EMRE KONGAR

TÜRK TOPLUM BİLİMCİLERİ 2

Mehmet Ali Şevki, Mehmet İzzet,
Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, İsmail Hüsrev Tökin,
Mümtaz Turhan, Muzaffer Şerif Başoğlu,
Sedat Veyis Örnek

Remzi Kitabevi

TÜRK TOPLUMBİLİMCİLERİ 2
Emre Kongar

EMRE KONGAR

TÜRK TOPLUM BİLİMCİLERİ

2

TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN DOĞUŞU: Zafer Toprak
MEHMET ALİ ŞEVKİ: Muzaffer Sencer
MEHMET İZZET: Faruk Kocacık - Emre Kongar
ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU: Yaşar Sökmensüer
İSMAİL HÜSREV TÖKİN: İbrahim Cılga
MÜMTAZ TURHAN: Emre Kongar
MUZAFFER ŞERİF BAŞOĞLU: Tülay Bozkurt Şimşek
SEDAT VEYİS ÖRNEK: Ali Rıza Balaman - Emre Kongar

2. Basım

Remzi Kitabevi

BÜYÜK FİKİR KİTAPLARI DİZİSİ, 85
İkinci Basım: Haziran, 1996

ISBN 975-14-0065-1

Remzi Kitabevi A.Ş.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ, 9

GİRİŞ
TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN DOĞUŞU
(Zafer Toprak 13-29)

"Tesanüt" ve "Tesanütçülük", 17
"Halk" ve "Halkçılık", 23
"Millet" ve "Milliyetçilik", 25

MEHMET ALİ ŞEVKİ
(Muzaffer Sencer 31-67)

Yaşam Öyküsü, 33
I. GİRİŞ, 34
II. KURAMSAL YAKLAŞIMI VE YÖNTEMİ, 36
III. OSMANLI TARİHİ VE TOPLUMSAL YAPISI, 41
IV. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DÜZENLEME GİRİŞİMLERİ, 47
V. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİYASAL BUNALIM, 49
VI. BUNALIMDAN ÇIKIŞ YOLU, 51
VII. BİR EYLEM PROGRAMI, 53
VIII. AİLE TİPLERİ VE BİREYCİ AİLE, 56
IX. EĞİTİM VE ÖĞRETİM, 58
X. DEĞERLENDİRME, 62
Seçilmiş Kaynakça, 66

MEHMET İZZET
(Faruk Kocacık – Emre Kongar 69-113)

Yaşam Öyküsü, 71
I. GİRİŞ, 73
II. MEHMET İZZET'İN YÖNTEMİ, 76
III. MEHMET İZZET'İN TOPLUMBİLİM VE TOPLUM ANLAYIŞI, 79
A. Toplumbilim Anlayışı, 79; B. Toplum Anlayışı, 82; C. Mehmet İzzet'te Kültür ve Medeniyet Ayrımı, 88
IV. MEHMET İZZET'İN MİLLET VE MİLLİYET KAVRAMLARI, 91

A. Mehmet İzzet'in Millet ve Milliyet Kavramlarını İnceleme Yöntemi, 91; B. Mehmet İzzet'in Millet ve Milliyet Kavramlarına Bakışı, 92; C. Mehmet İzzet'te Millet ve Milliyet Tanımları, 96
V. MEHMET İZZET'E GÖRE TOPLUMSAL DEĞİŞME, 102
VI. MEHMET İZZET'TE İDEAL KAVRAMI, 106
VII. DEĞERLENDİRME, 109
Seçilmiş Kaynakça, 112

ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU
(Yaşar Sökmensüer 115-146)

Yaşam Öyküsü, 117
I. GİRİŞ, 119
II. BİLGİ ÜRETİMİ, 120
A. Fındıkoğlu ve Toplumbilim, 120; B. Bilgi Üretim Sürecinin Ana Çizgileri ve Yöntem Sorunu, 123
III. TOPLUM VE DEĞİŞME, 129
A. Genel, 129; B. Toplum Modeli, 130; C. Değişme Modeli, 138
IV. DEĞERLENDİRME, 143
Seçilmiş Kaynakça, 145

İSMAİL HÜSREV TÖKİN
(İbrahim Cılga 147-213)

Yaşam Öyküsü, 149
I. GİRİŞ, 152
II. GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAYNAKLARI, 154
A. Tökin'in Marksist İdeolojiye Karşı Eleştirileri ve Yöntemsel Eğilimi, 154; B. Tökin'in Werner Sombart'tan Etkilenimleri, 156; C. Türk Ulusal Kurtuluş Hareketi, 159
III. YÖNTEM ANLAYIŞI, 161
A. Bilim Felsefesine İlişkin Görüşleri, 161; B. Yöntem Anlayışı, 164
IV. TOPLUMSAL-EKONOMİK SİSTEM OLARAK TOPLUM VE TOPLUMSAL-EKONOMİK DÜZEN, 167
A. Ekonomik Sistem Olarak Toplum, 167; B. Toplumsal-Ekonomik Düzen, 169
V. TOPLUMSAL DEĞİŞME ANLAYIŞI, 173
VI. TÖKİN'İN BİR MODEL OLUŞTURMA GİRİŞİMİ, 178
A. Modelin Çerçevesi, 178; B. Türkiye'nin "Milli İktisat Düzeni"nin İncelenmesi, 178; C. Milli İktisat Düzenini Gerektiren Dış Etmenler, 189; D. Kadro Hareketinin Bütünlüğü İçinde "Milli İktisat Düzeni" Modeli, 192
VII. DEĞERLENDİRME, 205
Seçilmiş Kaynakça, 212

MÜMTAZ TURHAN
(Emre Kongar 215-290)

Yaşam Öyküsü, 217
I. GİRİŞ, 219
II. TURHAN'IN YÖNTEMİ, 220
A. Bilim Anlayışı ve Bilimsel Yöntemi, 220; B. Kültür Anlayışı ve Kültüre Bakış Yöntemi, 222; C. Kültürel Değişmeyi İnceleme Yöntemi, 226; D. Batılılaşma Sorununa Bakış Yöntemi, 228
III. TURHAN'DA KÜLTÜR VE UYGARLIK AYRIMI, 230
IV. TURHAN'DA KÜLTÜR DEĞİŞMESİ, 234
A. Turhan'ın "Serbest Kültür Değişmeleri" Konusundaki Tutumu, 235; B. Turhan'ın "Mecburi Kültür Değişmeleri" Karşısındaki Tutumu, 238
V. TURHAN'IN KÖY ARAŞTIRMALARI, 243
A. İncelenen Köylerdeki Maddi Kültür Değişmeleri, 245; B. Turhan'ın Köy Araştırmalarında Eriştiği Sonuçlar, 249
VI. TURHAN'IN KÖY SORUNUNA İLİŞKİN ÇÖZÜM ÖNERİLERİ, 251
A. Turhan'ın Köy Sorununun Çözümü İçin Geliştirdiği Model, 252; B. Turhan'ın Köylü-Ağa İlişkisine Bakışı, 254; C. Turhan'ın Ayrıntılı Köy Kalkındırma Projesi, 256; Turhan'ın "Köylüyü Kalkındıracak Mühim Bir Keşif"i, 257
VII. TURHAN'IN BATILILAŞMA SORUNUNA YAKLAŞIMI, 258
A. BatılılaşmaÇabalarını Dönemleme Sorunu, 258; B. Serbest Kültür Değişmeleri Dönemi, 259; C. Mecburi Kültür Değişmeleri Dönemi, 261; D. Batılılaşma Olayının Değerlendirilmesi, 264; E. "Garplılaşamayışımızın" Nedenleri, 270
VIII. TURHAN'IN ATATÜRKÇÜLÜK ANLAYIŞI, 272
IX. TURHAN'IN AYDINLARA BAKIŞI, 277
X. DEĞERLENDİRME, 281
Seçilmiş Kaynakça, 287

MUZAFFER ŞERİF BAŞOĞLU
(Tülay Bozkurt Şimşek 291-329)

Yaşam Öyküsü, 293
I. GİRİŞ, 296
II. MUZAFFER ŞERİF'İN SOSYAL ETKİLEŞİM KURAMINA GENEL BİR BAKIŞ, 297
III. MUZAFFER ŞERİF'İN YÖNTEM ANLAYIŞI, 301
IV. SOSYAL ETKİLEŞİM KURAMININ TEMEL KAVRAMLARI, 305
A. Grup ve Grup Dinamiği, 305; B. İnsanlararası İlişkilerin Bilişsel Ürünleri, 309
V. MUZAFFER ŞERİF'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME ANLAYIŞI, 316
A. Teknoloji-Birey İlişkisi, 316; B. Haberleşme ve Değişme, 319; C. Toplumsal Hareketler ve Değişme, 321
VI. DEĞERLENDİRME, 325
Seçilmiş Kaynakça, 328

SEDAT VEYİS ÖRNEK
(Ali Rıza Balaman – Emre Kongar 331-368)

Yaşam Öyküsü, 333

I. GİRİŞ, 336
A. Halkbiliminin Tanımları, 336; B. Halkbiliminin Konusu, 336; C. Halkbiliminin Amacı, 337; D. Halkbiliminin Terim ve Kavramları, 339; E. Halkbiliminin Eğitim ve Öğretimdeki Yeri, 339; F. Örnek'in Halkbiliminin Gelişmesi Konusundaki Önerileri, 341

II. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN YÖNTEMİ VE KULLANDIĞITEKNİKLER, 343
A. "Gözlem" Tekniği, 343; B. "Görüşme" Tekniği, 344; C. "Sorukâğıdı" Tekniği, 345; D. "Kılavuz ve Kaynak Kişi" Tekniği, 346; E. Tekniklere Ek Olarak Kaynak Anlayışı, 346; F. Fişleme ve Arşivleme, 347

III. SEDAT VEYİS ÖRNEK'TE TOPLUM KAVRAMI, 348

IV. SEDAT VEYİS ÖRNEK'TE BİREY-TOPLUM İLİŞKİSİ, 357

V. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN BİLİMSEL YAPITLARINA KISA BİR BAKIŞ, 360

VI. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN YAN UĞRAŞ ALANI: YAZIN (EDEBİYAT) DÜNYASI, 363

VII. DEĞERLENDİRME, 365

Seçilmiş Kaynakça, 368

SUNUŞ

1981 yılında Türk Toplumbilimcileri kitabının birinci cildini yayımladığımızda, en geç iki yıl içinde ikinci cildi de hazırlayabileceğimizi umut ediyordum.

Gerçekten de, 1983 yılının 15 Şubat'ında Hacettepe Üniversitesi'nden ayrıldığım tarihte, Zafer Toprak'ın «Giriş» bölümü hariç, ikinci cildin tüm müsveddeleri hazırdı.

Fakat, Türkiye'nin çalkantıları, beni de çok etkiledi. Oradan oraya savurdu. Ben, savrulduğum her yerde, bu müsveddeler üzerinde çalışmayı sürdürdüm ama, Türkiye üzerindeki fırtınalar verimimi çok düşürdü.

Sonunda, ortaya çıkan ürün, yine beni tatmin etmekten çok uzak. Pek çok eksiği, (ve belki de farkında olmadığım bazı yanlışları) içinde taşıyor.

Fakat, Türkiye'de hem «ortak çalışma», hem de «kuşaklararası çalışma» o kadar az ki, ben, bütün eksiklerine karşın, bu çalışmanın artık gün ışığına çıkmasına karar verdim. Daha doğrusu, onu daha fazla elimde tutamadım.

Bizden sonraki kuşaklar, bizim yaptığımız bu çalışmayı aşacak ürünler ortaya koyarlarsa, o zaman biz de amacımıza varmış oluruz.

*
**

Kitaptaki çalışmaları takdim etmeden önce, hemen çok göze batan bir eksiğimizin nedenlerini anlatarak, özürünü dileyeyim: Yusuf Akçura gibi, incelemeye aldığımız dönemin çok ünlü bir düşünürü, bu ciltte de yok. Çünkü, onu inceleyecek olan arkadaşım, değerli bilim adamı Ünal Nalbantoğlu, Türkiye'nin ve Türk Üniversitelerinin üzerinde esen fırtına sonucu, kendini önce üniversite dışında, sonra da Amerika Birleşik Devletleri'nde buldu. Bizim Yusuf Akçura projesi de kaldı.

Öyle umut ediyorum ki, ilerde bir üçüncü cilt hazırlayabilirsem, Akçura orada, mutlaka yer alacak.

Birinci ciltte, «Giriş» makalesini ben yazmıştım. Bu ciltte, bu işi değerli bilim adamı ve araştırmacı Zafer Toprak üstlendi.

«Türkiye'de Toplumbilimin Doğuşu» başlıklı «Giriş» incelemesi, sanıyorum, özellikle terminoloji bakımından pek çok yeni bilgiyi okuyucunun dikkatine sunmaktadır.

Zafer Toprak, ayrıca, Osmanlı'nın çöküş döneminde, toplumbilimin siyasal ve toplumsal işlevine de dikkatleri çekerek, çok ciddi bir görev yapmış oluyor.

Toprak'ın makalesi, serpintileri günümüze dek gelen pek çok temel düşünce akımının köklerine işaret etmesi bakımından da çok ilginç.

Bu ciltte incelediğimiz toplumbilimcilerin başında Mehmet Ali Şevki geliyor.

Osmanlı'da Ziya Gökalp çizgisinin karşısındaki çizgiyi, ve Prens Sabahattin'in düşüncelerine uygun bir öğretiyi savunan Mehmet Ali Şevki, Türkiye'deki önemli bir düşünce okulunun kurucularındandır.

Çok değerli araştırıcı ve bilim adamı, Muzaffer Sencer, Mehmet Ali Şevki'nin tüm yapıtlarını incelemiş bir yazar olarak, onu bize hemen hemen bütün yönleriyle aktarmaktadır.

Öyle sanıyorum ki, Mehmet Ali Şevki'nin tozlu raflar arasından gün ışığına çıkarılan düşünceleri, yalnız günümüzdeki bazı yaklaşımların kökenini oluşturmak bakımından değil, aynı zamanda hem Osmanlı düşüncesindeki zenginliği ve çeşitliliği vurgulamak, hem de çağdaş toplumbilimin ampirik temellerini işaret etmek bakımından da ilginç bir görünüm vermektedir.

Ayrıca, Mehmet Ali Şevki'yi tanımadan ve anlamadan Ziya Gökalp'ı çok iyi değerlendirmenin olanaklı olmadığı kanısındayım.

Bütün bu nedenlerle değerli bilim adamı Muzaffer Sencer'in, Mehmet Ali Şevki çalışmasını bu cildin ilk makalesi olarak ele aldık.

Mehmet İzzet, Osmanlı-Türk toplumbilim yaşamında, «çağdaşlaşmanın» simgelerinden biri olan bir bilim adamıdır.

Mehmet İzzet'in öneminden dolayı, onun hakkındaki çalışmayı, çok değerli bir bilim adamı olan arkadaşım Faruk Kocacık ile birlikte hazırladık.

«Millet» ve «Milliyetçilik» kavramlarının Türkiye'deki babası olarak hep Ziya Gökalp bilinir. Oysa, Mehmet İzzet, konuya çok farklı bir açıdan, «idealist felsefe» açısından bakan ve gerçekten çok önemli katkılar getiren bir düşünürdür.

Toplumbilime, bir tarihçi yaklaşımı getirme çabasında olan Faruk Kocacık ile birlikte Mehmet İzzet'i incelerken, kendisinin eleştirel üslubunun bugün bile bizi etkilediğini belirtmek isterim.

İttihatçıların resmi ideoloğu olan Ziya Gökalp, Mehmet İzzet ile yepyeni boyutlar kazanırken, Türk toplumbilimi de ondan önemli yararlar sağlamış gözüküyor.

Fındıkoğlu, «Hocaların Hocası»dır. İstanbul Üniversitesi'nin tüm toplumsal bilim dalları ve Türk Düşüncesi, uzun yıllar Fındıkoğlu'nun etkisi ve yönlendirişi altında yaşamıştır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu, genç ve dinamik bir arkadaşım inceledi. Benim bir öğrencimin öğrencisi olan ve bu yüzden de kendisini «torunum» gibi sevdiğim Yaşar Sökmensüer, bu ünlü bilim adamını büyük bir titizlikle inceledi.

Fındıkoğlu yalnız çok yazdığı için değil, aynı zamanda, farklı dönemlerde birbiriyle çok uyumlu olmayan düşünceler ileri sürdüğü için de incelenmesi, öğrenilmesi, anlaşılması ve aktarılması zor bir bilim adamıdır.

Yaşar Sökmensüer, bu zor işin altından oldukça başarıyla kalkmış gözükmektedir. Fındıkoğlu'nu büyüteç altına koymuş, ayrıntıları ayıklamış, tutarsızlıkları arındırmış ve Fındıkoğlu'nun temel düşünce yapısını oldukça açık seçik bir biçimde önce kendisi anlamış, sonra da okuyucuya aktarmış gibidir.

Dileğim, bu kitabın, her konuda olduğu gibi, Fındıkoğlu konusunda da ilerde aşılmasıdır.

İsmail Hüsrev Tökin, hem *KADRO* hareketi içinde yer alan bir kişi, hem de «Milli İktisat» ile «özel teşebbüsçülüğü» birleştirmeye çalışan bir düşünür olarak, düşünce tarihimizin ilginç yazarlarından biridir.

Tökin'i inceleyen arkadaşım İbrahim Cılga, kendisi ile iftihar ettiğim bir öğrencim ve çalışma arkadaşımdı. Tökin'i incelerken, uzun kütüphane çalışmalarından sonra, kendisi ile ayrıntılı konuşmalar yaptı. Böylece, Cılga, bu kitabı hazırlayan öteki yazarlara nasip olmayan bir avantajı kullandı: Kaynak kişisi ile, yüzyüze, o kişinin düşüncelerini tartışma olanağına sahip oldu.

İbrahim Cılga, Tökin ile birlikte, Türk Düşünce Tarihinde çok önemli bir yer sahibi olan *KADRO* hareketine de bir ölçüde ışık tutmuş oldu.

Türk Toplumbilimcileri çalışmamızı «Toplumbilim» kavramını çok geniş tutarak, âdeta «Toplumsal Bilimler» anlamında kullandığımızı daha önce de belirtmiştim. Bu nedenle doğrudan «Toplumbilim» içine girmeyebilecek olan «Sosyal Psikolog»ların da bu kitapta yer almasını uygun buldum.

Mümtaz Turhan, Türk Düşünce Tarihi'nin gerçekten mümtaz kişilerinden biridir. Bir yandan «Kültürel Antropoloji» üzerinde çalışmış, ampirik köy araştırmaları yapmış, öte yandan Sosyal Psikoloji ve Eğitim alanlarında önemli katkılarda bulunmuştur.

Turhan'ın en önemli özelliklerinden biri, Batı ile aramızdaki kültürel ve toplumsal ilişkileri derinliğine irdelemiş olmasıdır.

Turhan'ı, büyük bir keyifle, ben incelemeye çalıştım. Önemini, elimden geldiğince yeni kuşaklara aktarmaya çaba gösterdim. Dilerim bu konuda çok başarısız kalmamışımdır.

Turhan'ın yaşam öyküsünü, değerli öğrencisi Profesör Beğlan Toğrul'un lütfedip yolladığı bir mektuptan aynen aktardım. Sayın Toğrul'un belge niteliğindeki mektubu böylece çalışmamıza ayrı bir değer kattı.

Muzaffer Şerif Başoğlu, ya da kendisinin, sonradan tercih ettiği isimle Muzafer Sherif, Mümtaz Turhan ile aynı dönemde yaşamış bir başka Sosyal Psikolog'tur.

Artık dünyaca kabul edilen bir üne kavuşmuş olan Muzaffer Şerif'i, bir başka genç hoca arkadaşım, değerli araştırmacı Tülay Bozkurt Şimşek inceledi.

Tülay Bozkurt Şimşek'in incelemesi okuyucuya yalnız Muzaffer Şerif'i değil, Sosyal Psikoloji'nin büyülü dünyasını da aktaracak.

Dilerim bu çok büyük bilim adamı hakkındaki araştırmalar bu çalışmadan sonra daha da yoğunlaşır.

Kitabımızın son kişisi, bir «Halkbilimci». Sedat Veyis Örnek, aramızdan çok erken ayrılmış olan bilim adamlarından.

Sedat Veyis Örnek'i, öğrencisi ve meslektaşı, değerli araştırıcı, bilim adamı Ali Rıza Balaman ile birlikte inceledik.

Okuyucu, Sedat Veyis Örnek ile birlikte, topluma, bir «halkbilimci»nin gözüyle bakmanın tadını da alabilecek.

*
**

Bütün eksiklerine rağmen bu kitabı yayımlama cesaretimin, Türkiye'de henüz monografi tipli çalışmaların yeterince gelişmemiş olmasına bağlanmasını diliyorum.

Okuyucular, Türkiye'de hem takım çalışması yapmanın zorluğunu, hem de kuşaklararası aktarma yapmanın sorunlarını iyi bilirler.

Ben ve arkadaşlarım, tüm güçlüklerine rağmen, bir, takım çalışması ile, kuşaklararasında bir köprü görevi yapmaya çalışıyoruz.

Türk Toplumbilimcileri'nin ilk cildi herhalde çok başarısız olmadı ki, bu ciltte, aramıza, genç arkadaşlarınıza ve bana onur veren çok değerli kıdemli bilim adamları da, yazar olarak katıldı.

Bu gelişme, bana, her şeye rağmen, Akçura'lı, Baltacıoğlu'lu, Abdullah Cevdet'li, Boran'lı bir üçüncü cilt hazırlama konusunda umut veriyor.

Bu cildin hazırlanmasında emeği geçen pek çok kişiyle birlikte, düzeltmeleri yapan, KAMAR'daki yardımcım Canan Sucu'ya da özellikle teşekkür ederim.

Emre KONGAR
14 Ocak 1988
Levent - İSTANBUL

Giriş

TÜRKİYE'DE TOPLUMBİLİMİN DOĞUŞU

Hazırlayan
Zafer Toprak

Türkiye'de toplumbilim sözcüğü Osmanlı diline «hikmet-i ictimaiyye", «ilm-i hikmet-i ictimaiyye», «ilm-i ictimai», ya da «ictimaiyyat» olarak girer. Ancak, bu terimlerin yanı sıra, sosyoloji sözcüğü de zaman zaman kullanılır.

«10 Temmuz İnkılâbı»nın daha ilk günlerinden itibaren toplumbilim Osmanlı yazınında yer etmeye başlar. «Hikmet-i ictimaiyye» üzerine yazılar yeni bir toplumsal doku arayışını simgeler: «Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder?» Dönemin sorunu budur[1].

II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği «ictimaiyyat»ın boyutları, bugünkü toplumbilimden çok daha geniştir. Eli kalem tutan herkes «ictimaiyyat»tan söz eder. İctimaiyyatın çözüm önermediği sorun hemen hemen yok gibidir. Toplumla ilgilenmek, kişiyi ictimaiyyata sevk eder. İctimaiyyat orta öğrenimde yer alır. Darülfünun'da okutulur. «Halk için ictimaiyyat» yazılır. Dergilerde ictimaiyyat sütunlarının ayrı bir yeri vardır. Din, aile, çocuk, gençlik, vatan, millet, devlet, ictimaiyyatın günlük konularıdır.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında toplumbilime geniş yer veren dergi, Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik'in çıkardıkları *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'dır. Bu dergi belki de «İlân-ı Hürriyet»in en etkin ifadesidir. Derginin ilk sayısında yer alan «Mukaddime ve Program» başlıklı ortak yazılarında Meşrutiyet'in üç ünlü fikir ve siyaset adamı şu satırlara yer verirler:

«Auguste Comte'un 'hikmet-i ictimaiyye' ve Le Play'in 'ilm-i cemiyet'e dair açtıkları mesâlik son zamanlarda o derece tekemmül etti, o kadar şayan-ı hayret bir faaliyet göstermeye başladı ki, şimdi hemen her mevzu'a, her meseleye tarassudât-ı muşikâfâne ile müdahale eylemektedir. ... Hayat-ı irfan-ı milelde ulum-ı ictimaiyyenin bu derece bir mertebe-i refi'aya irtifa edeceğini ihtimal ki vaz'ları bile ümid etmemişlerdi.»[2].

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, toplumbilim tarihimiz açısından son derece önemli bir kaynaktır. «Nüfus Meselesi ve Ehemiyet-i Siyasiyye ve İctimaiyyesi» (Rıza Tevfik); «Devlet ve Cemiyet» (Rıza Tevfik); «Auguste Comte» (Salih Zeki); «Tasnif-i Ulum» (Rıza Tevfik); «Avâmil-i İctimaiyye» (Ahmed Şuayip); «Hikmet-i İctimaiyye» (Bedii Nuri); «Demokrasi ve Sosyalizm (Asaf Nef'i); «Kabiliyet-i İctimaiyye» (Bedii Nuri); «Uzviyetler ve Cemiyetler» (Satı'); «Mücadele-i Hayatiyye ve Tekâmül-i Cemiyyat»

(1) Hakkı Behiç, "Hikmet-i ictimaiyyeye dair: Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder?", *Musavver Muhit*, cilt 1, nümero 12, 10 Kanun-ı sâni 1324, s. 188-190.

(2) Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, cilt 1, nümero 1, 15 Kanun-ı evvel 1324, s. 9.

(Asaf Nef'i); «Hayat-ı İctimaiyye» (Bedii Nuri); «Sosyalizm Hakkında Tenkidat» (Ali Kâmi); «Ulum-ı İctimaiyye» (Bedii Nuri) toplumbilimi yakından ilgilendiren yazılardır.

26 sayı yayımlanan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye*'de, Comte ve Spencer toplumbilime açılım odaklarıdır. Durkheim henüz görünürde yoktur. Durkheim'i Osmanlı aydınına tanıtacak eser, aşağıda değineceğimiz E. Bouglé'den Türkçeye çevrilen *İlm-i İctimai Nedir?* başlıklı kitaptır.

Toplumbilim üzerine ilk telif eser taşbaskısı bir ders notudur. Ziya Gökalp'in Darülfünun Edebiyat Şubesi'nde okuttuğu 'İlm-i İctimai' 64 sayfalık bir kitap olarak 1913 yılında Hamit Sadi (Selen) tarafından yayınlanır. Nitekim ilk ders «İlm-i İctima'ın Tarihi - Durkheim'den» başlığını taşır. Ayrıca, Gaston Richard ve Levy Bruhl'e de göndermeler vardır[3].

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, Bouglé ve Gökalp'in eserinin ardından toplumbilimin geçirdiği evreleri Osmanlı'ya tanıtan en kapsamlı çalışma Türk Bilgi Derneği'nin yayın organı *Bilgi Mecmuası*'nda yer alır. Fransız Akademisi'nden esinlenerek kurulan bu derneğin Emrullah Efendi'nin başkanlığında Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi vardır[4].

Dergide yer alan M. Zekeriya (Sertel)'in «Ferd ve Cemiyet» başlıklı yazısı toplumsal düşüncenin değişik evrelerini ana hatlarıyla verir. Montesquieu, Rousseau, Spencer, Darwin, Durkheim, Levy Bruhl, Tarde, Bergson, Fournier, Nordau gündeme gelen düşünürlerdir[5].

Meşrutiyet toplumbilimini Durkheim'den arındırılarak ele almak olanaksızdır. 1917'de ölümü üzerine, İttihatçıların yarı resmi yayın organlarından *Yeni Mecmua*, Durkheim'a geniş yer ayırır. Necmettin Sâdık (Sadak) ünlü Fransız toplumbilimcisinin yaşamını anlatır. Eserlerinden alıntılar yayınlanır. Fotoğrafları basılır[6].

Genç Kalemler dergisi ve Mustafa Suphi, Durkheim sosyolojisinin Osmanlı'ya yansıtılmasında önemli işlevler üstlenmişlerse de, düşünürün görüşlerini Osmanlı gerçeğiyle bütünleyen ve Osmanlı toplumunun toplumbilimsel çözümlemesine giden kişi Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in yazı yaşamı 1904'lere kadar geriye çekilebilirse de toplumbilim alanında kalıcı ürünleri 1914'lerden sonra belirir.

Bu çalışmaları büyük ölçüde Durkheim sosyolojisinden esinlenir. İttihatçı ideolog, Durkheim'in geliştirdiği kavramlar ışığında topluma bakar. *İslâm Mecmuası*'nda din sosyolojisine, *Yeni Mecmua*'da aile ve ahlâk sosyolojisine eğilir. Ayrıca, o yıllarda *İktisadiyyat Mecmuası, Milli Tetebbular*

(3) Ziya Gökalp, *İlm-i İctima Dersleri*, naşiri: Darülfünun-ı Osmani Edebiyat Şubesi'nden Hamid Sadi, Dersaadet, 1329.

(4) Zafer Toprak, "Türk Bilgi Derneği (1914) ve Bilgi Mecmuası", *Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri*, yay: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1987, s. 247-254.

(5) M. Zekeriya, "Fert ve Cemiyet", Bilgi Mecmuası, yıl 1, sayı 6, Nisan 1330, s. 586-610.

(6) Necmettin Sâdık, "Emile Durkheim", *Yeni Mecmua*, sene 1, sayı 26, 3 Kanun-ı sâni 1917, s. 509-512.

Mecmuası, Muallimler Mecmuası ve *İctimaiyyat Mecmuası*'nda toplumbilime yönelik çalışmaları yer alır.

Meşrutiyet toplumbilimi Osmanlı'ya üç önemli kavram ve bunlarla bağlantılı üç akım kazandırır. Bunlar, «tesanüt», «halk», «millet» ve «tesanütçülük», «halkçılık», «milliyetçilik»tir. Bu kavram ve akımlar aynı zamanda Meşrutiyet aydını ile Cumhuriyet Türkiyesi arasındaki köprüleri kurar. Diğer bir deyişle, Cumhuriyet Türkiyesi siyasal yapısı geçmişle tüm bağlarını koparırken, toplumbilimsel düşün bir anlamda süreklilik taşır. Meşrutiyetin toplumbilim normları bugün bile etkinliğini sürdürmekte, retorikleşmiş yönleriyle «ideoloji» üretmektedir.

«TESANÜT» VE «TESANÜTÇÜLÜK»

II. Meşrutiyet toplumbiliminin en gözde sözcükleri «tesanüt» ve «tesanütçülük»tür. Fransızca «solidarité» ve «solidarisme» sözcüklerinin karşılıklarıdır. Solidarizmin ilk Osmanlıca karşılıkları «meslek-i teavün», «zamân mektebi» ve «ittihadiyyun»dur. Dilimize Meşrutiyet yıllarında yapılan çevirilerle girmiştir.

Tesanütçülük I. Dünya Savaşı yıllarında dergilerin «ictimaiyyat» sütunlarında yoğun bir tartışma ortamı bulursa da, daha 1908 ertesi «ilm-i ictimai» ve «ilm-i servet» ders kitaplarında görülmeye başlar.

Ünlü solidarist iktisatçılardan Charles Gide'in dört ciltlik ekonomi politik kitabını *İlm-i İktisat Dersleri* başlığıyla Türkçeye çeviren Hasan Hamit, Hasan Tahsin ve Mustafa Zühdü, solidarizmin Osmanlıca karşılığını bulmakta hayli güçlük çekerler ve en sonunda Mısır'da kullanılış şekliyle dilimize aktarırlar. Nitekim 1909 yılında kitabın ilk cildinde solidarizm karşılığı ilk kez kullanılırken çevirmenler şu açıklamayı yaparlar: «Solidarité, solidarizm kelimelerini Mısır gazetecilerinin zamân diye tercüme ettiklerini işittiğimiz cihetle burada da o yolda neşir ve tamimini münasip gördük.»[7]. Zamân sözcüğü Arapçada kefil olma, kefillik anlamına gelir. Teavün ise keza Arapçadır. Anlamı, yardımlaşmadır.

İlk toplumbilim kitabı çevirisi olan ve 1912'de yayımlanan Emile Bouglé'nin «*İlm-i İctimai Nedir?*» (Qu'est-ce que la sociologia?)'de[8] çevirmen Mustafa Suphi, solidarizm karşılığı olarak «ittihadiyyun»u kullanır. Bu kitap aynı zamanda Durkheim sosyolojisini Türklere tanıtan ilk eserdir. Kitabın önemli bir kısmı Durkheim'in geliştirdiği «tevzi'-i amel», yani «işbölümü» üzerinedir. Fransız toplumbilimcisinin opus magnumu «De la division du traval social» ya da «*Toplumsal İşbölümü*» başlıklı eserinden mülhemdir.

(7) Charles Gide, *"İlm-i İktisat Dersleri*, çev: Hasan Hamid, Hasan Tahsin, Mustafa Zühdü, İstanbul, 1327, cilt 1, s. 59. Kitap, solidarizmi ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Bak: s. 59-62.

(8) E. Bougle, *İlm-i İctimai Nedir?*, mütercimi: Mustafa Suphi, Dersaadet; Müretttibin-i Osmaniyye Matbaası, 1328.

Belirtilen bu son eser Türkçeye TBMM Hükümeti Maarif Vekâleti yayını olarak 1923 yılında kazandırılır[9]. Çevirmen, Anayasa Profesörü A. Midhat Metya, eserin Türkçe adı ise *«İctimai Taksim-i Amel»*dir. Eserin Cumhuriyet'in kurulduğu yıl TBMM tarafından çevriltilmesi ilginçtir. Diğer önemli bir nokta, Türkçe çeviri ikinci baskıdan yapılmıştır. Bu baskıda Durkheim'in meslek ahlâkı üzerine geniş bir girişi vardır. Durkheim üzerine yazanlar bu baskıya son derece önem atfederler.

«Tesanüt» gerek Meşrutiyet, gerekse Tek Parti Cumhuriyet toplumbilimine ve toplum felsefesine hâkim bir sözcüktür. Solidarizm ya da yaygın kullanımıyla tesanütçülük (dayanışmacılık) İttihatçı ideologların gündeme getirdikleri ve Tek Parti Türkiyesi'ne açılımı olan bir toplumsal öğretidir. Bir ara, dil devrimi ile birlikte «bağlılık»a dönüşür. Bugünkü toplumbilim kitaplarında ise «dayanışmacılık», solidarizmin karşılığı olarak kullanılır.

I. Dünya Savaşı yıllarında toplumbilimle ilgili yazıları geniş olarak yayınlayan *Yeni Mecmua,* solidarizme, «ictimaiyyat»la ilgili hemen her yazısında yer verir. Solidarizm, toplumbilimin Osmanlı için çizdiği yörüngedir. Bu yazılar Meşrutiyet yıllarında toplumbilime atfedilen önemin somut kanıtlarıdır. Dergi yazarları, Ziya Gökalp, Tekin Alp, Necmettin Sâdık, A. Midhat, Halim Sabit, Ahmet Emin, M. Zekeriya solidarizmle dirsek temaslarını hemen her yazılarında sürdürürler. Ancak, solidarizmin Osmanlı'ya özgü kuramsal çerçevesi büyük ölçüde Gökalp ve Tekin Alp'in eseridir.

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmi ideolojisidir. Radikal Parti'nin benimsediği bir öğretidir. Filozof-politikacı, bir ara Başbakan, Léon Bourgeois başta olmak üzere, Alfred Fouillee, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünürü çevresinde toplar[10].

Solidarizm, 19. yüzyıl ekonomist ve sosyalist öğretilerinin toplumsal sorunu saptamalarına rağmen tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürer.

Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurgularlar; ancak «bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler» düsturuyla adaleti yadsırlar.

Kollektivistler ise, salt maddi kaygılarla, adalete arka çıkarlar, toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak görürler, insanın tek varlık nedeni özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet sitesini (cité de justice) otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışırlar.

Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm

(9) Emile Durkheim, *İctimai Taksim-i Amel,* ter: A. Midhat, İstanbul, Matbaa-i Amire. 1339.

(10) Theodore Zeldin, *France 1848-1945 Politics and Anger,* Oxford University Press. 1979, s. 276-318; Leon Bourgeois, *Solidarité,* Paris, 1897; J.E.S. Hayward, "The Offical Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarizm", *International Review of Social History,* cilt 6, 1969, s. 19-48; Steven Lukes, Emile Durkheim, Penguin Books, 1975, s. 350-345.

peşindedir. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestiyeti ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir «orta yol» arar.

Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretidir.

Yukardaki ilkelerden de anlaşılacağı gibi, var olan toplumsal yapıyı veri olarak alır; kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlar. Evrimci, ahlâkçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşüncedir.

Solidarist çevrelerde sosyalizme dost bir tavır alınır. Ancak, toplumsal değişiklik solidarizmin gündeminde yoktur. Öte yandan, eşitsizliğin kaynağına inmeksizin sosyal adalet ilkesi benimser. Bazı çevrelerde solidarizm bir tür liberal sosyalizm olarak nitelenir. Fakat sosyalizmin politik silâhı sınıf çatışması solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakır.

Solidarizm, I. Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamında İttihatçı çevrelerde kısa sürede yandaş bulur. Tekin Alp, *Yeni Mecmua*'da yayınlanan makalelerine on iki kez «Tesanütçülük» başlığı atar. Gökalp'in geliştirdiği «halkçılık» solidarizmden esinlenir.

Gökalp'e göre, solidarizm, «ictimai halkçılık»tır. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadi alanda uygulamaya çalışır; diğer bir deyişle, solidarizm «iktisadi sınıflar»ı kaldırmayı amaçlar.

Gökalp, bireycilikle toplumculuk arasında «tezat» ya da bugünkü deyişle çelişki olmadığını ileri sürer. Bireycilikle toplumculuğu uzlaştırarak her ikisini de aynı potada eriten yeni bir toplumsal öğretide, tesanütçülükte karar kılar.

Solidarizm, Gökalp'e göre Türk hukukunun doğasında vardır. Bu nedenle tesanütçülük, «milli bir meslek», ulusal bir öğretidir. Özellikle, geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıdır.

Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal ya da kamu mülkiyetini benimserken, tesanütçüler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardır. Osmanlı Arazi Kanunnamesi'nde «tasarruf» ferdî ya da bireysel mülkiyeti, «rakabe» ise ictimaî, ya da toplumsal mülkiyeti ifade eder.

Gökalp, tesanütçülerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer «mülk»lere de yaydıklarını ileri sürer: Örneğin, ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak örneği bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıdır.

Bir fabrika işletilmez, atıl bırakılırsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet «sâkıt« olur; kalkar. Türk hukukuna göre, ferdî tasarruf bir tapu, yani «ictimaî bir memuriyet» niteliğindedir. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa, tıpkı toprakta olduğu gibi devlet müdahale etme gereği duyar. Çünkü, tüm üretim araçlarının «rakabesi», gerçek sahipliği

devlete aittir. Bireylerin bu üretim araçlarında ancak «tasarruf» hakları bulunur. Bu nedenle devlet, gerek görürse, bireylere ait tasarruf bedellerini ödeme koşuluyla, rakabesi kendisine ait olan toprak ve fabrikaları istimlâk edebilir. Bu yolla tüm üretim araçlarını toplumsallaştırmak (ictimaîleştirmek), ya da «nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek» mümkündür. Nitekim, solidarizmden esinlenen gerçek halkçılık, kişi özgürlüğüyle toplumsal adaleti, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlar[11].

Gökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik öğeler içerir. Liberal, ya da «jandarma» devlet Gökalp için yetersizdir. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmelidir. Bu nedenle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdır.

Gökalp'in deyimleriyle, «fertçilik»le «ictimaicilik» telif edilmeli, «ferdi mülkiyet»le «ictimai mülkiyet» birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda kişi özgürlüğüyle toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekir[12].

Gökalp, toplumsal adaleti gerçekleştirmek için, Batı iktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan «artı değer»den yola çıkar. «Fazla temettü», Fransızca «plus value»nün o günkü Türkçesidir. Toplumsal mülkiyetle birlikte kamu girişimlerinden (cemiyet teşebbüslerinden) doğacak artı değerler topluma mal edilecektir. Toplumsal adaletin gerçekleşmesi uğruna bu gelirle «mağdur sınıflar» sefaletten kurtarılacak, bu kesitin geleceği güvence altına alınacaktır. Sosyal güvenlik, genel sigorta, hayır cemiyetleri toplumsal mülkiyetten kaynaklanan fonlarla finanse edilecek, tüm Osmanlı çocuklarına parasız yatılı eğitim olanakları devletçe sağlanacaktır.

Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist öğreti Fransız toplumbiliminden esinlenir. Nitekim, «tesanüt» (solidarité) Durkheim'in baştacı ettiği, bir kavramdır. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, «ilm-i ictimai» sözcüğüyle Osmanlı aydını Fransız toplumbilimiyle tanışır. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etkileri Osmanlı aydın çevrelerinde görülmeye başlar. Tekin Alp, ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıdır. «İctimai siyaset» ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırır.

Gökalp'in «fazla temettü» adını verdiği topluma ait paya Tekin Alp «tezayüd-i kıyem» der. Artı değer, Tekin Alp için sosyal siyaset gereğidir: «Ferdî mülkiyet» yanısıra «cemiyet mülkiyeti»nin benimsenmesi toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi için zorunludur[13].

Solidaristler, ya da tesanütçüler, Tekin Alp'e göre, sosyal siyaset yanlısıdırlar: Bireyciler (endividüalist) ya da liberaller, artı değer hasılatını

(11) Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234.

(12) Ziya Gökalp, "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kanun-ı sâni 1918, s .503.

(13) Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri meselesi", *Yeni Mecmua*, sayı 42 2 Mayıs 1918, s. 313.

bireysel mülkiyete, ferdî mülkiyete verirler. Oysa, sosyal siyaset yandaşları artı değere salt bireysel mülkiyet açısından bakamazlar. Bireyin elindeki servetin önemli bir kısmı topluma aittir ve her ne surette olursa olsun toplumun huzur ve refahını, toplumun gelişmesini sağlamaya hasredilmelidir. Bu nedenle solidaristler, bireysel mülkiyetle birlikte toplumsal mülkiyeti, cemiyet mülkiyetini gündeme getirirler. Esasen, artı değer bireyden değil toplumdan kaynaklanır ve bu nedenle doğrudan doğruya topluma ait olmalıdır.

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esası üzerine dayalı yeni bir düzen kurulmuştur. Osmanlı solidaristleri, sosyalizmle aralarındaki farkı vurgulamakta gecikmezler. Tekin Alp'e göre, sosyalistler «ferdî mülkiyet»i tümüyle yadsımış, «cemiyet mülkiyeti»ni benimsemişlerdir. Tekin Alp, bu tür tek tip mülkiyet ilişkisinin de başarı şansı olmadığını ileri sürer: Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni altüst etmişlerdir. Oysa yapılması gereken, toplumsal düzeni çökertmeksizin, bireysel mülkiyet yanısıra toplumsal mülkiyeti kabul etmektir.

Solidarizm evrimci bir öğretidir. Kurulu düzeni veri olarak alır. Toplumsal düzeni sarsacak kökten dönüşümlerden kaçınır. Tekin Alp'e göre, solidarizm yürürlükteki ve geçerli hukukî ve toplumsal örgütte «inkılâb»a başvurmaya gerek görmez. Hukukî ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyişi aksadığı, ya da düzende çarpıklıklar görüldüğü zaman doğal akışa müdahale etmelidir. Diğer bir deyişle, düzenin devamı ve korunması, liberalizmde olduğu gibi her şeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadi faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaması anlamına gelmez. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif «halk tabakaları» arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olur. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün etkisiyle toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni, dengeyi, bütünlüğü, türdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıdır[14].

Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekir. Solidarizmde devlet müdahalesinin sınırı vardır. «Ferdi büsbütün ortadan kaldıran, devleti ikâme etmek isteyen «sosyalizm, toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek ister. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete irca eder, toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlar.

Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşur. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildir. Solidarizm, kişi özgürlüğü ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden gelir.

(14) Tekin Alp, "Tesanütçülük: İctimai siyaset -3-", *Yeni Mecmua*, sayı 30, 31 Kanun-ı sâni 1918, s. 62.

I. Dünya Savaşı, solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştır. Tekin Alp'e göre, savaşın nedeni, ictimai darvinizmdir: Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlar kazanmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmışlar, gücü ellerine geçiren sınıflar, emperyalist emeller peşine düşmüşlerdir. Tüm bu gelişmeler dünyayı bir barut fıçısına dönüştürmüş, küçük bir kıvılcım bu fıçıyı uçurmaya yetmiştir[15].

Tekin Alp, bu tür savaşların solidarizmle önlenebileceğini savunur. İnsanlar, zümreler, muhitler, sınıflar, meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil, uzlaşmaktan geçer. Bu kategorilerde yer alan farklı öğeler işbölümü gereği birbirleri için gereklidir. Uyum içerisinde çalıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluştururlar.

Tekin Alp'e göre, Çarlık Rusyası'nı deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdir. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdir. Burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökerteceklerine, solidarizmi uygulayıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ilkelerince düzeni sağlasalar ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan «ictimai darvinizm»i ortadan kaldırsalar, Bolşevikler, yeryüzünde temelleri solidarizm üzerinde yükselen ideal yurdu, cité ideale'i yaratmayı başarabilirler.

Ekim Devrimi ertesi, İttihatçılar, Rusya'daki müslümanlarla yakından ilgilenirler. Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları oluşmuştur. Rusya'daki «Türk şubeleri»ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, «Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?» başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus âleminde bu akımdan esinlenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı döktüklerini, oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerektiğini, sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkı hoşnut kılacak solidarizm öğretisini izlemelerini önerir.

Böylece solidarizm, sosyalizme bir alternatif olarak geliştirilirken, öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getireceği ileri sürülür. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü gündemdedir.

Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizm uyum içerisinde gelişir: «Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm dahi o derece kesb-i kuvvet eder.» Milliyetçilik ise «muhtelif memleketlerde tezahür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış»tır. Savaş diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştur. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre sonra diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda «güzide, zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile (azınlık zümre)», öte yanda «proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her türlü eza ve cefaya mahkûm olan milletin ekseriyet-i azimesi (büyük çoğunluğu)» arasındaki uçurum giderek açılacaktır. Bu nedenle, mil-

(15) Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni İstikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205.

liyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktır[16].

Tekin Alp, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacağını söyler. Sosyalizmin ifratçılığından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekmektedir. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış olan ileri Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumlu yanlarını içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal öğretide karar kılarlar. Adını tesanütçülük ya da solidarizm koyarlar.

Tekin Alp, I. Dünya Savaşı'nın solidarizm için çok müsait bir ortam yarattığı kanısındadır. Savaşla birlikte liberal iktisat politikaları bırakılmış, devletler iktisadi hayata yoğun müdahale gereği duymuşlardır. Savaşın neden olduğu iktisadi çöküntü, savaş ertesi liberal politikalarla giderilemez. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilgilenecektir. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri gerekir. Üretimin arttırılması, tüketimin kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiye doğrudan müdahaleye ortam sağlar. Ayrıca, devletler «harp istikrazları»yla gelecek nesilleri borçlandırmışlardır. Nihayet, yüzbinlerce harp malulü, dul yetim ve göçmen devletçe gözetilmelidir. Tüm bu görevler, devletleri solidarizmin ilkelerini benimseyerek, toplumsal çöküntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevketmektedir. Devletlerin iktisadi hayata müdahaleleri solidarizm gereğidir.

«HALK» VE «HALKÇILIK»

Osmanlı'da toplumbilim ile toplumbilimsel içeriği olan «halk» sözcüğü yaşıttır. Her ikisi de II. Meşrutiyet'in kazanımları arasında yer alır.

Reaya, teb'a, ahali, avam ve halk sözcükleri değişik dönemlerde aynı beşeri unsurun adlandırılış biçimleridir. Halk sözcüğüne, 19. yüzyıl sözlüklerinde rastlanırsa da günlük konuşmalarda, ya da yazında ahali, yeğlenen bir terimdir. Ahali sözcüğü, reaya ya da teb'adan halka geçişi simgeler. Diğer bir deyişle, «kul»dan «vatandaş»a uzanan engebeli yolun bir ara aşamasıdır. «Avam» ise havâssın karşıtıdır. Toplumbilimsel bir içeriği vardır. Beşeri unsurun «bayağı» kesimine, ya da seçkin olmayanlara verilen addır.

II. Meşrutiyet yılları halk sözcüğünün giderek yer ettiği bir dönemdir. Halk bir anlamda «vatandaş»lardan oluşur. Ancak, vatandaşlar topluluğu olmanın ötesinde kollektif bir boyutu vardır. Tıpkı «millet» gibi bütüncü bir sözcüktür.

Osmanlı'da «millet» bugünkünden çok daha farklı anlam içerir. Millet bir tür «cemaat»tır. Çoğu kez gayr-ı müslim unsuru çağrıştırır. Ancak Müslümanları da içeren biçimde Osmanlı meşrutiyet hareketi içinde «Os-

(16) Tekin Alp, "Tesanütçülük - Solidarizm", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kanun-ı sâni 1918, s. 518.

manlı milleti»nden söz edilir. «Türk milleti» deyişi, yaygın kullanımıyla türdeş Cumhuriyet Türkiyesi'nde anlam kazanır.

II. Meşrutiyet yıllarında halk sözcüğü bir anlamda bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamlı kullanılır. Cumhuriyet Halk Partisi'ndeki halk sözcüğü de bu kavram örtüşmesinin bir uzantısıdır. Tek-Parti döneminde bu iki kavram giderek farklılaşır. «Millet» sözcüğünün toplumsal içeriği «halk» sözcüğünde kristalleşir. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve partinin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer alır.

Aslında her iki ilkenin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştır. Milliyetçilik ve halkçılık İttihatçıların «ictimai inkılâb» dedikleri «yeni hayat»ın temel dayanaklarıdır.

Gerek Mustafa Kemal'in 1920 tarihli «Halkçılık Programı»nda yer alan, gerekse 1931 CHP Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olarak beliren «halkçılık» sözcüğünü ilk kez Ziya Gökalp kullanmıştır. *Yeni Mecmua*'nın 14 Şubat 1918 günlü 132. sayısı İttihatçı ideoloğun «Halkçılık» başlığını taşıyan bir yazısına yer verir[17].

Halk ve halkçılık, Gökalp'in gündeme getirdiği toplumbilimin önemli bir boyutudur. İttihatçı düşünür, birçok meşrutiyet aydını gibi evrimden yanadır; «tekâmül»ü ilke edinmiştir. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilir. II. Meşrutiyet «ictimaiyyat»ı, evrimci pozitivizminin bir uzantısıdır.

Toplumsal gelişmenin kavramsallaştırılması ve sistematize edilmesi Türkiye'de toplumbilimin ilk sorunsallarından biridir. Toplumlar, Gökalp'e göre altı aşamalı bir evrimden geçerler. Her aşamanın kendine özgü toplumsal katmanları (ictimai tabaka) bulunur. İlk aşama klan devri ya da semiyye devridir. Onu kast devri izler. Üçüncü aşama tarik devridir. Derebeylik devri dördüncü aşamadır. Buna Tanzimat öncesi Osmanlı toplumundaki âyanlar örnek olarak gösterilir[18].

(17) Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104. Aradan bunca yıl geçmesine, ve birçok kez Gökalp külliyatı yayınlama girişiminde bulunulmasına karşın, Gökalp'ın bu yazısı bugüne değin yeni harflerle yayımlanmamıştır.

Ölümünün 50. yıldönümü nedeniyle Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı ve Gökalp'ın tüm eserlerini kapsamayı amaçlayan Gökalp Külliyatı, yazarın yazılarının büyük çoğunluğunu yeni harflere kazandırırken *Yeni Mecmua*'da yer alan "İctimai Mezhepler ve İctimaiyyat", "Turan Nedir", "Halkçılık", "Milletçilik ve Cemaatçilik", "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı" başta olmak üzere birçok düzyazısına yer vermemiştir. Daha doğrusu on sekiz sene geçmesine karşın makaleler dizisinin altıncı kitabı bir türlü yayınlanamamıştır. Oysa bu yazılar, Gökalp'ın düşünce sisteminin evrimini izlemekte ve Cumhuriyet'e etkilerini görmekte araştırmacılara önemli açılımlar sağlayacaktır.

(18) Gökalp'ın toplumsal aşamalandırma ve katmanlandırma girişimleri dönemin koşulları ışığında sürekli değişime uğramıştır. Ancak, bu farklılıklar düşünce sisteminin bütünsellikten yoksun oluşu anlamına gelmez. Gökalp'ın toplumbilim anlayışında toplumların tarihsel süreçte geçirdikleri aşamalara birkaç örnek sıralayalım:

a) İçtimai tabakalar itibariyle cemiyetin geçirdiği merhaleler Semiyye devri, kast devri, tarik devri, derebeylik devri, sınıf devri, meslek devri.

Halkçılığın gündeme geldiği dönem, derebeyliği izleyen sınıf devridir. Osmanlı tarihinde Tanzimat bu aşamayı simgeler. Tanzimat «raiyyeliği ve zımmiliği» kaldırır. Âyanların «asalet» ve «hürriyet»ini; ülke yönetimine katılma hakkını «aşağıdaki diğer tabakalara» da tanır. Diğer bir deyişle, «siyasi» anlamda liberal hak ve özgürlükler Osmanlı reayasına «vatandaşlık» yolunu açar. «Avam» adı verilen kitle «âyanlık»la eşit olunca «halk» adını alır.

Gökalp'e göre, Tanzimat ve Meşrutiyet siyasal hukuk açısından eşitliği amaçlayarak Türkiye'ye siyasi halkçılık ya da siyasi demokrasiyi getirmiştir. «Halkçılık» başlıklı yazıda siyasi halkçılık deyimi yanına parantez açılmış ve Fransızca «démocratie politique» yazılmıştır. Halkçılık, bir anlamda, Gökalp için Batı'daki demokrasi sözcüğünün Türkçesidir. Nitekim yazıda birkaç satır aşağıda ictimai halkçılığın yanına «démocratie sociale» açıklaması konur. Ancak, şurasını hemen hatırlatmak gerekir: Gerek Meşrutiyet, gerekse Tek-Parti dönemlerinde demokrasi ve sosyal demokrasi kavramları bugünkü anlamlarından çok daha farklı boyutlar içerirler.

Meşrutiyet toplumbiliminin anahtar sözcüğü, halktır. Halk sözcüğünün toplumsal boyutu «cemiyet»i gerektirir. Cemiyet ise «ictimaiyyatı». Gökalp, «Fert yok Cemiyet var» özdeyişiyle toplumun ve toplumbilimin önemini vurgular.

«MİLLET» VE «MİLLİYETÇİLİK»

Türkiye'de milliyetçiliğin birçok farklı esin kaynağı varsa da, sosyolojik açıdan ilk akla gelen isim Ziya Gökalp'tir. Ancak «milliyetçilik» İttihatçı ideoloğun ender kullandığı bir sözcüktür. «Milletçilik» sözcüğünü tercih eder. «Milletçilik», «Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik», «Milletçilik ve Cemaatçılık» *Yeni Mecmua*'da konu ile ilgili yazılarının başlıklarıdır.

Milletçilik, Gökalp için, ulus-devlet (nation-state, état-nation) diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdır. Dar anlamda milliyetçiliğin siyasal boyutlarını zorlar. Milliyetçiliğin bağrında yeşerdiği maddi ortamı açıklar.

Gökalp'te, düşünce akımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade edilir. Ya da daha soyut bir düzeyde ele alındığında, «milliyet mefkûresi» olarak karşımıza çıkar.

Türkçülük, Gökalp'in düşünce sisteminde bugünkü anladığımız milliyetçilikten çok daha kapsamlı bir fikir hareketidir. Siyasal boyutu ötesinde toplumsal boyutu da olan bir düşünce yumağıdır.

---

b) Hayat-ı iktisadiyye tarihinde muhtelif devreler: Kölelik devresi, servaj devresi, proletarya devresi, kooperatif devresi.

c) İktisadi hayatın başlıca enmuzecleri: Aile iktisadı, şehir iktisadı, milli iktisat.

d) Cemiyetlerin teşkil ettikleri siyasi zümreler: Aşiret, devlet. Devlet şekilleri: Kavmi devlet, imparatorluk, milli devlet.

Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir «siyasi inkılâb» gerçekleşmiştir. Siyasal devrim için «hürriyet, müsavat, uhuvvet» türü Meşrutiyet'in ruhunu simgeleyen «kuvvet fikir»lerin yayılması yeterlidir. «Kuvvet fikir» Gökalp'in Alfred Fouillée'den esinlendiği bir kavramdır.

İnkılâbın ikinci aşaması «ictimai inkılâb»dır ve 1910'lu yılların başında Gökalp, Osmanlı için bir toplumsal devrim öngörmektedir.

«İctimai inkılâb»da bu kez «kuvvet his»lerin gelişme ve yükselmesi gerekir. «Kuvvet his» yine Alfred Fouillée'nin sözlüğünden kaynaklanır.

Gökalp, toplumsal devrimi şu şekilde tanımlar: Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatla, «yeni iktisat», «yeni aile», «yeni estetik», «yeni felsefe», «yeni ahlâk», «yeni hukuk» ve «yeni siyaset» amaçlanmaktadır. Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona erer ve «yeni hayat» Osmanlı için kurtuluş yoludur.

Gökalp'e göre yeni hayat, milli bir yaşam tarzıdır. Sonradan kendisinin de belirttiği gibi, Türkçülük adını alacaktır. Görüldüğü gibi Türkçülük, Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta; bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir «ictimai inkılâb» anlamına gelmektedir.

Gökalp, «Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik» başlıklı makalesinde, Türkçülüğün toplumsal içeriğini açık bir biçimde dile getirir: Türkçülüğün esası «halkçılık ve milletçilik mefkûreleri»dir. Toplumsal evrimin değişik evrelerinde halkçılıkla milletçiliğin birlikte görüldüğünü kaydeden Gökalp, halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı gözle bakıldığını, halk güçlenince millet fikrinin de aynı oranda pekiştiğini söyler. Bu nedenle halkçılıkla, milletçilik arasında sıkı bir dayanışma, kendi deyişiyle, «tesanüd» vardır[19].

Gökalp'e göre, halkçılıkla milletçilik aynı fikrin, «musavat mefkuresi»nin iki farklı tecellisinden ibarettir. Toplumların içsel eşitliğini, yani «dahili musavat»ını halkçılık; dışsal eşitlik ya da «harici musavat»ını milletçilik sağlar. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması «dahili musavat»ın bulunmadığını gösterir[20].

Bu nedenle Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, toplumun farklı zümrelerini yalnız işbölümünün doğurduğu meslek zümrelerine indirger. Gökalp, halkçılığı şu düsturla özetler: «Sınıf yok, meslek var.»

Görüldüğü gibi, Gökalp'in önerdiği ulus-devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devlettir. Diğer bir deyişle, korporatif bir devlet modeli gündemdedir.

Gökalp, korporatif bir ulus-devlet önerisini ilk kez *İslâm Mecmuası*'nda işler[21]. Bu yazıda Osmanlı lonca geleneğiyle Durkheim'in korporatif işbö-

(19) Ziya Gökalp, "Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.

(20) Ziya Gökalp, "Milletçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123.

(21) Ziya Gökalp, "İctimaiyyat - İctimai nev'iler", *İslâm Mecmuası*, sayı 20, 15 Kanun-ı sâni 1330/1915, s. 517-523.

lümü ilkesi aynı potada örtüşür. Cihan Harbi yıllarında Gökalp'in önerisi korporatif bir düzendir.

Büyük ölçüde Durkheim'in görüşlerinden esinlenen Gökalp, korporasyonu siyasal örgütün temeli ya da bellibaşlı temellerinden biri olarak görür. Devletin temel siyasal birimi, temel ayrımı korporasyonlardır.

Durkheim'e göre, sanayileşen toplumlarda, eski siyasal yapı giderek çözülür; bölgesel ayırım önemini yitirir; bireyin bölgesel ayırıma bağlantısı her gün gevşer. Zamanla toplum yanyana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa geniş bir ulusal korporasyonlar bütününe dönüşmelidir. Korporatif toplum modelinde, korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanmalı; aynı meslеğe ait olmaktan kaynaklanan bir tür dayanışma, Durkheim'in deyimiyle «entellektüel ve ahlâkî türdeşlik» sağlanmalıdır.

Gökalp, çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'in korporatif devlet modelinden esinlenir: Türk ulusu camia toplum türüne dahildir ve gelecekte korporatif toplumlar arasında yer alacaktır.

Camia toplumu kentlerde toplumsal işbölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak, kendi kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezi otoriteyle birleşmiş bir «millet türü»dür. Korporatif toplum ise, başkentte ulusal nitelikte örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşur.

Gerek camia toplumu, gerekse korporatif toplum loncalar üzerine kurulmuştur. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldir. Bunların yaşam ve eylemleri toplulukla sınırlıdır. Bu nedenle camia toplumundaki loncalara, camia korporasyonları denir. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, başkentte seçtikleri temsilciliklerden oluşan konfederasyon meclisleriyle ulusal nitelik kazanırlar.

Gökalp'in korporatif ulus-devlet modeli iktisadi konularda yazdığı makalelerde de belirgindir. *İktisadiyyat Mecmuası*'nda önerdiği «Milli İktisat Nezareti» esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden bir üst düzeye çıkararak ulus düzeyinde örgütlemeyi amaçlar. İktisadi yaşamın en son aşaması milli iktisadı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecektir. Milli iktisat, cemaat ve şehir ekonomilerini bütünleyecektir[22].

Gökalp, korporatif ulus-devlet modelini Cumhuriyet'in ilân edildiği yıl yayınlanan *Türkçülüğün Esasları* başlıklı yapıtında da ayrıntılı bir şekilde ele alır. Türkçülüğün esasları korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurgular. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezi milli loncalar önerir.

Gökalp'in modelinde kentlerde bütün loncaların temsilcilerinden oluşan birer merkez heyeti vardır. Buna «iş borsası» adını verir. Bu örgütün görevi kenttеki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin iktisadi yaşamını düzenlemektir. Böylece kentsel düzeyde yatay örgütlenme gerçekleşir.

(22) Ziya Gökalp, "Türklerde milli iktisat devreleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 44-48, 8 Mart 1333, s. 4; "Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul", *Milli Tetebbular Mecmuası*, sayı 2, Mayıs-Haziran 1331, s. 193-205.

Loncalar ayrıca dikey olarak, ulusal düzeyde örgütleneceklerdir. Kentlerde, örneğin debbağ loncaları kurulacak, bunlar kendi aralarında federasyona giderek başkentte bir Debbağ Federasyonu Merkez-i Umumiyesi oluştururlar. Böylece tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkezi bulunur.

Lonca genel merkezlerinin seçtikleri temsilciler bir araya gelip loncalar konfederasyonunu kurarlar. Konfederasyonun Millet Meclisi üyelerini seçerler.

Gökalp'in ulus-devletinde karma bir korporatif model hâkimdir. Burada büyük ölçüde Durkheim'in dayanışma, solidarité üzerine yapmış olduğu ayırım geçerlidir.

Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan «liva mebusları» yanısıra, organik dayanışma temsilcileri olarak «mesleki mebuslar» yer alacaktır. Liva mebusları genel seçimlerle gelirken, mesleki mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle, işbölümü esası üzerine kurulu mesleki zümreler tarafından seçilirler. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde, Büyük Millet Meclisi'ne elli adet mesleki mebusun gönderilmesini önerir.

Gökalp'in ulus-devleti, mesleki örgütlerin egemenliği esası üzerine kurulu bir halkçılıktan kaynaklanır.

Toplumun evrimi, Gökalp'e göre determinist bir çizgide gelişir. Sınıflı toplumları meslek devri izler. Sınıf devri siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle, siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdir. Osmanlı toplumunda, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri bu amaca yönelik girişimlerdir. Meslek devri ise, siyasal halkçılığın yok edemediği iktisadi tabakaları ortadan kaldırmayı amaçlar. Gökalp'e göre, sınıf adı verilen ve «büyük burjuvazi», «küçük burjuvazi» ve «gündelikçiler»den oluşan bu tabakalar meslek devri ile son bulacaktır.

Meslek devrinde «ictimai halkçılık» ya da toplumsal halkçılık egemen olacaktır. Toplumda «semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf» gibi birtakım «inhisarcı», ayırımcı zümre ve tabakalar bulunmayacaktır.

Görüldüğü gibi, Gökalp, Türkçülüğün temel dayanak noktalarından ilki halkçılıktır ve solidarist tabana oturur.

Halkçılık toplumun bireylerini birbirine bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayırımı yerine geçirilmesini önerir. Toplum bir organizmaya benzetilir. Meslek zümreleri bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarını oluştururlar.

Toplum geliştikçe, işbölümü ve uzmanlaşma derinleşir. Meslek örgütleri giderek daha sıkı bir dayanışmaya girerler. Toplum düzenli, dengeli bir yapıya kavuşur.

Türkçülüğün diğer boyutu, Gökalp'e göre milletçiliktir. Milletçilik her milletin kendi başına bir devlet olmasını gerektirir. İmparatorlukların varlığı milletlerin uluslararası hukuk açısından eşit olmadıklarını gösterir. İmparatorluk birçok milletin tek yönetim altında yaşaması demektir. İmparatorlukta bir dil, bir din, bir örf hakim olduğu için, imparatorluğu oluşturan milletlerden yalnız biri kültürel bağımsızlığa sahiptir. Diğerleri bundan mahrumdur.

Milletlerin uluslararası hukukta eşit haklara sahip olabilmeleri, imparatorlukların çözülmesine ve milletlerin kendi başlarına buyruk devlet olmalarına bağlıdır. Halkçılığın «sınıf yok, meslek var» düsturuna karşı milletçiliğin düsturu «imparatorluk yok, milli devletler var» olacaktır. Diğer bir deyişle, ulus-devlet ve ulusal bağımsızlık Gökalp milliyetçiliğinin temel dayanak noktalarından birini oluşturur.

Gökalp'in üç deyişi: «Fert yok, Cemiyet var», «Sınıf yok, Meslek var» ve «İmparatorluk yok, Milli Devletler var» Meşrutiyet toplumbiliminin Cumhuriyet Türkiyesi'ne mirasıdır. Toplumbilim Tek-Parti döneminde de karşılaşılan sorunlara çözüm önerecek CHP çevrelerinin gözde bilim dalı olacaktır.

Mehmet Ali Şevki

(1882-1963)

Hazırlayan

Muzaffer Sencer

YAŞAM ÖYKÜSÜ

M. A. Şevki Sevündük, 1882'de İstanbul'da doğmuştur. Defteri Hakani muhasebecisi Mehmet Şevki Efendiyle Fatma Fitnat Hanımın oğludur. Üç erkek kardeşin ortancası olan M. Ali Şevki'nin ağabeyi edebiyat öğretmeni Ömer Adil Sevündük, kardeşiyse A.B.D. California Üniversitesi'nde toplumbilim ve antropoloji öğretim üyeliği yapan Ahmet Eşref Sevündük'tür. Hatice Sevündük'le evlenen M. Ali Şevki'nin bir kız, iki erkek çocuğu olmuştur.

Yüksek öğrenimini 1907'de bitirdiği Hukuk Mektebi'nde gören M. Ali Şevki'nin bulunduğu görevler sırasıyla şunlardır:

Maliye Düyunu Umumiye Kalemleri Kâtipliği (1903-1908), Kavala İdadii Hayriyesi Ders Nazırlığı ve Muallimliği (1917), Darüleytam Müdüri Umumi Muavinliği (1918), Çamlıca Kız Orta Mektebi Müdürlüğü (1924), Kadıköy Erkek Mektebi Tarih-Coğrafya Muallimliği (1931), Vefa Lisesi Coğrafya Öğretmenliği (1933), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tecrübi Sosyoloji Lektörlüğü (1939).

1940 yılında hastalık nedeniyle son görevinden ayrılmak zorunda kalan M. Ali Şevki, 1963'te ölmüştür[1].

(1) N. Ş. Kösemihal: Önsöz, Mehmet Ali Şevket. *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması*, (Günümüz Türkçesine çeviren: Muzaffer Sencer), Elif Kitabevi, İstanbul, 1968, ss. 7-11.

I. GİRİŞ

19. yüzyıl ortalarında Fransa'da A. Comte elinde doğan ve E. Durkheim' de başlıca temsilcisini bulan kuramsal toplumbilim karşısında Le Play'in öncülüğündeki görgül (expérimentale) toplumbilim akımının ürünü olan Toplumsal Bilim (Science Sociale) Okulunun yandaşıdır.

M. A. Şevki, ilk doğrultunun bizdeki güçlü temsilcisi Ziya Gökalp'in karşısında, ikinci doğrultunun ateşli savunucusu Prens Sabahattin'in inançlı bir izleyicisi olarak yer almıştır. Ancak, Sabahattin Bey, adı geçen okulun toplumsal sistem ve sınıflamasını olduğu gibi benimseyerek Türkiye' nin yapısal sorunlarını bu genellikler açısından çözümlerken, M. A. Şevki bu okulun ayırıcı özelliği olan görgül yöntemine ve çözümleme araçlarına ağırlık tanımıştır. Bu yöntem ve yordamları ülkemizde tanıtarak sorunlarımızın saptanması için yaygın bir biçimde kullanılmasına çalıştığı gibi, alanda uygulama örnekleri de vermiştir.

M. A. Şevki, Toplumsal Bilim Okulunun sistem ve yöntemleriyle Prens Sabahattin'in bu okulun bulgularından kaynaklanan Toplumsal öğretisini yaygınlaştırmak ve ülke içinde monografik araştırmalar hareketini başlatmak üzere 1918'de Mesleki İçtimai Cemiyeti'ni kurmuştur. Derneğin çalışmalarını duyurmak amacıyla aynı adla bir dergi çıkarmaya başlamış, ancak Kurtuluş Savaşı koşulları içinde 1919-20 yılları arasında altı sayı çıkabilen bu dergideki yazılarında Toplumsal Bilim Okulunun bakış açısından Osmanlı Tarihi, Türkiye'nin siyasal ve toplumsal bunalımını çözümleyerek monografi yöntemini tanıtmaya çalışmıştır.

Cumhuriyetten sonra Derneği yeniden canlandırma olanağı bulamayan M. A. Şevki, 1931 yılından başlayarak çalışmalarını Muallimler Birliği'nde sürdürmeye başlamıştır. Bu dernek ve onun yayın organı olan *Muallimler Mecmuası*'nda Türk öğretmen ve aydınlarını, monografik anketler yoluyla ülkeyi tanıtma hareketine katılmaya çağırmıştır. Bu amaçla, M. Bure ve Ph. Robert'in inceleme çizelgelerini Türkiye'nin gereksinmelerine göre kimi değişikliklerle dilimize çevirerek Muallimler Birliği aracılığıyla yurdun her yanına dağıtarak yeni bir alan araştırmaları hareketi başlatmak istemiştir. Bağlı olduğu toplumbilimi okulunun yöntemini tanıtmakla yetinmeyen M. A. Şevki, bu yöntemin uygulamasına bir örnek olmak üzere İstanbul-Pendik çevresinde bir köy olan Kurna Köyü üzerinde yaptığı monografik incelemeleriyle ülkemizdeki ilk alan araştırması ve köy monografi denemesini gerçekleştirmiştir.

Görüşlerini *Muallim Mecmuası* yanısıra *Mülkiye* (Siyasal Bilgiler) *Mecmuası*'ndaki yazılarıyla açıklamayı sürdüren M. A. Şevki'nin Toplumsal Bilim'in öğretmen ve yöneticilerce tanınmasında önemli katkısı olmuştur.

1933 yıllarında yazılarıyla Siyasal Bilgiler Okulu'nu etkileyen M. A. Şevki, 1938-40 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim görevlisi olarak verdiği derslerle Le Play Okulu ve deneysel toplumbilimin akademik programlara sürekli olarak yerleşmesinde başrolü oynamıştır.

M. A. Şevki'nin yazıları, dersleri ve örgütsel etkinlikleriyle Toplumsal Bilim öğretisi geniş bir çevrede tanınmış ve monografik incelemelerle ürünlerini vermişse de, ülkemizde bu öğreti ve harekete olan ilginin ancak akademik düzeyde kaldığı ve yaygın bir akım niteliği kazanmadığı bir gerçektir.

II. KURAMSAL YAKLAŞIMI VE YÖNTEMİ

M. A. Şevki, Prens Sabahattin gibi Toplumsal Bilim Okulu'nun kuramsal yaklaşım ve yöntemini benimsemiş ve bu kuramsal yaklaşımla toplumumuzun geçmişini ve bugününü irdeleyerek yapısal sorunlarını saptamaya ve çözüm yollarını önermeye çalışmıştır. Ancak, M. A. Şevki, Sabahattin Beyden farklı olarak, kuramsal çözümlemelerle yetinmemiş, bu kuramsal modelin Türkiye özelinde nasıl biçimlendiğini saptamak üzere yine Toplumsal Bilim'in genel yönteminden yola çıkarak monografik incelemelerin önemini vurgulamıştır. Bununla da kalmayarak, monografik anket örnekleri hazırlamış ve uygulamıştır. Bu nedenle, M. A. Şevki'nin görgül toplumbilimin, öncelikle kırsal yapıya ilişkin alan araştırmalarının ya da bilimsel köy monografilerinin ülkemizdeki öncüsü olduğunu söylemek yerinde olur.

M. A. Şevki, izlediği Toplumsal Bilim Okulu'nun öteki toplumbilim okulları içinde yerini ve ayrımını şöyle belirlemektedir: Toplumsal Bilim (Science Sociale) doğrultusu, Fransa'da Saint-Simon - Auguste Comte - Durkheim felsefi doğrultusuyla Spencer - Espinas organizmacılığı ve Tarde'ın psikolojik doğrultusu karşısında Le Play'den H. de Tourville ve Demolins'e geçerek P. Bureau'ya değin uzanan bir doğrultudur. Bu okulun kurucusu olan Le Play'nin ayırıcı özelliği, toplum yapısı konusunda basmakalıp ilkelerin karşısına gözlem ve deney yöntemini koymasıdır. Bu yöntemle toplumbilim pozitif ve pragmatik bir özellik kazanmıştır.

Toplumsal Bilim'in ayırıcı özelliğini öteki okullar gibi salt bir toplum felsefesi ya da öğretisi olmakla kalmayıp, nesnel bir yöntem geliştirmiş olmasına bağlayan M. A. Şevki'ye göre, bu yöntemle bilimsel sosyolojinin öğretisel sosyolojiden ayrılması sağlanmıştır. Kullandığı çözümleme yöntemiyle birbirini tamamlayan uğraşların toplu ürünü olan Toplumsal Bilim'in değeri, deneysel ve nesnel bir yönteme dayanmasıdır.

Deneysel yöntemse, «salt toplumsal olayların yöntemli gözlenimden yola çıkarak toplumsal etkileşimleri (repercussion) belirlemektir. Toplumbilimcinin bir ahlakçı ya da felsefeciden farklı olarak nesnel kalması, uygulamacıdan farklı olarak da esnek ve yansız olması gerekir[2].

Toplumsal Bilimi felsefeci toplumbilime karşı koyan M. A. Şevki, «Deneysel Sosyoloji» adlı yazısında P. Descamps'ın aynı adlı yapıtını tanıtırken, «toplumbilimin bir zihin alıştırması ya da salt bir öğrenim konusu olmaktan ancak deneysel bilim yöntemini kullanmakla kurtulacağı ve kendisinden beklenen yararı sağlayacağı»nı belirtirken, «ülkemizi bilimsel ola-

(2) Mehmet Ali Şevki, "Science Sociale (Toplumsal Bilim)" ss. 215-228.

rak tanımak üzere deneysel toplumbilim yoluna girmemiz» gerektiğini önemle vurgulamıştır[3].

Toplumsal Bilim'i «doğa bilimleri sırasında arı bir bilim» olarak niteleyen M. A. Şevki'ye göre, bu okulun üstünlüğü giderek gelişen yöntemindedir.

Deneysel toplumbilimin doğuş koşulları, bilimsel düşüncenin toplumsal gerekircilik kavramına ulaştığı, toplumsal bunalım ve kaynaşmaların tüm gücüyle egemen olduğu Fransa'da gerçekleşmiş ve Toplumsal Bilim Okulu'nun kurucusu olan Le Play izlediği bilimsel yöntemle toplumbilimi bir toplumsal felsefe olmaktan çıkararak bir arı bilime dönüştürmüştür.

M. A. Şevki'ye göre, Toplumsal Bilim, konusu insan kuruluşları olan ve yaşayan toplumların ikinci elden değil, birinci elden (ya da doğrudan) gözlemine dayanan bir bilimdir. Toplumsal olayları yerinde ve canlıyken gözleme vuran bu bilimin gözlemde bulunmak üzere kullandığı araç, monografik ankettir. Monografi yardımıyla gözlediği olguları, yalınç olgulara varmak üzere çözümleyen bir yöntem izler. Gözlemden yola çıkarak olguların birbirine olan etkisini belirlemeye, genellemeler yapmaya ve olguların yasalarını bulmaya olanak veren yöntem süreçleri geliştirmiştir. Çözümlemeli öğeleri derece derece bireştirerek topluluk gerçeğinin karmaşıklığını kavrar. Genellemeleri ve bireşimleriyle bir toplumsal bilim felsefesi değil, bilimin ta kendisidir. Doğa bilimleri sırasındaki yeriyle toplumsal olguları nitelemekle yetinmeyerek, açıklayıcı deneysel bilim aşamasına ulaşır.

Kendine özgü yöntemiyle doğal ortamın insan kuruluşları üzerindeki etkisini derinliğine incelemek için coğrafyaya başvurur. Geçmişin yeniden kurulması için tarihçiye yardım ettikten ya da ondan sağladığı gereçlerle bunu başardıktan sonra —ve ancak o zaman— bu geçmişten bugünkü tipler üzerinde geçerlikte olan eski etkileri çekip çıkarır.

Çözümleme, bireşim ve sınıflamaya kendiliğinden varan ve böylece incelemeye kişisellikten arınmış bir özellik kazandıran araçlarla çalışmaktadır. Bu durumda varsayımın rolü azalmamış, daha verimli olmuştur.

Konusunun karmaşıklığı Toplumsal Bilim'i çeşitli bilim ve bilgilerle ilişkiye getirmektedir. Bunların başlıcaları tarih ve ekonomidir. Ancak konusunu, kendi inceleme araçlarının erişebildiği sınırla belirlemesi, öteki bilimlerin alanına girmesine engel olur.

Böylelikle kurulup gelişen bir toplumbilim kuşkusuz pratik uygulamalara da elverişlidir[4].

Toplumsal Bilim'in görüş açısından toplumbilimin konumunu, konusu ve yöntemini saptayan M. A. Şevki, («Deneysel Sosyoloji: Monografi Anketi Niçin Kullanılır?» başlıklı yazısında) bu bilimin yöntemsel (monografik) yaklaşımını ve gözlem araçlarını (anket ya da çözümleme çizelgelerini) açıklayarak bu araçlarla alan araştırmalarına olan gereksinmeyi sık sık vurgulamıştır.

(3) "Deneysel Sosyoloji (La Sociologie Experimentale), *y.a.g.e.*, s. 233-242.
(4) "Deneysel Sosyoloji", *y.a.g.e.*

«Deneysel bilimlerde ana amaç, olgular arasındaki ilişkiyi belirlemektir. Bu, aynı örnekten ya da bir örnekler dizisinden alınan olgular üzerinde usavurma yoluyla başarılabilir. Monografi yöntemi budur. Genel yasaları bulmaya çalışan bilim, tikellere dalıp kalmamalıdır. Ancak, genel yasalar dizgeli gözlem konusu olacak özel örnekler üzerinde bulunur. Monografi bu özel örnekler üzerinde gözlemde bulunarak ortalama betimlemeden kurtulma yoludur.

«Ortalama örneklerin gözlem konusu olduğu fizik ve kimya gibi bilimlerde yapılan deneyin karşılığı monografidir. Bu nedenle adı geçen bilimlerde deneyin gözleme üstünlüğü vardır. Buna karşılık fizik bilimlerde olduğu gibi herhangi bir cismi, nesneyi değil, belli bir olayı gözlemek durumunda olan toplumbilimde gözlem deneye üstündür. Buna göre, «olguyu yerinde ele almak için oraya gitmek gerekir.»

Yerinde gözlem ve alan araştırmasını toplumbilimin biricik gözlem yolu sayan M. A. Şevki'ye göre,

«Toplumbilimin bugünkü durumunda gözlem altına alınanlar, kendiliğinden ortaya çıkan olaylardır. Toplumbilimciler, fizikçi konumunda olmaktan çok jeolog konumundadır. Deneyden çok gözlem yapar. Bu nedenle toplumbilimde laboratuvar ve gözlemevi yerine anket geçer.

İşte toplumbilimde kuramsal gözlemcilik ve tümdengelimciliğe bağlanmış olan A. Comte ve S. Mill'in tersine, sözü geçen süreci başlatan Le Play ve Toplumsal Bilimdir.»

Ancak, M. A. Şevki, monografik anket yordamının toplumbilimde gereğince kullanılabilmesi durumunda başarıya ulaşacağı görüşündedir. Ona göre, «toplumların bilimi, insan kuruluşlarında, yani toplumların çeşitli kesimlerinde geçen doğal olayları ele alır. Aile, atölye, vb. gibi sürekli özel yaşam toplulukları, köy, bucak, kent ve devlet gibi genel yaşam kuruluşları bu tür doğal olaylardır. Toplumbilim, olayları toplumlar üzerindeki etkisiyle ele alır. Toplum üzerinde etkisi olan bir olay, toplumsal olaydır. Ancak gözlemin amacı, karmaşık olan toplumsal olayı çözümleyerek yalınç toplumsal olaya ulaşmaktadır. Toplumsal olgu denilen bu yalınç olaya varmanın yoluysa, bir çözümleme aracı olan monografidir.

Toplumbilimci bu yöntemle genel olarak iş topluluğunu ya da aileyi değil, belli bir topluluk ya da aileyi gözlem altına alarak «olgulardan taşıyabileceği ağırlığı aşmayan sonuçlar çıkarır.» Neyi gösterdiği bilinen seçilmiş bir örnek üzerindeki monografik gözlem genelliklere götüren bir ipucu, başka bir deyişle, özel ya da yerel etkileşmeler (répercussion)dir.»[5].

Bu yöntemsel yaklaşımla M. A. Şevki, ülkemizin Toplumsal Bilim tarafından geliştirilen gözlem araçlarıyla incelenmesi gerektiği inancıyla monografik inceleme hareketini başlatmaya çalışmıştır.

«Ülkeyi Tanıma Yolu» başlıklı yazısında, ülkemizde kır ve kent toplulukları, aileler ve iş topluluklarına ilişkin tarımsal ve endüstriyel sayımlarla elde edilmiş genel istatistik verilerin toplumbilime yararlı olmakla

(5) "Deneysel Sosyoloji: Monografi Anketi Niçin Kullanılır;", *y.a.g.e.*, ss. 243-248.

birlikte, toplumsal incelemeler için bilimsel bir temel olamayacağı görüşünden yola çıkmaktadır. Ona göre, «Türkiye'de yaşayan toplumu, yani halkın toplanma biçimlerini ve aralarındaki ilişkileri bilimsel bir yolla kavrayabilmek için genel kanı ve istatistik bilgilerle yetinmeyerek alana inmek gerekir.»

Ülkemizde bilim adamları, bilim kuruluşları eliyle alanda yapılacak monografik gözlemlere olan gereksinmeyi vurgulayarak bu iş için «güvenilir bir yöntem» geliştirmeye çalışmıştır. Bu amaçla,

«Ülke yaşamını daha ince bir çözümlemeden geçirerek olaylar arasındaki ilişkileri daha sağlıklı olarak kavramaya yarayacak monografiler»in başlangıcı olmak üzere *ülkeyi tanıma hareketi* için köy topluluklarında uygulanacak bir anket planı sunmuştur:

Köy, çiftlik ya da kasabada uygulanabilecek olan bu anket planı 20 başlık altında toplanmış 77 sorudan oluşmaktadır. Toplumsal Bilim çözümleme araçlarından esinlenerek hazırlanmış olan bu ana başlıklar şunlardır:

1. Topluluk Konumunun Doğal Koşulları, 2. Ana Uğraşı ve Başlıca İşler, 3. Toprağın Alışılmış İşletilme Biçimi, 4. Ekilen Tarlanın Genişliği, 5. Yardımcı İşler, 6. Satışa Çıkarılan Ürün, 7. Taşımacılık-Ulaştırma, 8. Aile Bireyleri, 9. Çocukların Yetişmesi, 10. Belli Bir İşçi Ailesinin İncelenmesi, 11. Miras, 12. Evlenme, 13. Geçinme, 14. Aile Bütçesi, 15. İleri Gelenler, 16. Düşün Yaşamı, 17. Komşuluk, 18. Genel İşler, 19. Dışarının Etkileri, 20. Yörenin Geçmiş ve Geleceği.»

Bu çözümleme aracının uygulanmasıyla gözlem konusu olan toplumsal olgunun salt betimlenmesiyle yetinilmeyip ilişki kurucu ve açıklayıcı bir yaklaşımın izlenmesini öngören M. A. Şevki'nin deyişiyle, «anket planının maddelerine göre toplumsal olayları çeşitli tipler içinde ayırıp sıralarken, bu olayların neden ve sonuçlarını bulmaya çalışmak gerekir.»[6].

Gerçi, M. A. Şevki, ülkenin tanınması için monografik alan araştırmalarını öngörmekteyse de Sabahattin Bey gibi Toplumsal Bilim Okulu'nun kuramsal şemasını benimseyerek ön gözlemleriyle Türkiye'nin yapısal çözümlemelerine girişmiştir. Yine Sabahattin Bey gibi adı geçen okulun toplum sınıflamasından yola çıkarak toplumun kamucu bir yapıda (teşekküli tecemmüi) olduğu görüşünü savunmuştur.

Bilindiği gibi, Toplumsal Bilim Okulu'nun kurucularından Demolins, gözlenmiş değişik aile tiplerinden yola çıkarak bu değişikliğe yol açan nedenleri açıklarken bir toplum tipolojisine varmıştır. Buna göre, toplumların üzerinde kurulduğu coğrafya çevresi değişik toplum tiplerinin oluşmasında birincil bir rol oynar. Sözü geçen tipler, genel olarak kamucu ve bireyci toplum tipleridir. Genellikle, insan çabalarıyla değiştirilmesi olanağı bulunmayan ve salt göçebelik ve çobanlığa elverişli olan otlak ve steplerle tarıma elverişli olan topraklar iş sürecinin değişikliğinden ötürü iki ayrı toplum tipi yaratmıştır. Bunlardan, Sibirya'nın doğusundan başlayarak merkezi Asya'nın geniş ve yüksek yaylalarını içine alan ve Atlas Ok-

(6) "Ülkeyi Tanıma Yolu: Monografik İncelemelere Doğru", *y.a.g.e.*, ss. 137-151.

yanusu'na kadar uzanan stepler bölgesi, kamucu toplum yapısına yol açarken, çöllerin kuzeyindeki Akdeniz Havzası, Avrupa Kıtası ve Sibirya'nın bir bölümünde olduğu gibi tarım yapılabilir topraklar, bireyci toplum tipinin kaynağı olmuştur.

Bu iki tipin ayırıcı özelliği, maddi koşullara bağlı olarak ilkinde kamunun aile ve birey üzerinde egemenliğine karşın, ikincisinde özel yaşam birimlerinin bağımsızlığıdır.

Kamucu toplumlar, toprakla olan iş bağlarının zayıflığı nedeniyle kamu ya da aile mülkiyetinin egemen olduğu ve buna bağlı olarak birbirinin prototipi olan aileler ve başkanlarının birey üzerinde egemenlik kurduğu bir toplumsal biçimdir. Buna karşılık işbölümü, uzmanlaşma ve farklılaşmaya dayanan bireyci toplumlar, tarımsal üretim sürecinde toprakla özel mülkiyet ilişkilerinin kurulmasından ötürü aile ve bireylerin kamunun egemenliğinden kurtularak bağımsızlaştığı bir toplum tipi oluşturur.

M. A. Şevki, Toplumsal Bilim Okulu'nun bu kuramsal şemasından yola çıkarak Osmanlı tarihi ve günümüz Türkiye'sinin yapısal özelliklerinin çözümlemesine girişmiştir.

III. OSMANLI TARİHİ VE TOPLUMSAL YAPISI

M. A. Şevki'nin temsilcisi olduğu toplumbilim okulunun bakış açısından ele aldığı konu ve sorunların başlıcaları, toplumsal yapı, deneysel toplumbilimin kavramları ve yöntemi, toplumsal yapı araştırmaları ve köy incelemelerinin yöntem ve yordamları, eğitim ve öğretimdir. Ancak, Türkiye'nin toplumsal yapısının tarihsel hazırlayıcısı olarak Osmanlı toplumu ya da kısaca Osmanlı tarihi, Toplumsal Bilim yaklaşımıyla en sık eğildiği konulardan biridir:

M. A. Şevki'nin Toplumsal Bilim kuramını Osmanlı tarihine uygulayarak tarihsel toplum yapımızı çözümlediği iki incelemesi vardır. Bunlardan birincisi, «Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu Konusu», ikincisiyse, «Osmanlı Tarihinin Toplumsal Bilimle Açıklanması»dır.

Toplumları bir süreklilik olarak ele alan M. A. Şevki, tarihe, «bugünü açıklamada yardımcı» gözüyle bakmıştır. Bu bakışla adı geçen incelemelerinin ilkinde, Gibbons'un «Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu» adlı yapıtını eleştirmeden önce, bir toplumsal yapıyı kavramada tarihsel yaklaşımın önemini vurgulayarak işe girişmiştir. «Tarihsel olgular geçmişte yaşamış bir toplumda ya da çevresinde geçen olaylar olduğuna göre, bunların oluşturduğu dizinin eksenini bulmak, değişerek yaşayan o toplumda sonradan ortaya çıkmış ve çıkacak olayları da aydınlatmaya ve aralarındaki bağları bulmaya yarayan bir yoldur.» Tarihe bugünkü toplumun değişme devingenliğinin belirleyicisi olarak yaklaşan ve toplumun daha ileri biçimler almasını kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir etken olarak bakan M. A. Şevki, bu nedenle Osmanlı tarihini bir toplumsal yapı örneği ve bu yapının değişme ve yenileşme (düzenleme) süreci olarak incelemiştir.

Daha başlangıçta, tarihsel olayların baştaki kişilerin ürünü olduğu ve onların yaşamıyla çerçevelendiği görüşüne (vakanüvisçiliğe) karşı çıkan M. A. Şevki, «kişisel bir istemin dünya geleceğine biçim veremeyeceği» görüşüyle Osmanlı tarihine yürürlükteki toplumsal güçler açısından eğilmiştir:

«Tarih bilgilerinin ve belgelerinin bir özel savı doğrulamak üzere kullanılmasıyla, tarihsel olaylarda neden ve sonuç araştırmak arasında köklü bir ayırım» gözeten M. A. Şevki, bilimsel saydığı ikinci yaklaşım açısından Gibbons'u eleştirerek Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu üzerine savunulabilir bir varsayımın tarihsel süreci açıklayıcı olması gerektiği kanısındadır.

Bu anlayışla, «Bizans'ın Anadolu'daki son köşesinden yeni bir devlet olarak ortaya çıkan» «Osmanlıların Türk değil, Müslüman olan yerli halkla birlikte ayrı bir ırk (ulus) olduğu» yolunda Gibbons'un geliştirdiği sava karşı çıkmaktadır.

Bu sava göre, «Osmanlıyı önceleyen tarihsel koşullar içinde, toprağa bağlı aristokrasi silip süpürülürken» Osmanlıların Bizanslıları (özellikle yüksek sınıfını) din değiştirmeye özendirmek amacıyla oluşturduğu toprak düzeni bu süreci hızlandırmıştır. Uygulanan toprak düzeninde tımarların küçüklüğü ve fethedilerek bu düzene açılan toprakların hızla artması, mutlak yönetimin kurulmasına yol açarak soylu sınıfın doğmasına engel olmuştur. Gibbons'un deyişiyle, Osmanlı tarihi «bir Asyalı ırkın coşkun istilâsı»nın değil, «doğduğu yerde bulunan öğelerin kaynaşmasından doğan yeni bir ırkın tarihidir». «Bizans İmparatorluğu, siyasal birliği gibi —ortak din bağlarının oluşturduğu— toplumsal birliğini de yitirirken, gerek çoktanrıcılar, gerekse Hıristiyanlar, İslâmlığın çağrısına uyup bu yeni dine girerek yeni bir ırkın kuruluşuna birlikte hizmet etmişlerdir. İşte Osman ve onun adını alan ulusun öyküsü budur». «Osmanlılar vahşi Asya kanıyla en eski ve en yeni Avrupa öğelerini kaynaştıran ve başkanlarının adı altında yeni bir dine ve din yayıcılığı ilkesine dayanan yeni bir kuruluştur». «Din, bu ırkın doğuşunu, yayılma ve gerilemesini belirleyen bir etkendir». Kısacası, Gibbons'un varsayımında Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu, dinsel temsile dayanan bir ırk sorununa geri götürülmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun ancak «Osmanlı tipinin toplumsal yapısının» oluşumuyla açıklanabileceği anlayışıyla yola çıkan M. A. Şevki, Osmanlı toplum düzeninin yapısal temellerine inilmeden *ırk* adı altında kan bağına dayanarak bir toplumun kuruluş ve gelişmesinin açıklanamayacağı görüşündedir. Ona göre, Osmanlı siyasal birliği kuruluşunda yönetimle devletin aynılaştığı ve Osmanlı adını taşıyan yönetici grubun Müslüman veya Müslüman olmayan «reaya» üzerinde kurduğu bir devlettir.

Gibbons, «ırk» gibi «din»in tarihsel rolünde de yanılgıya düşmüştür. Toplumdaki çeşitli kurumsal olaylar arasında etkileşim karşılıklıdır. Toplumda dinin etkileri bulunmakla birlikte toplumun soyut din kavramıyla açıklanması olanaklı değildir. Gibbons'ın yaptığı gibi, Osmanlıların dünyanın uygar ulusları arasında yer almasını engelleyen nedenleri Müslümanlığın olumsuz etkilerine bağlamak yanlıştır». Bu bakışla, M. A. Şevki, Doğu Batı uygarlıklarının din ayrılığından kaynaklandığı yolundaki yaygın görüşü eleştirerek dinin tek başına belirleyici olamayacağı yaklaşımıyla toplumsal değişmenin itici gücünü dinde değil, toplumsal yapının kendisinde aramıştır. «Bu nedenle bireylerin ve toplumların yükselmesi için başlayacak düzenleme (ıslahat) hareketi dinsel bir düzeltme olarak başlamamalı, tüm yaşamı içine alan, ailenin yaşayışını, bireyin yaşayışını ve son olarak toplumun yapısını devrime uğratacak yaşamsal bir düzenleme olmalıdır.»

Yine aynı anlayışla Osmanlıların çağdaş uygarlık düzeyine erişemeyişini, «dinden gelen hareketsizlikle» açıklayan ve «hiçbir ilkesi bulunmadığı» için sonunda, «daha uygunların kalımı» yasası gereğince «bir yanda kalmaya mahkûm» olduğunu savunan görüşleri bilimdışı saymıştır. Bu tür görüşleri, «toplumların görüşlerini organik yaşamla karşılaştırarak yorumlama» olarak nitelemiş ve gerilemeyi, dine ve ondan kaynaklanan ahlâksal özelliklere bağlamanın bilimle bağdaşmayacağını savunmuştur.

Bu eleştirilerden sonra, ırk, din, ülkü vb. gibi kendileri açıklanmaya gerek gösteren karmaşık toplumsal öğeler yerine yalın öğelerden yola çıkmak gerektiği görüşüyle toplumu oluşturan tek tek birey ve kuşaklarla onların yaşam yaklaşımlarına toplumsal yapıların ürünü olarak bakılabileceğini vurgulamıştır.

«Yaşam kavgasında karşı karşıya gelen bireyler, başka başka toplumsal yapıların taşıyıcısı ve değişik kuruluş biçimleriyle yaşam sorununu çözmeye çalışan bireylerdir.»

«Buna göre, geçmişin bugüne ışık tutabilmesi için yaşayan toplumları gözleyerek toplumsal yasaları bulmaya yönelen ve geçmişte yaşayan toplumların yaşamını açıklamaya yarayacak temelleri veren toplumbiliminden yararlanmak gerekir.»[7].

M. A. Şevki'nin, toplumbilimin bulgu ve yasalarından yararlanarak Osmanlı tarihini irdelediği ve yapısal özelliklerini saptadığı inceleme «Osmanlı Tarihinin İlmi İçtima İzahı»dır.

Bu incelemede, benimsediği Toplumsal Bilim Okulu'nun kuramsal yaklaşımını izleyerek Osmanlı toplumunun yapısını içinde oluştuğu koşullar ve tarihsel değişme süreciyle birlikte açıklamaya çalışmıştır.

M. A. Şevki, Osmanlı toplumunun yapısal özelliklerini çözümlerken toplum yapısını tipolojik bir yaklaşımla ele almış ve toplumsal yapıların doğa ve coğrafya çevresi ve ona bağlı olarak beliren üretim sürecine göre biçimlendiği ve ayrımlar gösterdiği görüşünü benimsemiştir. Bu yaklaşımla, Toplumsal Bilim Okulu'nun kurucularından Ed. Demolins'in dünya toplumlarını kamucu (communautaire) ve bireyci (particulariste) olmak üzere ikiye ayıran toplum sınıflamasından yola çıkarak Osmanlı toplumunun öteki Asya Türk toplumları gibi üzerinde yaşadıkları coğrafya koşulları nedeniyle birinci (kamucu) tipe girdiği yargısına varmıştır.

Demolins gibi M. A. Şevki'ye göre de, Merkezi Asya'nın otlu stepleri ve benzeri coğrafya çevreleri, başka bir deyişle, insan emeğiyle değiştirilmesi olanağı bulunmayan ya da tarıma elverişli olmayan bir doğal ortam kamucu bir toplum yapısı oluşturur.

Ancak sürülerin yetişmesine elverişli olan bu steplerde geçim, göçebe çobanlıkla sağlanmaktadır. Sürülerin beslenmesi, emeğe gereksinme göstermediği için çobanlık, çalışma ve girişkenliğe en düşük düzeyde yer veren bir uğraştır.

Göçebeliği zorunlu bir yaşam biçimi yapan çobanlıkta, tarımda olduğu gibi, toprağın işlenmesi sözkonusu olmadığı için, özel mülkiyete yer yoktur. «Stepte özel mülk bulunmadıktan başka, toprak, ailenin mülkü bile değildir. Toprak kamunun yararına bırakıldığı için göçebe çobanların serveti taşınabilir mallara, özellikle sürülere özgüdür ki, o da aile malıdır.»

«Step, emeğe ve mülke kazandırdığı ortaklığı aileye de kazandırır. Aile ortak bir atanın egemenliği altında toplanmış üyelerden oluşan kalabalık bir topluluktur. Bu ataerkil ailede her birey, tüm yaşamı boyunca aile

(7) "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu Konusu", *y.a.g.e.*, ss. 105-136.

topluluğu için çalışır ve buna karşılık topluluk tarafından beslenir, bakılır ve korunur.»

Buna göre, «birey, girişkenliğine değil, topluluğa dayanır. Sonuçsa topluluğun bireye egemenliğidir. İşte steplerin yarattığı kamucu toplum; en gevşek bir emek üzerine kurulmuş yalın bir kuruluştan (aile topluluğundan) ileri geçmeyen merkezi bir toplum.»

Böyle bir kuruluşun süregelmesi, ancak bireyi kişilikten yoksun bırakan bir eğitimle olanaklı olduğundan, kamucu yapı eğitimiyle bireyler, varlığını topluluğun ortak varlığı içinde yitirecek, koruyuculuk ve yardıma gereksinme duyarak buyruklara körü körüne boyun eğmeye alışacak biçimde yetiştirilir.

Bu kuruluşta yalın ve değişmez bir geçim yolunun yarattığı —eleştiriye kapalı— gelenekleri temel alan tümdengelimci ve durağan bir anlayış egemendir.

İnsan, toprağı emeğiyle değiştirmeyerek salt kendiliğinden biten ürünü devşirmekle yetindikçe, ortam, tüm gücüyle yaşam koşullarını ve toplumsal örgütü belirlemektedir.

Doğal çevrenin toplumsal çevre üzerindeki bu egemenliğinin sonucuysa toplumsal durağanlıktır. Gerçekten çobanlar, tarihten önceki steplerinde nasılsa bugün de o durumdadırlar.

«Çobanlar, ancak steplerinden çıkarak tarihe girerler. Step adamları Çin'e, Hint'e, Arap saltanatı içinde Doğu'ya egemen olmuşlardır. Cengiz ve Timur'la Asya, Avrupa'ya sarkan büyük bir saltanat durumuna girmiş, Attilâ daha önce çobanların egemenliğini Avrupa içlerine kadar yürütmüştür. Anadolu Türkleriyse bir başka yoldan Asya'yı Avrupa'ya ilerletmiştir Ancak bu istilâ gücü, istilâ edileni yönetecek ve geleceğine egemen olacak bir toplumsal gücün kaynağı olamamıştır.»

Step, üzerinde doğan çobanları dışarı atar. Göçebe çobanlık yalın bir tarım kadar da nüfus yoğunlaşmasına elverişli değildir. Bu nedenle stepler, özellikle Asya'nın merkez yaylası, en yoğun yayılma hareketine kaynak olmuştur.

Ataerkil aile, bireylerini bağımsızlığa hazırlamadığı için, göç kişisel olarak değil, aileyi aşan genel yaşam yönünde biricik belirti olarak ailelerden oluşmuş «kervanlar» biçiminde gerçekleşir. Başkanın genel otoritesi altında geçici olarak toplanan kervanla ordu arasında büyük bir ayrım yoktur. Göç, direnme gördüğü yerde üstün bir askerî güce dönüşürken, kervan başı bir komutan, bir fatih olur. Ancak, çobanların tanınmış bir başkan çevresinde toplanmasından doğan ve öteki toplulukların baskı altına alınmasıyla sonuçlanan bu fetihlerden sürekli bir siyasal kuruluş doğmamıştır.

Çobanların Çin ve Hint gibi tarımcı ülkelere olan istilâsına gelince, burada çobanların çobanlıktan egemenlik yaşamına geçtikleri görülür. Çobanlar, tarımcı toplumların özel yaşamı üzerinde etkide bulunacak toplumsal güçleri bulunmadığından, o toplumların yapısal etkisi altında kalmışlardır. Bu nedenle, Çin'de etki alanı sınırlı bir yönetici katman oluştururken, Hint'te bir yönetici kast içinde kapanmışlardır.

Doğal göç yolu olan İran ve Anadolu yaylalarındaysa, otlağın daralarak tarım topraklarıyla çerçevelenmesi, bu yoldan ilerleyen çobanların köyü koruma altına alarak köylünün vergisiyle yaşayan sipahi tipine dönüşmesini gerektirmiştir.

Atlı çoban, savaş ve vergiyle yaşayan bir insana dönüşünce ataerkil aileye bağımlılıktan kurtulmakla birlikte, bu kez yeni yaşamının gerektirdiği bir başka topluluğa dönüşmek zorundadır. Sipahileri çerçeveleyen bu yeni topluluk, sipahi takımıdır. Ekmeğini kılıç hakkı olarak yiyen atlı için sipahi takımının dışında yaşam yoktur.

İşte Osmanlı devleti, İran yoluyla Anadolu'ya inen Türk göçünün Avrupa içerisine ilerlemesinden doğmuştur. Osmanlılar, Türk istilâsını Avrupa'ya yöneltmiş, önceden Türklerce istilâ edilmiş olan Anadolu ve çevresindeki istilâcıların başkanlığını da birer birer kendinde toplamayı başarmıştır.

İran'dan geçerek Anadolu'ya inen Türkler, salt stepte yerlerini değiştirmiş olmakla kalmamış, buralarda tarıma elverişli yerlerin ve yolların oluşturduğu topluluklar bulmuşlardır. Göçebelerin yerleşiklere komşu olması her zaman çatışmalara ve yağmalara yol açmıştır. Göçebeleri uymaya zorlayacak sağlam bir otoritenin bulunmaması durumunda çekişmenin çözümü, saldırıda bulunanların koruma ve güvenlik görevini bir vergi karşılığında üzerine alması biçiminde olmuştur. İşte Türk fetihleri ve devletlerinin mekanizması budur.

Gerçekten kendi kendine yaşayabilir bir birim olan aşiretlerden oluşmuş olan Türk istilâ gücü, köy ve çiftlikleri olan bir ülkenin savunma güçlerini kırıp ezmektedir. Göç ve savaş ganimeti için birleşen bu aşiretler, steplerde olduğu gibi, yeni çevrede birlikte yaşama olanağı bulamadığından savunma ve savaş için birleşmek üzere bayrak bayrak ayrılmakta ve her öncü, uyruklarıyla korunmasını üzerine aldığı köy ve tarlalara komşu stebi tutmaktadır.

İşte timar sisteminin temeli budur. Öncüler timarlı sipahi, bunların oluşturduğu kuruluş da, —Selçuklu, Osmanlı devleti gibi— başkanının adıyla anılan bir devlettir. Tarıma elverişli yerlerde kurulan benzeri Türk devletleri gibi, Osmanlı devleti de, bu yeni çevrenin ortaya çıkardığı yeni bir toplumsal tip olan sipahilerin ürünüdür.

Osmanlı fetihlerinin gelişme biçimine bakıldığında, fethedilen toprakların, timar, zeamet ve has adıyla ayrılarak fatihler arasında bölüşüldüğü görülmektedir.

Böylelikle en geniş toprağa sahip olan Âl-i Osman (Yüce Osmanlı ailesi) başkanlığında toprak sahipleri (sahibi arz)nden oluşmuş bir askerî sınıf (ehli seyf), bir aristokrasi kurulmuş, ocak erleri aralarına yabancı karışmamasına dikkat ederek sınıflarını kapamışlardır.

Eski Osmanlılar, bu sınıfla onların «kapı halkı»dır. Vergi vermek zorunda olanlar Türk, Müslüman ne olursa olsun reayadır.

Ancak sahibi arz olan Türk fatihleri, tarım için yer arayan çiftçiler değildir. Geldikleri Asya steplerinde ana uğraşları olan çobanlığın yar-

dımıyla çiftlikleri egemenlikleri altına alıp ürünlerinden yararlanarak toprağı işlemek zorunluğundan kurtulan askerî ocaklardır.

Vergilendirme yoluyla çiftçinin ürününden yararlanan Türk fatihleri sahibi arz olmuş, ama üretici olamamıştır. Toprağı işlemeyi küçümsemiş ve onu askerlik ve savaşçılık yaşamlarını sürdürmek için gelir kaynağı saymıştır. Toprakla en zayıf ilişkiyi kuran kılıç sahibi sipahiler, işin yönetimini üzerlerine alarak halkı yeni bir iş çerçevesine sokamamıştır. Bu egemen takımın bir arada tuttuğu toplumlar, kendine özgü yaşamlarını korumuş ve ortak bir toplumsal tip oluşturamamıştır.

Sahibi arz sipahi, köylünün emeğini düzenleyememişse de köyü koruyabilmiştir. Sipahinin köylüye yakınlığı ve köyün yönetimindeki geniş yetkisi, kendine bir yerel otorite konumu kazandırmıştır. Böylelikle çiftçinin en büyük gereksinmesi olan gözetilme ve koruma işlevi yerine getirilmiştir.

Bununla birlikte, sipahi takımı, özel yaşamı düzenleyemediği gibi, sağlam ve sürekli bir kamu erki de oluşturamamıştır.

Osmanlı Devleti'nin fethettiği ülkelere getirdiği dirlik-düzenlik, toplumsal koşulları değiştirip düzelterek değil, ata binip silâh kuşanmayı kendilerine özgü kılarak, genel gücü tekellerine alıp siyasal ve askerî bir baskı kurarak sağlanmıştır.

Ataerkil ailenin bağlarından kurtulmakla birlikte, bağımsızlaşmak şöyle dursun, sipahi takımına bağımlı kalan sipahiler, egemenliklerini yapay ve zorlama yollarla sürüdürmeye çalışmışlardır.

Osmanlı istilâsı, bu özelliğiyle iş yaşamının örgütlenmesine dayalı olmak yerine askerî birliğe dayalı siyasal kuruluşlarıyla kararlılık gösterememiş ve giderek etkinliğini yitirip çözülmek zorunda kalmıştır[8].

(8) "Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması", *y.a.g.e.*,

IV. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA DÜZENLEME GİRİŞİMLERİ

M. A. Şevki'ye göre, Osmanlı toplumunun yapısal güçsüzlüğü, sonunda yeniden düzenleme (ıslahat) gereksinmesine yol açmıştır. «Bizde ıslahat hareketinin doğuşu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu izleyen siyasal yaşam bunalımıyla ilişkilidir.» Bu düzenleme, askerî nitelikte belirmiş olmakla birlikte, ne istilâ dönemi kurumlarının olgunlaşmasını sağlamış, ne de onun yerini alacak yeni bir örgütün gelişmesine yol açmıştır.

Düzenleme çalışmaları, kurulmuş sistemin korunması ve canlandırılması ekseni çevresinde dönüp durmuştur.

İlk düzenlemeciler, istilâ döneminin ürünü olan kurumların bozulmasını kimi ilişkisel nedenlere bağladığından, devlet örgütünün temeli olan *sahibi arz* ve *ehli seyf* (toprak ve kılıç sahipleri) ocaklarını yeniden kurmaya çalışmışlardır.

Çökmüş bir örgütü canlandırmanın olanaksızlığı ve Avrupa'yla ilişkilerin artması, düzenleme hareketine «ananevi usulü tebdil ve tegayyür» biçimini kazandırmıştır. Böylece, yeni bir ıslahat dönemi açılmış görünmekle birlikte, eskileri gibi devlet adamı olan yeni düzenleyiciler de devletin kalımını askerî bir yönetici sınıfın varlığında bularak memurlardan oluşan bir yönetici sınıf yaratmaya çalışmışlardır.

Ancak devlet adamlarının bir yandan Batı'nın baskısını daha çok duyarken, bir yandan da yönetimi düzenlemedeki başarısızlıklarını anlamaları, değişiklik ilkesinin sınırını genişletmiştir. Böylelikle Batılılaşmak, Avrupalılaşmak, Çağdaşlaşmak gibi geniş kapsamlı bir yenilik yandaşlığı doğmuşsa da, düzenleme hareketinin toplumsal doğrultusu değişmemiştir.

Düzenleme sürecinin geçmişi, istilâ dönemiyle doğan siyasal örgütün dengeli ve gelişme yeteneğinde bir yönetim gücü oluşturamadığı gibi, üç yüzyıllık düzenleme hareketi de bu dengeyi sağlayamamıştır.

Bu başarısızlığın nedenlerine inebilmek üzere bilimsel açıdan konuya yaklaşmak ve düzenleme gereksinmesini yaratan etmenlere eğilmek gerekir.

Bizde düzenleme gereksinmesi, içte bir grup zorbalığına, dışta askerî egemenliğe dayanan devletin «güç ve varlığını koruma» isteğinden kaynaklanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun zorbalık ve egemenliğe dayalı siyasal birliği toplumsal niteliğinin sonucudur. Bu toplumsal niteliğin temeli, bağımsızlığından yoksun olan birey, aile, köy, kent, oymak ve aşiret topluluklarıyla çerçevelenmiş gevşek bir çalışma ve yerel bir geçimin egemenliğidir.

Bu nedenle düzenleme hareketinin ağırlık merkezi genel yaşamda

olmuş, ancak «istilâ döneminin güç ve refahını yaratan» sipahi örgütü yeniden canlandırılamamıştır. Bunun gibi, giderek sipahi örgütünün yerine geçen «paşalar yönetimi merkezciliği»yle, bu sallantılı ve ezici yönetimin görünüşte birer yerel hükümet niteliğinde oluşmasına olanak verdiği «âyan yönetimi» genel yaşam bunalımına çözüm bulamamıştır. Bu arada Avrupa'da ortaya çıkan büyük değişikliklerin dalgaları Osmanlı saltanatının askerî sınırlarını aşmaya başlamıştır.

Dünyada bireyci toplumların gelişmesinden doğan yeni koşullar, giderek etkinlik alanını genişletmiş ve dünyanın öteki bölgeleri de Avrupa'nın yarattığı yeni çevrelerin siyasal ve ekonomik akımlarına uğramıştır. Bu akım, askerî engelleri aşarak girişken bireyleri, fazla sermayeyi, çoğalan yapım ürünlerini, gevşek bir çalışma ve yerel bir geçimin egemen olduğu bölgelere sokup yerleştirmiştir.

İşte Osmanlı İmparatorluğu dünyadaki bu köklü değişiklikler karşısındayken, düzenleme hareketi Tanzimat merkezciliğiyle Osmanlı saltanatının kurtarılması biçimini almıştır.

Oysa, memurlar kurulu eliyle ve bütçe ve yasa gibi genel yollarla yürütülen Tanzimat, genel yaşamı düzenleyemediği gibi, özel yaşamın gereksinmelerini de kesinlikle karşılayamamıştır.

Genel yaşam ve ekonomik yaşamın genel yollarla düzenlenip geliştirilmesi, hiçbir yerde merkezciliği genişletmekten başka bir sonuç vermemiştir. Rusya'da olduğu gibi, zorlama ve yapma yöntemlerle oluşturulan ekonomik gelişme ne sürekli olmuş, ne de iç huzur ve güvenliği sağlayabilmiştir.

Toplumsal ilerlemenin yolu, özel yaşamın genel yaşama üstünlüğüne, bireyin ailede, işbaşında ve yerel işlerin yönetiminde geniş özerkliğine dayanan, merkezî ve siyasal güce sınırlı bir etkinlik tanıyan yoldur.

Buna karşılık bizim siyasal varlığımız, halkı iş yaşamında çerçeveleyen bir yönetici sınıfa dayanmadığı için dış etkiler altında, askerî birlikten kaynaklanan siyasal birlik bozulmuş ve siyasal varlığımızı sarsan genel yaşam bunalımı doğarak süregelmiştir. Üstelik aynı etkiler, iş yaşamında, ailede, çevre ilişkilerinde bireyi çevreleyen toplulukları da bozmaktadır. Böylece, genel yaşam bunalımına bir ölçüde direnme olanağı veren özel yaşamın sarsılan kararlılığı, giderek yerini çöküşe bırakmaktadır. Bu nedenle düzenleme gereği salt hükümet için değil, daha da öncelikle, iş, eğitim ve aile için ya da özel yaşam için belirmiştir[9].

O halde düzenleme hareketinin amacına ulaşabilmesi, özel yaşamda bireyin kişisel girişkenliğini geliştirmek, bunun için de düzenlemeyi hükümet dışında ve hükümet araçlarını kullanmaya gerek kalmadan yürütmekle olanaklıdır.

Yönetimi yerel gereksinmelere göre düzenleyerek genel yaşamı merkez dışı bir doğrultuya sokabilmenin önkoşulu, özel yaşamdaki düzenlemedir. Oysa, ülkemizde toplumsal yapının güçsüzlüğü, başlangıcından beri genel yaşam doğrultusunda izlenen düzenleme girişimlerinin başarısızlığı nedeniyle giderek bir siyasal ve toplumsal bunalımla sonuçlanmıştır.

(9) "Islâhat İhtiyacı", *y.a.g.e.*, ss. 88-91.

V. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİYASAL BUNALIM

M. A. Şevki, toplumsal yapının siyasal yapı ve dış ilişkilerin niteliğini de belirlediği görüşüyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal gerileme ve çöküşüyle birlikte karşılaştığı siyasal bunalımın toplumsal nedenlerini açıklamaya çalışmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 9. yüzyılda içine düştüğü bunalım, merkezci bir saltanat olması ve toplumsal güçsüzlüğü gibi iç nedenlerle, başta İngiltere olmak üzere Batı toplumlarının iş dünyasında oluşturduğu değişmelerle sağladığı üstünlüğün ekonomik ve toplumsal etkilerinin sonucudur.

Osmanlı saltanatı, içine düştüğü bunalımdan halkı iş yaşamında yönlendirecek ve yeni gereksinmelere göre düzenleyebilecek bir yönetimle çıkabilecekken tersine genel yaşamı baskı altında tutan ve halkla yakın ilişkileri bulunmayan bir yönetici sınıfın egemenliğinde kalmıştır.

Bu siyasal yapının toplumsal güçten yoksun bir toplumsal tipin ürünü olması nedeniyle, dış etkiler sonucu çalışma yoluyla yükselecek ya da kamu gücünü ele geçirecek yerel otoriteler eliyle ulusçuluğun uyanışı denilen olayla karşılaşmıştır.

Bu olaylar, Osmanlı İmparatorluğu'nu bölüşmek isteyen Avusturya ve Rusya'nın karışmasıyla parçalanma sürecine dönüşmüş, Türkiye'nin mülk bütünlüğünden çıkarları olan İngiltere ve Fransa'ysa, özendirdikleri yenileşme hareketiyle onun birden çöküşüne engel olmaya çalışmıştır.

Doğu sorunu ya da Osmanlı İmparatorluğu karşısında dış güçlerin bu karşıt tutumları nedensiz değildir. Bunlardan ulusal gücünü iş yaşamının etkinliğinden alan İngiltere ve Fransa, dış ilişkilerini ekonomik çıkarlarına göre yürütürken, Rusya ve Avusturya gücünü genel yaşam erkinden aldığı için dış ilişkilerini yönetsel ve askerî baskılarını arttıracak biçimde sürdürmüştür. Bu nedenle son iki ülke Türkiye'de bir iç savaşı sürdürerek kamu gücünü geliştirmeye çalışırken, ilk ikisi iç ve dış gelişmeleri için barışa gereksinme duyduğundan siyasal ve askerî güçlerinin varlıklarını korumaya ve ekonomik etkinliklerinin özgünlüğünü savunmaya harcamaktadır. Bunlar için genel barış yanında Türkiye'nin iç barışı da gereklidir.

Askerler tarafından yönetilen ekonomik bir Almanya'nın sahneye çıkmasıyla karmaşıklaşan bu siyasal sahnede Türkiye yöneticilerine düşen birinci görev, başarıyla yaşayabilir etkin bir öğe durumuna gelmek için ülkenin toplumsal düzeyini yükseltmek iken, Meşrutiyet ilânının yarattığı fırsattan yararlanılamamıştır.

Prens Sabahattin'in «eylem cephesinin toplumsal doğrultusunu değiştirme» çağrısına karşın Meşrutiyet yönetimi baskısını kör ve bilinçsiz bir merkezcilikle arttırmaya çalışarak özel yaşamda kokuşmuş bir çözülmeye, genel yaşamda kanlı bir baskıya dayanmıştır.

Uluslararası çekişme ortamında egemenlik çılgınlığına kapılarak Alman militarizminin oyuncağı olan zorba yönetim, Panislâmizm ve Pantürkizm bayrağını açarak askerî egemenlik düşüne kapılmıştır. Böylelikle ilân edilen bir saltanat savaşı (1. Dünya Savaşı) Tanzimat savaşçılığının vardığı son bozgun olmuştur.

Savaş sonrasında yenen ülkeler, Doğu'da büyük bir Türkiye'nin denge öğesi olarak korunması ve düzenlenmesi ilkesini bırakarak ulusların özerkliği ve gelişme özgürlüğü ilkesini benimser görünmektedir. Siyasal bağımsızlık ulusal kalım için yeterli değildir. Amerika'nın ve İngilizlerin uzun süredir dış ilişki ve yayılmalarında uyguladıkları, şimdi de Yakındoğu'ya da uygulanan siyasal ve yönetimsel bağımsızlık ilkesi yanıltıcıdır.

Toplumsal güçleri farklı uluslar arasındaki ilişkilerin sonucu şudur: Bağımsızlaşan ülke gerçi yerel bir yönetime kavuşmakta, ancak aynı zamanda dış ülkenin ekonomik etkinliğine ve girişkenliğine açılmaktadır. Askerî ve yönetsel egemenlik gibi kırıp ezmeyen bu tür bir etki, halkın dirliğini ve gönencini arttırmakla birlikte, toplumsal ayıklama yasası gereğince üstün öğenin yerli halkı iş yaşamında örgütleyerek genel ve siyasal çıkarların yönetimini de ele geçirmesine yol açmaktadır. Böylelikle siyasal egemenlik ilkesine dayanan sömürgecilik, yerini bireysel etkinliğe ve yerel özerkliğe dayanan bir sömürgeciliğe bırakmaktadır.

Bu genel gidiş karşısında bir ulusun varlığını koruması, siyasal egemenlik yanında değişmez bir kamu erki oluşturmasıyla olanaklıdır. Savaş sonrasında ya da barış sorununda Türkiye'nin karşı karşıya olduğu durum budur.

Bu durumda Tanzimat'tan beri süregelen ve bugüne değin düzenleme hareketinin göremediği çözüm yolu,

«Ülke bireylerinin kişisel girişkenlikleriyle üretim alanında yükselerek özel yaşamın dayanaklılık ve bağımsızlığını sağlamaları, böylelikle yerel yaşamı düzenleyecek olan güçleri yaratmaları ve bu güçlere dayanarak genel çıkarları ve dış ilişkileri yönetecek değişmez ve sağduyulu bir merkezî gücün oluşturulması»dır.

Toplumsal yapıyı etkileyecek böyle bir düzenleme hareketi, bireyin özgürleşmesini sağlayacak ve dil, din vb. gibi baskı ve ayrılık öğelerinin etkinliğini önleyecektir.

Prens Sabahattin'in de belirttiği gibi, «Toplumsal Bilim'in bulguları, bu ana kadar insan istemi dışında oluşan bu toplumsal değişmeyi bundan böyle insan istemiyle yaratma olanağı sağlamıştır.»[10].

(10) "Uluslararası Sosyal Bilim Derneğine 'Muhtıra', Barış Sorununda Türkiye", *y.a.g.e.*, ss. 49-61.

VI. BUNALIMDAN ÇIKIŞ YOLU

Türkiye'nin siyasal bunalımının nedenlerini toplumsal özelliklerinde arayan M. A. Şevki, bunalımdan çıkışı yapısal değişiklikte bulurken, ulusal bağımsızlık ve toplumsal kalımın ancak kamucu toplumdan bireyci topluma geçişle gerçekten sağlanabileceği görüşünü savunmuştur.

M. A. Şevki'ye göre, geleneksel topluluk yapısının canlandırılması, ulusal bağımsızlığı sağlayıp korumaya yeterli değildir.

Toplumsal Bilim gözüyle toplumsal çevremize bakıldığında aşağıdan yukarıya doğru ailede, işbaşında, çevre ilişkilerinde, genel ilgi ve işlerin yönetiminde, kısacası özel ve genel yaşamda bireyin toplulukla (cemaat) çerçevelendiği görülür.

Ancak, yine bilimsel bakışla bu topluluk çerçevelerinin sarsılıp gevşeyerek bireyi koruma ve gözetme (vesayet)den yoksun bırakmak üzere olduğu da anlaşılmaktadır.

Bireyin bağımsızlığının geliştiği toplumlarda da kuşkusuz bireyin üyesi olduğu aile, iş, din ve hayır kuruluşları vardır. Ancak uzun ya da kısa dönemli bir amaçla bağımsız bireylerin birleşmesinden oluşan bu kuruluşlar, bizde olduğu gibi, bireyin girişkenlik gücünün yokluğunu gidermeye yarayan koruyucu bir kuruluş (ya da topluluk) değildir.

Batı toplumlarının temelinde, bireyin üretim gücüne dayanak kazandığı bağımsızlık ve topluluğa üstünlüğü yatarken, bizde birey, topluluğa bağlıdır. Yalın bir yaşamın gerekimleriyle kurulmuş olan topluluk ise, karmaşık bir duruma gelmek zorunda bulunan bir toplumsal çevrenin gereksinmelerine uyabilmek yeteneğinden yoksundur.

İşte bireyin kendi girişkenliğine dayanma yeteneği kazanmadan gözetim ve dayanaktan yoksun kalması, gençliği kararsızlık, kuşku ve kötümserliğe düşürürken, düzenlemelerin genel yollarla yapılacak uygulamalarda aranmasına neden olmaktadır.

Topluluğun bozulmasıysa, ne rastlantıların, ne de ahlâk ve manevî nedenlerin ürünüdür. Bu bozulmanın gerçek nedeni, bireyin girişkenliği ve gücüyle donanmış toplumların kaçınılmaz çekişmesiyle dünyanın ekonomik koşullarının değişmesi ve yaşam güçlüklerinin giderek artmasıdır. Doğu'yu baştan başa sarsan korkunç bunalımın kaynağı budur.

Bu baskıya özel yaşamın kararlılığıyla bir süre direnen Doğu, şimdi özel yaşam topluluklarını tümüyle çözecek bir sürece girmiştir. Bu çözülme, silâhlı istilâlardan daha tehlikelidir.

Toplulukları zorunlu çözülmeye uğratan, kişisel ve ileri bir iş yeteneği geliştirmiş toplumların yarışması olduğuna göre, sorunun topluluğu yeniden canlandırmakla çözülemeyeceği açıktır.

Bununla birlikte, toplumsal bunalıma çözüm yolu arayan toplumlardan kimileri bu boş önleme umut bağlamıştır. Sözgelimi, büyük endüstrinin etkisine bizden önce girerek toplumsal çözülmeye uğrayan Rusya ve merkezî Avrupa'da sosyalistlerin uygulamaya çalıştığı sistemler topluluğun böylesine canlandırılması tasarısıdır.

Bizim de Tanzimat'ın ilânıyla giriştiğimiz deneme, bir devlet topluluğu oluşturmak olmuştur. Düzenleme süreci içinde genel yaşamla ilgili işler kadar, özel işlerin de düzenleyicisi olacak bir yönetim mekanizması kurulmak istenmiştir.

Bu yöntemle iş yaşamında konum ve servet sağlayarak halka özel yaşamında önder olacak bireyler yerine, öngörülen topluluğun memurları ve söz dinler bireylerinin yetiştirilmesi amaçlanmıştır.

«Mutlak yönetim, meşrutiyet, parlamentarizm... her ne olursa olsun görülmektedir ki, merkezî bir düzenleme hareketiyle elde edilen ve edilecek olan yönetimsel ve siyasal yarar, yerel zorbalıkları merkezî bir zorbalık biçimine sokmaktan öteye geçememiştir.»

«Genel yollarla ülkenin üretim gücünü arttırmak konusunda Batı'nın sermaye ve girişkenliğine resmî bir komisyonculuk yapmaktan öteye geçilmediği gibi, hükümetçilikle, bağımsızlık ve kalım sorununun çözümlenmesi şöyle dursun, yaklaşan tehlike bile durdurulamamıştır.»

O halde, toplumsal bozgunu durdurarak ulusal bağımsızlığı sağlama ve korumanın yolu, merkezcilik ve hükümetçilik değil, ulusal varlığımızı üretim gücü ve kişisel bağımsızlık üzerine kurmaya yönelmektedir.

«Sabahattin Bey tarafından Toplumsal Bilim'in sorunlarımıza uygulanmasıyla bulunmuş olan bu *kurtarıcı öğreti*, kişisel kurtuluşu olduğu kadar genel kurtuluşu da güvenceye bağlayan bir eylem alanı açmaktadır.

«Toplumsal yasaları bilip bilmemek kendimizi onların etkisi altında kalmaktan hiçbir zaman kurtarmaz. Şu kadar var ki, bilmek, kendi kendimizi yönetmek, bilmemekse körü körüne yönetilmektedir. İki seçenekten birini seçmekte kuşkusuz özgürüz. Ancak, sonucu belirlemekte hiç de özgür değiliz.»[11].

M. A. Şevki'nin benimsediği kurtarıcı öğretiye göre, ülke bireylerinin, özellikle gençlerimizin üretici ve etkin bir çabayla kişisel yeteneğini yükselterek iş yaşamında bağımsız bir konum sağlamasına (topraklarımızı değerlendirmeye girişmesine) olanak veren bir özel yaşam düzenlemesiyle genel yaşamımızı memur kuruluşları tekelinden kurtararak genel çıkar ve işlerin, sahibi ve ilgilileri tarafından yönetilmesini sağlamaya doğru bir genel yaşam düzenlemesidir.

(11) "Ulusal Bağımsızlık Nasıl Sağlanabilir?", *y.a.g.e.*, ss. 75-87.

VII. BİR EYLEM PROGRAMI

Türkiye'nin bunalımını yapısal özelliklerinde arayan M. A. Şevki, siyasal ekonomik, düşünsel ve eğitimsel görünüşleri olan bu bunalımdan çıkış programı (ya da toplumsal öğreti)nin Toplumsal Bilim yaklaşımıyla temel ilkelerini saptamaya çalışmıştır:

Ülkemiz yüzyıllardır askerî güç ve diplomasî oyunlarına bağlanan dış güvenlik bunalımıyla zorbalığa dayalı bir yönetimin yol açtığı iç güvenlik bunalımının yanısıra, tüm etkinliklerin yabancı girişkenlik ve sermayeye bırakılmasıyla beliren bir ekonomik bunalımla karşı karşıyadır. Kuşkuculuk ve kötümserlikle ahlâksal geleneklerin zayıflaması ve dinsel inançlarının sarsılması biçiminde ortaya çıkan ahlâk ve düşünce bunalımına bir de memur yetiştirmeyi amaçlayan resmî eğitimin yarattığı eğitim bunalımı eklenmiştir.

Birbiriyle ilişkili olan bu bunalımların kökeni tarihsel geçmişimizdir. Osmanlı fatihleri, geniş bir imparatorluk kurmakla birlikte, toplumsal birliği iş yaşamına dayandırarak siyasal birliği yerel güçlerin gelişmesiyle sağlayacak bir toplumsal düzen kuramamıştır.

Sonunda çözülmeye başlayan saltanat, Tanzimat'la birlikte oluşturduğu kozmopolit bir memurlar kuruluşuna dayanarak çöküşü durdurmaya çalışmıştır. Ancak askerî örgütün temeli olan savaşçılar topluluğu nasıl çözülmüşse mülkî örgütlenmeyle ülkeleri çekip çevirmeye çalışan memur topluluğu da çözülmek zorunda kalmıştır. Son zamanların ulusçuluk eğilimi ve halka doğru hareketinin yine bir memur kliğinin kendine —sonuçsuz— bir dayanak arama çabasından başka bir anlamı yoktur.

O halde çözüm, hükümet ya da genel gücü genişletmekte değil, toplumda özel yaşamın genel yaşamdan daha önemli olduğunu kavrayarak yeni bir düşünce ve eylem programı uygulamaktadır.

Sözü geçen bunalımın bellibaşlı belirtileri şunlardır: «İş örgütlenmesinin ilerlemeye ve bireysel üretim güçlerine dayanmadığı için gelişmeye elverişli olmaması,

Yerel yaşam gücüyle paylaşılmayan yönetimin toptan merkezî hükümet eline düşmesi,

Eğitimin çağdaş gereksinmelere uyarak gelişmemesi,

Yaşam güçlüklerinin artması oranında düşünsel kanılarla ahlâk ve din gücünün sarsılması,

Ulusal güç ve bağımsızlığın özel yaşamın gücü ve gelişmesine değil, genel yaşam yollarına ve kamu erkinin genişlemesine bağlanmış olması.»

Toplumsal yapımızdan kaynaklanan bu belirtilerin tanısı ve gideril-

mesi, toplumsal bilimin koyduğu yasaları bilmek ve onun yolgöstericiliği altında çözüm yollarını saptamakla olanaklıdır.

Başta Anglo-saxson çevresi olmak üzere tüm ileri Batı toplumlarının toplumsal ve ekonomik başarıları, güçlü bir merkezî yönetimin ya da dâhi bir yöneticinin değil, girişimci bireylerin, girişken çiftçi ve tüccarların ürünüdür.

Buna karşılık ülkemizde tüm toplumsal ve ekonomik yaşamın geleneksel ve ilkel biçimini koruması, değişik kılıklar altında aynı yönetim biçiminin süregelmesi ve giderek yozlaşması yapısal özelliklerin sonucudur.

Bireyleri işbaşında, aile yaşamında çerçeveleyen topluluk, tarımı ve endüstriyi gelişmeden engelleyerek ilkel bir durumda bırakmış, bireyin üretim gücüne dayanarak girişkenliğiyle yükselmesini ve özel yaşam alanında yerel yaşamı kuracak seçkin üreticilerin ortaya çıkmasını önlemiştir.

Üretici halk, aile ve köy toplulukları ya da klan yaşamı içinde kapalıdır. Genel işlerin yönetimini ele almaya olanak sağlayacak toplumsal basamaklar dizgesi oluşmamıştır. Bu nedenle genel çıkarların yönetimi bir genel yaşam topluluğunun eline düşmekte ve ilgileri üreticilerin gereksinmeleriyle bağdaşmayan hükümetçi bir grup türemektedir.

Aile eğitimi bireyi bağımsızlığa hazırlamadığı gibi, okul eğitimi ancak memur yetiştirerek toplumun özel ve genel yaşamı düzenleyecek bireylerden yoksun kalmasına yol açmaktadır.

Yaşam güçlükleri artıp bireyi çerçeveleyen topluluklar bozuldukça düşünce ve ahlâk çöküntüsü de başgöstermektedir.

Özel yaşamdaki küçük toplulukların genel yaşamdaki büyük topluluk altında ezilmesine varan bu durumun sonucu, zorbalık ve yasa uygulamalarıyla sürdürülen temelsiz siyasal yapıdır.

Üstelik gelişmeye elverişli bir ortam üzerinde yaşamamız ve ileri toplumlar tarafından kurulmuş ileri bir çevreyle ilişkilerimizin artması, iç ve dış güçlükleri daha da ağırlaştırmıştır.

Bu tablo, köklü bir değişmenin doğrultusunu göstermektedir: Askeri güç ve hükümet nüfuzu üzerine kurulmaya çalışılan ulusal varlığı, üretim gücüne ve bireysel bağımsızlık üzerine oturmak ve ulusal birliği yerel yaşamın gelişmesi üzerine kurmak...

Buna göre, genel yaşamda eylem cephesi:

— Yönetimin merkezleşmesiyle hükümet gücünü kararsızlığa uğramaktan kurtarmak ve değişmez-öngörülü bir merkezî güç yaratmak,

— Yönetimin yerel gereksinmelere uymasını sağlamak ve yerel yaşamı eyleme hazırlamak.

Özel yaşamda eylem cephesiyse:

— Özel yaşamın genel yaşama üstünlüğünü sağlamak,

— Endüstri ve ticareti kendiliğinden geliştirecek ve aile topluluğu üzerine kurulu olan iş tezgâhını kişisel çalışma üzerine kuracak biçimde tarımı geliştirmek.

Toplumsal yapımız üzerinde etkide bulunacak bu düzenleme, bireyin konumunu yükselterek kişisel ve siyasal özgürlüğünü sağlayacak ve hü-

kümetin, dinin, dilin baskı aracı olarak kullanılmasını engelleyecek, böylece toplumsal duraklama yerini gelişmeye bırakmış olacaktır[12].

Görüldüğü gibi M. A. Şevki, genel yaşamda öngördüğü yapısal değişkenliği (merkezdışıcılığı), özel yaşamdaki değişkenliğe, yani iş yaşamında konum kazanacak girişken bireylerin yetişmesine bağlamaktadır.

Bu noktada yaşamsal bir soru karşımıza çıkmaktadır. Kişisel bağımsızlık ve özel girişkenliği olan bireyleri yetiştirerek genel yaşamı güçsüzlükten kurtarmanın yolu nedir? Başka bir deyişle, toplumsal değişmenin mekanizması nerededir?

M. A. Şevki'nin bu soruya verdiği yanıt, Prens Sabahattin'de olduğu gibi, tek ve açıktır. Değişmenin itici gücü, bireyleri (gençleri) bağımlılık ve korunmadan kurtaracak bir eğitimdir. Başta ailede verilen eğitim olmak üzere, okulda ve tüm yaşamda kazanılan eğitim, bireyi bağımsızlaştırma ve kendi girişkenliğiyle ekonomik ve toplumsal bir konum kazanmasına elverecek niteliklerle donatma yönünde olmalıdır.

Bunun yolu da, her şeyden önce, ailenin işlevi ve eğitimsel rolüyle kamucu niteliğinden çıkarak *çağdaş aile* içinde en ileri biçim olan *bireyci aile*ye dönüşmesidir.

Bu noktada M. A. Şevki'nin aile konusundaki görüşleri gündeme gelmektedir.

(12) "Bunalım Dönemi Nasıl Kapanabilir?", *y.a.g.e.*, ss. 62-74.

VIII. AİLE TİPLERİ VE BİREYCİ AİLE

Bireyin toplum içindeki konumunu ve niteliğini belirleyen aile tipini, toplumsal yapının ürünü ve göstergesi sayan M. A. Şevki, aile tiplerini çözümlerken bireyci aileyi öteki aile tiplerinden ayırarak çağdaş uygarlığın yaratıcısı saymıştır.

M. A. Şevki'ye göre, «sürekli üyesi karı-kocadan ibaret olan ve çocukların ergeç ocaktan uzaklaşabildiği» aile olarak tanımlanan çağdaş aile, gerçekte değişik tipleri içeren bir aile biçimidir.

Çocukların er ya da geç özerkliğe erişmesini eğitim biçiminin (aile eğitiminin göstergesi sayan M. A. Şevki, bu özelliğin aile tipini olduğu kadar toplumu da sınıflamaya yarayan bir ölçüt olduğu görüşündedir. Çocuğun aileden özgürleşmesi ölçütüne göre üç tür aileyi birbirinden ayırır:

a) *Ataerkil aile*de özgürlük çok gecikir, hattâ yok sayılabilir. Ancak ailenin başına geçen gözetim (vesayet)ten kurtulur.

b) *Küçülmüş kamucu aile tipi*nde özerklik evlenip aileden ayrılmayla olur.

c) *Bireyci aile*deyse özerklik baba evindeyken olur. Çocuk, erginlik çağına geldiğinde gözetimden arınmış olur.

Çocuğun özgürleşme (özerklik) çağının eğitimle ilgili olduğunu belirten M. A. Şevki'ye göre, bunun için ailenin eğitsel rolü ve ailedeki otorite ve disiplin öğesine bakmak gerekir:

Çocuğun evlenmeyle erginleştiği ve ancak evlenme anından başlayarak kendine özgü bir kişilik kazanarak ana-babanın ilgi ve çıkarlarından bağımsızlaştığı aile, özellikle Fransa'nın Kuzeydoğu yöresinde yaygın olan ve ataerkil ailenin bozulmasıyla beliren küçülmüş bir kamucu ailedir. Gençlerin ayrılmasını evlenme çağına kadar erteleyerek elden geldiğince bütünlüğünü korumaya çalışan bu aile, uygarlıkta ileri olan toplumlarda üretimin ticarîleşmesi ve makineleşmesine bağlı olarak beliren bir çözülmenin ürünüdür. Çocukta kişisel sorumluluk ve bağımsızlığın erken gelişmesine engel olan bu bozulmuş aile, yeni koşullara uygun toplumsal özellikleri edinmiş, bağımsız bireyler yaratan aile değildir.

İşbölümünün geliştiği kesimlerdeki tipik aileyse, yine sürekli üyeleri karı-koca olan ve tek bir evden öteye geçmemekle birlikte eğitsel rolüyle İngiliz ailesine benzeyen bireyci ailedir. Kuzey Denizi boyunca Norveç'e kadar Belçika, Hollanda ve Almanya'da rastlanan bu ailenin amacı, çocuğun bir an önce kendini kurtaracak duruma gelmesidir. Özerklik

evlenmeyle değil, yaşla gerçekleşir. Baba evinden ayrılan, kişisel bakımdan sorumlu bir duruma düştüğü gibi, gözetimden de sıyrılmıştır.

Bireyin gireceği ve kurulmasında rol oynayacağı kuruluşlar vardır, ama bunlar barındırıcı ve koruyucu değil, belli ve sınırlı amaçlar için çabaları birleştirici kuruluşlardır.

Sert otoritesiyle çocuklarda kişisel sorumluluk duygusunu uyandıran ve onları özerk ve bağımsız bir yaşama ulaştıran bireyci aile yakın zamanların ekonomik koşullarından önce de vardır. Bu tipin ilk yurdu Norveç fiyortlarıdır ve doğuşu yirmi yüzyıl öncesine dayanır. Sürekli bir yayılmayla Kuzey Denizi yöresinden İç Avrupa'ya girdiği gibi, okyanuslar aşmış, Kuzey Amerika'ya yerleşmiş ve Avustralya'ya da geçmiştir.

Bu nedenle, geniş kapsamlı bir kavram olan «çağdaş aile», küçülmüş kamucu aileyle bireyci aile tipini birbirine karıştırdığı gibi, otoritesiz ve eğitimsiz bozulmuş aile tiplerini de kapsar.

Yapısı farklı toplumlarda aile üzerindeki örgütlerin kuruluş biçimi de farklı olduğundan, ekonomik değişikliklerin kamucu toplumlar üzerindeki etkisiyle bireyci toplumlar üzerindeki etkisi aynı değildir.

Sözgelimi son yüzyılların teknik ve ekonomik koşulları bireyci ailenin eğitimsel rolünü desteklerken, öğrenimin yaygınlaşmasına da olanak sağlamıştır[13].

Batı uygarlığını Kuzeybatı Avrupa çevresinde oluşmuş bireyci ailenin yetiştirdiği bağımsız ve girişken bireylerin ürünü sayan M. A. Şevki, ülkemizin yapısal sorunlarını bireyi bu özelliklerden yoksun bırakan aile eğitimine bağlamaktadır. Böylelikle çağdaş uygarlığı temsil eden toplumlar düzeyine ulaşmada itici gücün, ailenin bu yöndeki eğitsel rolüne bağlamaktadır.

Toplumumuzda, aile dışındaki eğitsel sistemin de gençleri hazır konumlar edinmek üzere eğittiğini saptayarak yaygın ve örgün tüm öğretim kurumlarının bireyci kişilikler yaratma yönünde değişmesi gerektiği görüşündedir. Okulların ailede hazırlanacak eğilimleri destekleyip geliştirerek bireysel girişkenler yaratacak biçimde değişmesiyle, toplumsal yapı ilerleme yolundaki geleneksel engellerinden arınmış olacaktır.

Ancak eğitim sistemimiz başlangıcından bu yana yapısal engellerden ötürü bu işlevi yerine getirememiştir.

(13) "Çağdaş Aile Nerede?", *y.a.g.e.*, ss. 258-264.

IX. EĞİTİM VE ÖĞRETİM

Gerçekten M. A. Şevki'ye göre, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu izleyen yönetim bunalımından kaynaklanarak çağımıza kadar süren üç yüzyıllık düzenleme gereksinmesinin ağırlık merkezi genel yaşam olmuştur.

Başlangıçta düzenlemenin amacı, «sahibi arz» yönetici sınıfın korunması ve canlandırılmasıyken, olayların akışı buna olanak vermemiş, Avrupa'nın tarım, endüstri ve ticaret devriminin baskıları karşısında düzenleme hareketi geleneksel yöntemi değiştirip başkalaştırma biçimini almıştır. Böylelikle Osmanlı İmparatorluğu'nu Fransa örneğine göre yönetimsel ve siyasal yeni bir merkezcilik düzenine kavuşturmak, bunun için de genel bilgilerle beslenen bir memur sınıfı yaratılmak istenmiştir.

Değişen koşullar sonucu Avrupa uyumuna girmekten doğan güçlükler (yerel ekonominin sarsılması) düzenleme gereksinmesinin ağırlık merkezini özel yaşama aktarmayı gerektirirken Osmanlı bürokrasisi, hükümeti yeni bir merkezî düzenle sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Bu nedenle, özel yaşamı güçlendirecek ve bireylere bağımsız konumlar kazandıracak bir kamu eğitimi, düzenleme hareketinde yer bulamamıştır.

Tanzimat'la birlikte, Mithat Paşa'dan başlayarak Avrupa'nın üstünlüğünü teknik ve eğitiminde bulan bir anlayış sık sık dile getirilmişse de, uygulamaya konma olanağı bulamamıştır. Genel eğitim sorununun son yüzyılda düzenleme düşüncelerinde yansıma bulması, özel yaşamda duyulan düzenleme gereksinmesinin ürünü olmuşsa da, uygulanan eğitim genel yaşam çerçevesini aşamamıştır[14].

Etkin bir Avrupa'yla sarılan ülkemizin son yüzyılda sınıra varan varlık bunalımı, yönetim ve düzen formülleriyle ve onları uygulamakla yükümlü bir memur sınıfı yetiştirmekle giderilecek nitelikte değildir. Çünkü Batı'nın üstünlüğü karşısında eski yaşam baştan başa sarsılmış bulunmaktadır.

Bu değişmeler karşısında eski dönem kurumları değerini yitirerek çökmektedir. Sadece sıbyan mektepleri ve medreseler değil, çıraklık gibi ekonomik yaşamda yeri büyük olan geleneksel eğitim kurumları da çözülme sürecine girmiştir.

Gerçi medrese ve sıbyan mekteplerinin yerini alan okul, düşünen yapıcı bir kuşak yetiştirmeyi amaçlamıştır, ama ondan iş çevresini güdüleyecek bir sonuç beklemeye olanak yoktur.

Aile topluluğuna bağlı olan rençber, çiftçi ve küçük tezgâh çevresinin eğitsel otoritesi, okulun etkilerini boşa çıkaracak kadar güçlüdür. Köy

(14) "Islahat Hareketinde Eğitimciliğin Yeri", *y.a.g.e.*, ss. 152-159.

biçiminde toplanış, kişisel yeniliklerin kökleşmesine elverişli bir ortam değildir. Sermaye sahibi olan ve büyük işler çevirebilen kentlilerimize gelince, bunlar da ardıllarını (yeni kuşakları) devlet bütçesinin hazır konumlarını kapışan aydın dediğimiz gruba sokarak yitirmektedir[15].

Ülkemiz, ekonominin her kesiminde girişken iş adamları beklerken, ailede olduğu gibi okulda verilen eğitim de, bireylere kendi güçleriyle bir konum edinmelerini ve iş yaşamında başarılı olmalarını sağlayacak nitelikler kazandırmaktan uzaktır.

Eğitim, bir toplumsal kurum olarak toplumsal, ekonomik ve siyasal olaylara bağımlıdır. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat-ı Hayriye'yle başlayan son yüzyılın olayları gibi, eğitim de, yönetimsel ve siyasal bir merkezcilik hareketinin etkileri altında kalmıştır.

«İstilâ döneminin ürünü olan tekelci kurumları eski düzenine kavuşturmak» biçiminde beliren ilk düzenleme hareketinde «ilim tariki (mesleği)»nin ikincil bir yeri vardır. Çünkü, saltanatın bu eski sınıfında eğitmen-öğretmen ordusunun yeri yoktur. İlim tariki, yargılama ve din işlerini üstlenmiş olan bir kuruldur. Bu rejimde her tarik, her ocak kendi varlığını sürdürecek eğitim ve öğretim görevini doğrudan üzerine almıştır. Öteki ocaklar gibi «ilim tariki» de kendi yoldaşlarını çıraklık ve seçimle kendisi seçmiş ve yetiştirmiştir. Aile, tezgâh ve esnaf «tarik»lerinde teknik ve onunla ilgili zihinsel kültür, işbaşında çıraklıkla elde edilmiştir. Ancak dinsel kültür için «ilim erbabı»ndan yardım istemiştir. Bu nedenle, medreseyi Osmanlı uygarlığının kurucusu saymak doğru olmadığı gibi, özel ve genel yaşam kurumlarının kültür ve eğitim etkinliklerini medreseyle açıklamak olanaksızdır.

Batı toplumlarının toplumsal bir ilerlemenin sonucu olarak iş yaşamında sağladığı gelişme ve buna bağlı siyasal etkinliği, Türkiye'yi de etki alanına almakta gecikmemiştir.

Bu gelişmeler «gevşek bir çalışma ve yerel bir takas»a dayalı Osmanlı toplumunun siyasal bütünlüğünü sarsıcı etkilerde bulunarak üç yüzyıl süren bir bunalıma yol açmıştır.

Bu yeni dönemde Avrupa'nın gözettiği mülki bütünlük ilkesiyle siyasal birliğini koruyabilen Türkiye düzenlemeyi yine merkezcilik düzeniyle sürdürmekle birlikte ıslahat gereksinmesi giderek özel yaşama kaymıştır.

Genel eğitim sorununun son yüzyılda tüm düzenleme düşüncelerine egemen görünmesi, medrese bilimi yanında eğitime yer verilmesi ve sonunda eğitim kavramının öğretimden ayrılması nedensiz değildir. Bunlar, Batı'nın üstünlüğünü açıklama yolunda ağırlık merkezi özel yaşama geçen düzenleme gereksinmesinin düşünsel ürünleri olmuştur.

Ancak yeni düzenleme hareketi de eskisinde olduğu gibi merkezcilik yönünde olduğundan, saltanatın yeni rejimiyle birlikte kurulmaya başlayan ve günümüze kadar süren okul sistemimiz, eski rejimde Padişah

(15) "Bir Yüzyıllık Eğitim Hareketi Karşısında", *y.a.g.e.*, ss. 160-163.

kapısının tarikleri (meslekleri) olan «mülkiye, ilmiye, seyfiye ve kalemiye tarikleri»ni aktarmakla yetinmiştir.

Başta «seyfiye (askerlik) tariki (mesleği)» olmak üzere, sözü geçen mesleklerin hazır konumları için eleman yetiştirecek okullar açılmış, ancak 1261 Hattı'nda belirtildiği gibi, gerçi yapılanlar arasında askerî düzenlemeler giderek gerçekleşmişse de geleceğin güvence altına alınması, ülkenin bayındırlaşması ve halkın ve alt tabakaların gönenciyle sağlanmadığından, şimdilik temelsiz kalmıştır. Gerçi bu dönemde «halk varlığını iş yolundan geliştirerek sağlamlaştıracak bir devlet» ülküsünü benimseyen ve «bilim ve tekniğin kaynağı olan okullar»la bir kamu eğitimi programı öngörenler olmuşsa da, açılan yeni okullar, «medrese ve kalem ilmi»ni getirerek devlet tariklerine mal edilmiştir. Böylelikle, ülkenin bayındırlaşmasını ve halkın gönencini sağlayacak bir eğitim gereksinmesinden doğan eğitim hareketi, daha doğarken devletçiliğe ve yöneticiliğe özgü kalmıştır.

Bu amaçla yaratılan genel okul sisteminde çevrelerinin öğrenim gereksinmesine yanıt vermeyen (köy ve mahallelerdeki) sıbyan mektepleriyle (kasabalardaki) rüştiye mekteplerinin üstünde açılan sultanilerin kuruluş amacı, «genel görevlerin her türüne yetenekli memur yetiştirmek ve ilerde kurulacak yüksek okullara girecek yeteneği vermek» biçiminde saptanmıştır.

Sözü geçen yüksek okulların en önemlisi olan 1286 tarihli Darülfünun'sa «önemli mülkî işlerde ve daire-i ilmiye üyeliğinde, sultanî ve yüksek okul öğretmenlik ve müdürlüğünde görev alacak kişiler yetiştirme»yi amaçlamıştır.

Görüldüğü gibi, eğitimcilerin içten beklentilerine karşın uygulamada, eğitim tıpkı genel düzenleme hareketi gibi, toplumsal yapının engeliyle karşılaşarak memur yetiştiren kurumlar olmaktan öteye geçememiştir.

Kamu eğitiminin aldığı bu doğrultunun, yapısal özelliklerden kaynaklanan nedenleri vardır. Başka bir deyişle, toplumumuzda okulların kuruluş ve işleyişi özel ve genel yaşamın etkileri altındadır.

Bizde özel yaşamın eğitim üzerindeki etkisi özellikle ilkokullarda kendini göstermektedir.

Ailece ve ev için yapılan çiftçilikle küçük sanat, ana-baba ve ustadan başka bir uzmandan edinilecek genel bilgiye, teknik kurallarına, hattâ okuyup yazmaya gereksinme göstermez. Teknik ve sınırlı genel bilgi, çıraklıkla ve çıraklık sırasında elde edilir. Bu gibi çevrelerde ev ve tezgâh dışında bir uzmana —hocaya— bırakılacak öğretim dinsel bilgilere, din kurallarına özgü kalır. Sıbyan mektepleri bu gereksinmeden doğmuştur.

Buna karşılık ticaret, pazara açılmış çiftlik ve geniş bir alıcı çevresi için kurulmuş sanat, öğretim gereksinmesini genişletir. Bugün öğretimi salt dünya bilgilerine dayanan resmî ilkokulların halk tarafından tutulduğu yerler, bu ticaret yöreleridir.

Aile ve iş yaşamının doğurduğu öğrenim gereksinmesi, yasal bir yükümlülükten daha çok etkilidir.

Bu nedenle, yaygın bir ilk öğrenimi gerçekleştirebilmenin ilk koşulu, iş yaşamının sıkı ve ticarî bir biçim alarak öğrenim gereksinmesini doğurmuş ve yaymış olmasıdır.

Genel yaşamın eğitim üzerindeki etkilerine gelince, bunlardan birincisi, hazır konumlar veren parasız ve yatılı okulların açılması, ikincisi de, eğitim örgütünün ülkenin toplumsal ve siyasal düzeyini yükseltecek biricik araç sayılmasıdır. Bu etmenler, özellikle ilkokulların çoğalarak yenileşmesine yol açmıştır.

Yapısal koşulların gereksinme göstermemesi nedeniyle, askerlik yükümlülüğünü yıllardan beri başarmış olan ülkemiz, öğrenim yükümlülüğünü başarmakta güçsüz kalmıştır.

Batı'da okuma ve yazmanın genelleşmesi ve pratik ve teknik bilgilerin yayılmasında, maddî işin yalınçtan karmaşığa geçmesi, ticarîleşmesi ve makineleşmesi etkili olmuştur.

Bizde olduğu gibi, yalınç yaşayışlı halk arasında, hele okutulan programların gerçek gereksinmelere uymaması durumunda, öğrenim yaygınlaşması önemli engellerle karşı karşıyadır.

Çocukların ve gençlerin öğrenimi, ailenin geçim aşamaları sırasında bir olgudur. Öğrenim gereksinmesini, işin gerekimleri, ülkenin teknik düzeyi ve aile eğitiminin doğrultusu (aile tipi) belirler. Öğrenim sağlanması, ailenin bağlı olduğu katmanla ve korumayla ilişkilidir[16].

Öğrenimi toplumsal yapı ve aile eğitiminin bir bağılı sayan M. A. Şevki'ye göre, toplumsal gerilikten kurtulmanın yolu, toplumbilimin gösterdiği yolda başta aile olmak üzere eğitim veren tüm kurumlarda bireyci kişilikler oluşturma yolunda köklü bir değişmedir.

(16) "Bizde Bir Yüzyıllık Eğitim İşi", *y.a.g.e.*, ss. 287-303.

X. DEĞERLENDİRME

Görüldüğü gibi, M. A. Şevki, Türkiye'nin toplumsal yapısı ve sorunlarına gerçekten toplumbilim yaklaşımıyla eğilen ve bu sorunlara aynı yaklaşımla çözümler getirmeye çalışan seyrek toplumbilimcilerimizden biridir. Düşünce tarihimizde toplumbilimci olarak bilinenlerin çoğundan farklı bir tutumla, toplumsal yapının çeşitli görünüş ve sorunlarını soyutlamak yerine birbiriyle ilişkileri içinde ve toplumsal yapının türevleri olarak ele almış ve toplumsal yapıya şu ya da bu etmenin bağılı olarak değil, maddî temeller üzerinde oluşmuş bir bütünlük ve bağımsız bir değişken olarak bakmıştır. Belirleyici güçlere göre ve birbiriyle uyumlu olarak biçimlenmiş çeşitli toplumsal yapı öğelerinin (kurumların) özellik ve görünüşlerini, yine belirleyici etmenlerden yola çıkarak nedensel olarak açıklamaya çalışmıştır. Toplumsal Bilim Okulu'nu, salt çözümleme yöntemiyle değil, genellikleriyle de biricik geçerli kuramsal sistem saymakla birlikte, toplumsal yapı ve sorunları karşısında gerçek toplumbilimci tutumunun tipik örneklerinden birini vermiştir.

Üstelik bunları yaparken, Prens Sabahattin'den farklı bir tutumla Toplumsal Bilim Okulu'nun aile ve toplum sınıflaması gibi salt bireşimci (sentetik) bulgularını dile getirmekle yetinmemiş, bu bulgulara Osmanlı ve Türk toplumu özelinde somut bir içerik kazandırırken, adı geçen okulun en özgün yönü olan çözümlemeli (analitik) bulgularına, özellikle yöntemine ağırlık tanımıştır.

Bu özelliğiyle M. A. Şevki, günümüz Türkiye'sinde bile çok az kişinin ulaşabildiği toplumbilim yaklaşımının başlıca temsilcisi olduğu gibi, izlediği yöntem ve öngördüğü yordamlarla görgül (deneysel) toplumbilimin öncüsü sayılabilir.

M. A. Şevki'nin izlediği yaklaşımla, toplumbilim düşüncesine olan önemli katkısının yanısıra, yine genel yaklaşımıyla ciddî eleştirilere açık olduğu da bir gerçektir. Onun tutumunda eleştirilebilecek en başta gelen özellik, günümüzde bireşimci geçerliğini yitirmiş olan bir toplumbilim okuluna olan inançlı bağlılığıdır. 19. yüzyılın ikinci yarısında kuramsal Comte-Durkheim Okulu'nun karşısında gözleme dayalı genellemeleriyle ayrı bir doğrultuyu temsil eden Toplumsal Bilim Okulu'nun tüm bulgularını —tartışmasız— geçerli saymıştır. Aynı okulun çözümleme araçlarıyla ülkemizin (ya da tek tek toplumsal yapıların) gözleme vurulmasını öngörmekle birlikte, Toplumsal Bilim'in aile ve toplum tipolojilerini başta toplumumuz olmak üzere çeşitli toplumların somut biçimlenişine göre irdelemeye bile gerek görmemiş, tarihsel ve bugünkü toplum yapımızı kamucu denilen toplum modelinin tipik bir örneği olarak incelemiştir.

Bu nedenle, M. A. Şevki'nin bulgu ve vargıları, Toplumsal Bilim Okulu'na ilişkin tüm eleştirilere açıktır.

Bugüne değin başka okulların temsilcileri ve çeşitli toplumbilimcilerce köklü eleştirilere uğramış olan[17] bu okulun, günümüz toplumbilimi için taşıdığı değer, —yöntemi bir yana— aile ve toplum sınıflamaları konusunda tarihsel bir başlangıç olmaktan öteye geçememiştir.

Ancak, Toplumsal Bilim Okulu'na yöneltilen eleştiriler, çoğunlukla bu okulun aile ve toplum sınıflamalarını konu almıştır. Eleştirilerin ağırlık merkezi, bu sınıflamaların gerek tarihsel, gerekse bugünkü aile ve toplum çeşitliliklerini yeterince kapsamadığı ve belli tiplerin tarihsel rolünü fazlaca abartlığı görüşünde toplanmıştır.

Oysa, Toplumbilim Okulu'nun eleştirilmesinde can alıcı nokta, geliştirdiği toplumsal yapı modelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu okul, toplumsal yapıyı —belirleyici bir öğeye göre biçimlenmiş ve tüm öğeleriyle uyumlu— bir birlik olarak ele almışsa da, toplumsal yapı tipinin belirmesinde salt coğrafya çevresini belirleyici sayarak bir tür coğrafî gerekirciliğe düşmüştür.

Gerçi genel olarak toplumsal yapı şemasında, başta doğa çevresi olmak üzere nüfus ve teknoloji gibi maddî etmenlerin belirleyici bir öncelik taşıdığı kuşkusuzdur. Ancak, Toplumsal Bilim Okulu, nicel ve nitel özellikleriyle demografik etmenle iş dencyimi ve onun ürünü olan teknolojik düzeyi tümüyle yokumsadığı gibi, *coğrafya* etmenini doğa çevresi kavramının en dar anlamında kullanmıştır. Bu okula göre, coğrafya çevresi, salt iklim koşulları, yüzey biçimleri, bitki örtüsü ve —belki en ileri aşamada— toprağın kullanılma biçimini dile getirir. Buna karşılık doğa ve coğrafya çevresi, öncelikle ve son çözümlemede bütün fiziksel etmenlerin bileşik ürünü olarak üretim sürecini de içeren temel bir kavramdır. Toplumsal Bilim'in salt fiziksel koşullara indirgediği toplumun maddî koşulları, gerçekte sayısal ve nitel birikimiyle bir insan nüfusunun belli bir teknolojiyi kullanarak bir doğa çevresini yerleşme ve üretim yoluyla kullanma biçimidir. Buna göre, en geniş anlamıyla alınsa bile coğrafya çevresi, gerçekte bir organik birlik niteliğindeki maddî temelleri oluşturan öğelerden sadece biridir. Bu nedenle bir toplumsal kuruluşun salt coğrafya etmeniyle açıklanması olanaklı değildir. Öyle olsaydı tarih boyunca aynı coğrafya çevreleri üzerinde yapıca birbirinden farklı toplum tiplerinin kuruluşuna tanık olunmazdı. Başka bir deyişle, Toplumsal Bilim Okulu, çağdaş uygarlığın yaratıcısı saydığı bireyci aile ve toplumu, step kuşağının kuzeyindeki doğa koşullarına (İskandinav ve Anglo-saxson çevresine) bağlarken, çağdaş kapitalizm öncesi çağlarda aynı coğrafya çevresinde yaşayan cermenik, feodal vb. toplumsal yapıları açıklama olanağından yoksun kalmaktadır.

(17) Bu konuda Bkz. P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Harper And Brothers, New York, 1928, ss. 92-98. N. Ş. Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1956, ss. 326-328.

Toplumların biçimlenişinde insanın doğayla olan ilişki biçimlerini ve bu ilişkiye aracılık eden iş deneyimi ve teknolojik gelişme düzeyini yokumsadığı çin, sözü geçen etmenlerin toplu ürünü olan ve ancak dünyanın belli bir kesiminde bir araya gelerek gerçekleşen toplumsal ve ekonomik gelişmeyi salt coğrafya etmenlerine bağlamaya çalışmıştır. Batı Avrupa'nın coğrafya koşulları ve bu koşullara uygun aile tipi (bireyci aile) değişik biçimlerde de olsa, yüzyıllardır vardır, ama bu toplumların öne alınması, ancak tarihin belli bir aşamasında, kapitalist üretim biçimine geçişle olanaklı olmuştur.

Bu nedenle Toplumsal Bilim'e göre, coğrafya çevresinin yarattığı bireyci aileden kaynaklanan bireyci toplum, gerçekte toplumsal ve ekonomik gelişmelerin toplu ürünü olan kapitalizmin sonucudur. Anglo-saxson çevresinin sermaye ve işi örgütlemesiyle yeni bir toplum ve yeni bir dünya düzeni kuran bireyci girişkenleri, gerçekte kapitalist üretim ilişkilerinin sonucu olan burjuvazidir.

Bu nedenle, Toplumsal Bilim Okulu ve M. A. Şevki, Batı Avrupa'da üretim örgütlenmesindeki gelişmelerle ve burjuvazi eliyle gerçekleşen Batı uygarlığını coğrafya çevresi ve bu çevrede oluşan bireyci ailenin girişken bireyler yetiştiren eğitimine bağlarken, sonucu, neden sayma yanılgısına düşmüştür.

Kuşkusuz değişik doğal çevreler öteki etmenlerin durumuna göre değişik toplumsal yapı ve buna bağlı olarak değişik aile biçimleri yaratacaktır. Bu nedenle, İskandinav fiyortlarının aileleriyle steplerin yarattığı aile tipi arasında her toplum tipine göre değişen ayrımlar olacaktır. Ancak, Toplumsal Bilim Okulu'nun tarih boyunca aynı kaldığını sandığı «bireyci aile», 15. yüzyıla kadar kapitalist girişkenler yetiştirmek şöyle dursun, ancak kapitalist örgütlenme içinde gerçekten bireyci bir aile olabilmiştir.

Kısacası, M. A. Şevki, temsilcisi olduğu okulun görüşleri doğrultusunda kapitalist üretim ilişkileri içinde oluşan toplum yapısı ve ilk kez bu toplumda oluşan burjuvaziyle onun aile ve kişilik özelliklerini tarihsel gelişmenin belirleyici güdüsü saymıştır.

Doğal çevreleri gibi öteki maddî koşulları da değişik olan Doğu toplumlarının kapitalist gelişme ve buna bağlı olarak Batı'dakine benzer bir toplumsal biçimlenme göstermeyişi karşısında M. A. Şevki'nin çıkarımı şudur: Batı Avrupa'nın gelişmeleri değişik bir coğrafya çevresinde oluşan bireyci aile ve onun yetiştirdiği kişisel girişkenlerin ürünüdür. Doğu toplumlarının üzerinde kurulduğu coğrafya çevresi değişmeyeceğine göre, Batı'da bu çevrenin kendiliğinden yarattığı bireyci aile ve girişken kişilikleri toplumbilimin gösterdiği yolda bilinçli olarak yaratmak gerekir. Bunun yolu da, aile ve tüm eğitim sisteminin kökten değişmesidir. İş yaşamını örgütleyecek bağımsız ve bireyci kişilikler yetiştirecek bir aile ve okul eğitimi, toplumsal değişme ve gelişmenin yolunu açacaktır. Kısaca özetlemek gerekirse M. A. Şevki, toplumumuzun kurtuluşunu, Batı'da toplumsal ve ekonomik koşulların değişmesiyle oluşan sürekleyici bir toplumsal sınıfı ülkemizde amaçlı ve bilinçli olarak yaratmada bulmaktadır.

Böylelikle, Batı'nın kendiliğinden izlediği değişme doğrultusunu biricik gelişme doğrultusu saydığı gibi, —üretim güçleri değişmedikçe toplumda yeni ilişkilerin yaratılmayacağını gözden kaçırdığı için— salt eğitim yoluyla sağlanacak değişmelerle ülkemizin Batı uygarlığı yoluna girebileceği sanısına kapılmıştır.

Sonuç olarak, Toplumsal Bilim Okulu gibi M. A. Şevki'nin de günümüz toplumbilimi için değeri, eksik ya da geçerlenmemiş genelleme ve çıkarımlarında değil, genel toplumbilim anlayışıyla kullandığı yöntemde aranmalıdır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. BROŞÜR OLARAK ÇIKMIŞ YAZILARI

Kütahya'nın Ortakçı Destanı, Vakit Matbaası, 1930.

Memleketi Tanıma Yolu, M. N. Y. Matbaası, 1931, 16 sayfa.

Memleket Meselesi İlim Cephesinde: Usule ve Verimine Dair, Türkiye Matbaası, 1932.

Kurna Köyü - Kocaeli Yarımadası Monografisinden üç makale (Siyasi İlimler, sayı: 77, 79, 90), 1938.

Yanlış Vazedilen Meselelerden Biri: İlk Tahsil, Türkiye Matbaası (Mülkiye, sayı: 37, 38, 39), 1934.

B. YARIM KALMIŞ KİTABI

Mehmet Ali Şevki 1932-1940 yılları arasında dergilerde çıkan yazılarını bir kitap içinde toplamaya girişmiş, ancak bitirememiştir. Bugün elimizde bulunan bu bitmemiş kitabın yalnız 6 formasının basıldığı anlaşılmaktadır. Önsöz'ü 10 Şubat 1940 tarihini taşıyan bu 6 formalık kitapta, sırayla şu yazılar vardır:

Sayfa	
1	Önsöz
3 — 15	«İçtima İlmi Nereden Nereye Gidiyor» (1932'de Felsefe Yıllığı için hazırlanmış)
17 — 23	«İçtima İlminin Hali Hazırı» (Felsefe Cemiyeti'nin 2 Mart 1933 içtimaında verilen konferans, Mülkiye: Ağustos 1933, sayı: 29).
25 — 34	«Prof. Paul Descamps'ın Yeni Bir Eseri» (La Sociologie Expérimentale), Paris, 1933.
35 — 38	«Monografik Anket Niçin Kullanılır?»
39 — 50	«Bir Monografinin Aydınlattığı Bazı Noktalar: I. Toplu Bir Köyün Mevkii», (S. İ., 1937, sayı: 79).
51 — 61	«II. Meracılık ve Köy Sınırı» (S. İ., 1937, sayı: 77).
62 — 68	«III. Çiftçi Atölyesinin Şekli» (S. İ., 1938, sayı: 90).
69 — 82	«Tecrübî Sosyoloji Anketlerinin Faidesinin — Bir Memleket Tetkiki» (S. İ., 1939, sayı: 103).
83 — 89	«İçtima İlminin İnkişaf Merhaleleri: I. Başlangıç Devresi».
90 — 96	«Tahlil Âletinin Islâhı ve Saf İlmin Serpilişi».

C. MAKALELERİ

MESLEK-İ İÇTİMAİ DERGİSİNDEKİ YAZILARI

«Sulh Meselesinde Türkiye», 1919, cüz I.

«Osmanlı Tarihinin İlmî İçtima ile İzahı», 1919, cüz I.

«Devr-i Buhran Nasıl Kapanabilir», cüz II.

«İstiklâl-i Milli Nasıl Tesis Olunabilir?» (cüz 4).

«Islahat İhtiyacı», (cüz 5).

MUALLİMLER MECMUASI'NDA ÇIKMIŞ YAZILARI

«Islahat Hareketinde Maarifçiliğin Mevkii», 15 Nisan 1931, sayı 18; cilt VIII.
«Bir Asırlık Maarif Hareketi Karşısında», 15 Haziran 1931, sayı 20; cilt VIII.
«Muhtelif İçtimaî Tiplere Mensup Memleketlerde Mekteplerin ve Fikir Müesselerinin Gördüğü Vazife Nedir?», Mayıs-Temmuz 1932, sayı 28-30; cilt IX.
«Türkiye Tarihi ikinci kitabı», sayı 34; cilt X.
«Bir Muhtıra ve Tecrübî Sosyoloji».

MÜLKİYE (SİYASAL BİLGİLER SİYASİ İLİMLER) DERGİSİ'NDEKİ YAZILARI

«Tecrübî Sosyoloji» (Felsefe Cemiyeti nin 2 Mart 1933 içtimaında verilen konferans), Ağustos 1933, sayı 29.
«Tecrübî Sosyoloji Monografi Anketi Niçin Kullanılıyor?», Kasım 1933, sayı 32.
«Ümmîlik ve İlk Tahsil Meselesi», Mart 1934, sayı 36.
«Tahsil Mükellefiyeti mi, Tahsil İhtiyacı mı?», Nisan 1934, sayı 37.
«Niçin Mektep İşi Her Memlekette Aynı Yoldan Yürütülemez?», Mayıs 1934, sayı 38.
«Bizde Bir Asırlık Maarif İşi», Haziran 1934, sayı 39.
«Muâsır Aile Nerede?» Ağustos 1934, sayı 41.
«Belediyelerimizin Müstakbel Plânları ve Büyük Şehirle Türkiye», Aralık 1934, sayı 45.
«Société Int. de Science Sociale'in Tecrübî Sosyoloji Konferansları», Ocak 1935, sayı 46.
«İstanbul Köylerinden Birinde Yapılan Tetkikten: Köy Meracılığı», Ağustos 1937, sayı 77.
«Toplu Bir Köyün Mevkii», Ekim 1937, sayı 79.
«Çiftçi Atölyesinin Şekli» (Bu son üç yazı sonradan Kurna Köyü Monografisi adıyla birleşmiş olarak yayınlanmıştır). Eylül 1938, sayı 90.
«Tecrübî Sosyoloji Anketlerinin Faydası. P. Descamps, Yortugal» (P. Descamps'ın kitabı hakkında tanıtma yazısı). Ekim 1939, sayı 103.

TÜRK TARİH ENCÜMENİ DERGİSİ'NDE ÇIKAN YAZISI

Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu (Herbert Adam Gibbons'ın yapıtı üzerine). Haziran 1930 - Mayıs 1931 (Yeni seri cilt 1, sayı 5).

D. TOPLU YAPITI

M. A. Şevki'nin broşür olarak yayınlanmış yapıtlarıyla, Mesleki İçtimaî ve Muallimler Mecmuası'nda çıkmış yazısı, Muzaffer Sencer tarafından derlenip günümüz Türkçesine aktarılarak yayınlanmıştır: M. A. Şevki, **Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması**, İstanbul, Elif Kitabevi, 1968.

Mehmet İzzet

(1891-1930)

Hazırlayan

Faruk Kocacık – Emre Kongar

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Mehmet İzzet, 1891 yılında İstanbul'da doğdu. Babası, Kaymakam emeklisi Nazmi Beydi. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da çeşitli okullarda yaptı. Bir ara, adı o zaman «Sultanî» olan, Galatasaray Lisesi'nde de okudu.

Mehmet İzzet'in Galatasaray Lisesi'nden sonra ne yaptığı konusu oldukça tartışmalıdır. Eski öğrencisi Hilmi Ziya, liseyi Paris'te, Louis Le Grand Okulu'nda tamamladığını belirtiyor[1]. Buna karşılık, Halil Açıkgöz, Galatasaray'ı bitirdikten sonra, bir süre İstanbul Darülfünûnu Hukuk Fakültesi'ne devam ettiğini söylüyor[2]. Yine Açıkgöz, Mehmet İzzet'in 1907 yılında Galatasaray'dan mezun olduğunu belirtiyor. Açıkgöz'e göre, 1919 yılında Avrupa'ya gönderilecek öğrenciler için açılan bir sınavı kazanan Mehmet İzzet, yirmi sekiz arkadaşıyla birlikte Fransa'ya gider. Açıkgöz'e göre, Mehmet İzzet, Sorbonne'a devam etmektedir. Louis Le Grand Lisesi ile ilişkisi ise, ancak burada yatıp kalkması ile kurulmuştur[3].

Mehmet İzzet'in Sorbonne'da felsefe okuduğu, tesbit edilmiş olan hususlar arasındadır. Ancak burada muntazam bir öğrencilik yaparak Felsefe Bölümü'nden mezun olup olmadığı da tartışma konusudur.

Her ne kadar, Ülken, Sorbonne'dan mezun olup, yurda döndüğünü söylüyorsa da, Halil Açıkgöz, Değirmencioğlu'nun belgesel bir çalışmasına gönderme yaparak, Mehmet İzzet'in mezuniyet kaydına rastlanmadığını, ancak üçüncü sınıfa devam ettiğine ilişkin öğrenci fişinin saptanabildiğini belirtiyor. Nitekim, kendisi de, «Sorbonne Üniversitesi'nde Felsefe tahsil ederek» demekte, böylece, mezuniyet konusunda kuşkulu olduğunu belirtmektedir[4].

Hakkında pek çok araştırma yapılmış ve makale yazılmış olmakla birlikte, Mehmet İzzet'in yurda dönüş tarihi bile tartışmalıdır. Oğlu Orhan İzzet'in de bu konuda yazı yazmış olması tartışmaları sona erdirmeye yetmemektedir. Türkiye'ye dönüş için 1912, 1913 ve 1914 tarihleri kullanılmıştır. Açıkgöz, bunlardan en muhtemelinin 1913 olduğunu belirtiyor. Bana göre, 1912 tarihi de aynı derecede, hattâ, Sorbonne'dan mezun olmadığı ve oğlunun, «tam yirmi bir yaşında döndü» dediği, düşünülürse, daha bile muhtemel[5].

(1) Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, ikinci baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 427.

(2) Halil Açıkgöz, "Hayatı", Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*, Neşre hazırlayan: Halil Açıkgöz, (Üçüncü baskı), Ötüken Yayınları, İstanbul, 1981, s. 11.

(3) *y.a.g.e.*, s. 11.

(4) *y.a.g.e.*, s. 11.

(5) Orhan İzzet, *İş Mecmuası*, sayı 23-24, İstanbul, 1940.

Mehmet İzzet, yurda dönünce, Kızılay'da (o zamanki adı ile Hilâl-i Ahmer'de) açılan bir kâtiplik sınavına girer. Sınavı ikincilikle kazanır ve Hilâl-i Ahmer Tahrirat İşleri Müdürlüğü'nde çalışmaya başlar. Hilâl-i Ahmer'in İstanbul Merkezi Umumî Reisi Dr. Adnan Adıvar'dır. Böylece, Mehmet İzzet - Adnan Adıvar dostluğu kurulur.

Mehmet İzzet bir yandan Hilâl-i Ahmer'de çalışmakta, bir yandan da çeşitli okullarda çeşitli alanlarda hocalık yapmaktadır. Bu arada ilk ciddî makalesi «Zenon ve Muakkibleri», *Bilgi Mecmuası*'nda yayımlanır[6].

Kaynaklar, Mehmet İzzet'in bir süre, İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Müdürlüğü yaptığını ve 2 Ekim 1918 tarihinde getirildiği bu görevden 70 gün sonra istifa ettiğini yazarlar[7].

Oldukça karanlık kalan Edebiyat Fakültesi Müdürlüğü bir yana bırakılırsa, Mehmet İzzet'in Üniversite'ye tam atanması, oğlunun belirttiğine göre, 3 Nisan 1919 tarihinde gerçekleşir. Bu tarihte, Mehmet İzzet, yine dostu Adnan Adıvar'ın yardımı ile, Evkaf Nazırı Hayri Bey tarafından yeniden kurulan Medrese'ye «Felsefe Muallimi» olarak atanır. Bu arada «Ahlâk Muallimliği» de yapmıştır. Kaynaklar, «Ahlâk Muallimliği»nin «Felsefe Muallimliği»nin yerine mi geçtiği, yoksa Mehmet İzzet'in her iki görevi bir arada mı yürüttüğü konusunda çelişiktir. Fakat ne olursa olsun, Mehmet İzzet, «Üniversite Hocası» olmuş ve burada, «Felsefe ve Ahlâk Dersleri» okutmaya başlamıştır.

Mehmet İzzet, Cumhuriyet'in ilânından sonra, değişen koşullar çerçevesinde, 1924 yılında Darülfünun'a artık «Müderris» olarak atanır. Bugünkü terimlerle, «Profesörlüğe yükseltilmiştir». 1926 yılında Mehmed Emin'in yerine Felsefe Tarihi ve İçtimaiyat derslerini de okutmaya başlar.

Mehmet İzzet, 1927 yılında kan kanserine (lösemi) yakalanır. 1928 yılında Paris'e «talebe müfettişi» olarak atanır. Amaç, tedavisinin sağlanmasıdır. Aynı yıl (muhtemelen tedavisinin gereklerinden olarak) Berlin'e nakledilir.

1929 yılında yurda gelir. Darülfünun'da yine «İçtimaiyat» dersleri verir. Üç ay sonra yine Berlin'e döner. Burada, 8 Aralık 1930 yılında ölür. Hasenheid Türk Mezarlığı'na gömülür.

Müstehzi üslubu ile pek çok kişiyi önce itmiş ise de, sonradan Türk düşünce yaşamı içinde kendisine saygın bir yer sağlamıştır. 39 yaş gibi çok genç bir yaşta ölmesi, hiç kuşkusuz Türk toplumsal Bilimleri için önemli bir kayıptır.

(6) Halil Açıkgöz, bu makalenin 1913 yılında yayımlanmış olmasını Mehmet İzzet'in bu yıl içinde Türkiye'ye dönmüş bulunduğunun kesin bir kanıtı sayıyor. Mehmet İzzet, sonradan bu makaleyi, 1940 yılında *İş ve Düşünce Dergisi*'nde yeniden yayımlayacaktır.

(7) Bkz. Açıkgöz, *a.g.e.*, s. 28-29.

I. GİRİŞ

Mehmet İzzet Bey, idealizmi benimsemiş bir bilim adamıdır.

Mehmet İzzet, idealizmi tam olarak benimsemeden önce, birçok düşünürün ve düşüncenin de etkisinde kalmıştı. Önceleri Durkheim'in öğrencisi ve Durkheim okuluna ait bir toplumbilim düşünürüydü[8]. Ancak, Durkheim okulunun fikirlerini tam olarak benimsememiş, birçok noktada onlardan ayrılmıştır.

Durkheim'in pozitivist toplumbilimciliğini toplumsal bir fizik halinde özümleyebilen Ziya Gökalp, yeni bir yöntem anlayışıyla birlikte bazı eğilimleri de Darülfünun'a getirmişti. Bunlardan biri, «içtimaî nassiyecilik»ti (toplumsal dogmatizm). Ancak, İzzet Bey bunu benimsememiş, Darülfünun gençliğine bilimsel şüphe gereğini öğretmiştir[9].

Bunun dışında İzzet Bey, Durkheim toplumbiliminde geçerli olan bazı noktalarda da onlardan ayrılır. Örneğin, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*'nde Durkheim toplumbiliminden farklı olarak «olan ile olması gereken» arasındaki boşluğu kapayıp bağlayacak bireşimi kurmaya çalışır[10].

Ayrıca Mehmet İzzet, Durkheim'in hareket noktası olan «fait social»i (toplumsal olgu) tanımlarken bireyi dikkate almamasına da katılmamıştır[11].

Mehmet İzzet'in hemen hemen tüm eserlerinde savunduğu fikirler, kendinden önceki düşünürlere bağlıdır. Bu bağlanışta Ziya Gökalp büyük rol oynamıştır. M. İzzet'in istediği şey, Türkiye'de bir «düşünce ananesi» kurmaktı. Bu «anane», daha gerilere de götürülebilirdi. M. İzzet, bu ananeyi kurarken geçmişteki Türk eserlerine, düşünürlerine, yerine ve zamanına göre değer vermiştir. Bu yüzden septik olan İzzet, örneğin dogmatik olan Ziya Gökalp'e, hayrandır. Doktrin, sistem ve görüş farklarına karşın, tüm fikir kahramanlarını birleştiren bağ M. İzzet ile Ziya Gökalp'i de birbirine bağlıyor[12].

Mehmet İzzet'in döneminde toplumbilimin bazı klasik soruları Osmanlı'nın ve onun devamı olan Cumhuriyet'in de gündemindeydi. Bu soruların

(8) İsmail Hakkı, "M. İzzet Bey, Fikri, Şahsiyeti ve Hizmeti", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 14.

(9) *y.a.g.e.*, s. 17.

(10) M. İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, 2. basım, İstanbul, 1928, s. 238; Ziya Somar. "Ziya Gökalp"in İdealizmi ve Mehmet İzzet", *Türk Kültürü*, yıl III, sayı 36, (1965), s. 949.

(11) Orhan Saadettin, "M. İzzet Kimdi ve Bize Neydi", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 23-24.

(12) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "M. İzzet ve Eseri", *İş ve Düşünce Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 86.

başta geleni şuydu: Büyük adamlar, toplumun eseri ise, neden toplum filân adamda eserini gösteriyor, diğerinde gösteremiyor?

İzzet Bey, Gökalp'in «İçtimaiyatçılık» (Toplumbilimcilik) akımının içinden geçtikten sonra bu soru karşısında yeni bir açıklama aramak zorunda kalmıştır. «İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar» adlı yazısını yazmaya da bu durum neden olmuştur[13].

Böylece, Ziya Gökalp'in pek ileri giden «içtimaiyatçılığı»nın yanında İzzet Bey'in «felsefeciliği» kendi gelişme alanında devam etmiştir[14].

İzzet Bey'de toplum (cemiyet) ve büyük insanlar, diğer deyimiyle «toplum ve fert» konusu, sonuçta, «zaruret ve hürriyet» konusuna kayar. Gerekirci (determinist) bir ilim anlayışını aşarak bir çeşit vücut teorisi bir felsefe yapmak isteyen İzzet, burada, Schelling'in «panteiste»[15] felsefesine başvurur. Bilindiği gibi Schelling, hürriyetle zarureti «vahdet»in içinde düşünür. Bu iki kavram yalnız başına düşünülemez, mutlaka birinin vücudu, varlığı diğerini de gerektirmektedir. M. İzzet Bey bu eski metafizik düşüncesini çağdaş bir konuya aktararak fert ve toplumu, içtimaî zaruret ve ferdî hürriyeti tabiat vahdetinin birer unsuru ve birbirini tamamlayan birer parçası olarak görmüş; bu şekilde bir çeşit içtimaî vahdet felsefesine ulaşmıştır[16].

İzzet Bey, büyük adam ve toplum konusu ile hürriyet ve zaruret konusunda yeni idealistlerden başka, Hegel'i canlandıran B. Croce'ye de başvurmaktadır.

«Büyük adamın hür fiillerine imkân veren, içinde bulunduğu içtimai zaruret, içtimai hayatın zaruretlerini tayin eden, ona karşı mukavemet eden hürriyetlerin bulunmasıdır. İzzet'i bu kavramcı diyalektiğe götüren iki amil vardır: 1) İçtimai hayatın her sorusunda kendisini gösteren fert -cemiyet dilemmasından kurtulmak, 2) Devrimlerde ferdî iradenin rolünü meydana çıkarmak ve ilk bakışta içtimai determinizm ile açıklanması mümkün görünen büyük sıçramalara felsefi bir temel bulmak. Fakat yazar, Darülfünun'da ilkel cemiyetlerin örf ve âdetleri, içtimai evrim üzerinde verdiği derslerle kendi idealist felsefesine daha ilmi ve genetik temeller bulmaya çalıştı.»[17].

Bu yolda ona ilerde sözünü edeceğimiz yeni Schelling'ci Amerikalı filozof J. M. Baldwin örnek oldu.

İzzet Bey, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı eserinde, Schelling'in Hegel'den kaynaklanan vahdetçi felsefesinde ilerlemiştir. İzzet'in en son etkilendiği filozoflar, Baldwin ve Croce de Schelling ve Hegelcilik felse-

(13) Hilmi Ziya Ülken, "İzzet Bey", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 3.

(14) Halil Nimetullah, "Merhum Mehmet İzzet Bey", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 32.

(15) Panteizm'e göre Tanrı, doğanın dışında olmayıp doğa ile özdeş, kişisel olmayan bir ilkedir.

(16) Ülken, "İzzet Bey", s. 3-4.

(17) Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 430.

felerini temsil etmekteydiler ve İzzet'i ileri bir panteizme doğru sürüklemişlerdir[18].

İzzet Bey, yukarıda belirtilen eğilimlerin sonucunda Spinoza üzerinde de çok durmuştur. Spinoza, bireyleri «cevher» diye adlandırdığı bir varlığın geçici ve değişken birer örneği olarak tanımakla, «vahdetçi idealizm»e olanak veren ilk modern filozoftur[19].

Spinoza'nın vahdetçi felsefesi, insanı daima zıtları toplamaya yöneltmektedir. İzzet Bey de bu felsefeyi benimsemiş biri olarak, her fikrin olumlu ve olumsuz yönlerini aynı derecede haklı bulmaktadır. Her iki kutbu eksik gerçek olarak görmeye, onları vahdetin tüm gerçeğinde birleştirmeye çalışmıştır[20].

İzzet Bey bir ara çağdaş Hegelcilere yöneldiyse de onda devamlı olarak Schelling ve Baldwin'in etkileri egemen olmuştur. İzzet'i eski romantik felsefeye bağlayan J. M. Baldwin'di.

Baldwin, Schelling felsefesini canlandırmak için toplumbilim verilerine başvurmuştur. M. İzzet de Baldwin'in yolundan giderek *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*'ı meydana getirdi.

M. İzzet, kitabın başlangıcından son bölümüne kadar milliyet hakkındaki teorileri özetlemekte, çeşitli türde zaruretleri gösteren teorilerden hiçbirinin milli hayatı açıklayamayacağını belirtmektedir. İzzet'e göre milli hayat bu zaruretlerden birine veya onların toplamına bağlanamayan manevi hayattır. İzzet burda E. Renan ile birleşmektedir. İzzet'in spiritualizme'i burada da kalmıyor: O, önce iki türlü manevi hayat arasında karşılaştırma yapıyor: Din hayatı da milli hayat gibi biçime aittir. Dinin maneviliği doğa ve eşya ile bağlarını kesmiştir. Oysa, milli hayatta manevilik, toprağa, insanlara, doğaya bağlanmıştır. İşte İzzet'i Baldwin'e yaklaştıran din ve milliyet arasında gördüğü bu farktır.

Baldwin'e göre insan ruhu üç aşamadan geçer: a) İnsanın doğa ile birlikte olduğu ilkel toplumların zihni devresi, b) insanın kendisini doğadan ayırdığı devre, c) insan ruhunun yeniden doğaya döndüğü devre.

Baldwin'e göre, ruh ile doğanın bu son sentezi tüm varlığın güzellik halinde görülmesi olduğu için teori «pancalisme» adını alıyor. İzzet Bey de bu romantik teoriyi milliyet sorununa uygulamıştır ve insan toplumlarının tekrar doğaya dönmeye başladığı son devreye, milliyet devri adını vermiştir.

(18) Ülken, "İzzet Bey", s. 3-4.

(19) M. Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 26.

(20) Ülken, "İzzet Bey", s. 5-6.

II. MEHMET İZZET'İN YÖNTEMİ

Mehmet İzzet, idealist bir düşünürdür. Felsefî idealizm onun tüm yöntem anlayışına egemendir.

İzzet Bey, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı kitabında düşüncelerini, indirgeme (irca) yolu ile kanıtlama yolunu seçmiştir. Bunu, etkisinde kaldığı Baldwin'den örnek alarak yapmıştır. Baldwin, *Araçlı ve Doğrudan Doğruya* adlı felsefi eserindeki fikirlerini *Genetik Gerçek Teorisi* adlı eserinde, toplumbilim verilerine dayanarak, genetik metodla açıklıyordu. İzzet de aynı yoldan giderek *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*'ı meydana getirdi[21].

İzzet Bey, yazılarında bilimsel spekülasyonun her çeşidine, basit gözlemlere, soyut düşünmeye, mantıksal türetimlere, toplumbilimsel gözlemlere yer vermekteydi. Novicow, Wilbois, Fouillée ve yerli yazarların günlük gazetelerde yayınlanan dış dünyaya ilişkin yazıları hakkında, lehte ve aleyhte her şeye, her kaynağa başvurduktan sonra, daha açık, daha kesin bir sonuca ulaşmak yerine, yeni bir soru, yeni bir bulmaca ortaya koymaktaydı[22]. Örneğin, büyük adamlardan söz eden yazılarında, büyük adamları tanımlayanların tanımlarını veriyor, fakat bunlara güvenmediğini de belirtiyor.

Ayrıca, kendine göre büyük adamın karakteristiğini araştırmayı uygun bulmayarak, bunun nedenini, bilimsel bir incelemenin başında tanım vermenin olanaksızlığı olarak belirtmektedir. Bu yazılarında da, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı kitabında olduğu gibi ipucu vermeyen, aydınlanmayan bir sonuca, yeni bir soruya ulaşmaktadır[23].

Ortaya bir sonuç yerine, yeni bir soru koymuş olmasına karşın, bilimsel ilerleme ve araştırmalar için gerekli olan şüpheciliği ve araştırıcılığı, İzzet'in en dikkati çeken yönleri olmaktadır.

Çeşitli konulardaki tereddütleri, şüpheleri, gerçeğe sağlam bir biçimde ulaşmak içindi. İzzet Bey her bireşime ulaşmak için daima bir sorun ile bir karşıt sorun arardı. İzzet Bey'de bireşimci bir felsefe eğilimi olmasına karşın hiçbir görüşte tam gerçek veya tam hata bulamazdı. «Herhangi bir felsefi davanın mutlaka bir aksi davası olacak ve onlar yekdiğerini terkibi davada itmam edecektir. Bu sebepten, müderris, bütün felsefi me-

(21) Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 430.

(22) İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 15.

(23) *y.a.g.e.*, s. 15; M. İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, Birinci makale, cilt II, sayı 6, (1923), s. 503.

selelere daima tenkit usuli ile dahil olarak onlarda vahdeti itmam edici hakikat hissini bulmaya çalışır.»[24].

İzzet'in eleştiri ve tartışmalarında devamlı olarak bu düşünüş biçimi egemendir. Görüldüğü gibi, bu yöntem Hegel'in idealist diyalektiğine oldukça uygundur.

Değişmez doğruların varlığını kabul eden dogmatizme olumsuz tavır takınan M. İzzet'in, uygulama alanına hemen geçmeyip, eleştiri ve düşüncesinin gelişip olgunlaşmasını her zaman tercih etmesi onun bir başka özelliğidir[25].

Mehmet İzzet'in şüpheciliği, dogmatizme karşı oluşu, Türkiye'de toplumbilimin ilerlemesinde en büyük etkenlerden biri olmuştur. Önceleri Ziya Gökalp tarafından Durkheim'in içtimaiyatçılığının (toplumbilimciliğinin), içtimai bir fizik halinde ele alınması ile Darülfünun'a içtimai nassiyecilik (toplumsal dogmatikçilik) sokulmuştu[26].

M. İzzet ise Darülfünun gençliğine bilimsel şüphe gereğini öğretmiştir. İzzet'in tenkitçi düşüncesi, bir bireşime ulaşma konusundaki sabrı, kesin hükümler beklemeye alışmış olan kafalarda yanlış iz bıraktı. Oysa, İzzet Bey, eleştirilerini kişisel bir bireşime ulaşmak için yapıyordu. Zihninde daima ülke fikir hayatının somut sorunları vardı. Örneğin, Gökalp, karşısında üç akım bulmuştu. Bunlar: Türkçülük, İslâmcılık ve Avrupacılık'tı. Olgunlaşan ve çatışan bu üç akımın köklerde birleştiğini toplumbilimsel açıklama ile göstermeye çalışıyordu. Gökalp'te tüm zıtlıklar toplumsal gerçek içinde eriyordu. «İdeal» gerçeğin bir görüntüsü olduğu gibi, büyük adam da onun aynasıydı. İzzet Bey bu açıklamayı benimsemedi. İdeal ile gerçek, büyük adam ile toplumsal yaşam arasındaki zıtlık İzzet için çözülmesi gereken önemli bir sorundu. «İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar» adlı yazılarında hürriyet ve zaruret çatışması üzerinde düşündü. Çözüm şekli de şöyle idi: Toplumbilim, gerçek ilmidir ve böyle oldukça hürriyet —zaruret veya ideal— gerçek zıtlığını halledemez. Bir bilim olan toplumbilim, hürriyete ve ideale ait olan her şeyi determinizm ile çözümlemek zorundadır. Sırf ilimci olan Gökalp'in bu konularda aldığı davranıştan başka türlüsü de olamazdı. Fakat İzzet Bey buna katılmıyordu. Toplumbilimin açıklamaları kendi içinde yeter görünse bile, böyle bir sorunun ortaya konmasına engel olamazdı. Şu halde, toplumbilimi reddetmeksizin bu zıtlıkları halleden bir felsefi açıklamaya gerek vardır. İzzet Bey bunu Schelling felsefesinde bulacağı inancındaydı[27].

Şüpheciliğinin ve eleştiriciliğinin yanısıra Mehmet İzzet'te dikkati çeken diğer bir konu, alaycılığıdır. Ancak bu alaycılığını, kişileri küçük düşürme zevki nedeniyle yapmamaktaydı. Alaycılığı, en çok nefret ettiği dogmatizme ve konformizme (uyumculuk) karşı bir silah olarak kullanmak

(24) Ülken, "İzzet Bey", s. 7.

(25) M. Şekip, "Mehmet İzzet", *İş (İş ve Düşünce) Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 73; M. Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", s. 26.

(26) İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 17.

(27) Ülken, "Filozof M. İzzet", s. 134-135.

ve karşısındakinin düşünce yanlışlıklarını belirtmek, onlara dikkati çekmek için kullanmıştır. Üstelik kendisini bile eleştirebilmiş, başkalarını sorumlu tutabilmek için önce kendisini sorumlu tutması gerektiğini de vurgulamıştır[28].

Kısacası, bilimsel yöntemin gereklerini yerine getirme çabasını ortaya koymuş olan Mehmet İzzet, ayrıca incelemelerinde bilimsel araştırma süreci aşamalarına da çok az da olsa yer vermiştir. Bilimsel araştırma süreci aşamalarının ilki olan «kavramsal model aşaması»nın kaynak taraması, araştırma gereğini duyma, sorunun tanımı gibi işlemleri, kuramsal incelemelerinde yerine getirmiştir. Aynı şekilde basit ve toplumbilimsel gözlemler yaparak, bilimsel araştırma sürecinin ikinci aşaması olan «gözlem» aşamasına da incelemelerinde yer vermiştir. Ancak bu aşamada, günümüzde alan çalışmalarında yer alan evren ve örneklem seçimi, vb. işlemler kullanılmamıştır. Çünkü, M. İzzet'in çalışmaları tamamen kuramsal düzeyde kalmıştır. Ancak İzzet Bey, toplumbilimcinin görevlerine ilişkin görüşlerini belirtirken, «toplumbilim anlayışı» bölümünde de açıklanacağı gibi, toplumbilimcinin anket kullanmasını ve halkı, yöneticileri aydınlatması gereğini vurgulamıştır. Bilimsel araştırma süreçlerinden bireşim aşaması, M. İzzet tarafından önemle benimsenmiştir. *Yeni İçtimaiyat Dersleri*'nde «olan ile olması gereken» arası boşluğu kapayacak ve bağlayacak bireşimi bulmaya çalışması buna bir örnektir.

Sonuç olarak, Mehmet İzzet'in kimi zaman diyalektik bir düşünce biçimini kullandığını, esas olarak da idealist bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.

(28) Sadreddin Celâl, *a.g.e.*, s. 79.

III. MEHMET İZZET'İN TOPLUMBİLİM VE TOPLUM ANLAYIŞI

A. TOPLUMBİLİM ANLAYIŞI

M. İzzet'in toplumbilime (içtimaiyat) ilişkin düşüncelerini daha çok, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat* adlı kitabı ile «İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar» adlı üç makalesinde bulabiliyoruz. Bu yazılarında sözkonusu edilen toplumbilim, Ziya Gökalp tarafından temsil edilmiş olan Durkheim toplumbilimidir. M. İzzet, bunu yazılarında da belirtmekte, sonuçta «içtimaiyatın kendi mantığı dahilinde kalmak için beşeri iradenin müstakil kıymetlerini inkâr ve tenzil ederek onları içtimai toplaşmanın duyulmasına hâdim birer vesile addetmek»[29] durumunda kaldığını saptamaktadır.

Ziya Gökalp'in felsefesi itibariyle dogmatik olan toplumbilim, İzzet Bey'in elinde daha ihtiyatlı bir biçime girmiştir. Bir bakıma Ziya Bey'den sonra bile ilk defa yeni bir çeşnide toplumbilim anlayışı getiren İzzet Bey olmuştur[30].

İzzet Bey, toplumbilimin ülkemizde felsefi bir anlama sahip olmasını Ziya Gökalp'e borçlu olduğumuzu söyler. Gökalp'in ilimden anladığı «sadece bir gerçeği araştırmak değil, fakat bir milleti kurtarmak»tır[31]. Diğer bir deyişle, Ziya Gökalp'in toplumbilimden beklediği hizmet, ayrı ayrı her sorunun çözümü değil, tek bir sorunun «Türk-İslâm toplumunun, medeniyetin hangi yönüne yönelmesi gereklidir?» sorusunun yanıtıdır. Böylece, soru tek olarak kabul edilince, bunun yanıtını da verecek ilmin tek olduğu sanılacaktır. Bu nedenle İzzet Bey, Gökalp'in bu eksiğine işaret eder ve bunu giderebilmek için de işbölümü kuralının uygulanması gerektiğini vurgular[32].

M. İzzet'e göre, ilmin asıl görevi, «kıymet tayin etmek değil, kıymetleri olduğu gibi göstermektir. Fakat, kıymetleri olduğu gibi gösterince izafiliklerini de tespit etmiş oluruz.»[33].

(29) Saadettin, *a.g.e.*, s. 21.

(30) Cavit Orhan Öz, "Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat I-II", *Değirmen Dergisi*, cilt I, sayı 3, (1942), s. 119.

(31) Somar, *a.g.e.*, s. 949.

(32) İzzet, "İçtimaiyatta İş Bölümü", *İş ve Düşünce Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 114.

(33) Saadettin, *a.g.e.*, s. 21.

M. İzzet, toplumbilimin iki amacı olduğunu belirtir[34]:

a) Önce insan toplumlarının oluşumunu, yapısını etraflıca nitelendirmek (tavsif ve tersim etmek) ve onların faaliyet yasalarını ortaya koymak.

b) İnsan toplumlarının tarihsel gelişmelerini, nasıl değiştiklerini bulmak ve olanaklı ise bunu bir yasa biçiminde ortaya koymak.

Toplumbilimin temel konusunun ise amaçları birden fazla olan, karışık toplumlar olduğunu, toplumlara ilişkin sınıflamasında belirtir[35].

M. İzzet için, «İdeal ile gerçek büyük adamla içtimai hayat arasındaki tezad»[36] halledilmesi gereken en önemli sorundur. Bu zıtlıklara çözüm ararken toplumbilimi reddetmeksizin bir felsefi açıklama yapma gereği duymuş ve toplumbilimi bir gerçek bilimi olarak kabul etmiştir.

Bundan ayrı olarak da, bir bilim olarak kabul ettiği toplumbilimin hizmetinin doğrudan doğruya olduğunu da belirtir. Bilim, bir olayı diğerine mümkün mertebe sıkı bir bağ ile bağlamaya çalışır. Örneğin, büyük adamı da geçmişine, aslına bağlar, onu geçmişinin ve aslının ürünü olarak göstermeye çalışır[37].

Aynı zamanda ilim, toplum içinde *muta* (veri) bir vakıadır (olgudur). Bugünkü insaniyet sadece ilimle düşünmüyor, aynı zamanda ilimle işliyor. Toplumbilim, toplumsal hizmet silsilelerinin birbiri üzerine etki ve zıt etkisini kabul eder. İlmin de ancak bir toplum içinde var olabileceğini belirtir[38].

Toplumsal gerçek (içtimai şe'niyet) hakkında ise şunları yazar: «Müesseseler ve itikatlar fertlerin keyif ve arzuları fevkinde olarak milletin vicdanında yaşayan müstakil bir ruhiyettir ki, içtimaiyatçılar ona, «içtimai şe'niyet» diyorlar. Bu şe'niyete tesir icra edebilmek için evvelâ bu kanunların keşfedilmesi, sonra da bu kanunlara mütâbaat edilmesi (uyulması) lâzımdır.»[39].

Görüldüğü gibi M. İzzet, toplumsal gerçeğin birtakım yasalara bağlı olduğunu ve bu yasaların etkili olabilmeleri için önce keşfedilmeleri, sonra da bunlara uyulması gerektiğini belirtmektedir. Toplumsal gerçeğin bireylerin istek ve arzularının ötesinde olmasını kabul edişi de dikkati çeken yönlerden biridir.

İzzet Bey bir başka yazısında, toplumbilimcinin toplumsal görevini yerine getirmesini, hükümeti uyarması gerektiğini, bunları yapabilmesi için de ilmen tamam olması zorunluluğunu Mos'tan aktararak söylemektedir. Ancak toplumbilimcinin ilmen tamam olmasının güçlüğünü de kendi görüşü olarak ekler.

(34) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 4.
(35) *y.a.g.e.*, s. 14.
(36) Ülken, "Filozof M. İzzet", s. 135.
(37) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Birinci makale, s. 516.
(38) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Üçüncü makale, s. 92.
(39) İzzet, "Vakıa ve Mefkure", s. 103-104.

Aynı yazısında toplumbilimcinin siyasete yararlı olabileceği bir yön olarak onun siyaset adamlarına, yöneticilere karışmamakla birlikte, onları, tarafsız anketlerle aydınlatmasını, bunu yapabilmesi için de henüz teori olarak yazılmamış olayları bile ilmî bir biçimde kaydetmesi gerektiğini belirtmektedir[40].

Demek ki İzzet Bey'e göre toplumbilimci, toplumsal olaylarla uğraşan, bu uğraşısını bilimsel araştırma teknikleri kullanarak yerine getiren ve elde ettiği bulguları halkın, yöneticilerin bilgisine sunan bir elemandır.

M. İzzet'e göre, toplumbilimin eksik yönleri vardır. Toplumbilimin en önemli eksikleri, dil, güzel değerler (bedayi) ve teknoloji konularındaki incelemelerin azlığıdır. Kelimelerle anlatılan her şey bir toplumsal olay olduğu için dil önemlidir. Güzel değerler bireyler üzerinde geniş etki alanı bulunduğu için önemlidir. Teknik ise toplumları tanımada ve sınırlandırmada yardımcı oldukları için önemlidir[41].

M. İzzet, toplumbilimin çeşitli ülkelerdeki durumunu inceledikten sonra, toplumumuzdaki eksiklikleri konusundaki düşüncelerini özetle şöyle belirtmektedir[42]: Almanya'da toplumsal işbölümü henüz tam anlamıyla kurulmamıştır. Amerika'da toplumbilim uzmanlaşma ve uygulama alanında büyük adımlar atmıştır. Amerika'da bir «kır toplumbilimi» oluşmuştur. Amerika çiftçisi ile Avrupa ve Doğu çiftçisi arasında karşılaştırmalar yapılıyor. Köy yaşamının uygarlaşması, daha doğrusu kentlerde toplanmış olan manevi kültürün köylere kadar dağılması için çareler araştırılıyor. Nihayet ilâhiyat ile uğraşanların toplumbilimden edindikleri yararlar var. Bunlara, toplumbilim uzmanı unvanından çok, toplumbilim uygulayıcısı unvanı yakışır. Fransa'daki «dinsel toplumbilim» yerine, Amerika'da daha çok rastlanan unvanlar şunlardır: Uygulamalı Hıristiyanlık, toplumsal Hıristiyanlık, Hıristiyan ahlâk ilmi, toplumsal hizmet, vb... Bu alanda uygulamalı toplumbilimin bütün bilgilerinden yararlanılıyor.

Toplumbilimin ülkemizde uygulama alanındaki eksikliğini yukarıdaki biçimde belirten M. İzzet, çözüm olarak uzmanlaşma ve işbölümünün gereğini vurguluyor ve buna şu soru ile bir çıkar yol bulmaya çalışıyor: «İşbölümü ve uzmanlaşma akımının kendiliğinden her yerde gerçekleşebilmesi olanaklı mıdır?» İşbölümünün aranması her yerde olduğu gibi, bilimde de sayı ve nüfus meselesidir. Amerika'da toplumbilim ayrı ayrı dallara bölünüyor. Oysa bizde böyle değildir. Toplumbilimi bir bütün olarak, bütün dalları ile elde etmek isteyenler, genel, daha çok felsefi nitelikte bazı teoriler üzerinde saplanıp kalıyorlar. Örneğin, toplumsal vicdan var mıdır, yok mudur, totemcilik nedir? vb. Kuşku yok ki bunlar önemli sorunlardır, ahlâk felsefesi ile ilgileri vardır. Fakat ülkemizde üç beş toplumbilimcinin devamlı bu sorunlarla uğraşması hiçbir şekilde gerekli değildir. Hukuk, iktisat, dil, teknoloji vb. alanlarda herkesin kudreti derecesinde

(40) İzzet, "İçtimaiyat ve Siyaset", *Hayat*, cilt III, sayı 59, (1928), s. 123-124.
(41) İzzet, "İçtimaiyatın Bugünkü Eksikleri", s. 102-103.
(42) İzzet, "İçtimaiyatta İşbölümü", s. 114.

uzman kesilmesi olanaklıdır, gereklidir. Toplumsal vicdan faraziyesine başvurmadan da toplumsal olaylar incelenebilir ve açıklanabilir[43].

İzzet Bey'in toplumbilime ilişkin birkaç görüşünü de, Mos'tan aktararak toplumbilim ile siyaset arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığı bir yazısında bulmaktayız: Ona göre, toplumbilim ile siyaset arası ilişki, tıp ile hayatiyet (biyoloji) arası ilişkiye benzer. Hayatiyet (biyoloji), teorik bir ilimdir, tıp onun uygulamalı sonucudur. Toplumbilim de teorik bir ilim olmalı, siyaset de onun uygulayıcısını oluşturmalıdır. Nasıl ki tıp, tarihsel yönden hayatiyetten (biyolojiden) önce oluşmuşsa, siyaset de aynı biçimde toplumbilimden önce oluşmuştur. Toplumbilimin siyaset üzerinde daha etkili olması için zamanımıza ait sorunlarla daha fazla meşgul olması gereklidir[44].

Kısacası, ülkemizde toplumbilimin ilerlemesi İzzet Bey'e göre, işbölümü kuralının uygulanması ile olanaklıdır. Bunu gerçekleştirirken de belli birtakım teorik sorunlar üzerinde saplanıp kalmamalı, toplumsal olayların, sorunların bilimsel tekniklerle açıklanmasına yönelmelidir.

Yine İzzet Bey'e göre, toplumbilim, her derde çare değildir. Toplumbilim, çalışmalarını arttırarak ve öğrencilerini çoğaltarak yararlı duruma gelebilir[45].

B. TOPLUM ANLAYIŞI

Mehmet İzzet'in toplum hakkındaki düşüncelerini, hazırladığı ders kitaplarından ve makalelerinden öğreniyoruz.

Liseler için hazırlamış olduğu *Yeni İçtimaiyat Dersleri* adlı kitapta, toplumu özetle şu şekilde anlatıyor: Cemiyet (toplum), toplanma anlamına gelir. Örneğin, halk dilinde düğüne toplum denilir, fakat içtimaiyatın incelediği cemiyet, herhangi bir toplanmadan ibaret değildir. Etrafımıza bakarsak çeşitli biçimlerde toplanmaların kümelerin meydana gelmiş olduklarını görebiliriz. Örneğin, okul bir toplumdur: Çocuklar ile öğretmenlerin bir araya gelmesidir. Ancak, rastlantısal olarak bir araya gelmek, toplumun oluşması için yeterli değildir. Bir araya gelmiş kimselerin birlikte çalışmaları ve birbirlerine etki etmeleri gerekmektedir[46].

Bu düşünceyle M. İzzet'in bazen toplum ile topluluğu karıştırdığı gözden kaçmamaktadır. Örneğin, bir topluluk olarak kabul edilmesi gereken ve uzun süreli olmayıp, kendi kendini devam ettirme özelliğinden yoksun olan düğünü bir toplum olarak kabul etmektedir. Bunun yanısıra, toplumun bir amacı olması gerektiği ve toplumu oluşturan bireylerin birbirlerini etkilediği görüşü, dikkati çeken yönleridir.

(43) *y.a.g.e.*, s. 115.
(44) İzzet, "İçtimaiyat ve Siyaset", s. 124.
(45) *y.a.g.e.*, s. 123-124.
(46) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 1.

Toplumun amacının genel bir araç hizmetini gören bir noktada toplandığını, bunun da var olmak, hayatı devam ettirmek olduğunu M. İzzet'in bir başka yazısında görmekteyiz[47].

İzzet Bey, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*'nde insan ve hayvan toplumlarının farklılıkları üzerinde de durmaktadır. Bu konudaki en önemli ayırımını da, insan toplumunun bir tarihinin, yerleşmiş âdet ve geleneklerinin var olduğunu belirterek ve insan toplumlarındaki bireyler üzerinde toplumun yaptırımlarının etkisini ortaya koyarak yapar[48]. İzzet Bey bu ayırımında en çok yaptırım özelliği üzerinde durmaktadır[49].

İzzet Bey, topluluk kavramı ile ilgili olarak da şunları yazar: «Medeniyetin mümkün olması, cemiyetin mevcut olmasına bağlıdır. 'Medeniyeti muhafaza eden ve onu fertlere intikal ettiren cemaattır.»[50].

Mehmet İzzet, diğer yazılarında da toplum kavramına yer vererek bununla ilgili örnekler sunar. Toplumun, İngiliz toplumbilimcilerinin zannettikleri gibi yanyana var olan bireylerin toplamından ibaret olmadığını şu örnekle açıklar: «... bir aşiret, o aşiretin fertlerinin yekûnundan ibaret değildir. O fertler değişir, ölürler, yerlerine başkaları gelir, fakat aşiret yine bâkidir.»[51].

Mehmet İzzet, bu örnekle toplumların kendi kendini devam ettirme özelliğini yakalamıştır. Buna göre toplum, insan ömründen uzun yaşamakta ve kendi kendini devam ettirmektedir[52]. Fakat yine topluluk ile toplum Mehmet İzzet'te birbirine karıştırılmaktadır.

Mehmet İzzet, ideale inanan bir kişi olarak her incelediği konuda olduğu gibi, toplum hayatında da ideali görmüştür. Ona göre, toplum hayatı birtakım idealler için ise, toplum da insanları ilgilendiren her şeyin bütünü olduğundan, toplum hayatının, kendi dışında mutlak amaçlar biçimindeki idealler için varlığını sürdürmesi olanaksızdır. Fakat, toplum hayatı için gösterilen ideallerin toplumdan daha kapsamlı bir bütüne, yani insanlığa göre varlığı gözönünde tutulunca sözkonusu sorun ortadan kalkar. Çünkü, eğer insanlık varsa, onlara ait idealler de olabilir. Toplumların bu ideallere hizmet götürmesine hiçbir engel yoktur. Toplumsal hayat da bir amaca yöneliktir, bu da insanlıktır[53]. Buna göre toplum hayatı anlamsız bir oluş değil, insanları daha büyük hedeflere götürecek, daha yükseğe yöneltecek bir araç olmaktadır.

(47) *y.a.g.e.*, s. 14.

(48) *y.a.g.e*, s. 2-3.

(49) İzzet, "Vakıa ve Mefkure", *İş ve Düşünce Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 103.

(50) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 10.

(51) İzzet, "Gestalt Nazariyesi ve İçtimaiyat", *İş ve Düşünce Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 112.

(52) Bu özellikler için bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4. basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 41-54.

(53) Saadettin, *a.g.e.*, s. 23.

İzzet Bey'e göre toplum, insanlığı, insanlığın en değerli kısmını içerir. Bu topluluğun bireyleri arasındaki sınır, onların taşıdıkları bağımsız ideallerden ibarettir[54].

Mehmet İzzet ayrıca, Durkheim'in toplum ile ilgili fikirleri üzerinde durarak düşüncelerini belirtir. Buna göre nitel (keyfî) olan yerine, nicel (kemmî) olan toplumu tercih eder ve şunları söyler: «... keyfî olan yerine kemmî olan cemiyeti tercih eylemekleğimiz tabiidir. Durkheim'in içtimaiyatı (...) kemiyet içtimaiyatıdır.»[55]. Aynı yazıda İzzet, devamla, tarihin en genel kanunu olarak niteliklerin, toplumların hacminin artmasını kabul etmektedir. Durkheim, insanlığın bütün tarihinde tek artan niteliğin toplumun hacminden ibaret olduğunu kabul ediyor. Böyle düşünen bir düşünür, zorunlu olarak tüm insanlığa ait niteliklerin doğduğu ve toplumun ondan ibaret olduğunu onaylayacaktır ki bu fikir, demokrasi akımlarının somut bir dille anlatımından başka bir şey değildir.

M. İzzet, insan topluluklarının geçirdikleri zihniyetleri de aramış ve bunların şu üç aşamadan geçtiklerini belirtmiştir[56]:

A) Mistik aşamada bulunan ilkel (iptidaî) toplumlar. Bunlar, kendilerini tabiattan ayırmadıkları için, tabiatı kendilerine ve kendilerini tabiata karıştırdıklarından, bu devirdeki birey ve toplum donmuş haldedirler.

B) Orta zamana rastlayan ikinci inanış aşamasındaki toplumlar. Bunlarda ruh ile madde birbirinden ayrılmış, fakat insan ve toplum tabiattan kaçarak ruh ve mânâya kapanmıştır.

C) Üçüncü aşamadaki toplumlar. Son üç yüzyılda ruh ile madde karşılıklı etkilerle birbirine karışıp nüfuz edebilecek bir hale geldiğinden, gerçeğin ne yalnız ruhunda ne de yalnız maddede olup, bunların arasındaki sürekli ilişkilerde ve karşılıklı oluşumlarda bulunduğu görülmüştür.

Bunun içindir ki, XIX. asrın sonunda Darwinizm, düalizm ve utilatirizm ile mücadele edebilecek geniş bir anlayış gereğini duyanlar, dayanma noktalarını hep Hegel'de bulmuşlar ve yeni Hegelciliğe önem vermişlerdir. Böylece, agnostik metafiziğe ve nef'iyeci ahlâka karşı koymak ve aynı zamanda tarihi maddiyecilik gibi kuvvetli maddi bir vahdetçilik kurmak istemişlerdi. En çok İngiltere, Amerika ve İtalya'da ilgi gören bu meslekler bize İzzet Bey aracılığı ile yansımıştır. Yukarıda yapılan üçlü ayırım da bu yansımanın bir sonucudur.

M. İzzet, yukarıdaki ayırımını Baldwin'den etkilenerek yapmıştır. «Baldwin'e göre, ruhla tabiatın bu son sentezi bütün varlığın güzellik halinde görülmesi olduğu için, teori «pancalisme» adını alıyor. İzzet bu yeni romantik teoriyi milliyet sorusuna tatbik etti. Ona göre, ilkel cemiyetler, tabiat içinde ve onunla şuursuz bir birlik halinde yaşamaktadırlar. Fakat,

(54) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Birinci makale, s. 509.

(55) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Üçüncü makale, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt III, sayı 2-3, (1923), s. 93.

(56) M. Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", s. 28-29.

ortaçağ medeniyetinde ruh ve tabiat ayrılışı onu takip etti. Gökalp'in ümmet devri ve kendisinin maddesiz ruh medeniyeti dediği budur. Fakat, insan cemiyetleri tekrar tabiata ihtisasla dönmeye başladılar. Hedefleri iç âlemlerinden tabiatın fethine çevrildi. İnsani idealin bu yeni şekline milliyet devri demek lâzımdır.»[57].

Ayrıca, yukarıdaki ayrımda Comte'un «üç hal kanunu»nun, yani pozitivizmin etkilerini de görmemek olanaksızdır.

M. İzzet, diğer bir toplum ayrımını *Yeni İçtimaiyat Dersleri* adlı kitabında vermektedir[58]. Yapılan ayırımlar şu şekilde özetlenebilir:

1) Amacı tek, sınırlı ve belli toplumlar: Bu toplumlar, amaç gerçekleştirildiğinde veya bu amaçtan vazgeçildiğinde ortadan kalkarlar. İki kısma ayrılırlar:

a) Teşkilâtsız olanlar: Herhangi bir ihtisas ile harekete geçen kalabalığın oluşturduğu toplumdur.

b) Teşkilâtlı olanlar: Her tür uzman heyetleri ve şirketlerin oluşturduğu toplumdur.

2) Birden fazla amaçlı, karışık toplumlar: Toplumbilimin asıl konusunu oluşturan toplumlardır. Örneğin, aile. Bunlar da iki kısma ayrılır:

a) Teşkilâtsız olanlar: Çeşitli faaliyetlerde bulunan, fakat uzmanlaşma ve işbölümüne sahip olmayan veya çok az sahip olan ilkel toplumlardır. Örneğin, klan.

b) Teşkilâtlı olanlar: İşbölümü ve uzmanlaşmanın var olduğu toplumlardır. Buna örnek de, içinde yaşadığımız toplum gösterilebilir.

M. İzzet'in son yaptığı ayırımda da, yine bir kavram kargaşasına düştüğü görülmekte, düşünürün klanı, aileyi, şirketi ve işbölümünün gelişmiş olduğu günümüz toplumunu hep birer toplum olarak ele aldığı dikkati çekmektedir. Ayrıca, ayırımda amaç, sınırlılık, işbölümü ve teşkilât ölçütlerine başvurulduğu da görülmektedir.

İzzet Bey, bir diğer yazısında da, toplum ile milliyetin iki farklı kavram olduğunu, toplumun bir vakıa, milliyetin ise bir ideal olduğunu söylemektedir. Ona göre, ilkel insan için tabiat ve tabiat ile bezenmiş toplum doğrudan doğruya bir *mutâ*'dır (veridir). Onun tamamlanması, düzeltilmesi gerekmez. Oysa çağdaş insan için toplum daima düzenlenmeye gerek gösterir. Edebiyat, ilim, sanayi, adalet ile gelişmeye muhtaçtır[59]. Bu fikirleriyle de İzzet Bey toplumları ilkel ve çağdaş olarak iki genel kategoride toplamaktadır.

Ayrıca, İzzet'e göre, toplumlar mekanik bir nedenle açıklanamazlar. Onların gelişmesinde insanlık amacı etrafında birleşme özelliği görülür. İlkel toplumlardan zamanımıza doğru ilerleyici bir genişleme vardır. Bu

(57) Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 431.

(58) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 13-16.

(59) Sadreddin Celâl, "İzzet'i Niçin Taziz Ediyoruz?", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 11.

genişleme rastgele değildir, hedefi insanî bütünleşmenin gerçekleşmesidir. Böylece, M. İzzet, ilimde amaç ve insanî bütünlük gibi iki tez üzerinde odaklaşmıştır. Alışılmış pozitivist toplumbilim görüşlerine aykırı olan bu iki tez de, Gökalp'in öğrencilerinin itiraz ve eleştirileriyle karşılaşmıştır[60].

M. İzzet, yazılarında birey-toplum ilişkilerine de geniş yer vermektedir. İzzet'e göre, toplum, bireylerin istek ve yönetimlerine bağlı sınai bir ürün değil, belki doğal bir varlıktır. Ona göre toplum yaşamının bireyden eski ve bireye etkili olduğunu kabul etmek gerekir. Çok önceleri bile toplum yaşamının insan için doğal hayat olduğu kolaylıkla kabul olunuyordu. Fakat bundan daha ileri gitmek her insanın benliğinin, içinde yaşadığı toplumun veya toplumların etkisi altında yoğrulduğunu ortaya koymak gereklidir. İzzet Bey'in, bireyi toplumla açıklamak gerekir, biçimindeki düşüncesinde gizli bir Gestaltçılık yatar. Bu düşünceyi yeni şekli ile ilk kez toplumbilime uygulamak gereğini de İzzet Bey ileri sürmüştür[61].

Bireyin topluma tâbi oluşundan hareket eden M. İzzet, daha sonra toplum, uygarlık ve topluluk arası ilişkilere değinir. Bunu yaparken, önce bireyin topluma bağlanarak doğa kuvvetlerinin köleliğinden mümkün mertebe sıyrıldığını, kendine bir hürriyet yarattığını ortaya koyar. Buna örnek olarak da dilin, ilmin, güzel sanatların ve benzeri etkinliklerin bireyin duyarlılığını arttırmasını, izlenimlerini asıllaştırmasını, incelterek zenginleştirmesini gösterir. Daha sonra da felsefenin ve dinin, bireyin düşüncesini kısıtlayan zaman ve yer sınırlarını dağıttığını, ölümsüz varlıklar üzerine sonsuz ufuklar açtığını ve uygarlığın da bu gibi uğraşların bir toplamı olduğunu ortaya koyar. Uygarlığın olanaklı olması toplumun var olmasına bağlıdır. Uygarlığı koruyan ve onu bireylere ulaştıran ise topluluktur[62].

Aralarında bir zıtlık bulunmasına karşın, toplumun varlığının bireyi ortadan kaldırmadığını belirten M. İzzet[63], toplumun da doğa kadar büyük, bireyi çeken ve ona egemen olan bir vakıa niteliği taşıdığını söyler. Ona göre toplumsal vicdanın gereğine uymayan, uyum sağlayamayan bir bireysel istek, özel bir amaç, ne kadar yüksek olsa yine de ideal kabul edilemez. İdeallerimizin geçerli ve etkili olabilmesi için toplumsal vicdana uygun olmaları gereklidir[64].

Durkheim'ı ülkemizde temsil eden Ziya Gökalp, birey ve toplumun aslını ve ilişkilerini «fert yok, cemiyet var; hak yok vazife var» cümlesi ile dogmatik bir biçimde kısaltmıştır. İzzet Bey ise bencil duygu ve ihtirasları meşrulaştıran öznel bireyciliğin (enfusi fertçiliğin) bugünkü burjuva ve kapitalistlerin ruhunda bıraktığı ahlâk dışı zihniyeti ve bunların doğal sonuçları olan işçi sorunlarını ve iktisadi buhranları görerek öznel bireycilikten nefret ettiği gibi, en kuvvetli akımını tarihsel materyalizmde bulan

(60) Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 432.

(61) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 9; Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri*, I. cilt. İstanbul. 1971, s. 123-169.

(62) *y.a.g.e.*, s. 10

(63) Öz, *ag.e.*, s. 146-148.

(64) Sadreddin Celâl, "İzzet'i Niçin Taziz Ediyoruz?", s. 12.

maddi toplumculuğu da bir türlü sevememiştir[65]. Çünkü İzzet Bey, gerçekte yukarıda da açıklandığı gibi bazı yazılarında toplum yaşamının bireye üstünlüğünü açıkça vurgulamasına karşın, o günkü birey ve toplumbilimlerinin ilkelliğine bakarak, bireyin de, toplumun da üstünlüğünü geçerli kılacak bir sisteme razı olmadığı için her ikisini de birleştirecek bir gerçek bulunabileceği sezgisi ile tüm çalışmalarını bir bireşim aramaya yöneltmiştir.

İzzet Bey, birey-toplum ilişkilerinde bazı noktaları da gözden kaçırmış ve bu iki öğe arasındaki ilişkiyi, bunların doğa ile olan ilişkileriyle birlikte, tam açıklığı ile ortaya koyamamıştır. En önemli eksiği ise, grup kavramına ve grubun önemine hiç değinmemesidir. Bir toplum içinde birçok insan grubu vardır. Tarihte ve tarih öncesinde ne kadar eskilere gidilirse gidilsin insanı, grupta ya da gruplarda yaşarken buluruz. Bu insan grupları doğa üzerinde olup, doğa ile ilişki içindedirler. Ayrıca, hem bir grubu meydana getiren bireyler arasında, hem de gruplar arasında, çeşitli ilişkiler vardır. Bireylerin oluşturduğu gruplardan meydana gelen toplum da doğa üzerinde ve doğa ile karşılıklı ilişki halindedir. Kısacası birey, toplum, doğa üçlüsünde sayısız ilişkiler vardır. Bu ilişkilerden bir kısmına değinmiş olan İzzet Bey, daha çok birey ile toplumun birbirine üstünlüğü tartışmasına yer vermiştir.

M. İzzet'in sınıfsal yapı ile ilgili düşüncelerini «İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar» adlı makalelerinin üçüncüsünden çıkarabiliriz. Bu makalesinde M. İzzet, Batı toplumları üzerinde durmakta, Batı toplumlarının iktisadi faaliyetlerini, sınıfsal yapısını gözden geçirmektedir. Buna göre iktisadi faaliyet işbölümüne dayanır. İşbölümünün toplumsal sonuçları da düşünürlerin uğraşıdır[66]. Büyük adamların yetişmesi için gerekli önkoşul işbölümüdür[67].

Batı toplumunun sınıfsal yapısı M. İzzet'e göre şu şekildedir[68]:

a) Yukarı tabaka: Zenginler, sermayedarlar sınıfı.

b) Orta sınıf: Burjuva sınıfı.

c) Aşağı tabaka: Amele sınıfı.

M. İzzet, Batı toplumlarındaki bu sınıfsal yapıda dikey hareketliliğin fazla olduğu görüşündedir. İzzet Bey'e göre, bugünkü hayat «ihtisassızlık-

(65) Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", s. 27; İzzet Bey, toplumsal yaşamın ne dereceye kadar tekniğe bağlı olduğu konusunun yeterince incelenmediği görüşündedir. Marx'çıların genel bir ilke olarak toplumsal yaşamın, iktisadî gelişme derecesine, özellikle üretim araçlarına tâbi olduğu iddiasının, önsel bir iddia olduğunu belirterek, bizi ancak olaylara dayanan, kuşkuya yol açmayacak incelemelerin aydınlatabileceğini, bu tür incelemelerden sonra tarihsel maddeciliğin, haklı olup olmadığına karar verebileceğimizi belirtir. Bkz. İzzet, "İçtimaiyatın Bugünkü Eksikleri", *Hayat*, cilt III, sayı 58, (1928), s. 102-103.

(66) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Üçüncü makale, s. 95.

(67) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Birinci makale, s. 506.

(68) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Üçüncü makale, s. 95-96.

tan» ibaret «ihtisaslara» büyük bir yer verir. Gerek aşağı, gerek yukarı tabakadan olup da bir «ihtisas» edinenler, ister istemez orta sınıfa girerler ve burjuvalaşırlar. Yukarı tabakaya ait kişiler aslında mesleki ihtisasları olan kişilerdir. Ancak salonlara adım attıkları anda bu uzmanlıklarından sıyrılmış olurlar. Ayrıca, ihtisas sahibi olmayan zenginler, sermayedarlar da yukarı tabakaya aittir. Ancak zenginlik, toplumsal mevki ve şöhretin, toplum hayatında hiçbir rolü yoktur. Yukarı tabakayı oluşturan bu kişiler arasında sanki bir eşitlik vardır. İhtisaslaşmamış bu eşitler, işbölümüne dayanan büyük sanayiin ortaya koyduğu büyük sermaye sahiplerinden ve onlarla birlikte yürüyen siyasilerden ibarettir[69].

«İhtisassızlık ihtisası» sadece toplumun yüksek tabakalarına ait değildir. Belki aynı derecede toplumun en aşağı tabakasında, amele sınıfında da etkisini göstermektedir. Genel olarak denebilir ki, makine ürünlerindeki işbölümü, amele arasındaki ihtisasın artmasını değil, az olmasını gerektiriyor ve böylece toplumun en yüksek tabakasında olduğu kadar, en aşağı tabakasında da «ihtisaslaşmamış eşitler» meydana gelmiş oluyor. Kısacası aşağı tabakada makine karşısında işbölümü ve uzmanlaşma ortadan kayboluyor, makine, sanatsızlığa yol açıyor[70].

Özetle, Batı toplumunun gerek yukarı ve gerekse aşağı tabakalarında bireylerin sivrilmesine, büyüklüğünü göstermesine, tanınmasına uygun olmayan koşulların var olduğu söylenebilir. Orta sınıfta ihtisas bütün şiddetiyle geçerlidir, fakat yalnız başına uzmanlık büyük adamların büyüklüğünün anlaşılmasına yeterli değildir.

M. İzzet'in, Batı toplumunu örnek aldığı ve Töennies'e dayandırdığı yukarıdaki fikirleri sınıfsal yapı ve ekonomik ilişkilere ilişkin önemli noktalara dikkati çekmektedir. Ancak sınıfsal yapıya ilişkin olarak bazı kavram yanlışlıkları vardır. Örneğin, İzzet Bey, sınıflamasında sadece orta sınıf için «sınıf» kelimesini kullanmış, alt ve üst sınıflar için «tabaka» kelimesini tercih etmiştir[71].

Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, Mehmet İzzet'in daha çok Weberyen bir yaklaşımla, Amerikan toplumbiliminin sınıfsal yaklaşımı kullanır gözükmesidir.

C. MEHMET İZZET'TE KÜLTÜR VE MEDENİYET AYRIMI

Milliyet kavramını irdelediği kitabında Mehmet İzzet, kültür ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiye de giriyor. Aslında amacı milliyet ile bu kavramlar arasındaki ilişkiyi saptamak olan İzzet, eleştirel ve irdeleyici tutumunun bir gereği olarak, kültür ile medeniyet arasındaki farklara ve benzerliklere de ışık tutuyor.

(69) *y.a.g.e.*, s. 96.
(70) *y.a.g.e.*, s 96-97.
(71) *y.a.g.e.*, s. 97.

İzzet, medeniyet'i iki anlamlı olarak ele alıyor. Birinci anlamda medeniyet, «umumi olarak insanı hayvandan ayıran yaşama şekilleri» demektir[72]. Binalar ve giyim kuşam, bu anlamda medeniyetin göstergeleridir.

İkinci anlamda medeniyet, «şehir hayatı» demektir. Yani, «medenî olan bedevî veya çiftçi değil demektir.»[73].

İzzet, medeniyet ile kültür arasındaki ilişkilere, medeniyetin bu ikinci anlamı dolayısıyla, kent yaşamı ile milliyet arasındaki ilişkileri saptamak amacıyla giriyor: Kent yaşamı anlamına gelen medeniyet, «millî olarak büyük şehir hayatında ne buluyoruz?» sorusunu gündeme getirmektedir. Çünkü, büyük kentler, bir milletin öteki milletlerle en çok karşılaştığı, bu yüzden de millî duygunun en çok güçlendiği yerlerdir.

İzzet'e göre, toplumbilimsel arayışlar, insanları medeniyet ile kültür arasındaki farkları belirlemeye itmiştir: «Memleketimizde yeni bir kelimenin icadıyla bu sualin (millî olarak büyük şehir hayatında ne buluyoruz?) cevabını bulmaktaki zorluğun giderildiği zannedildi. Denildi ki, kültür milletlere has, medenîyet de milletler arasında müşterek olan hayattır.»

İzzet, özet olarak, ünlü, «kültür millîdir, medeniyet milletlerarasıdır» ayrımına işaret ederek, bu ayrımın iki anlama gelebileceğini belirtiyor.

«Birinci şekilde kültür ile medenîyetin muhtevaları arasında fark yoktur. Fark yalnız bu muhtevaların oluş tarzındadır. Bir milletin kendi sînesinden yarattığını kendi kültürüne âit sayarız, diğer milletlerden aldığını ise medenîyetine âit sayarız.»[74].

Mehmet İzzet, bu noktada doğrudan doğruya Ziya Gökalp'e de atıfta bulunuyor: «Müderris Ziya Beyin bazı makalelerinde kültür ile medenîyet farkını bu şekilde anladığını görüyoruz. Meselâ Osmanlı medenîyeti ile Türk kültürü karşılaştırılıyor ve birincisinde olduğu gibi ikincisinde de aynı muhtevâlar, yâni vezin, edebiyât, bedâyi, ahlâk, felsefe, din ve hattâ iktisat sayılıyor. (Akşam; 23 Mayıs 1923 nüshası, 'Osmanlı Medenîyeti ile Türk Harsına Dâir' ünvanlı makalede ve Yeni Mecmua'ya da bakınız. Sayı 60, sayfa 142. Hars lisâniyle medeniyet lisânından, hars veznî ve musikîsiyle medeniyet vezni ve musikîsinden bahsediliyor.)

«Ziya Bey'e göre, bunlardan Türk'ün ortaya koyduklarını kültür odasına, başka milletlerden alınıp taklit edilmiş olanları medenîyet salonuna ayırmalıdır.»[75].

Mehmet İzzet, Ziya Gökalp'e atfen yukarıdaki tanımı yaptıktan sonra, keskin mantığı ile hemen bu ayrımın yapaylığına ve yanlışlığına da dikkati çekiyor: «Fakat böyle bir milletin kendiliğinden ortaya koyduğu farzedilen kıymetlerini kültürüne dahil ederken, yani millet varlığının ortaya konuluşu sayarken, aynı kıymetlerin diğer milletlere intikali ile, onları medeniyet kademesine koymak mecburîyeti bu görüşün zarurî neticesidir. Acem'

(72) Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*, s. 178.
(73) *y.a.g.e.*, s. 181.
(74) *y.a.g.e.*, s. 182-183.
(75) *y.a.g.e.*, s. 183.

in güzellik telâkkisi ve şiiri Acem kültürüne âittir. Fakat aynı telâkki Türkler'e geçince bir medenîyet duygusundan ibaret oluyor.»[76].

Bu ayrımın yanlışlığını belirttikten sonra, «... bu ayrımda fazla zaman kaybetmek mümkün değildir,» diyerek, «milli ve milletlerarası» ayrımının ikinci anlamına geçmektedir.

«... vâsıtalar, âletler, usûller milletler arasında müşterek olabilir. Çünkü iktisatta sübjektiflik yoktur. İktisadî faaliyet şahsî değildir, fayda teminini hedef tutar, muhtelif tarzlarda bile olsa yine eninde sonunda üç hayvanî ihtiyacın insanlarda aldığı zelîl edici şekilleri tatmine çalışmak bakımından, her yerde aynı tutarlılığı gösterir. Yemek, barınmak ve ısınmak düşünceleri etrafında döner. Buna mukabil güzellik, hakikat ve adâlet telâkkilerinin her millette esaslı incelikler gösterdiği kabul edilir.»[77].

Böylece İzzet, «iktisat»ı bir millet için «vasıta» ve medeniyet, «güzellik, hakikat, adâlet» gibi duyguları da gaye, yani kültür sayan görüşe işaret ediyor.

Kendi ifadesiyle bu farkı «bir muhteva farkı» olarak vurguluyor[78].

Bu konudaki yanlışlığa da şu satırlarla değiniyor Mehmet İzzet:

«Medeniyet berâberliğine rağmen kültür ayrılığının millî gâyeyi oluşturduğu kanaati, ekseriya sahte bir psikolojik telâkkiye dayanır. Zannedilmemelidir ki, herhangi bir medenî âlet ve vasıta herhangi bir kültür gâyesine hizmet edebilir de, bu sâyede milletler müşterek işbölümüne dayanan iktisadî faaliyeti başka başka kültür gâyeleri için kullanabilirler. Vâsıtaların iştiraki, ekseriyetle gâyelerin de iştirakini lüzumlu kılar.»

İzzet, bu satırlardan sonra birkaç da somut örnek veriyor: «İngilizler'in, Fransızlar'ın kullandığı pantolon birer vâsıtadır; fakat atâletle bağdaş kurmak ve günde beş defa secde etmek için uygunsuz bir vâsıtadır.»[79].

Bu saptamasından sonra, Mehmet İzzet, «... milletlerin arasında sâde medenî âletler değil, kültür mahsûlleri de, kültür idealleri de birçok yönlerden müşterektir. Medeniyet birleşince kültür de birleşecektir.» diyerek, «araç-amaç» birlikteliğinin yol açacağı birleşmeye dikkati çekiyor.

Bu satırları ile, Mehmet İzzet'in, kültür ile medeniyet arasındaki ayrımı, ancak görünüşte ve geçici olarak kabul ettiğini anlıyoruz. Temelde, hele hele, Gökalp'in kullandığı «milli olan kültürdür, milletlerarası olan ise medeniyettir» biçimindeki, kültür-medeniyet ayrımına bütünüyle karşı olduğunu görüyoruz.

(76) *y.a.g.e.*, s. 183.
(77) *y.a.g.e.*, s. 184.
(78) *y.a.g.e.*, s. 184.
(79) *y.a.g.e.*, s. 188.

IV. MEHMET İZZET'TE MİLLET VE MİLLİYET KAVRAMLARI

A. *MEHMET İZZET'İN MİLLET VE MİLLİYET KAVRAMLARINI İNCELEME YÖNTEMİ*

Mehmet İzzet, tüm sorgulayıcı ve kuşkucu tutumu içinde, aslında oldukça sağlam bir yöntem sahibidir.

Millet ve Milliyet kavramlarını irdeleyen ve inceleyen kitabında da önce, bunların «ne olmadığını» ya da «nereden gelmediklerini» belirtmekle işe başlıyor. Daha sonra da esas niteliklerini saptamak için izleyeceği şemayı belirtiyor:

«İnsan ise, kendisinde aynı zamanda iki tabiat tanıyor: Biri maddî, diğeri manevî âleme âittir. Her iki âlemde de millî ve gayr-ı millî renklerden duygulananlar olabilir. Millî hudut, millî mahsûller olduğu gibi, millî şiir ve millî dil de vardır. Biz evvelâ milliyet cereyanlarının esaslarının maddî âlemde olup olmadığını araştıracağız. Bu sahada insan; ilk olarak bir bedene, ikinci olarak bir coğrafî muhite, daha sonra beden ile coğrafî muhit arasındaki münasebetlere, yani iktisadî bir hayata mâlik olmak bakımından incelenebilir. Bundan dolayıdır ki, ırkın, toprağın ve iktisadın milliyet'in esasları olup olmadığını araştırmak lâzım gelecektir.

«Manevî âleme gelince, burada ortam ile çevrenin birbirine tesirleri kesin bir ayrım imkânını ortadan kaldırmaktadır. Bununla beraber maddî sahada insan hayatının düzenleyicisi olan İktisad'a mukabil, manevî sahada beşerî mânânın nakledicisi olan Dil'e rastlıyoruz. Bunun dışında da, milletin secîyesini, tarihini, an'anesini ve medeniyetini gözden geçirmek lâzım gelecektir. Neticede ise bu unsurların yetersizliğini gördükten sonra, Millîyet ile Din'in münasebetlerini tetkîk ederek, millîyetin esâsını ve millî ülkünün 'birlik' cevherini, beşerî irâdenin muayyen fakat genel bir yönelişinde ve bu yöne onu sürükleyen bir iman ve kanaatta bulmak fırsatını elde edeceğiz. Millîyet'in, unsurlarını ve vesilelerini sağlayan tabiat ve tabiat şartlarından ziyâde, onun dinamizmini tâyin eden irâde istikametiyle belirlendiğini göreceğiz. Gerçekten bu tabiî şartlar (gerek maddî, gerek manevî) her zaman mevcuttur. O halde, tarihte millî bir ülkünün kendini hissettirdiği devirlerle, faal olmadığı devirlerin izâhı onlarda değil, belki beşerin onlara karşı takındığı tavırlarda aranılmalıdır.»[80].

Görüldüğü gibi, yukarıdaki satırlarda Mehmet İzzet, yalnız «millet» ve «milliyet» kavramlarının nasıl bir anlayış çerçevesinde ele alınacağını

(80) *y.a.g.e.*, s. 66-67.

ve inceleneceğini belirlemekle yetinmiyor, ulaşılacak sonucun genel niteliklerinin ne olduğu hakkında da ipuçları veriyor.

İzzet, «millet» ve «milliyet» kavramları açısından, açıkça, «irade» öğesinin önemini vurgulamaktadır.

Bu tutumu ile İzzet, yalnız «yöntem» açısından değil, genel yaklaşım açısından da oldukça «çağdaş» bir nitelik taşımaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan sonra, konuyu ele alış biçimine yakından bakarsak, İzzet'in şöyle bir yol izlediğini görürüz:

«Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat» adlı çalışmasını, Birinci Kitap, İkinci Kitap ve Netice olmak üzere üç ana bölüme ayırmıştır. Bu bölümleri, «millet» ve «milliyet»in «nereden kaynaklanmadığını» belirten bir «giriş» kısmının arkasından okuyucuya sunmuştur.

Daha önce kendisinin de belirttiği gibi, «Birinci Kitap»ta, millet ve milliyetin, a) ırk ile olan ilişkilerini, b) coğrafî şartlarla olan ilişkilerini, c) iktisatla olan ilişkilerini ele almaktadır.

«İkinci Kitap»ta ise, milliyet kavramının, a) dil ile olan ilişkilerini, b) karakter ile olan ilişkilerini, c) an'ane ve tarih ile olan ilişkilerini, d) kültür ve medeniyet ile olan ilişkilerini incelemiştr.

Üçüncü ve son bölüm olarak milliyet'in din ile olan ilişkilerini incelemiştir.

Mehmet İzzet, tüm çalışmasını «karşılaştırmalı bir çözümleme» yöntemi ile yazmıştır: Millet ve milliyet ile ilgili her kavramı, millet ve milliyet terimleri ile ilişkileri, farkları, benzerlikleri açısından ele almış ve irdelemiştir.

Kitabının sonunda millet ve milliyet ile din arasındaki ilişkilere bakması ve sonuca bu ilişkileri, daha doğrusu, «milliyet duygusu» ya da «milliyet ülküsü» ile «din» arasındaki farkları belirleyerek ulaşması, bütünüyle, bu «karşılaştırmalı» yöntemi sayesinde olanaklı olmaktadır.

Mehmet İzzet'in «millet» kavramı ile yukarıda belirttiğimiz kavramlar arasındaki ilişkileri tek bir ilke çerçevesinde özetlemek olanaklıdır: «... hayat, ruh ve cemiyet hâdiselerinde herhangi bir bütün, parçalarının toplamından ibaret sayılamaz.»[81].

Nitekim İzzet, bu soyut ilkeyi, şu sözlerle incelediği konuya indirgemiştir: «Irk veya dil veya toprak... ilh... özellikleri ayrı ayrı millîyetin esası olamadığı gibi, bunların toplanmasından da bir millet çıkmaz.»[82].

B. MEHMET İZZET'İN MİLLET VE MİLLİYET KAVRAMLARINA BAKIŞI

M. İzzet, «millet» ve «milliyetçilik» konusundaki incelemelerine, bilimin klasik, «neden?» sorusunu sorarak başlıyor: «Birkaç asır evvel şüphe gö-

(81) *y.a.g.e.*, s. 192.
(82) *y.a.g.e.*, s. 192.

türmez sayılan, karşısında tereddüde izin verilmeyen dinin delillerine, ilmin ilk prensiplerine, ahlâk ve hukukun tabiî zannedilen düstûrlarına karşı onları kökünden yıkmak istidadını taşır gözüken bir «neden?» sorusuyla çıkıyoruz. Kâinat ve hayatın başlangıcı ve sonu meselelerinde, ilmin hakikatından, ahlâk ve hukukun bir hayâlden veya kuvvetin keyfî mevzuatından ibaret olmasından şüphe ediyoruz. Bu tereddüt ve güvensizlik kalbimizi kemirmekte, din ile ilim karşılıklı çarpışmakta, ahlâk ve hukuk ise dinde veya ilimde kendine aradığı esasları bulmaktan ümidini kesmek üzere iken, yalnız bir tek kuvvet, milliyet duygusu, insanları sonu gelmez kitleler halinde mücadeleye sevkediyor, kalbinin en derin noktasına kadar şüpheci ve hasta sayılan bugünün insanlığını en büyük fedakârlıklara götüren bir değişikliğe uğratıyor. Hattâ daha fazlası var: Doğrunun, güzelin, hayrın; doğru, güzel ve iyiliğe olan îmanın kıymeti milletin menfaatleriyle veya eğilimiyle ölçülüyor. Doğru söz; milletin işine uygun gelen, güzel san'at; millî zevke yaraşan, ahlâkî hareket; millî örfle uyuşandır zannediliyor.»[83].

Yukarıdaki satırlardan da açıkça görüldüğü gibi, Mehmet İzzet, bir yandan «neden?» diye sormakta, öte yandan, millet kavramının insan ve toplum yaşamındaki «değer ve inançları» ne biçimde belirlediğine ışık tutmaktadır.

Bireylere ve topluma aşıladığı «değer yargıları» açısından sorguladığı «millet» kavramına, hemen biraz aşağıda, «olumsuz» açıdan da yaklaşarak, bu kavramın «bütünleştirici» olduğu kadar, «bölücü» niteliklerine de işaret ediyor: «Buna rağmen, yeni keşfedilen bir cennet kabilinden bize sonu görünmez saâdetler vâdeden milliyet, hastalıklı ruhlarımıza eski kuvvetini ve sağlamlığını iâde edecek zannedilen bu tesirli ilâç, yalnız insanları birleştirmiyor, seviştirmiyor, belki aynı zamanda dostları düşman; müttefikleri kanlı-bıçaklı yapmaktadır. Eskiden Hz. Muhammed veya Hz. İsâ'nın bildirdiği esaslar etrafında birleşerek birbirlerine el uzatan veya hiç olmazsa el uzatmayı vazife bilen iki insan zümresi içinde —ve arasında— dün olduğu gibi yarın da tekrar alevlenecek olan ve henüz sonu gözükmeyen bir mücadele var.»[84].

Görüldüğü gibi, Mehmet İzzet, «millet» ve «milliyet» kavramlarına, bu kavramların çağdaş anlamları açısından yaklaşıyor. Unutmayalım ki, dönem, bu kavramların, Osmanlı-Türk toplumuna yeni sunulduğu yıllardır.

Yukarıdaki satırlarda, İzzet'in, «millet» kavramına çok gerçekçi bir biçimde yaklaştığını da görüyoruz. Bu kavramın olumlu ve olumsuz yönlerini oldukça nesnel bir biçimde vurgulamaktadır.

«Milliyet» kavramının insanları «kanlı-bıçaklı» da yaptığına değindikten sonra, soruyor İzzet: «Bu acılar bizi düşünmeye götürür: Milliyet ülküsü nedir? O ülkü ki, bize kutsal heyecanlarla dolu olan eski hayatımızın son kalıntısı gözüküyor; sonlu, ölümlü varlığımızı aşmak için artık son bir fırsat yaratıyor, onun hakikatı ve mânâsı nedir, aslı, unsurları ve kıy-

(83) *y.a.g.e.*, s. 36.
(84) *y.a.g.e.*, s. 36.

meti nedir? Bu suallerin asrımızın etraflı düşünme ve tenkîd ihtiyaçlarını duyan ruhları tarafından ortaya konması imkânı yoktur. Milletin Leylâ gibi sevilmesi için bizim Mecnûn olmamız şart değildir. Yaşamak için düşünmeye başlamışken, düşünmek için yaşamaya rağbet eden insan, bugünkü hayatın en derin ürpermelerini bugünkü cemiyetlerin en tehlikeli sarsıntılarını meydana getiren milliyet cereyânını ve onun kapsamını anlamaya çalışacaktır.»[85].

İzzet'in «müstehzî» tavrı, yukarıdaki satırlarda da açıkça görülmektedir.

Mehmet İzzet, aslında «milliyet» kavramına «sübjektif bir duygu» olarak bakmaktadır. Asıl ayrımın, «bilenler» ile «bilmeyenler» arasında değil, «isteyenler» ile «istemeyenler» arasında bulunduğuna işaret ederek, bu konuda, «toplumbilimsel» olmaktan çok «sosyal-psikolojik» bir yaklaşımı da benimser gözükür:

«Kendini gâh ırk, gâh dil, gâh toprak, gâh iktisat veya tarih hudutları ve kayıtları içine hapsetmek isteyen siyasetin baskısından kurtulduğu nisbetle, milliyet bir ülküdür; yani, bizden kayıtsız ve şartsız, mutlak surette fedakârlık talep eden, itâat isteyen bir mukaddes gayedir. Bu ülkünün felsefî mânâsını tâyine çalışmak, yani bugünkü beşerî hayatın en derin ve samimî temayülünü anlamaya çalışmak, maksadımızı teşkil ediyor. Son bahiste ve neticede hislerimize tâbi olarak bazan tarihî levhaların mukayesesiyle millîyet cereyanını sübjektif kanaatimize göre yorumlamak istedik, bu kanaatin henüz kâfi derecede incelemelere ve müşahedelere dayanmadığını itiraf etmekten çekinmiyoruz. Fakat büyük bir ihtimâlle, her mefkûre bahsinde olduğu gibi, *burada da ehemmiyetli farklar, bilenlerle bilmeyenler arasında değil, belki isteyenlerle istemeyenler arasındadır.*»[86].

Mehmet İzzet, aslında 1920'li yılların başında, «Millet» ve «Milliyet» kavramlarını gerçekten «bilimsel» bir biçimde, yani «karşılaştırmalı» olarak ele almaktadır.

Konuyu incelemeye, terimin «Arapça» ve Türkçe kullanımları arasındaki farklara işaret etmekle başlayan İzzet, «Giriş» olarak, «millet» ve «milliyet» kavramları ile «devlet», «hanedan» ve «demokrasi» kavramları arasındaki ilişkilere bakıyor:

«Bugün lisanımızda çok kullandığımız millet ve millîyet kelimeleri Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş ise de, bunlara verdiğimiz mânâ yenidir ve Batı'dan gelmiştir. (Ziya Gökalp; Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak; s. 50-51). Arapça'ya vakıf ve sâdık olanların ötedenberi ısrarla tekrar ettikleri gibi millet, Arapça'da, bir din birliği ile birbirine bağlanan insanların tamamını ifâde eder. Bugün ise biz millet kelimesini Batı dillerinin ekserisinde kullanılan 'nasyon, nation' ve millîyet kelimesini ise 'nasyonalite-nationalité' karşılığı olarak kullanıyoruz. Fakat bundan doğan güçlük-

(85) *y.a.g.e.*, s. 37.
(86) *y.a.g.e.*, s. 50.

ler var. Dilimizin ve Arapça'nın kaidelerine göre millet ve millîyet arasında esaslı bir fark yoktur. 'Ciddiyet' Türkçe'de 'ciddî' olmak mânâsında kullanıldığı gibi, 'millîyet'in de 'millî' olmak, yani bir millete mensup, bağlı olmak mânâsına gelmesi lâzım gelir. Halbuki Batı'da, 'nasyon' ile 'nasyonalite' arasında ekseriya bir fark gözetiliyor.»[87].

Mehmet İzzet uzun uzun, «millet», «milliyet», «tabiiyet», «halk», «devlet» kavramlarını ve bunların birbirleri ile olan ilişkilerini açıkladıktan sonra, «millet» ile «milliyet» terimlerini birbirine bağlı olarak kullanacağını belirtiyor.

«Millet» kavramına bakarken de, bu terimin tarih içindeki gelişmesini dikkate alan M. İzzet, insanlık tarihinde ortaya çıkan siyasal örgütlenmeleri, 1) Aşiretlerden meydana gelen ve en mütekâmil biçimiyle medine (site) olarak beliren toplumlar, 2) Birbirlerine yabancı ırk, dil ve dinleri bir araya toplayan imparatorluklar ve 3) Millî olmaya çalışan bugünkü siyasal topluluklar olarak üçe ayırıyor ve sonra soruyor: «Millî duygu bu muhtelif siyasî şekillere mensup insanlarda dâima mevcut olmuş mudur? Diğer bir ifâde ile, millîyet, tarihin belli bir ânında meydana çıkan sosyal bir vâkıadan ibaret midir? Yoksa beşerî tarihe ve hayata hâkim, umumî bir zaruret, insan cemiyetlerinin her ânında açıkça görülebilmesi mümkün umumî bir başlangıç mıdır?»[88].

Mehmet İzzet bu sorusuna, çeşitli ülkelerden çeşitli düşünürlerin verdiği yanıtları ele alıyor ve sonunda, «millet» kavramını eski «gavim» kavramı ile eşanlamlı görmenin, ya da «vatan sevgisini», topraklar imparatorun olduğu için, «millet» kavramını, bir «hanedan»ın varlığına bağlamanın yanlış olduğunu vurguluyor[89].

M. İzzet, «milliyet» fikrinin ancak «demokrasi» kavramı ile birlikte gelişmiş olduğuna da işaret ediyor: «Demokrasi fikrine dayanmaksızın başarıya ulaşmış millîyet cereyanı yok gibidir.»[90].

Bu yargısını, «millet» ve «milliyet» kavramlarının, «hanedan»lardan bağımsız olduğunu vurgulamak için ortaya koyan Mehmet İzzet, «İnkâr edilemez ki, ferdî irâdenin hürriyetine sahip olmadığı yerde millîyetten, millî siyaset ve hukuktan bahsedilemez» diyerek, aynı kavramların, önemli ölçüde bireysel özgürlüklere bağlı olduğunu da belirtir.

İşin ilginç yönü, «millet» ve «milliyet» kavramlarının «ne olmadığını» açıklayarak görüşlerini geliştiren M. İzzet, «bireysel özgürlük» olayını da, bu kavramların «demokrasiden», yani «çoğunluğun kararından» bağımsız olduğunu belirtmek için ortaya atmıştır.

Bir başka deyişle, M. İzzet, «milliyet» duygusunun hanedana bağlı olmadığını demokrasi ile ilişkisini belirterek; doğrudan demokrasi ile bağlı olmadığını da, «bireysel özgürlük» ile ilgisini vurgulayarak, ortaya koyma-

(87) *y.a.g.e.*, s. 41.
(88) *y.a.g.e.*, s. 46.
(89) *y.a.g.e.*, s. 47-58.
(90) *y.a.g.e.*, s. 63.

ya çalışır. Hemen bunun arkasından, «bireysel özgürlük» olayını da tek başına «milliyet» kavramının ardında görmenin yanlışlığını şu satırlarla belirtir: «Nihâyet, eğer millîyet sırf ferdî irade ile belirlenebilse ve gerçekleşebilseydi, aynı ferdî irâdenin millîyeti mahvedebilmesini de kabul etmek lâzım gelirdi.»[91].

Tüm bu olumsuzlamalardan sonra, M. İzzet, «... milletin hangi objektif kıymetlere ve gerçeklere dayandığını anlamaya çalışmalıyız» diyerek, «millîyet nazariyelerinin incelenmesine başladığımız vakit, millîyetin esasını objektif vâkıalarda, herkesçe kabul ve itibar edilen kıymetlerde arayanların fikirlerini nazar-ı dikkate alacağız.» biçiminde, konuyu ele alma yöntemini de vurguluyor.

Bu satırlardan da açıkça görüldüğü gibi, İzzet, aslında, «milliyet» kavramını, olumsuzlamalarla açıklamaya çalışmakta ve bunu, bireylerin üzerindeki «nesnel bir olgu» biçiminde görmektedir.

C. *MEHMET İZZET'TE MİLLET VE MİLLİYET TANIMLARI*

Mehmet İzzet, genel yaklaşımına uygun olarak, millet ve milliyet tanımlarına, yakın kavramların, bunlarla olan ilişkilerini ve özellikle farklarını belirterek ulaşmaya çalışır. «Millî karakter» kavramı, bu «yakın kavramlar»ın başında gelir.

Mehmet İzzet'in keskin bir eleştiri ile yaklaştığı «Millî karakter» kavramı, «millî» olabilmek için, a) tarihsel rastlantılardan bağımsızdır, b) milletin tarihini, geçim koşullarını, maddî ve manevî yaşamını yaratır ve açıklar, c) bir milleti öteki milletlerden ayıran özelliği oluşturur[92].

Bu noktaları saptayan Mehmet İzzet, daha sonra, hem genel olarak, hem de Türkiye açısından «millî karakter» kavramını inceliyor:

«Meselâ uzun müddet Türklerin misafirperverlik gibi seçkin bir özelliğe sahip oldukları söylenildi... Yazık ki, en kısa tarih malûmâtı buna benzer monist iddiaların boş olduğunu gösterir. Misafirperverlik yalnız Türkler'e has değildir. Ekseriya bazı mecburiyetlere ve belli iktisadî şartlara bağlıdır... Jeanne Jasques Rousseau'nun Yeni Heleoiz'de bize tasvir ettiği İsviçre köylüsü misafirperverdi, yabancıdan para almazdı. Bugün İsviçre'de ise misafirler birbuçuk asır evveline nazaran daha çoktur. Ama eski misafirperverlikten eser kalmamıştır...

«Türkler'in millî karakteri sayılan diğer faziletler de Türk hayatını ve Türk tarihini tüketerek açıklayacak bir mâhiyette değildir. Köprülü-zâde Fuad Bey Türkler'in an'aneye sâdık olduğunu iddia edenler bulunduğu gibi, an'aneye karşı hürmetsiz olduklarını söyleyenlerin de bulunduğunu bildiriyor (*Türk Yurdu;* 4. cilt, s. 668-669)».

(91) *y.a.g.e.*, s. 64.
(92) *y.a.g.e.*, s. 150.

«Terbiye müderrisi İsmail Hakkı Bey'e ve Ağaoğlu Ahmed Bey'e göre, Türkler'in millî karakteri alçakgönüllülük ve tevâzu'dur (*Türk Yurdu;* 4. cilt, s. 532 ve *Büyük Mecmua*'nın Piyer Lotti Husûsî Nüshası). Fakat kendisine isnâd edildiği anda varlığı inkâr edilen bir fazilet varsa, o da alçakgönüllülük ve tevâzu'dur...»

«Bu kanaatler bize millî varlığın hakikatini değil, belki millî gururun hayâllerini gösterirler.» diyor Mehmet İzzet. Ayrıca, büyük bir soğukkanlılıkla ekliyor: «Şüphe yok ki, onlar müşkül zamanlarda milleti gayrete getirmek, tahammül edilen fedakârlığın ehemmiyetini anlamak itibariyle kıymetlidirler. Fakat her milletin ne olduğunu anlamak için, o millet fertlerinin kendi tekellerine almak istediği faziletlere bakmak, onların mevcudiyetlerini birkaç misâlle isbat edilmiş saymak, tenkitçi bir zihnin kabul edemeyeceği bir usûldür. Çünkü bu gibi hallerde her millet en mühim faziletleri kendine âit görür, en büyük kötülükleri de diğerlerine yükler. Hattâ kendi içinde inkârı kabil olmayan fenâlıkları da yabancı kaynaktan gelmiş olarak izâh eder.»[93].

Görüldüğü gibi Mehmet İzzet, «milliyetçilik», «millî karakter» ve «millî duygular» konusunda son derece gerçekçi, ve gayet «eleştirel»dir. «Tenkitçi bir zihnin kabul edemeyeceği bir usûl» deyimi, onun eleştiriye verdiği önemi ve kendi kişiliğinin yapısını dile getirmektedir.

Mehmet İzzet, uzun uzun «millî karakter» ile ilgili bilgileri aktardıktan sonra, yeniden Türkiye'ye ve Türkler'e dönüyor:

«Ağaoğlu Ahmed Bey'e göre, Türkler'in millî vasıflarından biri, 'muhite kapılmak'tır (*Türk Yurdu;* 4. cilt, s. 532). Wundt'a göre, Almanlar'ın millî vasıflarından biri de, yabancıları körü körüne taklit etmek ve kendi varlığını inkâr etmektir... İşte iki vasıf ki, Ağaoğlu Ahmed Bey'le Wundt'un iddiası kabul edilmese bile, ne Almanlar'ı ne de Türkler'i karakterize ederler; ne de belirleyici vasıflardır.»[94].

Mehmet İzzet, incelemelerini şöyle sürdürüyor: «1906 senesinde Sabahattin Bey'in Türkler'e şahsî teşebbüs ile yaşamalarını, kollektivist değil, belki ferdîyetçi bir karakter sahibi olmalarını tavsiye ettiği vakit Hüseyin Cahit Bey itiraz etmişti. 'Bir kuzuya nasıl kurt ol denilebilir?'.»[95].

İzzet, en sonunda, «millî karakter» ile «millî tarih» arasında bir neden-sonuç ilişkisi bulunduğunu fakat, «millî karakter»in millî tarihi değil, «millî tarih»in «millî karakter»i yarattığını belirterek bu konudaki tartışmalara son veriyor.

Millet ve milliyet tanımlarına ulaşmak için ilgili tüm terimlerle bu iki kavramın ilişkisini ve özellikle farklarını saptamaya çalışan Mehmet İzzet, millî an'ane ve tarih üzerinde de uzun uzun duruyor. Bunun en önemli nedenlerinden biri, bir bölüm önce, «millî karakter» konusundaki belirleyiciliği «tarih»e vermiş olmasıdır. «Millî karakter» konusundaki tartışmayı «tarih»e bağlayarak sonuçlandıran İzzet, bu kez de, «millet» ve «milli-

(93) *y.a.g.e.*, s. 151-152.
(94) *y.a.g.e.*, s. 162.
(95) *y.a.g.e.*, s. 163.

yet» kavramları ile tarih arasındaki ilişkileri irdelemek gereğini duyuyor. Pek doğal olarak, «tarih» denilince, işin içine «an'ane», yani gelenek ve görenekler de giriyor.

İzzet, o keskin ve eleştirel mantığı ile, «millet» ve «an'ane» konusunda şöyle bir «karşıtlık» ve «bağımsızlık» tezi geliştiriyor: «Hem neden millî hayat, an'ane hayatından ibâret olsun? Bunu iddia eden mütefekkirler her milletin kendine has, bâkir bir varlığı olduğunu kabul ediyorlar, kollektif sosyal olayların varlığını tanımakla kalmıyorlar, onun gerisinde ve üstünde bir cevher olduğunu ve bütün millî tarihin —an'ane veya karakter— bu cevhere tâbî olduğunu iddia ediyorlar. Fakat bu varlığı bu esrârengiz mâdeni kavramağa, tahlîl etmeğe çalıştığımız anda uçup gittiğini görüyoruz.»[96].

Bu satırlardan hemen önce de, şöyle diyor M. İzzet: «Millîyet duygusunu doğurduğu zannedilen büyük gazeteler, büyük şehirlerde yayımlanırlar. Fakat aynı zamanda büyük şehirlerdedir ki, fertler an'anenin kuvvetinden tamamen kurtulmuşlardır. Büyük şehir millî hayatı yarattığı nisbette an'aneyi öldürür.»[97].

Görüldüğü gibi, İzzet, «milletleşme» sürecindeki «değişme» ile «an'ane» nin tutucu niteliği arasındaki «kaçınılmaz çelişki»yi hemen görmüş ve akıl yürütmesini bu iki çelişik toplumbilimsel olgunun kaçınılmaz çatışması üzerine kurmuştur. Nitekim, büyük bir açıklıkla, görüşlerini şöyle sürdürüyor:

«Burada garip bir hâlet-i rûhiye karşısındayız: Millîyeti, gelişmiş cemiyetlere; durmadan değişen, dengesini pek güçlükle temin eden, varlığı ancak dinamik olarak düşünülebilen cemiyetlere has bir ülkü olarak kabul ediyoruz da, yine aynı millîyeti, an'anenin belki sağlam, fakat herhalde sâbit kazığına bağlamaktan vazgeçemiyoruz. An'anenin kuvveti atâlet kuvvetidir. Dinamizme bağlı olan bir millî hayat ise ihtilâllerle hürriyetini araştırdığı vakit dâima an'ane aleyhine, an'ane atâleti aleyhine, herhalde hânedana sadâkat an'anesi aleyhine yönelir ve onu öldürmeğe çalışır.»[98].

İzzet, «millet» duygusunun tarihten ve an'aneden bağımsız bir olgu niteliği taşıdığını vurgularken bakın ne denli acımasız olabiliyor: «Aile hukuku kararnâmesinin millî ülküye uygun olup olmadığını anlamak için Sibirya'daki eski Türk âilesinin an'anevî teşekkülünü araştırmağa mecbur muyuz? Eski tarihleri karıştıranlar, istedikleri kadar Hakan ile Hâtûn'un birlikte emretmesinin eski Türk an'anesi olduğunu temin etsinler, bize ne? Bugün ne Hâkan, ne Hâtûn emredebilir, hayatımız da ölüleri diriltmek için mezarlıklarda geçmeyecektir!»[99].

Öte yandan şu satırlar, İzzet'in «millet» ve «milliyetçilik» konusundaki görüşlerinin doğruluğu ve günümüzdeki gelişmeleri önceden görebilme açısından «çağdaşlığı» bakımından şaşkınlık vericidir: «Millî hayatın bugün

(96) *y.a.g.e.*, s. 171.
(97) *y.a.g.e.*, s. 171.
(98) *y.a.g.e.*, s. 171.
(99) *y.a.g.e.*, s. 172.

her türlü tenkitten korunan an'ane ve hissîliğe değil, belki birçok tezahürleri itibariyle daha ziyâde tenkitçi ve tahripçi ilim ve akla yakın olduğu iddia edilebilir. An'aneye sâdık olanlar sanıyorlar ki, aklın beşerî bir kıymet taşıması, millîyetlerin yıkılmasını gerektirecek tarzda beynelmilel bir hayatı icâp ettirir. Fakat buradaki hatâ âşikârdır. Aklın beşerî kıymetinden bahsedildiği vakit kastedilen şey, fikrî faaliyettir; beynelmilel hayat ise ancak pratiklik sahâsındadır. Fikirlerimizdeki değişmelerin işlerimizin gâyeleri üzerine tesiri muhakkak olmakla beraber, bunun mutlaka milletler ve insanlar arasında her türlü ayrılığı kaldıracak, onları tam bir aynîliğe sevkedecek; ferdi millîyetinden ayıracak şekilde olması zarurî değildir. Bilâkis, görüyoruz ki, ancak insanlar arasındaki farkların çokluğu, mesleklerin farklı olması, zevklerin hususîleşmesi, kişiliklerin bârizleşmesi devirlerindedir ki, aklî bir medeniyete, millet ve devletin akıl esasları üzerine tanzîmine olan ihtiyaçlar beliriyor.»[100].

Görüldüğü gibi İzzet, 1920'lerde, günümüzdeki «milliyetçilik» akımlarının yeniden gündeme gelişini, çok isabetli bir biçimde öngörmüştür.

İzzet, «millet» ile tarih arasındaki ilişkilere bakarken de, «millet» kavramının tarihten bağımsız olduğuna dikkati çekiyor:

«Şüphe yok ki millîyet, tarihine dayanır, hususî timsâlini, orijinalliğini an'anelerinde aradığı ve bulduğunu zannettiği gibi. Fakat şu hakikati iyice anlamalıdır: Bir milletin an'anesinin, tarihinin yalnız kendisine has olması mühim değil, belki bazı hallerde onu kendisine has farzederek, kendini kuvvetli ve mümtaz hissetmesi mühim olabilir.»[101].

Tarih konusunda «göreliliği» ve «öznelliği» vurgulayan İzzet, daha sonra da şöyle sürdürüyor açıklamalarını: «Milletin bugünkü hâlini anlamak ve istikbaldeki vazifelerini tâyin etmek için tarih ciltlerine baktığımız vakit, filân sahifeden ziyâde diğerine dikkat etmemizi gerektiren sebep, bugünkü alâkalarımız ve endişelerimiz değil de nedir? Determinist filozoflar bugünün dünün mahsûlü olduğunu iddia edebilirler ama, ihtimâl dün'e âit olarak bugün beslediğimiz hayâlin de, bugünkü hayatımızdan başka bir şeyin mahsûlü olmadığını söylemek daha doğrudur.»[102].

Bu satırlarda da açıkça görüldüğü gibi İzzet, «millet» kavramını «yaşayanların zihinlerindeki imgelerde» görüyor. Tarihin önemini ise, ancak bu «güncel imgeler» çerçevesinde kabul ediyor.

İzzet bütün bu çözümleme ve karşılaştırmalarından sonra, ayrı bir bölüm olarak göreceğimiz, «medeniyet-kültür» tartışmasına ve bu kavramların «millet» ile olan ilişkisine de bir göz atıyor. Bu çerçevede genel yaşam biçimi, ya da kent yaşamı olarak çeşitli anlamları bakımından «medeniyet» ile «millet» arasındaki ilişkilere bakan İzzet, «millet»in bunlardan bağımsız bir kavram olduğunu (tüm öteki kavramlar bakımından yaptığı gibi) açıklıyor. İzzet, «millet»in «millî kültür» kavramına indirgenmesinin de olanaksızlığını, uluslararası yaşamın bir «millet»in varlığı için

(100) *y.a.g.e.*, s. 173.
(101) *y.a.g.e.*, s. 175.
(102) *y.a.g.e.*, s. 176.

zorunlu olan «bütünlük», yani «beşeriyet» olma özelliğinin önemine değinerek belirtiyor.

İzzet, tüm çözümlemelerinden sonra sonuca şöyle gidiyor: «Kısacası, millîyetin şimdiye kadar gördüğümüz unsurları bizi tatmin etmedi. Onların hiçbiri 'kendisinden daha öteye gidilmesine lüzum hissettirmeyen' sonuca varan açıklamayı sağlamadı. Toprak veya dil, iktisat veya ırk, milleti olduğu kadar ferdiyeti veya beynelmileliyeti de teşhise yarayabilir, bunlar ülküyü gerçek ile te'lif etmekten acizdirler. Ezop'un dil için söylediğini toprak için de, ırk için de genişletebiliriz. 'Dünyada bunlardan daha iyi ve daha kötü, daha mükemmel ve daha ıslâha muhtaç ne var?' Onlarla esir de olabiliriz, hürriyetimizi de temin edebiliriz. Toprak, dil, ırk birer âlettir.»

«Vâkıa rûhî karakterler, tarihî an'aneler daha yüksek bir ehemmiyeti haiz gözüküyor, onlar millî benliğimizin bir parçasını temsil ettikten başka, onun devamına da bazan hizmet edebilirler. Fakat bunların da hepsi millî ülküyü tesis edebilmekten âciz. Nasıl fertler arasındaki sedâ, kuvvet, çehre, karakter farklarıyla insanlığın ne olduğunu anlamak mümkün değilse, yine onun gibi milletler arasındaki farklar, millî olan beşerîyetin esaslı gayretini bize göstermek değil, belki bizden saklıyor.»

«Irk veya dil veya toprak... ilh... özellikleri ayrı ayrı millîyetin esası olamadığı gibi, bunların toplanmasından da bir millet çıkmaz. İnsanlar dâima toprak üzerinde yaşamışlar, dâima anatomi farkları göstermişler, âlet icadıyla ve iktisadî faaliyetle seçkinlik kazanmışlar, dille meramlarını anlatmış, teşkil ettikleri toplulukların müşterek vasıfları ve tarihleri olmuştur. Buna rağmen giriş kısmında gösterdiğimiz gibi, millîyet ülküsü her zaman ve mekânda mevcuttur diyemiyoruz. O halde millîyeti bu unsurlarda tek tek aramak doğru olmadığı gibi, bunların toplamında da mevcut farzetmek doğru değildir. Çünkü hayat, ruh ve cemiyet hâdiselerinde herhangi bir bütün, parçalarının toplamından ibâret sayılamaz.»[103].

İzzet, bütün bu «olumsuzlamalarından» sonra, asıl sorunun «milletlerin geçici veya ebedî mücâdelesini göstermekte ve bunun nasıl toprakla, iktisatla, tarihle meydana çıktığını anlatmakta değil, belki millî olan ülkü ile yabancı olan ülküyü, millî olan hayatla millî olmayan hayatı karşılaştırmakta» olduğunu söylüyor.

İzzet'e göre «milliyet» duygusu bir «ülkü»dür, bir «îman»dır[104]. Bu görüşleriyle «idealist okul» mensubu olduğunu iyice belirten İzzet, genel anlamda millîyet kavramını şöyle tanımlıyor:

«Ülkü ile yaşayan ve ülküyü gerçekleştirmek için yaşayan, kültürde hem sebebini, hem hedefini bulan millîyet, bu vasfıyla gerek maddî tabiatın, gerek manevî tabiat demek olan tarihî ve psişik determinizmin üstüne yükseliyor. Şuûrlu olmak bakımından hür bir gayret gösteriyor, insanlığın belli bir istikamette olgunluğunu gerçekleştirmeğe çalışıyor.»[105]

(103) *y.a.g.e.*, s. 191-192.
(104) *y.a.g.e.*, s. 193.
(105) *y.a.g.e.*, s. 193.

Mehmet İzzet, «millîyet» kavramını bir «îman» olarak gördüğü için, sonuç bölümünde, bu kavramın «din»den olan farkını belirterek, kitabını tamamlıyor.

Uzun uzun «dinsel duygular» ile «millî duygular»ın birbirleriyle nasıl çelişiğini belirten İzzet, sözlerine şöyle devam ediyor: «Millî olmak isteyen beşerîyet, bir tez ile bir anti-tez'in sentezini oluşturmak gayretinde. İnsan hürriyetini arıyor; fakat onu menfî bir tarzda, yüz çevirerek değil, belki müsbet ve tam olarak, tabiate hâkimîyetini kurarak; dolayısıyle tabiate de bir kıyınet vererek gerçekleştirmek istiyor. ... Aradığımız hürriyet, dindar zâhidin zannettiği gibi bir tek ânda bütün dâhilî ve haricî gâyelerden vazgeçmekle gerçekleşemez.»[106].

İzzet, hürriyetin ancak, «uzun, eziyetli ve sabırlı» bir çalışma sonunda elde edilebileceğini belirtiyor.

Bu noktada da «ilkel insan»la «çağdaş insan» arasındaki ayrıma işaret ederek, «milliyet» tanımını yapar:

«... nefis ile objektif tabiat arasında hiçbir ayrım kabul etmeyen, dininde muhitîni ve muhitîne olan esâretini aksettiren, vicdanında hayvanlığını devam ettiren ilkel insanla, millîyetinde toprağa, ırkına, diğer tabiî ve sosyal verilere ehemmiyet veren çağdaş insan arasındaki farkı görüyoruz. İlkel insan için, tabiat ve tabiat ile renklenmiş cemiyet, doğrudan doğruya veridir. Onun tamamlanması ve olgunlaşması, düzeltilmesi ve değiştirilmesi bahis mevzuu değildir. Orada cemîyet bir vâkıadır. Çağdaş insan için ise, cemîyet dâima ıslâha ihtiyaç gösterir; edebiyat ile ilim ile, sanâyi ile, adâlet ile mükemmelleştirilmeğe muhtaçtır. Bu itibarladır ki, *millîyet bir vâkıa olmaktan ziyâde bir ülküdür; veri (mu'ta) olmaktan ziyâde kaynak (menşe)tır, irâde mahsûlüdür ve onun içindir ki, siyasî sahada demokrasi ile müttefiktir.*»[107].

Bu tanımından sonra hürriyet ile milliyet arasındaki ilişkilere daha yakından bakan Mehmet İzzet, sonuç olarak şöyle diyor:

«... karşılıklı nefretler ve karışıklıklar arasında silinmiş gözüken insanlık mefhumu; millîyetin bu ihmâl edilmesi mümkün olmayan tamamlayıcısı, vecdli mutasavvıfların ulûhiyet duygusu gibi, zıtların toplamı olmak bakımından, sinesine dâhil olanlara huzûr ve sükun veren âhenkli bir bütün halinde, son bir sığınak arayan muztarip kalblerimizde yükseliyor...»[108].

Görüldüğü gibi, «idealist» bir felsefeye dayansa bile, bu görüş son derece çağdaş bir «milliyet» anlayışını yansıtmaktadır.

(106) *y.a.g.e.*, s. 208.
(107) *y.a.g.e.*, s. 208-209.
(108) *y.a.g.e.*, s. 212.

V. MEHMET İZZET'E GÖRE TOPLUMSAL GELİŞME

M. İzzet'in yazılarında toplumsal değişme konusu ile ilgili düşüncelerine doğrudan doğruya rastlanmamaktadır. Ancak bu konuda onun düşüncelerini, toplumsal değişmenin yerine kullandığı toplumsal gelişme, toplumsal ilerleme, evrim gibi terimlerden çıkarmak olanaklıdır.

İzzet Bey'e göre, insan toplumlarını hayvan toplumlarından ayıran en önemli noktalar[109]:

a) İnsan toplumlarında dışarıdan konulmuş yasaların, kuralların var olması,

b) İnsan toplumlarının tarihsel bir gelişme içinde bulunmasıdır.

Düşünüre göre, toplumbilimin temel konusu daha önce de belirtildiği gibi, insan toplumlarının tarihte görüldüğü biçimde nasıl değiştiklerini ve serpilip büyüdüklerini araştırarak anlamaya ve bunu bir yasa biçiminde ifade etmeye çalışmaktır[110].

Bu anlayış çerçevesi içinde M. İzzet'in toplumların devamlı gelişerek değiştiğini, toplumbilimin konusunun da bu değişmeyi ele almak olduğunu savunan bir yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak toplumsal değişme terimini kullanmak yerine, toplumsal değişmeden farklı anlamı olan toplumsal gelişme kavramını kullanmaktadır.

İzzet Bey'in toplumsal değişme konusunda ele aldığı başka bir kavram da, evrimdir. İzzet'e göre, ilk insanlar göçebe halindeydiler. Bunlar daha sonra dinî ve iktisadî nedenlerle toprağa yerleşmişlerdir. İktisadî neden biyolojik gereksinmelerin karşılanmasıdır. Daha sonra klânlar, köyler, aşiretler, medineler ve imparatorluklar ortaya çıkmıştır[111]. Bu açıklamalarıyla İzzet Bey, değişmede önemli bir neden olan insan-doğa ilişkisini de yakalayabilmiştir. İzzet Bey, bireylerin temel biyolojik gereksinmelerini karşılayabilmek için çevreleriyle, yani doğa ile ilişkiye girmek zorunda olduklarını, göçebe topluluklarının toprağa yerleşmesindeki iktisadî neden olarak, belirtmektedir. İnsanın doğa ile ilişki kurması da doğayı, doğadan aldıkları ile ortaya koyduğu âletle, değiştirmesi demektir. Yapılan âletler bir yandan doğayı, diğer yandan da âleti kullanan insanı etkiler. Gerçekten de toplumların değişmesine neden olan temel ilişki, insan-doğa ilişkisidir. Bu ilişkinin biçimini de belirleyen, bu ilişkide kullanılan teknik ve âletlerdir.

(109) İzzet, *Yeni İçtimaiyat Dersleri*, s. 2-4; İzzet, *İçtimaiyat*, 3. basım, Devlet Matbaası, İstanbul, 1929, s. 2-3.

(110) İzzet, *İçtimaiyat*, s. 3.

(111) *y.a.g.e.*, s. 140.

İnsan-doğa ilişkisine değinmekle değişmenin itici gücünü ortaya koyan İzzet Bey, ayrıca şu soruyu da sorar: «İnsan toplumlarında dışarıdan konulan yasaları kim koyar, tarihteki değişiklikleri yapan etken nedir?» Buna yanıt olarak da bireyi gösterir. Ona göre toplum, bireyden önce gelir, birey üzerinde etkilidir. Bireylerin maddî, mânevî faaliyetlerine toplumların etkisi vardır[112].

Bu açıklamasıyla M. İzzet'in, insan-insan ilişkilerinin önemine değinmekle birlikte toplumun bireyden önce gelmesi gerektiği görüşünde olduğu ortaya çıkar. İnsan-insan ilişkileri konusunda uygarlığın gereği olarak ele aldığı işbölümü kavramına da açıklık getirir.

Ona göre değişmenin itici gücü, birey ve bireylerin gerçekleştirdiği işbölümü olarak ortaya çıkmaktadır. İşbölümü uygarlık gelişiminin her aşamasında vardır. İlkel topluluklarda da vardır. Ancak sanayi toplumlarında herkesin kendisine düşen işlerde çalışması için kurallar konulmuştur. Böylelikle mesleklerin uzmanlaşması sağlanır. Bu uzmanlaşma ilerledikçe de aynı sanat birçok kola ayrılarak üretim dilimlenir. İşte işbölümünü bu biçimiyle en ileriye götüren uluslar, en uygar uluslar olmaktadır[113]. Bu düşünüş biçimine göre de, evrimin en önemli itici gücü, işbölümünü ileriye götürmek olmaktadır.

İzzet Bey, değişmede işbölümünün önemini belirttikten sonra, işbölümünün ilerlemesiyle, üretim ve değişimin artmasıyla mülkiyetin de değişikliğe uğradığını belirtir. Mülk, İzzet'e göre bireyin hürriyetinin ve kişiliğinin serbestçe gelişmesini sağlar. Onun sayesinde birçok çalışma âletlerine sahip olarak faaliyetler arttırılabilir[114].

Buna göre İzzet Bey, değişmenin itici nedeni olarak üretim araçlarının mülkiyetine ulaşmakta, böylece de önemli bir noktayı vurgulamaktadır. Bilindiği gibi insanlar doğa ile ilişkilerinde kullandıkları âletlerle insanların doğa ile ilişkilerini belirlerken ayrıca insanlar arasındaki ilişkileri de biçimlendirmektedir. İşte toplumda meydana gelen farklılaşmanın nedeni de yine doğa ile kurulan ilişkinin biçimidir. Toplumda herkes eşit bir biçimde âletlere sahip olamayacağı için bireyler arasında mülkiyet farklılaşması ortaya çıkmaktadır. İşbölümü ile yakından ilişkili olan mülkiyet kavramı ayrıca toplumun sınıflaşmasına da yol açabilmektedir.

İzzet Bey, iktisadî yeniliklerin değişmede itici bir güç oluşunu şu şekilde belirtir: İktisadî yenilikler kurumlara, âdetlere ve fikirlere de dokunur. Hem iktisadî hayatı değiştirmek, hem de eski kurumlarla yaşamayı istemek olmaz. Bu bir gerçektir. Fakat düşüncelerimizin, âdetlerimizin ve kanunlarımızın iktisadî yaşama dokunduğu da bir gerçektir[115].

Bu açıklamasıyla İzzet Bey, iktisadî yenilikler diye adlandırdığı teknolojinin insan yaşamını etkilediği gibi, ondan etkilendiğini de vurgular. Ancak toplumsal yaşamın ne dereceye kadar tekniğe bağlı olduğu konusunun

(112) İzzet, *İçtimaiyat*, s. 3.
(113) *y.a.g.e.*, s. 41.
(114) *y.a.g.e.*, s. 76-82.
(115) *y.a.g.e.*, s. 83.

yeterince incelenmediğini de bir eksiklik olarak belirtir[116]. Buna bağlı olarak da, materyalistlerin düşüncelerine değinir. İzzet Bey, materyalistlerin toplumun yapılışının ve değişişinin nedeni olarak maddi bir nedeni ele aldıklarını belirtir. Ancak maddi nedenlerin tam bir sıralanınasının yapılmayışını, bir cetvelde gösterilmeyişini bir eksiklik olarak kabul eder[117]. Burada İzzet Bey'in değişmenin maddi bir nedenden olduğunu prensipte kabul ettiği, ancak nedenler konusunda farklı düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İzzet Bey, toplumların evrimi konusunda ayrıca bir toplum sınıflaması yapar[118]. Bu sınıflamaya göre birden fazla amaçlı, karışık toplumlar içinde yer alan teşkilâtsız toplumlar (örneğin, klan) ilkel toplumlardır. Teşkilâtlı toplumlar ise işbölümü ve uzmanlaşmanın var olduğu toplumlardır.

Toplum sınıflaması ile de M. İzzet, değişmenin bir evrim sonucu ortaya çıktığını, ilkel toplumlardan, günümüzdeki işbölümünün, uzmanlaşmanın var olduğu uygar topluınlara doğru bir gidiş olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece de değişmenin yönü konusunda fikirlerini belirtmiş olmaktadır.

M. İzzet'in yukarıda yer alan düşüncelerini genel bir biçimde değerlendirecek olursak:

İzzet Bey, toplumsal, kültürel ve siyasal alanları kapsayan anlamıyla toplumsal değişmeyi doğrudan ele almamıştır. Onun ele aldığı, ya değer yargısı taşıyan ya da belli bir ölçüte göre ve belli bir hedefe doğru olan değişmeyi belirten toplumsal gelişme ve toplumsal ilerleme kavramlarıdır. Oysa toplumsal değişme kavramı bilimsel ve nesnel bir kavramdır, değer yargısı taşımaz[119].

Değişmenin itici gücünün ne olduğuna ilişkin sorusunu «birey» olarak yanıtlayan M. İzzet, bu noktadan hareketle toplumsal değişmenin gerçek itici gücü olan teknoloji kavramına, işbölümü ve mülkiyet kavramları üzerindeki görüşlerini belirterek dolaylı bir biçimde ulaşmaktadır. Ancak bu açıklamalarını uygar bir yaşam biçimine ulaşmaya ilişkin olarak, diğer bir deyişle, toplumsal gelişme konusuna ilişkin olarak yapmaktadır. Böyle olunca da toplumsal değişme kavramı yerine bundan tamamen farklı olan toplumsal gelişme kavramı kullanılmaktadır.

İzzet Bey evrim konusunda ise, özetle şu düşünceye sahiptir: İnsan toplumlarının doğa ile kurdukları ilişkilerinde bir evrim vardır. İlkel toplumlardan uygar sanayi toplumlara ilerlemeden söz ederken de toplumlarda evrim farkları olduğunu, tek bir yön doğrultusunda değişmeler bulunduğunu kabul eder. Fakat İzzet Bey bu görüşünden sonra her toplumun belirtilen tek doğrultudaki tüm aşamalardan geçemeyeceğini, bir kısmının

(116) İzzet, "İçtimaiyatın Bugünkü Eksikleri", s. 102-103.

(117) İzzet, *İçtimaiyat*, s. 83-92.

(118) Bu sınıflama, "M. İzzet'in Toplum Anlayışı" bölümünde yer almaktadır. Evrimci sınıflama için bkz. Kongar, *a.g.e.*, s. 88-120.

(119) *y.a.g.e.*, s. 55.

bazı aşamalarda takılıp kalabileceklerini de belirtmektedir. Ona göre evrim farklarını meydana getiren öğeler, tarihsel etkenlerdir[120].

İzzet Bey, toplumların, ilkel toplumlardan günümüzdeki toplumlara doğru geliştiğini ortaya koymakla, evrimci bir görüşü vurgulamıştır. Böylece de değişmenin evrenselliğine dikkati çekmiştir. Fakat evrimin, değişmenin özel şekillerinden biri olduğu da unutulmamalıdır.

İzzet Bey'in evrim kavramı üzerinde durması yaşadığı devrin özellikleri ile de yakından ilgilidir.

Toplumbilimde evrim fikri bilim ve teknolojinin geliştiği, ulusların ekonomik refaha ulaştıkları XIX. yüzyılda benimsenmiştir. XX. yüzyılda Avrupa'da hattâ tüm dünyada görülen, iç çatışmalar, devrimler, ekonomik bunalımlar, savaşlar sonucu bazı uluslar önceki yüzyıla göre güçlenmiş, bazıları da güçlerini yitirmiş veya silinmişlerdir. Bu durumu gören toplumbilimciler, sürekli gelişme demek olan, geriye çevrilemeyen, daha soyut olan «evrim» kavramı yerine, «toplumsal değişme» ve «toplumsal süreçler» gibi kavramları kullanmaya başlamışlardır.

İzzet Bey de bu kavram değişimi dönemlerinde yaşayan bir düşünür olarak, öncelikle sürekli gelişme anlamına gelen evrim kavramını, toplumsal değişme kavramı yerine kullanmıştır.

(120) İzzet, *İçtimaiyat*, s. 142.

VI. MEHMET İZZET'TE İDEAL KAVRAMI

Daha önceden de belirttiğimiz gibi, XIX. yüzyılın sonunda Darvinizm, Düalizm ve Ütilatirizm ile cenkleşebilecek kapsamlı bir anlayış gereği duyanlar dayanak noktalarını hep Hegel'de bulmuşlar ve agnostik metafiziğe ve faydacı (nefiyeci) ahlâka karşı koymak ve aynı zamanda tarihsel maddecilik gibi pek güçlü maddi bir vahdetçiliğe (birliğe) karşı olarak idealist bir vahdetçilik kurmak istemişlerdir[121]. Kurulmak istenen bu görüş, bize M. İzzet aracılığı ile yansımıştır.

İzzet Bey'in daha önce vahdetçi idealizmin temsilcilerinden Spinoza'nın monografisini tercüme etmesi istemesi, kendi ahlâkî duyguları ile Spinoza'nınkiler arasında bir yakınlık duymasından ileri gelmiştir[122].

M. İzzet, önceden de açıklandığı gibi, ideale inanan bir kişi sıfatı ile çalışmalarını düzenlemiş ve düşüncesini yönlendirmiştir. Her incelediği konuda ideali görmüş ve vatandaşlarına da ideali göstermek istemiştir. «... fakat ilimde daima ideali göstermek kolay değildir. Zira, İzzet'in istinat ettiği içtimaiyat yalnız «vâkıa» (olgu) görmek ve «vacip» (gerekli olan) ile alâkadar olmamak iddiasında idi. Binaenaleyh bundan dolayı ideal görüşü ile isnat ettiği içtimaiyatın telâkkilerinin çemberini kırmak mecburiyetinde kaldı.»[123].

İzzet Bey'in ideallerin gereğini duymasına ilk yıllarındaki eğitiminin rolü büyük olmuştur. Eğitiminin ilk yıllarında İzzet Bey, Durkheim toplumbiliminin etkisinde kalmıştır. Sonuçta Durkheim toplumbiliminin hareket noktası olan «toplumsal olgu» tanımının tamamen gerçeklere uyup uymadığını ve bu tanımın bireye toplum yaşamında yer verip vermeyeceğini araştırmaya yöneldi. Durkheim, «toplumsal olgu»yu tanımlarken bireyi dikkate almamıştı. Bu da İzzet'e göre büyük adamın rolünün gösterilmemesi sonucuna yol açıyordu. M. İzzet bu konulara dayanarak ideallerin gereğine dikkati çekmiştir[124].

M. İzzet, ideale inanan bir düşünür olarak, «opporuniste»lere karşı kendisini korumak için şüpheciliğe başvurmuştur. Alaycılığı ile idealizmini gizlemiştir[125].

(121) Şekip, "İzzet Bey'in Fikri Şahsiyeti", s. 29.
(122) *y.a.g.e.*, s. 26.
(123) Saadettin, *a.g.e.*, s. 23-24.
(124) *y.a.g.e.*, s. 24.
(125) Yusuf Şerif, "M. İzzet Bey'in Ölümü", *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt VII, sayı 5, (1931), s. 1; Saadettin, *a.g.e.*, s. 24.

İzzet Bey'e göre vâkıa (olgu) ile ideal'in(mefkûrenin) zıtlığı çeşitli alanlarda görülür. Bu zıtlığı şu sözlerle ortaya koyar: «İnsan hakikat arar, vâkıalar ekseriya zahirîdir. Bizi aldatırlar! Lâkin nöbet nöbet biraz gelip geçici bir tarzda mevcudiyetini hissettiren bu fecî zıddiyet tam ve kat'i değildir. Eğer haricî âlem içtimaî muhit bizim kendisine tevcih eylediğimiz bütün taleplere daima red cevabı vermiş olsaydı pekâlâ takdir edersiniz ki, hayatın devamı, mümkün olamazdı.» İzzet Bey'in buradan ulaştığı sonucu şu sözlerinden anlıyoruz: «Tabiat, isteklerin gerçekleşmesi için bir araçtır. Vâkıalar da mefkûrelerin hizmetinde birer âlettir.»[126].

İnsanî ideallerin toplumsal yaşamla ilişkileri konusunda da İzzet Bey fikrini ortaya koymaktadır. Bu konudaki sözleri şöyledir: «Beşerî mefkûrelerin cemiyet halinde yaşayan birlik için bir vasıta olduğunu ve binaenaleyh yegâne hakikî kıymetin içtimaî hayatın varlığından ibaret olduğunu iddia etmeye imkân yoktur. Çünkü, meşru hayatın nazarımızda bir kıymete haiz olması ancak diğer mefkûrelerimizin tahakkukuna âlet olması sayesindedir. Beşerî mefkûrelere bağlanmamız içtimaî hayatın mahsulü olduklarından, neşet eylemek şöyle dursun, fikrimizde içtimaî hayatı meşrû ve makbul gösterecek yegâne esas bugün bu hayat vasıtasıyla beşerî kıymetlerini tahkik ettirmek imkânının mevcud olmasıdır.»[127].

Buna göre meşru hayatın bir değeri olabilmesi, ideallerimizin gerçekleşmesine araç olması ile olanaklıdır. Toplumsal hayat insanî ideallerin gerçekleşmesini sağlayan bir araç olmaktadır.

İdeal ile vakıa konusundaki fikirlerini Milliyet konusunda da ortaya koyan İzzet Bey şunları söyler: «Millî değerler ideal değerlerdir ve bu bakımdan insanî değerlerle birleşirler. Millîyet ideal bir hayat şeklidir.»[128].

İdeali, yaşayan ideali gerçekleştirmek için yaşayan kültürde hem amacını hem hedefini bulan milliyet, bu özelliği ile gerek maddi doğanın ve gerek manevi doğa demek olan tarihi ve ruhi benliğin üstünde yükselmektedir. İnsanın belirli bir yönde olgunlaşmasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu konudaki düşüncelerini İzzet Bey şu şekilde belirtir: «... cemiyet bir vâkadır: Muâsır insan için ise cemiyet daima islâha ihtiyaç gösterir. Edebiyat ile, ilimle, sanayi ile, adalet ile tekemmüle muhtaçtır. Bu itibarladır ki milliyet, bir vâkıa olmaktan ziyade bir mefkûredir. Muta olmaktan ziyade münşa'dır. İradenin mahsulüdür ve onun içindir ki siyasi sahada demokrasi ile müterafıktır.»[129]. Burada demokrasi ile milliyet arasındaki beraberlik gösterilerek, demokrasinin âleti olan rey pusulasının aynı zamanda bir millet âleti olduğu da belirtilmektedir[130].

(126) İzzet, "Vakıa ve Mefkure", s. 102.

(127) İzzet, "İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar", Birinci makale, s. 509.

(128) Ülken, "Filozof M. İzzet", s. 135.

(129) Celâl, "İzzet'i Niçin Taziz Ediyoruz?", s. 11; Celâl, "Mehmet İzzet", s. 81. Alıntıdaki "cemiyet bir vakadır" cümlesinin "cemiyet bir vakıadır" şeklinde olması gerekmektedir.

(130) Öz, *a.g.e.*, s. 120; İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*, s. 59-60.

İzzet Bey'in ideal'e ilişkin fikirlerini kısaca toparlayacak olursak: İdealler gereklidir. İdeal ile vâkıa (olgu) birbirine zıttır. Vâkıalar ideallerin hizmetinde birer araçtırlar. İnsanî idealler toplumsal yaşamın ürünüdürler. Meşru hayatın bir değeri olabilmesi, ideallerimizin gerçekleşmesine araç olması ile olanaklıdır. Toplumsal yaşam, insanî ideallerimizin gerçekleşmesini sağlayan bir araçtır.

İzzet Bey sadece ideal ile ilgili fikirlerini belirtmekle kalmayıp idealist kişiler ile ilgili düşüncelerini de ortaya koyar. Ona göre: İdealist, tamamen inziva içinde olabilir, veya sınırlı bir zümre üzerinde etkide bulunabilir[131]. «Mefkûreci, kitle tarafından sürüklenmez, onun istediği yere beraber gitmez. Bilâkis onu kendi istediği tarafa sürüklemeye çalışır. Her yerde halk, taaline razı ve mütevekkildir. Bu vakıayı teşkil eder. Halbuki mefkûreci bu vakıayı teşkil eden cemiyete hasımdır, mefkûreci kendini, bu vaziyeti değiştirmekle mükellef sayar. Onun, istikbali, hiç olmazsa kısmen yaratan öğenin, bizim imanımız olduğuna kanaati vardır. İşte bu suretle bir taraftan vakıaya hizmetkâr olan içtimaiyatçıların dâvası, diğer taraftan her şeye rağmen ve her şeyden evvel mefkûresine sadakati kabul eden inkılâpçı görüşü tam bir tezat teşkil eder.»[132].

Görüldüğü gibi, Mehmet İzzet'e göre, idealist kişi, halkı peşinden sürükleyen ve halkın iyiliği için çalışan, toplumdaki durumu değiştirmeye çalışan kişidir. Ayrıca, son cümlesinde belirttiği, toplumbilimcilerle, idealistlere ait görüşten ikincisine ağırlık vermektedir, benimsemektedir. İdealistlere ideallerini yaparlarken bunların değişebilir olduklarını, diğer bir deyişle, söyleyecekleri kaidelerin ilerde değişebileceklerini düşünerek hareket etmelerini tavsiye eder[133].

(131) İzzet, "Mefkure ve Vakıa", *İş ve Düşünce Dergisi*, sayı 23-24, (1940), s. 108.
(132) Celâl, "İzzet'i Niçin Taziz Ediyoruz?", s. 12-13.
(133) *y.a.g.e.*, s. 13.

VII. DEĞERLENDİRME

İzzet Bey ilk yıllarda, yazılarında, felsefi sorunların Fransızca düşünülmesinden doğan bir üslup kargaşası içindeydi. Kitap ve makalelerinin aydın tabaka arasında yayılmamasında bu durumun kısmen etkisi olmuştur. Bu sorununu herkesten daha iyi gören yazar, son zamanlarda özellikle *Hayat* dergisindeki yazılarında dile büyük bir önem verdi. Birçok düşüncesini felsefi sohbet usulü ile ve temiz bir dille basitleştirmeyi başarmıştır[134]. Hattâ kişisel bir anlatım ve üslup yaratmak yolunda yürümeye bile başlamıştı. Bu özelliği 1925 yılından sonraki yayınlarında açıkça belirmektedir[135].

İzzet Bey'in tüm eserlerinde dikkati çeken bir özellik de, yazdığı konu ile ilgili fikirlerini, kendinden önceki fikirler zincirine bağlamasıdır. Bu bağlayışta özellikle Ziya Gökalp büyük rol oynamıştır[136].

Yine yazılarından anlaşıldığı gibi, İzzet Bey heyecanlı bir aktarıcıdır. Örneğin, A. Rey'den yaptığı çevirilerde ve Zenon'u anlatışında bu özelliği kolayca görülebilir. Aktarıcılığının yanısıra, yaratıcılığı da eksik değildir. Özellikle «vakıa ve Mefkure» ve «Hürriyet ve Muayyeniyet» adlı yazılarında bu yaratıcılığı kolayca görülebilir[137].

M. İzzet'in yazılarındaki bu olumlu yönleri yanısıra çevirilerinde eleştirilen bazı yönleri de vardır. Bu eleştiriler, İzzet'in çevirilerini aynen ve harfiyen yapmasına karşın, hızlı çeviri yapmış olması ve dilinin yetersizliği ile ilgilidir[138].

Düşünce ekolleri açısından M. İzzet, idealist felsefeye inanan bir kişi olarak ortaya çıkar.

Daha önce de belirtildiği gibi, daima kendinden öncesine bakan, bunlara zaman ve yerine göre değer veren ve Türkiye'de bir düşünce an'anesi kurmayı amaçlayan M. İzzet, Ziya Gökalp'in felsefesinden sıyrılmayı başarmış, toplumbilimciliğin yanısıra, felsefeciliğin de gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ziya Gökalp'ten sonra ilk defa yeni bir biçimde toplumbilim anlayışı getiren İzzet Bey olmuştur. Ayrıca, Gestalt teorisini yeni şekli ile toplumbilime uygulamak gereğini ileri sürmesi İzzet Bey'in olumlu yönlerinden biridir.

(134) Ülken, "İzzet Bey", s. 7.
(135) Fındıkoğlu, *a.g.e.*, s. 90.
(136) *y.a.g.e.*, s. 88.
(137) *y.a.g.e.*, s. 90.
(138) M. Ali Ayni, "İçtimaiyat Dersleri Müellifi M. İzzet", *Mihrab*, cilt I, sayı 21-22, (1924), s. 806-808.

İzzet Bey'in, fikir yaşamımızda ahlâkçı-toplumcu bir düşünür olarak yaptığı en önemli işlerden biri; «olan ile olması gereken» arasındaki boşluğu kapayacak bireşimi kurma çabası olmuştur. Bu konudaki çalışmaları Türk düşüncesini tamamlayıp yürütecek olanların başlıca uğraşısı olmuş, idealizm ile realizm tartışmasını güzel bir biçimde canlandırmıştır.

İzzet Bey, idealist değerciliği ülkemizde ilk defa ele alan kişi olmuştur. Felsefi anlamda «idealist milliyetçilik», «idealist değercilik», ondan önce yoktu. İzzet Bey, kendinden öncekilerin koydukları sorunların izinde yürüyerek, onların yarıda bıraktıkları yanıtları tamamlayarak fikir yaşamımızda yeni bir aşama oluşturmuştur. Bu aşamanın önemi de ondan öncekilerin siyasal düşünce ve toplumsal reform alanında yaptıklarını, felsefe alanına aktarmasındadır.

M. İzzet aynı zamanda Türk toplumbiliminin Batı toplumbilimine benzer araştırma ve uygulamalara yönelmesi gerektiğini de vurgulamıştır. Amerika ve Avrupa çiftçileri ile Doğu çiftçileri arasında karşılaştırmalar yaparak köy yaşamının uygarlaşması, kentlerde toplanmış olan manevi kültürün köylere kadar dağılması için çözüm yolları aramaktadır. Bu soruna bulduğu çözüm, çeşitli meslekteki kişilerin toplumun işleyişini iyi bilmesi ve işbölümüdür. Toplumbilimimizin en büyük eksiği olarak gördüğü işbölümünün uygulanması ile yaşamımızın düzeleceği, toplumbilimimizin ilerleyeceği inancındadır.

İzzet Bey'in toplumbilimcilerin toplumdaki görevlerine de değinmesi ve onları bilimsel araştırma teknikleri kullanarak, elde ettikleri bulguları halkın, yöneticilerin bilgisine sunmaya çalışan elemanlar olarak anlaması ile toplumbilimin ve toplumbilimcinin yaşamımızın düzenlenmesindeki önemini vurgulayabilmesi dikkati çekicidir.

İzzet Bey'in toplumbilim kitabı da sözü edilmeye değer bir değişiklik yaratmıştır. Yazar, bu kitabında bir taraftan toplumbilim verileri üzerinde dururken, diğer taraftan da toplumbilimi idealist felsefe ile uzlaştırmaya çabalamıştır.

İzzet Bey'in, doğa ile toplum arasında bir araç olan ve toplumsal değişmede önemli rolü bulunan teknolojiye ilişkin düşünceleri de dikkati çekicidir; ona göre, toplumbilimin eksiklerinden biri, teknolojiye ilişkin incelemelerin yeterli olmamasıdır, bu da toplum ve uygarlık hakkında eksik bilgilere sahip olmamıza yol açmaktadır.

İzzet Bey'in çeşitli konularda tavır takınmayarak şüpheci bir bakış ile konulara değinmesi de önemli özelliklerinden biridir. Marx'cıların genel bir ilke olarak toplumsal yaşamın iktisadi gelişme derecesine, özellikle üretim araçlarına tâbi olduğu iddiasının önsel bir iddia olduğunu belirtmesi, bunun ancak kuşkuya yol açmayacak incelemelerle aydınlandıktan sonra kabul edilmesi gerektiği konusundaki düşüncesi de onun çözümü zamana bırakan şüpheci tutumunun bir örneğidir.

Daha önce de belirtildiği gibi İzzet Bey, her bireşime ulaşmak için bir sorun ile, karşıt bir sorun aramıştır. M. İzzet'in bu bireşimci felsefe eğiliminin eksik yönü, bireşimciliğinin sadece düşüncenin gelişmesine ilişkin

olması, aynı yaklaşımı, doğanın, toplumun gelişmesine uygulamayı düşünmemiş bulunmasıydı.

Tüm bu yönleri ile birlikte M. İzzet, toplumbilimin ülkemizde gelişmesine yardımcı olan, toplumbilimin gelişebilmesi için yollar öneren, Batı yöntemi ile kendi sorunlarımız üzerinde düşünen birkaç düşünürümüzden biridir.

Felsefî açıdan «idealist» ekolün temsilcisi olan İzzet, «millet» ve «milliyet» konularında son derece çağdaş ve geçerli çözümlemeleriyle dikkati çekmiştir.

Eleştirel bir yaklaşımla konuyu ele alan M. İzzet, özellikle «milliyet» kavramının altında yatan «kişisel irade» öğesini çağdaş açıdan oldukça anlamlı bir biçimde vurgulamıştır. Bu konuda, «kişisel iradenin» milliyeti yalnız oluşturabilen, fakat ortadan kaldıramayan yönüne işaret etmiş olması da günümüzdeki gelişmeler açısından dikkati çekicidir.

İdealizmi ile bir toplumbilimciden çok bir filozof olan M. İzzet, Türk toplumbilimine önemli katkılarda bulunmuştur.

İdealist yaklaşımı ile, «milliyet» kavramının, «hümanist» yönünü vurgulamış olması, onu «ideolojik» açıdan, «ilerici», yani milliyetçiliği, insanlığı bölücü değil, birleştirici olarak kullanan düşünürler arasına sokar.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Yeni İçtimaiyat Dersleri, 2. basım, İstanbul, Devlet Matbaası, 1928.

Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat, 3. basım, Ötüken Yayınları, No. 167, İstanbul. 1981.

B. MAKALELER

«İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar»», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** Birinci makale, cilt II, sayı 6, (1922-23), s.. 503-519.

«İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** İkinci makale, cilt III, sayı 1, (1923), s. 323-340.

«İçtimaiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** Üçüncü makale, cilt III, sayı 2-3, (1923), s. 91-102.

«Dürkheim Tercümelerine ve Bazı İstilahlarına Dair», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** cilt III, sayı 7, (1923), s. 323-340.

«Darülfünun Felsefe Dersleri», **Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası,** cilt IV, sayı 2, (1925), s. 121-132.

«İçtimaiyat ve Ahlâka Dair Eserler», **Hayat,** cilt I, sayı 6, (1927), s. 116-119.

«Spengler'e Göre Devlet ve Siyaset Adamı», **Hayat,** cilt I, sayı 9, (1927), s. 165-167.

«Kemellinin Kitabı», **Hayat,** cilt I, sayı 10, (1927), s. 185-186.

«İki Yoldan Biri», **Hayat,** cilt II, sayı 33, (1927), s. 121-122.

«Felsefeye Merak Neden?», **Hayat,** cilt II, sayı 34, (1927), s. 135-136.

«Kur'an ve İsyan», **Hayat,** cilt II, sayı 35, (1927), s. 164-165.

«Sevdirmek Usulü», **Hayat,** cilt II, sayı 39, (1927), s. 241-244.

«Spengler'e Göre İngilizler», **Hayat,** cilt II, sayı 41, (1927), s. 288-289.

«Stuart Mill», **Hayat,** cilt II, sayı 42, (1927), s. 307-309.

«Yamalı Ruh», **Hayat,** cilt II, sayı 45-46, (1927), s. 362-363; 382-383.

«Akıl ve Gönül», **Hayat,** cilt II, sayı 47, (1927), s. 402-403.

«Türk'ün Rolü», **Hayat,** cilt II, sayı 50, (1927), s. 463-464.

«Moda», **Hayat,** cilt II, sayı 52, (1927), s. 502-503.

«Kömürcünün İmanı», **Hayat,** cilt III, sayı 53, (1927), s. 8-9.

«Hegel'in Beraati», **Hayat,** cilt III, sayı 54, (1927), s. 24-25.

«Fikir Hayatında Durgunluğun Sebepleri», **Hayat,** cilt III, sayı 55, (1927), s. 41-42.

«İstihza Cennetten mi Çıkmıştır?», **Hayat,** cilt III, sayı 57, (1927), s. 82-83.

«İçtimaiyatın Bugünkü Eksikleri», **Hayat,** cilt III, sayı 58, (1928), s. 102-103.

«İçtimaiyat ve Siyaset», **Hayat,** cilt III, sayı 59, (1928), s. 122-123.

«Fikirde Ademi Merkeziyet», **Hayat,** cilt III, sayı 61, (1928), s .161-162.

«Fransa'da Fırkalar», **Hayat,** cilt III, sayı 63-64, (1928), s. 202-203; 226-227.

«Fransa'da İçtimai Meseleler», **Hayat,** cilt III, sayı 65, (1928), s. 243-244.

«Bırak Olsun'un Sonu», **Hayat,** cilt III, sayı 66, (1928), s. 263-264.

«Türkiye'de Felsefe», **Hayat,** cilt III, sayı 67, (1928), s. 282-283.

«Meşru Kazanç», **Hayat,** cilt III, sayı 68, (1928), s. 301-302.
«Rusya'da İçtimaiyat», **Hayat,** cilt III, sayı 69, (1928). s. 325-326.
«Medeniyet Ölçüsü», **Hayat,** cilt III, sayı 70, 71, 73, 74, (1928), s. 342-343; 363-364; 402-403; 408.
«Cürüm ve Medeniyet», **Hayat,** cilt III, sayı 72, (1928), s. 382-383.
«La coception gökalpienne de la Famille turque», **İş Mecmuası,** sayı 3-4, (1934), s. 171-174.
«Salih Zeki Hakkında Konferans», **Muallimler Mecmuası (Talebe Mecmuası),** cilt V, sayı 41, (1935), s .1-24.
«Zenon ve Muakkipleri», **İş ve Düşünce Dergisi,** sayı 23-24, (1940), s. 95-101.
«Vakıa ve Mefkure», **İş ve Düşünce Dergisi**, sayı 23-24, (1940), s. 101-105.
«Mefkure ve Vakıa», **İş ve Düşünce Dergisi**, sayı 23-24, (1940), s. 105-110. (Bu yazı **Hayat Dergisi** cilt II, sayı 37, (1927), s. 207-208'de de vardır.)
«Gestalt Nazariyesi ve İçtimaiyat», **İş ve Düşünce Dergisi,** sayı 23-24, (1940), s. 110-113. (Bu yazı **Hayat Dergisi**, cilt II, sayı 43, (1927), s. 326-328'de de vardır.)
«İçtimaiyatta İşbölümü», **İş ve Düşünce Dergisi,** sayı 23-24, (1940), s. 113-116. (Bu yazı **Hayat Dergisi**, cilt II, sayı 44, (1927), s. 342-343'te de vardır.)

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu

(1901-1974)

Hazırlayan

Yaşar Sökmensüer

YASAM ÖYKÜSÜ

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu[1] 1901 yılında Erzurum'un Tortum kazasına bağlı Üğüzek köyünde doğmuş, 16 Kasım 1974'e kadar yaşamıştır. İlk ve orta öğrenimini Erzincan, Hakkâri, Malatya, Kayseri illerinde yapmış, yüksek öğrenimini ise önce 1920'de girdiği Posta-Telgraf Mektebî Âlisi'nde yapar. Buradan 1922'de mezun olur. 1922'de İstanbul Üniversitesi'ne girmiş ve 23 Eylül 1924 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nü tamamlamıştır. 1925-29 yılları arasında Erzurum, Sivas ve Ankara'da felsefe ve sosyoloji öğretmenliği yapmıştır. 1930 yılında açılan bir sınavı kazanarak Strasbourg Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne giden Fındıkoğlu, bu bölümü bitirdikten sonra, 1934'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde «İçtimaiyat ve Ahlâk» doçenti olarak göreve başlar. Kısa bir süre sonra doktora çalışmaları için Strasbourg'a dönen Fındıkoğlu, 1936 yılında doktorasını tamamlayarak yeniden İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine devam eder. Devlet doktorası olarak yaptığı çalışma, Paris'te yayınlanır.

Fındıkoğlu, 1937'den 1942 yılına kadar, İstanbul Üniversitesi'nde Sosyoloji, Sosyal Siyaset ve Komün Bilgisi doçenti olarak çalışır. 1942 yılında Sosyoloji Profesörü olan Fındıkoğlu, 1944 yılında İ. Ü. İktisat Fakültesi Sosyoloji ve Sosyal Siyaset Kürsüsü'nde görevini sürdürür. 1958 yılında Ordinaryüs Profesör olarak, 1973 yılında emekli oluncaya kadar kürsü başkanlığı yapmış, aynı zamanda İktisat Fakültesi Dekanlığı ve İçtimaiyat Enstitüsü Müdürlüğü'nde de bulunmuştur.

27 Mayıs harekâtından sonra Milli Birlik Komitesi tarafından Maden Kredi Bankası Yönetim Kurulu Üyeliğine atandı. Burada, Yönetim Kurulu Başkanlığı da yaptı.

16 Kasım 1974'te yaşamdan ayrıldı.

Ağırlıklı olarak iktisat sosyolojisi, yöntembilim konuları üzerinde odaklaşan Fındıkoğlu'nun çalışmalarında kooperatifçiliğin ayrı bir yeri vardır. Bu

(1) Fındıkoğlu'nun yaşam öyküsü, çeşitli kaynaklardan bütünleştirilerek derlenmiştir. Bu kaynaklar; Cavit Orhan Tütengil, "Fındıkoğlu Üzerine Notlar", *Sosyoloji Konferansları*, 13. Kitaptan ayrı basım, İ. Ü. İktisat Fakültesi, İstanbul, 1976; Cavit Orhan Tütengil, "Bir Sosyoloğun Ölümü", *Sosyoloji Konferansları*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1975, s. 105-108; *Fındıkoğlu Armağanı*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, No. 2260, İstanbul, 1977; *Sosyoloji Konferansları*, "Z. F. Fındıkoğlu'nun Anısına", 13. Kitap, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, No. 360, İstanbul, 1975; Amiran Kurtkan, *Fındıkoğlu Bibliyografyası*, İstanbul Üniversitesi Neşriyatı, Yayın No. 794, 1958; Mustafa Erkal, "Fındıkoğlu Bibliyografyası'na Ek", (1958-1971), *Sosyoloji Konferansları*, 13. Kitap, İstanbul, 1976, s. 94-102.

bağlamda, *İş ve Düşünce, Karınca* dergilerinin Fındıkoğlu'nun yaşamında ve yayın yaşamında ayrı bir yeri bulunmaktadır. *İş ve Düşünce* dergisinin 191, 192 ve 200. sayılarının, salt Fındıkoğlu'nun bu dergide yayınlanan yazılarına ayrılmış olması bu önemi yeterince açıklamaktadır. Fındıkoğlu, çalışmalarının çoğunda, Dr. M. Sertkaya, Dr. M. Devecioğlu, A. Çilingiroğlu, Ali Hikmet gibi takma isimler kullanmıştır. «Ahmet Halil» ismi en çok kullandıkları arasındadır.

Fındıkoğlu, ilk yazısını 1918 yılında «Sebil-iir Reşat» mecmuasına yollamış, fakat bu yazı basılmamıştır.

Fındıkoğlu'nun Marksizm'e, komünizme karşı tutumu ve bu yöndeki savaşımları, yaşamının en tanımlayıcı özelliklerinden birisidir. Düşünürün tümüyle bu konuya (Marksizm'in eleştirilmesine) ayrılmış çalışmaları (kitap ve makaleleri) olduğu gibi, hemen hemen tüm yazılarında bu özelliğini yoğun olarak görmek olanaklıdır.

Fındıkoğlu, ayrıca, Köy Enstitüleriyle de sistemli bir biçimde savaşmıştır.

Fındıkoğlu, çalışmalarında, «dil» konusuna da önemli bir yer ayırmıştır. Türkçenin «Öztürkçe» denilen sözcüklerden ayrılması, arındırılması gerekliliğini savunmuş ve çalışmalarında bilinçli olarak eski dil yapısını kullanmıştır.

Edebiyatla da ilgilenen Fındıkoğlu'nun şiirleri, halk şairleri konusunda çalışmaları bulunmaktadır. Yine, folklor ve onomastik konusunda birçok çalışması vardır. Bu boyutta, bazı derneklerin kuruluşuna —kimi zaman kurucu olarak— katkıda bulunmuş (örneğin, Türk Halk Bilgisi Derneği), ayrıca, bir «Folklor ve Etnografya» kılavuzu hazırlamıştır.

Fındıkoğlu'nun kentleşme ve kentleşme sorunlarına ilişkin araştırmaları da (örneğin, Adapazarı'nın, Erzurum'un kentleşmesi) bulunmaktadır. Daha çok amprik bir nitelik taşıyan bu türden çalışmaları arasında «sanayileşme» konusunu da işlemiştir.

Düşünürün çalışmaları arasında toplumsal tabakalaşmaya ve özellikle orta sınıflara ilişkin düzenlemeler önemli bir yer tutmaktadır. Fındıkoğlu, Türkiye'de orta sınıf konusuna kuramsal düzeyde yaklaşan ilk düşünürlerden birisidir. Yine, sanayide insanlararası ilişkilere de değinmiş ve bu konunun çalışma barışının, toplumsal kaynaşmanın sağlanması açısından büyük önem taşıdığını vurgulamıştır.

Fındıkoğlu'nun çalışmaları arasında sık görülen bir konu da, «Türkçülük ve Irkçılık»tır. Fındıkoğlu'nda «Türkçülük» ve bu konuda Gökalp'in düşünceleri, önemli bir yer tutmaktadır.

Üzerinde durduğu diğer konular arasında, Aile, Hukuk kurumları, Gazetecilik de bulunmaktadır.

I. GİRİŞ

Geçmişte yaşamış bir düşünürün incelenmesi ve eleştirilmesinde, o düşünürün içinde yaşadığı koşullar, ya da daha yerinde bir deyişle, içinde yaşadığı koşulların yarattığı sınırlılıklar, engeller gözönüne alınmalıdır.

Bu açıdan, Fındıkoğlu'nun içinde yaşadığı dönemin, bilimsel çalışmalar açısından güçlüklerle dolu olduğu söylenebilir. Fakat bu durum, yapılan çalışmaların sonuçlarının kayıtsız koşulsuz savunulması için bir gerekçe olamaz. Yine, bu güçlükler ya da koşulların farklı kişileri farklı yönde ve farklı biçimde etkilemesi doğaldır. Bu farklılaşmanın temelinde, değerlendirmeyi yapan, koşullardan etkilenen düşünürlerin ideolojik nitelikleri ve topluma, olaylara yaklaşım biçimleri yatmaktadır. Bu ideolojik ayrışma, etkilenme ve değerlendirme boyutunda çeşitliliğe neden olmaktadır. Nesnelden öznele, geçerliden geçersize, gerçekten gerçekdışına kadar uzanan (çeşitlenen) bu ayrılıklar, bilim tarihinin ilk dönemlerinden beri süregelmektedir.

Böyle bir yaklaşımla, Fındıkoğlu da, bir *bütün*ün bir parçasıdır. Bu bütün, bir ideolojinin, bir modelin, hattâ bir kuramın bütünlüğü olarak ortaya çıkmaktadır.

II. BİLGİ ÜRETİMİ

Bilgi üretim süreci, bu süreçte izlenen yolların tümünü içeren *yöntem*'den ve «aralarındaki sistematik bağlantı sonucu bir bütün oluşturan, çevreden soyutlanmış öğeler ya da kurallar bütünü olan» bir toplum/değişme *model*'inden oluşan bütünsel bir sürecin anlatımıdır. Bilgi üretim sürecinin bir doğurgusu olarak *bilimsel* bilgi, bilimsel yöntemin ve modelin, anlamlı bir etkileşim içinde kullanılmasını gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, bilimsel bilgi, yöntem ve modelin bilimsel bir platformda kesiştiği yerde ortaya çıkar. Bu nedenle, bir düşünürün bilgi üretim sürecinin incelenmesinde, öncelikle yöntem anlayışına değinmek gerekmektedir. Önce, bir toplumbilimci olan Fındıkoğlu'nun toplumbilim konusundaki düşüncesine bakmakta yarar var.

A. FINDIKOĞLU VE TOPLUMBİLİM

Fındıkoğlu, bilimleri genel olarak ikiye ayırır: a) Tarihinden ayrılmış bilimler, b) Tarihinden ayrılmamış (ayrılamamış) bilimler. Fındıkoğlu'na göre, «Muhtelif ilimlerden bazıları, kendilerini vücuda getiren tarihî devreden kurtulup istiklâllerini kazanmışlardır. Meselâ, fizik gibi. (...) Diğer bir kısım ilimlerin takibinde ise, o ilimlere ait tarihin ehemmiyeti büyüktür. İçtimaî ilimler bu meyanda zikredilebilir. Yavrunun henüz aile kucağından ayrılmamış, nihayet şahsiyetini kazanmamış olması gibi, bu ilimler de henüz tarihçelerinden kopmuş değildirler.»[2]. Bu açıklamalarının ardından Fdındıkoğlu, toplumbilim tarihini A. Comte'un «Üç Hâl Yasası»ndan etkilenerek beş devreye ayırır. Bu devreler:

«1. Mitolojik devre (içtimaî hâdiselerin ustûrelerle (efsane, uydurma öykü) izah edildiği devre).

2. Astrolojik devre (içtimaî hâdiselerin gök olaylarıyla izah edildiği devre).

3. Teolojik devre (içtimaî hâdiselerin çok veya tek tanrı kuvvetiyle izah edildiği devre).

4. Felsefî devre (Tanrı'dan kurtulan insanın felsefe yapması).

5. İlmî devre (içtimaî hâdiselerin, bütün ilimlerde kullanılan müşahede, istikra (tümevarım) ve tecrübe vetireleriyle anlaşıldığı devre).»[3].

(2) Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat. Sosyoloji Doktrin ve Kolları*, (1. cilt), İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1971, s. 3.

(3) *y.a.g.e.*, s. 5.

Fındıkoğlu bu beşli ayırımdan sonra toplumbilimi eski ve yeni toplumbilim olarak ele alır ve karşılaştırır. Fındıkoğlu'na göre, beşinci devre ile birlikte Yeni Toplumbilim ortaya çıkar. Yeni Toplumbilim, Eski Toplumbilimden konu, yöntem ve amaç açısından farklılık gösterir.

Eski Toplumbilim, «mevzu yönünden, gayrı muayyen, zamansız ve mekânsız, mutlak bir mücerret realite (soyut gerçek) fikrine dayanır. Yeni içtimaîyat ise muayyen, zamanlı, mekânlı, mümkün olduğu nisbette müşahhas (somut) bir içtimaî realite fikrine dayanır. Eski içtimaîyat usûl itibariyle, sezgi, ta'lil (tümdengelim) ve mantıkî muhakemelere, yeni içtimaîyat, müşahedeye, istikra (tümevarım) ve tecrübeye, istatistiğe, folklorik, etnografik araştırmalara, *tarihî usûle* (abç) dayanır. Eski içtimaîyat gaye itibariyle, nikbin, bedbin görüşlere ulaşmak, insanlığın yürüyüşü hakkında ahlâkî hükümlere varmak ister. Yeni içtimaîyat ise, tek hâdiselerin izahını, bu izahtan çıkarılabilecek aksiyon yollarının o hâdiselerle alâkalı siyasete (meselâ hukuk siyasetine, iktisat siyasetine) aktarılmasını ister.»[4]. Fındıkoğlu daha sonra, tarih felsefesiyle birlikte toplumbilimi de içine alan başka sınıflamalar da geliştirir[5]. Bunlar:

«1. Bilgi nazariyesi bakımından,
   a) Akılcılık. (Eflâtun, Kant, Hegel vb.)
   b) Tecrübecilik. (Aristo, Marx, Spencer vb.)

2. İlliyet (nedensellik) bakımından,
   a) Muayyeniyeti, illiyeti, zarureti kabul edenler
      i. İlâhî illiyet fikri. (Saint Augustin)
      ii. Coğrafî illiyet fikri. (İbni Haldun)
      iii. Uzvî-ırkî illiyet fikri. (Gobineau)
      iv. İktisadî, içtimaî illiyet fikri. (Marx)
   b) Muayyeniyetsizliği, imkânı, hürriyeti kabul edenler
      i. İlâhî hürriyet fikri. (Bossuet)
      ii. Tesadüf fikri. (Reneuvier)
      iii. Büyük adam fikri. (Carlyle)
      iv. Şüpheci tavır. (Sofistler)

3. Dayanılan prensip bakımından,
   a) Tekçilik (Monisme). (Hegel-Küllî akıl, Marx-Teknik)
   b) Çokçuluk (Pluralisme). (İbni Haldun, H. Taine gibi)

4. Gaye bakımından,
   a) İyimserlik.
   b) Kötümserlik.»[6].

(4) *y.a.g.e.*, s. 12.

(5) Fındıkoğlu yukarıdaki sınıflamasında, önemli ölçüde Sorokin'den etkilenmiştir. Bu konuda bkz. P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Teorileri*, (Çev. M. R. Öymen), İstanbul Matbaası, İstanbul, 1975, s. 4-15.

(6) Z. F. F., *a.g.e.*, s. 15-16.

Fındıkoğlu, sınıflamacı tutumunu sürdürerek yeni toplumbilim öğretilerini de, «sosyolojik esasa dayanan, psikolojik, biyolojik ve coğrafik esasa dayanan sosyoloji doktrinleri.»[7] olarak dörde ayırır. Bu ayırımını her grubu da dallara ayrıştırarak sürdürür.

Fındıkoğlu'nun bilim ve toplumbilim anlayışına girmeden, öncelikle «sınıflamacı tutumuna» değinmekte yarar var. Bilimin konusu olan «şeyleri» sınıflamak, sistematik bir biçimde ayrıştırmak, bilgi üretiminin temellerinden birisidir. Bilimsel sınıflama, bir önkoşul olarak, bilgi üretimini düzenleyen, kolaylaştıran bir araçtır. Buna karşılık sınıflama, —en azından— içiçe iki koşulu zorunlu kılar: 1. Ayırım ölçütlerinin nesnelliği, ve 2. Ayırılanların nesnel olarak tanımlanması. Fındıkoğlu'nun sınıflamalarına bakıldığında, çoğu kez, bu iki koşulun da yerine getirilmediği görülmektedir. Örneğin, tarihinden ayrılmış-ayrılmamış bilimler, özünde ayrılmaz olanı ayırmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Yine ayırılan gruplar yeterince tanımlanmamakta, kapsamları, nitelikleri açıklanmamaktadır. Beş döneme ayrılan toplumbilim tarihi, ya da iyimserlik, kötümserlik gibi ayırımlar bu türden örneklerdir. Bu boyutta, özellikle Fındıkoğlu'nun yöntem anlayışını yakından ilgilendiren bazı vurgulamalara değinmek gerekiyor.

Fındıkoğlu'nun ilk göze çarpan varsayımlarından birisi, eski ve yeni toplumbilim ayırımında ortaya çıkmaktadır. Fındıkoğlu, tümdengelimi, mantıksal çıkarımları «eski»nin nitelikleri olarak ileri sürerken, tümevarım ve deneyi, «yeni»nin nitelikleri olarak vurgular. Yani, bilimsel bilgi üretiminin ayrılmaz, etkileşim ve bir bütün içindeki iki işlemini, tümevarım ve tümdengelimi birbirinden ayırır. Gerçekte, bu iki kavram bilimsel yöntemin, vazgeçilmez, yadsınamaz öğeleridir. Ayrıca, bilgi üretiminin en temel gereklerinden birisi olan mantıksal çıkarımları da, eski toplumbilimin (artık aşılmış olan toplumbilim anlayışının) bir niteliği olarak ortaya koyar. Bu kuruluş içinde «tek tek hâdiselerin izahatına» dayalı «tümevarımcı yöntemi» ve «deneyselliği» belirleyici olarak öne çıkartır.

Fındıkoğlu'nun Comte'un «Üç Hâl Yasası»ndan etkilenerek geliştirdiği şemada «ilmî devre»nin temel nitelikleri, toplumbilimin, tüm bilimlerin kullandığı *gözlem, tümevarım* ve *deneyseliik* yollarını kullanmasıyla ayırt edilir. Fındıkoğlu'nun bu vurgulamaları, pozitivizmin bilgi üretimini *deneylere* ya da *gözlenebilir* olgulara dayandırarak, *tümevarımsal* bir yaklaşımla betimsel açıklamalar geliştirme mantığına uygun düşmektedir. Gözlemi çoğu kez tek ya da temel nesnellik ölçütü alarak, gözlenebilir olguların tümevarımcı bir mantıkla sistemleştirilmesi Fındıkoğlu'na göre —temelde— bilimsellik için yeterlidir. Bu süreçte bilimsellik, amprik sınanabilirlik düzeyinde ele alınmaktadır. Değinilere, Fındıkoğlu'nun doğabilimi ve doğabilimlerin yöntem anlayışı konusundaki Comte'un pozitivizmine dayalı —vurgulanan ve vurgulanacak— düşüncelerini de ekleyerek, «yeni toplumbilim»in ya da «ilmî devre»nin niteliklerini biraz daha açmakta yarar var.

Fındıkoğlu'nun bu bağlamda bir araya getirdiği birimler arasında dü-

(7) *y.a.g.e.*, s. 17.

zey farklılıkları olduğu görülmektedir. Örneğin, bir arada bir bütün oluşturan, gözlem, tümevarım, deney bu türden bir birleştirmedir. Aynı düzeyde ele alınan tümevarım, çeşitli araştırma tekniklerini (bu arada gözlem ve deneyi) içeren bir süreçtir. Ve Fındıkoğlu'nun eski ve yeni toplumbilime has —karşıt— özellikler olarak ayırdığı tümdengelim ve tümevarım bilimsel yöntemin ve bilgi üretim *sürecinin* —bir etkileşim içindeki— karşılıklı öğeleridir. Tümevarımı ve gözlemi aynı düzeyde görmek, bir bütün ile onun parçalarını aynı düzeyde görmenin yanılgısını taşır. Bu yanılgı, ayırım ölçütlerinin nesnel olmamasının bir doğurgusu olarak göze çarparken, aynı zamanda Fındıkoğlu'nun pozitivizme dayalı tek taraflı bir biçimde yaptığı çözümlemelerinin bir ürünü olarak anlam kazanır.

Son olarak, Fındıkoğlu'nun «tarihinden ayrılmış/ayrılmamış» bilimler belirlemesine ve özellikle kaçındığı «Tarih Felsefesi» konusuna değinmek gerekiyor. Toplumbilimin tarihinden ayrılamayarak «şahsiyetini kazanamamış» bir bilim olarak vurgulanması, Fındıkoğlu'nu yine yanılgıya götürmektedir. «Yerleşmiş ve yerleşmiş-olmayan bilim ayrımı, 1920'lerde ve 1930'larda, doğa ve toplumbilimleri ayırımını karşılıyordu. Buna dayalı olarak (...) yerleşmiş-olmayan dallardaki bilim adamları, kullandıkları bütün kavramların *gözlemlenebilir* verilere dayandırılmasını güvence altına alarak şekilde davranmalıydılar.»[8]. Bunun yanısıra pozitivizm bilgi üretiminin ilkelerine ilişkin belirlemelerini, tüm zamanlar için geçerli kılmak kaygısıyla, «bilgiyi de giderek zamanın, yani öznelerin eylem boyutunun dışına çıkartmıştır.»[9]. Böylece, «yerleşmiş-olmayan», «henüz tarihinden ayrılmamış» bir bilim olarak toplumbilim, bir anlamda «sınırlı ve özürlü» bir duruma gelmektedir.

B. BİLGİ ÜRETİM SÜRECİNİN ANA ÇİZGİLERİ VE YÖNTEM SORUNU

1. Genel :

Fındıkoğlu, yöntem kavramının karşılığı olarak, «usul» ve «metot» sözcüklerini kullanmaktadır. Fındıkoğlu'na göre, «İçtimaîyat, içtimaî hayatı *muhtelif metotların* yardımıyla tanımaya çalışmaktadır. Eski ve yeni içtimaî doktrinler, hakikatte kullanılan sosyolojik metot farklarından doğmaktadır.»[10]. «Fakat sosyoloji metotları her şeyden evvel, *umumî metot teorisine* bağlıdır. Umumî metodolojiyi görmeksizin, *hususî metodoloji*den —yani, mevzuumuz itibariyle, sosyolojiye ait— metodolojiden bahsetmek bir bakıma yanlış olurdu. (...) Metodolojiye ait eserlerde «ilim» ile «usul» ün karşılıklı alâkası, birçok münakaşalara yol açmıştır. (...) İlim mi usulü

(8) Ingvar Johansson, "Anglosakson Bilim Felsefesi", *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, 1982., s. 18.

(9) Bu konuda bkz. Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982, s. 28-29.

(10) Z. F. F., *a.g.e.*, s. 176.

(yöntemi), usul mü ilimi vücuda getiriyor. Aslını ararsanız bunların ne biri, ne de diğeri doğru. Âlim ilmi yapar, metodoloji nazariyecisi âlimin tecrübî davranışından mülhem olan 'metot nazariyesi'ni icat eyler. (...) Bir kelime ile metodoloji, ilim adamında gayri meş'ur (bilinçsiz) olarak cereyan eden zihnî ameliyeleri, meş'ur (bilinçli) olarak ifade ediyor demektir. O halde ilim ile usulden hangisinin daha evvel olduğu sorgusuna evvelkisi lehinde *(yani, bilim öncedir.* Y. S.) cevap vermek yanlış olmayacaktır.»[11].

Bu açıklamaların ışığında, Fındıkoğlu'nun yöntem konusunu iki boyutta ele aldığı ortaya çıkmaktadır: 1. Umumî metodoloji. 2. Hususî metodoloji. Fındıkoğlu'nun açıklamalarından çıkarılan sonuç, umumî metodolojinin tüm bilimler için geçerli olduğu, hususî'nin ise, her bilimin kullandığı yöntem anlamında ele alındığıdır. Değinileceği gibi, Fındıkoğlu, bu ayrıştırma ile de yetinmeyerek, her bilimin de —kendi içinde— yöntemlerinin olduğunu ileri sürmektedir. Fındıkoğlu'nun pozitivist yaklaşımla uyumlu çoğulcu (plüralist) yöntem anlayışına ve bu anlayışın doğurgularına, diğer bölümlerde ayrıntılı olarak değenilecektir. Daha önce, Fındıkoğlu'nun toplumbilimin yöntemi konusundaki açıklamalarına ve 'hususî-umumî' yöntem kavramlaştırmalarına bakalım.

Fındıkoğlu, toplumbilimde yöntem sorununu şöyle açıklar: «Bilindiği gibi, umumî metod nazariyeleri gibi, hususî metod nazariyeleri, yani belli bir ilmin, meselâ sosyolojinin metod nazariyeleri de iki büyük kola ayrılır: 1. Akılcı metod, daha başka bir ifade ile, ta'lîlî, ta'lîlci, dedüktif usul (tümdengelimci yöntem). Muhakemelerimizde önceden kabul edilmiş bazı prensiplerden hareketle, hâdiseler sahasına inersek bu usulü kullanmış oluruz. Değinildiği gibi Fındıkoğlu bunu, 'eski toplumbilim'in bir niteliği olarak vurgular). Bunun en mükemmel misâli, klasik iktisatçıların homoeconomicus nazariyesinde görülür. Hegel de bu usulün tipik bir misâlidir. 2. Tecrübeci metod, daha başka bir ifade ile, istikracı, endüktif usul (tümevarımcı yöntem). Birincinin tam aksi olan bu metodun kullanılması, zihni mümkün olduğu kadar muhtevî olduğu kablî, apriorilerden kurtarmak, onlardan uzaklaşmak ile mümkündür. Bu usulde varolan yalnız olup bitenler âlemi, hâdiseler dünyasıdır. Prensipler bu âlemi yokladıktan sonra, tecrübî şekilde elde edilir.»[12].

Fındıkoğlu bu açıklamalarının ardından, Marx'ın eleştirisine girerek, Marxist bilgi üretiminde «tümdengelimci yöntemin» kullanıldığını ileri sürer ve Marxizm'i eleştirir.

Bu noktada hemen tırnak açarak, bir konuyu vurgulamakta yarar var: Fındıkoğlu'nun çalışmalarında Marx'ın eleştirisi, Marxizm karşıtlığı, belirleyici bir önem taşımaktadır. Fındıkoğlu bir anlamda, pozitivizmi, rea-

(11) Z. F. F., *İçtimaiyat. Metodoloji Nazariyeleri,* (III. cilt), (3. basım), İ. Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, İstanbul, 1950, s. 5-6. Fındıkoğlu, bu görüşünü, birkaç satır sonra, "Yukarıdaki mülâhazalar, daha ziyade ilim tarihinin ilk merhaleleri için doğrudur. Bugünkü ilim müessesesi ise, arzettiği bölünme ve ihtisas dolayısıyla kuvvetli bir metodoloji kültürüne ihtiyaç hissettirmektedir" diyerek yumuşatmaktadır.

(12) Z. F. F., *Karl Marx ve Sistemi,* (2. basım), Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976., s. 214.

lizme ve realizmin alt bir somutlaması olarak Marxizm'e karşı bir seçenek biçiminde ortaya koyar. Böyle bir kaygıyla geliştirilen kuramsal düzenlemelerinde, bu eleştiriler ve eleştirilerden oluşan kuramlar egemen bir özellik taşımaktadır.

Fındıkoğlu bir yandan da Marxist yöntem anlayışının, deneyden önce edinilmiş bilgilere (apriori temele) dayandığını ileri sürmektedir. Ve buna bağlı olarak, Marxizm'in hâdiselerden hareket ettiği savının da kuşkuyla karşılanması gerektiğini vurgular. Oysa, Fındıkoğlu daha önce sergilenen 'bilgi nazariyeleri sınıflaması'nda *Marx'ı 'tecrübecilik' grubuna yerleştirmektedir.* Daha sonra ise, *Marxizm'in apriorik bir temele dayandığını* ileri sürer. Bu çok önemli bir çelişkidir.

Daha önce de belirtildiği gibi, bilimsel bilgi üretimi sürecinde, tümdengelim ve tümevarım işlemlerinin birlikte kullanılması gerekliliği genelde kabul edilen bir gerçektir[13]. Bu bağlamda, Fındıkoğlu'nun bir savını yinelemekte yarar var: Yöntem ve bilim ilişkisinde bilimin daha önce olduğunu ileri süren Fındıkoğlu'nun bu açıklaması da yukarıdaki bütünlük ile ilişkili olarak düşünülebilir. Ayrılmazı ayıran bu vurgulamanın, gerçek anlamda «bilim»in, yöntemden önce olması savıyla, yöntemsiz bir bilgi üretimine, yani bilimsel olmayan (belki sezgisel, rastlantısal olan) bilgilere bilim adının yakıştırılmasına kadar uzanabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Fındıkoğlu, bilgi üretiminde sezgiye, zekâya, rastlantılara da değinmektedir. Öyle ki, Fındıkoğlu, bilim adamının, bilgi üretimini bilinçsiz olarak gerçekleştirdiğine, yöntembilimcinin de bunu bilinçli olarak düzenlediğine yer vermektedir.

Fındıkoğlu yöntem konusuna ilişkin açıklamaları arasında, yüzeysel olarak, bilgi üretim sürecinin gelişimi konusuna da değinmektedir. Bu boyutta, eleştirdiği, tümüyle yadsıdığı Marxist yöntem anlayışından, diyalektik yaklaşımdan —seçmeci bir tutumla— yararlanmaktadır. Fındıkoğlu, araştırma sürecinde, somuttan soyuta gidildiğini ve sonuçta yeniden somuta dönüldüğünü vurgular. Ayrıca, toplumbilimde soyutlamanın önemine değinir. Bir çalışmasının «sonsöz»ünde, çalışmanın «Müşahhas olan, elle tutulan bir realite köşesinden alınmış müşahadelerin mahsulü olan Mücerret'ten, tekrar Müşahhas'a inilmiştir. (...) O halde etüdler kolleksiyonu sayılan bu kitabı yazan gibi okuyan da, Müşahhas'la, Mücerret'i, görülenle görülmeyen, düşünce ile vakıa arasında kalacak, idealle reelin çatışmaları ile karşılaşacak, olması gerekle, olan, cereyan eden, beynindeki anlaşamamazlıklar örgüsü içine girecektir.»[14].

Fındıkoğlu, bir başka çalışmasında konuyu biraz daha kapsamlı olarak ele alır. Ve toplumbilimde yöntem sürecine ilişkin olarak önemli ipuçları verir.

(13) Fındıkoğlu, bilimler arasında matematik'in tümdengelim yöntemini kullandığını, bunun dışında, toplumbilimle birlikte diğer tüm bilimlerin tümevarım yöntemini kullandığını savunur. Bu konuda kz. Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (3. cilt), s. 429-430.

(14) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve Erzurum Şehirleşmesi İle İlgili Sosyolojik Meseleler*, Fakülteler Mataası, İstanbul, 1970, s. 281.

«Sosyoloji metodu, ilk nimetleri riyazî (matematiksel) ilimlerden elde etmiştir. İzah, müşahhasların yığınından sıyrılmak gayesini güttüğüne göre, riyazî usuldeki tecritçilik (olguyu, şeyi tek başına incelemek, soyutlamak. Y. S.), içtimaî izahları deneyecek olanların ilk rehberi olmalıdır. Bakmak, izah gayesiyle, görmek derecesine ancak mücerret fikirler sayesinde yükselebilir. Riyazî tefekkür (matematiksel düşünce biçimi) insanı mücerret tefekküre alıştırmıştır. (...) Fakat tecrit kâfi değildir. İlmî izah, *hâdiseler arasındaki ilişkilerin, alâkanın* (abç) belirtilmesini emreder. Riyazî tefekkür bizi aynı zamanda münasebet aramaya alıştırmıştır. (...) Sosyoloji, astronomiden ise müşahadecilik (gözlemcilik) ve faraziyeciliği almıştır. Müşahadesiz, gök hakkında bir fikir ileri sürmek mümkün değildir. Keza, *müşahade edilen şey üzerinde bir tahmin, bir faraziyet yapmak, Türkçe bir ifade ile, görüleni yormak lâzımdır* (abç). Gayri uzvî dünyanın hâdiseleriyle alâkalı ilimler bir düziye *parçalamakta, çözmekte, tahlil* etmektedirler. Bu tahlilcilik en ziyade kimyayı alâkalandıran hâdiseler üzerinde yapılır. İşte sosyoloji, kimyanın bize alıştırdığı, bu *tahlilcilik ve tasnifçilikten* çok istifade edecektir. Reel çevrelerini takip ederken şimdi canlılar çevresine giriyoruz. (...) Biyoloji âlimi, yokladığı reelin *statik ve dinamik* vasıflarını göz önünde tutar. Sonra bu vaziyetlerin *muhitini* ele alır, 'canlı'nın parçalarını inceledikten sonra *bütün*ü düşünür. İşte sosyoloji, kendinden hemen önce gelen bu ilimden sosyal hâdiselerin *statik tetkiki, dinamik araştırılışı* (abç) cihazlarını almış, içtimaî vakaların muhitini görüp yoklamak, daha sonra bir sosyal hâdiseyi içinde cereyan ettiği cemiyetin diğer sosyal hâdiscleri ile bir *bütün* halinde incelemek görüşünü kazanmıştır. Biyolojik bilgiler bu cihazları takip etmeselerdi, yani biyoloji müsbet, tecrübî bir hale gelmeseydi sosyoloji ortaya çıkamazdı. Biyolojik şe'niyetin (gerçekliğin) bu cihazları olgunlaştırması, uzviyet sahibi fertlerden mürekkep cemiyetin ilmi olacak sosyolojiye tabiî bir zemin hazırlamıştır.»[15].

Her ne kadar tecritçilik ve münasebetçilik (riyaziyattan alınan cihazlar), pasif müşahedecilik ve faraziyecilik (astronomi), aktif müşahedecilik ve tecrübilik (fizik), tahlil ve tasnifçilik (kimya), sitatik-dinamik fikri, muhit ve bütün telakkileri (biyoloji), sosyolojide sırası düştükçe kullanılıyor, kullanılması *pozitif metod* itibariyle icabediyor ise de, *bu cihazların topu birden başka ilimlere ait bulunuyor* (abç). Kaldı ki, fizikten aldığımız tecrübeciliğin, yani müsbet usulün bu en karakteristik ve en mühim âletinin içtimaî realiteye ne derece elverişli olduğu da bir mesele halinde kendisini gösteriyor. (...) İçtimaî şe'niyetin kendine mahsus ve diğer ilimlere yabancı bir metodunun bulunması icap etmez mi?»[16].

(15) Biyoloji ile sosyoloji ilişkisini kurmada 'uzviyet' özelliğini vurgulayan Fındıkoğlu'nun. bu yaklaşımını saklı tutmak, yararlı olacaktır. İlerde 'uzviyet' olgusunun farklı doğurgularıyla karşılaşacağız. Bu bağıntı, toplum ve değişme boyutunda ayrı bir önem kazanan bir kavramlaştırma olarak ortaya çıkacaktır. Fındıkoğlu, toplum ile organizma arasındaki sıkı ilişkilere değinecektir. Fındıkoğlu'nda "cemiyet-uzviyet" ilişkileri için bkz. Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (3. cilt), s. 269...

(16) *y.a.g.e.*, s. 267-271.

Görüldüğü gibi Fındıkoğlu, bilimlerarası etkileşimin bir sonucu olarak toplumbilimin yöntemsel girdilerine değindikten sonra, bütün bunların dışında ayrı bir yöntem, toplumbilime özgü bir yöntem arayışının içine girmektedir. Açıklamalarına dayanarak Fındıkoğlu'nun yöntemsel süreci, *Somut-Soyut-Somut* olarak düşündüğünü söyleyebiliriz. Fındıkoğlu, incelenecek şeylerin önce *tek başına, soyutlanarak* incelenmesi gerekliliğini söyler. Daha sonra, bunların *bütün* içinde, diğer şeylerle ilişkileri içinde araştırılması gerektiğini belirtir. Aynı biçimde, olayların *statik* olarak irdelenmesi, *dinamik* olarak araştırılması düşüncesini savunur.

2. *Plüralist (Çoğulcu) Yöntem Anlayışı*

Fındıkoğlu, çeşitli bilimlerin, olayları çeşitli, farklı ***yöntem***lerle açıkladığını, her bilimin ayrı bir yönteminin ve bir bilimin de ayrıca çeşitli yöntemlerinin olduğunu ileri sürmektedir. Ve böyle bir yaklaşımla, «anketçi, tasvirci metodlardan»[17], «tümdengelim-tümevarım deney yöntemlerinden»[18] vb. söz etmektedir. Fındıkoğlu'nun bu açıklamaları birbirine bağlı iki özelliği sergilemektedir:

1. Çoğulcu bir yöntem anlayışını,
2. Yöntem ve teknik kavramlarının aynı anlamda kullanılmasını.

Fındıkoğlu, yöntem ve araştırma teknikleri terimlerini aynı anlamda kullanarak, bir kavram kargaşasına düşmektedir. Yöntem, bir araştırma sürecinde, amaca ulaşmak için izlenen aşamaların tümünü, bir bütünlük içinde içeren bir kavramdır. Diğer bir deyişle, bilimsel bilgi üretimi için sistematik bir araştırma planı ve bilgi üretim sürecinin gelişimsel niteliklerine ilişkin düzenli ilkeler bütünüdür.

Buna karşılık araştırma teknikleri, araştırma sürecinde kullanılan araçların, veri derleme ve değerlendirme araçlarının anlatımıdır.

Anket ile tümdengelim'in aynı kategori içinde kullanılması, bir teknik ile bir yöntemin birbirine karıştırılmasının tipik örneğidir.

3. *Fındıkoğlu'nda Yöntem-Model İlişkileri*

Fındıkoğlu'na göre, «sosyal hâdiselerin zuhur, inkişaf ve tekâmülleri üzerinde, ilmî metodolojinin mevcudiyetini inkâr eden, umumiyetle 'kahramancılık', 'büyük adamcılık' denen telâkkileri bir çırpıda reddetmek lâzım geldiği zannedilmemelidir.»[19]. «Formüller, formüllemeler değişiyor, fakat *metodolojik ruh* hep aynıdır. Dört asırdan beri Garp, yarım asırdan beri de Şark ve bu arada biz, sosyal ilimler sahasında daha çok *Aristo olmaya* (abç) çalışmıyor muyuz? (...) İçtimaî realitemiz, bilhassa iktisadî ve hukukî realiteye ait olan parçası üzerinde bu işin bir an evvel gerçekleşmesini, yani aramızda yaşayan Aristo'nun metodlarının tatbik edilmesini

(17) Z. F. F., *Doğu Kalkınması...*, s. 7.
(18) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (3. cilt).
(19) *y.a.g.e.*, s. 8.

dört gözle beklemektedir.»[20]. Bu açıklamalarla vurgulandığı gibi Fındıkoğlu, Aristo'nun düşüncelerine çok önemli bir yer ayırmaktadır. Aslında, Fındıkoğlu, Marx dışında, hemen hemen Batı'nın göze çarpan düşünürlerinin tümüne beğeni ve hoşgörüyle yaklaşmaktadır. Aristo dışında, Le Play'a, Comte'a, Durkheim'a, Weber'e ilişkin düşünce ve değerlendirmelerinde, bu tutumu, çoğu kez net bir etkilenme ile yoğunlaşır[21]. Fındıkoğlu'nun bu niteliği, yapısı gözönüne alındığında, beklenen bir sonuçtur. Kuramsal düzenlemelerini, genellikle, Marxizm'in eleştirisi üzerinde biçimlendiren Fındıkoğlu, bu tutumunun doğurgusu olarak, Marxist anlayışın karşısındaki düşünce sistemlerine, modellere yakınlaşacaktır.

Yöntem konusunda, son olarak, Fındıkoğlu'nun toplumbilime ilişkin pozitivist çözümlemelere dayalı düşünceleri arasında belirleyici bir önem taşıyan «deneysellik» savını biraz daha derinleştirmekte yarar var.

Fındıkoğlu'nun çalışmalarına bakıldığında, amprik (görgül) araştırmaların önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Fındıkoğlu'nun toplumа, toplumsal değişmeye yaklaşırken eklektik bir düzenlemeye dayanması, diğer bir deyişle, kuramsal çerçevesinin sınırlılıkları bu açıdan ayrı bir anlam kazanmaktadır. Görgül niteliklerin çoğu kez, kuramsal bir çerçeveye dayandırılmadan bırakılması, Fındıkoğlu'nun pozitivizme ve deneysel toplumbilim anlayışına verdiği önem ile birleşince, temel bir sorun ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, Ampirizm'in genel niteliklerinden kaynaklanır[22]. Fındıkoğlu'nun ampirik yaklaşımı, kuramsal çerçevenin eksikliği ölçüsünde, yapılan araştırmaları bilgi üretiminin ilk aşaması ile sınırlayabilecektir. Bu açıdan, Fındıkoğlu'nun toplumbilimsel yasalara ilişkin bir vurgulamasına değinmek yararlı olacaktır:

Fındıkoğlu, Mills'in «bir içtimaî hâdise tarifi icabı, insan kitleleri üzerinde haricî şeraitin vücude getirdiği tesir ile hasıl olmuş bir tabiat-ı beşeriye vakıasından ibaret olduğu» vurgulamasını aktararak, şöyle der: «İşte bu hâdisenin kanunlarını bulabiliriz. Yalnız bu kanunlar, cemiyetin yarınki tarihinde takip edeceği istikameti bize aydınlatmaz. Bu fark sosyolojiyi diğer ilimlerden ayırır.»[23]. Fındıkoğlu'nun bu açıklaması, toplumbilimin öngörü olanağını yadsımaktadır. Oysa, toplumsal değişme ve gelişmeler, toplumbilimin ve genel olarak bilimsel yasaların denetiminden bağımsız değildir.

Bir başka deyişle, bilimsel yöntemle elde edilmiş olan yasalar ya vardır, ya yoktur. Var ise, bu yasalar her zaman her yerde geçerlidirler. Geçerli değillerse zaten yasa niteliği taşımazlar.

(20) *y.a.g.e.*, s. 52-65.

(21) Fındıkoğlu'nun değinilen düşünürlere ilişkin değerlendirmeleri için bkz. *İçtimaiyat*, (1. 2, 3. cilt). Ayrıca, Z. F. F., *A. Comte ve A. Rıza*, Fakülteler Matbaası, TİHİAD Yayını, İstanbul, 1962, ve *Le Play Mektebi ve Prens Sabahattin*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

(22) Ampirizm konusunda rahat anlaşılabilir bir tanımlama için Hançerlioğlu'na danışılabilir: *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1973, s. 119-120.

(23) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (3. cilt), s. 401.

III. TOPLUM VE DEĞİŞME

A. *GENEL*

Fındıkoğlu'nun toplum ve değişme modelinin incelenmesinde, öncelikle, toplumun ve değişmenin dayandırıldığı belirleyicilere bakılması yararlı olacaktır. Bu bağlamda Fındıkoğlu, toplum ve değişme olgularına yaklaşım biçimini genel olarak açıklamaktadır.

Fındıkoğlu'na göre, «çeşitli içtimaî müesseseler karşısındaki fikrî davranış şekilleri şunlar olabilir:

a) Ya bu müesseselerden birine bütün ehemmiyeti vermek, diğerlerinin onun gölgesi, tabiî neticesi olduğunu kabullenmek (Marxizm ile alâkalı taraf).

b) Yahut bunlardan her birine cemiyetine göre, devir ve zamanına göre ehemmiyet vermek (Şartlı ve mutedil bir sosyolojik Monizm).

c) Hepsini bir bütün saymak ve aralarında karşılıklı tesir ve münasebetler kabul etmek (Comte'cu pozitivist çığırın - sosyal müesseseler Concensus'unu benimsemek).»[24].

Fındıkoğlu incelendiğinde, yaklaşım biçimini belirleyen düşüncenin son başlık altındaki madde olduğu açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Fındıkoğlu, toplum ve değişmenin belirlenmesinde temel bir olguyu kabul eden düşünceleri Monist'likle suçlar. Marx'ı da, toplumun, değişmenin bütünlüğünden soyutlanmış, tek bir belirleyiciyi gündeme getirdiğini savlayarak, suçlamalarının temeline yerleştirir. Marxizm'i bu biçimde suçlamanın, aslında Marxizmin dogmatik, *pozitivist* yorumundan hareket ettiğini vurgulayarak, bu bağlamda Fındıkoğlu'nun yaklaşımını irdelemeyi sürdürelim. Fındıkoğlu, Marxizm'i «içtimaî meseleler ve hâdiseler karşısında tek bir illet (neden) kabul etmekle»[25] suçlayarak, kendisi plüralist bir belirleyicilik anlayışını savunur.

Fındıkoğlu'na göre, «illiyetlerde öncelik meselesinde, asıl sosyolojik davranış, içtimaî ve iktisadî hâdiseleri anlama, anlatma ve yöneltınede monist (tekci), yahut düalist (ikici) bir kozalite değil, plüralist (illet çokluğuna yer verici) bir illiyet teorisi (nedensellik kuramı Y. S.) gütmekle takınılabilir.»[26]. Fındıkoğlu'nun bu açıklaması, günümüzün bilimsel tartış-

(24) Z. F. Fındıkoğlu, *Karl Marks ve Sistemi*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1976, s. 197.

(25) *ya.g.e.*, s. 183.

(26) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve...*, s. 73-74.

maları açısından oldukça anlamlıdır ve bu belirleme, genelde katılınan bir değerlendirmedir. Buna karşılık, Fındıkoğlu'nun Comte'u bu türden bir yaklaşımın önde gelen düşünürü olarak aktarması ve Marx'a böyle bütüncü bir yaklaşımı yadsıyan bir düşünür olarak yer vermesi oldukça tartışmalı bir savdır.

B. TOPLUM MODELİ

Fındıkoğlu, toplum ve değişme modeli açısından «Büyük boy evrimci modeller»e ve onların temsilcilerine (özellikle A. Comte, M. Weber, E. Durkheim, Z. Gökalp) yakınlaşır. Fındıkoğlu'nun eklektik yapısı, temel olarak bu düşünürlerin düzenlemelerine dayanır. Konuyu, Fındıkoğlu'nun toplum modelini sergileyerek tartışmak yararlı olacaktır.

Fındıkoğlu, Türkiye'de toplumbilimsel gelişmeleri incelerken, şöyle der: «Avrupa ile temasımızın mahsulü olan sosyolojik tefekkürün XIX. asrın sonuna doğru olan ikinci safhası ampirik ihtiyaçlardan nisbeten teorik gayelere doğru kaymanın başlangıcıdır. O zamanın Türkiye'sinde, Avrupa demek Fransa demek olduğuna göre, tefekkür modellerini Fransa'dan almakta devam edeceğiz. Başlıca üç model dikkati çekiyor:

a) A. Comte modeli - Ahmet Rıza Bey temsilcisi.

b) F. Le Play - Prens Sabahattin temsilcisi.

c) E. Durkheim - Ziya Gökalp temsilcisi.

(...) Ve artık doktrin devrini, sistem devrini, ekol devrini geride bırakıyoruz. Bugünkü sosyoloji mahdut küçük sosyal meseleler hakkında müşahedeye, ankete, istatistiğe dayanan müsbet bilgiler istiyor. Bugün artık Durkheim, Gökalp veya Marx ayarında her meseleyi potası içine koyan, filozof-sosyolog tipi yok. İhtisas, sosyolojiyi de istikametlendiriyor.»[27].

Fındıkoğlu'nun üzerinde önemle durduğu konu, bilindiği gibi, toplumun biçimlenmesini açıklarken, 'plüralist bir nedensellik kuramı'nın gerekli olduğudur. Marx'ın nedensellik kuramını metafizik bularak, kendi görüşlerini açıklar: «Mesele iktisadî âmil-i mutlaka inkâr etmeyip, icabına göre «iktisadî»nin diğer içtimaî hâdiseler üzerine tesirini vakıalar üzerinde tatbik etmek, aynı zamanda, meselâ 'dinî'nin de 'iktisadî' üzerindeki tesirini aramaktadır. Meselâ bu noktada Alman içtimaiyatçılardan *Max Weber*'in tatbik ettiği metodoloji, Marx'a nisbetle çok daha ilmî sayılabilir.»[28].

Fındıkoğlu bir başka çalışmasında da, *'din*'in önemine değinir: «Çalışma çok zahmetli ve sıkıcı bir şeydir. Eğer din gibi manevî bir kuvvetin farkında olmadığımız tazyiki olmasa idi, insanlık uyuşuk halde, hayvani bir hayat içinde kalacaktır. Din terbiyesi, ilk sürati vermiş ve insanlık bir defa çalışma âdetini kurmuştur. Artık ondan sonra çalışma, iktisadî bir

(27) Z. F. F., "Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz", *Sosyoloji Dergisi*, sayı 13-14, (ayrı basım), 1958-59, s. 141-143.

(28) Z. F. F., *Karl Marks ve Sistemi*, s. 227-228.

âdet haline gelmiştir.»[29]. Bu açıklamalarıyla Fındıkoğlu dinin toplumdaki etkilerini sergilemektedir.

Bu açıdan Fındıkoğlu'nun 'ahlâk' ve 'insan ruhu'na ilişkin vurgulamaları ilgi çekicidir. Bu vurgulamalar, 'birlik, dayanışma ruhu'na ulaşan düzenlemelerle, bu düzenlemelerin temelinde yer alan 'millet' kavramıyla sürecektir. Bu görünüm içinde Fındıkoğlu, «içtimaî hayatın dinamik ânları, tarihin dönüm noktaları, medeniyet ve kültür değiştirme zamanları, bir bakıma 'ahlâkî'nin ehemmiyet kazanmasını gerektirir.»[30] diyerek, Weber'in «Protestan ahlâkı» kavramlaştırmasını anımsatır. Yine Weber'in kapitalizmin gelişmesinde dinin etkilerine ilişkin açıklamaları da, benzer bir özellikte, Fındıkoğlu'nun 'dinin etkisi' konusundaki —değinilen— vurgulamaları arasında yer alır.

Bu açıklamaların ardından Fındıkoğlu, konuyu, daha da renklendirir. «Tarihî realitenin ilmî ve felsefî incelenmesinde temel faktör olarak, dış âlemin bize verdiği şekil ile maddenin değil, fakat aktif ve çok taraflı birliği içinde 'insan ruhu'nu gözönüne almak, böylece *tarihî psikolojizm* diyebileceğimiz doktrini tarihî maddeciliğe karşı çıkarmak gerekmektedir.»[31].

Fındıkoğlu, tarihsel materyalizme karşı bir seçenek olarak sunduğu 'insan ruhu' kavramını net olarak tanımlamaz. Tarihî psikolojizm kavramlaştırması da, Z. Gökalp'i çağrıştırır. Fındıkoğlu'nun biyoloji (ya da bu noktadan hareket ederek organizmacı görüşler) ve psikolojiye (ruhî özellikleri bu bağlamda ele alır) verdiği önem, —organizmacı görüşleri eleştirmesine karşılık— toplumbilim anlayışını yakından etkiler. Fındıkoğlu, bu türden düşünceleri belli ölçülerde eleştirmekte, fakat eklektik yapısında, yine de onlara yakınlaşan vurgulamalara yer vermektedir.

Fındıkoğlu'nun sınıf kuramı da, tümüyle Marx'ın eleştirilmesi üzerine kuruludur. «Marx, içtimaî realiteyi sınıflardan örülmüş olarak görür. Doğru. Buna bir şey denemez. (...) Fakat bu içtimaî realitenin bir başka manzarasını neden inkâr ettirsin? Bu manzara, *halk, kavim, millet* manzarasıdır. Marx, muayyen bir cemiyetin sınıfların bütününü kadrolayan *millet mefhumuna* hiçbir yer vermez. (...) Hakikatte ise içtimaî sınıflara şekil veren bir başka realite, halk ve millet realitesi vardır. (...) Marxizm'in sosyolojisinde en eksik taraf, millet denen realiteyi görmemesidir. Önce antropolojik bir bütün, sonra tarihî ve sosyolojik bir teşekkül olarak *millet daima mevcut olagelmiştir*. Hattâ gelip geçici sınıfların fevkinde daimî, bir bakıma ebedî bir 'millet' realitesi vardır. Bu realite sınıflara şekil ve renk verir. (...) Gestalt sosyolojisi ifadesiyle millet dediğimiz içtimaî 'şekil'in, sınıf, tabaka denen teklerin şekillenmesinde *hâkim bir rolü vardır*. Marx, sınıf hakkında edindiği felsefî kanaatin teshir edici (büyüleyici Y. S.) tesiri altında ondan çok daha reel olan millet realitesini göremediği için,

(29) Z. F. F., "Sınaî Sosyoloji ve İnsanlararası Münasebetler Teorisi", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt 21, Ekim 1959 - Temmuz 1960, No. 1-4, s. 174-175.

(30) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (1. cilt), s. 231.

(31) *y.a.g.e.*, s. 278.

en ziyade ırklar, halklar ve milletler arasında mevcut olan mücadeleyi de görememiş, yahut bu mücadeleyi hâkim sınıfların menfaatleriyle tefsire kalkmıştır. (...) Ne tek bir cemiyet içindeki sınıflar arasında, ne de muhtelif cemiyetlerin karşılıklı sınıfları arasında devamlı, vakit vakit kabaran bir mücadeleden pek bahsedilemez. (...) Halbuki ırklar ve milletler arasındaki mücadele, tarihin belki en muharrik (devindirici) kuvvetidir.»[32].

Bu bağlamda, 'millet, halk' kavramlaştırmalarının belirleyiciliğinden söz eden Fındıkoğlu, toplumun bütünleşmesi üzerinde de durur. Aslında, birçok örnekte görüldüğü gibi, Fındıkoğlu'nun düzenlemeleri, tümüyle 'bütünleşme ve denge' üzerine kurulmuştur ki, bu da evrimci modellerle ilişkileri düşünüldüğünde olağan bir sonuçtur.

Fındıkoğlu bu yaklaşımıyla, toplumsal tabakalaşma konusunu Türkiye örneğinde tartışır. Fındıkoğlu'na göre, böyle bir çalışmada «iki çeşit faktör üzerinde durmak gerekir: 1. Ferdî faktör (rehber fert ya da fertler). 2. İçtimaî faktör (grup, zümre, tabaka ve sınıflar yekûnu). Bu deneme, Cumhuriyet Türkiyesi'ni iki devrede araştırmak maksadı ile yapılmış, birinci devre, biraz daha gerilere gitmek suretiyle 1918-38, ikinci devre ise 1938-60 arasını hedef tutmuştur.»[33].

Fındıkoğlu'na göre, «Türkiye'deki içtimaî değişmelerin sosyal illiyetleri faktör ve şartları üzerinde durmak isteyen her sosyal ilim mensubu, şu veya bu tarzda bir *sınıf, tabaka mefhumundan hareket etmek* (daha önce belirleyici olarak vurguladığı, sınıfın üstünde yer alan 'millet realitesi' kavramlaştırmasını anımsayalım. Y. S.) mecburiyetindedir. Zira, içtimaîyi ancak bu mefhumların rehberliği ile yakalamak mümkündür.»[34]. Bu gibi çelişkilerin, Fındıkoğlu'nun eklektik yapısının beklenen bir doğurgusu olduğunu vurgulayarak, Türkiye'nin yapısına ilişkin açıklamalarını sürdürelim.

Fındıkoğlu, üçlü bir sınıf kuramı oluşturmuştur. Fındıkoğlu, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyanın yeni bir 'toplum ehramı' ile karşılaştığını belirterek, bu ehramın başında (yukarı), ortasında (orta) ve altında (alt) bulunan çeşitli sınıf ve tabakaların ya *kendiliklerinden*, ya da siyasal girişimlerin etkisiyle yer değiştirdiğini savunmaktadır[35]. Fındıkoğlu bu sınıfları Halbwachs'tan aktardığı açıklamalarla sergiler. Sınıfların belirlenmesinde 'millet' kavramından, psikolojik özelliklerden sonra, 'madde ile temas kuramı'na değinir.

Fındıkoğlu bu kuramı şöyle açıklar: «Her toplum, gelişmişlik derecesi ne olursa olsun, 'madde ile temas' bakımından bir düzene sahiptir. Madde ile en yakından temas edenler *'alt'*, hiç uğraşmayanlar *'üst'*, ikisinin arasında kalanlar *'orta'* sınıflardır. *Nasırlı ellere sahip olanlarla,* elini işe

(32) Z. F. F., *Karl Marks ve Sistemi*, s. 250-252.

(33) Z. F. F., "İçtimaî Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma", *İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, cilt 20, No. 1-4, 1958-59, s. 101.

(34) *y.a.g.e.*, s. 102.

(35) Z. F. F., "Çalışan Sosyal Sınıflar İçinde Orta Sınıf Meselesi", *Çalışma Dergisi*, yıl 1, sayı 6, s. 10.

değdirmeyenler, halk deyişiyle, ayağı yerden kesilmiş olan sınıflar alt ve yukarı sayılır. Sınıflar bu özelliklere sahip olma ya da onları terketme biçiminde belirlenecektir. Bu durum, belirli bir tarihsel anda varolan toplumsal sınıflar düzeninin bir defa için kurulduğunu düşünmemize engel olmaktadır. Tersine bir devrin madde ile temas eden bir sınıfı, başka bir devrin daha yukarı bir sınıfı olabilir. (...) Örneğin, konaktaki hizmetçi kadın, bir süre sonra işe alınan bir hizmetçinin gelmesiyle ikinci dereceye çıkmaktadır. Nihayet bir gün hanımı tarafından evlendirilen, evli baş kalfa, eskiden hizmetçilik yaptığı konağa misafir gelince itibar görüyor! Eğer evlenen kalfanın örneğin, bahçıvan kocası Osman ağa, bilfarz, II. Dünya Savaşı Türkiye'sinde bir yolunu bulup komisyonculuk ve müteahhitlik yapmaya başlamış ise durumu tümüyle tersine dönmüştür. Bahçıvan Osman, Bay Osman, eski kalfa Ayşe Hanım da Bayan Aysel Osman olmuştur. Yani eskinin madde ile temas eden sınıfı, etmeyen sınıfa yükselir. (...) Madde ile temas edenleri çalışan sınıf saydığımız takdirde, etmeyenleri çalışmayan sınıf olarak mı tanımlayacağız? Şüphesiz hayır. Çalışmak, dereceleri olan bir iştir. Türk atasözleri bunu çok güzel anlatır: 'Sen ağa ben ağa, inekleri kim sağa?', 'Yüz işçiye bir baş.' »[36].

Kuramsal düzenlemeleri içinde sınıfların nasıl belirlendiğini, nasıl sınıf niteliği kazandıklarını kapsamlı olarak ele almayan Fındıkoğlu, sınıfları 'nasırlı ellere' sahip olup-olmamakla ayırt eder. Bu boyutta orta sınıfın konumu ise karanlık kalmaktadır. Yine, Fındıkoğlu'nun verdiği senaryolaştırılmış örnekte (bahçıvan Osman'ın Bay Osman olarak sınıf değiştirmesi) sınıf değişmesi olayının, şans gibi kavramlarla açıklanması da tutarlı bir yaklaşım olarak nitelendirilemez.

Fındıkoğlu bu üçlü sınıf kuramını açıkladıktan sonra, toplumsal sınıfların üçlülük göstermekle kalmadığını, bunların her birinin de kendi içinde başkalaştığını, ayrıştığını ileri sürer[37]. Ve bu yaklaşımı ile değinilen Türkiye değerlendirmesini yapar. Çalışmasında bireysel öğelerin (lider kişilerin) ve toplumsal öğenin üzerinde durduğunu vurgulayarak, Türkiye'de 1923'ten sonraki sınıfsal yapıyı beş başlıkta ele alır: 1. Köylüler, 2. Burjuvazi, 3. Memurlar, 4. İşçiler, 5. Aydınlar[38].

Bu sınıflamada, toplumsal yapının farklı birimleri (grup, tabaka, sınıf, kategori, zümre) aynı anlamda, birbirinin yerine kullanılmış, bu da yoğun bir karmaşaya neden olmuştur. Fındıkoğlu, bu kavramları, aynı konuları, aynı birimleri açıklarken, değişik yerlerde, değişik şekillerde kullanmaktadır. Örneğin, işçi zümresi/sınıfı, memur sınıfı/tabakası gibi. Yine evrimci modelleri izlemesine koşut olarak, sınıf yaklaşımı bu gruptaki düşünürlerden (örneğin, özellikle Weber'den) etkilenmekte, ve böyle bir çözümlemeyle Amerikan Toplumbilimi'nin sınıf anlayışına uygun olarak sınıfları üretim sürecinin dışında aramaktadır. Bu bağlamda, olağan bir

(36) Z. F. F., "Sosyal Sınıflar Hakkında Yeni Bir Nazariye", *Çalışma Dergisi*, sayı 4, 1946, s. 4-5.

(37) Z. F. F., "İçtimaî Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma", s. 101-103.

(38) *y.a.g.e.*, s. 102-103.

biçimde, üretim araçlarıyla sınıf arasındaki ilişkiye hiç değinmez. Yine Fındıkoğlu'nun 'bireysel faktör (rehber fert)' kavramlaştırması Weber'in karizmasını çağrıştırır, 'Büyük Adam' yaklaşımını anımsatır.

Fındıkoğlu, toplumsal değişmeyi 'Büyük Adamların, Liderlerin' belirleyiciliği koşutunda ele alan yaklaşımlara belli eleştiriler (yapıcı eleştiriler) getirmesine karşılık, konuya büyük önem vermektedir. «Bilhassa cemiyetler üzerine tesir eden müstesna insanların, askerî, siyasî sahadan ziyade, kültürel ve ilmî sahada içtimaî cereyanların mihrakliğini yapan dâhilerin, ferdî psikolojilerini, ihtiraslarını ve heyecanlarını tasvir eden araştırmalar, büyük adamı yerinde ve lüzumunda kabul eden ve etmesi ilmi zihniyet bakımından lâzım olan sosyolog için zarurî birtakım kaynaklardır. Bu kaynaklara *içtimaîye fazla saplanıp kalma* sebebiyle yüz çevirmek, içtimaiyatçı olan hukuk ve iktisat âlimini sabit fikir hastalığına uğratacaktır. (...) Aksine büyük adam, içtimaî realitedeki herhangi bir durumu başka yöne çevirebilir, küçük ve ehemmiyetsiz suları, çayları toplayarak onları elektrik istihsaline yarayacak bir kuvvet haline getiren bir fen adamı gibi cemiyette herkesin müphem olarak sezdiği, ifade edemediği her çeşit hareket ve cereyanlara ön ayak olup, çığır açabilir.»[39].

Fındıkoğlu'nun Evrimci modellerle ilişkisini sergilerken Comte konusundaki bir vurgulamasına değinmek yararlı olacaktır.

Fındıkoğlu, Comte'un «Üç Hâl Yasası»nı kabullenir. Fındıkoğlu'na göre, *«Bu takip sırası kadar tabiî hiçbir şey olamaz. Bir defa beşerin tefekkürü, tarihi bunun böyle olduğunu gösteriyor. Sonra böyle olması bir nevi organizm icabıdır. Nitekim çocuk ruhiyatı bunu tasdik ediyor. Nihayet mantıkî icap bunu emrediyor.»*[40].

Fındıkoğlu, çoğulcu nedensellik anlayışı ve eklektik yapısının doğurgusu olarak, toplumsal yapının belirlenmesinde, açıklanmasında çoğu kez, yoğun bir karmaşa içinde ve yüzeysel olarak bir dizi belirlemeyi ileri sürmektedir. Değinilen kavramlaştırmalarının yanında, bir de 'Gestalt' kavramına, 'Gestalt Sosyolojisi'ne yer verir. Fındıkoğlu'na göre, «Gestalt nazariyesi, sosyoloji araştırmaları için çok elverişli ve faydalı bir rehberdir[41]. (...) A. Comte'un 'Concensus' ve 'İçtimaî Seriler' etrafındaki düşüncelerinde ve bu düşüncelerin dayandığı 'insanlığı insan ile, cemiyeti fert ile değil, insanı insanlık, ferdi cemiyetle izah lâzımdır' düsturunda gizli bir Gestaltçılık bulunduğu şüphesizdir. Yalnız Gestaltçılar meseleye daha çok açıklık kazandırmışlar ve bize 'içtimaî' şekillerden bahsetmişlerdir. Türkiye'de Ziya Gökalp'ten sonra memleketimizin yetiştirdiği en büyük sosyoloji âlimi olan Prof. Mehmet İzzet, bizde ilk defa bu nazariyeyi yeni şekli ile içtimaiyata tatbik etmek lüzumunu ileri sürdü. Böylece, Gestalt

(39) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (1. cilt), s. 112-113.

(40) *y.a.g.e.*, (3. cilt), s. 265-266.

(41) Fındıkoğlu'nun deneyselciliğe verdiği önem ve toplumbilimde ağırlıklı olarak psikolojiden yararlanması, toplumsal olgu ve olayları psikoloji kuramlarıyla (Gestalt gibi) açıklamaya çalışması onun pozitivist görüşlerine uygun düşmektedir. Pozitivizm'in amprik görüşle tutarlı olarak psikolojiye dayalı açıklamalarına ilişkin bkz. I. Johansson, *a.g.e.*

sosyolojisinin Gestalt psikolojisini takip eylediği görülmektedir. (...) Sosyal hâdiseyi bir Gestalt olarak tasavvur etmek mümkündür. Nasıl aynı büyüklükteki noktalar, muhtelif hendesi (geometrik) şekiller içinde o şekillerle ölçülü idrakler veriyorsa, aynı coğrafî, uzvî ve ruhî unsurlar da, muhtelif içtimaî şekiller içinde o şekillerle mütenasip neticeler, ruh halleri ve davranışlar doğurur. (...) A. Comte'un lisaniyle bir Concensus fikri, yahut modern sosyologların lisanı ile Gestalt düşüncesi, yani yalnız hukukî vakaların birbirine bağlılığı değil, aynı zamanda bütün cemiyet müesseselerinin tenasübü (uyumu) daimî gözönünde bulundurulmalıdır.»[42].

Fındıkoğlu yapı kavramı yerine kullandığı «Gestalt» ile, temelde psikoloji ile sosyoloji arasında önemle vurguladığı köprüyü sağlamlaştırırken, toplumsal bütünlük ve zorunlu doğurgusu denge kavramlaştırmasını da gündeme getirmektedir. Fakat bu betimleyici kavramlaştırması da, bir anlamda, karmaşa yaratmanın ötesinde bir işlev kazanamamakta, toplumun, olayların açıklanmasında 'niçin'i, 'nasıl'ı yanıtlayamamaktadır.

Türkdoğan, «Günümüzde kendisini zorlayan etkisi ve hepsinin üstünde Türk toplumunun istikrarlılığı ve sürekliliği için öngörülen entegrasyon sosyolojisi'nin, yaklaşık olarak bundan 20-25 yıl önce Fındıkoğlu tarafından savunulduğunu»[43] belirtmektedir. Fındıkoğlu, ulusal entegrasyon konusuna önemli bir yer ayırmıştır. Bu bağlamda, Fındıkoğlu'nun ırkçılık ve Türkçülük konusundaki düşüncelerine yer vermek yararlı olacaktır.

Fındıkoğlu, 'biyolojik ırkçılığa' çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Buna karşılık, Türkçülük konusundaki açıklamaları, ırkçılık konusundaki bazı değinmeleri, bu eleştirilerini anlamsızlaştırmaktadır. Fındıkoğlu'na göre, «eğer bir memlekette içtimaî bünye, meselâ, umumî nüfusunun dinî ve ırkî birlikten mahrum bulunduğu Türkiye'de görüldüğü gibi, ana kitleye yabancı ırkî ve dinî zümreleri ihtiva eder, cemiyetin buhranlı zamanlarında bu zümreler zararlı mikroplara benzetilirse, bu gibi memleketlerde muayyen yollardan yürüyerek milli temsil politikası güden bir kültürel ırkçılık faydalı olur.»[44]. Bu boyutta Fındıkoğlu, Türkçülük konusundaki düşüncelerini de şöyle sergiler: «O halde safsatacıları bertaraf etmeli, coğrafî realiteyi ve tarihî hakikati ele almalıdır. O zaman Türkiye dışındaki Türklerin varlığı bedahati (gerçeği) ile karşı karşıya kalırsınız. O zaman bu Türklerin Türkiye'dekinden daha çok miktarının Türkiye dışında Rusya'da bulunduğunu farkedersiniz. Türkçülük meselesi o zaman kendiliğinden ortaya çıkar. (...) Rusya'da 50 milyonu aşan sayıda Türk, Rusya'nın ve Rus kültürünün ve kolonizasyon sisteminin ezici, temsil edici tesiri altında eriyip gidiyor. (...) Bütün bunlardan sarfınazar, hangi tabiat ve ahlâk kanununa dayanarak bir Türk'ü, başka yerdeki Türk'ü düşünmekten menede-

(42) *y.a.g.e.*, (1. cilt), s. 123-169.

(43) Orhan Türkdoğan, "Z. F. Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", *Fındıkoğlu Armağanı*, İ. Ü. Yayını, No. 2260, İstanbul, 1977, s. 103.

(44) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (3. cilt), s. 126.

biliriz? (...) Türkçülük yalnız dış Türkçülük işi değildir. Türkiye içinde de bir Türkçülük meselesi bulunduğunu söylemek isterim.»[45].

Bu arada Fındıkoğlu'nun çalışmalarına, ideolojik ve toplumsal açıdan pratik kaygıların egemen olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Bu da temel aldığı pozitivist çözümlemeleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü, 'olguculuk, aynı zamanda yaşamla ilgili bir pratik kaygı ve ülküyü de içerir. Bu sağın empirik bilgi ve bilim yoluyla doğaya egemen olmak ve giderek topluma çekidüzen vermek kaygısı ve ülküsüdür. Bu kaygı ve ülkü, en belirgin biçimini önce *Saint Simon* ve daha esaslı olarak sonradan *Comte*'da bulur.»[46]. Fındıkoğlu'nun bu düşünürlerden ağırlıklı olarak etkilenmesi, pozitivist çözümlemelere dayalı düzenlemeleri ve ideolojik kaygıları, düşünüre ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Fındıkoğlu, toplum yapısına değinirken, Durkheim'in işbölümü ve dayanışma konusundaki yaklaşımından etkilenir. Fındıkoğlu, toplumsal gelişmeleri açıklarken, bu gelişim içinde işbölümüne değinir. Fındıkoğlu'na göre bu gelişimler, «*başkalaşma* ve *ferdîleşme* gibi iki mühim içtimaî hâdisenin cemiyette gözükmesine bağlıdır.»[47]. «Aile tiplerinin sıralanması aynı zamanda «Individualisation - Ferdîleşme»ye doğru bir yürüyüşün çağlarını sıralamak demektir. Umumî içtimaiyatta görülen 'Mekanik bağlılık - Tesanüt', 'Uzvî bağlılık - Tesanüt'e çevrilinceye kadar ferdîleşme ne zaruridir, ne de lüzumludur. (...) Her şeyden önce, gözönüne alınacak nokta yukarıda anlattığımız ferdîleşme kanununun birtakım terbiyevî ve ahlâkî gayeler de doğurmasıdır.»[48].

Fındıkoğlu, Durkheim'den, Toennies'dan ve Gökalp'ten etkilenerek (ya da aktararak) sergilediği bu yaklaşımı, *Azgelişmişlik* olgusunu açıklarken de kullanır.

Fındıkoğlu bu bağlamda önce terminoloji konusuna değinir. Fındıkoğlu'na göre, «gelişmemiş memleketlerin haysiyetine dokunmamak için geri, geri kalmış, fakir, yokluk ve yoksulluk içinde... gibi vasıfları yerine, azgelişmiş, gelişmekte olan, az cihazlanmış gibi kaçamaklı kelimeler kullanıyorlar. Biz gelişmemiş diyeceğiz.»[49]. Fındıkoğlu bu belirlemenin ardından, «gelişme faktörleri»ne değinir. Bu bağlamda, «iskolastik yapmadan doğrudan doğruya halk gelirini tayin eden bahisler, yani klasik iktisadın üç istihsal faktörü üzerinde duracağız.»[50] diyerek, dört gelişme öğesine yer verir. Bunlar, doğa, emek, sermaye ve girişim'dir.

Fındıkoğlu'na göre, «Toennies'in cemaat, Durkheim'in mekanik tesanüt vasıfları ile karakterize ettikleri iptidaî cemiyetlerde henüz *endüvidüalizasyon* (ferdîleşme) vetiresinin görünmediği malumdur. Belli bir merhaleden sonra bu vetirenin belirtileri ortaya çıkar ve ancak o zamandır ki adına

(45) Z. F. F., "Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz", s. 145-146.
(46) I. Johansson, *a.g.e.*, s. 38-39.
(47) Z. F. F., *İçtimaiyat...*, (1. cilt), s. 245.
(48) *y.a.g.e.*, s. 200-203.
(49) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve...*, s. 10.
(50) *y.a.g.e.*, s. 10-11.

şair, siyasî, sanatkâr, edip, âlim... denen insan tipleri görülür, cemaat içinden bazı 'fert'ler muayyen içtimaî müesseselerin istikametlendirilmesinde kılavuzluk yaparlar ve böylece cemaatte kollektif olan yaygın, müşterek güç ve kabiliyetler sivrilmiş insanlarda belirir. İşte *gelişmemiş cemiyetlerde de* bir an gelince, tabiat, sermaye ve emek arasında birleşmeler, terkipler vücuda getiren, görüş ve doktrin sahibi iktisat âliminin âdeta tatbikatçısı sayılabilecek ismine *müteşebbis* denen insan tipleri, diğer din, edebiyat, ilim, dil... gibi sosyal müesseselerin dinamik temsilcileri arasında yer alırlar. (...) Hiç şüphesiz dünkü Garp, bugünkü Amerika bu dördüncü faktör olmaksızın anlaşılamaz. Hattâ *gelişmişlikle gelişmemişlik arasındaki fark, bu hamleye bağlanabilir.* Bundan çıkacak netice şudur: Gelişmemiş, fakat gelişme ve kalkınma arzusunu, gelişmişlerle temastan sonra duyan ve isteyen cemiyetler kalkınma için gelişmemişliği yenecek kuvveti potansiyel halde kendilerinde kendi cemiyetleri namına temsil edenlere muhtaçtırlar. Gerek klasik ekonomistler, gerek bir mânâda klasiklere bağlı olan Marx ve Marxistler *teşebbüs hamlesi** gösteren fertlere hayranlık gösterirler. Fert'e, ferdî psikolojiye değer vermemesi gereken sosyologlar, daha doğrusu bir kısım içtimaiyatçılar'da bu hayranlık davranışına tefsir yoluyla katılırlar. (...) Sağ, Sol veya Merkez (bu ayrımın nasıl yapıldığı belirtilmiyor, Merkez tanımlanmıyor. Y. S.) herhangi bir ideolojiye bağlanmayan iktisatçı, *teşebbüs ruhunun* objektif tetkiki neticesinde onu *yenileştirici, teşkilâtçı, yaratıcı,* yahut *koordinatör* ve *düzenleyici* olarak vasıflandıracaklardır.»[51].

Teşebbüs ruhu, teşebbüs hamlesi gibi yeterince tanımlamadığı kavramlarla gelişmeyi açıklamaya çalışan Fındıkoğlu, gelişmemiş ülkeleri bir sıraya da sokar: «Her şeyden önce sermaye birikimi, istihlâke sarfedilen gelirden artan miktarın tasarrufu ile alâkalıdır. (...) Muhtelif kıtalardaki fakir memleketler bu imkân bakımından bir sıraya sokulabilirler. En başta bütün gelirlerini ve tasarruflarını ancak istihlâklerine sarfedenler, en sonda istihlâkten fazlası ile artan, yığılan tasarrufları ziraate, ziraî sanayi müesseselerine, umumiyetle endüstriye yatıranlar gelir.»[52].

Görüldüğü gibi, Fındıkoğlu'nun 'gelişmemiş' toplumlar konusunda açıklamaları yeterli ve net değildir. Kullanılan kavramlar yeterince tanımlanmamıştır. Ayrıca, sergilemede içsel bağıntılar üzerinde durulmamış, olgular arasındaki ilişkilere çoğu kez değinilmemiştir. Bu gibi açıklamalarında da Evrimci modelleri izleyen Fındıkoğlu, 'gelişmemiş' yapıyı betimleme boyutunda bile açık değildir.

(*) Fındıkoğlu'nun "teşebbüs hamlesi - ruhu" kavramlaştırması, McClelland'ın teziyle benzerdir. "Weber'in tezini, *bireysel ve psikolojik* düzeye indirgeyen McClelland, azgelişmişlikten kurtulmak için, "BAŞARI GÜDÜSÜ" olan *girişimci bireylerin* (müteşebbis fert, ZFF'de) ortaya çıkması" gerektiğini savunur.

(51) *y.a.g.e.*, s. 17-18.

(52) *y.a.g.e.*, s. 15.

C. DEĞİŞME MODELİ

Fındıkoğlu'nun değişme modelini açıklarken, üzerinde durulacak üç anahtar öğe olduğu söylenebilir. Bunlar: «Sosyalizm Tehlikesi», «Orta Sınıflar» ve «Kooperativizm»dir. Bu üç öğe de birbirine bağlı olarak bir bütün oluşturmaktadır. Ya da diğer bir deyişle, bu üç öğe de, etkileşim içinde, bir bütünün doğurgularıdır.

Fındıkoğlu, sosyalizm tehlikesinden kurtulmak için temelde şunu önerir: «Ferdî mülkiyete karşı sosyal mülkiyet muhakkak yaratılmahdır. Ancak o vakit cemiyette iktisadî adalet doğmuş olacaktır. O zaman devlet artık liberal rejimin devleti olmaktan çıkacak, terbiye edici, rehber bir devlet olacaktır. (...) Olsa olsa iki sektör arasında ahenkli bir iştirakten söz açılabilir.»[53].

Fındıkoğlu, değişme konusunda sürekli, bütünleşme ve denge olgularını gündeme getirmektedir. Fındıkoğlu'nun değişme yaklaşımı ise, özünde, varolan yapının temel niteliklerinin sürdürülmesine yöneliktir. Önerdiği düzenlemeler ise, en köktenci biçimiyle bile, varolan yapının değişik açılımlarla sürdürülmesinden yanadır. Bu bağlamda Fındıkoğlu'nun çalışmalarının ideolojik açılımı, egemen ilişkiler sisteminin değişmesine karşıt ideolojilerin, modellerin yanında yer alacaktır. Fındıkoğlu'nun toplumda varolan üretim ilişkilerinin değişmesini engelleme amacıyla önerdiği temel araçlardan birisi 'kooperativizm'dir. «1862'de ileri sürülen ve gerçekleşmesi hemen beklenen ihtilâl nazariyeleri nasıl o zaman karşısında Şartizm'i ve kooperatizmi buldu ise, 1962'de de bu nazariyeyi önümüze koyanlar, karşılarında Şartizm'in devamı olan parlamenter sosyalizmi, yahut programları içtimaî adalet endişeleriyle örülü muhtelif siyasî partilerle, kooperativizmi göstermektedirler.»[54]. Bu bağlamda Fındıkoğlu toplumda üç insan tipine ve kalkınma, değişme için üç yola yer verir.

Fındıkoğlu, 'Üç Homo Telakkisi'nde, üç ayrı insan tipine değinir. Bunlar, «1. Homo economicus (Liberal doktrinin istediği insan tipi ve bu tip fertlerin kurduğu cemiyet). 2. Homo socialis (Sosyalist doktrinin istediği insan tipi ve cemiyet). 3. Homo cooperaticus (Kooperatifçi ruh, imece ve ortaklık zihniyeti taşıyan insanların oluşturduğu cemiyet).»[55].

Fındıkoğlu daha sonra, İtalya'dan da örnekler vererek bölgesel dengesizliklerin giderilmesinde, kalkınmanın gerçekleştirilmesinde üç yola yer verir. Bunlar, Liberal Yol, Sosyalist Yol, Kooperatist Yol'dur. İlk iki yolun geçersizliğini, yanılgılarını İtalya örneğinde eleştiren Fındıkoğlu, üçüncü yolu, yani kooperativizmi önerir. «Umumî bir kooperasyon meselesi olarak iktisadî kalkınmada kooperativizm'in, hususî olarak da aynı problemin

(53) Z. F. F., "Ziya Gökalp ve Sosyalizm", *Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği*, sayı 72, 1966, s. 20.

(54) *Fındıkoğlu Armağanı*, İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, No. 2260, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1977, s. 106.

(55) Z. F. F., *Kooperasyon Sosyolojisi*, (Nazarî ve Tatbikî Kooperatifçilik Denemesi). İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, No. 198, İstanbul, 1967, s. 507.

memleketimize ait durumunu yoklamak istiyoruz. Teknik kooperatifçilik gözü ile değil, sosyolojik bir görüşle ele alınan kooperasyon, takip ettiği metodolojinin etkisiyle ister istemez mukayeseli veya mukayeseci usulü takip eder, sosyal yapı yönünden benzer bir memleket ararken İtalya ile karşılaşmaktadır. Gerçekten, İtalya'nın güney, Türkiye'nin güneydoğu bölgeleri arasındaki benzerlik iktisatçılarımızı meşgul ediyor.»[56] Fındıkoğlu İtalya örneğindeki uygulamaların ışığında, kooperativizm'i açıklayarak, değişme yaklaşımı çerçevesinde sergiler. Fındıkoğlu'nun değişme yaklaşımındaki 'kooperativizm' olgusu, onun toplum ve değişme modelindeki niteliklere ters düşmez. Tersine, modelin egemen çizgileri bu boyutta da belirgin olarak sürer.

Fındıkoğlu, dayanışma, birlik, bütünleşme ve denge'nin sağlanması amacını taşımaktadır. 'Millet' kavramı, 'Üç Hâl Yasası', Durkheim'in 'işbölümü, dayanışma' konularına önemli bir yer ayırması, 'değerler sistemi' ne ilişkin vurgulamaları, plüralist yöntem anlayışı', 'Türkçülük' ve 'Irkçılık' konusundaki düşünceleri, hep bu amaca yönelen örneklerdir. Bu bağlamda, 'kooperativizm' konusunu derinleştirmek, modelin uygulamalı açılımlarına ilişkin ipuçları verecektir.

Fındıkoğlu'nun 'orta sınıf' konusundaki düşüncelerini sergilemek de, değişme konusundaki yaklaşımını belirlemek açısından yararlı olacaktır.

Fındıkoğlu'nun, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bütün dünyanın yeni bir 'toplum ehramı' (piramidi) ile karşılaştığını belirterek, bu ehramın başında, ortasında ve altında bulunan çeşitli sınıf ve tabakaların ya kendiliklerinden ya da siyasal girişimlerin etkisiyle yer değiştirdiklerini savunmaktadır. Bu süreçte, I. Dünya Savaşı'ndan sonra yeri sarsılan orta sınıfları korumak ve geliştirmek amacıyla yeni rejim şekilleri ortaya çıkmıştır. Nasyonal Sosyalizm, hattâ faşizmin bu amacı güttüğü herkes tarafından ileri sürülmektedir. Fakat, II. Dünya Savaşı ile orta sınıflar büsbütün ezilmiştir[57]. *Kendiliğinden* ya da *üstyapısal, siyasal,* girişimler sonucu ortaya çıkan orta sınıflar, Fındıkoğlu'nun yaklaşımında büyük önem taşımaktadır. Öyle ki, Fındıkoğlu'nda bir «orta sınıflar sosyolojisi» bile vardır.

Fındıkoğlu orta sınıfları şöyle tanımlar: «Bütün organizmacı sosyologlar, organizmaya ilişkin benzetmeler yaparak, orta hücrelere benzer orta fertlerden meydana gelen bir sınıf düşünürler ve bu sınıfın, alt ve yukarı sınıflar arasında *düzen ve denge* rolü oynadığını ileri sürerler. Tefsirler ne olursa olsun, her toplumda alt sınıf ve tabakanın en yukarı katı üzerinde birleşenler orta'yı meydana getirirler. (...) Her tarihsel devrede az çok belirgin bir orta sınıf 'şekil'i, 'kalıp'ı vardır. Bunun içine girenler değişebilir. Öz değişebilir, fakat orta sınıf bir şekil olarak daima vardır.»[58].

Orta sınıfları yaşamın kaçınılmaz bir öğesi olarak kabul eden Fındıkoğlu, onların *denge işlevi* üzerinde önemle durur. Fındıkoğlu, toplumda

(56) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve...*, s. 38-41.

(57) Z. F. F., "Çalışan Sosyal Sınıflar İçinde Orta Sınıf Meselesi", *Çalışma Dergisi*, yıl 1, sayı 6, s. 10.

(58) Z. F. F., *Karl Marks ve Sistemi*, s. 236-247.

'ara' yerlerde kalanların hepsine 'orta' denilebileceğini savunmaktadır. «Fakat dogmatik bir şekilde kabul etmemek gerekir. 'Amele'nin yukarıya doğru olan tabakalarıyla, 'kapitalist'in aşağıya doğru olan tabakaları orta'da karşılaşabilirler. Orta sınıf deyince, anlaşılması gereken *sınıf* bazen köylüleri de içeren ve esnaf ile müstakil zenaatçılardan, küçük sanat erbabından, orta memur ve müstahdemlerden, orta ve küçük tüccarlardan oluşan bir *zümre*dir. Umumiyetle, küçük sanat sahipleri orta sınıfın merkezinde bulunmaktadır. Küçük sanat erbabının özelliklerini belirleyen nazariyelerin münakaşasına girmeden, on işçiden az işçi çalıştıran müessese sahiplerinden meydana gelen bu zümre, 1927 sanayi sayımına göre, 65.245 sanayi müessesesinin % 90'ına sahiptir.»[59]. Görüldüğü gibi Fındıkoğlu, —memur dışında— orta sınıfları *geleneksel ara tabakalarla* eş görmektedir. Bu bağlamda, Fındıkoğlu'nun 'memur' konusundaki bazı açıklamalarını aktarmak yararlı olacaktır.

Fındıkoğlu'nda orta memur olarak belirtilen kısım, alt ve üst memurların varlığını da ortaya çıkartmaktadır. Bu da, tümüyle gelir düzeyini temel alan (gelir ölçütüne dayanan) bir sınıf belirlemesinin temellerini hazırlamaktadır. Fındıkoğlu'nun ara tabakaları, *orta sınıflar* olarak tanımlaması, bürokrasinin de üç bölümde ve üç ayrı sınıf içinde ele alınmasına yol açmaktadır. Bu çerçevede sınıflar, değişik yerlerde, değişik ölçütlere göre, alt, üst ve orta biçiminde sergilenmektedir. Bu vurgulamaların ardından, Fındıkoğlu'nun orta sınıfa önemli bir yer ayırmasının nedenlerine ve orta sınıfın değişme yaklaşımı açısından anlamına bakmak yararlı olacaktır.

«Orta sınıf, sosyal sınıflar sosyolojisinde büyük ehemmiyet taşır. Siyasî particilik tarihinde bu sınıfın çıkarlarını temsil eden partiler çok ehemmiyetli roller oynarlar, zaman zaman köylü, işçi ve kapitalist *tabakaların* partilerine kaymakla *sosyal dengeyi sağlarlar*. Orta sınıfın kaybolması, toplum için büyük bir tehlikedir. Sermaye ile emek arasında müstakil olması nedeniyle, sermayeye, bizzat çalışması nedeniyle de emeğe bağlı olan bu sınıf, tam bir *denge elemanı*dır. Orta sınıf inkâr edilmez, olması gereken tabiî bir nesnedir[60].

Fındıkoğlu, 'millet', 'millî devlet' altında bütünleşecek toplumda, dengeyi sağlayacak bir öğe olarak orta sınıfı gündeme getirmekte, toplumun bütünleşmesi ve dengenin kurulması ile de kuramını tamamlamaktadır. Evrimci model içinde yer alan Weber, Comte, Durkheim, Gökalp dörtlüsünü (kendisinin de belirttiği gibi) büyük ölçüde örnek alan Fındıkoğlu, varolan yapının daha etkili olarak sürebilmesi için çaba göstermektedir. Bu boyutta geliştirdiği 'millî devlet', 'birlik, dayanışma ruhu', 'çalışma barışı' gibi kavramlar günümüzde de sık duyulan ve yapının korunması amacını, belirgin bir ideolojik düzenleme ile yaşama —tümüyle— geçirmeye çalışan bir modeli yansıtırlar.

(59) Z. F. F., "Orta Sınıf Meselesi", *Raporlar Külliyatı*'ndan Ayrı Basım, Ankara, 1962, s. 11.

(60) *y.a.g.e.*, s. 11-12.

Fındıkoğlu, «radikal, radikal olduğu kadar uzvî bir kalkınma hareketine girişmek» zorunluluğuna değinerek, bu boyutta orta sınıfın önemini belirleyici konuma getirir. Fındıkoğlu'na göre, orta sınıf eliyle sanayileşme, sanayileşmenin en temel ve köklü yoludur. Ve bu boyutta kooperativizm orta sınıfın yoludur[61].

Kooperativizm, «bir taraftan hususî sektörün egoizmi, öbür yandan *kollektivist cereyanla mücadele ederken*, kendi nizamını yaşatmanın biricik sosyal adalet yolu olduğunu düşünmektedir. Bu itibarla kooperativizm, hususî ekonomiye, hattâ bazı iktisadî faaliyet dallarına şâmil devletçi iktisat siyasetine son vermek gibi herhangi bir ütopist düşünceye sapmadan kooperatif sektörü içtimaî sınıflar sosyolojisinin kemmiyet ve keyfiyetçe ehemmiyet kazandığını gösterdiği, orta sınıfın yolu olarak kuvvetlendirmeye gayret eder.»[62].

Fındıkoğlu'na göre, «Kooperatif, ekonomi siyaseti, gelişmemişlik durumunu önce hafifletecek, sonra gelişmeyi, gelişmiş memleketler hizasına yükseltecektir. (...) Yalnız bu hususta dikkatli olmak, kooperatifçiliği fenaya kullanan, hususî mülkiyeti, ferdî hürriyeti defneden kooperasyon yolundan uzak tutmak gereklidir. Unutulmaması gereken bir husus da, tasarruf kaygısı ve meyli olmayan bir yerde kooperatifçiliğin faydasızlığıdır. Gelişmemişlerde halkın kooperasyona ısınması için, tasarruf hareketi lehine çeşitli terbiye ve telkin vasıtalarına başvurulmalıdır .(...) Gelişmemişlerin gelişmesi hususunda kooperatifçiliği bir vasıta olarak kullanma, hiç şüphesiz bir bakıma, en ziyade istihsal kooperasyonu ile ilgilidir.»[63].

Orta sınıfların temelinde yer aldığı, üretim kooperatifçiliği ile, hem sosyalizm tehlikesinin önleneceğini, hem de gelişmiş ülkeler düzeyine ulaşılacağını savunan Fındıkoğlu, bu boyutta halkın da eğitilerek, biriktirime alıştırılmasını önermektedir. Bu çerçevede, orta sınıfların öncülük edeceği, bu kalkınma eyleminin diğer özelliklerine bakmakta yarar var.

Fındıkoğlu'na göre, gelişmemiş ülkeler genellikle tarıma dayalı bir ekonomiye sahip olduğuna göre, gelişmemişliği azaltacak kooperasyon da tarıma yönelmelidir. Fındıkoğlu, bu süreçte devletin müdahale ve terbiye edici bir konumda olması gerekliliğini vurgular. Ayrıca, gelişmemiş ülkelerin hemen bütün temsilcilerinin milletin siyasal ve ekonomik ideoloji rehberliği ile değil, kısa devreli bir pedagojik ideolojinin rehberliğiyle harekete geçmesini istediklerini ileri sürer. Bu bağlamda, kooperasyon, bölgeleri birbirine entegre etme, yedirme ve olanaklı olduğu ölçüde farksızlaştırma ve dengesizlikleri yok etmek için etkili olacaktır[64].

Fındıkoğlu, gelişme ve değişmede 'teşebbüs ruhu'nu vurgularken bu ruhun ya müteşebbis fertlerce yaratılacağını, ya da teşebbüs ruhu olan başka toplumlardan, icatların, tekniklerin aktarılacağını belirtmektedir. Bu bağlamda gelişmiş ülkeler ile gelişmemiş ülkeler arasındaki ilişkileri gün-

(64) *y.a.g.e.*, s. 32-35.
(61) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve...*, s. 92.
(62) Z. F. F., *Kooperasyon Sosyolojisi*, s. 507-508.
(63) Z. F. F., *Doğu Kalkınması ve...*, s. 22-31.

deme getiren Fındıkoğlu, gelişmiş ülkelerin ender de olsa sömürücü niteliklerinin olduğunu belirttikten sonra, bugün için gelişmişlere şöyle yaklaşılması gerektiğini savunur:

«Bununla beraber gelişmişlerin kooperatifçilikten yana gelişmemişlere yaptıkları her türlü yardımlar, gösterdikleri alâkalar eskiden müstemlekeci olsun olmasın, kanaatimizce gelişmişler aleyhine ahlâkî hükümlerin verilmesine vesile teşkil etmemelidir. Bu gibi yardım ve alâkaları gizli bir koloniyalizm saymak, bir başka çeşit koloniyalizmi, İslavcı ve Sovyetçi koloniyalizmi caiz gören sabit fikir hastalığı da sayılabilir. Gelişmiş bir memleket, yahut gelişmişlerin ilgili olduğu bir teşkilât meselâ, I.C.A., F.A.O. gelişmemişlere yardım davranışı gösteriyorsa, bu davranışı menfi tesirlere tâbi tutmak insafsızlık olur.»[65]. Fındıkoğlu, bu boyutta da, «kaygısı»na uygun düşen bir tutumla, savunduğu ideolojinin gereklerini yerine getirmektedir. Verdiği örneklerin, günümüzdeki emperyalizmin sömürüsü açısından simgeleşmiş örnekler olması, Fındıkoğlu'nun yaklaşımını açık bir biçimde sergilemektedir.

Son olarak, Fındıkoğlu'nun bu yaklaşımı ile Türkiye örneğine bakışına değinmekte yarar var. Bu bağlamda Fındıkoğlu, Doğu bölgesine büyük önem verir. Düşünürün Türkçülük konusundaki niteliği, ulusal entegrasyon vurgulamaları, ve ırkçılık konusundaki görüşlerini içeren ideolojisi gözönüne alındığında, Doğu Anadolu'ya verdiği önem açıklığa kavuşacaktır.

Fındıkoğlu'na göre, «Doğu Anadolu çeşitli potansiyelleri, gizli istihsal güçlerini içinde yaşatan bir hazinedir. Bu hazine kullanıldığı takdirde Türkiye'nin en az gelişmiş bölgelerini, gelişmiş bölgelerin seviyesine çıkardıktan başka onu aşabilir ve milli ekonominin bütününü yükseltir. Bu gayeye bizi yalnız iki yol götürecektir:

1. İnsan unsurunun terbiyesi ve geliştirilmesi.

2. Temel yapı için âmme, ziraî ve sınaî yapılar için de şartlara göre muhtelif sektörlerin harekete geçirilmesi. Harekete geçirme için; a) Devletçe, b) Devlet-hususî sektör birliğince, c) Hususî sektörce yatırımlar yapılmalıdır. (...) En gelişmiş memleketlerde bile bir nevi 'fizyokratist ruh' sosyal uzviyeti idare eder. (...) Manevi ve sosyal bilgilerle ilgili münevverler de iktisadî ve içtimaî doktrinler etrafında mücerret ve iskolastik fikir mücadelelerini bir tarafa bırakarak Garbın XVIII. asırda yaşadığı *Fizyokratik psikoloji* atmosferini edebî, felsefî ve sosyolojik faaliyetleriyle yaratmaya çalışmalıdırlar. Türkiye'nin ziraî kooperatifleşme prosesi bir Türk Fizyokrasisi'nin ele alacağı sosyal aksiyona şiddetle muhtaç bulunmaktadır.»[66]. Bu boyutta, toplumsal planlarda Doğu Anadolu'nun ayrı olarak ele alınması gerekliliğini de vurgulayan Fındıkoğlu, tüm açıklamalarıyla, varolan «Karma Ekonomi»yi savunmaktadır. Bu açıdan I. Beş Yıllık Kalkınma Planı'nın devletçi niteliğini aşan, sosyalist bir örgü taşıdığını ileri sürer[67].

(65) *y.a.g.e.*, s. 23-24.
(66) *y.a.g.e.*, s. 76-78.
(67) *y.a.g.e.*, s. 87.

IV. DEĞERLENDİRME

Birçok konuda çalışma yapan Fındıkoğlu'nun, çalışmalarına bakıldığında, genellikle, aktarmacı, derlemeci bir düzenlemenin egemen olduğu görülmektedir. Bu niteliği bir eleştiri konusu olabileceği gibi, katkı boyutunda ele alınabilecek bir özelliktir. Bu duruma bir örnek olarak, üç ciltten oluşan *İçtimaiyat* adlı çalışması gösterilebilir. Fındıkoğlu, bu üç ciltlik çalışması çerçevesinde çeşitli düşünürlerin görüşlerini, yaptığı çevirilerle sergilemiş (Comte, Weber, Le Play, Durkheim gibi) ve derli toplu bir biçimde aktarmıştır. Bunun dışında, Bacon, Prens Sabahattin, Claud Bernard, Stuart Mill, Saint Simon, Ziya Gökalp, K. Marx gibi düşünürlere ilişkin ayrı ayrı çalışmaları ya da çevirileri bulunmaktadır. Özellikle Fındıkoğlu'nun içinde yaşadığı dönemin bilgi birikimi düzeyi gözönüne alındığında, yapılan çevirilerin, derlemelerin ayrı bir önem taşıdığı söylenebilir.

Fındıkoğlu'nun çalışmalarında çok önemli bir yer tutan, orta sınıflar ve özellikle kooperativizm konusuna da bir katkı olarak değinmek gerekmektedir. Fındıkoğlu'nun kooperatifçilik konusuna toplumbilimsel bir içerik kazandırmak amacıyla geliştirdiği çalışmalar, çeşitli tartışmalar aracılığıyla yararlanılabilecek özelliktedir. Ayrıca, bu düzenlemelerin kooperatifçilik düşüncesinin gelişimi açısından çeşitli olumlu etkileri olduğu söylenebilir.

Fındıkoğlu'nun çalışmaları, Türkiye'de toplumbilimsel gelişmeler içinde, temelleri meşrutiyete uzanan ve bugün de varolan bir modelin, yaşayan bir ideolojinin altyapısını hazırlayan bir birikimin parçasıdır. Fındıkoğlu'nun kuramsal yaklaşımının belirleyici öğesi olan anti-Marxist niteliği, Türkçülük konusundaki düşünceleri, ırkçılık olgusuna yaklaşımı, sınıf konusundaki çözümlemeleri, yalnızca Osmanlı'nın çöküşü sırasında değil, günümüz Türkiyesi'ndeki ideolojik farklılaşma ve değişik yaklaşımlar boyutunda canlılık kazanmaktadır. Fındıkoğlu bu niteliği ile, bugün ile dün arasında bir bağlantıyı ortaya koyar.

Böyle bir yaklaşımla Fındıkoğlu, bu çalışma çerçevesinde genel olarak iki boyutta (yöntem-model) ele alınmıştır. Bilgi üretiminin temel öğelerinden birisi olarak yöntem anlayışı, aynı zamanda yapılacak değerlendirmelerin de temel hareket noktasıdır.

Fındıkoğlu'nun yöntem anlayışı —değinildiği gibi— geleneksel pozitivizme dayalı çözümlemelerin ürünüdür. Çalışmalarına egemen olan pozitivist yöntem anlayışı, Fındıkoğlu'nda realizme ve realizmin alt somutlaması olarak Maxizm'e karşıt bir seçenek olma *kaygısını* belirgin bir biçimde taşır. Gözlenebilir olgu ve olayların tek tek, tümevarımsal bir man-

tıkla açıklanmasını (genelde betimlenmesini), ampirik sınanabilirlik gerekliliğini vurgulayan Fındıkoğlu, toplumbilimi de pozitivist yaklaşımına uygun olarak ele alır. Toplumbilimi tarihinden ayrılamamış (yerleşmiş olmayan) bir bilim dalı olarak nitelendirir ve bu boyutta doğabilimlerinin yöntem anlayışlarını belirleyici bir biçimde öne çıkartır. Bu genel yaklaşım, yöntem ve araştırma tekniklerinin birbirine karıştırılması ve yöntem -model etkileşiminin nesnel bir bütünlüğe kavuşturulamaması gibi temel yanılgılara sahiptir.

Fındıkoğlu'nun Comte'un 'Üç Hâl Yasası'ndan etkilenerek oluşturduğu 'Bilimlerin Gelişmesi' şemasının, model boyutundaki açılımı, 'Üç Hâl Yasası'nın olduğu gibi, toplumlara, toplumların tarihsel gelişimine uyarlanması olarak anlam kazanır. Pozitivizme dayalı bu evrimci düzenleme ve bu temelde yükselen toplum/değişme modeli, Fındıkoğlu'nun eklektik yapısında çeşitlenir. Weber'in değerler sistemini, din konusundaki düşüncelerini, sınıf yaklaşımını; Durkheim'in mekanik-organik dayanışmasını, işbölümünü; Gökalp'in Türkçülük konusundaki düşüncelerini; Comte'u, bu yaklaşım içinde net bir biçimde görmek olanaklıdır. Karmaşık ve çoğu kez yüzeysel betimlemelerle görüntülenen bu yaklaşım, pozitivizmin ve evrimci ve yapısal-işlevsel modellerin ana çizgilerini taşır. Bu çerçevede, Fındıkoğlu'nun yöntem-model bütünlüğü de netleşir. Bu bütünlük içinde yoğun bir kavram kargaşası egemendir. Fındıkoğlu, yöntem boyutunda, yöntem-teknik kavramlarını birbirine karıştırırken, model boyutunda da, örneğin, tabakalaşma konusunda, sınıf, zümre, tabaka, kategori, grup olgularını birbirine karıştırır. Bu boyutta kimi zaman, ayrılmaz olanı ayırır (tarihinden ayrılmış/ayrılmamış bilimler, tümevarım-tümdengelimin birbirinden soyutlanması gibi), özeli genel ve parçacı, seçmeci bir yaklaşımla çalışmaları nitelik kazanır. Bu niteliğin temel doğurguları arasında, betimlemeyi aşmayan çalışmalar ve yoğun bir *aktarmacılık* göze çarpar ki, bunlar Fındıkoğlu'nun genel yaklaşımının —değinilen— bütünlüğü gözönüne alındığında olağandır.

Bu karmaşık yapı, kuşbakışı bir gözlemle netleşmektedir. Fındıkoğlu nun tüm düzenlemeleri, *bütünleşme ve denge*'de birleşir. Çalışma sürecinde sergilenen, millet, Türkçülük, orta sınıf, çalışma barışı, birlik ruhu vb. kavramlaştırmalar, varolan düzeni sürdürecek bu bütünleşme ve denge'nin yapıtaşları olarak anlam kazanır. Bütün bu düzenlemelerin temelinde de, Marxizm'in eleştirisi yatar. Fındıkoğlu'nun modeli, kuramsal düzenlemeleri hemen hemen tümüyle Marxizm'in eleştirilmesiyle biçimlenmiştir. Diğer bir deyişle, Fındıkoğlu'nun yaklaşımı, bu eleştirilerin yanyana getirilmesinden, bir anlamda, eleştiriler toplamından oluşur. Bu da Fındıkoğlu'nun çalışmalarında yoğun bir biçimde, net olarak ortaya çıkan ideolojik nitelikleri sergiler.

Bu yaklaşımın açılımı olarak anlam kazanan ve Türkiye özelinde geliştirilen kalkınma, gelişme önermeleri, bu bütünlüğün ilkelerini, temel niteliklerini yansıtır. Orta sınıf eliyle sanayileşme, teşebbüs ruhu vb. önermeler, genel yaklaşım biçiminin özelliklerini ve bu arada sorunlarını sergiler.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA *

A. KİTAPLAR VE BROŞÜRLER

İçtimaiyat, Sosyoloji Doktrin ve Kolları, (1. cilt), İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1971.

İçtimaiyat, Hukuk Sosyolojisi, (2. cilt), İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1961.

İçtimaiyat, Metodoloji Nazariyeleri, (3. cilt), (3. basım), İ. Ü. İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1950.

François Bacon, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

A. Comte ve Ahmet Rıza, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği Yayını, İstanbul, 1962.

Sanayide İnsanlararası Münasebetler Teorisi ve Felsefî Temelleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

Le Play Mektebi ve Prens Sabahattin, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

Ali Şir Nevai ve Zamanımız, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

Karabük (1937-1962), Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

İşçi Davası ve Tiyatro, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1962.

Claud Bernard ve Şakir Paşa, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1963.

Şehir Sosyolojisi, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1963.

Tortum Hakkında Tarihî, İktisadî ve İçtimaî Araştırmalar, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1963.

Stuart Mill ve Türkiye'deki Tesirleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1963.

Karabük Sanayileşmesi ve İçtimaî Tesirler, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1963.

Karl Marks, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

Karl Marks ve Eserleri, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği Yayını, İstanbul, 1964.

Charles Fourier, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

17. ve 18. Asırda Sosyalistler (Bacon-Fichte), Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

Saint-Simon, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1964.

Thomas More, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1965.

Şeyh Bedrettin, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1965.

Eflâtun, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1965.

İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1965.

Karl Marks ın Metodolojisi, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği Yayını, İstanbul, 1966.

Ziya Gökalp, Türkiye Harsî ve İçtimaî Araştırmalar Derneği Yayını, İstanbul 1966.

Türkiye'de Tarım Kooperatifçiliği, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1966.

Kooperasyon Sosyolojisi, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1967.

Adapazarı'nın Şehirleşmesi ve Sosyolojik Problemleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1968.

* Fındıkoğlu kaynakçası, kendi başına bir kitap oluşturacak kadar zengindir. Bu nedenle burada gerçekten «seçilmiş» olan çok küçük bir bölümü belirtiyoruz.

Doğu Kalkınması ve Erzurum Şehirleşmesi, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.
Erzurum'da Sendikalaşma, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.
Erzurum'da Şehirleşme, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.
Sakarya'da Kooperatifçilik ve Ziraî Kredi Kooperatifleri, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1970.

B. MAKALELER

«Memleketimizde İlk Kadın Hareketi», **Varlık,** 15.2.1340.
«Çalışan Sosyal Sınıflar İçinde Orta Sınıf Meselesi», **Çalışma Dergisi,** 1946, sayı 5, s. 10.
«Sosyal Sınıflar Hakkında Yeni Bir Nazariye», **Çalışma Dergisi,** 1946, sayı 10, s. 4-6.
«Sosyalizm ve İçtimaî Siyaset», **Sosyal Siyaset Konferansları,** cilt 1, 1948, s. 106.
«İçtimaî Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma», **İ. Ü .İktisat Fakültesi Mecmuası,** cilt 20, sayı 1-4, 1958, s. 100-112.
«Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz», **Sosyoloji Dergisi,** sayı 13-14, 1958-59.
«Sınaî Sosyoloji ve İnsanlararası Münasebetler Teorisi», **İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** cilt 21, sayı 1-4, 1959-60, s. 167-217.
«İçtimaî Sınıflar ve 27 Mayıs Hareketi», **Türk Yurdu,** sayı 288, 1960, s. 17-19.
«İhtilâl Sosyolojisi», **İş ve Düşünce,** sayı 225-226, 1960.
«İşçi Terbiyesi ve Grev Hakkı», **İş ve Düşünce,** sayı 235, 1961, s. 33-36.
«Orta Sınıf Meselesi», **Raporlar Külliyatı**'ndan Ayrı Basım, 1962, Ankara.
«Ziya Gökalp», **Bilgi Dergisi,** sayı 221-222, 1965, s. 3-5.
«Yeni Sosyoloji Dersleri», **İş ve Düşünce,** sayı 249, 1965, s. 9-16.
«Tedvin Sosyolojisi Bakımından Köy Enstitüleri Meselesi», **Sosyoloji Konferansları,** 6. Kitap, 1965-66, s. 65.
«Ziya Gökalp Sosyalist midir?», **İş ve Düşünce,** sayı 254, 1966, s. 17-45.
«Türkçülük», **Türk Yurdu,** sayı 328, 1966, s. 3-7.
«İkinci Beş Yıllık Kalkınma Planının Umumi Yapısı», **İ. Ü .İktisat Fakültesi Mecmuası,** cilt 25, sayı 2, 1966.
«Erzurum Şehirlerarası ve Gecekondu Problemi», **İ. Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası,** sayı 1-4, 1966, s. 1-34.
«Bugünkü Türk Sendikacılığı ve Karşılaştığı İki Tehlike», **Türk Yurdu,** sayı 331, 1967, s. 1-3.
«Türkçülük Hakkında», **Büyük Türkiye Dergisi,** sayı 3, 1970, s. 6-11.

İsmail Hüsrev Tökin

(1902-1992)

Hazırlayan

İbrahim Cılga

YAŞAM ÖYKÜSÜ(*)

İsmail Hüsrev Tökin, 14 Mart 1902 yılında İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini İstanbul'da, Avusturya Lisesi'nde yaptı. 1921 yılında gittiği Moskova'da, üniversitede iktisat öğrenimini bitirdikten sonra, 1924 yılında Türkiye'ye döndü.

Askerlik görevinden sonra bir süre, bir Alman ihracat kuruluşunda çalıştı. Kısa süren bu çalışma döneminden sonra, 1927 yılında, Ankara'da T.C. Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğü'ne memur olarak girdi. 1929 yılında, T. C. Ziraat Bankası'na geçti. Burada, Kooperatifler Şubesi'nde şef olarak görev yaptı. Bu süre içinde, 1931 yılında, *İktisat Nasıl Okutulmalı*? adlı kitabını yayınladı. Kitabında, o dönemdeki ekonomi öğretimi üzerinde durarak hatalara değinmiş, nasıl bir öğretime gereksinme duyulduğuna açıklık getirerek bir ders programı önerisi geliştirmişti. Tökin, 1930-1931 yıllarında Vedat Nedim Tör ile birlikte «Ulus» (o zamanki «Hâkimiyet») gazetesinde ekonomi sayfasının hazırlanmasına katıldı. Bu arada ekonomi konularına yönelik makaleleleri de gazetede yer alıyordu.

Tökin, 1931 yılında *Kadro* hareketinin geliştirilmesinde, Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör ile birlikte çalıştı. 1932 yılında «Aylık Fikir Mecmuası» olarak yayınlanan «*Kadro*» dergisinin çıkarılmasında görev aldı. Derginin ilk sayısından başlayarak ekonomi, toplumbilim, tarım ve tarih konularında makaleler yazdı. *Kadro*'da yer alan bu makaleleri, derginin kapandığı 1934 yılına kadar sürdü.

Tökin, bu çalışmalarını kamu kesimindeki işiyle birlikte sürdürmüştür. Ziraat Bankası'ndaki görevinde beş yıla yakın bir süre çalışmış ve 1933 yılında bu işinden ayrılarak Sümerbank'a girmişti. Burada, Konjonktör Şubesi'nde ve daha sonra Müesseseler ve İştirakler Şubesi'nde müdürlük yaptı. *Kadro*'daki çalışmalarını ve kamu kesimindeki görevini sürdürdüğü bu dönemde (1934 yılı), «Türkiye Köy İktisadiyatı» adlı kitabı, *Kadro* dergisinin yayınları arasında çıktı. Tökin'in bu çalışması, Türkiye'de belirli bir yöntemle toplumsal yapı incelemesine yönelik ilk çalışma niteliğindeydi.

Bu çalışmalarının yanı sıra İsmail Hüsrev Tökin, Sümerbank'ta Konjonktör Şubesi'ndeyken aylık olarak bir «İktisat Bülteni» yayınlamıştır. Tökin'e göre, bu *bülten*'de Türkiye'de ilk kez ekonomik olayların ve verilerin matematiksel analizleri yapılmıştı.

---

* Yaşam öyküsünde, Sayın İsmail Hüsrev Tökin'in 12.6.1982'de göndermiş olduğu özgeçmişi temel alınmıştır. Ayrıca, 16.9.1982 günü yapılan görüşmeden ve 19.10.1982 tarihli mektubundan da yararlanılmıştır.

1934 yılında *Kadro* dergisinin yayınını durdurmasından sonra, Tökin çalışmalarını kamu kesiminde yoğunlaştırdı. Bunun sonucunda, İçişleri Bakanlığı Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından «1937, Turkey on the Way of Industrialization», «1937, La Turquie en Chiffres», «1938, The Development of National Banking in Turkey» ve «1938, Politique des Chemins de fer en Turquie Rèbuplicaine» adlı kitapları yayınlandı.

Tökin, bu arada, Atatürk'ün istemiyle «Atatürk Çiftlikleri» konusunda bir tanıtıcı kitap da hazırlamıştır. Kitap, 1939 yılında yayınlandı. Tökin, Sümerbank'ta çalıştığı dönemin son yıllarında, 1940 yılında, «Müdafaa Ekonomisi» adlı kitabını yayınladı. "Müdafaa Ekonomisi"nde Tökin, II. Dünya Savaşı'nın yaklaştığı yıllarda; topyekûn savaş savunma ekonomisi kavramları ve sorunları, savunma ekonomisi örgütü sorunları ve başlıca ülkelerin savunma ekonomisi örgütü gibi konulara yer vermişti.

Tökin, 1939-1941 yıllarında, Ankara Ticaret Lisesi'nde «ekonomik coğrafya», Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde «coğrafya» öğretmenlikleri yaptı. 1940 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı'nca ticaret liseleri için yazdırılan "Ekonomik Coğrafya" adlı ders kitabı yayınlandı. 1941-1942 yıllarında kısa bir dönem Ticaret Bakanılğı'na geçti. Burada, Dağıtma Ofisi Genel Müdür Yardımcılığı yaptı. 1942 yılında, T.C. Başbakanlığa geçerek 1950 yılına kadar Başbakanlık Denetleme Kurulu Danışmanlığı ve Genel Kâtipliği görevlerinde bulundu.

Bilimsel çalışmalarını bu süre içinde de sürdüren Tökin'in, 1941'de «La Politique Ferroviare en Turquie», 1946 yılında, İstatistik Genel Müdürlüğü'nden «Rakamlarla İktisadî ve İçtimaî Türkiye, Türkiye'de Sanayi, cilt III», yine 1946 yılında, «İsmet İnönü, Şahsiyeti ve Ülküsü» adlı çalışmaları yayınlanmıştır. 1949 yılında yine İstatistik Genel Müdrlüğü'nden «Rakamlarla Türkiye, cilt II» adlı çalışması yayınlanmıştır.

Tökin, 1944-1952 yılları arasında dergi çıkarma çabasına yöneldi, 1944 ve 1946 yıllarında «Doğuş», 1952'de «Sohbet» adlı dergilerin yayınını yönetmiş, ekonomi ve felsefe konularında yazılar yazmıştır. Özellikle «Sohbet» dergisinde tasavvuf, tarikatlar ve yoga ile ilgili yazıları yer almıştır. Tökin'in bu konulardaki çalışmaları, çok eskilere, gençliğinde devam ettiği Rufai tekkelerindeki izlenimlerine ve Moskova'da okuduğu felsefeye ilişkin birikimlerine dayanır.

Tökin'in Başbakanlık'taki görevi 1950 yılında sona ermiş, 1950-1953 yıllarında Devlet Demiryolları İşletme Müdürlüğü yapmıştır. Kısa bir süre de Genel Müdür Yardımcılığı yapmıştır.

Tökin, 1953 yılında kamu kesimindeki görevinden ayrılarak özel kesime geçti. Ankara'dan İstanbul'a giderek, 1953-1963 yılları arasında Yapı ve Kredi Bankası'nda İktisat Müşaviri olarak çalıştı. 1963-1973 yılları arasında ise, İstanbul Ticaret Odası'na girdi, Oda'nın Genel Kâtipliğini yaptı. Tökin, 1963-1964 yıllarında, İstanbul Şişli İktisadî ve Ticarî İlimler Akademisi'nde «İktisat tarihi» öğretmenliği de yaptı. Ayrıca, «1964, İktisadî Durumun Tahlili», «1966, Enflasyona Dair», «1968, Sterlinin Devalüasyonu ve Türkiye'nin Dış Ticareti» ve «1968, Para Değerinin Düşürülmesi Meselesi» konulu incelemeleri İstanbul Ticaret Odası yayınları arasında çıkmıştır.

Yapı ve Kredi Bankası'nda görevli iken F. W. Foerster'in banka için yazdığı «İyi İnsan İyi İş Adamı» kitabını 1959'da, «İyi İnsan İyi Politikacı» kitabını 1960'ta Almancadan çevirmiştir.

İsmail Hüsrev Tökin, 1975 yılından sonra Soytaş Ticaret ve Pazarlama A.Ş. yönetim kurulu üyeliği, başkanlığı ve başkan vekilliği görevlerinde bulunmuştur.

Çeşitli dergi ve gazetelerde ekonomi konularında ve diğer alanlarda yazılar da yazmış olan Tökin, 1992'de hayata gözlerini yummuştur.

I. GİRİŞ

Tökin, *Kadro* hareketinin geliştirilmesinde ve bu hareketin somutlaştığı *Kadro* dergisinin çıkarılmasında, etkin bir rol oynamıştır. Tökin, bu çabalarının 1931 yılına uzanan başlangıcını şöyle anlatır: «Aslında, *Kadro*'yu biz Şevket ve Vedat Nedim ile üçümüz düşündük. Biz karar verdik. Ondan sonra Şevket, Yakup Kadri ve Burhan Belge ile konuştu. Yakup Kadri de uygun gördü. Gitti, Atatürk'ten, İnönü'den izin aldı. Şevket'in Türk Ocağı'nda verdiği konferans var. Konferansı ikimiz beraber düşündük. O, hazırladı, bana okudu ve münakaşasını yaptık. O münakaşadan sonra kalktık, orada okudu.»[1]. Şevket Süreyya Aydemir, 5 Ocak 1931 günü Türk Ocağı'nda yaptığı bu konuşmada, «İnkılâbın İdeolojisi» konusuna değinmiştir. Bu görüşler, sonraları, *Kadro*'da geniş ölçüde ele alınmıştır.

«Türkiye bir inkılâp içindedir. Bu inkılâp durmadı... İnkılâbın irade ve menfaati, inkılâbı duyan ve yürüten azlık, fakat şuurlu bir avangardın, azlık fakat ileri bir *Kadro*'nun iradesinde temsil olunur. Bu kadro, inkılâbın şeniyetinden çıkarılan ve onun seyrine uygun bir şekilde izah edildikçe şekillenen ve nazariyeleşen prensipleri kendine şuur edinir. İnkılâbın derinleşmesi demek, her şeyden evvel, bu prensiplerin ve onların ifadesi olan inkılâp ahlâk ve disiplinin, ileri kadronun dimağından genç neslin, şehir halkının ve köylünün dimağına inmesi ve yerleşmesi demektir.»[2]. Tökin, arkadaşlarıyla birlikte (Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Vedat Nedim Tör, Şevki Yazman ve Burhan Belge) Ocak 1932'de yayınlanmaya başlayan *Kadro*'nun ilk sayısında yer alan bu görüşlerden yola çıkmışlardır. Onlara göre: «... inkılâp kendine prensip ve onu yaşatacaklara şuur olabilecek bütün nazarî ve fikrî unsurlara maliktir. Ancak bu nazarî ve fikrî unsurlar inkılâba 'İdeoloji' olabilecek bir fikriyet sistemi içinde terkip ve tedvin edilmiş değildir. Gerek milli mahiyeti, gerek beynelmilel şümul ve tesirleri itibariyle, tarihin en mânâlı hareketlerinden biri olan inkılâbımızın, zatinde mündemiç bu ileri fikir ve unsurlarını, şimdi inkılâbın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işi, bugünkü Türk inkılâp münevverliğine düşen vazifelerin en âcil, en şereflisidir.»[3]. Görüldüğü gibi, *Kadro*'cular, aydın sorumluluğu ve görev anlayışıyla yola çıkarak «İnkılâbın ideolojisini geliştirme» amacına yönelmektedirler. Devrimin ideolojik özünü, kuramsal olarak sistemleştirmek, gençlere, halka, köylülere bu sistemi aktarmak düşüncesindedirler.

(1) İ. H. Tökin ile 16.9.1982'de yapılan görüşmeden.
(2) *Kadro Dergisi*, cilt 1, sayı 1, s. 3.
(3) *y.a.g.e.*, s. 3.

Devrimin sürekli kılınması ve yaşatılması temel hedeftir. İsmail Hüsrev Tökin, sergilenen görüşleri benimseyerek *Kadro* hareketinin amacına ve hedefine ulaşması doğrultusunda çaba gösterir.

Kadro'culara göre evrensel olarak temel çelişki sınıflararası çelişki değil, gelişmiş ülkeler ile, bu ülkelerin sömürdüğü azgelişmiş ülkeler arasındaki çelişkidir. Mustafa Kemal Atatürk'ü ve Türk Devrimi'ni; bu anlayışla açıklamaya ve evrenselleştirmeye çalışırlar.

Yazarlar, *Kadro*'nun bu amacını gerçekleştirmek için işbölümü yaparlar. Şevket Süreyya Aydemir, «İnkılâbın Psikolojisi», «İnkılâbın İdeolojisi» konularında yazar, «Polemik»lere girer. Yakup Kadri ise, «Edebiyat» açısından eleştirisel görüşler ortaya koyarak, sistemleştirilmeye çalışılan «İnkılâp ideolojisi»nin edebiyata ilişkin boyutlarını oluşturmaya yönelir. Burhan Belge, «Cihan İçinde Türkiye» çerçevesinde, Devrim'in ve Türkiye'nin dış dinamik açısından boyutlarını tartışır. Ülke içindeki yeni oluşumlara ilişkin *Kadro*'nun değerlendirmelerini sergiler. Şevki Yazman'ın *Kadro*'daki sınırlı yazıları daha çok teknoloji ve sanayi alanlarına yöneliktir.

Kadro dergisinin ekonomi konularındaki yazı ve incelemeleri Vedat Nedim Tör ve İsmail Hüsrev Tökin tarafından hazırlanmıştır. Tör ve Tökin; ekonomik açıdan görüşlerin sistemleştirilmesine yönelmişlerdir. Tör, «Millet İktisadiyatı» başlığı altında, kuramsal düzeyde genel tartışmalara ve değerlendirmelere yönelmiştir. İsmail Hüsrev Tökin ise, genel ekonomik tartışmalar yanında, «Milli İktisat Etüdleri»ne ağırlık vermiştir. Tökin, dünya ekonomik sistemine ilişkin kuramsal tartışmaları yanında, sistemin sorunları ile ilgilenmiştir. Özellikle, gelişmiş kapitalist ülkelerin ekonomik sistemleri, 1929 dünya ekonomik bunalımı konularına eğilmiş, «müstemleke ülkeler» açısından değerlendirmelere yönelmiştir. Bu çabaları yanında, Türkiye'nin ekonomik-toplumsal sistemine ilişkin yapısal incelemeleri gerçekleştirmiştir. Tör ile birlikte, «Milli İktisat» anlayışının geliştirilmesine çalışmışlardır.

Kadro dergisinin yayınlanması ile oluşan tepkiler üzerine tüm *Kadro* ekibi duyarlılıkla eğilmiştir. Tökin de bu süreç içinde belirli polemiklere katılmış, tartışmalara girmiştir. Tökin'in tüm bu çabaları, 1934 yılında derginin yayınına son vermesine kadar sürmüştür.

II. GÖRÜŞLERİNİN TEMEL KAYNAKLARI

Görüşlerinin temel kaynaklarını belirlemek Tökin'in anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Tökin'in görüşlerinin dayandığı temel öğeler şunlardır:

a) Marksizm,
b) W. Sombart,
c) Türk ulusal kurtuluş hareketi.

Bu üç temel öğe, Tökin tarafından farklı tutumla ele alınmıştır. Tökin, Marksizme eleştirisel olarak yaklaşmıştır. Marksist ideolojiye karşıdır. Karşı eleştirileri, görüşlerinin temel çizgisini oluşturur. Bunun yanında, Marksist yöntem anlayışına aynı tutumu göstermez. Kendi yaklaşımını geliştirirken yöntemsel öğelerden yararlanır. Tökin'in görüşlerinin temelinde W. Sombart'tan etkilenimleri ağır basar. Marksizme karşı savlarında Sombart'ın görüşlerinden geniş ölçüde yararlanır. Tökin'in bunun yanında görüşlerine kaynaklık eden diğer temel öğe ise, Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı ve Devrimi'dir. Tökin, bu olguyu tarihsel süreç içinde kendine özgü nitelikleri olan bir eylem biçiminde görür.

Tökin'in görüşlerine temel olan kaynaklar ile *Kadro* dergisinin geliştirdiği görüşlerin kaynakları arasında paralellikler vardır. Bu paralelliği *Kadro* dergisinde yer alan tüm yazılarında görmek olanaklıdır. Fakat, burada konu daha çok Tökin'in görüşlerinin temel kaynakları açısından ele alınacaktır.

A. TÖKİN'İN MARKSİST İDEOLOJİYE KARŞI ELEŞTİRİLERİ VE YÖNTEMSEL EĞİLİMİ

Tökin, bu konudaki değerlendirmelerini şu biçimde ifade eder: «... 1930'larda *Kadro*'yu çıkardığımız zaman, daha çok Sombartçıydım. Ama, Marx'ın da tesiri vardı. Ama sonra hâdisatın gelişimiyle, hâdisatın tekerrüründe gördüm ki artık, Marksist izah kâfi değil, Milli Kurtuluş Hareketlerinin izahında. Çünkü Marx, tarihin anayasasını sınıf mücadelesinde görüyor. Bu anayasanın milli hareketlerde olduğu görüşü de var. Milli hareketler de tarihin akıcı unsuru olarak mütalâa ediliyor. Bu bakımdan Marx'tan ayrıdır. *Kadro*'da Marksist görüş yok şimdi anlamak lâzım. Marksist bir metod var, araştırma metodu var. Amerika'dan traktör getirirsiniz, kullanırsınız. Ama o traktör üstünde bir değer yargısı yapmazsınız. Amerika'nın traktörü demezsiniz, kullanırsınız. Marksist metod da öyledir. Marksist metod objektiftir. Ama değerlendirmeye kalktınız mı, ideoloji olur. Onun için Marksizmin bîzatihî kendisinin bir metod tarafı var. Bir de değer yargısı var, idcolojik tarafı var. Onu ondan sıyırdınız mı zaten

Marksizmin de değeri kaybolur, aslında. Onun için bu objektif araştırma görüşlerini kullandım, o kadar. Yani ideolojik tarafını katiyen benimsemedim.»[4].

Bugün bu tutum içinde olan Tökin, «Milli İktisat Etüdleri»nde, Marksizmin yönteme ilişkin verilerinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Fakat, ideolojik düzeydeki eleştirilerini de çeşitli çalışmalarında sergilemiştir. Karşı eleştirileri, *Kadro* dergisindeki yazılarında, ve özellikle, «Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk» ve «İktisat Düzeni Problemi» konulu yazılarında geniş ölçüde belirlenmiştir.

Kişilik felsefesi açısından Atatürk'e eğilirken, «tarihin akışına Marks'ın iddia ettiği gibi sınıf kavgaları değil, aksine sınıf çatışmalarına ve tarihe milli kurtuluş hareketleri, milletlerin istiklâllerini korumak, ya da kavuşmak için yaptıkları mücadeleler yön vermektedir. Milletlerin kendi içlerinde sınıf kavgaları olmaktadır. Ama dünya ölçüsünde tarih, milletlerin mücadelesi tarihidir.»[5]. Bu noktada Tökin, Stalin'in, «Leninizmin Esasları» adlı kitabında açıkladığı «Milli Mesele» konusuna Sovyet siyasetlerine değinerek karşı çıkar[6]. Farklı bir açılım getirmeye yönelir.

Ulusal Kurtuluş Hareketleri içinde, Atatürk örneğinde, Liderlerin rolüne değinen Tökin, Marx'ın maddeci determinist felsefesinin gizli veya açık etkisinde kalmış olanların şahsiyeti maddi hayat şartlarının ürünü saymalarına karşı çıkar. Bu görüşün; kişiliğin tarihte, toplumda müstakil bir rolü, içinde yetiştiği toplum düzenini değiştirici karşı bir aksiyonu olmadığı, kişiliği objektif üretim şartlarının basit bir kuklası saydığını belirler. Tökin'e göre, Marx, insanın yaratıcı zekâsını, bilincini tüm olarak aradan çıkarmıştır. Halbuki, her sosyal harekette ilk itici güç hareketi sürdüren, örgütleyen, şekillendiren faktör insan'dır. Onun amaçları, ruhî saikleridir. Tökin, bu nitelikteki görüşlerine, Max Schler, Dahrendorf, Werner Sombart, Röpke, Ortage Y. Gasset, Milovan Djilas, Soljenitsin gibi düşünürlerden kanıtlar sunar[7].

Tökin, bu eğilimini, «iktisat düzeni problemi»ni incelerken de sürdürür. İktisat düzenlerini, iktisat sistemi teorileri açısından irdelemeye yönelirken Marksizme karşı tartışmalarını sürdürür. Marx'ın eserlerinden aktarmalar yaparak, tartışmalara yönelir. Yine iktisat düzeni açısından Marx'ın açıklamalarında «insan ve onun ruhî hayatı bilinci bir kalemde aradan çıkarılmış oluyor.» yargısına ulaşır[8].

(4) İ. H. Tökin ile 16.9.1982'de yapılan görüşmeden.

(5) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", *Ekonomik Yaklaşım Dergisi*, A.İ.T.İ.İ.A. Sonbahar, 1981, Yayın: 2, cilt 2, s. 5, ss. 13-14.

(6) *y.a.g.e.*, s. 14.

(7) *y.a.g.e.*, s. 1-20.

(8) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", (Yayınlanmamış makale), 1982, s. 36.

B. TÖKİN'İN WERNER SOMBART'TAN ETKİLENİMLERİ

Tökin'.in Marksizme karşı eleştirilerinin temelinde Sombart'ın görüşleri yatar. Bu etkilenimleri konusunda Tökin, şu değerlendirmelere yönelir:

«Yalnız Sombart değil, Max Weber'le beraber. Çünkü, Max Weber'le Sombart aşağı yukarı birbirlerini tamamlarlar. Max Weber, modern sosyolojinin temelini atmış büyük bilim adamıdır. Max Weber de Marx'tan büyük ölçüde etkilenmiş. Onun da büyük etkisi var. Ama, Max Weber kendine göre bir dünya görüşü getirmiş. Keza Sombart da öyle. Kendine göre bir dünya görüşü getirmiş. Ayrılmışlar Marx'tan tamamen. Marx'ın bazı şeylerini almışlar... Marx'tan müteessir olanlar Marx'ın birçok fikirlerini alıp benimsemişler, şeklini değiştirmişler ve Marx'ı tenkit etmişler ayrıca. Ama Marx'ın tesiri olmuş, M. Weber'de, Sombart'ta ve Durkheim'da. Pareto da var, hattâ Marx'ın etkisinde kalan. Şöyle diyelim, Max Weber'le Sombart'ın etkisi var görüşlerimde. İktisadî konularda Sombart'tan...»[9].

Tökin'in Marx'a karşı eleştirilere yönelişi ile M. Weber ve W. Sombart'ın eleştirileri ve geliştirdikleri yeni tutum arasında paralellikler vardır. Tökin, Marx'a karşı geliştirdiği görüşlerinden yola çıkarak, Sombart'ın görüşleri doğrultusunda belirli sistemleştirmelere yönelir. Bu yönelişini de temelde, Milli Kurtuluş Hareketleri olgusu ve Türkiye örneği üzerine odaklaştırır. Zaten bu yöneliş, *Kadro* hareketi ile paralel olarak gelişir. *Kadro* hareketinin temel mantığı ile Tökin'in etkilenimlerine dayalı çabaları içiçe gelişir.

Tökin'in Sombart'tan etkilenimleri; *Kadro* dergisindeki yazılarında, *Türkiye Köy İktisadiyatı* adlı kitabında, *Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk* ve *İktisat Düzeni Problemi* konulu yazılarında somutlaşır.

Tökin'in, *Kadro* dergisindeki yazılarına yansıyan Sombart'tan etkilenimlerini, «Türkiye Köy İktisadiyatı» adlı kitabının «Nazarî Methal» bölümünden irdelemek olanaklıdır. Bu bölümde, Tökin'in görüşlerinde Marksist etkilenimlerle Sombart'tan etkilenimleri içiçedir. Tökin, ekonomik sisteme ilişkin belirlemelerinde «istihsal kuvvetleri» kavramlaştırması ile «teknik» kavramını eşanlamlı kullanmaya yönelir. Teknik kavramının açılımını, Sombart'ın «Ekonomik Yaşamın Düzeni» adlı kitabından alıntılar yaparak gerçekleştirir. Tökin'in «iktisadî sistem nedir?» sorusuna açıklık getirme çabası, Sombart'ın adı geçen kitabındaki yaklaşıma ilişkin belirli boyutları kapsar. Sistemin varolan düzeni odak alınır. Sistemsel dönüşümlerde, «evrimsel» belirlemelere yöneliş gündeme gelir. Bu açılımlar diyalektik dönüşüm açılımları ile birlikte verilir. Tökin, sistemsel yapının içerdiği yapısal oluşumu «düzen» kavramlaştırması yönünden açıklarken, «zihniyet»in yerini belirler. İnsan-doğa ilişkisine ve tekniğe bağlı olarak gelişen *«içtimaî istihsal münasebetleri»nin bir sonucu olarak «iktisadî* zihniyet»in oluştuğunu söyler. Burada, Sombart'tan ayrılarak, Sombart'ın

(9) 16.9.1982 günlü görüşmeden.

ilk ana unsur olarak iktisadî zihniyeti ele alışına karşı çıkar. Bütün tekniği, bütün toplumsal düzeni iktisadî zihniyetin ya da iktisadî ruhun belirlediği görüşüne katılmaz. Tökin, Diyalektik dönüşüm açıklamalarından Sombart'ın ayrıldığını vurgular[10].

Tökin; Türkiye köy iktisadiyatının dünya içindeki farklılaşmasına bakarken, kapitalizmin gelişimine yönelik belirlemelerini Sombart'ı eleştirerek oluşturur. Sombart'ın 1927'de Berlin'de yayınlanan «Modern Kapitalizm» kitabında, kapitalizmin gelişimine ilişkin açıklamalarını temel alır. Sombart'ın evrimsel bir anlayışla betimlediği, kapitalist iktisat sistemini «ilk çağ» (Frühkapitalismus), «yüksek çağ» (Hochkapitalismus), «son çağ» (Spaetkapitalismus) olmak üzere...»[11] ayrımını açıklar. Tökin'e göre, «Sombart'ın bu tasnifinde bizi tatmin etmeyen cihet, her safhanın sınıfî karakterinin tebarüz ettirilmemiş ve sistemleştirilen kıymetli tarihî vakıalar içinde bu vakıaların sınıfî motiflerinin bulunup gösterilmemiş olmasıdır. Bunun içindir ki, «Sombart», birçok hâdiselerin âmillerini birtakım ruhî mebdelere irca etmiştir.»[12]. Bu eleştirilerine temel olan, toplumun maddî öğelerinin belirleyiciliğini öne çıkaran diyalektik yaklaşımdır.

Bu dönemde, *Kadro* dergisinde de Sombartçı bir etkilenim sözkonusudur. 1932 yılında yayınlanan *Kadro* dergisinin 5'inci sayısında, Sombart'ın «Kapitalizmin Geleceği» konulu broşürü *Kadro*'yu doğrulayan bir eser olarak değerlendirilir. Vedat Nedim Tör tarafından yapılan bir değerlendirmede, Sombart'ın I. Dünya Savaşı'ndan sonra kapitalist sistemin sorunlarına eğilen, serbest piyasa sisteminin işleyiş sorunlarını sergileyen ve ortaya çıkan cepheleşmelere değinen görüşleri sunulmaktadır. Sombart'ın, kapitalist sistemin parçaları arasında mânâlı ve amaçlı ilişkileri ilkeli olarak sağlayacak planlı iktisattan yana olduğu belirlenir. Planlı ekonominin nitelikleri açıklanarak şu sonuçlara varılır:

«1 — Her milletin kendi bünyesine göre bir iktisat siyaseti kendi şartlarına göre bir iktisat nizamı olacaktır. Siyaset sahasında yabancılardan öğrenebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Siyaset öğrenilmez, yaratılır.

2 — Cihan iktisadiyatındaki bünye inkılâbı, milli kurtuluş hareketlerinin bir neticesidir.

3 — İstikbalin iktisadi nizamı, «planlı iktisat»tır.

Planlı iktisadın nâzımı ise, devlettir.»[13].

Vedat Nedim Tör, bu çıkarımlara ulaşarak, Sombart'ın görüşlerinin *Kadro*'yu doğruladığını belirtir. Ayrıca, Almanya'da, kendisiyle yapılan görüşmede Sombart'ın *Kadro* ideolojisinin anahatlarını, varılan sonuçları daha geniş ölçüde doğruladığını ve desteklediğini açıklar[14].

(10) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı, Kadro* Dergisi Neşriyatından: II, İstanbul, 1934, s. 78.

(11) *y.a.g.e.*, s. 83-86.

(12) *y.a.g.e.*, s. 85.

(13) Vedat Nedim Tör, "Kadro'yu Teyit Eden Bir Eser", *Kadro*, 1932, cilt 1, sayı 5, s. 37.

(14) *y.a.g.e.*, s. 38.

Kadro'cuların Sombart'tan etkilenimleri yanında diğer bağlantı ve tepkilerine de değinmek yerinde olur. *Kadro*'nun yazarları, derginin çıkarılması sürecinde; Batı'daki ekonomik gelişmeleri, sorunları, kapitalizmin gelişim sorunları konusundaki yeni görüş ve değerlendirmeleri izlemişlerdir. Kendi bireşimlerini oluştururken dünya olaylarını göz ardı etmemişlerdir. Bunun yanında, *Kadro* dergisindeki yazılarında, «kronik» bölümünde sürekli Batılı düşünürlerin görüşlerini aktarmış ve tartışmalara girmişlerdir. Dil bilmeleri nedeniyle, gelişmelere, tartışmalara duyarlı olmuşlardır. Ayrıca, *Kadro* dergisinin dış ülkelerde yarattığı yankıları da izlemiş ve dergiye aktarmışlardır[15].

Tökin'in Sombart'tan etkilenimleri, 1980'li yıllardaki yazılarında daha açık bir nitelik kazanır. Tökin, 1932 yılında Vedat Nedim Tör tarafından değerlendirilen Sombart'ın Berlin'de verdiği konferans broşüründen yola çıkar. «Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk»e eğilirken tartışmalarına temel olan görüşlerini bu broşürden aktarmalar yaparak geliştirir. Kişiliğin toplum üzerindeki etkilerini ya da liderin toplumun değişmesi üzerindeki etkilerini belirlerken, Sombart'tan aktarmalarla, onun, «ruhsal hayatın maddî üretim şartları tarafından belirlenmediğini, determine edilmediğini belirttiğini» vurgular. Bu noktadan yola çıkarak Marx'a karşı eleştirilerini geliştirir. Tökin, «toplumun itici gücünü insanın ruhunda, insan zekâsında aramak gerekir.» görüşünden yola çıkarak, Sombart'ın tekniğin akıl sahibi bir canlı varlık olan insan tarafından geliştirildiğine yönelik açıklamalarıyla bütünleşir[16].

Tökin, Sombart'ın 1932'de sözü edilen broşüründe değindiği, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Kapitalist Avrupa ülkelerinin sorunlarını sergilerken belirttiği görüşlerine; Ulusal Kurtuluş Hareketlerinin irdelenmesinde yer verir. «Avrupa dışındaki milletler, her bakımdan kendilerini Batı Avrupa'nın sömürü ve vesayet sisteminden kurtarmaktadırlar. Renklinin kurtuluşu, bütün hızı ile yürüyor. Bu büyük savaşın en evrensel olayıdır.»[17]. Tökin, Sombart'ın bu görüşleri doğrultusunda evrensel çelişkinin milli kurtuluş hareketlerine ilişkin olduğu görüşüne ulaşır. Bu boyut *Kadro*'nun da temel çizgisidir.

Tökin'in Sombart'a ilişkin açıklamaları, son çalışmalarında daha belirgin bir ağırlık kazanır. «İktisat Düzeni Problemi» konulu çalışmasında, Sombart çok yönlü olarak ele alınır. Sombart'ın «sistemci» ve «düzenci» genel belirlemeleri ve «bilimsel tutumu» incelenir. Bilim adamının bir «ide»den yola çıkması gerektiğine ilişkin temel anlayışı belirginleştirilir. İktisat hayatında, Sombart'ın üç temel unsur olarak, «İktisat zihniyeti», «Düzen», ile «Teknik»i kabul ettiğini ve iktisadî sistemin de bu öğelerin mantıksal birliğinden oluştuğunu benimsediğini açıklar. Tökin, Sombart'ın bu temel öğelere getirdiği açılımı aktarırken, onun; idealist dünya görüşüne sahip olduğunu vurgular. İktisat zihniyetini oluşturan ilkeleri,

(15) *y.a.g.e.*, s. 38.
(16) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 4-5.
(17) *y.a.g.e.*, s. 11.

Sombart; ihtiyacı karşılama için üretim/kâr için üretim,, iktisadî faaliyetlerde gelenekçi tutum/rasyonalist tutum, iktisadî faaliyetlere katılımda bencil davranış/dayanışmacı davranış ikilemleri içinde açıklanır. Sombart'a göre; iktisadî sisteme şekil veren unsurlar ya bireyler üstü kurallara göre kişilerin ya da grupların otoritelerine tevdi edilerek düzenlenir ya da serbest bırakılır. Ekonomi ya aristokratik ya da demokratiktir; teknik ise üretimde kullanılan teknik araç ve yöntemlerdir. Uygulamada teknik gelenekçi/devrimci, organik/inorganik, amelîî/bilimsel karşıtlıklar içinde ele alınmıştır. Sombart, iktisadî sistemleri tarihsel olarak «iktisat çağı» adıyla tanımlar. İktisat çağlarının oluşumu evrimsel bir dönüşümle açıklanır. Tökin, Sombart'ın «iktisat zihniyeti» konusundaki açıklamalarının geniş ölçüde tartışıldığına değinir. Sombart'ın hocası Max Weber'in aynı konudaki görüşlerine ve Weber'in kapitalist sistemle ilgili açıklamalarına yer verir[18].

Tökin, Sombart'tan etkilenimlerine dayalı olarak, her iktisat düzenine, «1. Düzenin kurucu, yapıcı unsuru olan insanın ruhî saikleri. 2. Düzenin hukuk kuralları. 3. İktisadî faaliyetleri düzenleme siyasetleri. 4. Düzenin teknolojik yapısı»[19] olarak belirlediği temel öğelerin biçim kazandırdığı sonucuna ulaşır. Bir ülkede ekonomi düzeni üzerinde araştırma yapılırken bu noktalara ağırlık verilmesi konusunda dikkat çeker. Kendisi de Batı'da ve Türkiye'de «Özel Teşebbüs Düzeni»ni incelerken aynı çerçeveden yola çıkar[20].

C. TÜRK ULUSAL KURTULUŞ HAREKETİ

Tökin'in görüşlerinin belirginleşmesinde, Türk Ulusal Kurtuluş Hareketi büyük önem taşır. Bu önem temelde, *Kadro* hareketinin başlatılmasında, «*Kadro*» dergisinin ilk sayısında açıklanan «çıkış gerekçesi»nde somutlaşır. Önceki bölümlerde sergilenen yaklaşım arayışları, hep ulusal kurtuluş eyleminin çok yönlü ve özgün yanlarıyla ele alınması amacına yöneliktir. Ulusal kurtuluş hareketleri, tarihsel akışın belirleyici öğesi olarak görülür. Dünya tarihini belirleyen temel çelişkinin sınıflar arasındaki değil, sömürgeci devletler ile sömürülen devletler arasındaki çelişki olduğu kabul edilir.

Bu nedenle, *Kadro* hareketi içinde Tökin, Türk Devrimi'nin ideolojik sistemini oluşturmaya katkı sağlar. Marx'a karşı eleştirileri ve Sombart'tan etkilenimleri bu katkı sağlamaya yönelik çabalarının kuramsal temelini oluşturur.

«Türk milletinin Atatürk'ün önderliğinde giriştiği İstiklâl Mücadelesi, başlı başına tarihî bir önem taşımaktadır. Milletlerarası dengenin yeni temeller üzerine oturmasında, özellikle sömürge ve yarı sömürge milletle-

(18) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 23-32.
(19) *y.a.g.e.*, s. 40.
(20) *y.a.g.e.*, s. 62.

rin kurtuluş bilinçlerinin uyanmasında bu mücadelenin derin etkileri olmuştur.»[21]. Tökin, 1929 bunalımının oluşumunun sadece sermaye krizine bağlanamayacağını, milli kurtuluş hareketlerinin de bunalımda büyük payı olduğunu belirtir[22].

Ulusal kurtuluş hareketini açıklarken Tökin, Marx'ın tarihin akışını belirleyici olarak nitelendirdiği sınıf çatışmaları yerine «milli kurtuluş hareketleri»nin belirleyici olduğunu öne çıkarır. Ayrıca, milli kurtuluş hareketleri konusundaki Sovyet siyasetlerini de eleştirir. Türk ulusal kurtuluş hareketinin ve Atatürk'ün farklı bir siyaset anlayışını, siyasal bağımsızlık tavrını oluşturduğunu vurgular[23].

(21) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 10.
(22) *y.a.g.e.*, s. 12.
(23) *y.a.g.e.*, s. 13-15.

III. YÖNTEM ANLAYIŞI

Tökin'in yöntem anlayışı, bilim felsefesine ilişkin görüşleriyle bir bütünlük oluşturur. Bu nedenle, önce; Tökin'in bilim felsefesine ilişkin görüşlerini ele almak gerekir.

A. BİLİM FELSEFESİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Tökin'e göre, bilimlerin yöntemlerini anlayabilmek için dayandıkları, temel aldıkları dünya görüşünü, felsefeyi incelemek gerekir. Bilimsel bilgi üretme sürecinin temelinde belirli bir felsefe yatar. Ama, bu felsefeyi, dünya görüşü konusunu gündelik siyasal sloganlardan ayırmak, ideolojilerle karıştırmamak gerekir.

İster doğa bilimlerinde, ister sosyal bilimlerde olsun, felsefesiz, dünya görüşsüz bir bilginin varlığı düşünülemez. Görüşlerini bu anlayışa bağlı olarak belirleyen İsmail Hüsrev Tökin'e göre; bu nedenle bilimlerin kavramlarını, yöntemlerini iyice anlayabilmek için dayandıkları dünya görüşlerinin kaynaklarına gitmekten başka yol yoktur. Arı (saf) bilimciler (scientist'ler) gibi bilimsel araştırmada felsefeyi, dünya görüşünü reddedenler dahi bu restleriyle bir felsefî görüşten hareket etmiyorlar mı? Felsefesiz, doktrinsiz bilim yapmak düşüncesi yine bir dünya görüşünden beslenmektedir[24].

Tökin, bu temel görüşünü, toplumsal bilimler alanında gerçekleştirdiği kendi çalışmalarında da yansıtır. Çünkü, «Bir teoriye, bir dünya görüşüne dayanmayan tanımlamaların iktisat düzenine şekil veren unsurlar, bunların arasındaki bağlantılar hakkında bizi aydınlatmayacağı açıktır. Bundan başka araya siyasi sloganlar, ideolojik iddialar girince, düzenlerin gerçek nitelikleri sisler içinde kaybolmaktadır.»[25]. Tökin, bu aşamada; bilgi üretme sürecinin alanı ile dünya görüşünün bu alan içindeki önemini vurgulamaya yönelir. «... sosyal ve ekonomik konular üzerinde yapılacak her türlü araştırmanın bilimsel alanın sınırları içinde kalması gerekmektedir. Ama bilimsel araştırmaların arkasında da daima bir felsefî düşünce, bir dünya görüşü, bir teori yer almaktadır.»[26]. Bu belirlemeler, toplumsal bilimler alanındaki araştırmaların, bilimsel alanın sınırları içinde, dünya görüşüne dayalı bir kuramsal temelden yola çıkması gerektiğini

(24) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 5.
(25) *y.a.g.e.*, s. 3.
(26) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 1-20 ve *y.a.g.e.*, s. 4.

öne çıkarmaktadır. Toplumsal bilimlerin kendi alanlarında bilgi üretebilmeleri ya da olguların ve olgular arasındaki ilişkilerin tanımlanması, felsefî düşünceye dayalı bir kuramsal temelden yola çıkarak gerçekleşebilmektedir.

Tökin, bu anlayışını, Moritz Schlick'in şu görüşünü benimseyerek destekler: «Felsefe bütün bilimlerde onların gerçek ruhu olarak gizlidir. Bilimler ancak bu sayede bilim olmuştur. Felsefe, bilimlerin yanında ya da üstünde yer alan bağımsız bir bilim değildir. Her özel bilim, her özel bilgi, genel bilgilerin varlığını gerektirir. Bunlar olmaksızın da bilgi gerçekleşemez. Felsefe ise bütün bilgi sistemlerinin içine kol salan ve bunlara dayanak olan bir ilkeler sisteminden başka bir şey değildir. Onun için felsefe bütün bilimlerde yurt edinmiştir... Genel bilgilerin son temel kavramlarını düşünelim. Meselâ, psikoloji'de bilinç, matematik'in aksiyomları, sayıları, fizik'in zaman ve uzay kavramları ancak felsefe, bilgi teorisi açısından yorumlanabilir.»[27].

Çünkü, «Doğa bilimlerinde olduğu gibi bütün sosyal bilimlerde de ancak felsefe açısından yorumlanabilecek temel kavramlar bulunmaktadır. Ancak bunlara verilen anlamlar, felsefî görüşlere, dünya görüşlerine göre değişmektedir. Meselâ, sosyal ve ekonomik olaylarda bir determinism'in, bir kozalitenin bulunup bulunmadığı, ekonomik ya da sosyal bir düzenden bir başka düzene geçişte maddî ya da manevî faktörlerin rolünün olup olmadığı, insanların motivasyonlarının, ruhî davranışlarının, özgür iradelerinin iktisat olaylarına etkisinin bulunup bulunmadığı gibi problemler, tam anlamiyle felsefî konulardır.»[28]. Bilim felsefesine ilişkin tartışmaların içinde yöntemsel yaklaşımının da temel öğelerini sergileyen İsmail Hüsrev Tökin, görüldüğü gibi, yaklaşımına dayalı irdelemelere yönelişini felsefesel boyutlarından soyutlamaz. Felsefe açısından bilimsel bilgi üretme sürecine boyut kazandırmak gerekli olmaktadır. «Felsefî görüş, bir konuya bakış teorisidir. Bu bakış, şu ya da bu teori olabilir. Ama bilimsel araştırmada daima bir teoriden, bir hipotezden hareket etmek zorunluğu vardır. Veriler değişince teorilerin de yeni açıklama şekilleri alacağına şüphe yoktur.»[29]. Tökin, burada değindiği felsefesel görüşün metafizik anlamda olmadığını, deney dışı dogmalar değil, deneyle saptanması olanaklı önerilere dayanan görüş olduğunu vurgular. Kanıt olarak, yeni-pozitivistlerin Viyana çevresinden Hans Reichenbach'ın bu doğrultudaki görüşlerine yer verir. Tökin, felsefesel görüşe ilişkin bu açıklamaları yanında, günümüzdeki ideolojilerin felsefî esaslardan yola çıktıklarını rahatlıkla savunduklarını, bilimsel oldukları savlarının dogmalardan oluştuğunu vurgular[30].

«Bilim ne olursa olsun somut-objektif hayat zemininden ayağını kesemez. İktisadî ve sosyal realite, insan dışında değildir. Toplum, bireylerden,

(27) Moritz Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, 1925, s. IV'den aktaran İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 9.

(28) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 4-5.

(29) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 2.

(30) *y.a.g.e.*, s. 2-3.

insan gruplarından, sınıflardan, mesleklerden oluşmaktadır. Bunların motivasyonları, menfaatleri şüphe götürmez şekilde sosyal ve ekonomik bilimlere, politikalara yansıyacaktır. İnsan ve onun çıkarları dışında bir «hakikat» düşünülebilir mi, Felsefî anlamda bir «hakikat idesi» zaman ve mekândan özgürdür. Halbuki gerçek olan (wirklich), insanın her gün içinde yaşadığı, savaştığı, motivasyonlarına göre hareket ettiği zaman ve mekân dünyasıdır. Bu dünya ile bağıntısını kesmiş, odasına çekilmiş bir bilim, insanın gerçek hayatına nasıl etki yapar? Nasıl ışık tutar? Onu nasıl değiştirir? Bilim, bilim için değil toplum içindir. Realiteye sırt çevirip «hakikat idesi»ni aramakta da acaba ideolojk bir dürtü yok mudur? Neo-liberal dünya görüşü bir ideoloji değil midir?»[31]. Tökin, somut koşullardan, toplumsal gerçeklerden insanı toplumsal konumundan soyutlamadan eğilimlerinden yola çıkmadan toplumsal bilimlerin gerçeği nesnel olarak tanımlayamayacaklarını söyler.

«Bilim, toplum içindir» görüşüne açıklık getirirken, Tökin; «Ulusal bilim» kavramlaştırmasına ulaşır. Ulusal bilim kavramına, ulusal amaçlar, ulusal değerler açısından yaklaşır. Ekonomi uygulamalarının gösterdiği gelişim ile ekonomi teorilerindeki gelişmeler arasındaki ilişkilere değinerek tartışmalara yönelir. W. Röpke'nin «ulusal bilim» olmaz savına karşı çıkan Tökin, J. Robinson ve F. List'in ekonomi biliminin gerçek niteliğinin milliyetçilikten kaynaklandığı konusundaki görüşlerine katılır. Tökin, bu görüşlerin, kapitalizmin gelişimiyle, arka planda kaldığım, pazarların kendisine sınırsız açılmasını isteyen modern ekonomi sisteminin bağımsız ulusal ekonomilere, ulusal çıkarları savunacak ulusal iktisat anlayışlarına tahammüllerinin olmadığını belirtir[32].

Daha sonra, «bilimin objektiflik ilkesi» üzerinde durur: «... herhangi bir ideoloji adına bilimin objektiflik ilkesini zedelemenin bilimi zorlamanın hatalı olacağında kuşku yoktur. Hiç şüphesiz, ancak özgür düşünce bilimin verimli olmasını sağlar. Eleştiri kabul etmez birtakım düşüncelerden örülmüş bir doktrine, bir ideolojiye dayanan otoriter, totaliter rejimlerde bilimin nasıl rayından çıkarıldığına, gerçeklerin rejim adına nasıl çarpıtıldığına daima tanık olduk. Ama objektif realiteyi özgür bir düşünce ile incelerken şu ya da bu davranışın, şu ya da bu felsefenin ya da teorinin hangi menfaatleri temsil ettiğini, nerelerden kaynaklandığını tesbit etmek de bilimin bir görevidir.»[33]. Nesnel gerçeği; eleştiriye açık, özgür düşünce ile bilimlerin ele almasından yana olan Tökin; bu noktaya toplumsal bilimler açısından bir açılım getirmeye yönelir. «Sosyal bilimlerde insan ilişkileri sözkonusu olduğundan ne kadar objektif kalmak istense dahi zorunlu olarak araştırmalarda şu ya da bu milletin ya da milleti oluşturan sosyal grupların çıkarlarını yansıtan ideolojik görüşler, tek yanlı yorumlar kendini belli edecektir. Bununla beraber bilim adamının araştırmalarında değer yargılarından imkân nisbetinde uzak kalması, objektif olması

(31) *y.a.g.e.*, s. 7.
(32) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 7-9.
(33) *y.a.g.e.*, s. 9.

arzuya şayandır. Ama sosyal bilimlerin objektif olmak imkânlarının sınırlı olduğu gerçeğini de kabul etmek gerekir. Ancak doğa bilimleri değer yargılarından uzaktır. Bir para değeri üzerinde çeşitli teoriler birbiriyle çarpıştığı halde, meselâ atom yapısı, yerçekimi hakkında doğa bilimlerinde fikir ayrılıklarına, ideolojik çatışmalara rastlanmıyor. Matematik aksiyonların tartışılmasına girişilmiyor. Bu böyle olmakla beraber doğa bilimlerinde dahi ideolojik çarpıklıkların sokulmaya çalışıldığına dair örnekler verilebilir.»[34].

B. YÖNTEM ANLAYIŞI

Bilim felsefesine ilişkin görüşleri, Tökin'in yöntem anlayışının temel çizgilerini belirler. Bilime felsefe düzeyinde getirdiği açılımları ile yöntem anlayışı bir bütünlüğü oluşturur.

Buna göre; yöntem, felsefî düşünceye ya da dünya görüşüne dayalı olarak yapısallaşır. Belirli bir düşünceye dayalı olarak belirginleşen kuram, bilgi üretme sürecinin temelidir. Kuramsal temele dayanılmadan bilgi üretilemez. Bilimsel bilgi üretmeye yönelik bilimsel çaba, bu nedenle düşünsel ve kuramsal düzeyde bir yaklaşım bütünlüğünü ortaya çıkarır. Nesnel gerçeğe ilişkin gözlemler, bu yaklaşım bütünlüğü aracılığıyla gerçekleşir. Bilimsel çaba, olguları deneye dayalı olarak neden-sonuç ilişkisi içinde ele alır. Bu nedenle realist bir tutum izler. Bilimsel anlamda gerçek, belirli bir zamana ve mekâna ilişkin görelilikler taşır. Bilimsel çaba, olguları bu göreliliği içinde ve somut, nesnel koşullarından soyutlamadan ele alır. Bilim, insanı ve toplumu bu çerçeve içinde incelemeye ve değişme doğrultusunda yönlendirmeye çaba gösterir. Nesnel gerçeğe ilişkin gözlemlerle derlenen veriler değişince, kuram da değişir. Bu nedenle bilimdeki gelişmeler, nesnel gerçekteki değişmelere göre belirlenir. Sergilenen bu süreç, bilimsel bilgi üretme sürecinin temelinde egemen olan şu mantıksal işleyişi ortaya çıkarır: Bilgi üretme süreci, nesnel gerçeğin tümdengelime dayalı bir mantıksal işleyiş içinde incelenmesini gerektirir. Bilimsel uygulama sonunda derlenen verilerin yaklaşım bütünlüğü içinde değerlendirilmesini gündeme getirir. Bu değerlendirme süreci, mantıksal işleyiş olarak tümevarımı içerir. Kuram ya da bilimsel teoriler bu süreç içinde üretilir. Bu yöntemsel anlayış, bilimin topluma dönük sonuçlara ulaşmasını zorunlu kılar. Bu nedenle bilim, toplum içindir. Bilimsel çabalar, ulusal amaçlar ve değerleri yöntemsel anlayış bazında gözönünde bulundurur. Fakat, bu noktada bilimin objektiflik ilkesi öne çıkar. Bilim, nesnel gerçeği objektif bir tutumla inceler. Temelde de eleştiriye açık, özgür düşünceyle yola çıkmak gerekir.

İsmail Hüsrev Tökin'in bilim felsefesine ilişkin görüşlerinden kaynaklanan bu çıkarımlar, onun yöntemsel anlayışının dayandığı temelleri belirginleştirir.

(34) *y.a.g.e.*, s. 10.

Ekonomist olan Tökin, bilimsel çalışmalarında, «iktisadiyatı... içtimaî bir tetkik mevzuu olarak almış...»tır[35]. Ekonomik süreçleri ekonomist-toplumbilimci tutumlarının bütünlüğü içinde incelemiştir. *Kadro* dergisi yayınları arasından 1934'te çıkan «Türkiye Köy İktisadiyatı, Bir Milli İktisat Tetkiki» adlı çalışması, yöntem anlayışının ve uygulamaya yansıyışının örneğini oluşturur. (1932-1934) yılları arasında *Kadro* dergisinde yer almış olan çeşitli konulardaki incelemeleri de bu nitelikteki çalışmaları arasında yer alır. Ayrıca, 1931 yılında yayınlanan «İktisat Nasıl Okutulmalı?» konulu denemesi, yöntem yaklaşımının somutlaştığı bir yapıttır.

Tökin'e göre; «Bir iktisatçıyı bir ziraatçıdan, bir coğrafyacıdan ayıran en esaslı fark, iktisatçının kendisine mevzu olarak içtimaî sistemleri almasıdır. Ziraat ve coğrafya iktisattan, insanla insan arasındaki münasebetler sistemini değil, tabiatle insan arasındaki münasebetleri tetkik ettiği için ayrılır. Bu itibarla iktisat ilmi sosyal, ziraat ve coğrafya ise teknolojik ilimler kategorisine dahildir. Fakat iktisat ilmi alelıtlak münasebetler sistemini değil, muayyen sistemleri ve bunları da içinde yaşadıkları tarih devirlerine göre tetkik eder.»[36]. Görüldüğü gibi, toplumsal ilişkiler sistemi, tarihsel bir yaklaşımla ele alınır. Tökin, toplumsal yapıyı «mahsulât nevilerinden, hayvan cinslerinden, coğrafî şartlardan başka, içtimaî -iktisat sistemleri, bunların haricî ve dahilî kuruluşları, zaman ve mekân dahilinde değişen şekilleri...»[37] açılarından ele almaktan yanadır. Bu ele alışının temelinde, üretim süreci ve mekânsal boyut içinde, toplumsal olguları ekonomik ve toplumsal yönleriyle birlikte incelemek yatar. Ekolojik yön gözden uzak tutulmadan, insanlararası ilişkiler sistemini, kendine özgü sistemsel niteliklerle birlikte irdelemek öne çıkar. Tökin, olguları; tarihsel, sistemci ve bütüncü bir anlayışla ele alır. Bu anlayışının temelinde ise şu görüş belirleyicidir: Herhangi bir ekonomi olgusunun niteliklerini birbirine karıştırmamak, her olayın tarihsel konumunu ve değerini vermek için incelemenin sistemlere göre sınırlandırılması zorunludur. Çünkü, bütün iktisat sistemlerine özgü olaylar bulunduğu gibi, sadece belirli sistemlerin çerçevesi içinde doğmuş olaylar da vardır. Üretimin oluşumu, yani insanın doğal maddeleri gereksinmelerine uyumlaştırması çabası, bütün ekonomik sistemlerin temelini oluşturur. Fakat üretim, her toplumda başka türlü bir örgütlenmeyi içerir[38]. Tökin, bu aşamada «görelilik» ve «sistemsel farklılaşma» kavramını vurgulamaktadır. Her sistem, kendine özgü, görceli bir oluşumu ve yapısal farklılaşmayı taşır. İncelemelerde, yapı araştırmalarında bu nitelikleri gözönünde tutmak gerekir. Yapı incelemelerinde «sistem» düşüncesi temel hareket noktasıdır. Olayların ayırdedici nitelikleri ancak ekonomik sistemlere göre belirlenebilir ve yorumlanabilir. Ekonomik sistemler tarihsel oluşumlardır. Ekonomik sistemlerin «tarihîlik vasfı» nedeniyle, iktisat ilminin bütün kavramları da tarihî kate-

(35) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 8.
(36) *y.a.g.e.*, s. 8.
(37) *y.a.g.e.*, s. 9.
(38) *y.a.g.e.*, s. 9.

gorilerden ibarettir. Bu tarihsel kategoriler, insan-doğa ilişkisi ve bu ilişkinin niteliğini belirleyen teknik ile insan-insan ilişkisi ve bu ilişkinin niteliğini belirleyen zihniyet öğeleri açısından evrensellik taşır. Fakat, bu ilişkiler tarihsel olarak her sistemde farklı örgütlenmeleri gösterirler[39].

Tökin, insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin bütünlüğünü şu biçimde açıklar: «İlk olarak insanın tabiatla münasebetini ve ana unsur olarak da bu münasebette mutavassıt rolünü oynayan tekniği alıyoruz. İçtimai münasebetlerin heyeti mecmuası olan nizamı ve devrin ruhunu, sistemin maddi münasebetlerinin bir neticesi telâkki ediyoruz.»[40]. Bu görüşüyle, «iktisadî zihniyeti» belirleyici olarak gören W. Sombart'tan ayrılır. Tökin, tarihsel kategorileri, realist bir tutumla, neden-sonuç ilişkilerini araştırarak, değişme açısından ve «diyalektik inkişaf» süreci içinde ele alır[41]. Tökin, sonraları bu «maddeci» görüşünü önemli ölçüde değiştirmiştir.

Tökin, sonraki görüşlerinde «sistem» öğesi yanında «insan» öğesini vurgulayıcı açıklamalara yönelir. Sistemsel oluşumların içinde insanı öne çıkarır.

Tökin, düşüncelerindeki değişmeyi 1982 yılında şöyle anlatıyor:

«Ben bugüne kadar hâdisatın içinde yetiştiğim için çeşitli vazifelerde devlet hizmetinde bulunduğum için yaşadım hâdiseleri. Bu hâdiseleri yaşarken muayyen görüşlere varıyor insan. Hazır fikirlerden insan yavaş yavaş kurtarıyor. Realite karşısında, sosyal hâdiseleri sosyal kanunları gördükçe düşünceler değişiyor. Düşünceler değişince, tabii 1930'lara benzemiyor düşünceler. Meselâ, 1930'larda *Kadro*'yu çıkardığımız zaman daha çok Sombart'çıydım. Ama, Marx'ın da tesiri vardı. Ama sonra hâdisatın gelişimiyle, hâdisatın tekerrüründe gördüm ki artık, Marksist izah kâfi değil, Milli Kurtuluş Hareketlerinin izahında.»[42].

(39) *y.a.g.e.*, s. 11-19.
(40) *y.a.g.e.*, s. 18.
(41) *y.a.g.e.*, s. 11 ve 18.
(42) İ. H. Tökin ile 16.9.1982 günü yapılan görüşmeden.

IV. TOPLUMSAL - EKONOMİK SİSTEM OLARAK TOPLUM VE TOPLUMSAL - EKONOMİK DÜZEN

Toplum konusundaki görüşleri, Tökin'in «iktisadî sistem nedir?» sorusuna getirdiği yanıtlarla belirginleşir. Toplum, tarihsel olarak ortaya çıkan toplumsal-ekonomik boyutlarının bütünlüğünde nitelik kazanan bir oluşumdur. Belirli bir sistemde doğan ilişkilerin kuramsal tanımlanması toplumun tarihsel kategorilerini ortaya çıkarır. Her tarihsel kategori, toplumsal-ekonomik sistem olarak belirli bir toplum tipinin açılımıdır. Tökin, tüm tarihsel toplum kategorilerini anlayabilmek için, sistemi oluşturan öğeler üzerinde durur.

A. EKONOMİK SİSTEM OLARAK TOPLUM

Toplumsal oluşumu içeren, «Her iktisat sistemi, havada değil, tabiatın içinde yaşar ve maddi maişetini temin etmek maksadıyle içinde bulunduğu tabiî muhitle daimî surette münasebettedir. İnsanla tabiat arasındaki bu madde mübadelesi, yani istihsal faaliyeti, her iktisat sisteminin temelini teşkil eder. Bu münasebet olmadan bir iktisat sisteminin yaşayacağı tasavvur edilemez. İstihsal faaliyetinin en kısa bir tevakkufu, bir cemiyeti açlıktan öldürebilir.»[43]. Tökin, bir sistem olarak toplumun oluşumunun temelinde; doğanın içinde yaşamayı, doğal çevre ile üretime dayalı bir ilişkiyi gerekli görüyor. Bir ekonomik sistem olarak toplum, yaşamasını bu nitelikteki ilişki ile sağlar.

Toplumda yaşayan insanlar, doğanın el değmemiş maddelerine gereksinmelerini karşılamak için bir biçim verirler. İnsan, doğa ile iş vasıtaları aracılığıyla ilişkide bulunur. «İnsan, tabiatı kendi ihtiyaçlarına intibak ettirirken, kendisi de tabiata intibak etmektedir.»[44]. Tökin, insanın doğa ile ilişkisinde aracı olan iş vasıtalarını «teknik» olarak kavramlaştırır.

Bir sistem olarak toplum, salt ekonomik nitelik göstermez. Bu sistemsel boyutun önemli bir yanı da, ekonomik niteliğe göre biçimlenen toplumsal niteliklerdir. «İnsanlar maddî maişetlerini temin etmek için tabiatla münasebette bulunurlarken ayrıca kendi aralarında da birtakım münasebetler tesis ederler. Bunlara «içtimaî istihsal münasebetleri» denir... Bu münasebetlerin tarzı cereyanı, her devirde, her sistemde muayyen bir nizama (Ordnung) tâbidir. İçtimaî nizamın şekli, insanların istih-

(43) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 12.
(44) *y.a.g.e.*, s. 12-13.

sal seyrinde birbirlerine karşı aldıkları mevkilere, içtimaî mahsule iştirak şekillerine ilh... göre taayyün eder.»[45].

Tökin, bu açıklamalarıyla, her toplumun üretim ilişkilerine dayalı bir «toplumsal düzen»e sahip olduğunu belirler. Toplumsal düzeni belirleyen üretim ilişkilerinin toplumsal nitelikleridir. Toplumsal düzen her sisteme göre değişir, farklılaşır. Toplum içindeki insanların «toplumsal konum»ları üretim sürecindeki yerlerine ve üretime katılma biçimlerine göre belirlenir.

Bir sistem olarak toplumun oluşumunu belirleyen «teknik» ve «toplumsal-üretim ilişkileri»; Tökin'e göre, «insanların psikolojilerinin, iktisadî zihniyetlerinin şekline de tesir etmektedir. Sistem dahilinde manevî hayatımızı determine eden âmiller, bir taraftan tabiatla aramızda, diğer taraftan birbirimiz arasında teessüs eden binbir türlü münasebetlerdir. Şu veya bu kanaatte, şu veya bu zihniyette, şu veya bu ahlâkta olmamızın sebebi, içinde bulunduğumuz sistemin icaplarından doğmaktadır.»[46].

Bu belirlemeler, insanın manevî yanlarının toplumun maddî yanlarınca belirlendiği açılımını içerir. Böylece Tökin, bir sistem olarak toplumun; yaşanılan doğal çevre ile insanın geliştirdiği üretim ilişkilerine, temelde tekniğin yaratılarak kullanımına ve belirli bir zihniyete göre oluştuğunu açıklar. Bu üç öğe arasında yer alan «zihniyet», sistem olarak toplumu tamamlayıcı ve niteliğini belirleyicidir. «Bir sistemin... tamamlayıcı unsuru olarak içtimaî istihsal münasebetlerinin tarihî inkişaf seyrinden doğmuş, fakat bilâhare bütün sistemin devrini tayin eden bir kuvvet haline gelmiş olan "iktisadî zihniyet"tir.»[47].

Bu öğelerin bütünlüğünde oluşan toplum, sistem olarak «kapalı iktisat nizamı»na ya da «açık iktisat sistemi»ne özgü boyutları içerebilir. Bu niteliklerin bir toplumda belirginleşmesi, o toplumun bir sistem olarak içinde bulunduğu tarihsel gelişim aşamasına bağlıdır. Bu nedenle bir sistem olarak toplumu tarihsel değişme süreci içinde almak gerekir. Bu nedenle, sistemleri tarihsel devirleri içinde almak gerekir. Tarihsel devir, bir sistemin doğuş, yaşadığı ve öldüğü uzun erimli bir süreci içerir[48].

Tökin, toplumsal yapı konusundaki bu yaklaşımını sonraları önemli ölçüde değiştirmiştir. «İnsan» öğesini psikolojik boyutlarıyla çözümlemelerine dahil etmiştir: «Toplum, insanlardan, insanlar arasındaki ilişkilerden oluşmaktadır. Bu ilişkilere şekil veren faktörler de insanların ruhsal davranışlarıdır. Cansız maddeler, maddî üretim şartları değildir. Bütün maddî üretim şartları, varoluşlarını, insana, insanın maksat ve isteklerine borçludur. İnsan olmayınca, onlar da olmayacaktı. Malların, sermayelerin, paraların, her türlü maddî olayların arkasında bunları meydana getiren toplumsal ekonomik ve sosyal faaliyetlerin yaratıcısı olan insan ve onun davranışları, yani ruhî saikleri bulunmaktadır.»[49].

(45) *y.a.g.e.*, s. 14-15.
(46) *y.a.g.e.*, s. 16-17.
(47) *y.a.g.e.*, s. 18.
(48) *y.a.g.e.*, s. 11.
(49) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 3.

B. TOPLUMSAL-EKONOMİK DÜZEN

«Ekonomik yaşamın düzeni»ni araştıran Sombart'ın, 1927 yılında aynı adla Berlin'de yayınlanan kitabında tanımladığı «sistem», «düzen» kavramları ve içerdikleri yaklaşım açısından, Tökin'in toplumu ve toplumsal yapıyı tanımlama çabasına yöneldiği görülür. Tökin'e göre, toplumsal yapı; «toplumsal-ekonomik düzen»dir. Toplumsal yapı, toplumsal düzenin ve ekonomik düzenin bütünlüğünden oluşur[50].

Toplumda, «olaylar, belirli bir tarihî düzen çerçevesi içinde ve bunun yasalarına, icaplarına göre cereyan etmektedir. Bunların herbiri, her ülkenin kurulu sosyo-ekonomik düzeninin koşulları içinde şekillenmektedir. Onun için bu olaylarla beraber bunları koşullandıran ekonomi düzeninin yapısı, iktisat faaliyetlerini yönlendiren ruhî saikler (motivasyonlar), güdülen amaçlar, düzenin gelişmesinin tarihî aşaması, yapısında kendinden önceki düzenlerden kalmış ve doğuş eğiliminde bulunan unsurlar, bunların etkileri, bu etkiler dolayısiyle düzen modelinden sapmalar araştırılmalı, tesbit edilmelidir.»[51]. Tökin'e göre, düzen bu bütünlüğü içermektedir. Bir toplumdaki kurulu düzen; tarihsel olarak, belirli bir toplumsal ve ekonomik toplum sistemine göre nitelik kazanır. Düzen, tarihsel oluşumun yasalarına ve gereklerine göre işler. Bu işleyiş sürecinde toplumsal olaylar gerçekleşir. Bir ülkedeki, somut olarak beliren düzen, kendine özgü tarihsel oluşum sürecine göre yapısallık gösterir. Bu nedenle, düzen kavramını, tüm sistemlere ve o sistemlere göre biçimlenen düzenlere ortak olan yapıyı tanıtacak özellikleriyle belirtmek gerekir. Daha doğrusu, düzen kavramına getirilecek açılım, tüm toplumsal oluşumların kurulu yapısını tanımlayıcı olmalıdır. «Ama bunun için bir düzen tanımından, böyle bir tanımın dayandığı dünya görüşünden hareket etmek gerekecektir. Bir ekonomi düzenine kapitalizm, sosyalizm, pazar ekonomisi gibi adlar takmak düzen kavramını aydınlatmaz. Gerçi kapitalizmden, pazar ekonomisinden söz ederken bunların içerdiği unsurlar belirtiliyor. Ama çoğunlukla asıl düzenin tarihî şekilleri dışındaki salt yapısının bir tanımı verilmiyor. Kapitalizm vesaire, ekonomi düzeninin tarih içinde aldığı somut şekillerdir. Düzen tanımı, bu şekillerden önce bütün şekillerde ortak olan yapıyı tanıtacaktır. Bir teoriye, bir dünya görüşüne dayanmayan tanımlamaların iktisat düzenine şekil veren unsurlar, bunların arasındaki bağlantılar hakkında bizi aydınlatmayacağı açıktır... Özellikle «düzen» deyince neyin anlaşılması gerektiğine ışık tutmak da ayrıca yararlı olacaktır. Bugün iktisat düzenlerine, siyaset kavramlarına verilen anlamlar bunları kullananların üzerinde durdukları ideolojik zemine göre değişiyor.»[52].

Düzen kavramına bu düzeyde eğilen Tökin, belirlemelerinde bilimsel sınırlar içinde, yöntem anlayışına uygun olarak tartışmalara yönelir. Bir bölüm toplumsal bilimcinin «iktisat düzeni nasıl olmalıdır?» sorusundan

(50) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 14-15.
(51) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 1.
(52) *y.a.g.e.*, s. 3-4.

yola çıkarak, konuya sosyal etik ya da siyasal açıdan baktıklarını belirtir. Ekonomik hayatın tarihsel olarak farklılıklar içermesi, farklı görüşlerden yola çıkılması nedenleriyle bilim adamlarının ortak tanımlara varamadıklarını vurgular. Herkesçe kabul edilen tek bir düzen tanımının olmadığını, bunun da düzenin içerdiği öğelere farklı yaklaşılmasından ileri geldiğini açıklar[53]. Tökin, daha sonra düzen tanımlamalarını «iktisat aşamaları teorileri» ve «iktisat sistemi ya da iktisat düzeni teorileri» gruplandırması altında ayrı ayrı inceler[54].

Tökin, kendi düzen anlayışını iktisat sistemi teorilerine dayalı olarak geliştirir. Temelde, W. Sombart, Max Weber, W. Eucken ile H. Ritschl'ın kuram ve görüşlerini geniş ölçüde sergileyerek, düzen kavramının genel boyutlarını ve temel öğelerini belirler. Bu çabaya yönelirken, diğer ele alış ve tanımlamaları da geniş ölçüde eleştirisel olarak sunar[55].

Tökin, sonradan gözden geçirdiği ve değiştirdiği görüşlerinde, toplumsal yapıya ilişkin açıklamalarında, Marksist kavramlaştırmalara başvurmayı reddeder. Bu konudaki yeni eğilimini şu şekilde belirtir: «Ben toplumsal yapı ile ekonomik yapıyı birbirinden ayırmıyorum. İkisi birbirini tamamlar. Halbuki Marksist görüşte, toplumsal yapı ile temel yapıyı ayırırlar. Temel üstyapı filân bunlar uydurmalar. Aslında, bunlar birbirini tamamlayan bir bütün. Bütünü ancak nazarî olarak parçalamak mümkün. İktisadî temel yahut da toplumsal yapı olarak ayırdın mı bu nazarî olur. Ama aslında toplumsal kurumun ayrılmaz bir parçası ekonomik yapı. Onun için ben, Marx'ta olduğu gibi temel yapı, üstyapı ayrımını kullanmıyorum, kullanmadım da. Çünkü, temel ile üstyapı ayrı ayrı olamaz. Çünkü, üstyapı dediğimiz zaman temelle de ilişkisi var. Temeldeki, insanın düşüncesi, biyolojik tesir hem üstyapıda hem temelde. Ayrı bir şey yok. Hepsi birbirine kaynaşmış zaten. Toplumu bir bütün olarak ele alıyorum.»[56].

Tökin'in 1934'te toplumsal yapıya ilişkin belirlemeleri «iktisadî sistem»e ilişkin açıklamaları içinde yer alır. Ekonomik boyut, daha çok bir sistem olarak toplumun oluşumunda ele alınır. Sistemsel oluşum ve farklılaşmalar açısından ekonomik oluşumlar açıklanır. İnsan-doğa ilişkisinde belirginleşen üretim, ekonomik boyutu belirler. Düzen kavramı, daha çok «içtimaî nizam» olarak betimlenir. Toplumsal düzen, üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ele alınır. «İçtimaî nizamın şekli, insanların istihsal seyrinde birbirlerine karşı aldıkları mevkilere, içtimaî mahsule iştirak şekillerine, ilh... göre taayyün eder.» Bu dönemdeki açıklamalarında, ekonomik düzen kavramlaştırmasına yönelmez. Toplumsal düzeni, üretim yapısının niteliğine göre biçimlenen bir oluşum olarak, örneklerle (esaret cemiyetinde, feodal cemiyette, kapitalist cemiyette ve sosyalist cemiyette açıklar[57].

(53) *y.a.g.e.*, s. 13.
(54) *y.a.g.e.*, s. 13.
(55) *y.a.g.e.*, s. 14-41.
(56) İ. H. Tökin ile 16.9.1982 günlü görüşmeden.
(57) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 14-15.

Tökin, tekniği, ekonomik sistemi ve onun toplumsal düzenini belirleyen ve değiştiren bir etmen olarak tanımlar. «Teknik, insanın tabiatla mücadelesinde tekemmül edip değişirken, insanlar arasındaki içtimaî münasebetlerin şeklini de değiştirir.»[58]. Tökin, bu dönemdeki açıklamalarında. ideoloji olarak kullandığı «zihniyet» öğesini (günlük ideoloji anlamında değil) «iktisadî zihniyet» olarak kavramlaştırır. Zihniyet; sistem içinde, insanın doğa ile ilişkisi sonucu oluşan üretim yapısına göre biçimlenen insanlararası ilişkiler içinde nitelik kazanır. Toplumsal sistemlere göre zihniyet de farklılaşır. Zihniyet; toplumsal ilişkilerin tarihsel gelişim sürecinden doğar. Sonradan, bütün sistemin oluşumunu bir güç olarak belirler. Sombart'ın zihniyeti ilk belirleyici olarak nitelendirmesine karşı çıkan Tökin, devrin ruhunun zihniyetin, ideolojisinnin üretim faaliyetlerinin bir işlevi olarak değerlendirir[59].

Tökin'in, toplumsal-ekonomik düzen tanımlaması sonraları, 1982'de farklı bir açılım kazanır. Bu dönemde, sistem ile düzen kavramlarını eşanlamlı kullanma eğilimindedir. «İktisat düzeni problemi»ne eğilirken, toplumsal yapıyı daha çok ekonomik düzen açısından inceler. Toplumsal ve ekonomik düzen, içiçe tanımlanır.

Kadro dergisinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra, Sombart'çı bir yaklaşıma yönelen Tökin, bu görüşlerini Sabri Ülgener'in açıklamalarıyla destekler. Sombart'ın yalnızca, ekonomik çabaya ilişkin tanımlamalarını dar çerçeveli bulur. Ülgener'den esinlenerek, din ve ahlâk ilkelerinin de bu çerçevede ele alınması gerektiği sonucuna ulaşır[60]. Tökin, bu belirlemelerinin bir tür psikologizm'e kayış olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söylüyor. Bu konuda Sombart'ın da aynı titizliğe değindiğini belirterek[61], düzenin hukuk kurallarını, düzenleme siyasetlerinin ve düzenin teknolojik yapısının da belirli bir yere sahip olduğunu vurgular.

«Düzenin teknoloji yapısı», Tökin'in düşüncelerini değiştirmeden önce, ekonomik düzeni ele alırken, bakılmasını gerekli gördüğü diğer öğelerdendir. Tökin'e göre, teknoloji, «Her iktisat düzeninin «hayat zemini», «doğa ortamı» ile ilişkisinde ve kendi yapısını gerçekleştirmekte, ileri atılımlar yapmakta kullandığı araçlar ve bilgiler sistemi»dir[62].

Teknolojinin yaratılmasında belirleyici olan insandır. İnsanın motivasyonları, gereksinmeleri temel etkendir. «Cemiyette yaşayan insanlar, tabiatın bâkir maddelerine, asi kuvvetlerine ihtiyaçlarını tatmine salih bir şekil verirler... Tabiatla olan münasebetlerimizde, tabiattan aldığımız mad deleri kullanırız. Bu maddeleri uzuvlarımızın birer istitalesi haline getiririz. Ağacı yontmak veya kesmek için kullandığımız balta, balık avlamak için kullandığımız olta veya kayık gibi. Bunların hepsi, tabiata müessir

(58) *y.a.g.e.*, s. 16.

(59) *y.a.g.e.*, s. 17-18.

(60) Sabri Ülgener, *İktisadî Görüşün Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1982'den aktaran, Tökin, *y.a.g.e.*, s. 45.

(61) *y.a.g.e.*, s. 47.

(62) *y.a.g.e.*, s. 61.

olmak, tabiatı ihtiyaçlarımıza intibak ettirmek için tabiattan alıp kullanılacakları sahalara göre şeklini değiştirdiğimiz maddelerdir.»[63].

İnsan tarafından teknolojinin yaratılması, toplumun somut olarak yaşadığı doğal çevre ile ilişkiler içinde gerçekleşir. İnsanın bu çabası, iktisat düzeninin yapısını belirler. Düzenin, hukuksal kuralları üretim süreci ile içiçe gelişir. Düzenleme siyasetleri iktisat düzeninin bir parçasıdır. Düzenin teknolojik yapısındaki değişmeler insanın motivasyonlarına bağlıdır. «... İlerleme ve kalkınma insanın, özellikle girişici faaliyetlerin temsilcilerinin doğabilimleri bulgularını iktisat alanına uygulamalarından kaynaklanmaktadır. Her yeni buluş arkasından başka buluşlara yol açmaktadır... Olgunluk aşamasında bulunan ülkelerde teknoloji alanlarında yapılan yüksek maliyetli araştırma ve geliştirmeler, bunların uygulanması ekonomilere yeni ilerleme olanakları vermektedir. Günümüzün muazzam teknolojik ilerlemesi araştırma laboratuvarlarından kaynaklanmaktadır... Geçen yüzyılın teknolojik araştırma ve buluşları daha ziyade bireysel çalışma sınırı içinde kalıyordu. Şu ya da mucidin (buluşçunun) ortaya koyduğu bir buluş uygun görüldüğü takdirde teşebbüsler tarafından benimsenip uygulanıyordu. Halbuki olgunluk aşamasında bu iş artık örgütsel/kollektif nitelik almıştır.»[64].

(63) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 12.
(64) İ. H. Tökin, "İktisat Düzeni Problemi", s. 61-62.

V. TOPLUMSAL DEĞİŞME ANLAYIŞI

Tökin'in toplumsal değişme konusundaki belirlemeleri; makro düzeydeki açılımları ve değişmenin genel dinamiğinin kavranılması konularını içerir. Tökin'in makro düzeyde değişme konusunu ele alışı, ekonomik-toplumsal bir sistem olarak toplumların tarihsel değişimini irdelemeye yöneliktir. Temelde, sistemsel değişmenin genel çerçevesini belirlemek öne çıkar. Tökin'e göre, «Her iktisat sistemi aynı zamanda muayyen bir tarih devrinde doğmuş, yaşamış ve ölmüştür. Esaret cemiyeti, feodal cemiyet sistemi, şehir lonca nizamı gibi sistemler, aynı zamanda muayyen tarih devirlerine tekabül ederler. Bunun için iktisadî devir mefhumu, iktisadî sistem mefhumunu tamamlayıcı mahiyettedir. İktisadî devir denince, içinde muayyen bir sistemin doğmuş, yaşamış ve ölmüş olduğu zaman çerçevesi anlaşılır. Fakat her devirdeki iktisat sistemi de ayrıca kendi içinde «ilk çağ», «yüksek çağ», «son çağ» olmak üzere muhtelif tâli safhalara ayrılır. Birinci safhada, evvelki sistemin bakiyeleri ve yeni sistemin neşvünema bulan unsurları, ikinci safhada sistemin saf bir halde bütün unsurları, üçüncü safhada yeni doğacak olan sistemin rüşeymleri ve devrini yaşamış olan sistemin anasırı bulunur. Böylece her sistem birbirini reddeden, birbirinin Negation'u olan devirlerin ve safhaların müstezat, diyalektik inkişafının mahsulüdür.»[65].

Görüldüğü gibi, Tökin; sistemsel değişmeyi, «tarihsel devirler» açısından ele alır. Tarihsel devirlerin değişme sürecinin tanımlanması, organizmacı bir açılımla belirlenir. Devirler, insan gibi, doğup, gelişir ve ölür. Organizmacı bir evrim, uzun tarihsel devirlerin değişme sürecinin açıklanmasında temel olur. Tökin, 1934'te benimsediği organizmacı anlayışı, sonraları şöyle değerlendirir: «Galiba böyle bir şeyden bahsettim. Ama sonradan o organizmacı fikrimden caydım. Şu bakımdan, organizmaya benzetmek ancak bir benzetiştir. Aslında, toplum bir organizma değil. Şu bakımdan bir organizma olabilir ancak, parçaları arasında sıkı münasebetler olduğu için bir organizmaya benziyor. Ama, bizzat organizma sayan okullar var. Toplum hayatını organizma sayan görüşler var. Organizmacı görüşleri temsil etmedim bugüne kadar. Yalnız bir organizmaya benzetmek mümkün bir sistem olarak. Çünkü, nasıl organizmada hücreler arasında karşılıklı sıkı bağ varsa, toplumda da parçalar arasında, fertler arasında sıkı bağ var. Tıpkı bir organizmayı andırıyor, ama bir organizma değil.»[66]. Tökin'in organizmacı anlayışı, daha çok tarihsel devir konusunda

(65) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 11.
(66) İ. H. Tökin ile 16.9.1982 tarihli görüşmeden.

sınırlı kalmıştır. Daha çok sistem düzeyinde açılımlara yönelmiş, o düzeyde sistemi oluşturan maddeci kavramlardan yola çıkarak değişmeyi açıklamıştır. Sonraki ele alışlarında ise konuya yaklaşım, düzen boyutunda odaklaştığı için, tarihsel devirler açısından değişmenin açıklanmasına pek girilmemiştir.

Tökin'in tarihsel devirler içindeki belirli sistemlerin değişmesi konusundaki açıklamalarında ilk zamanlar, diyalektik ele alış yolunun benimsenmesi ile Sombart'ın evrimci açıklamaları bir aradadır. Sonradan Tökin, bu görüşlerini, maddeciliği reddeden ve daha çok «zihniyetçiliğe» yönelen bir biçimde değiştirmiştir. Tökin önceleri toplumsal değişmeyi maddî diyalektiğe göre açıklar. Sistemlerin evrimci bir anlayışla açılımının temelinde ise Sombart'ın kapitalizmin gelişimini incelerken, oluşturduğu yaklaşım ve kavramlaştırmalar öne çıkar. Tökin, kapitalizmin gelişimi ve Türkiye konusunda belirlemelere yönelirken, bir sistem olarak kapitalizmin gelişimini irdeler. Tökin, kapitalist iktisat sistemindeki değişmeler açısından Türkiye'nin yapısının değişmesini ele almak ve *Kadro* hareketinin temel yaklaşımını somutlaştırmak çabasındadır. Avrupa kapitalizminin gelişimi, Sombart'ın kavramlaştırmasından yola çıkılarak ve eleştirisel olarak geliştirilerek açıklanır. Tökin'e göre, «Avrupa kapitalizminin tarihini ticarî, sınaî ve malî kapitalizm olarak başlıca üç safhaya ayırmak mümkündür... Bu safhaları daha geniş olarak başka türlü isimlendirmek ve sıralamak da mümkündür. Bunu «W. Sombart»ta görürüz. «Sombart», kapitalist iktisat sistemini «ilk çağ» (Frühkapitalismus), «yüksek çağ» (Hochkapitalismus), «son çağ» (Speatkapitalismus) olmak üzere üçe ayırmaktadır.»[67].

Tökin, bu kavramlaştırmayı, sınıfsal belirlemeleri dışarda bıraktığı için eleştirir. Sombart'ın olguların değişmesini bu nedenle ruhsal nedenlere bağladığını açıklar[68].

Tökin, kapitalizmin gelişimini, ticarî kapitalizmden sınaî kapitalizme geçişi üretim yapısındaki farklılaşmalara bağlı olarak açıklar. «Emtia ekonomisindeki gelişmenin mantığını», pazara açılma yönünden ele alır. «Avrupa'da Avrupa harici memleketlerle olan münasebetlerde teraküm eden âzim sermayeler, tedricen ticaret sahasından istihsal sahasına akarak, hem iç hem dış pazarlara mamûl emtia veren sınaî tesisat vücuda getirmeye başlamıştı. İlk önce küçük küçük müstahsilleri organize eden ticarî sermaye bilâhare istihsale manifaktür, daha sonra fabrika sanayi şekli vererek sanayi kapitalizminin zuhuruna âmil olmuştur.»[69]. Tökin, sistem içindeki gelişmeleri sermayeye dayalı olarak, üretim yapısındaki farklılaşmalarla açıklar. Tökin, sınıfsal farklılaşmaları, sistem içindeki analizlerinde kullanır. Sınıfsal farklılaşmaları, sistemin niteliğini belirleyen bir öğe olarak değerlendirir. Değişme açısından, analizlerini, daha çok sistemler ara-

(67) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 83-85.
(68) *y.a.g.e.*, s. 85-86.
(69) *y.a.g.e.*, s. 93-94.

sındaki ilişkilere dayar. Kapitalist sistem ile dış pazarları oluşturan ülkeler arasındaki çelişkilerde odaklaşır.

Batı'da sanayi birikiminin oluşumunda, sistemin dış pazarla olan ilişkilerini ve «Mazlum milletler ile sömürüye dayalı ilişkilerini öne çıkarır. Batı'da sermayenin gelişmesini şu noktalara bağlar: «Garplı tüccarın muhtelif memleketler mahsullerini dun fiyatlarla alarak pek yüksek fiyatlarla sattığını... bu suretle hem satıcıları hem alıcıları istismar etmiş olduğunu vurgular. Bu ticarî ilişkilerin yanında, yağma ve talan da mühim bir mevki alıyordu. Yağmalamalar yanında esir ticareti ve esir emeği de çok kâr getiriyordu[70]. «Avrupa ve Amerika'nın muazzam ilk sermaye terakümleri... fertlerin küçük küçük tasarruflarıyla değil, Asya, Afrika, Cenubî Amerika gibi geniş kıtalardaki insanların hudutsuz istismar ve talan ile olmuştur.»[71]. Böylece Tökin, değişmenin temelinde bu çelişkili durumu temel atma eğilimine yöneliyordu.

Bu eğilimi sonraları, «tarihin akışına... sınıf kavgaları değil, aksine sınıf çatışmalarına ve tarihe milli kurtuluş hareketleri, milletlerin istiklâllerini korumak, ya da buna kavuşmak için yaptıkları mücadeleler yön vermektedir. Milletlerin içlerinde sınıf kavgaları olmaktadır. Ama dünya ölçüsünde tarih milletlerin mücadele tarihidir.»[72] biçiminde formüle etmiştir.

Tökin, insan-insan ilişkilerini, insan-doğa ilişkisine dayanır ve toplumsal değişmeyi teknoloji açısından açıklar. Teknolojik değişmelerin makro düzeyde ekonomik sistemlerin de değişmesinde belirleyici olduğunu vurgular. İnsanın doğa ile ilişkileri, doğayı teknik aracılığıyla gereksinmelerine uyumlaştırmayı içerir. İnsan, doğayı değiştirirken kendisi doğaya uyumlaşır. Karşılıklı bir değişme sözkonusudur. İnsan ile doğa arasındaki bu değişme süreci tekniğin değişmesi ile değişir. İş araçları olan tekniğin gelişmesi de tekniğin doğaya uyumu demektir. Tekniğin doğaya uyumlaşması temelde insanın da doğaya uyumunu sağlar. İnsanlar, teknik kullanarak doğayı değiştirirler. Tekniğin gelişme düzeyi, insanın doğaya egemenliğinin bir göstergesidir. Ekonomik sistemlerin gelişme derecesi, tekniğin gelişme düzeyi ile ilgilidir. Geri teknik, geri bir toplum, tipini verir. Teknik, gelişme düzeyine göre, çelişik durumlar gösterir. Teknik; gelişmişlik açısından, uygulamaya dayalı/bilimsel temellere dayalı, tutucu/devrimci, organik/inorganik farklılaşmalarını gösterir. Ampirik teknik, göreneğe, an'aneye dayanır. Uygulamalı olarak elde edilen yollar, bilgi halinde babadan oğula, kuşaktan kuşağa geçer. Bilimsel teknik, bilimsel yöntemle elde edilmiştir. Daima değiştiği için devrimcidir. Modern tekniğin gelişmesi ile, doğal yollar yerini yapay yollara, nesnel ve genel yollara terketmiştir[73].

(70) *y.a.g.e.*, s. 83-101.
(71) *y.a.g.e.*, s. 102.
(72) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 13-14.
(73) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 12-14.

Toplumsal değişme açısından Tökin'e göre, «zihniyet» ya da ideolojinin belirleyiciliği sözkonusudur. Zihniyet, ilk önce ekonomik sistemin niteliğine göre doğmaktadır. Fakat, sonra anası olan sistemin bütün oluşumu ve gelişmesi üzerinde etkili olur. Toplumun kurumları, normları, ölçüt olarak kendilerine devrin, yani sistemin egemen ruhunu, egemen zihniyetini alırlar. Zihniyet, toplumsal kurumların ve işleyişlerin niteliğini belirler. Toplumsal yapıdaki bütünlüğü zihniyet sağlar. Devrin ruhu, zihniyeti, ideolojisi, insanların üretime katılma faaliyetlerinin bir fonksiyonudur. Sistemin değişmesi, insan-doğa ilişkisinin diyalektik gelişmesinin bir sonucudur[74].

1934'deki bu açıklamalar, 1987'de evrimci bir anlayışa yerini bırakır. Toplumsal değişme konusundaki görüşlerinde, «insan» öğesini öne çıkaran bir tutum belirginleşir. Bu tutumunun temel dayanakları, toplumsal yapıyla ilgili bölümde geniş ölçüde açıklanmıştı. Tökin, ekonomik düzenleri incelemek için saptadığı öğelere dayalı olarak, değişme anlayışına yeni açılımlar getirmiştir. Bu konudaki yeni görüşlerini Tökin, şu biçimde belirginleştirir: «Bir toplumun değişmesinde elverişli olan faktörler çok. Ruhî faktörler var. İnsan dışı dünya ile olan, doğa ile olan münasebetinde ona intibak etmek zorunda kalmaktan dolayı ortaya çıkan değişmeler var. Sınıflar arasındaki münasebetlerden doğan bazı hâdiseler dolayısiyle değişmeler var. Ama en başta gelen insanların motivasyonları. Belirli maksatlara varmak için yaptıkları aksiyonlar bütün topluma müessir oluyor. O aksiyonları yapanlar yığın halindeyse toplumun şekli değişiyor. Onun için tek bir kişinin bir partinin veya grupların aksiyonları bütün toplumun hayatına müessir olamıyor. Ancak, o aksiyonu yapacak olanların kalabalık olması lâzım. Kitle halinde olduklarında onların aksiyonları toplumun hayatını değiştirebiliyor. Toplumda müessir olan üretim araçlarının gelişmesi değil, Marx'ın dediği gibi. Üretim aracını geliştiren kim? İnsan, insanın motivasyonları. Belirli maksatlar için üretim araçlarını ıslah eder. Yahut yeni üretim araçlarını buluyor. İnsan olmasa üretim aracı kendiliğinden toplumun gelişmesine nasıl müessir olacak? Onun için insanın ruhî saikleridir, topluma müessir olan. Tabii bu görüşü katiyen tasvip etmiyorlar. Çünkü, Marx'ın tesirinde bütün dünya aşağı yukarı. Teknoloji müessir. Teknolojinin gelişmesine kim müessir oluyor ama, evvelâ bu suali sormak lâzım. Teknolojiyi geliştiren kim? Teknoloji kendiliğinden gelişmiyor. Teknolojinin gelişmesini sağlayan insan. İnsan, teknolojiyi geliştirdikten sonra, o teknolojiyle münasebette bulunan toplumun yapısı da değişiyor. Marx, halbuki ikinci safhada alıyor. Teknolojinin gelişmesinden dolayı, toplumun sütrüktüründe değişme oluyor, diyor.»[75].

Yeni yaklaşımında toplumsal değişmede insan öğesini ve onun psikolojik motivasyonlarını temel alan Tökin, toplumun itici gücü olarak insanın ruhsal özelliklerini ve zekâsını görür. Bu konuda Sombart'ın gö-

(74) y.a.g.e., s. 17-18.

(75) İsmail Hüsrev Tökin ile 16.9.1982'de yapılan görüşmeden.

rüşlerini, zihniyetin belirleyiciliğini içeren yaklaşımını benimser. Bu noktada, Marx'ın ortaya koyduğu yaklaşıma karşı çıkan Tökin, Marx'ın sosyal ve ekonomik olayların doğadaki gibi kendi objektif yasalarıyla ve insan iradesi dışında yürüdüğü kanısını savunduğunu belirtir. Tökin'e göre Marx, maddî görüşüne uygun olarak sosyal gelişme yasalarıyla doğa yasaları arasında bir ayrılık görmemişti. Doğadaki yasalara benzer yasaların yürürlükte olduğu bir alanda insan bilincinin, kişiliğinin, özgür iradesinin, ruhî saiklerinin rolü olabilir miydi? Marx, insanın yaratıcı zekâsını, bilincini tüm olarak aradan çıkarmıştır[76].

(76) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 4.

VI. TÖKİN'İN BİR MODEL OLUŞTURMA GİRİŞİMİ: TÜRK ULUSAL KURTULUŞ HAREKETİ VE BİR «MİLLİ İKTİSAT DÜZENİ» ÖNERİSİ

A. MODELİN ÇERÇEVESİ

Bu bölümde, genel olarak, *Kadro*'cuların tüm çabalarına dayalı bir incelemeye yönelmekten çok, bu genel çizgiyle ilişkiyi koparmadan Tökin'in katkıları üzerinde odaklaşılacaktır. Bu boyuttaki belirlemelerin *Kadro* çizgisi içindeki yeri derinlemesine incelenecektir. Çünkü Tökin, *Kadro*'cuların bir model oluşturma girişimlerine «Milli İktisat Düzeni» önerisi açısından boyut kazandırmıştır. Doğaldır ki, bu çaba tüm *Kadro*'cuların üstlendiği bir görevdir. Aynı konularda herbiri yazılarında durmuştur. Ama, bu çalışmada çerçeve daha çok Tökin'in çabaları düzeyinde sınırlandırılmıştır.

Tökin'in çabaları, bir milli iktisat düzeninin oluşturulması için *Kadro*'nun temel çizgisine uygun açılımları getirmeye yöneliktir. Bu yönelişi; Türkiye'nin mevcut ekonomik-toplumsal düzenini incelemeyi, bu düzeni yönlendirecek «milli iktisat» anlayışını geliştirmeyi, dünya ekonomik sistemleri içinde kapitalist ekonomi sisteminin işleyişi ve sorunları açısından müstemleke ülkeler gerçeğine eğilmeyi içerir. Tökin, milli iktisat düzenine ilişkin anlayışını bu bütünlük içinde geliştirir. Bu nedenle, bu bütünlüğün açılımını incelemek gerekli olmaktadır.

B. TÜRKİYE'NİN «MİLLİ İKTİSAT DÜZENİ»NİN İNCELENMESİ

1) Temel Yaklaşım

Tökin'in ulusal kurtuluş hareketinin özüne uygun olarak geliştirdiği ulusal iktisat düzeni önerisinin temelinde, var olan toplumsal düzenin iç ve dış çelişkileri belirleyici olur. Var olan toplumsal-ekonomik düzenin incelenmesi, Tökin'in *Kadro*'daki yazılarında başlar ve «Türkiye Köy İktisadiyatı» adlı kitabıyla bir bütünlüğe ulaşır.

Kadro'daki yapı incelemeleri, «köy iktisadiyatında teknik inkılâp» konusuna eğilmekle başlar[77]. Yapı incelemesine yaklaşım konusu bu çalışmada belirginleşir. Köy ekonomisinde teknik değişmeleri, toplumsal ilişkiler çerçevesi içinde ve toplumbilimsel bir görüşle ele almak önem kaza-

(77) "Türk İktisadiyatında Teknik İnkılâp", *Kadro*, 1932, cilt 1, sayı 1, s. 15-21.

nır. Yapıdaki gelişmeleri, tarihsel süreç içinde değerlendirmek belirgin bir eğilimdir. Tökin, dünya ekonomik sistemi içinde, XIX. yüzyılda köyün ekonomik yapısını şu şekilde betimler: «1. Köyde tabiî iktisat sistemi (aile ihtiyaçları mikyasında istihsal) kalkmış, yerine (pazar için istihsal) tarzı, yani mübadele nizamı gelmiş. Köy şehire, şehir köye pazar olmuş. 2. Topraklarındaki köylüden derebeylik hukuku ile istifade etmiş olan büyük toprak sahipleri, yeni mübadele münasebetleri karşısında malikânelerini büyük sermayedar çiftliklere tahvil etmişlerdir. Makineler, yüzlerce amele kullanıyorlar. 3. Serbest köylü sınıfı, bir tarafta müteşebbis küçük köy burjuvası, diğer tarafta kol kuvvetini satan köy amelesi olmak üzere kendi içinde bir içtimaî farklılaşmaya (differansiyasyon) uğramış. Köyün kurunu vustasî mülkiyet münasebetleri yerini teknik inkılâbın icap ettirdiği sây ve sermaye münasebetlerine bırakmış.»[78].

Batı'daki, sanayi devrimi sürecine paralel olarak belirlediği bu genel olguyla ilgili değerlendirmelerinden yola çıkan Tökin, Türkiye açısından durumun değerlendirmesine yönelir.

«Türkiye köy iktisadiyatının da henüz mühim bir kısmı mahalli ihtiyaçlar nisbetinde istihsal tarzından ve derebeylik bakayasından kurtulamamıştır. Mütekâmil bir tekniğe istinad etmeyen ticarî ziraat (üzüm, tütün ilh...) ise muayyen mıntıkalarda, kasabalarla şehirler etrafında temerküz etmiştir. Şehir ve kasabalardan uzaklaştıkça, ziraat, ticarî karakterini kaybeder. Mahalli ihtiyaçlara münhasır kalır, yahut fazla mahsulünü satar. Şehir ve kasabalarda gördüğümüz içtimaî farklılaşma, dahilî bir teknik tekâmülden değil, haricî tesirlerden mütevellittir.»[79]. Bu yapı içinde derebeylik izlerinin ve ortakçılığın üretimde yaygın olduğunu vurgulayan Tökin, pazar ekonomisinin gelişmediğini vurgular. Tekniğin girdiği yörelerde, makine ile kol kuvvetinin rekabet içinde olduğunu belirtir. Bu yapı yaşadıkça, teknik değişmenin gerçekleşemeyeceğini açıklayan Tökin, Türk toplumunda yapılan devrimlerin Türk köyünün toplumsal yapısına inmesini devrimin gelişmesi açısından da tarihsel bir zorunluluk olarak görür. «Teknik inkılâp için yollar temizlendikten sonra kollarımızı kavuşturup istihsal kuvvetlerinin kendi kendine, tedricî inkişafını beklemek de kâfi değildir. Nasıl fabrikalarımız için modern tekniği, modern teşkilâtı aynen almak istiyorsak, ziraat için de derhal ve bir hamlede modern tekniği almak ve modern tekniğin, içinde işleyebileceği modern teşkilâtı yaratmak lâzımdır. Gerek cihan iktisadiyatının gidişi, gerek milli inkılâbın her sahada büyük ve rasyonel tekniğin tatbikini icap ettiren inkişaf istikametleri, Türkiye köy iktisadiyatının inkişafı için... geri istihsal münasebetlerinde müterakki işletmeye atlamayı emrediyor. Teknik inkılâpta bizi geride bırakmış olan milletlere ancak böyle dev sıçramalarla yetişebiliriz.»[80].

İktisat düzenine bu temel görüşle yaklaşan Tökin, *Kadro* dergisinde yer alan yapı incelemelerini bir kitaba dönüştürür. Genelde bir ulusal eko-

(78) *y.a.g.e.*, s. 15-16.
(79) *y.a.g.e.*, s. 19-20.
(80) *y.a.g.e.*, s. 20-21.

nomi incelemesi olan bu çalışması, var olan toplumsal yapının belirli bir yaklaşım ve yöntem ile nasıl değişebileceğine ilişkin önerilerine temel oluşturur.

2) Var Olan İktisat Düzeninin Nitelikleri ve Farklılaşmalar

Tökin'in incelemesinin çerçevesi, Türkiye köy ekonomisini «dış kuruluşu» ve «iç kuruluşu» yönlerinden olmak üzere iki ana konuda odaklaşır. Yapının dış kuruluşu, önce «genel nitelikleri» açısından tanımlanır. Burada, insan-doğa ilişkisinin yapısal oluşumu, üretim yapısının biçimi ve üretimde kullanılan teknik ile işletme biçimleri üzerinde durulur. Tarımsal üretimde, 1930'larda kapalı ekonomi sisteminin (zatî iktisat sistemi) yaygın olduğu sonucuna varılır. Pazara dayalı, açık üretim sisteminin sınırlı kaldığı (emtia iktisadî sistemi) vurgulanır[81].

Var olan ekonomik yapı içindeki farklılaşmaları incelemeye yönelen Tökin, konuya «ihtisaslaşma» ve «iç pazarın gelişmesi» açısından eğilir. Köy ekonomisindeki farklılaşmaları, kapalı üretim sisteminden açık pazar üretimine geçiş sürecine bağlı olarak irdeler. Belirli yörelerdeki gelişmelerden yola çıkan Tökin, pazar ekonomisinin gelişmesinin Türk köylüsünün ekonomik faaliyetlerinde farklılaşmaları yarattığını belirler. «... bu farklılaşma, ortaya sırf pazar için istihsalde bulunan ve ihtiyaçlarını pazar vasıtasiyle temin eden bir köylü tipi çıkarmıştır. Fakat, emtia iktisadiyatının inkişafı, köylü işletmelerinde istihsalle istihlâki diferansiye ettikten sonra tedricen istihsal ve imal işlerini de birbirinden ayırmıştır[82]. Üretim ve tüketim sürecindeki farklılaşmaların nedeni ise Tökin'e göre, pazardaki fiyat düzeyidir. «Köylü işletmelerinin muayyen mahsullerin istihsalinde ihtisaslaşması, bu mahsullerin piyasa devamlı ve yüksek kârlar bırakmasıyla başlar. Bunun için işletmelerin ihtisas derecesi, mahsullerin piyasadaki kâr seviyesine tâbidir.»[83].

Bu ihtisaslaşma süreci, Türkiye'de iç pazarın gelişmesini sağlamıştır. Bunun sonucunda «ulusal bir işbölümü» oluşmuştur. Ulusal işbölümü, emtia üretiminin sonucunda gelişmiştir. Otarşik nitelik gösteren kapalı ekonomi sistemi, Tökin'e göre ulusal işbölümünü yaratacak niteliğe sahip değildir[84].

Pazarın gelişmesi, «Ziraatten sınaî faaliyetlerin ayrılması, köyü istihlâk sanayii maddelerine, istihlâk sanayiini de ziraî hammaddeler iştirası suretiyle, ... istihlâk sanayiinden sonra istihsal vasıtaları sanayiinin de (gelişmesiyle), ... ziraî istihsal sahasında da mıntıkalar, işletmeler, mahsuller arasında bir müstakil pazar oluş seyri...»[85] niteliğinde gerçekleşmiştir.

(81) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 20-63.
(82) *y.a.g.e.*, s. 64.
(83) *y.a.g.e.*, s. 72.
(84) *y.a.g.e.*, s. 74-75.
(85) *y.a.g.e.*, s. 75-79.

3) *İktisat Düzeninin Dünya Ekonomisi İçindeki Farklı Konumu*

Bu açıklamalarıyla Tökin, köy ekonomisinin sistemsel dönüşümünü, «dış kuruluş öğesi» olarak ele almıştır. Genel dönüşümün kuramsal açılımı öne çıkmaktadır. Bu boyuttaki açıklamalarına Tökin, Türkiye köy ekonomisinin dünya içindeki farklılaşmasına eğilerek yeni bir boyut kazandırır. Bu aşamada, dış kuruluş, «kapitalist iktisat sistemi»nin gelişimi açısından irdelenir.

Tökin'in kapitalizmin gelişim süreci açısından Türk ekonomisinin farklılaşmasına eğilmesinin temel nedeni, sistem içinde yer alan uluslar arasındaki çelişkileri belirginleştirmektir. Kapitalist ülkelerin gelişiminin içerdiği boyutlardan yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Ulusal Kurtuluş Hareketi dönemine kadar oluşan çelişkileri belirlemeye yönelir.

«Türkiye köy iktisadiyatının dünya içinde farkhlaşması, dünya işbölümüne iştirak etmesi seyri, diğer memleketlerde olduğu gibi, Garpta «kapitalist iktisat sistemi»nin inkişafıyla başlar. Fakat kapitalizm inkişafı esnasında muhtelif safhalardan geçmiş olduğundan, Türkiye'nin milli farkhlaşması da bu safhalara göre şekil değiştirmiştir. Bunun için Türkiye'nin diğer memleketler arasında şu veya bu istikamette farklılaşmasının seyrini tetkik ederken bu seyri behemahal kapitalizmin geçirmiş olduğu safhalara göre mütalâa etmek zorundayız.»[86]. Bu açıklamasının temelinde, Tökin'in kapitalist ekonomi sistemi içinde işbölümüne katılma açısından Türkiye'nin dış kuruluşunu irdeleme düşüncesi öne çıkar. Türkiye, kapitalist sistem içinde kendine özgü, ulusal bir farklılaşma süreci yaşamıştır. İşbölümüne katılma, bu farklılaşmanın niteliğine göre biçimlenmiştir. Ama tüm bu farklılaşmaların niteliğini kapitalist sistemin gelişimi belirler.

Tökin, kapitalist sistemin gelişimini, Avrupa kapitalizminin gelişimine göre, ticarî, malî ve sınaî kapitalizm aşamaları içinde ele alır. Bu ele alış çerçevesinde, kapitalizmin «Avrupa»daki oluşumu ağırlık kazanır. Bu aşamaların oluşumunda Tökin'e göre, «sermaye»nin gelişimi öne çıkar. Türkiye'nin kapitalist sistem ile ilişkilerini ve işbölümündeki konumunu belirleyici olan sermayenin çıkarlarıdır[87].

Batı'da Avrupa ülkelerinin ticarî ve malî kapitalist aşamaları yaşarken, Türkiye'nin sistemle ilişkilerinin niteliğini araştıran Tökin, işbölümü gereğince, Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalist sistemin bir pazarı haline geldiğini açıklar. Osmanlı döneminde verilen «kapitülasyon»larla bu ilişkinin yoğunlaştığını vurgular. Türkiye'nin ekonomik yapısının farkhlaşmasında, dış öğe olarak bu süreç belirleyici olur. Batı'da kapitalizmin gelişimine Osmanlı İmparatorluğu bir pazar olarak katkı sağlamıştır[88].

«Tarih sahnesine sanayici olarak çıkan memleketlerle Türkiye arasında sınaî emtia akını dolayısiyle ticarî münasebetlerin kesafet peyda et-

(86) *y.a.g.e.*, s. 83.
(87) *y.a.g.e.*, s. 86-105.
(88) *y.a.g.e.*, s. 105.

mesi üzerine kapitülasyonlar veya müdahalelerle alınmış müsaade ve imtiyazlar kapitalizmin yeni doğan menfaatlerine kâfi gelmemeye başlıyor. Bu menfaatler, Türkiye'nin iktisadî, içtimaî, hukukî hayatında kapitülasyonlar ve müdahalelerdeki müsaade ve imtiyazları tamamlayıcı mahiyette bünyevî değişikliklerin olmasını zarurî kılıyordu. Aslında ticarî sermayeye mahsus bir müstemlekeleştirme siyasetinin mahsulü olan kapitülasyonlar, Garplı tüccarın... ticaret yapabilmesini temin eden tahaffuz vasıtaları mahiyetinde idi... Sanayi sermayesinin gayesi, iç ve dış pazarları mümkün olduğu kadar genişleterek sanayi emtiasını kârlı satabilmekti... İktisat bakımından sanayi kapitalizminin menfaati, zâtî iktisat tarzının tasfiyesiydi. Kesifleşen ticarî münasebetler Garp sanayiine pazar olmuş memleketlerin kapitalist memleketlerdeki rejim gibi bir rejime istihale etmesini zarurî kılıyordu. Binaenaleyh içtimaî ve hukuk bakımdan sanayi kapitalizminin menfaati, Türkiye'nin emin bir teraküm membaı haline gelebilmesi için Türkiye'deki kurunu vustaî cemiyet nizamının değişmesinde ve bunun yerine Garbın modern hukukî idarî ilh... müesseselerinin gelmesinde idi.»[89].

Tökin, bu belirlemeleriyle, Türkiye'nin ekonomik-toplumsal düzeninin oluşumunda «dış kuruluşların etkisi»ni ve sistemsel çelişkilerin kaynağını tanımlamıştır. Yapısal değişme sürecinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun bağımlı bir ülke niteliğine girişi Tökin'e göre, toplumsal düzenin kapalı bir üretim sistemini içermesinden ve bu yapının Batı'da gelişen kapitalist sistemin içine bir pazar olarak girişinden kaynaklanmaktadır. Bu dönüşüm, Türkiye'nin ekonomik-toplumsal düzeni üzerinde belirli etkileri de beraberinde getirmiştir.

Türkiye'nin bağımlı ülke konumuna gelişinin yapı üzerindeki etkilerini Tökin, üç ölçüt açısından inceler. Kapitalist ekonomi sistemine bağımlılık; 1. yıkıcı, 2. yapıcı, 3. bağlayıcı nitelikte etkiler yaratmıştır.

«Yıkıcı tesirler, mahallî el sanayiinin Garpta sanayi kapitalizminin zuhur ve inkişafıyla mahvolmasıdır... Mensucat sanayiinde olduğu gibi, sütün diğer sanayi şubelerinde de müşahede olunan bu yıkıcı tesirler neticesi olarak Türkiye'nin milli sanayi inkişafı imkânlarını kaybetti. Türkiye dünya içinde ham ve ziraî madde veren ve sınaî mamulat ihtiyaçlarını sanayiin temerküz etmiş olduğu memleketlerden temin eden bir memleket halinde farklılaştı.»[90].

Türkiye'de, ulusal ekonominin gelişememesini ve küçük üretim düzeninin çökmesini önemli bir sonuç olarak vurgulayan Tökin'e göre, olumlu etkiler de sözkonusudur.

«Yapıcı tesir, Türkiye'nin kapitalist münasebetlere intibak etmesidir. Yapıcı tesiri bir umumî ve bir de hususî olmak üzere iki bakımdan mütalâa edebiliriz. Umumî bakımdan yapıcı tesirler, Osmanlı hükümetinin kapitalist hükümetlerin tazyiki altında idarî, malî, içtimaî ıslahata geçmesiyle başlar. ... Hususî bakımdan yapıcı tesir, ehemmiyetini memleketin coğ-

(89) *y.a.g.e.*, s. 105-107.
(90) *y.a.g.e.*, s. 114-115.

rafî şartlarına medyun bulunan milli mahsulatımızın ham veya yarı işlenmiş bir halde dünya ticaretinde mübadele mevzuu olması üzerine köy iktisadiyatında zatî iktisat sisteminin tedricen yıkılmaya başlayarak bunun yerine emtia iktisadı sisteminin gelmesidir[91].

Pazar ekonomisine geçişle tarımsal üretim biçiminin değişmesini Tökin, yıkıcı etkiler yanında olumlu bir boyut olarak değerlendirir. Toplumsal-ekonomik düzenin iç örgütlenmesi üzerinde sanayinin gelişememesi önemli bir çelişki olarak görülür. Fakat, kapalı ekonomi ilişkilerinin içerdiği çelişkilerin giderilmesi açısından da dış sistemle ilişkiler olumlu olarak değerlendirilir. Bu boyut; sanayi dışında, salt tarımsal üretim yapısı açısından sözkonusu olmaktadır. Tarımsal üretimde, pazar ekonomisinin bir süreç içinde gelişimi, teknolojik girdi yönünden yeni sorunlarla karşılaşmaktadır. Ülke içinde, gereksinme duyulan tekniğin yaratılamaması nedeniyle, kapitalist sisteme bu yönden yeni bir pazar doğmaktadır. Bu yeni boyut giderek bağımlılık sürecini hızlandırmaktadır.

Tökin'e göre, «Bağlayıcı tesir, Türkiye'nin müstakil bir iktisadî cüzü tam olmaktan çıkarak kapitalizmin kanunlarına tâbi bir memleket haline gelmesidir... Sanayi kapitalizminin zuhur ve inkişafıyla sanayi faaliyetlerinin muayyen memleketlerde temerküz etmeye başlamasıyla dünya coğrafî işbölümünün yanında iktisadî bir işbölümünün de temelleri atılmış oldu... Türkiye dünya iktisadî işbölümünde ham ve ziraî madde istihsal eden bir memleket vaziyetine düşünce, kapitalizme tâbi bir unsur haline geldi. İktisadî istiklâlini tamamen kaybetti ve Avrupa sanayiine açık pazar oldu... Devlet istikrazları şeklinde gelen ecnebi sermayesinden maada Türkiye'ye iktisadî teşebbüslere yatırılmak maksadıyle de sermaye ihraç edilmişti. Bu sermayelerin yatırıldığı sahalar şunlardı: 1. Malî müesseseler, 2. Demiryolları, 3. Sanayi ve maadin, 4. Haricî ticaret, 5. Beledî işler ve liman hizmetleri.»[92].

Bağlayıcı etkiler, kapitalistleşme sürecini hızlandırır. Kapitalist dünya ekonomisi içindeki işbölümüne göre, hammadde ve tarımsal üretim yapan bir ülke konumu belirginleşir. Ekonomik bağımsızlık, bağımlılığa dönüşür. Sermayenin hareketliliği, ülke içinde yatırım alanlarına yöneliktir.

4) İktisat Düzeninin Toplumsal Yapısı

«Milli iktisat düzeni» önerisini geliştirme çabasında olan Tökin, var olan düzenin dış kuruluşunun belirlenmesi yanında «iç kuruluşun» da incelenmesine yönelir. Temel hareket noktası, düzenin iç örgütleşmesini kurtuluş hareketinin mantığı içinde yeniden düzenlemektir. Bu nedenle, düzenin toplumsal yapısının bilinmesi gereklidir. Düzenin oluşumunda etkili olan dış etkenin rolünü giderebilmek için iç dinamiğin bilinmesi ve giderek değiştirilmesi zorunludur.

(91) *y.a.g.e.*, s. 114 ve 121.
(92) *y.a.g.e.*, s. 124, 125, 126, 131 ve 132.

Düzenin toplumsal yapısını «toplumsal dağılış ve farklılaşma» açısından ele alır. Kapalı pazar sisteminden açık pazar sistemine dönüşümün yarattığı «toplumsal-üretim ilişkileri»ne göre oluşan farklılaşmaları toplumsal dağılış olarak adlandırır. Toplumsal dağılış, üretim yapısındaki değişmelerin toplumsal ilişkiler üzerinde yarattığı değişmelerin sürecidir[93].

«Millet içinde sınıf meselesi»ne eğilen Tökin'in konuya yaklaşımı, «millet bütünlüğü» açısındandır. «Bizce Türk Milleti, dışarıya doğru olduğu kadar içeriye doğru da bütündür. Millet içinde sınıf ve zümre kavgalarını, sınıf ve zümre hâkimiyetini, ister aşağıdan gelsin ister yukarıdan, millet bütünlüğünü parçalayan haricî hareketler telâkki ediyoruz. Sınıf hâkimiyetinin tasfiyesi, milli kurtuluş hareketlerinin ileri prensiplerinden biridir. İlk ve son olan millet menfaatidir. Binaenaleyh «*Kadro*» cemiyeti, telâkki tarzında «içtimaî bütüncü»dür.»[94]. Bu yaklaşımla sınıf konusuna eğilen Tökin, sınıf gerçeğine kapalı değildir. Bu nedenle sınıf ve toplumsal sistemlerde sınıfsal oluşum konusuna eğilir. Farklı ekonomik sistemlere göre sınıflaşma sürecinin boyutlarını ele alır. Temelde, toplumsal farklılaşma, «mülkiyet kademeleşmesi hâdisesi»[95] olarak tanımlanarak, sistemsel çözümlemelere gidilir. «Sınıf denince, içtimaî istihsalde aynı mevkii işgal eden, varidat membaları ve menfaatleri müşterek olan insan kümeleri anlaşılır.»[96].

Tökin, daha çok sınıflar arası çatışmaların tarihsel gelişim süreci içinde ortaya çıkardığı sorunlara eğilir. Avrupa'da 18. ve 19. yüzyılda ortaya çıkan sınıf çatışmalarına değinen Tökin, bu sınıfların şiddetli ve kanlı çatışmalarını «mevcut içtimaî nizamın bekâsını tehdit eden kavgalar,»[97] olarak değerlendirir.

Bu değerlendirmeden yola çıkan Tökin'e göre, «devrimizin en esaslı endişe ve cehdi, milletlerin bütünlüklerini muhafaza etmek kaygusile sınıf mücadelelerine karşı kati ve aktif bir mücadelede bulunmaktır... Sınıf mücadeleleri, artık tarihin önümüzdeki devrinde, cemiyetin insiyakı muharrek kuvveti olmaktan çıkacak, cemiyetin aktif ve radikal müdahalesi sayesinde kontrolümüz altına girmiş münasebetlere istihale edilecektir.»[98].

Bu yaklaşım açısından Türkiye'de 1930'lardaki sınıfsal yapıyı Tökin, şu biçimde ele alır: «Herhalde biz, sınıfsız bir millet telâkki olunamayız. Böyle bir telâkki, hakikati eşyaya aykırı düşer. Çünkü, memleketin hangi köşesine baksak istihsalde aldıkları mevkilere, kazanç membalarına ilh... göre ayrı ayrı gruplar halinde farklılaşmış insan kümelerine tesadüf ederiz... Bu kümeleri, muhtelif iktisat şubelerine göre şöyle sıralamak mümkündür: I - Ziraat: 1. Beyler ve toprak ağaları (topraklarını marabacılara

(93) *y.a.g.e.*, s. 134.
(94) İ. H. Tökin, "Millet İçinde Sınıf Meselesi", *Kadro*, 1934, cilt 3, sayı 25, s. 34.
(95) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 139.
(96) İ. H. Tökin, "Millet İçinde Sınıf Meselesi", s. 37.
(97) *y.a.g.e.*, s. 37.
(98) *y.a.g.e.*, s. 37-38.

ve ortakçılara işletenler), 2. Köylü müteşebbisleri, 3. Küçük mülkiyet sahibi müstahsiller, 4. Ortakçılar ve marabalar, 5. Köy amelesi.»[99].

Tökin, köy amelesini de üç ayrı kategori altında toplar: «1. Muhtelif âmillerin tesiri altında mülkiyetinden tecerrüt etmiş ve müteşebbis müstahsil nezdinde amelelik eden köylü, 2. Köydeki toprağı terkederek ameleliğe çıkmış ve bir miktar para kazandıktan sonra tekrar köyüne, tarlasının başına dönmek arzusunu besleyen köylü. Bu tip amelenin birinciden farkı, henüz mülkiyet bağının çözülmemiş olmasındadır. 3. Mevsim icabı ticarî mahsulât mıntıkalarına gelerek çalışan ve mevsimin sonunda köyüne dönen köylü.»[100].

Tarım dışındaki sanayi ve ticaret kesimindeki oluşum ise şöyledir: «II - Sanayi ve ticaret: Türkiye'nin sanayileşmesi demek, sınıflaşması demektir. Memlekette fabrika bacaları arttıkça, zarurî olarak kazanç membalarını iş ücreti teşkil eden insan kümeleri de teşekkül edecektir. Nitekim bugün âdetleri pek mahdut olan fabrikalarımızda böyle bir farklılaşmayı aynen müşahede edebiliyoruz... Şehir ve kasabalarımızda iş ve sermaye farklılıklarından sonra sınaî mamulâtın, yahut ziraî mahsulâtın satışına yahut para muamelelerine tavassut eden gayrimüstahsil içtimaî toplantılar gelir... Tıpkı köylerimizde olduğu gibi şehir ve kasabalarımızda da küçük mülkiyet sahibi kalabalık kitleler vardır. Bunlar küçük esnaftır... Türkiye şehirlerinin karakteristik sınıfı, bu geniş esnaf kitlesidir. Bunlarda da organizatörlük ve işçilik fonksiyonları birbirinden ayrılmamıştır. Esnaf hem işi organize eder hem de istihsale doğrudan doğruya iştirak eder. Şehir esnafını da köylerin küçük müstahsilleri gibi içtimaî farklılaşma deposu addedebiliriz. Son yıllarda ya borç yahut iflâs yollariyle bu depo, işsiz yığınlarına oldukça mebzul malzeme vermiştir.»[101].

5) *İktisat Düzeninin Tarihsel Temeli: Osmanlı Toplum Düzeni*

Cumhuriyet döneminde, kapalı iktisat düzeninden açık iktisat düzenine dönüşüm konusuna eğilen Tökin; var olan toplumsal düzenin tarihsel temeli olarak Osmanlı toplum düzenini inceler. Kapalı üretim sisteminin tarihsel temelleri, «Osmanlı derebeylik rejimi»ne özgü ilişkiler sistemidir. Tökin, Osmanlı tarihinin toprak sorunlarını incelerken Avrupa'nın toprak ilişkilerini ölçüt ve temel almak eğiliminde değildir. Tökin'e göre, Osmanlılarda feodalite veya şu düzen vardı-yoktu gibi temelsiz tartışmalara girmek verimsiz ve aldatıcı olur.» Osmanlı cemiyetinin içtimaî çehresini, her şeyden önce Osmanlı devrinin kendi şartları içinde ve müstakil olarak tesbit ve tetkik etmemiz lâzımdır. Halbuki tarihçilerimiz aşağı yukarı hepsi Osmanlı devrinin sınıf münasebetleri mevzuubahis olunca bu devirde tıpkı Avrupa'daki gibi bir feodal cemiyet nizamının mevcut olup olmadığını aramışlar ve Osmanlı müesseselerinin kendine mahsus haricî vasıfla-

(99) İ. H. Tökin, "Millet İçinde Sınıf Meselesi", *Kadro*, 1934, sayı 26, cilt III, s. 20-21.
(100) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 136.
(101) İ. H. Tökin, "Millet İçinde Sınıf Meselesi", s. 21-22.

rına aldanarak daima yanlış neticelere varmışlardır... Bir içtimaî görüş, bir metod noksanlığının eseri addettiğimiz bu nevi hüküm ve kanaatleri tarih vesikalarıyla her zaman tekzip kabildir.»[102].

Tökin, bu belirlemeleriyle, Osmanlı toplum düzenini farklı kavramlaştırmalarla irdelemeye yönelir. Temelde ise Sombart'ın yaklaşımı öne çıkar. Ekonomik yaşamın toplumsal düzenini belirlemeye yönelen Sombart'ın «derebeylik» tanımlaması, Osmanlı toplum düzeninin incelenmesinde ağırlık kazanır. «... bütün Osmanlı cemiyetine damgasını vuran tek ve hâkim bir nizam vardı: O da derebeylik nizamı idi. Bütün diğer müesseseler en iptidaîsinden en mütekâmiline kadar bu nizam içinde ve bunun kanunlarına tâbiydi. Derebeylik nizamı deyince neyi anlıyoruz? İktisat bakımından umumiyet itibariyle derebeylik nizamı, zengin ve iktidarlı bir sınıfın zâtî ihtiyaçlarına lâzım olan mahsulâtı, yabancı iş kuvvetlerile kendi işletmesinde ve arazisinde istihsal ettirmesi tarzıdır.»[103]. Daha sonra Avrupa'da derebeyliğin gelişimini inceleyen Tökin, Sombart'ın bu konuda geliştirdiği açıklamaları temel alır[104]. Tökin'e göre, «Derebeylik iktisadiyatı, tüketim iktisadiyatıydı. Harekete geçiren öznel güç, kâr temini değil, zâtî ihtiyaçların tatmini zihniyetiydi... Avrupa'da derebeylik nizamında mahsul istihsalinin organizasyonu, mahsulün tevzi şekilleri kısaca iktisat münasebetleri bütün memleketlerde aşağı yukarı aynı vasıfları taşıdığı halde hukuk münasebetleri pek mütenevvi bir manzara arzediyordu... Köylü bazı memleketlerde eski Roma esaretini andıran bağlar altında yaşıyor, bazı yrlerde de bütün hürriyetine sahip bulunuyordu... Onun nazarında mühim olan noktalar şunlardı: 1. Mahsulün ne kadarı toprak sahibine verecektir? 2. Senede kaç gün toprak sahibine angarya iş görecektir? 3. Kendisi evlât ve ahfadı bütün ömürleri müddetince feodalin arazisinde mi kalacaktır? Nasıl Avrupa'da derebeylik nizamının haricî şekli, yani hukukî veçhesi yer yer değişmiş ise, Osmanlılarda da derebeylik rejimi haricî vasıfları itibarile kendi içinde muhtelif şekiller almıştır.»[105].

Bu yaklaşımıyla Tökin, Osmanlı toplum yapısını genel olarak feodal toplum düzeni tanımlaması içine oturtur. Fakat, Batı'da olduğu gibi, Osmanlı toplum düzeni kendi içinde belirli farklılaşmaları da gösterir. Belirleyici nitelik feodal toplum düzenidir. Kapalı üretim sistemi, feodal-köylü arasında gereksinme duyulan tüketim mallarının üretimini içerir. Sistem özünde bu niteliği içerirken, hukuksal boyutta belirli farklılaşmaları gösterir. Tökin'e göre, bu farklılaşmalar, sistemin genel niteliğini değiştirmez. Osmanlı toplum düzeni de genelde, derebeylik düzenidir. Fakat, coğrafik boyutları birtakım farklılaşmaları sistem içinde getirir. Tökin'e göre, Osmanlı'da üç tip derebeylik sözkonusudur: «1. Sipahi derebeyliği, 2. Ruhanî derebeyliği, 3. Hususî derebeylik.»[106]. Bu ayrı oluşumlar, Osmanlı de-

(102) İ. H. Tökin, *Türkiye Köy İktisadiyatı*, s. 153.
(103) *y.a.g.e.*, s. 153-154.
(104) *y.a.g.e.*, s. 155.
(105) *y.a.g.e.*, s. 156-157.
(106) *y.a.g.e.*, s. 158.

rebeylik düzeninin içerdiği yapısal niteliklerden kaynaklanır. Tökin, bu oluşumların yapısal konumlarını açıklamaya yönelir. Sombart'tan etkilenimler, Tökin'in yaklaşımının boyutları içinde, «feodal sistem»e özgü belirlemeler olarak yer alır. Osmanlı toplum düzeninin ele alınışında farklı bir yorumu doğurmaz.

Tökin'e göre, «Sipahi derebeyliği, timar ve zeamet usulüdür... Timar sahipleri dirliklerinin bulunduğu arazide otururlar. Bir timar sahibi vefat edince eli silah tutar oğlu varsa dirlik ona verilir, yoksa başka bir müstehakına tevcih olunur. Timar ve zeamet erbabına, «sahibi arz» denir. Halktan biri tarlasını satacak olsa sahibi arzın önünde takrir vermesi bunun iznini alması lâzımdır. Sahibi arz dirliği dahilinde mahlûl olan araziyi tapu ile taliplerine tefviz ve ihale eder. Dirlik arazisinde bulunan köylüler topraklarına bu tapu ile mutasarrıftırlar. Sahibi arz varidatı devlet tarafından kendisine tahsis olunan araziye bir çiftlik, bir malikâne gibi tasarruf edemezdi... Köylü hür görünürdü. Toprağa batapu mutasarrıftı. Fakat sipahi ile köylü arasındaki içtimaî-istihsal münasebetlerine bakarsak vaziyetin hiç de böyle göründüğü gibi olmadığını müşahede ederiz. Köylü müstakilen çalıştığı ve vergisini verdiği halde hür değil, sahibi arza zecren tâbî kılınmıştı... Sipahi dirliğinde yaşayan köylü sipahiye derebeylik hukuk rabıtalarile, yani cebren bağlanmıştır. Köylünün hürriyeti ancak bir lâfızdan ibarettir. Bu ise derebeylik rejiminin en esaslı vasfıdır... Reaya, sipahinin muayyen işlerini de görmeye mecburdu... Sipahinin mahsule iştiraki vergi şeklinde cereyan eder. Bunun böyle olmasının sebebi, sipahi derebeyliğinin hukukî kuruluşunun hususî karakterinden mütevellittir... Bu vergi ise tamamen sipahinin elinde kalıyor ve buna mukabil devlet sipahiden harp vukuunda muayyen miktarda kılıçlı çıkarmasını istiyordu. Köylüden alınan vergiyi ikiye ayırmak lâzımdır: Biri dönüm başına, diğeri de mahsulden öşür olarak alınan vergidir... Sipahinin köylüden öşürden gayri aldığı vergilerin içinde isimleriyle derebeylik nizamını karakterize eden vergiler vardır: Boyunduruk hakkı, kulluk hakkı, ağalık hakkı ilh...»[107].

Tökin, toprak mülkiyetinin kullanımı, köylünün toprağa zorla bağlanması, angarya, ürünün paylaşımı, artı değerin akışı, vergilendirme biçimleri açısından Osmanlı toplum düzeninin feodal nitelik taşıdığını söyler.

«Ruhanî derebeylik», Tökin'e göre, yapı içinde oluşan diğer bir oluşumdur. Bu oluşum devrin kendine özgü yapısından kaynaklanır. Dinsel kurumlaşmanın bir sonucudur. Ruhanî derebeylik, «... dinî müesseselerin derebeyliğidir. Devlet veya hususî eşhas tarafından bu müesseselere içindeki köylerile beraber geniş arazinin varidatı vakfedilmişti. Bu müesseselerin başında bektaşi tekkelerile mevlevi tekkeleri gelir.»[108].

Bu değerlendirmesini belirli örneklerle destekleyen Tökin, dinsel kurumlaşmaların ibadet yeri olması yanında ekonomik boyutlarının da varlığını vurgular. Sonuçta, tekkelerin «... müstakil derebeyi müesseseleri ol-

(107) *y.a.g.e.*, s. 158-163.
(108) *y.a.g.e.*, s. 163.

duğunu ve topraksız köylü kitlelerinin tekkeler arazisinde asırlarca kölelik ve ortakçılıkla geçinmiş ve hepsinin tekkelerin maddî esaretinden başka bir de manevî esaretini çekmiş olduklarını göstermeye kâfidir.» görüşüne ulaşır[109].

Sistem içinde yer alan diğer bir derebeylik tipi, «Hususî derebeylik» tir. Bu tür oluşum, padişah tarafından özel kişilere malikâne veya çiftlik olarak doğrudan doğruya verilen kurumlaşmalardır. Bunun dışında, istilâ edildiği zaman yapısı aynen korunarak timar biçimine dönüştürülmeyen yerler de sözkonusudur. Tökin'in «hususî» olarak nitelendirmesi, bu oluşumların sipahi derebeyliğinin dışında kalmış olmalarından ileri gelir. «Bu derebeylikte hakiki bir toprak köleliği hâkimdi. Buralarda derebeyinin toprakta çalışan köylünün hem mahsulüne ve hem de kendisine temellük etmek hakkıydı. Şark derebeyliğinin içtimaî nesçi Roma'nın esaretini de geride bırakacak kadar iptidaiydi. Osmanlı hükümetinin zâfı neticesi veyahut İran'a karşı takip ettiği siyaset icabı olarak buralardaki «ekrat beyleri»nin arazisi Osmanlı arazi teşkilâtının çerçevesi içine alınmamış ve binnetice koyu bir toprak köleliğine müstenit bir nizam asırlarca hüküm sürmüştür. Bosna, Hersek, Eflâk ve Buğdan derebeyliğinin Avrupa feodalitesinden farkı yoktu. Oralarda istilâlardan sonra Avrupa feodalitesi aynen ipka edilmiştir. Hattâ birçok Avrupa tarihçileri, buralardaki feodal nizamın Osmanlı toprak münasebetlerine müessir olduğu kanaatindedirler.»[110].

Osmanlı toplum düzenine ilişkin bu saptamadan sonra, oluşumlar, yapısal değişme süreci içinde ele alınır. Tökin, özellikle sipahi derebeyliğine ilişkin gelişmeleri değerlendirerek, sistem içindeki çözülmeleri ve yeni açılımlarını irdeler. Sipahi derebeyliğindeki gelişmeleri, Osmanlıların malî sıkıntı içine girmesi ile timar ve zeametlerin spekülasyon konusu haline gelmesine, saltanat merkezinin eyaletler üzerindeki otoritesinin yıkılmasına bağlar. Bu sorunları çözmeye yönelik imparatorluk müdahalelerinin ve yeniden düzenlemelerin, toprakların köylülere dağıtılmasına yönelmediğini belirtir. Yapısal bozulmalar sonucunda, mültezimler, muhasiller, voyvodalar, âyanlar olmak üzere yeni derebeyi tipleri oluşmuştur. Osmanlı derebeylik düzenindeki yeni gelişmeler, yapısal çözülüşün göstergesidir Batı'daki gelişmeler yanında İmparatorluğun istilâlar devrinin kapanması, mağlubiyetler, gereksiz savaşlar, sefahatlar gelir kaynaklarını kurutmuştur. Açıkları kapamak için Osmanlı derebeyliği içeriye yönelmiştir. Otoritenin zayıflaması yüzünden toprağa dayalı ilişkiler yeni oluşumları doğurmuştur. Devlet yasal düzenlemelerle sistemi korumaya çalışmıştır. Fakat, sipahiler, mültezimler, muhasiller, voyvodalar ve âyanlar miri toprak düzenini ve tarımsal ürünü kendi çıkarları doğrultusunda denetleme sürecine yönelmişlerdir[111].

(109) *y.a.g.e.*, s. 165.
(110) *y.a.g.e.*, s. 166.
(111) *y.a.g.e.*, s. 167-175.

Ulusal kurtuluş hareketine kadar süren bu süreç, Cumhuriyet sonrasında, toplumsal sistem içinde eski düzenin bir kalıntısı olarak varlığını sürdürmüştür. 1930'larda, eski derebeylik düzeninin konumunu incelemeye yönelen Tökin, «toprak ağalığı» düzenini saptar. Toprak ağalığını, kapalı ekonomi ilişkilerinden açık pazar ekonomisine geçiş süreci içinde önemli bir yapısal sorun olarak değerlendirir[112].

Ulusal kurtuluş hareketine bağlı olarak Tökin, «Türkiye köy iktisadiyatında teknik inkılâp» gerekliliğini vurgulamıştır. Bu konuda yapılacak düzenlemeler için, eski kapalı ekonomi düzenine özgü olan ve pazar ekonomisine geçişi engelleyen toplumsal ilişkilerin yeni düzenlemelere kavuşturulmasını önemle belirtmiştir. Köyde emtia üretim sisteminin geliştirilmesi için devletçe tarımsal reformların yapılmasını bir zorunluk olarak görmüştür. Bunun yanında, yapıya ilişkin verilerden yola çıkarak, «Anadolu köyünde teknik inkılâbı» gerçekleştirmenin güçlüğünü vurgulamıştır[113].

C. *«MİLLİ İKTİSAT DÜZENİ»Nİ GEREKTİREN DIŞ ETMENLER: DÜNYA EKONOMİSİNDEKİ GELİŞMELER VE MÜSTEMLEKE ÜLKELERİN KONUMU*

Ulusal Kurtuluş Hareketinin niteliğine uygun ulusal ekonomi düzenini geliştirme çabası içinde olan *Kadro*'cular, önerilerini iç çelişkilerden çok dış çelişkiler üzerine kurmuşlardır. Tarihin akışını belirleyen öğe olarak, gelişmiş ülkelerle müstemleke ülkeler arasındaki çelişkileri tanımlayan Tökin, önerisini geliştirirken, «dış dünya»yı ve «müstemleke ülkeleri» önemle izlemiştir.

Tökin'in bu çabaları; dünyadaki farklı iktisat düzeni uygulamalarını değerlendirmeye, dünya kapitalist sisteminde oluşan ekonomik bunalımın etkilerini izlemeye ve müstemleke ülkelerin konumlarını belirlemeye yöneliktir.

Tökin, önce dünyadaki farklı uygulamaları inceler. «Harp sonu devrinde bu sahada birbirine zıt iki tecrübeye şahit olduk. Bunlardan biri, sosyalist, diğeri faşist tecrübedir. Sosyalist tecrübe, millet bütünlüğünü kırmak suretiyle cemiyet bütünlüğüne varmak davasındadır. Tasavvur edilen sosyalist cemiyet, sınıf farkını doğuran şahsî mülkiyetin kaldırılmış olduğu cemiyettir... Bu hareket, millet kitlesinin bir sınıf namına bütünleştirilmesi aksiyonudur. Binaenaleyh hakiki bütün, bir sınıf menfaatine tâbi kılınmıştır. Bu bakımdan sosyalist tecrübe bugünkü şekliyle organik bir birliğin ifadesi addedilemez. Faşist tecrübeye gelince, faşizm, millet birliğini korporatif devlette tahakkuk ettirmek davasındadır. Milletin mesleklere münkasem fertleri, meslek birliklerinde organize olmuşlardır. İk-

(112) *y.a.g.e.*, s. 176-192.
(113) *y.a.g.e.*, s. 193-203.

tisadî külün parçaları olan bu fertler, devlette meslek birlikleri vasıtasile temsil olunurlar. Millet bütünlüğü, fertlerin mesleklere müstenit bir taazzuvundan, korporatif bir kaynaşmasından ibarettir... Korporatif devlet hakikatte sınıf tezatlarını kaldırmış, zıt menfaatleri telif etmiş değildir.»[114].

İki ayrı denemeyi, toplumsal bütünlüğü sağlama açısından eleştiren Tökin, «Milli Kurtuluş Hareketlerinin milli bütüncülük davasına ne sosyalizm, ne de faşizmin göz aldatan tecrübeleri esas olamaz... Biz, milli bütünlük için bu anasıra karşı tamamen başka bir vaziyet almak zaruretindeyiz. Bundan maada bizim millet bütünlüğü davamızın hareket noktası ve menşei, gün geçtikçe müteaddi bir mahiyet alan emperyalizme karşı milli kurtuluş istiklâlini kurmak maksadile millet içinde organik bir kaynaşma temin etmektir. Aksi takdirde muhtelif zümrelerde makesini bulacak olan haricî tesirler, daima milli istiklâli tehdit edebilir... Biz, tarihin önümüze yığdığı tecrübeler ve milli kurtuluş hareketlerinin tarihî icabatı karşısında millet bütünlüğünün organik surette tahakkukunu istiyoruz. O halde bu organik bütünlük bizde nasıl tahakkuk edebilir?»[115].

Dünyadaki farklı uygulamalar Tökin'e göre, toplumsal sistemin iç yapısını düzenlemeye yöneliktir. Fakat, ulusal kurtuluş hareketi, temelde, dış çelişkilere yöneliktir. Toplum içinde ise bütüncü bir yönelişi içerir. Yeni düzen arayışı bu nedenle gündeme gelmektedir. «milli iktisat düzeni», Tökin'e göre, tarımsal alanda geniş ve devrimci bir toprak reformunu, kooperatifleşmeyi, devlet eliyle sanayiin geliştirilmesini, toplumsal refahın devletçe sağlanmasını, ticaretin devletçe denetlenmesini ve devletin bütünleştirici işlevleri her alanda gerçekleştirmesini gerektirir. Bu nitelikler giderek *Kadro* hareketi içinde gelişen model önerisinin temel verilerini oluşturmuştur.

Tökin, yaklaşımında dış çelişkileri gelişmiş kapitalist ülkeler ile oluşan bağlantılar içinde somutlaştırdığı için, kapitalist sistemin gelişimini önemle değerlendirmiştir. Sistemin konjonktürel olarak yaşadığı ekonomik bunalım bu nedenle sürekli olarak Tökin'in üzerinde durduğu noktalardan biridir. Tökin'e göre, I. Dünya Savaşı'ndan sonra dünya ekonomisinde önemli bir yapı değişikliği olmuştur. Dünya ekonomisi, birbirleriyle çatışan üç farklılaşmaya dönüşmüştür. Ulusal kurtuluş hareketleri, kapitalist sistem ve sosyalist sistem olarak görülen bu farklılaşma biçiminin aralarında beliren çelişkiler birçok sorunun kaynağını oluşturmuştur. Kapitalist sistemde başgösteren ekonomik bunalımın nedeni, ulusal kurtuluş hareketini gerçekleştiren ülkelerin bu sistemin pazarı içinden kendi sanayilerini geliştirerek çıkmalarındandır. Sömürge ülkelerin Batı emperyalizmi tarafından sömürülmesi, bu ülkelerin alım olanaklarını da kısıtlamıştır. Batı sermayesinin bu pazarları canlandırmaya yönelik girişimleri de yüzeysel kalmıştır. Dış pazarları oluşturan bu ülkelerdeki farklılaşmalar, Batı'da üretimin durmasına, stokların artmasına ve işsizliğin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Oluşan bunalım bu nedenle kapitalist ekonomi sis-

(114) İ. H. Tökin, "Millet İçinde Sınıf Meselesi", *Kadro*, cilt III, sayı 26, s. 23.
(115) *y.a.g.e.*, s. 24.

teminin yapısal bir sorunu niteliğindedir[116]. Bunalım nedeniyle, Batı'da büyük şirketlerin kârlarında düşmeler olmuş, petrol sanayiinde, çelik sanayiinde zararlar büyük oranlara yükselmiştir[117]. Sanayide üretimin düşmesi, artan işsizler kitlesi, pazar arayan ulusların birbirlerinin pazarlarını kapamaları ve dünya ticaretinin düşmesi ekonomik bunalımın ortaya çıkardığı temel sorunlar olmuştur[118].

Tökin'e göre, ekonomik bunalım, dördüncü yılına girerken kapitalist sistemde otuz yıllık bir geriye gidişi gündeme getirmiştir[119]. Ekonomik bunalımın giderek dünyayı etkilemesi üzerine Tökin, bunalımın genel bir değerlendirmesine yönelir. Sistemin yapısından kaynaklanan sorunun değerlendirmesini, sektör ve fiyatlar açısından değerlendirir. Bunalımın temel nitelikleri bu iki konu üzerinde odaklaşmıştır. Fiyatlar düştükçe, üretim ve dolaşım bunu rasyonelleştiriliyor. Rasyonelleşme ilerledikçe, fiyatlar düşüyor. Bu nedenle ekonomik bunalım artarak sürüyor[120].

Kapitalist sistemin yapısından kaynaklanan bu bunalım, sömürge ve yarı sömürge ülkeler üzerinde de belirli etkiler yapmıştır. Batı'da kapitalist sistemin yaşadığı ekonomik bunalım, iki yüzyıldır yaşanılan toplumsal çelişkilerin sonucudur. Sömürgeci ülkeler, sömürgeciliğe karşı ulusal hareketlere giren ülkeler ve sosyalist düzen kuran ülkeler oluşumu bu çelişkilerin sonucunda belirginleşmiştir. Metropollerde bunalım nedeniyle sanayide üretim daralınca, sömürge ülkelerde tarımsal ürün fazlalığı ve hammadde fiyatlarında düşme görülmüştür. Metropolde ise, tröstler ve karteller sanayi ürünlerinin fiyatlarının düşmesini kontrole yöneldiler. Metropoller buhranın bütün yükünü sömürge ve yarı sömürge ülkelere yıktılar. Bunun sonucunda, metropollerin sanayi ürünlerine dayalı kârları, sömürge ve yarı sömürge ülkelerin tarımsal ürünler ile hammaddelere dayalı zararları artmıştır. Bu çelişki; sömürge ülkelerde, ulusal kurtuluş hareketlerinin gelişmesinin önemli nedenlerini oluşturmuştur. Ulusal kurtuluş ve kendi benliğine kavuşma bilinci gelişmeye başlamıştır[121].

Dünya ekonomik bunalımı, gelişmiş ülkeleri yeni bir savaşın eşiğine götürürken[122], Batı'da sermaye birikimine büyük pazar oluşturan hammadde ülkelerinde para bunalımı başgösteriyor, enflasyon bütün şiddetiyle eko-

(116) İ. H. Tökin, "Dünya Buhranı Ne halde?", *Kadro*, 1932, cilt I, sayı 1, s. 17-18.

(117) İ. H. Tökin, "Amerika Sanayiinde Buhranın Tesirleri", *Kadro*, 1932, cilt I, sayı I, s. 20.

(118) İ. H. Tökin, "Dünya Buhranı Hakkında Bazı Rakamlar", *Kadro*, 1932, cilt I, sayı 2, s. 48.

(119) İ. H. Tökin, "Dördüncü Buhranı Senesine Girerken yahut Otuz Sene Geri", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 14, s. 51-52.

(120) İ. H. Tökin, "Dünya Buhranına Umumi Bakış", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 20, s. 22.

(121) İ. H. Tökin, "Müstemleke ve Yarı Müstemlekelerde Buhranın Tesirleri", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 15, s. 20-25.

(122) İ. H. Tökin, "Dünya Konjoktürüne Bir Bakış", *Kadro*, 1934, cilt III, sayı 34, s. 23.

nomiyi sarıyordu[123]. Asya ülkelerinde teknolojinin üretime girmesi, üretimin gelişmesi sonucunda nüfus hareketleri yoğunlaşıyordu[124]. Metropoldeki ve metropol dışındaki bu gelişmeler, ulusal kurtuluş hareketlerini hızlandırıcı, ulusal ekonomi düzeninin geliştirilmesine ortam hazırlayıcı nedenler olmuştur.

D. *KADRO HAREKETİNİN ÜSTÜNLÜĞÜ İÇİNDE, «MİLLİ İKTİSAT DÜZENİ» MODELİ*

Kadro hareketinin bütünlüğü içinde, Tökin'in geliştirdiği model; birbirini tamamlayan üç öğeye dayanır; Ulusal ekonomi bütünlüğü, ulusal kurtuluş devletçiliği ile, lider ve kadro öğeleri modelin temel çizgilerini oluşturur. Bütüncü bir ulusal ekonomi anlayışı; ulusal sermaye hareketinin geliştirilmesine, tarımsal üretimin yapısal değişikliğinin sağlanmasına ve iç pazarın canlandırılmasına dayanır. Ulusal kurtuluş devletçiliği ise ekonomik bütünlüğün geliştirilmesi için izlenecek temel yoldur. Devletin öncülüğünde ekonominin planlanması ise, ulusal kurtuluş devletçiliğinin en önemli niteliğidir. Ulusal kurtuluş devletçiliğini uygulayarak, ekonomik bütünlüğü gerçekleştirecek olanlar ise lider ve kadrosudur. Lider ve kadrosu, ulusal ekonomi düzeninin yaratılmasında öncü ve yönlendiricidirler. Ulusal sorumluluk veya aydın sorumluluğu, öncülüğün ve yönlendiriciliğin gerçekleştirilmesinde temel belirleyicidir. Ulusal kurtuluş ideolojisinin kitlelere yaygınlaştırılmasında ve ulusal ekonomik düzenin geliştirilmesinde lider ve kadrosuna düşen bu sorumluluk, tarihsel bir görevdir. Gerçekleştirilen ulusal kurtuluş hareketinin lideri olan Atatürk, ulusal ekonomi düzeninin gerçekleştirilmesi hareketinin de liderdir. Ulusal kurtuluş hareketinin gerçekleştirilmesinde yaşanılan bu dinamik, ulusal iktisat düzeninin de geliştirilmesinde temel olmalıdır.

1. Ulusal Ekonomik Bütünlüğe Doğru:

«Milli iktisat bütünlüğü, milli sanayi ve milli ziraati birbirine karşılıklı pazar olmuş müstakil bir iktisat vahdetidir. Emtea iktisadiyatının inkişaı ile muayyen işlerde ihtisaslaşan işletmeler, mıntıkalar, aralarında teessüs eden emtea mübadelesile birbirlerine pazar olarak mütekabil bir milli istihsal münasebetleri sistemi meydana getirir ki, milli bütünlüğün esası olan milli işbölümü, bu temel üzerinde yükselir... Milli bütünlük milli işbölümünü, milli işbölümü sâyin ihtisaslaşmasını, ihtisaslaşma da emtea iktisadiyatının inkişafını istilzam eder.»[125]. Tökin, ulusal düzeyde ekonomi-

(123) İ. H. Tökin, "Hammadde Memleketlerinde Para Buhranının Karakteri", *Kadro*, 1932, cilt I, sayı 1, s. 12-16.

(124) İ. H. Tökin, "Asya'da Nüfus Hareketleri", *Kadro*, 1932, cilt I, sayı 4, s. 42-44.

(125) İ. H. Tökin, "Millî İktisat Bütünlüğüne Doğru", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 22, s. 19.

nin bütünlüğe ulaştırılmasını pazar ekonomisinin geliştirilmesinde görür. Bu anlayışa göre gelişecek, tarım ve sanayi ülke içinde bir dolaşım yaratacaktır. Bu dolaşım süreci, ulusal işbölümü ve ihtisaslaşma ile oluşan ekonomik bütünlüğü gerçekleştirecektir. Bunun için kapalı ekonomik sistemden kurtulmak, kendi kendine yetme anlayışının aşılarak pazara dayalı bir işleyişin geliştirilmesi gerekir. Ekonomik düzeyde gerçekleştirilecek bu bütünlük, ulusal kültür birliğini de gerçekleştirecektir. «Milli işbirliği üzerinde yükselecek olan milli kültür birliği, salyangoz iktisadiyatı demek olan zâti iktisat nizamında parçalı kalır.»[126].

Tökin, bu yönde ulusal kurtuluş hareketinden sonra iki gelişme saptar. Kurtuluş hareketinden sonra; 1. Dışarıya karşı milli iktisat bütünlüğünü, 2. İçeriye karşı iktisat bütünlüğünü geliştirici çabalar sözkonusu olmuştur. Önceleri, dünya işbölümüne göre, hammadde ülkesi olan Türkiye, ulusal ekonomisini geliştirememiştir. Sanayi ve tarım birbirini tamamlayan bir bütün değil, sanayi faaliyetlerden mahrum ve kapalı tarım üretimi sözkonusu idi. Ulusal kurtuluş hareketinden sonra, bu ilişkiyi kırıcı ve yapıyı değiştirici önemli gelişmeler sözkonusu olmuştur. «Fabrika»ların kurulması bu açıdan en önemli gelişmedir. Dışarıya karşı ulusal ekonominin bütünlüğünün korunması, ülke içinde fabrikaların gelişmesiyle niceliik ve nitelik kazanmıştır. Bunun yanında, ülke içinde kapalı ekonomi ilişkilerini kırıcı, köylerin pazara açılmasını sağlayıcı altyapı hizmetlerinin geliştirilmesi ve tarıma yeni teknolojinin girmesi ekonomik anlamda bir bütünlüğü hızlandırıcı gelişmeler olmuştur. Ulusal bütünlük, gelişen bir pazar ekonomisi üzerinde, ulusal sanayiin ulusal tarımı tamamlayan bir nitelikte seyretmesiyle ilerleme durumundadır. Bu gelişmeler, ulusal kurtuluş devrimi ve onun siyasal açılımı olan cumhuriyet sayesinde olmuştur[127].

Ulusal ekonomide bütünlüğün gerçekleştirilmesi yolunda, «ulusal sermaye hareketinin gerçekleştirilmesi gerekir. Temel amaç, sanayileşmenin gerçekleştirilmesidir. Ulusal kurtuluş hareketinin ekonomik düzeninin yaratılabilmesi için sanayileşmek zorunludur. Osmanlı döneminde, ülke ekonomisi içinde sanayiin durumu tam bir çöküşü yansıtır[128]. Osmanlı döneminde ulusal ekonomiyi koruma önlemleri sonuç vermemiş, Cumhuriyet dönemine önemli yapısal sorunlar akmıştır. Fakat, bu dönemde ulusal hür teşebbüs gelişememiştir[129]. Cumhuriyet sonrasında, pazar ekonomisine geçiş süreci, oluşturduğu yapısal farklılaşmalarla, ilk sermaye birikimine ilişkin gelişmeleri de yaratmıştır. Sermaye birikimi, ulusal sanayiin kendine sermaye ve pazar bulmasına olanak yaratmıştır. Gelişmeler daha çok tarıma dayalı sanayide, kâğıt sanayiinde ve diğer küçük üretime dayalı

(126) *y.a.g.e.*, s. 19-20.

(127) *y.a.g.e.*, s. 20-23.

(128) İ.H. Tökin, *İktisadi ve İçtimaî Türkiye, Rakamlarla Türkiye'de Sanayi*, cilt III, İstanbul Genel Müdürlük, Ankara, 1946, s. 3-19.

(129) *y.a.g.e.*, s. 19-21.

sanayi alanlarında olmuştur. Maden, kimya gibi belirli alanlarda ise düşmeler sözkonusudur[130].

Fakat, Türkiye'de ulusal sermaye hareketinin gelişimini engelleyen belirli eğilimler sözkonusudur. Tökin'e göre, ulusal sermaye hareketi, liberal ekonomi sisteminin yasalarına göre işlemektedir. Ulusal sermayeler, genel ulusal çıkarlar yararına bilinçli bir yönlendirme olmadan, yalnız kâr düşüncesi ile kullanılmaktadır. Liberal ekonominin temel niteliği, üretimin birbirinden bağımsız birimlerce örgütlenmesidir. Liberal ekonomide, ekonomik girişimlerin toplum için yararlı bir biçimde örgütlenmesi düşüncesi yoktur. Sermayenin hareketine toplumun belirleyiciliği sözkonusu değildir. Bu nedenle, üretim birimlerinin gelişmesi gündeme gelmez. Ekonomiyi, sermaye, kâr düşüncesi ve fiyatlar belirler. Sermayenin kullanımı ve dolaşımı denetimsizdir[131].

Tökin, sermayenin ulusal yararlar açısından kullanımını temel alan ekonomik düzenlemelerden yana sonuçlara ulaşabilmek için, liberal ekonominin genel işleyişini irdeler. Ulusal ekonomi düzeninin geliştirilebilmesi için kıt sermayenin, ulusal çıkarlar gözönüne alınarak verimli biçimde kullanımını sağlayacak temelleri oluşturmak gerekir. Liberal ekonomi, sermayenin ulusal yararlar doğrultusunda kullanımını sağlayacak verileri içermemektedir. Pazar ekonomisinin geliştirilmesi için farklı ekonomi düzenlerine gereksinme vardır. «Sermayelerin kârlı bir istihsal şubesine akışı, o şubede sermayeler arasında şiddetli rekabet mücadeleleri doğurur. Rekabet ise emtia fiyatlarını düşürdüğünden tedricen kâr norması da sükut eder. Bu sükut sermayeleri yeniden harekete getirir. Diğer kârlı bir sahaya akış başlar. Yahut yatırılmış sermayeler mahvolur. Birçok iktisat şubelerimizde bu hareketi aynen müşahede edebiliriz. Bilhassa mensucat sanayii sahasında istikrar teessüs edememiştir. İstikrarın teessüsü de kuvvetli bir sermayenin, yahut devletin mensucat işlerini tanzim etmesiyle mümkündür.»[132]. Tökin'in temel düşüncesi, ulusal sermayenin eriyip gitmemesidir. Ekonomik yaşamın kendiliğinden düzenlenmesinden yana değildir. Ülke içindeki liberal sermaye hareketlerinin yarattığı sonuçların olumlu olmadığını değerlendirir. Değerlendirmelerine göre, bilgisizlik, rekabet, plansızlık ve diğer etkenler ekonomik girişimlerin başarısızlığının temel nedenleridir. Sermayelerin heder olması bir ulusal sermaye hareketini geliştirememektedir. Temelde toplum; ülkenin gelişmesine, halkının refahının artmasına ve dışarıya karşı ulusal ekonomik bağımsızlığı gerçekleştirmek için güçlü bir sermaye temeline gereksinme duymaktadır. Bu nitelikteki sermayenin temelini atabilmek için, devletin ulusal çıkarlar ölçüsünde sermaye hareke-

(130) İ. H. Tökin, "Türkiye'de İlk Sermaye Birikmesi", *Kadro*, 1934-35, cilt III, sayı 35-36, s. 44-49.

(131) İ. H. Tökin, "Türkiye'de Millî Sermaye Hareketi", *Kadro, 1932*, cilt I, sayı 10, s. 20-21.

(132) *y.a.g.e.*, s. 22.

tine anlamlı bir yön vermesi ve ülkede bugün hiç olmayan ya da yönsüz çalışan ekonomi alanlarında düzenlemelere gitmesi gerekir[133].

Tökin'in bu değerlendirmeleri, pazar ekonomisinin işleyişinin ulusal ekonomik bütünlüğü sağlayacak bir yapıya kavuşturulmasını amaçlar. Kapalı pazar ekonominin aşılması, pazar ekonomisinin gelişebilmesi için ise devletin yönlendiriciliği temel hareket noktası olmaktadır. İç pazarın geliştirilmesi, paranın değerinin korunması, enflasyonist gelişmelerin önlenebilmesi, tarım ve sanayi alanlarında üretimin gelişiminin sağlanabilmesi için devletin müdahaleciliği gereklidir. Ulusal kurtuluş hareketlerinin kendi ekonomik düzenlerini geliştirebilmeleri için gerekli veriler kurtuluş hareketinin özünde vardır. Ekonomik düzenlemelerde yönlendirici olacak olan «ulusal kurtuluş devletçiliği» anlayışı bu temelden kaynaklanır[134]. Bu nitelikteki yaklaşımıyla Tökin, ekonomik yaşamın düzenlenmesinde devletin oynayacağı rolleri sistemleştirmeye yönelir.

2. Ulusal Kurtuluş Devletçiliği:

Tökin'in ulusal kurtuluş devletçiliği konusundaki çabaları, kapitalist ekonomik sistemin mantığı içinde, liberal ekonomi anlayışı dışında kalan başka bir anlayışın geliştirilmesine yöneliktir. Bu yöneliş, tüm *Kadro*'culara özgüdür. Şevket Süreyya Aydemir, ulusal kurtuluş hareketinin ideolojisini geliştirmeye yönelirken uluslararası düşün hareketleri içinde «Türk nasyonalizmi»nin niteliklerini inceler. Ekonomik devletçiliğin içeriğini açıklar. Bunun yanında, Vedat Nedim Tör, ulusal ekonomi düzeninin geliştirilmesi ve devletçilik konularında yoğun tartışmalara yönelir. Burhan Asâf Belge ise, *Kadro*'nun temel çizgisine ilişkin içerdeki ve dışardaki olaylara yönelik değerlendirmelere ve tartışmalara girer. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, kültür, edebiyat alanlarında yeni oluşumların gelişmesine yönelik inceleme ve değerlendirmeleri sergiler. Tökin, bu *Kadro* içinde, ulusal ekonomi düzeninin geliştirilmesi için çaba gösterir.

Tökin, ekonominin düzenlenmesinde ulusal kurtuluş devletçiliğinden yanadır. Liberal ekonomiye özgü devletçilik anlayışından, sosyalist devletçilik anlayışından yana değildir.

«Fiskal devletçilik» olarak kavramlaştırdığı liberal anlayış, devletin sırf bütçe gelirleri sağlamak için ekonomik girişimlere yönelmesi ve katılmasıdır. Ekonomik faaliyetler liberal anlayışa göre işler. Devlet ekonomik yaşama yalnızca gelir temini için katılır. Sosyalist devletçilikte ise, devlet; sosyalist toplumu kurmak amacıyla, sosyalist plana göre ekonomik faaliyetleri düzenler. Bütün üretim araçları devletin elindedir. Devlet belirli bir sınıf adına yeni bir toplum kurmak amacındadır[135].

Tökin'in benimsediği devletçilik anlayışı ise şu temele dayanır: «Halbuki nasyonalist (milliyetçi) devletçilikte devlet, şu veya bu sınıfın emrin-

(133) *y.a.g.e.*, s. 24.
(134) *y.a.g.e.*, s. 25.
(135) *y.a.g.e.*, s. 24.

de değildir. Devleti milletin ileri menfaatlerini temsil eden teşkilâtçı bir rehber kadro, iktisadî faaliyetleri milletin ilcri menfaatleri hesabına tanzim ve idare eden bir teknisyenler kadrosu teşkil eder. Nasyonalist devletçiliğin ana prensibi, bir taraftan milli istiklâli her nevi haricî kuvvetlere karşı masun tutmak, diğer taraftan da dahilde milli iktisadiyatın kül halinde ve bütün milletin menfaatlerine uygun ve bütün fertlere şâmil olarak gelirini arttırmaktır. Umumî milli ihtiyaçları karşılayan ve büyük sermayeye muhtaç olan istihlâl şubelerini devlet bizzat teşkilâtlandırır. Devlet mülkiyetinin yanında şahsî teşebbüsler de çalışır. Ancak bunların faaliyetleri, milli menfaatlere taarruz etmeyinceye kadar devletin müdahalesinden uzak kalır. Milli sermayelerin bilgisizlik, mânâsız rekabet, plansızlık vesaire ile israfına mani olunmak için devletin sermaye hareketi üzerine kontrolü teessüs eder. Milli iktisadiyata insiyakî kanunlar değil, devletin şuurlu ve planlı mesaisi hâkimdir. Bu tip devletçilik, hattâ bizim idarenizin taallûku olmaksızın, bütün milli kurtuluş hareketlerinin zatında mündemiçtir.»[136].

Kadro'nun devlet ve devletçilik anlayışı konusunda ortaya konulan eleştirilere yanıt verirken, Tökin'in ulusal devletçilik görüşü daha açık bir çerçeve kazanır. O zamanki «Darülfünun»dan liberal çevrelerin eleştirilerine *Kadro*'da verilen yanıtlar; devlet ve devletçilik konusundaki kuramsal temelin oluşturulması çabasının ürünüdür. Diyalektik bir görüşle kavramlara ve olgulara yönelen Tökin, devletin toplumda çıkar farklılaşmalarının doğması ile oluştuğunu, toplumların gelişmesiyle devlet anlayışının da geliştiğini vurgular. Tarihsel olarak toplumların gösterdikleri yapısal değişmeler, diyalektik bir değişme sürecini oluşturmuştur. Metafizik açıklamaların devletin yapısal olarak anlaşılınasına elverişli olmadığını belirten Tökin, devletin toplumla olan ilişkilerinin, belirli bir toplumun tarihsel gelişim evrelerine göre irdelenmesi gerektiğini belirtir. Sombart'ın devlet konusundaki görüşlerinden yola çıkan Tökin, devlet kuramlarına ilişkin tartışmalara girerek, merkantilist, liberal görüşlere göre devlet anlayışlarını irdeler. Ekonomik sistemin gelişmesine koşut olarak bu tür devlet anlayışlarının niteliklerini belirleyen Tökin, Batı'da devletin ekonomik işleyişe müdahaleci olduğu aşamaya ulaşır. Liberal ve sosyalist devletçilik anlayışını geniş ölçüde eleştirir[137].

«Ferdiyetçilik, liberalizm, genç sanayi menfaatlerinin her işe müdahale eden «fiskal devletçiliğe» karşı ideolojik bir reaksiyondu. Sosyalizm ise, kül halinde bütün kapitalist iktisat sisteminin bir reaksiyonu, bu rejimi red ve inkâr eden bir fikir ve cemiyet hareketi olarak meydana geldi.»[138]. Tökin'in, devletçilik anlayışı, faşist devlet anlayışına da karşıdır. «Faşizm, kapitalist cemiyeti dağıtıcı mahiyette olan inkılâpçı sosyalizme karşı üniversalizmin «bütünlük nazariyesi ile» (Ganzheitslehre) çıkıyor ve

(136) *y.a.g.e.*, s. 24-25.

(137) İ. H. Tökin, "Millî Kurtuluş Devletçiliği I", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 18, s. 25-36.

(138) İ. H. Tökin, "Millî Kurtuluş Devletçiliği II", *Kadro*, 1933, cilt II, sayı 19, s. 23.

bütünlüğün tahakkukunu, yani kapitalist cemiyetin inhilâlden kurtuluşunu bir rehber kadronun siyasi diktatörlüğünde buluyor. Binaenaleyh, faşist devletçiliği, sosyal reaksiyonlara karşı iktisat, cemiyet, hukuk ilh... sahalarında milli bütünlüğü zecrî surette tahakkuk ettiren faşist fırkasının diktatoryasından başka bir şey değildir.»[139].

Tökin'in ulusal kurtuluş devletçiliği anlayışı farklı bir anlayış temeline oturur. Türk ulusal kurtuluş hareketinin içerdiği öğelere göre, devlet anlayışını belirleme amacı önde gelir. Temel hareket noktası, tarihin akıcı öğesi olan, ulusal kurtuluş savaşlarıdır. Ulusal kurtuluş hareketlerinin hızlanması; Batı'da kapitalist toplumun gelişmesinde sınıf mücadelelerinin değil, ulusal kurtuluş hareketlerinin etkili olduğunu göstermiştir[140].

Ulusal kurtuluş devletçiliğinde, devletin toplumla olan ilişkilerini Tökin şu şekilde tanımlar: 1. Amaca göre ulusal kurtuluş hareketinde devletin toplumla olan ilişkilerinde izleyeceği siyaset üniversalisttir. Ölçüt, devrimci sosyalizmde olduğu gibi işçi sınıfının, faşizmde olduğu gibi kapitalist toplumun yahut bireycilikteki gibi bireyin çıkarları değil, ulusun dışa ve içe karşı bütünlüğü ve bu bütünlüğün ekonomik refahı ve toplumsal gelişmeyi sağlama amacıdır. Devlet, ulusal bütünlüğün olgunlaşması için ülkenin üretim güçlerinin gelişmesini hareket noktası olarak kabul eder. Ulusal kurtuluş hareketlerinin bütüncülüğü, kaynak olarak üniversalizmin veya faşizmin dayandığı reaksiyonlar değildir. Kaynak yönünden arada fark vardır. Ulusal kurtuluş hareketleri özgür ulusların düzenine kavuşmak için iç ayrılıkları tasfiye etmeye yöneliktir. Ulusal kurtuluş devletçiliği sınıflar arasında uzlaştırıcı değil, sınıf çelişkilerini kaldırıcı bir harekettir. 2. Ulusal kurtuluş hareketi, bu hareketin ifadesi olan devlet; ulusal birliği sağlamada kullandığı araçlar yönünden kuralcıdır. Devlet, ulusal birlik içinde bireylerin toplumsal ve ekonomik hareketlerini ulusal çıkarlar adına birtakım kurallar, değerler ve ölçülerle belirler. Devlet düzeyinde bireyin başıboşluğu, düzene bağlı olmaması, ulusal bütünlüğün gelişmesini geriletici olur. Birey, milletle beraber özgürdür ve milletle beraber refaha ulaşacaktır. 3. Ulusal kurtuluş devletçiliğinin ekonomik politikası ancak bir plan içinde gerçekleşir. Plan ulusal ekonominin kendi kendine liberal temeller dışında gelişmesinin karşıtı olan bir sistemi gerçekleştirir. Fakat, bu hiçbir zaman bireysel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına yönelen sosyalist bir plan değildir. Aksine, ulusal ekonomiyi yöneten araçları eline alacak, ulusal ekonomiyi devlet aracılığı ile kuracak bir program olacaktır. Plan, sosyalizmde olduğu gibi, kollektif mülkiyete değil, büyük ekonomik faaliyetlerde devlet mülkiyetine dayanacaktır. Büyük sanayi, bankalar, dış ticaret devletin elinde bulunacağı için ulusal ekonomiye ulusal çıkarlar doğrultusunda yön vermek olanaklı olacaktır. Devlet bu düzeyde, doğrudan doğruya, imtiyazlar vererek, tekeller koyarak, var olan kuruluşlara katılarak kontrol edicidir[141].

(139) *y.a.g.e.*, s. 28.
(140) *y.a.g.e.*, s. 28-29.
(141) *y.a.g.e.*, s. 30-31.

Tökin'e göre, *Kadro*'nun devletçilik anlayışı, sosyalist ve faşist bir nitelikten çok, ulusal bütünlüğe dayalı bir içeriğe sahiptir. Ulusal kurtuluş devletçiliği, zümrelerin çıkarlarının üstünde ulus çıkarına yönelikliktir. Ulusal kurtuluş düzeninde Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nda belirtildiği gibi, «egemenlik kayıtsız şartsız milletindir». *Kadro*, dünyaya yeni bir düzen getirecek olan ulusal kurtuluş hareketinin Atatürk'ün yarattığı evrensel devrimin ideolojik temelleri üzerinde araştırmalar yapmaktadır. Varılan sonuç; bütüncü bir yaklaşımı içeren «sosyal devletçilik» anlayışı ulusal kurtuluş hareketinin özünde vardır[142].

Devletçilik anlayışı, pazar ekonomisinin ulusal kurtuluş hareketinin içeriğine uygun olarak, sosyal devletçilik temelinde geliştirilmesini gerektirir. Ulusal bütünlüğe ulaşmak, iç ve dış çelişkilerin toplum yararına düzenlenmesidir. Bu düzenlemede etkinlik, devlete ve onun planlı çabalarına dayanır.

3. *Lider ve Kadro'nun Yeri:*

«Kadro hareketi»nin en önemli niteliği, «lider»e ve «kadro»suna dayalı bir eylem önerisini içermesidir. Tökin'in, hareketin bütünlüğü içinde bu konularda da görüşleri belirginleşmiştir. Ulusal ekonomi düzeninin kurulmasında, temel görevler lider etrafında oluşacak «kadrolara» düşmektedir.

Tökin, çalışmalarında *Kadro* hareketinin bu temel öğesini sürekli belirginleştirir. Lider ve kadrosu, ulusal kurtuluş hareketini gerçekleştirmişlerdir. Şimdi temel görev, aynı lider etrafında bir kadro oluşturarak ulusal kurtuluş devriminin ideolojisini geliştirmektir. Bu tanımlanacak ideolojiye göre yeni ekonomik ve toplumsal düzenin kurulması ulusal bir sorumluluktur. Bu sorumluluğu yerine getirmek, «inkılâpçı aydınlar»ın tarihsel görevidir. Aydın kadrolar, toplumda yeni kuşakları bu yönde yetiştireceklerdir. «Yeni ve standartlaştırılmış inkılâpçı tip» bu süreç içinde oluşacaktır[143].

Tökin'e göre, ulusal ekonomide bütünlüğü sağlama, bu yolda ulusal kurtuluş devletçiliğini yaşama geçirme görevi, aydın kadroların tarihsel görevidir. Ekonomik yaşamın planlanması, liderin önderliğinde kadroların çabasıyla gerçekleşecektir.

Tökin'in lider ve kadro konusundaki görüşleri, iki ayrı incelemesinde açıklık kazanır. İlk incelemesi, 1946 yılında, «İsmet İnönü» üzerinedir. İkinci incelemesi, 1982 yılında bazı düşünceleriyle önemli değişiklikler oluştuktan sonra, «Atatürk» üzerinedir. Bu iki çalışma, Tökin'in lider ve kadro konusundaki görüşlerini yansıtmaktadır. Bu nedenle, Tökin'in bu konudaki görüşlerinin bu iki inceleme düzeyinde ele alınması daha anlamlı olacaktır.

(142) *y.a.g.e.*, s. 31.
(143) *Kadro*, s. 3.

Tökin'in lider ve kadro konusuna ilişkin incelemelerinin kuramsal çerçevesi, Max Scheler'in görüşlerine dayanır. İnönü'nün ve Atatürk'ün ele alınışında bu temelden yola çıkılır[144].

Schler'e göre; genellikle her ruhta, her tarihsel anda aşkın ve kinin değerleri, insanın kişisel seçimlerinin ana yönleri sözkonusudur. Bunlar, tarihsel oluşun ortasında kişisel merkezleri oluşturur. Yaşamın merkezleridir. Kişilik, toplumsal gerçek tarafından yetiştirilmez. Devlet adamı önce eserini verir. Bundan sonra ilkeler çıkarılır. Kişilik felsefesi bakımından kahramanlar, yaşama yön veren merkezlerdir. Devlet adamı, komutan, kolonizatör başlıca kahraman tipleridir. Komutanlık ile devlet adamı niteliklerini birleştirmiş olanlar, sorumluluğun ve azının bütünlüğünde eyleme dönüşen kahramanlığın örneklerini oluştururlar. Kahramanlar, her şeyden önce, birer irade ve iktidar adamıdırlar. Bunun tersi durumlarda, komutanlar devlet adamına bağlı olurlar. Devlet sanatkârı olan devlet adamının diplomattan farkı şöyledir: Diplomat, devlet idaresi sanatının emrinde olmalıdır. Kurnazlık, gizli ve arka yollardan iş görmek diplomatlıktır. Halbuki devlet adamına güven duyulmalıdır. Namusluluk, yalnız ahlâksal bir yasa değil, aynı zamanda en iyi siyasettir. Bir kahraman olan devlet adamı bir iktidar sanatı olan siyasetin sanatkârıdır. Devlete ve vatandaşlara karşı, üzerine aldığı ve bunlarla paylaştığı sorumlulukların önemini his ve idrak eder. Devleti, var olan düzeyinden daha yüksek bir gelişme düzeyine aktif olarak çıkarır. Devlet adamının zorunlulukları ve doğruyu kavrayabilecek seziş gücüne sahip olması gerekir. Devlet adamı bu yönde önce eserini verir. Bundan daha sonra ilkeler çıkarılır. İlkeleri çıkarma işi aydınlara düşer[145].

Bunun yanında, kişilik felsefesi açısından liderin incelenmesi konusuna eğilirken, Tökin, Oswald Spengler'in görüşlerinden de yararlanır[146]. Spengler'in görüşlerinden de yararlanır[146]. Spengler'e göre, yalnız kişisel tarih ve kişilik politikası vardır. Büyük devlet adamları doğrudan doğruya eyleme geçmeyi ve bunu da olgulara dayandırmayı severler. Bu eylem biçimi onlara o kadar doğal görünür ki, eylemlerinin genel ve ana kavramları üzerinde fikir yormak hatırlarına gelmez. Kuramcılar, siyasetin, dünya gidişini ideal bir reçeteye göre değiştirmek amacıyla var olduğu kanısındadırlar. Halbuki böyle bir şey hiçbir zaman ve hiçbir yerde sözkonusu değildir. Dünya ıslahatçıları, projelerinin tarihsel koşullarla hiçbir ilgisi olmadığını anlayamamışlardır. Olayların akışına tempoyu veren ne bir sistem, ne bir kanun ve ne de programdır. Gerçek devlet adamının doğduğu zamanı ve yaşamı anlaması gerekir. His ve program siyaseti izlemek tehlikesine hiçbir zaman düşmez. Olayların mantığı ile sistem mantığını birbirine karıştırmaz. Devlet adamı, şahsiyetinin gücü ile toplumu, mensup olduğu

(144) Max Schler, *Vorbilder und Führer*, Bd. 1, Berlin, 1933.

(145) *y.a.g.e.*,'den aktaran: İ. H. Tökin, *İsmet İnönü, Şahsiyeti ve Ülküsü*, Ülkü Basımevi, Ankara, 1946, s. 1-17 ve İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", *Ekonomik Yaklaşım*, A.İ.T.İ.A., 1981, Yayın 2, cilt 2, sayı 5, s. 1-20.

(146) Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes*, Bd. II, Berlin, 1934.

milleti, belirli ideallerin gerçekleştirilmesine yönelten bir enerji merkezidir. Olayların akışına tempoyu veren, sadece hayatın kendisidir. Hayatın mantığıdır. Onun için hayat, doktrinden üstündür[147].

Max Scheler ve Oswald Spengler'in görüşler, Sombart'ın tarihin itici gücü olarak insanı temel alan görüşüyle birlikte Tökin'in genel yaklaşımını belirler. Tökin'in yaklaşımı, *Kadro* hareketinde etkili olur. Atatürk ve İnönü bu anlayış çerçevesinde ele alınır.

a) Kişilik Felsefesi Açısından İsmet İnönü:

İnönü, Türkiye'deki gelişmeler üzerinde kişiliği ile etkili olmuştur. İnönü, daima bir «nazım şahsiyet»tir. Aslında İnönü de yetiştiği toplumun bir ürünüdür. Çünkü «şahsiyeti yetiştirmek hususunda içtimaî muhitin tesiri şüphe götürmez bir hakikattir. Cemiyet şartları, şahsiyeti besleyen bir «vasat» vazifesi görmektedir. Devlet adamı, aksiyonunun gıdasını milletin ihtiyaçlarından, taleplerinden alır. Fakat, şahsiyetin de cemiyet üzerine mukabil tesiri o kadar kuvvetlidir ki, «tarihi şahıslar yapar» sözü, «şahsiyeti cemiyet yapar» hükmü ile aynı kıymettedir.»[148].

Tökin, İnönü'yü bir komutan, bir siyasetçi, bir toplumsal ve ekonomik siyaset ustası, kısacası, bir devlet adamı olarak ele alır. Onun fikirleri, *a priori* nitelikte değildir. Bu fikirler tecrübenin potasından çıkmış, biçimini ve anlamını eylemin içinde gelişmiştir. İnönü'nün Kurtuluş Savaşı'ndaki eylemi ile devlet adamı olarak yaptıkları birbirini tamamlar. «Türk inkılâbının iki büyük devlet adamı, Atatürk'le İsmet İnönü, tarihî misyonlarında kuvvet ve hızlarını mücerret nizam tasavvurlarından değil, inkılâbın konkre seyri içinde hayat vakıalarından almışlar ve inkılâp mücadelelerinde dogmatik olmaktan daima çekinmişlerdir. Bunun içindir ki, Türk inkılâbı, hayata yabancı naslar namına değil, Türk milletinin tarihî ve müşahhas hayat taleplerine dayanarak başarılmış bir aksiyondur.»[149]. Bu nedenle, İnönü, olguları somut koşulları içinde ele almış, uygulamalarında, olguları kendi mantığı içinde değerlendirmiş, bir sisteme göre değil, realist tutumla yola çıkmıştır[150].

İnönü, dayanışmacı, ulusal bütünlükçü bir dünya görüşüne sahiptir. Ulusal birlik toprak bütünlüğünü de içerir. Dayanışmacı dünya görüşü, dünyaya ve topluma bir birlik olarak bakar. Bireyi toplumun bir parçası olarak, organik bir kaynaşmanın içinde ele alır. İnönü'nün yaşadığı deneyimler, karşılaştığı siyasal ve toplumsal olaylar karşısında solidarist bir görüşe varması bu tarihsel nedenlere dayanır[151].

İnönü'nün ilerleme konusundaki ideolojisi, dayanışmacı görüşlerinin bir öğesidir.

(147) *y.a.g.e.*,'den aktaran: İ. H. Tökin, *İsmet İnönü*, s. 1-20 ve İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 8, 12, 16.

(148) İ. H. Tökin, *İsmet İnönü*, s. 6.

(149) *y.a.g.e.*, s. 17.

(150) *y.a.g.e.*, s. 20.

(151) *y.a.g.e.*, s. 21-27.

İnönü'nün ilerleme görüşü, Türk ulusunun yüksek bir düzeye ulaşması için ilerlemek zorunluğunu öne almaktadır. Bunun için yeni gereksinmelerin ve yeni engellerin ortadan kaldırılması için çaba göstermeyi görev olarak gündeme getirmektedir. Cumhuriyetin geliştirilmesi temel amaçtır. Kültür, yönetim, sanayi, tarım konularında yapılanlar yanında yeni program ve yeni girişimler ortaya koymak gerekir[152]. «Türk inkılâbı, cemiyete ve tabiata aktif bir müdahalenin tezahürü olarak tarihte yer alır. İnkılâp, ilk gününden itibaren Türk cemiyetini ve Türk vatanını yaratıcı bir faaliyetin mevzuu yapmıştır. Bu itibarla İsmet İnönü'de gördüğümüz terakki zihniyetinin aktivist bir renk almamasına imkân yoktu... Faaliyet prensibi, ancak idealizmle beslenir ve kuvvetini idealizmden alır. Fakat bu idealizm, bir fantazi âlemine inanmak, tahakkuku imkânı olmayan bir ideale sapılanmak mânâsına değil, inkılâbın heyecanını duymak, bu heyecanla inkılâp uğrunda kahramanlık ve fedakârlık mânâsındadır. Mevzubahis olan, cephelerde milletin istiklâli uğrunda kahramanlık, sulhte memleketin yeniden inşasına kendini kahramanca vermek idealizmidir. İsmet İnönü bunu ne kadar vuzuh ve kuvvetle ifade ediyor.»[153].

İnönü, ulusal dayanışmacı, inkılâpçı niteliği yanında, hümanist ve halkçıdır. Türk devriminin insancıl değerlere ve bu değerlerin geliştirilmesine yöneliktir. İnönü'nün halkçılık görüşü, demokratik bir yönetim anlayışı ile temellenir[154]. İnönü'nün ekonomik görüşleri, ulusal kurtuluş hareketinin özünde olan ekonomik bağımsızlıktır. Yeni kurulan toplumun ekonomik yönden gelişmesi, liberal anlayışla değil, devletin ekonomik yaşamı düzenlemesi ile olanaklıdır. Devlet, yeni toplumsal sistemin gelişmesinde önderlik görevini yüklenecektir[155].

İnönü, ulusal kültürün kalkınmasından yanadır. İlk öğretimin yaygınlaştırılması temel davalardandır. «Türkiye'nin de daha ileri bir cemiyet ülküsüne ulaşmasının da bütün halk yığınlarına sirayet eden, demokratize olan yaratıcı bir kültür inkılâbıyla kabil olacağını kabul etmeliyiz. Kültürün halk yığınlarını sarması demek, kültürün demokratlaşması demektir. Kültürel uyanışın en basit ve ilksel vakıası da halk yığınlarında okuma ve yazmanın tabiî bir hal alışıdır. Bütün diğer kültür vakıaları, bu ilk ve basit vakıaya dayanır ve bunun üzerinde yükselir.»[156]. Atatürk'ün ve İnönü'nün kültürel gelişme konusundaki çabaları bu amaca yöneliktir. Ulusal kurtuluş hareketinin sürekliliği, kültürün bu yönde geliştirilmesi ile olanaklıdır. Kültür, yalnız doğaya egemen olmak değildir. Toplumun olanaklarını da insanın hizmetine vermektir. Toplumun sorunları karşısında aydın ve bilinçli insanların başaracağı işler, ulusal davaları kavrayış biçimleri, bu düzeyde bir kültürü gerektirmektedir. Siyasal sorunlar, toplumsal ve ekonomik kalkınma konuları, ulusal çıkarların doğru anlaşılması

(152) *y.a.g.e.*, s. 27-28.
(153) *y.a.g.e.*, s. 30.
(154) *y.a.g.e.*, s. 31-39.
(155) *y.a.g.e.*, s. 43-56.
(156) *y.a.g.e.*, s. 63.

halkın aydınlanması ölçüsünde olanaklıdır. Ulusal kültür kalkınmasını gerçekleştirme çabasını İnönü üstlenmiştir[157]. Köylünün geliştirilmesi alanında, köy enstitüleri önemle ele alınmıştır. İnönü, «Köy enstitüleri sistemini, köyün kültür kalkınmasında ve zihniyet inkılâbında bir radikal vasıta olarak tesis...» etmiştir[158].

Tökin'e göre, İnönü, ulusal kalkınmanın sağlanmasında, sanayinin kurulmasında ve işletilmesinde teknik öğretimini gerekli görmüştür. Devlet, ulusal kurtuluş hareketi içinde, teknik öğretime önem vermiştir. Gelişen sanayiye nitelikli insan gücü yetiştirilmesini düzenlemiştir. İnönü, teknik öğretimi gerçekleştirmek yolunda geniş bir program uygulamıştır. «İsmet İnönü, Millet Meclisinin 6'ncı intihap devresinin üçüncü içtima yılını açış nutuklarında, teknik ve meslekî öğretim hakkındaki fikirlerini şu sarih cümlelerle ifade etmişlerdir:

«Memleketin sanayiinde, motörleşme ve makineleşmesinde ve bütün ihtisas işlerinde ehliyetli unsurları, büyük miktarda ve süratle yetiştirmek istiyoruz. Büyük Millet Meclisinin bu konu üzerindeki yakın alâkasından çabuk ve hayırlı neticeler bekliyoruz. Teknik öğretimde hedefimiz, kadın, erkek, her vatandaşa kendi sanatı ve geçimi için bilmediklerini öğretecek bir öğretmen, bir öğretme yeri gösterebilmektir.»[159].

b. Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk:

Tökin, Atatürk'le ilgili düşüncelerini, önemli değişmeleri yaşadıktan sonra 1982'de yazar. Atatürk'ün 100. doğum yılında, «Atatürkçülüğün Türk milletine özgü, Türk milletinin hayat şartlarını değiştiren bir düşünce ve aksiyon sistemi, aynı zamanda dünya üzerindeki Milli Kurtuluş Savaşları'nın ilk öncüsü ve örneği olduğunu anlatan, açıklayan bilimsel çalışmaların kesintisiz sürdürülmesi...» gereğine inanmaktadır[160]. Tökin bu konuda şöyle der: «Atatürkçülüğü benimseyerek savunan bir aydınlar topluluğunun bugüne kadar oluşmamış bulunduğuna bilhassa dikkati çekmek isterim... Atatürkçülük adını verdiğimiz Milli Kurtuluş Hareketinin doğuş sebepleri, felsefesi, bilim ve sanat alanlarında işlenmeden kalmıştır... İnkılâpların millet gönlünde bir iman halinde kuşaklar boyunca diri kalmasını, yabancı ideolojilerden korunmasını ancak inkılâbın felsefesini benimsemiş, inkılâpçı aydınlar sağlayabilirler. Türk aydını, Atatürk'ün tarihî misyonunun, başarılarının felsefesini kurmadı... Atatürk'ün eserlerinden, Türk inkılâbına özgü ilkeler çıkarmak için önce etraflı bilimsel araştırmalar yapmak gerekirdi.»[161]. Tökin, 1930'larda *Kadro* hareketinin üstlendiği bu ulusal sorumluluğun tam anlamıyla yerine getirilmediği kanısındadır. Atatürk'ün kişiliğinin, devrimlerinin ve eylemlerinin özündeki felsefî boyutları,

(157) *y.a.g.e.*, s. 62-66.
(158) *y.a.g.e.*, s. 70.
(159) *y.a.g.e.*, s. 70-72.
(160) İ. H. Tökin, "Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk", s. 1.
(161) *y.a.g.e.*, s. 1-3.

katı dogmalardan bağımsız olarak incelemekten yanadır. Marksist açıdan Atatürk'ün ele alınmasından yana değildir. Ama bir düşünsel çerçeve içinde Atatürk'ün incelenmesini önerir. Tökin, bu önerisini, bir kuramsal çerçeve belirleyerek gerçekleştirmeye yönelir. Temelde, Marx'a karşı eleştirilerini belirleyerek, Sombart'ın, Schler'in ve Spengler'in görüşleri doğrultusunda Atatürk'ü kişilik felsefesi açısından inceler. Temel yaklaşımı, maddî koşulların insanı değil, insanın maddî koşulları belirlediği görüşünden kaynaklanır[162].

Toplumdaki itici gücü, insan ruhunda, insanın zekâsında aramak gerekir. Tekniği insan zekâsı yaratır. İnsan kendi dışında toplum realitesinin koşullarına bağlı gibi görünür. Ama bu bir sonuçtur. Her sosyal harekette ilk itici güç hareketini sürdüren, örgütleyen, biçimlendiren etmen insandır. İnsanın ruhsal motivasyonları ve amaçlarıdır. Bu nedenle insanı tarih sahnesindeki yerine oturtmak, tarihi, insanların bu çerçeve içinde gerçekleştirdiğini görmek gerekir. Çünkü, topluma ve ekonomik yaşama, belirli motiflerle hareket eden sosyal gruplar ve bunların öncüsü olan şahsiyetler düzen vermektedir[163].

Tökin'e göre, «Atatürk, çağımızda şahsiyetin tarihteki yapıcı rolünün en karakteristik örneğini vermiştir. Milli Kurtuluş Savaşı'nda bütün elverişsizliklere rağmen şahsî gücü ve etrafına topladığı bir avuç idealistle Türk milletini seferber eden, zafere ulaştıran sonra yüzyıllar boyunca kökleşmiş, köhneleşmiş Ortaçağ artığı Osmanlı Toplum Düzeni'ni, bütün gerici güçlerin mukavemetini kırarak değiştiren adam, çevrenin maddî üretim şartlarının bir ürünü olamazdı. Ulusal Kurtuluş Savaşı başında Türkiye'nin sosyal ve ekonomik bakımdan bir inkılâba gebe olduğunu belirleyen en basit işaretler dahi yoktu. Osmanlı toplumu, bir inkılâpçı beklemediği gibi, böyle bir inkılâbı isteyen sosyal bir sınıf da mevcut değildi. Ancak az sayıda ileri görüşlü aydınlar, geleneksel düzenin, değişmesi gerçeğine inanıyorlardı. Bunlar kurtarıcıyı Atatürk'te gördüler ve O'nun etrafında birleştiler. Atatürk, Milli Kurtuluş zafere ulaştıktan sonra, Türk toplumunun yepyeni bir hayat düzenine girmesini sağlayan inkılâpçı atılımlarıyla bir dogmayı itibardan indirmişti. Maddî üretim şartları, Atatürk'ü değil, Atatürk bu şartları belirlemişti. Bilincin maddeye üstünlüğünü ispatlamıştı. Onun için Atatürk, tarih yapan, tarihe söz geçiren, bir milletin kaderini baştanbaşa değiştiren bir şahsiyet, bir önder, bir devlet adamı olarak tarihte yer alır.»[164].

Atatürk, kahraman devlet adamı ve iktidar sanatının ustasıdır. Ulusal kurtuluş hareketiyle, toplum koşullarını yepyeni niteliklere dönüştürmüş, yeni toplumu yaratmıştır. Eylemiyle aynı zamanda, bir tarihsel gelişim süreci içinde uluslararası dengeyi değiştirmiştir. Bu değişikliği sağlayan evrensel hareketin öncüsüdür. Sömürge ülkelerin bağımsızlıklarını kazanma süreçleri içinde, Türk milleti, Atatürk'ün önderliğinde, ekonomik

(162) *y.a.g.e.*, s. 2-5.
(163) *y.a.g.e.*, s. 5-7.
(164) *y.a.g.e.*, s. 7-8.

ve siyasal bağımsızlığına kavuşan Türk toplumunun temellerini atmıştır. Büyük Önder Atatürk, böylece Ulusal Kurtuluş Savaşlarının insanlık tarihinde yeni bir çağın başlangıcı olduğunu haber vermiş oluyordu. Asya ve Afrika'daki gelişmeler Atatürk'ün mazlum milletlerin kurtuluşu ile ilgili sezgilerini ve kâhince sözlerini doğrulamıştır[165].

Atatürk'e göre, devletçilik, kişilerin özel teşebbüslerini ve kişisel girişimlerini temel alır. Toplumda karşılanamayan gereksinmeleri, yapılmayan işleri ve ülke ekonomisini devletçe düzenlemek devletçiliğin diğer bir temelidir. Topyekûn bir devletçilik sözkonusu değildir. Bu anlayış Türk toplumunun gereksinmelerinden doğmuştur. Atatürkçü görüşe göre, Türkiye'nin ekonomik düzeni, içinde devletin de üzerine görev aldığı, işletmecilik yaptığı, rekabet ilkelerine göre işleyen özel mülkiyete dayalı karma nitelikte bir özel teşebbüs sistemidir. Atatürk, devletçilik ilkesiyle birlikte milliyetçilik, cumhuriyetçilik, lâiklik, halkçılık, inkılâpçılık ilkelerini de herhangi bir hazır dogmadan hareket etmeksizin geliştirmiştir. Milliyetçilik, bu ilkelerin mihverini oluşturmuştur. Atatürk, milletin bir bütün olduğunu, fertlerin birbirini tamamladığını belirtmiştir. Milliyetçiliğe, çıkar kavgalarıyla parçalamayan, tek bir ulusal ideal etrafında toplayan bütüncü bir anlam kazandırmıştır[166].

(165) *y.a.g.e.*, s. 10-13.
(166) *y.a.g.e.*, s. 17-20.

VII. DEĞERLENDİRME

İsmail Hüsrev Tökin'in bir değerlendirmesini yaparken görüşlerinin temel kaynaklarından yola çıkmak gerekir. Tökin'in yaklaşımı ve temel aldığı kuramsal bütünlük, ekonomi politiğin gelişimi sürecinde ortaya çıkan akımlarla ilgilidir. Tökin, Werner Sombart ile Max Weber'in görüşlerinden yola çıkar. Fakat, bu genel yaklaşıma ilişkin izlenilen süreç, belirli boyutları içerir. Bu nedenle, Tökin'i değerlendirebilmek için, Sombart ve Weber'in ekonomi politiğin gelişimine ilişkin akımlar içindeki yerlerini belirlemek gerekir. Kapitalizmin ilk evrelerindeki ekonomik işleyişe ve buna dayalı olarak ortaya çıkan «klasik ekonomi anlayışı»na karşı, geliştirilen eleştiriler, belirli akımları ortaya çıkarmıştır. Subjektivist ekonomi anlayışı, tarihçi ekonomi anlayışı ve Marksist anlayış ana akımları oluşturur. Sombart ve Weber ise, önceleri tarihçi akım içinde yer almışlardır. Sonraları, bu akım içinde farklı bir çizgiye yönelmişlerdir. «... İki ekonomist, genç tarihçi ekolün bilim çevrelerinden çıkarak (tarihçi akımın) boşluklarının üstesinden gelmeye ve ekonomik gelişme, özellikle kapitalizmin gelişmesi üzerine bir teori meydana getirmeye çalışmışlardır. İkisi de Marx'ın bilimsel eserinden unsurlar almışlar ve onun kapitalizm tarihsel kategorisini benimsemişlerdir. Kapitalizmi, prensip olarak Marx'in tanımladığı tarzda, pazar için üretime ve ücretli işe dayanan üretim tarzı olarak tanımladılar... Sombart ve Weber'in cevaplamak istedikleri sorular, kapitalizmin ortaya çıkmasına ve gelişmesine değgindir. Verdikleri cevap —Marx'ın tarihsel maddeci görüşüne karşıt olarak— kökü Hegel'in objektif idealizmine uzanan bir ekonomik gelişme görüşüne dayanır.»[167].

A. YAKLAŞIMININ BOYUTLARI

Tökin'in yaklaşımına, bu genel çizgileri içeren Sombart'ın eserleri temel olur. Tökin'in Sombart'ın eserlerini incelemesi, Sovyetler Birliği'nde ekonomi öğrenimini sürdürdüğü yıllarda başlar. «Kapitalizmin Tarihi» adlı kitabı bu dönemde incelenmiştir[168]. Marksizm'e ilişkin birikim de bu dönemde gelişmiştir. Fakat, bu süreçte, Sombart'ın yaklaşımı öne çıkmış-

(167) Oscar Lange, *Ekonomi Politik, Ekonomi Politikte Akımlar ve Bilimsel Bilgilerin Belirlenmesi*, Çev. M. Şeref, Ataç Kitabevi, İstanbul, 1968, s. 54-55. Bunun yanında, Max Weber'le ilgili olarak, Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 98-101'e bakılabilir.

(168) İ. H. Tökin ile 16.9.1982'de yapılan görüşmeden.

tır. Onun, Marksizm'e karşı eleştirileri üzerinde önemle durulmuştur. Sombart'ta olduğu gibi, Marksist yaklaşım geniş ölçüde eleştirilmesine karşılık, diyalektik ele alışın, bir yöntem olarak benimsenmesi ağırlık kazanmıştır. Sombart ve Tökin, Marksist ekonomi politiğe ideolojik planda karşıdırlar.

Tökin'in ağırlıklı olarak yöneldiği yaklaşım, Sombart'ın kuramına dayanır. Diğer bir yönüyle de, kaptalist sistemin gelişme sorunlarını içeren Batı'daki olgusal durumlar, Tökin'in yaklaşımı üzerinde belirleyici olmuştur. Tökin'in *Türkiye Köy İktisadiyatı* adlı kitabını *Kadro* dergisinde «ilk eser» olarak inceleyen Şevket Süreyya Aydemir'in şu değerlendirmeleri konuya ışık tutucudur. «Hüsrev Bey diyalektik-materyalist bir telâkki tarzı ile mevzuunu tetkik ve terkip etmiştir. Buna saf ve tam Marksist demiyoruz, çünkü, İsmail Bey'in Marksizmi üstünde muasır Alman ulusçuluğuna, bilhassa Sombart'ın metod ve teknik bakımından büyük ve bariz tesirleri vardır. Sombart'ta ise içtimaî zihniyet fikri ve bu fikrin bilmukabele istihsal tekniğine ve nizamına olan tesiri Marx'a nazaran daha hâkim bir rol oynar. Bu telâkki, İsmail Hüsrev Bey'de bir metod unsuru olarak alınmıştır... Marks ve Sombart'ın hür ve ihatalı bir terkibidir.»[169]. Bu yaklaşım, *Kadro* hareketinin temel çizgisidir. Aydemir, bu bağlantıyı şöyle kurar: «İsmail Hüsrev Bey'in eseri bizim yakın bir iş ve fikir arkadaşımızın, yani cemiyet telâkki tarzında aramızda esaslı görüş ihtilâfları olması maddeten zaten imkânsız olan bir zatın eseri olmak itibariyle...»[170] değerlendirmelerinin tarafsız olamayacağını belirtir.

Kadro hareketinin yaklaşımı ile Tökin'in eğilimi aynı bütünlüğün içindedir. Kadrocular, Ulusal Kurtuluş Hareketinin ekonomi politiğini geliştirmeye yönelmişlerdir. Evrensel ve birincil çelişki olarak Marxizmin sınıf çatışması yerine, sömüren ülke - sömürülen ülke çatışmasını kabul ederler. Sergiledikleri ürünlerinde, iç dinamik açısından Sombart'ın yaklaşımı, yönlendiricidir. Fakat, ağırlık noktası, kapitalist sistemin merkezindeki yapısal sorunlar değildir. Ulusal kurtuluş hareketini gerçekleştiren toplumun yeniden düzenlenebilmesine yönelik bir model geliştirmektir. Weber ve Sombart yönelişleriyle, gelişen kapitalist sistemin sorunlarını çözecek önerileri ortaya koyarken, *Kadro*cular ve Tökin, kapalı ekonomiden pazar ekonomisine geçişi yönlendirecek araçları geliştirmeye öncelik vermişlerdir. İki ayrı düzeydeki çaba, aynı yaklaşımdan kaynaklanır. Fakat, farklı sonuçlar elde edilmiştir. Farklılığı doğuran nedenler, Ulusal Kurtuluş Hareketinin ve Türkiye'nin somut koşullarının sonucudur.

Görüldüğü gibi, Tökin'in yaklaşımı çok yönlü etkilenimleri yansıtır. Bu nedenle, yöntem anlayışı, topluma, toplumsal yapıya ve toplumsal değişme konusuna yaklaşımı, bu etkilenimlerinden izler taşır. Fakat, son değerlendirmede, Tökin; evrimsel bir anlayış içindedir. Toplumsal değişmeyi, uzun devirlerin içinde oluşan ekonomik-toplumsal sistemdeki geliş-

(169) Şevket Süreyya Aydemir, Bir İlk Eser: Türkiye Köy İktisadiyatı, *Kadro*,. 1934, cilt III. sayı 34, s. 37.

(170) *y.a.g.e.*, s. 36.

melere göre ele alır. Bu gelişmenin temelinde, Hegel'in anlayışına kayan bir diyalektik işleyiş sözkonusudur. Tökin'e göre, bu sürecin itici gücü insandır. İnsanın ruhsal motivasyonlarıdır. Bu açılım, toplumsal oluşum ve değişim sürecinde «zihniyet»in ya da «ideoloji»nin belirleyiciliğini öne çıkarmaktadır. Toplumsal düzenin kuruluşu, ideolojik öğelerce gerçekleştirilir. Teknoloji ya da maddî koşulların belirleyiciliği geri plandadır. Maddî koşullar, ideolojik öğelerin belirleyiciliği altında ve onlarla ayrılmaz bir bütünü oluşturur. İdeoloji konusuna getirilen açılım, Gramsci'nin tanımlamasına benzer bir nitelik göstermesine karşılık, temelde, Hegel'in tanımlamasına yönelen bir içerik kazanır. Tökin'e göre; ideoloji, toplumsal kuruluşun bir sıvasıdır ama, maddî koşulları da belirleyen niteliğe sahiptir. Tökin, bu anlayışa son çözümlemede daha yakındır. Önceleri, Sombart'ı eleştirir. Toplumun nesnel koşullarının ideolojiyi belirlediği görüşündedir. Fakat zaman içinde Sombartçı anlayış egemenleşip, Marksist etkilenimlerden uzaklaşıldıkça Hegel'in tanımlamalarıyla bütünleşilir.

Tökin, zaman içinde bazı düşüncelerinde değişiklik de yapmıştır. 1930'lu yıllarda daha çok «altyapıya» önem veren bir yaklaşım sahibi iken 1980'li yıllarda daha çok «üstyapıyı» öne çıkaran bir çözümleme yöntemini benimser.

Tökin, toplumsal-ekonomik düzenin ele alınışında, Althusser'in devletin ideolojik aygıtları başlığı altında tanımladığı çerçeveyi anımsatan, öğeleri kullanmıştır. Fakat, bu tanımlamalarının çerçevesi, Althusser'den ayrılan temellere dayanır. Tökin, Marksist akım içinde bir sapmayı değil, Marksizme karşı akımlarla bütünleşen bir açılımı sergiler. İdeolojiyi üreten insan ve geride de, insanın ruhsal motivasyonlarıdır. Toplumsal değişmenin itici gücü olan insan, toplumun maddî koşullarının belirleyiciliğinden uzaktadır. İnsanın zekâsı ideleri değişmenin niteliğini belirler. Lider ve aydınların işlevi değişme açısından önem kazanır. Karizmatik lider tanımlaması, Weber'in anlayışına uygun olarak, Tökin'in yaklaşımı içinde, somut bir açılım gösterir[171]. Toplumsal değişmeyi hızlandıran, bu konudaki ideolojik temeli oluşturan lider ve kadrosunda olan aydınlardır. Lider, değişmeyi başlatan ve ürettiği ideolojiyi kitlelere taşıyan bir niteliğe sahiptir. Aynı eylemin içinde olan ve aynı düşünceyi paylaşan aydın kadronun işlevi bu süreç içinde belirginleşir.

B. MODELİNİN GETİRDİKLERİ: MERKEZ-ÇEVRE İLİŞKİLERİ

Yaklaşımın içerdiği boyutlar, Tökin'in çabalarında, *Kadro* hareketi ile bütünleşen, bir model önerisine dönüşür. Bu model, Ulusal Kurtuluş Hareketlerinin tarihsel konumundan kaynaklanır. Dünya kapitalist ekonomi sis-

(171) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitaevi, İstanbul, 1985, s. 98-101.

teminin sömürgesi olan ülkeler arasındaki çelişkilerin tarihin akışını belirleyeceği varsayımına dayanır. Bu varsayım, Türkiye örneğinden yola çıkılarak açıklanmaya çalışılır. Modelin temel dayanağı, sömürge ülkelerin dış dinamiğine, bu dinamiğin içerdiği uluslararası çelişkilere yöneliktir. Toplumun iç dinamiği, ikinci düzeyde ele alınır. Toplumsal yapı içindeki farklılaşmalar, sınıfsal çelişkiler, modelin geri plana ittiği öğelerdir. Önemli olan dış çelişkileri giderecek, ulusal kurtuluş hareketinin gerçekleştirilmesidir. Bu da, kapitalist sistem içinde, ekonomik-toplumsal yönden bağımsız bir devlet konumuna gelmeyi gerektirir. Bu nedenle, toplumsal yapı içindeki farklılaşmalar, sınıfsal çelişkiler, ulusal bütünlük ilkesine göre ve ulusal yararlar doğrultusunda düzenlenmelidir. Bu yoldaki girişimler, kapalı ekonomi sisteminden pazar ekonomisine geçişin, devletçe düzenlenmesi ile olanaklıdır. Ekonomik planlama, bu yolda ortaya konulacak bilinçli çabaları gerektirir. Kalkınma, ulusal bütünlüğün sağlanması, pazar ekonomisine geçişin planlı girişimlerle düzenlenmesi ile olanaklıdır. Kapitalist ekonomi sisteminin gelişme sorunlarının etkileri ancak bu tür çabalarla giderilebilir. Geliştirilecek ulusal ekonomi düzeni ile, dünya ekonomisi içinde belirli bir yer edinilebilir. Sömürgelikten kurtuluş, kapitalist sistemin yıkıcı ve bağlayıcı etkilerini engeller. Gelişen ulusal ekonomik düzen, pazar ekonomisine geçiş süreci içinde, dünya kapitalist ekonomi sistemi ile uyumlu ilişkileri beraberinde getirir. Bunun için, içerde, kapalı ekonomik sistemin yerine pazara açık işleyişlerin egemen olması kaçınılmazdır. Tarımsal üretimin, yeni teknoloji kullanımı ile bir dönüşüme sokulması, sanayileşme için, ulusal sermaye hareketinin geliştirilmesi ve bu iki sektör arasında uyumlu bir işleyişin düzenlenmesi gerekir. Ulusal ekonomide bütünlüğün sağlanması, yapıdaki bu dönüşümlerin gerçekleştirilebilmesi için ulusal kurtuluş devletçiliği ve planlı girişimlerin benimsenmesi gerekir. Tüm bu değişmeleri geliştirecek ve başlatacak olan ise, Kurtuluş Hareketini gerçekleştiren lider ve kadrosudur. Lider ve kadrosu, ulusal sorumluluk bilinci ve görev anlayışıyla, bu dönüşümün itici gücü olacaktır. *Kadro* hareketi, bu nitelikleri içeren bir model geliştirme çabasıdır. Ulusal kurtuluş hareketinin yarattığı bilinci, ekonominin ve toplumun düzenlenmesinde eyleme dönüştürmek hareketidir.

Kadro hareketinin bu modeli, sonraları, «merkez-çevre» modelinin ilk filizleri olarak değerlendirilmiştir[172].

Tökin'in bu konudaki değerlendirmeleri ise şöyledir: «Merkez ve periferi münasebetlerine değiniliyor. Ama bir şey var. Ben pek katılamıyorum. Şu bakımdan: Periferi dediğimiz zaman doğru değil. Avrupa'da sanayi merkezlerinin de kendi periferisi var. Bu periferiyi de geri sömürgeler gibi merkezî sanayi üniteler şehir dışında istismar etmiştir. Onun için periferi lâfı yerine, endüstri ülkeleri dışında kalan ülkeler denebilir. Terminolojik fark var. Anlayış bakımından değil. Periferi deyince çok şey

(172) Bu konuda bakınız: Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 71-94; Çağlar Keyder, *Emperyalizm, Azgelişmişlik ve Türkiye*, Birikim Yayınları, İstanbul, 1976, s. 24-25.

kalıyor. Sömürge ülkeler daha geniş geliyor bana. Merkez olarak Batı yı alırsak ya da Batı'nın altı-yedi ülkesini alırsak, bunun dışında kalan ülkeler onun periferisi oluyor. İstanbul'un da periferisi var. O mânâda almamak şartıyla. Merkezî bir lider olarak Batı Avrupa sanayi merkezlerini alıp, bütün diğer ülkeleri periferi kabul etmek şartıyla o anlayışı uygun görüyorum.»[173]. Görüldüğü gibi, Tökin, *Kadro* hareketi ile ortaya konulan birikimi, merkez-çevre kuramı açısından değerlendirirken, belirli bir paralelliği vurgulamaktadır. Tökin, modeli, daha çok gelişmiş ülkeler ile sömürge ülkeler arasındaki ilişkilerin çerçevesine dayamaktadır. Ülke içindeki benzer ilişkilerin modelin kapsamına alınmasından yana değildir. Çünkü, sorun, gelişmiş endüstri ülkeleri ile sömürge ülkeler arasındaki çelişkilerdir. Kavramlaştırmalarımızda bu boyutu göz ardı eden bir eğilime yönelmemeliyiz. Bu doğrultuda, Tökin'in *Kadro* hareketinin temelinde hangi kuramsal birikim ya da yaklaşımın bulunduğu konusundaki görüşlerine değinmek gerekir. Tökin'e göre, «*Kadro*'da Marksist görüş yok. Marksist bir metod var, araştırma metodu var. Marksist metod objektiftir. Ama değerlendirmeye kalktınız mı ideoloji olur. Marksizmin bîzatihî kendisinin bir metod tarafı var. Bir de değer yargısı, ideolojik tarafı var. Onu ondan sıyırdınız mı zaten Marksizmin de değeri kaybolur. Aslında, onun için ben objektif araştırma görüşlerini kullandım o kadar. Yani, ideolojik tarafını katiyen benimsemedim.»[174].

Tökin ve diğer *Kadro*cular, diyalektik anlayışla, yola çıkarken ideolojik temellerini Sombart-Weber çizgisine dayandırırlar. Çünkü, onların da temelde izledikleri yol aynıdır. Bu nedenle, merkez-çevre modelinin ilk ilizlerini sergileyen *Kadro* çizgisinin temel dayanaklarını salt bir etkene bağlamak olanaklı değildir. Aydemir'in, Tökin'i değerlendirirken belirttiği gibi, «Marksizmin ve Sombart'ın hür ve ihatalı bir terkibidir.» Tökin'in, modeline temel olan «tez»i Sombart ve Weber'in kuramıdır. İzlenecek yol ise, ideolojik özünden soyutlanan diyalektik ele alış biçimidir. Tökin'in «antitezi» ise Marksizmdir. Varılan «sentez» ise, günümüzdeki merkez-çevre modeline paralel özü içeren «milli ekonomik ve toplumsal düzen» modelidir. Kuramsal düzeydeki bu boyut, devirsel olarak şu «pratiğe» dayanır. Tökin'in soyutlamalarına temel olan pratik, ulusal kurtuluş hareketini gerçekleştiren Türkiye'nin konumudur. Türkiye ile dünya kapitalist ekonomi sistemi arasındaki sömürüye dayalı ilişkiler ve bunun yarattığı çelişkili durumdur. Tökin'in ve *Kadro*cuların olmasını önerdikleri durum; dünya kapitalist sistemi içinde, ulusal bağımsızlığını toplumsal ve ekonomik yönden gerçekleştirmiş, ulusal bütünlüğünü sağlamış bir toplumdur. *Kadro* hareketinin sürekliliği vurgulayan niteliği, «diyalektik» anlayışın bir doğurgusudur. Farklı bir devrim anlayışının temel alınmasından değildir. *Kadro* hareketinin temel kaynaklarını bu düzeyde ele almak gerekir[175].

(173) İ. H. Tökin ile yapılan görüşmeden.

(174) İ. H. Tökin ile yapılan görüşmeden.

(175) Emre Kongar ile Mete Tuncay arasında gelişen tartışma, bu açılardan ele alınarak değerlendirilmelidir. Bakınız: Mete Tuncay, Devrim ve Kuram, *Milliyet Sanat Der-*

Kadro hareketinin, 1932-1934 döneminde liberal ekolü savunanlarca eleştirilmesinin nedeni, temel kaynaklarının içerdiği niteliklerden ileri gelir. Weber ve Sombart, Marx'ın kapitalist döneme ilişkin çözümlemelerini benimserler. Evrimsel değişme yaklaşımını temel alarak eleştirirler. Klasik iktisat kuramlarını ve liberal ekonomi anlayışını geniş ölçüde eleştirmişlerdir. Tökin ve diğer *Kadro*cular da aynı yolu izlemişlerdir. Liberal görüşleri ve savunucularını geniş ölçüde eleştirmişlerdir. *Kadro*'nun getirdiği model, liberal ekonomi anlayışına karşı bir niteliği içerir. Ayrıca, Tökin'in ve diğer *Kadro*cuların Marksist terimleri, geniş ölçüde kullanmaları da bu eleştirilerin temel dayanağını oluşturur. Fakat, bu eğilimleri Marksist deyimler kullanmaktan öteye geçmemiştir. Kavramlara getirdikleri içerikler ve çözümlemeleri daha çok günümüzdeki «Neo-Marksist» akım içinde düşünülebilir[176].

İsmail Hüsrev Tökin'in başlıca katkısı, *Kadro* hareketinin geliştirilmesine çaba göstermesi ve yazılarıyla, hareketin özünü açıklayıcı incelemelere yönelmesidir. Ulusal Kurtuluş Hareketinin özüne dayalı olarak «ulusal ekonomi düzeni»nin geliştirilmesi yönündeki incelemeleri, güncelliğini koruyan nitelikleri içerir. Ulusal ekonomi düzeninin geliştirilmesi yönünde «aydınların sorumluluğu»nu öne çıkaran bir çaba içinde olmuştur. Ulusal ekonomi düzeninin kurulmasında «bilinçli çabaların gerekliliği»ni ve bu yönde «planlama girişimleri»nin zorunluluğunu vurgulaması önemli bir katkıdır.

Bunun yanında, kapitalist ekonomi sisteminin gelişim sorunları içinde, müstemleke ülkelerin konumunu belirleyici çalışmalara yönelmesi, Türk Ulusal Kurtuluş Hareketinin evrensel özünü kuramsal olarak açıklama girişimi tarihsel olarak katkı niteliğindedir.

Tökin ve arkadaşlarının *Kadro* hareketi ile «merkez-çevre» kuramı açısından, benzer çözümlemeleri sergilemeleri önemli bir olgudur.

Tökin, ekonomi politik açıdan yapı incelemelerine yönelirken, Türkiye'de toplumsal bilimlerin gelişimi doğrultusunda çok yönlü katkıları da sergilemiştir. Belirli bir dünya görüşü ve yöntem çerçevesinde toplumsal yapı incelemelerine yönelmenin somut bir örneğini vermiştir. O zamanki «Darülfünun»un dışında, toplumsal yapının bilimsel bir tutumla incelenmesine yönelmiştir. *Türkiye Köy İktisadiyatı* çerçevesi içinde, Türkiye'nin toplumsal yapısını «değişme süreci» içinde ele almış, dönemindeki yapısal dönüşüm sorunlarını çok yönlü irdelemiştir. Tökin'in bilim felsefesine ilişkin görüşleri, toplumsal bilimlerin bilim felsefesine ilişkin nitelikleri üzerine açıklamaları önemli açıları sunmaktadır. Toplumsal bilimlerde nesnellik sorununa getirdiği açılımlar, yöntembilim tartışmaları açısından önem

---

gisi, yeni dizi: 27, 1 Temmuz 1981, s. 45 ve Emre Kongar, Kuram, Model, Devrim ve Atatürk ya da Bir Eleştiri Üzerine Düşünceler, *Milliyet Sanat Dergisi*, yeni dizi: 28, 15 Temmuz 1981, s. 51-53.

(176) Haldun Gülalp, *Yeni Emperyalizm Teorilerinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, 1979, İstanbul, s. 27-39 ve 87-124.

kazanır. Tökin'in yöntem konusundaki görüşleri ve somut ürünleri günümüzdeki yöntembilim tartışmaları içinde özenle değerlendirilmesi gereken boyutları içermektedir. Tökin'in yöntemsel anlayışı, «disiplinlerarası yaklaşımın geliştirilmesi» konusunda önemli ipuçlarını sunmaktadır. Tökin'in toplumsal olgulara yönelirken sergilediği, diyalektik tutum, yöntembilim tartışmalarına yeni boyutlar kazandıracak öğeleri içermektedir.

Tökin'in toplumsal yapı incelemelerinde, istatistiksel veri derleme ve değerlendirme tekniklerini kullanması, Türkiye'de bu konudaki çalışmalar içindeki ilk örneklerdendir. Tökin, yöntemsel bütünlük içinde, araştırma tekniklerinin konumunu ve işlevini somut olarak göstermiştir. Türkiye'nin toplumsal yapısına ilişkin somut istatistiksel verileri derleyip değerlendirmesi, bu konuda sonraları incelemelere yönelenlere sağlıklı verileri sunmuştur. Tökin'in kamu kesiminde görevliyken çıkardığı bülten, istatistiksel verilerin matematiksel olarak çözümlenmesinin ilk örnekleri arasında yer alır.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

İktisat Nasıl Okutulmalı?, T. O. Matbaası, Ankara, 1931.

Türkiye'de Ziraî Kooperatif Hareketi, Ankara, 1932.

Türkiye Köy İktisadiyatı. Bir Millî İktisat Tetkiki, Kadro Mecmuası Neşriyatından: II, İstanbul, 1934.

Atatürk Çiftlikleri, Devlet Ziraat İşletmeleri Kurumu Neşriyatından, Ankara, 1939.

Müdafaa Ekonomisi, Alâeddin Kral Matbaası, Ankara, 1940.

Ekonomik Coğrafya, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1940.

İsmet İnönü, Şahsiyeti ve Ülküsü, Ülkü Basımevi, Ankara, 1946.

İktisadî ve İçtimaî Türkiye, Rakamlarla, Türkiye'de Sanayi, cilt II, T. C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, Yayın No. 251, İncelemeler No. 114, Ankara, 1946.

Ekonomik Coğrafya, 2. basım, Millî Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1947.

Rakamlarla Türkiye, cilt II, T. C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, Yayın No. 302, İnceleme No. 128, Ankara, 1949.

İktisadî Durumun Tahlili, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 1964.

Enflâsyona Dair, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 1966.

Para Değerinin Düşürülmesi Meselesi, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 1968.

Sterlinin Devalüasyonu ve Türkiye'nin Dış Ticareti, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 1968.

İyi İnsan İyi İş Adamı, (F. W. Foerster'den çeviri), Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1959.

İyi İnsan İyi Politikacı, (F. W. Foerster'den çeviri), Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1960.

B. MAKALELER

«Hammadde Memleketlerinde Para Buhranının Karakteri», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 1, s. 12-16.

«Dünya Buhranı Ne Halde?», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 1, s. 17-18.

«Amerika Sanayiinde Buhranın Tesirleri», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 1, s. 18-20.

«Köy İktisadiyatında Teknik İnkılâp», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 2, s. 15-21.

«Dünya Buhranı Hakkında Bazı Rakamlar», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 2, s. 48.

«Türkiye Köy İktisadiyatında Borçlanma Şekilleri», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 3, s. 25-34.

«Türkiye Köy İktisadiyatında Toprak Rantı», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 4, s. 10-14.

«Asya'da Nüfus Hareketleri», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 4, s. 42-44.

«Türkiye El-Sanayii», **Kadro,** cilt I, sayı 5, s. 19-24.

«Cemiyet-i Akvam İstikrazları ve Mali Müdahaleler», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 6, s. 21-29.

«Türkiye'de Derebeylik Rejimi I», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 6, s. 16-23.

«Plan Mefhumu Hakkında», **Kadro,** 1932, cilt I, sayı 7, s. 36-43.
«Türkiye'de Derebeylik Rejimi II», **Kadro**, 1932, cilt I, sayı 8, s. 30-35.
«Türkiye'de Toprak Ağalığı III», **Kadro**, 1932, cilt I ,sayı 9, s. 23-29.
«Türkiye'de Milli Sermaye Hareketi», **Kadro,** 1932, cilt **I,** sayı 10, s. 20-25.
«Şark Vilâyetlerinde Derebeylik I», **Kadro**, 1932, cilt I, sayı 11, s. 22-29.
«Şark Vilâyetlerinde Derebeylik II», **Kadro**, 1932, cilt I, sayı 12, s. 18-24.
«Anadolu'da Bir Köy Tipi», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 13, s. 17-21.
«Anadolu Köyünde Dünya Tahavvülü», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 14, s. 18-24.
«Dördüncü Buhranı Senesine Girerken yahut Üç Senede Otuz Sene Geri», **Kadro,** 1933, cilt: II, sayı 14, s. 15-52.
«Müstemleke ve Yarı Müstemlekelerde Buhranın Tesirleri», **Kadro,** 1933, cilt **II,** sayı 15, s. 20-24.
«Türk Parasının Kıymeti ve Kemiyetçiler I», **Kadro,** 1933, cilt **II,** sayı 16, s. 23-38.
«Türk Parasının Kıymeti ve Kemiyetçiler II», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 17, s. 22-31.
«Milli Kurtuluş Devletçiliği I», **Kadro**, 1933, cilt II, sayı 18, s. 25-36.
«Milli Kurtuluş Devletçiliği II», **Kadro**, 1933, cilt II, sayı 19, s. 23-31.
«Dünya Buhranına Umumi Bakış», **Kadro**, 1933, cilt II, sayı 20, s. 20-23.
«Türk Köylüsü Bir Toprak Reformu Bekliyor», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 21, s. 21-24.
«Milli İktisat Bütünlüğüne Doğru», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 22, s. 19-23.
«Türk Köylüsünü Topraklandırmalı, Fakat Nasıl?», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 23, s. 33-39.
«Anadolu da Ziraî İşletme Şekilleri», **Kadro,** 1933, cilt II, sayı 24, s. 25-32.
«Millet İçinde Sınıf Meselesi I», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 25, s. 34-38.
«Millet İçinde Sınıf Meselesi II», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 26, s. 20-26.
«Beş Senelik Programın Mânâsı», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 27, s. 26-30.
«Beş Senelik Sanayi Programı ve Kredi Meselesi», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 28, s. 19-23.
«Bir Kredi Ekspansiyonu Bir Enflâsyon Yapar mı?», **Kadro,** 1934, cilt **III,** sayı 29, s. 19-24.
«Buğday İşine Bir Bakış», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 30, s. 20-23.
«Gümüş Meselesi», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 31, s. 22-28.
«Garpta Sermaye Terakümünde Müstemlekelerin Rolü», **Kadro,** 1934, cilt **III,** sayı 32, s. 17-21.
«İç Pazar Meselesi», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 33, s. 16-20.
«Dünya Konjonktörüne Bir Bakış», **Kadro,** 1934, cilt III, sayı 34, s. 19-23.
«Türkiye İndustri'sinde 'İlk Sermaye Birikmesi' », **Kadro,** 1934-1935, cilt: **III,** sayı 35-36, s. 44-49.
«Kişilik Felsefesi Açısından Atatürk», **Ekonomik Yaklaşım,** A.İ.T.İ.A., Ekonomi Fakültesi, Sonbahar 1981, Yayın 2, cilt II, sayı 5, s. 1-20.
«İktisat Düzeni Problemi», **Ekonomik Yaklaşım**, A.İ.T.İ.A., Ekonomi Fakültesi,

C. YABANCI DİLDEKİ YAYINLAR

La Turquie en Cheffres, İçişleri Matbuat Um. Md. Yay., Ankara, 1937.
Turkey on the Way of the Industrialization, İçişleri Bak. Matb. Um. Md. Yay., Ankara, 1937.
Politique des Chemins de fer en Turquie Republicaine, İçişleri Bak., Matb. Um. Md. Yay., Ankara, 1938.
The Development of National Banking in Turkey, İçişleri Bak., Matb., Um. Md., Yay., Ankara, 1938.

Mümtaz Turhan

(1908-1969)

Hazırlayan

Emre Kongar

YAŞAM ÖYKÜSÜ*

Profesör Dr. Mümtaz Turhan 1908 yılında Erzurum'un Pasinler ilçesinde doğmuştur. Babası, Erzurum'un yerli ve tanınmış ailelerinden Pasinler'li Şerif Bey, annesi Erzurum'un yerli ve tanınmış bir ailesinin kızı olan Cebriyye Hanım'dır. Ailenin üç erkek çocuğundan en büyüğüdür. Küçük yaşta okumaya karşı büyük bir heves göstermiştir. 1916 yılında Erzurum'un Ruslar tarafından işgali sonucunda ailesi Kayseri'ye göç etmek zorunda kalan küçük Mümtaz, ilk ve orta tahsilini Kayseri Sultanî'sine bağlı ilk ve orta okullarda tamamladı (1924). Liseye önce Bursa, sonra Ankara'da devam ederek 1927'de Ankara'da bitirdi.

1928 yılında Devlet hesabına Almanya'ya gitti, Berlin ve Frankfurt Üniversitelerine devam ederek yüksek tahsilini tamamladı. 1935 yılında yine Frankfurt Üniversitesi'nden felsefe doktoru ünvanını aldı.

Bundan sonra yurda dönen Dr. Mümtaz Turhan, Prof. Wilhelm Peters tarafından kurulmuş olan İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Tecrübî Psikoloji Kürsüsü'nde 1936 yılında asistan, 1939 yılında Doçent oldu. 1944 yılında British Council'in sağladığı bir bursla, bu sefer, İngiltere'de Cambridge Üniversitesi'ne giderek, Sir Frederic Bartlett'in yanında, Cultural Changes (Kültür Değişmeleri) konulu çalışmayı tamamladı ve 1948'de ikinci doktorasını almış oldu.

Edebiyat Fakültesi'ne dönüşünde 1951 yılında Profesör, 1952 yılında Tecrübî Psikoloji Kürsü Başkanı olan Profesör Mümtaz Turhan, 1960 yılında Tecrübî Psikoloji Enstitüsü Müdürü oldu[1]. Kendisinin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki bu iki görevi vefatına kadar devam etmiştir.

Profesör Mümtaz Turhan, ayrıca, 1949-1951 yılları arasında Birleşmiş Milletler Sosyal Komisyonu'nda Türkiye Temsilcisi olarak bulunmuştur. Türkiye'de birçok ilmî cemiyetlerde üye olan Prof. Mümtaz Turhan, son yıllarında Türk Psikoloji Cemiyeti'ne de Başkanlık yapmıştı.

Profesör Mümtaz Turhan, 1 Ocak 1969 Çarşamba günü sabaha karşı çekmekte olduğu karaciğer kanseri hastalığından kurtulamayarak, 60 yaşında hayata veda etmiştir. Diyarbakır'ın tanınmış ailelerinden Diş Ta-

(*) Profesör Sayın Beğlân Toğrol tarafından 7 Şubat 1983 tarihinde yollanan mektuptan aynen alınmıştır. Bu yazı kendi başına bir "belge" niteliği taşıdığından paragraflara bölmek dışında, virgülüne bile dokunmadım. Sayın Toğrol'a teşekkür ederim. E. K.

(1) Hasan Küçük, Turhan'ın 1950 yılında profesör olduğunu belirtiyor. Hasan Küçük, *Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan Bütün Yönleriyle*, İstanbul, Türdav, 1977, s. 62.

bibi Dr. Mahmut Ögel ile Behiye Hanım'ın kızları olan meslektaşı Mevhibe Ögel Hanım'la 1943 yılında evlenen Profesör. Mümtaz Turhan'ın, Nesrin ve Fügen isimli iki kızı vardır.

Prof. Mümtaz Turhan'ın 1944 yılına kadar olan çalışmaları, Gestalt ekolüne dayalı idrak konusunda, deneysel psikolojik alanda olmuştur. Kendisi, böylece, Batılı anlamda ilk Türk Tecrübî Psikoloğu sayılabilir.

İngiltere'de ve İngiltere dönüşündeki çalışmaları ise, sosyal konuların incelenmesine yöneliktir. «Kültür'de Değişen ve Değişmeye Mukavemet Eden Unsurlar» adlı çalışması, Erzurum ile Manyas ve Eğridir Gölü yörelerinde yaşayan Rus asıllı Kazaklarla yaptığı çalışmaların bir kısmını yansıtmaktadır. «Yerinde gözlem» metodunu kullanarak ve gerektiğinde açık uçlu anket uygulayarak yürüttüğü bu çalışmalarla, Profesör Mümtaz Turhan'ın memleketimizde çevresel sosyal psikolojinin de (environmental social psychology) öncülüğünü yaptığı kabul edilebilir.

Almanya'da Profesör Wertheimer, İstanbul'da Profesör Peters ve İngiltere'de de Profesör Bartlett gibi sayılı bilim adamlarının dikkatini çekmiş, takdirlerini kazanmış olan Profesör Turhan'ın onlarla ömür boyu yakınlık ve arkadaşlık kurabilmesinde ilim zihniyetine sahip objektif, tarafsız ve güven veren kişiliğinin rolü büyük olsa gerektir.

Kendisi, tıpkı İngiltere'de olduğu üzere, insan yetiştirmeyi zevk sayan bir anlayışa sahipti. Gerçekten, tek başına teslim aldığı Kürsüsünde 15 yıl gibi kısa bir süre içinde, hepsi doktoralarını tamamlamış, Avrupa veya Amerika'da incelemeler yapma fırsatı verilmiş sayısı 8'e ulaşan öğretim elemanı yetiştirmiştir.

Profesör Mümtaz Turhan'ın akademik kişiliğinin yanında, memleket meselelerine son derece ilgili sosyal bir yanı da bulunuyordu. Türkiye'de milliyetçi istikamette kurulmuş bulunan ilmî fikir ekolünün en değerli temsilcilerinden sayılır. Bilhassa, millî eğitimle ilgili meseleler üzerinde yoğunlaştırdığı düşüncelerinde, memleketin kalkınması için Batı tekniğine sahip elemanların çoğalmasını sağlayacak bir politikanın önemini usanmadan savunmuştur. Memleket meselelerine dönük popüler tarzdaki kitapları, hayatının son yıllarında kapışılırcasına satılmış, birçoğunun dördüncü, beşinci baskıları yapılmıştır.

Sakin, haysiyetli ve vakur kişiliğinde, bilhassa çevresindeki gençlere karşı gizli bir muhabbet ve ince düşünce hâkimdi.

Vakitsiz ölümüyle Üniversitemizde yeri kolay doldurulamayacak bir boşluk bırakmıştır.

I. GİRİŞ

Mümtaz Turhan, geçmiş dönemin en renkli ve en önemli bilim adamlarından biridir. Yetiştiği kuşak içinde, o zamanki «resmî ideoloji»nin dışında kalan kimi görüşleri, onu sürekli olarak tartışma ortamında tutmuştur.

Batı uygarlığının bilim anlayışı ve araştırma ruhu ile yetişmiş olan Turhan, Türkiye'de «milliyetçi-muhafazakâr» çizginin ateşli bir savunucusu olmuştur. Kendi «referans grubu» içinde ve kendi döneminde âdeta «rakipsizdir». Çünkü, içinde bulunduğu «ideolojik-politik» çizgide, bilimsel bakımdan onun kadar «mücehhez» bir başka kişi daha bulmak zordur. Hem Alman, hem İngiliz kaynaklarına hâkimdir. Türkiye açısından da bir «Doğu çocuğudur». Turhan, bu özelliklerinin bireşimini bilim yaşamına oldukça keskin çizgilerle yansıtabilmiştir.

Turhan'ın yapıtlarını ve düşüncelerini izlemeye ve irdelemeye çalışırken, oldukça zorlayıcı ve çelişik durumlarla da karşılaştım. Çünkü, kimi zaman «bilim adamı», «araştırmacı» Turhan ile «ideolojik-politik» bir tutum içindeki «milliyetçi-muhafazakâr» Turhan'ın düşünceleri tam bir uyum göstermiyordu. Bu sorunu, Turhan'ın gerçek tutumunu «aynen» yansıtarak çözmeye çalıştım. Öyle sanıyorum ki, bir bilim adamının en geçerli tanığı, yine kendi yazdıkları, söyledikleri ve yaptıklarıdır. Bu açıdan, Turhan'ı irdelemeye çalışırken, bol bol «doğrudan alıntı» kullandım.

II. TURHAN'IN YÖNTEMİ

Mümtaz Turhan, disiplinlerarası çalışma yapan bir bilim adamıdır. Bu niteliği ile, kimi zaman «saha çalışmalarına» ilişkin teknikler kullanmış. kimi zaman, kuramsal düzeyde yöntem tartışmalarına girmiştir.

Turhan'ın yöntemini, yaptığı çeşitli araştırmalarda ve kuramsal yazılarında ayrı ayrı izlemek gerekir. Bu nedenle ben, önce genel bir tutumunu yansıttığı için bilim anlayışına değineceğim. Daha sonra kuramsal olarak kültür ve uygulamalı olarak kültürel değişme anlayışı üzerinde duracağım. En son olarak da Batılılaşma sorununa nasıl bir «tarihsel» yaklaşım içinde baktığını belirtmeye çalışacağım.

Aslında Turhan'a yakından bakıldığında, kullandığı yöntemin, genel olarak olgular açısından tümevarımcı, denemeleri ve yurt sorunları karşısındaki tutumu açısından ise tümdengelimci olduğunu çok açık seçik biçimde görürüz. Turhan, ayrıca, yaptığı köy araştırmalarında sosyal antropolojinin «katılıcı-gözlemci» tekniğine dayalı bir yol izlemiştir.

Şimdi tek tek bu konulardaki düşüncelerini ve tutumunu görelim.

A. BİLİM ANLAYIŞI VE BİLİMSEL YÖNTEM

Turhan'ın en önemli gözlemlerinden ve şikâyetlerinden biri, toplumumuzda bilime yeterli önemin verilmeyişidir. Turhan'a göre, pek çok kişi hâlâ bilimin toplumda oynayacağı rolün farkında değildir ve bunlar «sırf milletin şeref ve itibarını korumak maksadiyle ilime, ilim müesseselerine tahammül edilmesi lâzım gelen birer lüks meta gözüyle bakmaktadırlar.»[1].

Oysa bilim, ya da Turhan'ın kendi özgün deyimiyle «ilim», tekniğin gelişmesine ve toplumların verimli bir biçimde çalışmaları için teşkilâtlanmalarına yol açan «tek sorumlu»dur.

Turhan, zaman içinde bilimin yalnız «muhtevası»nın değil, aynı zamanda «mânâsının» da değişmiş olduğuna işaret eder. «İlmin» yalnız «rasyonel münasebetler manzumesinden» ibaret olduğu inancının da yanlış olduğuna dikkati çeken Turhan, «İlim, realiteye, gerçeğe sadakatle bağlı kalarak, vâkıa ve hâdiseler arasındaki münasebeti sistemli müşahede ve tecrübe vasıtasıyla tesbit etmektir» diye bir tanım verir[2]. Turhan «ilim» olan ile «olmayan» arasındaki temel farkın, «tahkik edilebilirlik» olduğunu

(1) Turhan, "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma", *Bütün Eserleri 1*, Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 470.

(2) *y.a.g.e.*, s. 473.

vurgular. «İnançları» «nev'i» bakımından üçe ayırır: «Bilgi, kanaat ve iman.» Bilgiler, «ilmin mahiyeti icabı her an tahkik olunabilme vasfını taşırlar.» İman «ferdin, mevzuun mahiyeti icabı ispat olunamayacağını önceden bizzat kabul ettiği inançlarına» denir. Kanaat ise, «tahkik olunabilme keyfiyeti bakımından bilgi ile iman arasında orta bir yer işgal eder. Kanaat halindeki inançların, bizzat sahipleri tarafından ispata muhtaç oldukları kabul edilir.»[3].

Turhan bu bilgi-kanaat-iman sınıflamasından sonra, bilgi dışındaki inançları da «bâtıl itikatlar», «peşin hükümler», «basmakalıp hükümler veya inançlar» olarak belirtiyor. Demokrasilerde «bilgi» dışındaki «inançların» bu inançlar her kim tarafından sahip olunursa olunsun, «aynı değerde» olduğunu vurguluyor. Bir başka deyişle, bir kanaat ya da iddianın, bilimsel olarak kanıtlanmadıkça, sahibinin mevkiine göre değerlendirilemeyeceğini söylüyor. Bu yargısının altında da tüm makalesi boyunca sözkonusu ettiği «sosyalizm» hakkındaki düşüncelerin yanlışlığını vurgulamak arzusu yatmaktadır. Turhan bu yargının bir «inanç», bir «kanaat» olduğu ve bu nedenle de, hiçbir «bilimsel değeri» olmadığı görüşündedir.

«Üç Zihniyet» adlı yazısında da, Turhan, iptidaî zihniyet, ortaçağ zihniyeti ve ilim zihniyetini karşılaştırmalı olarak inceler. Ortaçağ zihniyetini şöyle tanımlar: «Ortaçağ zihniyetine göre, bir şeyin hakikat olabilmesi ona inanılması için bir otoritenin ağzından çıkması, kâfidir. Bu tarzda inanılan bir hakikat artık ne değişir, ne de değiştirilebilirdi, o mutlaktı. İster dinî, ister ilmî sahada olsun ona inanmak mecburiyeti vardı. İnanmayan kâfir olurdu. Ortaçağ zihniyeti fikir ve vicdan hürriyeti tanımazdı. Başka fikir ve kanaatta olanların işkence ve ölüme mahkûm edilmeleri, ilim öncülerinin ateşe atılıp yakılmaları hep bu yüzdendir. İşin garibi, bütün bu zulümlerin hakikat ve fazilet namına işlenmiş olmalarıydı.»

Turhan, «ortaçağ zihniyetini» böylece mahkûm ettikten sonra «ilim zihniyetini» şöyle tanımlar: «... ilim zihniyetine göre bir şeyin hakikat olup olmamasının, ona inanılıp inanılmaması ile alâkası yoktur. Bir şeyin hakikat veya doğru olabilmesi için, sistemli müşahede ve tecrübeler neticesinde yahut diğer ilim metodlarına göre vesika ve delillere dayanılarak meydana çıkarılmış olması, kontrol edilebilmesi, başkaları tarafından da aynı neticeler alınabilmek üzere tekrarlanabilmesi lâzımdır. Bu şartlar altında elde edilen bir hakikat kendi kendisini empoze edeceğinden ona inanıp inanmamak elimizde değildir. Onun için ilmî hakikatlara inandırmak maksadıyla tazyik yapmak kimsenin aklından geçmez.»[4].

Görüldüğü gibi Turhan, «bilimsel bilgi» yaklaşımı açısından, oldukça kesin bir biçimde pozitivistler arasında yer aldığını vurgulamaktadır.

(3) *y.a.g.e.*, s. 35, 476-479.
(4) *y.a.g.e.*, s. 489.

B. KÜLTÜR ANLAYIŞI VE KÜLTÜRE BAKIŞ YÖNTEMİ

Turhan, kültür tanımı üzerinde çalışırken, çeşitli sınıflamaları ve yaklaşımları özetledikten sonra kendi kültür tanımını şöyle vermektedir: «Kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddî ve manevî kıymetlerden teşekkül eden öyle bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut olan her nevi bilgiyi, alâkaları, itiyadları, kıymet ölçülerini, umumî atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlar birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırd eden hususî bir hayat tarzı temin eder.»[5].

Bu tanıma baktığımızda, Turhan'ın kültür terimi içinde şu farklı öğeleri ele aldığını gözlemekteyiz: 1) Maddî öğeler. Turhan, bir toplumun maddî değerlerinin tümünün kültür içinde düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. 2) Manevî değerler. Turhan, manevî değerler demekle de yetinmemekte, değer yargıları, ilgiler, genel tutumlar ve «görüş ve zihniyet» biçiminde ifade ettiği ideolojik öğeleri tek tek saymaktadır. 3) Davranış biçimleri. Turhan, çağdaş «davranışçı» yaklaşıma da bir anlamda önem vermekte, kültürü, tüm davranışlarımızın ardında yatan temel belirleyici olarak görmektedir. 4) Egemen kültür kavramı. Turhan, «o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan...» diyerek, sözkonusu ettiği kültür kavramının, bir toplumda yaygın bir biçimde egemen olan kültür olduğunu belirtiyor. Böylece Turhan, «ekseriyet» diyerek «ekalliyet» (azınlık) kavramını getirmiş oluyor. Bir başka deyişle, sosyal psikolojinin önemli kavramlarından biri olan «alt kültür» ya da «azınlık kültürü» kavramını, egemen kültür anlayışı ile birlikte tanımının içine sokmuş oluyor. 5) Ayırd edicilik. Turhan'a göre kültürün önemli bir özelliği, bir toplumu, öteki toplumlardan ayırd eden nitelikleri de bağrında taşımasıdır. «Hususî hayat tarzı» diye ifade ettiği bu ayırd edici nitelik Turhan'a göre sonunda hiç kuşkusuz bir ulusal kimlik sorunu olmaktadır. Bu noktada, ayırd edici özelliğin siyasal mı kültürel mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Hiç kuşku yok ki, uluslardan değil, toplumlardan söz edildiğine göre, siyasal ve irâdî (yani, bir ulusa ait olma konusunda bireyin iradesi) öğeler, kültürel öğelerin ardında kalır. Fakat yine de «ayırd edici hususî bir hayat tarzı» ifadesi, kimi zaman bir toplumun alt kesimlerinde, (örneğin, dağda yaşayanlarla ovada yaşayanlar, ya da kentte yaşayanlarla, köyde yaşayanlar) arasında farklı olabileceği gibi, ayrı ulusların ya da ayrı toplumların arasında önemli ortaklıklar (örneğin, Batı Avrupa ülkeleri, İslâm ülkeleri gibi) sergileyebilir. Bir başka deyişle, «hususî hayat» tarzı deyimi, bir ulusun içindeki çeşitli gruplar arasında farklı olabileceği gibi, çeşitli uluslar arasında ortak da olabilir. Bu yüzden, «ulusal kimlik» sorunu ile «hususî hayat tarzı» deyimi her zaman ve her koşul altında çakışmaz. Hattâ zaman zaman çatışabilir de.

(5) Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınlarından No. 479, İstanbul, Baha Matbaası, 1959 (İkinci basım), s. 40.

Turhan, kültürün ortaya çıkışım da belli insan gereksinmelerinin (onun deyimi ile «ihtiyaçların») karşılanması süreci ile açıklıyor. Turhan'a göre biraraya gelen insanlar, aralarında etkileşim başlattıktan sonra, artık belli gereksinmelerini karşılamaya yönelirler. İşte kültür, Turhan'a göre yalnız hangi gereksinmelerin karşılanacağını değil, bu karşılanma etkinliğinin «nevi, şekli, tarzı, biçimi hakkında ölçüler, kaideler, *normlar* da vazediyor.»[6]. Örneğin, «Beslenme ihtiyacı, lâalettayin gıdalarla tatmin edilmiyor; kültür bunların nevile birlikte hazırlanış şeklini, pişirme tarzını da önceden tesbit etmiş bulunuyor.»

Kültürün oluşumdaki gereksinme karşılama sürecini, Turhan üç temel gereksinme üzerinde odaklaşarak çözümlüyor. *Birinci tür* gereksinmeler, Turhan'ın *biyolojik* dediği gereksinmelerdir. Turhan, bunlara, fizyolojik veya «aslî ihtiyaçlar» da diyor. Beslenme, konut edinme, üreme, doğaya karşı korunma gibi gereksinmeleri bu grubun içine sokuyor.

Turhan'a göre kültürü oluşturan ve sonradan, dönerek, kültürün düzenlediği, *ikinci gereksinme* grubu, toplumsal öğelerdir. Turhan, bunlara «içtimaî ihtiyaçlar» diyor. Toplumsal gereksinmelerin en önemli mekanizmasının ise, «terbiye sistemi» dediği, eğitim olduğunu vurguluyor. Turhan'a göre, «Bu arada bütün bir kültürün muhtevasını bir nesilden ötekisine aktaran bir vasıtaya, bir cihaza ihtiyaç olduğu aşikârdır. Hakikatte en basitinden en mürekkep ve mütekâmiline kadar her cemiyette hattâ en iptidaî kavimlerde bile rastlanan bu vasıta terbiye sistemidir. Genç nesiller, cemiyetin nizamlarına, örf ve âdetlerine bu sistem sayesinde alıştırılmakta ve onun ideallerine, kıymetlerine, görüş ve zihniyetine göre yetiştirilmektedir. Böylece kültür, inkıtasız, fasılasız bir şekilde nesilden nesile intikal etmekte, daimî bir cereyan halinde akıp gitmektedir. İşte kültürün bazı tariflerinde, onu, şuurun akışı gibi, daimî bir cereyana benzetmekle bu devamlılığa işaret edilmek istenmiştir.»[7].

Bu satırlardan da anlaşılacağı gibi, Turhan, eğitime büyük önem ver mekte, onu, kültürün sürekliliği için bir araç olarak görmektedir. Bu çerçevede kültür değişmelerini açıklarken de, Batılılaşma sorununu ele alırken de eğitimin üzerinde durması, çok doğaldır. Toplumsal değer ve kuralların bireye aktarılması demek olan toplumsallaştırma ya da «sosyalizasyon» sürecinde, eğitimin oynadığı rol çok önemlidir. Yalnız Turhan, burada, süreklilik ile değişme arasındaki ilişkilere, dolayısı ile kültür değişmeleri ile eğitim arasındaki etkileşime dikkati çekmemiştir. Hiç kuşkusuz, eğitim, mevcut kültür ile bağımlı olduğundan, bir anlamda, onun işlevi olarak kabul edilebilir. Yine de özellikle eğitim yolu ile tüm kültürel değerlerin değiştirilmek istendiği bir Atatürk dönemi yaşamış olan Türkiye'de, eğitimin değişme konusundaki işlevine gereken önemi vermek gerekir. Nitekim, Turhan başka çalışmalarında bu önemi yeterince vurgulamıştır.

(6) *y.a.g.e.*, s. 35.
(7) *y.a.g.e.*, s. 35.

Turhan, kültürü oluşturan öğelere kaynaklık eden *üçüncü gereksinme* grubuna «ruhî ihtiyaçlar» diyor. Turhan'a göre, «ruhî ihtiyaçların başında günlük hayatın zorluklarından, realiteden kaçmak, izah edemediği hâdiseler karşısında duyulan aciz, korku, dehşet ve hayretten kurtulmak, istikbal veya akıbeti hakkındaki endişeleri gidermek, devamlı iç huzuruna kavuşmak hasreti ve ilâh gelmektedir. İnsan, bu ihtiyaçların sevkiyle eğlenceye, oyalanmaya; ve kendisini ifade arzusiyle sanat; emellerine nail olma, mesned arama, sığınma maksadiyle de sihire, dine başvurmaktadır.»[8].

Eğlence ve dinlenmeyi, sanat ve edebiyatı, dinsel inançları, ruhsal gereksinmeler diye niteliyor. Turhan'ın bu saptamalarının doğruluğunda hiç kuşku yoktur. Yalnız ilginç olan nokta, kültürel gelişmenin sınıflanması açısından, Turhan'ın Maslow'a gönderme yaparak, bu tür gereksinmelerin ürettiği kültürel değerleri, «aslî» gereksinmelerin ürettiği kültür değerlerinden daha *yüksek* olarak nitelemesidir. Çünkü Turhan'a göre, biyolojik gereksinmelerini doyuran ve bunların oluşturduğu yükten kurtulmasını bilen toplumlar daha «ince» «kültür mahsulleri» vermeye yönelebilirler.

Eğlence-dinlenme, sanat-edebiyat ve dinsel etkinlikler hiç kuşkusuz daha «süzülmüş» nitelik taşırlar. Fakat burada bir an durup, her üç etkinliğin aynı olup olmadığına bakmak gerektiği gibi, bunları, «aslî» gereksinmelerin karşılanması için üretilen kültür öğeleriyle karşılaştırmak zorunluluğu da doğmaktadır. Önce bu üç etkinliğe, kendi aralarında baktığımız zaman, bunların birbirleri ile içiçe geçmiş, fakat farklı özelliklere sahip olgular olduğunu hemen görürüz. Örneğin, sanat-edebiyat ve kültür etkinlikleri, aslında eğlence ve dinlenme için kullanılmakla birlikte, eğlence ve dinlenme etkinliği ile, sanat-edebiyat ve kültür etkinliği ayrı niteliktedirler. İnsanlar edilgen bir biçimde eğlence ve dinlenmeye katıldıkları halde (radyo dinlemek, TV seyretmek, müzik dinlemek gibi) sanat ve kültür üretimi, tümüyle (özellikle bunu yapan sanatçılar açısından) etken bir çaba gerektirir. Ayrıca burada hemen belirtilmesi gereken nokta, dinsel inançların, gerek eğlenme ve dinlenme, gerekse sanat ve kültür etkinliklerinden ayrı nitelik taşımalarıdır.

Bir de başka açıdan, «biyolojik» gereksinmelerin karşılanması açısından soruna yaklaşırsak, Turhan'ın bu «üstün kültür etkinliği» diye özetleyebileceğimiz görüşünün yol açtığı tartışma daha iyi ortaya çıkacaktır: Bilindiği gibi, biyolojik gereksinmelerin karşılanmasında ortaya çıkan kültür öğelerinin önemli bir bölümü «teknolojik» nitelik taşır. Teknolojik gelişmenin ise günümüzde eriştiği üstün aşama ortadadır. Yani, «aslî ihtiyaçların» karşılanması, çok üstün bir teknoloji doğurmuştur. (Hazır bebek mamaları, çeşitli mutfak âletleri gibi). Bu «üstün teknoloji» olgusunu bir yana bırakarak, yalnız kültür ve sanat, ya da din etkinliklerine «ince ve işlenmiş» diyerek, bir üstünlük vermek çok doğru bir yaklaşım olmayabilir.

Aslında Turhan'ın yaklaşımındaki bu sorunlar, gereksinmelerin biyolojik (aslî), toplumsal ve ruhsal diye üçe ayrılmasından kaynaklanıyor.

(8) *y.a.g.e.*, s. 35-36.

Oysa, Turhan'ın kendisi de gereksinmeler ile kültür arasındaki ilişkinin çok yönlü bir etkileşim olduğunu belirtir. Kendi ifadesiyle, «Şu halde hülâsa olarak denilebilir ki, ilk ve aslî ihtiyaçlar kültürün meydana gelmesine sebep olmuş, kültür de yeni yeni ihtiyaçların doğmasını mümkün kılmıştır.»[9].

Turhan'ın üzerinde durduğu bir başka kavram, «kültür terkipleri» dediği birçok kültürel öğenin biraraya gelmesi sonunda oluşan ve İngilizcede «culture complexes» denilen kültür bileşkeleridir. Bunlar genellikle, birden çok kültür öğesini içeren etkinlikler ve bunların ardındaki belirleyici kültürel kalıplardır.

Turhan, ayrıca, bir kültürü incelerken, kimi zaman yukarda belirttiği üçlü ayrımdan farklı olarak, kültürün «maddî kültür» ve «manevî kültür» biçiminde de ikiye ayrıldığını söylüyor. Fakat hemen ardından, birbiri içine girift bir biçimde girmiş bulunan çeşitli kültür öğelerinin, kültür bileşkelerinin ve kültürel etkinliklerin bu tür yapay ayrımlar yoluyla incelenmesinin birtakım zorluklar doğurduğunu belirtmekten de kendini alamıyor.

Buna karşılık, kültürler arası bir değerlendirme sözkonusu olduğunda, ancak teknik alandaki karşılaştırmaların anlamlı sonuçlar verebileceğine değiniyor.

Hiç kuşkusuz, Turhan'ın bu saptaması son derece yerindedir. Turhan, konuyu şöyle belirliyor: «Diğer taraftan, umumî bir tekâmül veya terakki bakımından muhtelif kültürler arasında bir mukayese yapmak istendiği zaman, bunun ancak maddî, bilhassa teknik sahada mümkün olabileceği görülür. Ancak bu sahada bir kültürün nisbeten ileri veya geri, daha basit yahut daha mürekkep olduğu veyahut aşağı bir seviyede veya yüksek bir tekniğe sahip bulunduğu söylenebilir.»[10].

Özellikle farklı toplumları birbirleri ile karşılaştırırken, Turhan'ın belirlediği bu «teknik» ölçütü, ya da benim bir başka çalışmamda kullandığım «teknoloji» ölçütü, gerçekten de «nesnel» (objektif) bir nitelik taşır. Turhan'ın üzerinde durduğu nedenlerle ben de «çağdaşlaşma» ya da «modernleşme» kuramlarını irdelerken, «ileri» toplum tanımını, «ileri teknolojiye sahip toplum» olarak yapmanın en doğru yol olduğunu önermiştim[11].

Turhan bu konudaki görüşünü, «manevî kültür öğelerinin» ayrı toplumlarda karşılaştırılmalarının olanaksızlığına işaret ederek açıklıyor: «Buna mukabil, kültürün diğer kısımlarında örf ve âdetlerde, yaşayış tarzlarında, din ve ahlâk kaidelerinde, içtimaî teşkilâtta bilhassa sanat sahasında artık bir mukayese yapmak mümkün olmadığı gibi yukarda teknik için kullanılan vasıfları da bunlara tatbik etmek imkânsız görünüyor. Zira bu sahalarda bir ilerilik veya gerilik, basitlik yahut mürekkeplik, aşağılık veyahut yükseklik bahis mevzuu olamaz. Burada olsa olsa ancak bir baş-

(9) *y.a.g.e.*, s. 34.

(10) *y.a.g.e.*, s. 37.

(11) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 227-228.

kalık, başka bir nevi veya tarz bahis mevzuu olabilir, burada insan ruhunun kendisine hâs diğer neviden bir tezahürü, bir ifadesi karşısında kaldığımız söylenebilir. Burada, tıpkı aynı kültüre ait, fakat birbirinden başka tarzda yapılmış aynı derecede mükemmel, aynı derecede nefis iki sanat eserini temaşa ediyormuşuz gibi bir intiba alabiliriz. İşte her kültürün kendisine hâs bu orijinalliği, bir defaya mahsus olma keyfiyeti; kendi kendisine yeterliliği, başka kültürlerden unsurlar alsa bile yine istiklâl ve hüviyetini muhafaza etme hassası onun ayrılmaz ve en esaslı bir vasfını teşkil etmektedir.»[12].

Görüldüğü gibi, Turhan, teknoloji gibi «ölçülebilir» bir nesnel ölçütün dışında kalan kültür özelliklerini «karşılaştırılabilir» kabul etmiyor. Aslında son derece doğru olan bu görüşünü açıklarken, biraz aşırı gittiği de mutlak. Örneğin, toplumsal örgütlenme açısından, belki basitlik, karmaşıklık açısından değil ama, örgüt toplumbilimindeki son gelişmeler çerçevesinde «etkinlik» ve «verimlilik» açısından bazı nesnel karşılaştırma ölçütlerinin kullanılması olanaklıdır.

C. *KÜLTÜREL DEĞİŞMEYİ İNCELEME YÖNTEMİ*

Turhan, kültür değişmesi olayını, yabancı kültürler ile temas sonunda ortaya çıkan bir olay olarak inceler. Ünlü *Kültür Değişmeleri* adlı kitabında kültürel değişme konusundaki evrimci görüşleri de belirttikten sonra, kendisinin daha çok kültürleşme (akkültürasyon) ve kültürel yayılma (diffüzyon) ile ilgileneceğini söyler: «Antropoloji âlimlerine göre, ne kadar iptidaî olursa olsun, hiçbir kültür tekâmüle ait bu değişme prosesinden istisna edilemez. Bir cemiyet içinde husule gelen ve tekâmüle işaret eden değişmelerden bu tetkikte bahsolunmayacaktır. Biz burada yalnız yabancı bir kültürle teması müteakip veya başka kültürlerin doğrudan doğruya yahut bilvasıta tazyikleri neticesinde vukua gelen değişmelerle meşgul olacağız.»[13].

Mümtaz Turhan'ın bu kararı onu, kültürologlar arasında «yayılmacı» ya da «diffüzyonist» diyebileceğimiz bir gruba sokmaktadır.

Turhan, «kültür değişmesi» olayını, ısrarla sosyal-psikolojik alanda incelemek gerektiğini ve kendisinin bu işlevi yerine getirdiğini belirtiyor. Fakat, bu alanda karşımıza hemen farklı terimlerin ve kavramların bir engel olarak dikildiğini belirten Turhan, bu kavram ve terim kargaşasını aşabilmek için kendi yeğlediği terim ve kavramları açıklamakla işe başlıyor.

Turhan, terim ve kavram kargaşası hakkındaki teşhisini şöyle koyuyor: «Geniş mikyasta vukua gelen kültür değişmelerinin tetkikinde rastlanan büyük güçlükler bu meselelerin mûdil (karmaşık) mahiyetleriyle müte-

(12) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 37.
(13) *y.a.g.e.*, s. 40-41.

nasip olmak üzere gayet mütenevvidir (çok çeşitlidir). Mamafih bu zorlukların mühim bir kısmı, değişmelerin nevini, şeklini, tarzını, derecelerini, bunların husule geldikleri sitüasyonları ve bu hususta müessir olan sebep ve âmilleri göstermek, tesbit etmek maksadiyle herkes tarafından kabul edilmiş umumî terimlerin bulunamamasından ileri gelmektedir.»[14].

Karşılaştırmalı çalışma yapmanın bilimsel bir zorunluluk olduğunu (çok haklı olarak) belirten Turhan, bu tür çalışma için de ortak terimlerin kullanılmasının gerektiğine işaret ediyor.

Daha sonra, kültür değişmeleri ile sosyal-psikoloji arasındaki ilişkiye dikkati çeken Turhan, sırası ile, «kültür değişmesi» ve onunla ilgili olarak, kültürleşme, kültürel yayılma, kültürel ödünç alma (cultural borrowing) gibi terimleri tanımlamaya çalışıyor.

Turhan, birçok terim ve kavram için, kendi tanımını vermek yerine, doğrudan doğruya Batı'lı düşünürlerden aktarma yapıyor. Örneğin, «kültür değişmesi» kavramını Malinowski'den alıyor ve okuyucuya şöyle aktarıyor: «Kültür değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimaî, maddî ve manevî medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden bir prosestir. Böylece kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasî yapısında, idarî müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskân tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında, maddî âlet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, içtimaî iktisadînin dayandığı istihlâk maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder. Terimin en geniş mânâsıyla kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimî bir faktörüdür; her yerde ve her zaman vukua gelmektedir.»[15].

Görüldüğü gibi, bu tanımda Malinowski, aslında «kültür» tanımı yapmakta, sonradan bunu, «kültür değişmesi» biçiminde ifade etmektedir. Turhan'ın kullandığı terimleri ve Malinowski'yi algılaması açısından, Malinowski'nin tanımını bir de günümüz Türkçesi ile aktarmak ilginç olacaktır:

«Kültür değişmesi, bir toplumun mevcut düzenini, yani toplumsal, manevî ve maddî uygarlığını bir biçimden başka bir biçime dönüştüren bir süreçtir. Böylece kültür değişmesi, bir toplumun siyasal yapısında, iç kurumlarında toprağa yerleşme ve iskân biçiminde, inançlarında ve bilgi sisteminde, eğitiminde ve hukuk düzeninde, maddî araç ve gereçleri ile, bunların kullanılış biçimlerinde ve sosyal ekonomisinin üzerine dayandığı mal tüketiminde az ya da çok hızlı bir değişme sürecini kapsar. Terimin en geniş anlamıyla kültür değişmesi, insan uygarlığının en değişmez öğesidir, her yerde, her zaman oluşmaktadır.»

Turhan, aslına sadık bir çeviri yapmıştır.

(14) *y.a.g.e.*, s. 41.

(15) *y.a.g.e.*, s. 41'den, B. Malinowski; *The Dynamics of Culture Change;* Yale University, Press, New Haven, 1945, P. 1. Ben de tanımı İngilizce orijinalinden yeniden çevirdim. (E. K.)

D. *BATILILAŞMA SORUNUNA BAKIŞ YÖNTEMİ*

Batılılaşma, ya da Turhan'ın kullandığı özgün biçimiyle «Garplılaşma», Cumhuriyet sonrası ikinci kuşak bilim adamlarının çoğu gibi, Turhan'ı da hayli düşündüren konulardan biridir.

Türk toplumunun Batı ile ilişkileri ve bu ilişkilerin toplumsal-kültürel boyutları Cumhuriyet kurulalı beri, her kuşak bilim adamının en önemli gündem maddelerinden birini oluşturur. Başlangıçta, soru «nasıl Batılılaşmalı?» sorusudur. Sonradan bu soru «neden hızla Batılılaşamıyoruz?»a dönüşür. Daha sonra «Batılılaşmanın neresindeyiz?» diye sorulmuştur ki bu soru, doğrudan doğruya Mümtaz Turhan'a aittir. Bir süre sonra bu soru da biçim değiştirmiş, «Batılılaşma ne getirdi, ne götürdü?» halini almıştır. En sonunda da kaçınılmaz olarak, «Batılılaşma gerekli midir?» sorusu gündeme gelmiştir.

Turhan, Batılılaşma konusuna hem tarihsel perspektif içinde, hem de bir «tutum ve davranış» olarak, sosyal-psikolojik boyutlar açısından, bakan bir bilim adamıdır.

Batılılaşma konusunu enine boyuna tartıştığı kitabı olan «Garplılaşmanın Neresindeyiz?» adlı çalışmasını, bu konuda önemli hazırlıklardan sonra yayımlamıştır. Bu kitabın gerisinde, gerek köy düzeyinde sosyal-psikolojik değişmeleri incelediği, gerekse tarihsel perspektif içinde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki genel değişmeler üzerine eğildiği «Kültür Değişmeleri» adlı kitabı vardır. Turhan bu geniş kapsamlı çalışmasından sonra «Maarifimizin Ana Davaları» konusunda da bir inceleme yayımlamıştır. Sonunda da, «... evvelce neşredilmiş olan 'Kültür Değişmeleri' ve 'Maarifimizin Ana Davaları' adlı tetkiklerde ele alınamamış olan meselelere hal çareleri» aramak üzere, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabını 1958 yılında yazmıştır[16].

Turhan, Batılılaşma konusuna son derece sağlıklı bir yöntem anlayışı içinde eğilmektedir. Kendisi, bir değişme olayına iki yöntemle yaklaşılabileceğine işaret etmekle işe başlamıştır. Bu yöntemlerden biri, toplumsal-kültürel değişmeleri tarihsel oluşumları içinde tek tek saptamak ve çözümlemek, ikincisi ise, hali hazır durumdaki sonuçları, yani bugünü ele alarak, bu görünümlerin eleştirisi ile genel bir değerlendirme yapmaktır. Birinci yöntem olan geçmişteki değişmelerin tek tek saptanması işini, Turhan'a göre «tek bir insanın, hattâ tek bir ilme (meselâ, tarih veya sosyolojiye) mensup bir grupun bir nesil içinde başarması mümkün değildir. Bunun için muhtelif ilim şubeleriyle (tarih, sosyoloji, hukuk, felsefe, iktisat, sosyal antropoloji, psikoloji, ilh... ilimlerle) alâkalı ekiplerin müşterek, sistemli bir şekilde çalışmaları, araştırmaları lâzımdır.» Bu yüzden de biz bugün «ancak mevcut tarihî vesikalarda tesbit edilmiş olanlarla iktifa etmek zaruretindeyiz.»

(16) Mümtaz Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, Babıâli Yayıncvi, İstanbul. 1961, (Üçüncü baskı), s. 5.

Tarihsel yöntem hakkında bu yargıları veren Turhan, toplumsal-kültürel değişmelerin incelenmesini yalnız bu yöntemle sınırlı görmüyor. Ona göre bu yoldan başka «bugün müracaat edilebilecek başka bir vasıta, belki de en emin bir yol vardır. O da: Geçmişte vukua gelen değişmelere ait bütün tarihî malûmatı ve vesikaları gözönünde tutmakla beraber asıl ehemmiyeti bugünkü yeniliklere verip onları tetkik etmektir.»[17].

Görüldüğü gibi Turhan, pek çok toplumsal bilimcinin benimsediği yolu savunmaktadır: Tarihsel açıdan «çok-disiplinli» bir yaklaşımı benimsemek ve asıl hareket noktası olarak hali hazır durumu ele almak.

İlginç olan nokta, Turhan'ın tarihsel araştırmaların zorluğu kadar, güncelden hareket ederek çözümleme yapmanın güçlüğünü de bilmesidir. Özellikle Türkiye gibi yeni devrim geçirmiş bir toplumda, nesnel değerlendirme yapmak çok zor bir iş durumuna dönüşebilir. Nitekim, olayın tüm zorluğu Turhan'ın şu sözlerinde belirtilmektedir: «... tarihte çok defa inkılâplar muhaliflerinin tenkitlerinden ziyade taraftarlarının taassup ve gayretkeşliklerine kurban gitmişlerdir.»[18].

Birtakım genel gözlem ve kaygılarını belirttikten sonra Turhan, makro düzeydeki değişme çözümlemelerine şu sözlerle başlıyor: «... bir taraftan mümkün mertebe menşee kadar gidebilmek için azamî surette tarihî vesikalardan istifadeye çalışacak; öte yandan, *memleketin tenkid ruhu ve hürriyet imkânları nisbetinde* bugünkü değişmeleri gözönünde tutacağız.»[19].

(17) Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 121.
(18) *y.a.g.e.*, s. 121.
(19) *y.a.g.e.*, s. 122. (Altını ben çizdim. E. K.)

III. TURHAN'DA KÜLTÜR VE UYGARLIK AYRIMI

Asıl kültür anlayışını, *Kültür Değişmeleri* adlı çalışmasında ortaya koyan Turhan, pek çok yazı ve incelemesinde de «kültür» kavramına dayalı çözümlemeler oluşturmuştur. Bu kavramı kullanışı, daha çok Gökalp'ın «Hars» ve «Medeniyet» ayrımına uygundur[20]. Turhan'a göre, «O'nun (Gökalp'ın) tarifleri, teferruata ait bazı noktalar istisna edilmek üzere, bugün sosyal antropolojide ve sosyolojide umumiyetle hâkim olan telâkkilere çok benzemesi bakımından hâlâ tazeliğini muhafaza etmektedir.»[21].

Turhan, kendisinin kültür ve medeniyet ayrımına tanık olarak, Thurnwald ve MacIver gibi yabancıları da göstermektedir.

Turhan, karşı görüşe de yer vermekte fakat, bu görüşü tümüyle «dogmatik» ve «temelsiz» saymaktadır. Turhan şöyle yazıyor: «Memleketimizde, bilhassa son yirmi otuz sene zarfında, Ziya Gökalp'ın kültürle medeniyeti ayırd eden bu görüşünün tamamiyle aksine olmak üzere bir vecize halinde ve dogmatik bir şekilde ortaya atılmış başka bir iddia daha vardır. Hiçbir ilmî temele dayanmayan, bununla beraber yeni nesiller arasında oldukça yayılmış olan bu görüşe nazaran medeniyetle kültür arasında hiçbir fark veya ayrılık yoktur.»[22].

Fakat, yine Turhan, hemen bir sayfa sonra kendi anlayışının ve yaklaşımının yanlış olduğunu kanıtlamak istercesine şöyle yazmaktadır: «Medeniyetle kültürü tarif etme, bunları ayırma hususunda medeni milletler arasında büyük farklar vardır. Umumiyetle Alman literatüründe kültürle medeniyet arasında sarih bir ayrılık gözetilmemektedir. Meselâ yaşayan kavimler veya milletler arasında tasnif yapılmak istendiği zaman bunlar, «tabiat kavimleri - *Naturvölker*» ve «kültür kavimleri - *Kulturvöker*» diye ayırd edilmektedirler. Bu vaziyet karşısında insan, iptidaî kavimlerin kültürden mahrum edileceğini beklemek ve «kültür kavimlerinden - *Kulturvölker*»de medenî kavimler veya milletler mânâsını çıkarmak zorunda kalıyor. Halbuki kültür kelimesi iptidaî kavimler için de kullanılmaktadır.»[23].

Görüldüğü gibi, Turhan, bir yandan kültür ile medeniyet ayrımını kabul etmeyenlerin bütünüyle dayanaksız olduğunu söylüyor, öte yandan tüm Alman literatürünün bu ayrıma karşı çıktığını vurguluyor. Hem de önceki savına kanıt olarak bir Alman bilgininden alıntılar aktarıyor bize.

(20) *y.a.g.e.*, s. 30-31.
(21) *y.a.g.e.*, s. 30-31.
(22) *y.a.g.e.*, s. 31-32.
(23) *y.a.g.e.*, s. 33.

Bilindiği gibi, kültür ve uygarlık ayrımı, Anglo-Saksonların, emperyalist yaklaşımları içinde, kendi «uygar» uluslarıyla, dünyanın öteki «ilkel» kabile ve uluslarını ayırmak için icad ettikleri bir ayrımdır. Kendi toplumlarına «medeniyet» ya da «uygarlık», İmparatorluk içinde yönettikleri öteki toplumlara ise «kültür» der Anglo-Sakson'lar.

Bu durumun tam anlamıyla farkında olmasa bile, Mümtaz Turhan da, Anglo-Sakson'ların bu kullanış biçimine dikkati çekiyor: «Buna mukabil, Anglo-Sakson içtimaî ilimler mensupları kültür terimini medenî milletler de dahil olmak üzere her içtimaî grupa teşmil ettikleri halde medeniyet kelimesini yalnız muayyen bir seviyeye yükselmiş ve bilhassa yazı ile tesbit edilebilen, ona dayanan bir bilgi veya ilme sahip cemiyetler için kullanmaktadırlar.»[24].

Burada hemen belirtmek gerekir ki, Turhan, yukardaki tutarsızlığına rağmen, genel çözümlemelerinde, «kültür» terimini doğru bir kapsam ve anlayış içinde kullanmıştır. Kendisi şöyle diyor: «Burada da kültür kelimesi hep bu şekilde kullanılacak, en iptidaî cemiyetten en mütekâmiline varıncaya kadar bütün içtimaî gruplara şamil olacaktır.»[25]. Görüldüğü gibi, en ilkelinden en uygarına dek, tüm toplumları kapsayan bir biçimde kullanılacak olan kültür terimi, Anglo-Sakson yaklaşımının düştüğü ilkel-uygar ayrımı yanlışından arınmış bir özellik taşır. Bu kullanış biçimi, ayrıca, Turhan'ın kültür ile medeniyet arasında yaptığı «ulusallık»-«evrensellik» ayrımına da ters düşmez. Böylece Turhan, en azından kendi içinde tutarlı bir terminoloji oluşturmuş görünümü vermektedir.

Turhan «medeniyet» ile «kültür» arasındaki farkın, yalnız birinin ulusal ötekinin evrensel olmasında değil, aynı zamanda, medeniyetin «ferdi iradelerle» oluşturulduğu halde, kültürün kendiliğinden ve doğal olarak «tekâmül etmesinde», ortaya çıktığını öne sürer[26]. Bu düşüncesini de Ziya Gökalp'a dayar.

Aslında bir toplum içinde «ferdî iradeye» bağlı oluşumlarla «kendiliğinden» ortaya çıkan oluşumların ayrımını yapmanın güçlüğü ortadadır. Nitekim Mümtaz Turhan da bu gerçeği görmekte ve şöyle demektedir: «Hakikatte tek bir cemiyet veya milletin kültürüne ait unsurlarla medeniyetine ait olanlar birbirine o suretle sıkı sıkıya bağlanmış, kenetlenmiş, kaynaşmış ve öyle bir bütün teşkil etmişlerdir ki bu umumî heyet içinde çok defa hangi kısımların medeniyetine ve hangilerinin kültürüne ait olduklarını ayırmak güçtür.»[27].

Turhan bu düşüncesini, «kültür» ile «medeniyet» arasındaki ayrımı kabul etmeyenlerin görüşünü tartışırken öne sürmektedir. Turhan'a göre, «Bu iddianın garabeti, Garp medeniyetini, sanki tek bir millet tarafından temsil ediliyormuş gibi kabul etmesinde böylece bu medeniyeti temsil eden milletler arasında hiçbir fark gözetmemesindedir.» Bir başka deyiş-

(24) *y.a.g.e.*, s. 33.
(25) *y.a.g.e.*, s. 33.
(26) *y.a.g.e.*, s. 31.
(27) *y.a.g.e.*, s. 32.

le, Turhan'ın, kültür ve medeniyet ayrımını kabul etmeyenlere karşı çıkmasının temel nedeni, bu ayrımı «millî» farklılıkların vurgulanmasında kullanmak istemesidir. Kültür ile medeniyet arasındaki ayrım kaldırıldığı takdirde, ulusal olan ile uluslararası, ya da evrensel olan arasındaki ayrımın da belirtilemeyeceği kaygısını taşımaktadır. Yoksa o da kültür ile uygarlık arasındaki farkın çok belirgin olmadığını bilmekte ve bu gerçeği belirtmekten geri kalmamaktadır: «Bununla beraber bu iddia (kültürle medeniyetin aynı olduğu iddiası) böyle umumî bir şekilde serdedilmeyip yalnız tek bir millet gözönünde tutulmak suretile ortaya atılmış olsaydı, belki münakaşaya değer bir kıymeti haiz olabilirdi.»[28].

Özetlersek Turhan, medeniyet ile kültür arasında, ilk olarak, ulusal farkların vurgulanması bakımından, ikinci olarak da kültürün «kendiliğinden» ve «doğal» biçimde oluşmasına karşılık, medeniyetin «yapay» ve «iradî» nitelik taşıması açısından ayrım yapmaktadır. Fakat, aynı toplumda kültür ile medeniyet ayrımı yapmanın çok zor olduğunu bizzat kendisi de belirtmiştir.

Nitekim, «iradî» ve «yapay» öğeleri kültürden ayırma ve bunlara medeniyet deme tezi, onun, bazı kavramları açıklarken, hemen hemen sürekli olarak «kültür» ve «medeniyet» terimlerini aynı anda kullanmasına yol açmıştır. Şu satırlar, onun kendi kullanış biçimini ve bu kullanış biçiminin getirdiği anlatım ve anlam zorluklarını çok güzel sergiler: «Şu halde yeni mânâda içtimaî terbiyenin bizim için başlıca iki gayesi vardır. Evvelâ bugünkü medeniyet şartlarına uygun, kendi öz ve hakikî kıymetlerimizin yardımıyla yeni bir nizam, yeni bir kıymet ölçüsü ve kıymetler sistemiyle bize hâs bir kültür ve medeniyet meydana getirmek; sonra bunu, yeni ve eski nesillere benimsetmeye, maletmeye çalışmak...»[29].

Görüldüğü gibi Turhan, hem «medeniyet» hem «kültür» terimlerini kelime olarak aynı anda ve birlikte kullanmaktadır. Böylece, kültürün genel tanımı olan, «doğanın ya da tanrının yarattıklarına ek olarak insanoğlunun yarattığı tüm maddî ve manevî varlık ve değerler» anlayışını daralttığı için, zorunlu olarak, kültür ile birlikte medeniyet terimini de kullanarak, kendisinin eski yaklaşımıyla tutarlı olmaya özen göstermektedir. Fakat, «bugünkü medeniyet şartlarına uygun... bize hâs bir medeniyet» ifadesi, kendi yapmış olduğu ayrımdan dolayı, çelişik bir ifade niteliği taşımaktadır. Cümlenin Turhan'ın kendi terminolojisine göre de tutarlı olabilmesi için ikinci «medeniyet» teriminin «kültür» olması gerekirdi. Çünkü kendisi, «kültürün» ulusal, medeniyetin ise «uluslararası» olduğunu söyler. Fakat bu ayrıma ek olarak «iradî» olan ile «kendiliğinden olan» ayrımını da yaptığı için, «medeniyet» kelimesini de «kültür»e eklemekte, böylece kaçınılmaz olarak kendi yaklaşımı içinde bile çelişik duruma düşmektedir. Bir başka deyişle, «bugünkü medeniyet» dediği «çağdaş uygarlığa» uygun bir «bize hâs... medeniyet» (aslında doğru olmakla bir-

(28) *y.a.g.e.*, s. 32.

(29) Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1964, s. 55.

likte) gerek kendi kullanışına gerekse kendi kullanışını üzerine dayadığı Ziya Gökalp'ın «kültür, medeniyet ile uzlaşabilir ama, medeniyet medeniyet ile uzlaşamaz» anlayışına ters düşmektedir.

Bu noktada Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* adlı yapıtında geliştirdiği kültür ile medeniyet ayrımı anlayışını, daha sonraki çalışmalarında oldukça yumuşattığını, böylece uğraştığı alana daha gerçekçi ve daha doğru yaklaşımlar uyguladığını belirtmeliyim. Örneğin *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri* ile *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitaplarda, kendi kendini yenilemiş, bir anlamda kendini aşmış bir yazar ve bilim adamıdır Mümtaz Turhan. Nitekim, kendisi de bu çalışmalarını bir süreklilik ve bir bütünlük içinde görmekte, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabının üçüncü baskısına yazdığı Önsöz'de, bu kitabında, daha önceki iki kitabında ele almadığı sorunlar üzerinde durduğunu belirtmektedir[30].

Bütün bu gelişmeleri sonunda Turhan, medeniyet ile kültürü eşanlamlı olarak da kullanmaya başlamıştır. Son dönemi ürünlerinden olan *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabında şöyle diyor: «Zira her medeniyet veya kültür bugünkü ilmin de kabul ettiği gibi, netice itibariyle, bir yaşayış tarzından başka bir şey değildir.»[31].

Böylece gerek medeniyeti gerekse kültürü belli bir «hayat tarzı» biçiminde ve aynı terim ile ifade ediyor. Turhan, kültürü ve medeniyeti içinde bütünleştirdiği «hayat tarzı» kavramını açıkladığı zaman, kültür ile medeniyet arasındaki ayrımı yapmanın zorluğu, hatlâ olanaksızlığı açıkça ortaya çıkmaktadır: «... bu hayat tarzı muayyen bir tarihî oluşun içinde gelişen müesseselerin, muayyen bir iktisadî nizamın, istihsal ve istihlâk vasıtalarının, muayyen bir tavrın ve dünya görüşünün mahsulü olmak üzere meydana gelmiştir. Binaenaleyh, onu bu mesnetlerinden tecrit ederek benimsemek mümkün değildir. Meselâ dayandığı müesseseler geliştirilip kuvvetlendirilmeden, zihniyeti benimsenmeden, prensiplerine sadık kalınmadan hakikî demokrasi kurulamaz. İktisadî imkânlar, memleketin gelir kaynakları hesaba katılmadan, lüzumlu istihsal ve istihlâk vasıtaları temin edilmeden mücerret bir şekilde muayyen bir hayat seviyesi benimsenemez. Tatmin edilme çare ve vasıtalarını hazırlamadan yeni ihtiyaçlar uyandırmağa kalkışıldığı takdirde cemiyetin nizamı tehlikeye girip ahlâk kaideleri ve kıymet sistemleri alt üst olur.»[32].

Açıkça görüldüğü gibi Turhan, «hayat tarzı» kavramının içinde, (haklı olarak) gerek istihsal ve istihlâk vasıtaları dediği teknolojiyi, gerekse tavır ve dünya görüşü olarak ideolojiyi, vazgeçilmez parçalar olarak görmektedir. Bu açıdan da, son dönemlerinde, Türkiye hakkında yaptığı çözümlemelerle yapay ve yanlış olan «medeniyet» ve «kültür» ayrımından, en azından pratik gerekçelerle vazgeçmiş olduğunu, ya da böyle göründüğünü söyleyebilirim.

(30) Turhan, "Önsöz", *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 5-6.
(31) *y.a.g.e.*, s. 13-14.
(32) *y.a.g.e.*, s. 14.

IV. TURHAN'DA KÜLTÜR DEĞİŞMESİ

Turhan'ın esas olarak, daha önce açıkladığım gibi, kültür konusunda Malinowski'nin tanımını kullanması, aslında bir rastlantı değildir. Malinowski, kültürel antropoloji açısından «fonksiyonel» yaklaşım sahibidir. Toplumbilimdeki fonksiyonalizmden farklı olan bu antropolojik görüşe göre, kültür, temel gereksinmeler olan besin, barınak bulma ve üreme gereksinmelerinden doğar ve bir kültür içinde ancak işlev sahibi kurumlar yaşar. Bu görüşlerin, Turhan'ın «birincil gereksinmelerden» ve bunların karşılanmasından doğan kültür anlayışı ile tam bir koşutluk içinde olduğu açıktır. Zaten bu doğaldır da, çünkü Turhan, düşünce sistemini Malinowski'nin «fonksiyonalizmine» dayar[33].

Turhan, Malinowski'den alıntı yaptığı «kültür» ve «kültür değişmesi» kavramlarının açıklanmasından sonra, «Diğer terimleri tahdit veya tarif etmeden ve kültür değişmeleri üzerinde müessir faktörleri araştırmadan önce, değişmelerin meydana geldiği sitüasyonları içtimaî psikoloji bakımından tetkik etmek zarureti vardır. Fakat bu hususta da büyük bir karışıklık hüküm sürmektedir. Bir kültür değişmesinin nevi, şekli derecesi, muhtelif tezahürleri, âmilleri veya içinde meydana geldiği sitüasyon öyle girift bir şekilde birbirine karışmış, birbiri içine girmiş ve öyle karşılıklı bir tarzda yekdiğerine tâbi bulunmaktadır ki, bunları tetkik maksadile de olsa ayırmak çok güçtür. Buna teşebbüs eden ilim adamları da gerek tetkik tarzları, gerek bu hususta kullandıkları terimlere verdikleri mânâ itibariyle birbirinden çok ayrılmaktadırlar» diyerek çeşitli kültür terimleri ve kavramları hakkında farklı bilim adamlarının değişik görüşlerini ayrı ayrı açıklamaktadır.

Turhan'ın üzerinde durduğu yabancı terimler arasında «acculturation», «culture transfer», «borrowing», «social-cultural diffusion» da var. Turhan *acculturation* terimine «kültür edinme» ya da «kültürleştirme» diyor. *«Cultura transfer»*e «kültür aktarması», *social-cultural diffusion*'a «içtimaî kültür karışması» ve *borrowing*'e «iktibas» diyor[34].

Turhan, farklı terimleri ve kavramları açıklarken, bir yandan da kültürel antropoloji alanındaki çeşitli yaklaşımlara işaret etmektedir. Kendisi ise, esas olarak tüm kültür değişmelerini ikiye ayırır: Serbest kültür değişmesi ve mecburî veya empoze kültür değişmesi.

«Serbest kültür değişmesinden, bir içtimaî grup veya cemiyetin, yabancı bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir

(33) Bkz. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 91.
(34) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 42-43.

dahilî veya haricî tazyik altında bulunmaksızın münferid unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde bünyesinde husule gelen tahavvüller kastolunmaktadır.»

«Mecburî veya empoze kültür değişmesi diye, ayrı kültürlere sahip iki içtimaî grup veya cemiyetten biri kendi kültürünü veya muayyen bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini tazyik eder veya idarî bir nüfuz ve iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilâfına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeğe çalışırsa neticede meydana gelen değişmelere denir.»

Turhan, bu tanımları yaptıktan sonra, hemen «iktibas» kavramı ile sözünü sürdürüyor: « 'İktibas' terimine gelince, bundan da umumiyetle bir grup veya cemiyetin başka kültürlerden münferid unsurlar veya unsur terkipleri alması kastolunmaktadır.»[35].

Turhan, esas olarak «mecburî» dediği kültür değişmeleri üzerinde odaklaşan bir düşünürdür. Osmanlı-Türk toplumsal değişmesi çerçevesinde, yaratılmak istenen değişikliklerin «yukardan aşağı» planlandığı ve uygulamaya aktarıldığı düşünülürse, bu tutumun doğal karşılanması gerekir: Turhan, her şeyden önce «kendi toplumunun» insanı ve kendi toplumunun sorunlarına eğilen bir bilim adamıdır. Bu nedenle de, bu toplumun en önemli sorunlarından birini oluşturan «mecburî kültür değişmeleri» üzerinde odaklaşması son derece olağandır.

Genel olarak çalışma ve araştırmalarını, kendi doğduğu köy de içlerinde olmak üzere, köyler ve Osmanlı toplumu üzerinde yapmış olan Turhan, sonradan, bu araştırmalarını bütünleştirirken, «serbest kültür değişmeleri» dediği süreçleri de yeterince incelemek gereğini duymuş ve kitabına bu konulardaki araştırmalarını da eklemiştir. Kendi özgün araştırmalarını destekleyici olan bu konuları, genellikle inandığı ve güvendiği Batılı düşünürlerden aktarmakla yetinmiş, ancak son bölümlerde bir «bireşim» arayışı içine girmiştir.

A. TURHAN'IN «SERBEST KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ» KONUSUNDAKİ TUTUMU

Turhan, «serbest kültür değişmeleri» konusundaki görüşlerini, esas olarak Ralph Linton'a dayar ve kitabının ilgili bölümünde de Linton'u özetlemekle yetinir[36].

Turhan'ın «serbest kültür değişmesini» üç aşamaya ayıran görüşü, pek çok düşünür tarafından kabul edilmiş bir şemayı yansıtır: Birinci aşama, yenilik yaratıcı (ki Turhan bunlara «müceddid» diyor) kimseler tarafından bir kültür öğesinin benimsenmesi ve topluma sunulmasıdır. İkinci aşama,

(35) *y.a.g.e.*, s. 45.

(36) *y.a.g.e.*, s. 45 ve 44, 42'den. Ralph Linton, ed. Acculturation in Seven American Indian Tribes (sic), 1940; D. Appleton.

toplumun başka kişileri tarafından bunun kabulüdür. Üçüncü aşama ise, başka kişilerin de kabul ettiği bu öğenin tam anlamıyla topluma mal olması için, ötekı toplumsal öğelerle etkileşime girmesi ve gerekli değişmelere de uğradıktan sonra, artık tam anlamıyla özümlenmiş olmasıdır (Turhan bu aşamaya da «temessül ve intibak merhalesi» diyor).

Görüldüğü gibi, Turhan'ın, Linton'dan aktardığı bu «özümleme» süreci, klasik üç aşamalı bir «yenilik benimsenme» sürecidir. Pek çok antropolog ve psikolog tarafından kullanılmıştır. Modeli en mükemmel biçimde geliştirenlerden biri de «yenilik yaratmanın» bireyselliğini vurgulayan LaPiere'dir. LaPiere, yenilik yaratılmasında rol alan kişileri üçe ayırır: Yenilik yaratıcı, savunucu ve uygulayıcı olanlar. Yenilik yaratıcılar, «mucitler» ya da «kâşifler»dir. Savunucular, bir yeniliği ilk kez algılayarak, onu topluma sunan ve uygulanmasını savunan kişilerdir. Uygulayıcılar ise, bunu benimseyerek, doğrudan doğruya günlük yaşama aktaran kişilerden oluşur[37].

Görüldüğü gibi, bu süreç, bir toplumun yalnız dışından değil, doğrudan doğruya içinden de kaynaklanabilir. Fakat, genellikle dış kültür öğelerinin özümlenmesi sürecine önem veren Turhan, bu durumun, dışardan ithal edilecek olan bir yenilikten çok da farklı olmadığını savunmaktadır. Turhan'a göre, «... aynı kültür çevresi içinde keşif veya icad suretile ortaya atılan unsurların mevcut şekillere ve taazzuvlara (oluşumlara) daha iyi uyması bakımından daha çabuk ve kolay kabul edileceği düşünülebilir. Böyle bir ihtimal mevcut olmakla beraber temessül edilme (özümlenme) bakımından yabancı kültür unsurlariyle aynı cemiyette keşif veya icad edilen unsurlar arasında büyük fark olmayacaktır; zira her ikisi de aynı prosese tâbi olacaktır.» Bu teşhisi koyduktan sonra Turhan, bir kültür öğesinin yerli ya da yabancı olması konusunun pek de önemli bir fark yaratmadığını vurgulamaktadır. Nitekim Turhan, bu konudaki sözlerini şöyle bağlamaktadır: «Bu itibarla bir kültür unsurunun menşeinin (kaynağının), onun akibeti üzerinde tâli bir tesiri vardır denilebilir.»[38].

Görüldüğü gibi, Turhan, açık seçik bir biçimde ister dışardan ithal edilsin, isterse içerde icad edilsin, «yenilik» getiren herhangi bir kültür öğesinin toplumda benimsenme sürecinin aynı olduğuna ve bu kökenin, özümlenme açısından çok farklı bir sonuç yaratmayacağına dikkati çekiyor.

İster dışardan alınsın, isterse içerde üretilsin, her yeniliğin, bir kültürün gelişme ve ilerlemesinde büyük katkıları olduğu açıktır. Nitekim Turhan da bu gerçeği açıkça vurgulamaktadır: «Bu itibarla hariçten ithal olunan unsurların, bir cemiyetin kültürünün inkişafında büyük bir rolü ve ehemmiyeti vardır. Filhakika herhangi bir şekilde bundan mahrum kalan cemiyetlerin kültür bakımından kısırlaştıkları, inkişaf edemedikleri görülmektedir.»[39].

(37) La Piere'in modeli için bkz. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 214-217.

(38) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 47.

(39) *y.a.g.e.*, s. 46.

Genel yaklaşımı «diffüzyonist» olan Turhan'ın serbest kültür değişmeleri konusunda da, daha çok dışardan gelen yeni kültür öğeleri üzerinde durması beklenen bir tutumdur. Bu açıdan Turhan, bir topluma yeni bir kültür öğesinin dıştan getirilme nedenleri üzerinde duruyor ve «ilk müteşebbislerin ithal için neden muayyen unsurları seçtikleri düşünülmeğe değer mühim bir meseledir» diyor. Hemen ardından da bu nedenleri «tecessüs, yenilik, fayda temini ve itibar kazanma» olarak sıralıyor[40].

Bu öğeler arasında genellikle en önemlisinin «fayda temini» olarak düşünüldüğünü söyledikten sonra, bu düşüncenin pek de doğru olmadığına işaret ediyor. Ayrıca, «fayda temini»nden çok, başka öğelerin etkili olduğunu belirtiyor. Daha ilerde de, toplumun mevcut değer sisteminin, alışkanlıklarının ve genel eğilimlerinin bu konuda en etkili öğeler olduğunu açıklıyor. Nitekim, sonraki sayfalarda, köy incelemeleri sırasında, yeni tarım araçlarının benimsenme sürecini incelerken, «tecrübe, bilgi, meharet» gibi öğelerin, bunların kabul edilmemesinde önemli rolleri olduğunu belirtmektedir[41].

«Fayda» öğesinin beklenildiği kadar etkili olamamasını, Turhan, bu «fayda»nın önceden kestirilemeyişine de bağlamaktadır: «... birer kültür unsuru olmak üzere yeni şekillerin, yeni davranış tarzlarının, hattâ yeni âletlerin amelî faydaları, onlara henüz alışmamış bulunan bir grup veya cemiyet tarafından önceden kestirilecek derecede aşikâr değildir. Meselâ traktörün kara sapandan veya demir baltanın taş baltadan daha tesirli kullanılabilmesi için edinilmesi zarurî olan adalî itiyadlara ve muayyen bazı bilgilere sahip olmak lâzımdır. Hakikatte bu nevi itiyad ve bilgilerden mahrumiyet, yeni kültür unsurlarının alınmasına mânî olmaktadır.»[42].

Yenilik yaratıcı kişinin topluma sunduğu bir kültür öğesinin başka kişilerce kabul ediliş nedenlerinden biri olarak, Turhan, «itibar» öğesini de belirtiyor. Fakat kimi zaman «itibar» olayının «geçici bir moda» niteliği taşıdığına da değinen Turhan, «yeni bir kültür unsurunun temelli kabul edilmesinin akla yakın gelen ilk şartı onun, aynı ihtiyacı tatmin eden eski unsurdan her bakımdan daha elverişli, daha üstün olmasıdır.»[43] diyerek olayı «nesnel» koşullara bağlamaktadır.

Linton'a gönderme yaparak incelediği «serbest kültür değişmeleri» konusunda Turhan, yeni bir kültür öğesinin kabulündeki üçüncü aşamanın, yani topluma mal olma aşamasının, bu kültür öğesinin biçiminde ve anlamında belli değişikliklere yol açtığını söylüyor.

Daha sonra yeni kültür öğesinin kabul edilme sürecinin süresi ve eski kültür öğesinin «akıbeti» sorunlarına da işaret eden Turhan, konuyu asıl inceleyeceği alan olan «zorlanmış kültür değişmelerine» gönderme yaparak kapatıyor: «Mamafih bütün bu müşahedelere rağmen burada belirtilmesi lâzım gelen en mühim nokta; serbest kültür değişmelerinde, yerine aynı

(40) *y.a.g.e.*, s. 47.
(41) *y.a.g.e.*, s. 71.
(42) *y.a.g.e.*, s. 47.
(43) *y.a.g.e.*, s. 50.

ihtiyacı hiç olmazsa müsavi derecede tatmin eden yeni bir unsur konmadan eskisinin atılmamasıdır. Onun için ilerde göreceğimiz gibi, empoze veya zorlanmış kültür değişmelerinde bu yüzden aksaklıklara, ahenksizlikliğe, hattâ bazen inhilâle sebep olan hâdiselere normal değişmelerde rastlanmaz.»[44].

B. *TURHAN'IN «MECBURÎ KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ» KARŞISINDAKİ TUTUMU*

Turhan, kendi saha araştırmasına temel oluşturacak kuramsal bilgileri hemen hemen tümüyle Linton'dan alır. Mecburî kültür değişmeleri dediği etkileşim konusundaki düşünceleri de, doğrudan doğruya Linton'dan aktarmıştır[45].

Turhan'a göre, «mecburî kültür değişmeleri» aslında iki ayrı biçimde incelenmelidir. Bunlardan birincisi kendi deyimiyle, «empoze veya mecburî» kültür değişmesi, öteki ise, yine kendi deyimiyle, «içtimai-kültür karışması veya kaynaşması»dır. Turhan, bu iki olayı incelerken, ortaya çıkan bir başka sürecin de çok önemli olduğunu belirtir. Linton'dan aktardığı görüşlere göre bu süreç, «yerli hareketler» sürecidir. Turhan bu sürece «irtica hareketi» diyor.

Turhan'ın akkültürasyon olayını ele alış biçimi, seçtiği terimlerden dolayı bir hayli karışıktır. Bilindiği gibi Linton, akkültürasyon içinde bir yandan «doğrudan doğruya» «empoze edilen» kültür değişmelerinin, öte yandan etkileşim olayının bulunduğunu belirtir. Turhan, bu iki ayrı süreci incelerken, birinci için oldukça açıklayıcı ve anlaşılır bir terim kullandığı halde, ikinci için, anlaşılması son derece güç, akıl karıştırıcı, hattâ yanlış bir terim seçmiştir. Zaten seçtiği terim o denli kötüdür ki, kendisi de bu terimi çeşitli yerlerde farklı biçimlerde kullanmıştır. «İçtimaî-kültür karışması», «içtimaî ve kültür bakımından karışma», «içtimaî kültür karışması», «içtimaî-kültür kaynaşması», onun kullandığı dört ayrı biçimdir. Bu terimlere bakıldığında anlatılmak istenen olayın, «toplumsal» olan ile «kültürel» olan arasında bir kaynaşma mı, yoksa, iki toplum arasında «toplumsal-kültürel» bir kaynaşma mı olduğu çok iyi anlaşılmamaktadır. Ayrıca olayın bir «karışma» mı, yoksa «kaynaşma» mı olduğu da belli değildir. Oysa olay, bir «kültürel etkileşim» olayıdır. Pek doğal olarak bu etkileşimin toplumsal ve kültürel sonuçları vardır. Nitekim, Turhan'ın söz ettiği «yerli hareketler» böyle sonuçlar arasında ele alınan «yerli kültürün tepkileri»dir ki, Turhan bunlara (bence pek de haklı olmayan bir biçimde) «irtica hareketi» diyor[46].

Şimdi Turhan'ın, «mecburî kültür değişmeleri»ne ilişkin olarak, Linton'un terimlerini Türkçeye nasıl aktardığına bakalım. Turhan bu terim-

(44) *y.a.g.e.*, s. 55.
(45) *y.a.g.e.*, s. 101.
(46) *y.a.g.e.*, s. 103.

leri açıklarken, hiç kuşkusuz kendi görüşlerini de bir ölçüde okuyucuya yansıtmaktadır. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da, Turhan'ın, akkültürasyonu ikiye böldükten sonra, «empoze edilen» ile «birbiri ile karışan» öğeleri incelerken, «birbiri ile karışan» öğelerin dinamiğini doğrudan doğruya «akkültürasyon» tanımına uygun olarak aktarmış olmasıdır. Bir başka deyişle, «akkültürasyonun özel bir şekli» adı altında Turhan, doğrudan doğruya «akkültürasyonun kendisini» anlatmaktadır.

Turhan, «mecburî kültür» değişmesi tanımını daha önce vermiş olduğunu belirterek, bu kez ancak ek öğeler üzerinde duracağını söyler: «Evvelâ empoze veya mecburî kültür değişmesinden, bir cemiyetin muhitinde vukua gelen tahavvüller (değişmeler) neticesi zarurî olarak tezahür eden kültür hâdiselerinin kastedilmediğini belirtmek lâzımdır. Umumiyetle mecburî veya empoze kültür değişmesinden, birbiriyle karşılaşan muhtelif kültür veya medeniyeti temsil eden iki cemiyetten birinin diğerinin kültürüne faal bir şekilde ve hususî bir maksatla müdahalesi neticesinde meydana gelen tahavvüller kastolunmaktadır.»

Turhan, daha sonra bu tanımı şöyle açıklamaya çalışır: «Hâkim grupun bu müdahalesi, ya kendisine mahsus kültür unsurlarını zorla kabul ettirmek, veya yerli kültürün mevcut bazı şekillerini menetmek suretiyle yahut çok defa görüldüğü gibi her ikisini de aynı zamanda içine alacak tarzda tecelli eder. Meselâ, İspanyollar Meksika'da yerlileri, kiliseye gitmeğe, hıristiyan merasimine iştirake mecbur ederken aynı zamanda putperest dinlerini de terketmeğe zorluyorlardı.»

Bu açıklamalardan sonra, belki aklında Osmanlı-Türk deneyi olarak, şu eklemeyi de yapıyordu: «Bundan başka mecburî veya empoze kültür değişmesi, aynı cemiyet içinden çıkan bir grupun, üstünlüğüne inandığı yabancı bir kültürü veya bunun bir kısmını yahut muayyen bazı unsurlarını, mensup olduğu cemiyete zorla kabul ettirmesini de tazammun eder. Bu takdirde mecburî veya empoze kültür değişmesine, sevk ve idareye tâbi, '*güdümlü*-directed' kültür değişmesi de denilmektedir.»[47].

Turhan, daha sonra «içtimaî-kültür karışması» adını verdiği olayı «tamamiyle ayrı iki cemiyet ve kültürün tek ve mütecanis bir kültüre sahip cemiyet meydana getirmek üzere birleşmesi» olarak tanımlamaktadır[48].

Bu tanımın tam bir akkültürasyon tanımı olduğuna dikkati çekmek isterim. Bir başka deyişle, Turhan, burada, (daha önce de belirtmiş olduğum gibi) akkültürasyon'un özel bir biçimini anlattığını öne sürdüğü halde, tam olarak akkültürasyon'un tanımını yapmaktadır. Nitekim, verdiği örnek de bunu kanıtlar: Turhan, «içtimaî-kültür karışması» dediği olaya örnek olarak Norman ve Sakson kültür öğelerinin birleşerek İngiliz kültürünü oluşturmasını verir.

Turhan'ın bu konuda tanımladığı üçüncü terim «yerli hareketler»dir. Turhan şöyle diyor: «Yerli hareketler tâbirine gelince, muhtelif tarzlarda kullanılmış olmasına rağmen bugün etnoloğların en çok kastettikleri hâ-

(47) *y.a.g.e.*, s. 102.
(48) *y.a.g.e.*, s. 102.

dislere göre oldukça kat'î ve muayyen bir mânâsı vardır. Buna göre tazyike maruz kalmış, mecburî bir değişmeye tâbi tutulmuş yeni kültürdeki *irtica* hareketini ifade eden bir aksülâmeldir (tepkidir). Bu bakımdan cemiyet, yalnız mazisini veya kültürünün geçmişteki bazı safhalarını tebcil etmekle (yüceltmekle), tahassürle (özlemle) anmakla kalmayıp, onları yeniden şuurlu bir şekilde ihya etmeğe çalışır.»[49].

Görüldüğü gibi, son derece ilginç bir biçimde, Turhan, bir egemen kültüre karşı, geçmişe sığınma arzusunu ve eylemini «irtica» diye niteliyor. Bu nitelemeyi nasıl bir düşünce sistemi içinde yaptığını birkaç sayfa sonra görüyoruz. Turhan, bütün bu çözümlemelerini yaparken, aklında sürekli olarak Batı örnekleri ve Batı'nın geçirdiği aşamalar var. Örneğin, sürekli olarak, İngilizlerin ilkel kavimlerle ve Amerikalıların Kızılderililerle olan deneyimlerinden söz ediyor.

Turhan, «yerli hareketleri» tanımladıktan sonra, «mecburî kültür değişmeleri» başlığı altında aktarmaya çalıştığı terimleri, bir arada ve bir ölçüde karşılaştırmalı olarak açıklıyor. Genellikle çok karışık bir üslup ve oldukça karmaşık bir sistematik içinde aktardığı terimlere bu açıklaması ile bir ölçüde de olsa biraz daha netlik getirdiği için bu satırları da aynen alıyorum:

«Empoze veya mecburî kültür değişmeleri, ekseriya grup veya cemiyetlerden birisinin mahkûmiyetiyle neticelenen karşılaşma hallerinde meydana gelmektedir. Aynı suretle yerli hareketleri de bu nevi sitüasyonlara bağlı şartlar altında tezahür etmektedir. İçtimaî-kültür karışması ise, cemiyetlerden birinin hâkimiyet veya mahkûmiyetiyle biten karşılaşmalarda vuku bulduğu gibi grupların tamamiyle müsaviliği esasına dayanan temas hallerinde de meydana gelebilir. Mecburî kültür değişmesi, temasın ilk devrelerinde en çok faal olup neticeleri de yine bu safha esnasında bariz olarak tezahür etmektedir. Buna mukabil yerli hareketleri, bilâkis daha sonraları görülüyor; şimdiye kadar bu nevi hareketlerin temasın ilk devrelerinde tezahür ettiğine dair hiç bir misâle rastlanmamıştır. İçtimaî-kültür karışması umumiyetle temas hallerinin ilk anlarında başlayarak uzun müddet devamı etmekte, hattâ bazan nesillerce sürmektedir.»[50].

Turhan, «mecburî kültür değişmesini» genellikle bir «üstün kültürün» bir «ilkel kültür» üzerindeki etkisi olarak ele almaktadır. Bu çerçeve içinde incelediği konu, bir yandan bu «etki»nin mekanizmaları ve özellikleri, öte yandan da, «sonuçları»dır. Bu açıdan, genellikle Batı uygarlığının ilkel kavimler üzerindeki etkilerini inceleyen Batılı bilim adamlarının düşüncelerini özetlerken, bu «etkinin» olumlu ve olumsuz yönleri üzerinde durur. Genel olarak, böyle «etkilerin» daha sarsıntısız, daha uyumlu bir biçimde gerçekleştirilmesine yönelik olan çözümlemeler sonunda ortaya çıkan olumsuz «sonuçları», Turhan şöyle özetliyor: «Mecburî bir değişmenin fena ve zararlı neticeler vermesinin sebebini, yalnız zorla ithal edilen yeni unsurlarda aramak doğru değildir; asıl sebep büyük bir ihtimalle

(49) *y.a.g.e.*, s. 103. (Parantez içindeki açıklamalar benim ve altını ben çizdim. E. K.)
(50) *y.a.g.e.*, s. 107.

mevcut kültür unsurlarının fonksiyonlarına mâni olunmasındadır. Zira yeni kültür unsurlarının zorla kabuliyle mevcut olanlardan bazılarının men'i, birbirine muvazi (paralel) olarak aynı zamanda vuku bulmaktadır.» Turhan, bu konuda «menetme» olayının her zaman «mecburî kültür değişmeleri» çerçevesinde görülmediğini, kimi zaman da «komşuların çevrede yaptıkları değişmeler yoluyla» ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Örnek olarak da beyazların Birleşik Amerika'ya yerleşmesi sonunda, Kızılderililerin faaliyet alanlarının daralmasını gösterir.

Esas olarak Turhan'ın üzerinde durduğu nokta, kendi «fonksiyonel» yaklaşımına da uygun olarak, «menedilen» kültür öğelerinin, «hayatî ihtiyaçlara» ilişkin olması sonunda, «felâketlere» yol açacağıdır. Bu konudaki yargısı oldukça kesindir: «Buna mukabil kültür şekillerinden veya unsurlarından bazılarının men'i, cemiyetin bunlara tekabül eden ihtiyaçlarının tatmin edilmemiş bırakılmasına sebep olacaktır. Eğer bunlar, hayatî, aslî, mühim ihtiyaçlardan değilseler belki felâketle bitecek neticeler vermeyebilirler; fakat böyle olsalar bile yine o kültür mensuplarına birçok zorluklara, huzursuzluğa mal olacağından şüphe edilemez.»[51].

Turhan, gerek «mecbur», gerek «kendiliğinden» olan «akkültürasyon» olayını oldukça iyi aktarmıştır. Temasa geçen iki kültür arasındaki «egemenlik» ilişkisini, yani hangisinin hangisini biçimlendireceği konusundaki belirleyicilik özelliğinin iki değişkene bağımlı olduğunu söyler: Bunlardan biri, bu her iki kültür mensuplarının öteki kültüre nasıl baktıklarıdır. Turhan bunu «itibar» diye çevirmiş. İkinci öğe ise, «muhite intibak kabiliyeti»dir. Yani çevreye uyum yeteneği. Hiç kuşkusuz, çevreye uyum yeteneği daha üstün olan kültür aynı zamanda «daha itibarlı» da olacaktır. Nitekim, Turhan da bu iki öğe arasında bir «etkileşim» olduğunu söylüyor. Dikkat edilirse, Turhan'ın belirttiği her iki öğe de aslında «teknolojik üstünlük» öğesine bağlıdır. Gerek üretim, gerek tüketim mallarında daha üstün teknolojiye sahip olan kültür, hem daha itibarlı olacak, hem de çevreye uyum sağlama bakımından daha yeterli bir özellik gösterecektir. Burada, Turhan'ın, kültür değerlendirmesi açısından, genellikle maddî öğelere önem veren «üstün teknoloji» görüşünü benimsediğini belirtmek hata olmaz. Zaten aktarmakta olduğu görüş, doğrudan doğruya buna dayalı olan Batı görüşüdür. Bu açıdan, Turhan'ın bu yaklaşımı benimsemiş görünmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

Temel yaklaşımı, «sosyal-psikoloji» olan Turhan, kendini «aşağı kültür» mensubu gören kişilerin tutum ve davranışlarını da oldukça iyi özetlemiştir. Günümüzde daha çok «sınıf atlamak» amacına yönelik, ya da Birleşik Amerika'da, «ırk ayrımı» olayının olumsuz etkilerinden kurtulmak için yapılan, bireysel davranışlar hakkında şöyle diyor: «Böylece aşağı gruba mensup en kuvvetli, enerjik ve kabiliyetli fertler, mensup oldukları grup ayrı yaşadığı müddetçe ondan ayrılmağı, onun içinde kalıp yüksek bir mevkie geçmeğe tercih ederler. Bu suretle aşağı grupun kültürünü

(51) *y.a.g.e.*, s. 108.

hakir görmek, onu reddetmek ferdî muvaffakiyetin bir sırrı olarak âdeta usul haline geldiğinden bütün grupun kendi kültürüne karşı atitüdü de bu istikamette değişecek ve bu hal o kültürün büsbütün ortadan kalkmasını neticelendirebilecektir. Buna rağmen mahkûm grupa mensup bazı kimseler temessül edilmeği (özümlenmeyi) istemiyerek kendi kültürlerine ait bazı bariz unsurları, bir sembol halinde muhafaza hususunda ısrar edebilirler.»[52].

Turhan, uzun uzun «içtimaî-kültür karışması» dediği akkültürasyon olayını çözümledikten sonra, şu yargıyı aktarmaktadır: «Hakikatte muvaffakiyetli bir içtimaî-kültür karışması esnasında veya temessül hâdisesi devam ettiği müddetçe, aşağı, mahkûm grupa mensup fertlerin ekserisinin tavırlarında tenkid veya düşmanlık ifade eden bir tezahüre rastlanmamaktadır.»[53].

Böylece Turhan, «irtica» hareketleri dediği «tepkileri», «Yerli hareketler, değişmeye karşı aksülâmeller, irticalar» başlığı altında incelemeye başlamaktadır. Buraya dek yaptığı çözümlemelerden anladığımıza göre, Turhan, aslında, bir değer yargısı ile, «değişme» olayına olumlu bir biçimde bakmaktadır.

Turhan, genelde, bu «yerli» hareketlere olumsuz gözle bakmaktadır. Bu bakışı, şu satırlarında daha belirgin hale gelir: «Hakikatte maziyi veya kültürün geçmişteki muayyen bir safhasını tebcil etmek (yüceltmek) hâdisesi, alelâde kültür değişmelerinde de müşahade edilebilmektedir. Zira terakkiyi seven, daima ilerlemek isteyen cemiyetlerde bile kültürde vukua gelen değişmeler, fert için rahatsızlık yaratmakta, hoşnutsuzluklara, manevî huzursuzluklara sebep olmaktadır.»[54].

Turhan'ın «mecburî kültür hareketleri» konusundaki kavram ve terim aktarmalarını kapatırken, bu değişmeleri genel olarak «olumlu» gördüğüne işaret etmekle yetiniyorum. İlerde, Osmanlı-Türk değişme çizgisini nasıl gördüğü ve ne gibi çözümler önerdiği incelenirken, bu konu üzerinde yeniden duracağım.

(52) *y.a.g.e.*, s. 119.
(53) *y.a.g.e.*, s. 116.
(54) *y.a.g.e.*, s. 117.

V. TURHAN'IN KÖY ARAŞTIRMALARI

Turhan'ın köy araştırmaları Erzurum'un 70 kilometre kuzeydoğusundaki Aşağı Pasin Ovası'ndaki beş köyü kapsar. Turhan da bu köylerden birinde doğmuştur. Köylerin isimleri, Horasan, Azap, Ardos, Zars ve Zanzak'tır. Nüfusları 150 ile 800 kişi arasında değişen bu köyler, birbirlerine 3-5 kilometre mesafededirler.

Turhan, araştırmasını, 1936 ile 1942 yılları arasında yaz aylarında sürekli olarak, bir de 1948 yılının yaz aylarında bir defaya mahsus çalışmak suretiyle yapmıştır.

Bu köylerin üçündeki insanlar (Ardos, Azap ve Zars) aynı kökenden gelmiş oldukları inancını taşımaktalar: Araştırmanın yapıldığı tarihten 160-170 yıl önce Kafkasya ve Azerbaycan'dan gelmişler.

Turhan bu köylerdeki genel yapıyı şöyle tanımlamaktadır: «Birinci Dünya Harbi'nden evvel Zanzak müstesna olmak üzere bu grupun dört köyünde içtimaî yapı, nahiyeyi teşkil eden bütün diğer köylerin bünyesine uymaktaydı: Her köyde sayısı mahdut olan büyük arazi sahibi zenginler, orta halliler, fakirler ve işçiler bulunmaktaydı. Bunlardan büyük arazi sahipleri çalışmayıp umumiyetle işçi kullanırlardı; orta halliler kendi tarlalarında bizzat çalışmakla beraber ayrıca işçi de çalıştırırlardı, fakirler de hem kendileri hem başkaları için çalışırlardı. İşçi sınıfına gelince bu da, biraz sonra bahsedeceğimiz *'maraba'* denilen daimî ziraat amelesiyle, ortakçıları, çoban, bekçi ve diğer zanaat erbabını ve bir senelik mukavele veya gündelikle çalışan işçileri ihtiva ederdi.»

«Zanzak umumî, içtimaî yapı itibariyle diğer köylerden biraz farklı olarak daha çok aristokratik bir çehre arzediyordu. Bütün köy arazisinin yarısından fazlası ve en iyi kısımları iki ailenin elinde bulunuyordu; geri kalanı da birkaç Türk ailesiyle Ermeni'lere aitti. Bu bakımdan nüfusun yarısından çoğunu bu iki zengin ailenin ekserisi Ermeni olan işçileri teşkil ediyordu. Bugün bu içtimaî fark azalmış bulunuyor. Zira Ermeniler yanlarında çalıştıkları bu ailelerin bütün menkul mallarını alarak bu havalide yaşayan diğer ırkdaşlarıyle birlikte toplu bir halde 1916'da Rusya'ya gitmişlerdi. Gerek bu yüzden gerek umumiyetle harp dolayısiyle fakir düşen bu iki zengin aile efradı bizzat çalışmadıkları gibi işçi bulmakta da güçlük çekmektedirler. Buna mukabil orta halli aileler kendi tarlalarında bizzat çalıştıkları gibi, eski zenginler için ayıp sayılan ticaretle de meşgul olabilmektedirler. Bu yüzden iktisadî bakımdan diğer zümrelere nisbetle daha iyi bir durumda bulunmaktadırlar.»[55].

(55) *y.a.g.e.*, s. 57. Bu köylerdeki değişmenin boyutlarını belirlemek amacıyla Beğlân

Köylerde temel etkinlik tarımdır. Kara sapan ile Rus kökenli «Kotan» denilen demir pulluk, esas gereçlerdendir. Sapan için bir çift öküz, kotan için ise beş ile sekiz arasında çift öküz ya da manda gerekmektedir. Bu nedenle kotan sahibi olmak, köyde statü simgesi sayılmaktadır. Aynı biçimde at sahibi olmak da statü simgesi olarak kabul edilmektedir.

Köyde esas olarak buğday ve arpa ekilmekte, hayvancılık ise son derece sınırlı nitelik taşımaktadır. Zanaat olarak basit demircilik, nalbantlık, marangozluk ve berberlik göze çarpmaktadır.

Bu basit ekonomik düzen içinde en yaygın ilişki, toprak ağası-maraba ilişkisidir. Ağa, hasat sonunda ürünün üçte ikisini alır. Fakat marabasının tüm gereksinmelerini, toprak, tohumluk ve hattâ marabanın eski borçları dahil, karşılar.

İncelenen yöre, Birinci Dünya Savaşı sırasında Ruslar tarafından birkaç ay süre ile işgal edilmişti. Bu nedenle ailelerin büyük bir bölümü Kayseri'ye göç etmiş. 1916-1924 arasında köylerinden uzakta yaşayan bu aileler, sekiz yıllık bir aradan sonra tekrar ilk yerlerine dönmüşlerdi.

Turhan, kendi köyü de aralarında bulunan bu yerleşme birimlerindeki ailelere aslında «yardım» için yaklaşır. Bir başka deyişle onlara «... daha evvel kasaba ve şehirlerde vukua gelen ve köy halkının da kolayca kabul edebilecekleri bazı değişmeleri tavsiye ediyor veya kendilerine daha çok fayda ve refah temin edebilecek vasıta ve âletlerin kullanılmasiyle bunlar üzerinde kolayca yapılabilecek bazı ıslahat ve tadilleri göstermeğe ve bu hususta onları iknaa» çalışıyordu[56].

Bu satırlardan da açıkça anlaşılacağı gibi, Mümtaz Turhan, terimlerin ve disiplinlerin «moda olmasından» yıllar önce «toplum kalkınması», «toplum örgütlenmesi» ve «sosyal çalışma» gibi etkinliklerin içine girmişti.

Nitekim, genel olarak bir «sosyal-psikolojik» yaklaşım uyguladığı halde, köy araştırmalarında okuyucuya aktardığı yöntem «katılıcı-gözlemci» olarak, bu «uygulamalı çalışmalarına» daha uygun düşen bir antropolojik yöntemdi.

Turhan, bu köylerde değişme olgusu üzerine eğilmiştir. Değişmeye yol açan öğeleri üç grupta toplar: *Birinci grup öğeler* yer değiştirme ile ilgili etkenlerdir. Köy halkının Kayseri'ye gitmiş, burada sekiz yıl kalmış ve sonra da dönmüş olması, bu gruptaki etkenleri oluşturur. Turhan, *ikinci grup* olarak çevrede oluşan fiziksel ve toplumsal değişmeleri ele almaktadır. Bu grubu da üçe ayırır. Birinci olarak Rus işgali sırasında yapılan dekovil hattı ile ikinci karayolunu belirtir. Bu iki yol, köyler ile Erzurum ve Kars arasındaki ulaşımı daha çabuklaştırmış ve kolaylaştırmıştı. Turhan, bu gruptaki öğelerin ikincisi olarak Rus işgali sırasında Ermenilerin Rusya'ya göç etmesini, bu nedenle de hem nüfus yoğunluğunda ortaya çı-

---

Toğrol ve arkadaşları 1986 yılında yeni bir araştırma yapmışlardır. Bkz. Beğlân Toğrol ve arkadaşları, "Erzurum'un Azap, Akçataş, Dalbaşı ve Değirmenler Köyünün Dünü ve Bugünü", *İ. Ü. Tecrübî Psikoloji Çalışmaları*, cilt XVI, 1988.

(56) *y.a.g.e.*, s. 65.

kan düşmeyi, hem de nüfus yapısındaki etnik değişikliği belirtiyor. Bu grupta üçüncü olarak ele aldığı konu, 1928 depremidir.

Bu köylerdeki değişmenin altında yatan *üçüncü öğeler grubu*, Turhan'a göre çevredeki kentler ile ve bilhassa Ruslar'ın denetiminde kaldığı için önemli değişmelere konu olmuş bulunan Kars ile temastır.

Turhan bu saptamaları yaptıktan sonra, maddî ve manevî kültürde meydana gelen değişmeleri ayrı ayrı inceliyor. Kabul edilmeyen öğeleri de ayrı bir sınıflama içinde çözümleyen Turhan, bir yandan da farklı grupların birbirleriyle olan ilişkilerine ışık tutmaya çalışıyor. Bütün bunlardan sonra daha ilerki yıllarda ortaya çıkan değişmelere de bir göz atan Turhan, son olarak, bu çalışmasından elde ettiği bazı genellemeleri okuyucuya aktarıyor.

A. İNCELENEN KÖYLERDEKİ MADDÎ KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ

Turhan, köylülerin Kayseri dönüşü, beraberlerinde getirdikleri değişiklikleri ev yapımındaki değişiklikler, evin döşenmesindeki değişiklikler, tarımdaki değişiklikler, araç ve gereçlerdeki değişiklikler ve hayvancılıkla ilgili, bilhassa sütçülük konusundaki değişiklikler olarak beş gruba ayırmaktadır.

Ev yapma biçimlerindeki ilk değişiklik kiremitli ve saçaklı çatının kullanılması olarak beliriyor. Turhan, tek tük ve acemice de olsa artık, göç dönüşü bu tür çatıların görülmeye başladığını belirtiyor. İkinci bir değişiklik, binaların pencerelerinde göze çarpıyor. Önceleri çatıya yakın ve küçük, hattâ kimi zaman da çatı üzerinde açılmış olan pencereler yerine artık cam parasına kıyabilen (Turhan «verebilen» diyor) herkes kent binalarındaki pencerelerin eşini yaptırıyor.

Ev eşyasında ortaya çıkan değişiklikler de, Turhan'ın anlattıklarına göre, masa, iskemle, karyola gibi birtakım «yeni» öğelerin ev içine girmesiyle ilgili. Turhan bu konuda son derece ilginç gözlemlerde ve (bence tartışmalı) bir yorumda bulunmaktadır. Gözlemleri şöyle: «Birinci Dünya Harbi'nden evvel bu nevi ev eşyaları, bütün cemaat içinde yalnız iki ilâ üç zengin evinde bulunabilmekte idi. O vakitler bu zengin ailelerle diğer tabakalar arasındaki içtimaî farkların çok derin olması, halkın bunları taklid etmesine mâni oluyordu.»[57]. Turhan böylece, önceleri, bu eşyanın yoksul ve orta hallilerin evinde bulunmama nedenlerini açıklıyor. Daha sonra göçmen olarak gittikleri Kayseri'de çok evde bu eşyayı gören halkın «zihnen» bunları kullanmaya hazırlandığını belirten Turhan, köylerine döndükleri zaman önce Rus, sonra da Türk askerlerinin bıraktıkları masa, iskemle, karyola gibi eşyayı hemen benimsediklerini belirtiyor. Böylece, önce bir «zihinsel hazırlık» daha sonra da «fizik bir karşılaşma» sonucu, bu eşya ailelerin günlük yaşamının içine giriyor.

(57) *y.a.g.e.*, s. 68.

Bu eşyanın evin içine girmesiyle ortaya çıkan «değişiklikler» konusunda ise, Turhan, bu «değişikliklerin» her zaman yeni eşyanın işlevleri ile koşut olmadığını dikkatle belirtiyor: «Bilâkis bu mobilye parçalarının fonksiyonlarıyle bazen tezad teşkil edecek mahiyette bir değişme olduğu için burada bilhassa kaydedilmeğe değer. Karyola fakir, hattâ orta halli ailelerde odanın bir köşesine konmuş, üstü kıymetli bir kumaş, halı ve battaniye ile örtülmüş olarak bir nevi tezyinat (süs) eşyası gibi telâkki ediliyordu. Bunun gibi kenara dizilen sandalyeler de aynı tezyinî vazifeyi görüyorlardı. Masalar da, ekseriya güzel işlemeli beyaz örtülerle zemine kadar örtülmüş bir halde, komodin, şömine, veya büfe üzerine konulan eşyaların sıralandığı bir raf gibi kullanılıyordu. Bazan da üzerinde büyük bir aynanın konduğu bir tuvalet masası vazifesi görüyorlardı; bu takdirde bile tuvalet eşyalarının yanında, büyük abajürlü gaz lâmbaları veya vazolar yer alıyordu.»

Turhan bu gözlemleri yaptıktan sonra, bu eşyanın işlevleri dışında kullanılmasını (bence tartışmalı olarak) şöyle yorumluyor: «Bu ev eşyalarının asıl fonksiyonlarının dışında kullanılmalarının başlıca sebebi, ihtimal işe yaramıyacak derecede eskidikleri takdirde yerlerine yenisinin konamıyacağı endişesi idi.» Kanımca bu yargı yanlıştır. Bu eşyanın «süs eşyası» olarak bir «gösteriş amacı» ile kullanılmasının, «eskime ve yerine yenisinin konulamaması kaygısı» ile hiçbir ilgisi yoktur.

Turhan'ın bu yargısının tartışılabilirliği için pek çok kanıt öne sürülebilir. Birinci olarak, bilindiği gibi, bu eşya kolay eskiyen cinsten değildir. Bu nedenle amaç dışı kullanımında eskime kaygısının bulunması çok akılcı bir neden değildir. İkinci olarak, bu eşyanın köylülerin kafasında «ne anlama geldiğini» Turhan, bizzat kendisi birkaç satır önce anlatmaktadır: Bunlar, «zenginlerin kullandığı eşyalardır». Bir başka deyişle, sahip olunmaları, sınıfsal açıdan bir «anlam ifade eder». Simge olarak «statü belirten» eşyadır bunlar. Nitekim, Turhan da birkaç satır sonra aktardığı bir gerçek ile, bizim bu yargımızı doğrulamaktadır: «Bununla beraber tanımadıkları bir misafir, bilhassa memurlar geldikleri zaman, bu eşyalar esas fonksiyonlarına uygun bir şekilde kullanılıyordu. Aynı şey cemaatin ekserisi tarafından kabul edilmiş olduğu halde pek az kullanılan yemek çatalları için de söylenebilir.»[58].

Turhan'ın bu satırlarından da açıkça anlaşıldığı gibi, bu eşya bütünüyle «gösteriş» için kullanılmaktadır. Bu gösteriş işlevi, alt sınıflardan olanlara «göstermelik» o eşyayı asıl kullanan sınıf mensuplarına ise «kullanmalık» olarak yerine getirtilmektedir.

Ayrıca, pek çok «dayanıklı tüketim malı»nın «gösterişçi tüketim» amacıyla alındığı unutulmamalıdır. Bu «gösteriş» kimi zaman belli bir eşyanın amacı dışında kullanılmasını ya da esas olarak «kullanılmadan teşhir edilmesini» gerektirebilir. Örneğin buzdolabı da Türkiye'ye ilk ithal edildiği dönemlerde hem kullanılmış hem de asıl içinde durması gereken

(58) *y.a.g.e.*, s. 69.

mutfak yerine, «teşhir edilmek» amacıyla, misafir odasına konmuştu. Kentlerde çoktan aşılmış bulunan bu evre, kırsal alanlarda hâlâ göze çarpmaktadır. İşte bugün buzdolabı konusunda görülen bu durum, Turhan'ın gözlem yaptığı dönemde de sözünü ettiği «ev eşyası» için geçerlidir.

Turhan, maddî değişiklikler konusunda, daha sonra, Yozgat yöresinde yetişen bir nevi buğdayın ekiminden söz ediyor. Fakat, köylüler istedikleri sonucu alamayınca, bu buğdayı ekmekten vazgeçiyorlar. Aynı biçimde Ankara keçilerinin yetiştirilmesinde de çok başarılı olamamışlardı. Bu nedenle Ankara keçileri beklenen yaygınlıkta yetiştirilmedi.

Kabul edilen maddî değişiklikler arasında, kağnı yerine dört tekerlekli büyük yük arabaları da önemle üzerinde durulması gereken öğelerden. Çünkü bunların kullanılmaya başlanması ile, artık arpa ve buğday saplarının bağlanmasına gerek kalmıyor.

Kabul edilmeyen öğelerden çok önemli biri, at ile çekilen bir biçme makinesidir. Köye, Kars'ta da arazisi olan ve âleti orada görmüş olan biri tarafından getirilmişti. Fakat hem kullanma güçlüğü hem de onarma olanaksızlıkları, bu «devrim yapabilecek güçte» olan aracın köy tarafından kabulünü önlemişti. Bu konuda Turhan'ın gözlem ve yargıları sonradan bir ara traktörlerin başına gelenleri (yedek parçasızlıktan çürüyen traktörler olayı) de açıklayabilir.

Kabul edilen bir başka maddî yenilik, süt, ya da krema makinelerinin kullanılması olarak göze çarpmaktadır. Turhan, ince yapılı bu makinelerin kaba ve ilkel araçların yanında kullanılmasının ilginç bir çelişki görünümü sergilediğini vurgular. Turhan'a göre bu makinelerin kabulü, tereyağının eski usule göre üretilme olanağının kalmamış olmasına bağlıdır. Özellikle depremden sonra, tereyağı üretilmesi için çok sayıda geniş ağızlı süt kapları ve bunların konulacağı geniş kapalı alanlar artık herkesin elinde kalmamıştı. Genel olarak geçimi süt mamullerinden olan köy halkı da böylece, Turhan'a göre bu süt makinelerini kullanmaya mecbur kalmıştı.

Turhan bu noktada bu makinelerin kullanılma kolaylıklarına atıf yapmıyor. Hiç kuşkusuz, bunların yedek parça ve tamir sorunları çözülmüş olmalı ki, araçların etkin bir biçimde günlük yaşam içinde bütünleşmesi sağlanmış. Yine de Turhan'ın bu konuda ayrıntılı bilgi vermemiş olması önemli bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır.

Turhan, reddedilen öğeleri aslında «önce denenen, sonra reddedilen», «çok istenmesine karşın olanaksızlardan dolayı reddedilen» ve «hiç denenmeden doğrudan doğruya reddedilen» olarak üç gruba ayırmaktadır.

Reddedilen bir buğday tipini «denendikten sonra reddedilen» gruba örnek olarak anlatır. Bu buğdayın red nedeni, ekmek pişirme usulüne uygun «elâstikî» hamur vermemesidir. Elâstikî olmayan hamur tandır üzerinde pişirilen ekmeğe uygun olmamaktadır.

«Olanaksızlıktan reddedilen» öğeler arasında (kendisi söylememekle birlikte) at ile çekilen biçme makinesini sokabiliriz. Harman makinesinden, tohum serpme makinesine kadar, tarımı kolaylaştıracak tüm araçları, Turhan bu gruba sokmaktadır. Ayrıca tavsiye ve telkin edilmiş bulunan bazı

öğeleri de (ki bunları bizzat kendisinin köylülere tavsiye ettiği anlaşılmaktadır) kısa bir denemeden sonra, ya da çok istenmelerine karşın hiç denenmeden reddedilen öğeler arasına sokmaktadır.

Turhan'ın köylülere, bir kooperatif, yeni bir ev inşaatı yöntemi ve fırın-çamaşırhane-hamam karışımı bir bina olarak üç ayrı öneride bulunduğu anlaşılıyor. Yine anlaşıldığına göre, bunların bir bölümü işi yapacak usta olmadığı için, bir bölümü de toplum bu fikre henüz hazır olmadığından reddedilmiş.

Görüldüğü gibi Turhan gerçek bir «toplum kalkınması uzmanı» gibi çalışmış, bu çabaları sonuç vermeyince de yaptığı işi «katılıcı-gözlemci» yöntemle irdelemiştir.

Turhan, reddedilen öğelerin sonuncu grubuna «cemaatin hali hazır ihtiyaçları bakımından alınmaları muhakkak zarurî olmıyan unsurlarla, kabulleri için grupun zihniyetinde vuku bulan değişikliğin henüz kâfi gelmediği unsurları» sokmuştur[59].

Aslında Turhan, her ne kadar maddî kültür alanındaki değişmelerden hareket ederek bazı sonuçları belirtmekte ise de, gerekli olduğu, ya da önemli olduğu zamanlar, doğrudan doğruya manevî kültür öğelerine bakmaktadır. Bu son grup öğeler de kendisinin belirttiğine göre, kökleri daha çok zihinlerde yatan davranışlara ilişkindir. Verdiği örnekler «peçe ve çarşafın lağvı, şapkanın kabulü, köyde müşterek bir meyve fidanlığının tesisi ve temizliğe ait bazı tedbirler»dir[60]. Turhan bu konudaki direncin «dine dayanan kültür ve sınıf farkları» olduğunu belirtmektedir[61].

Meyvelik kurulması, helâ inşa edilmesi gibi başlatılmış ya da telkin edilmiş bulunan öğelerin reddini ise «hali hazır ihtiyaçların, mevcut metodları, itiyadları değiştirmeye sevkedecek derecede kuvvetli olmaması, tavsiye olunan unsurların kabulü halinde elde edilecek faydaların önceden görülememesi, rahatlığın, temiz ve kolay yaşamanın, emek ve vakitten tasarruf etmenin onları harekete geçirecek bir saik, bir ihtiyaç haline henüz gelmemesi, cemaatin iktisadî ve teknik seviyesinin yeni teşebbüslerin tahakkukuna müsait bulunamaması gibi âmillere» bağlamaktadır[62]. Görüldüğü gibi Turhan burada toplum kalkınmasının ünlü, «gerçek ihtiyaç», «duyulan ihtiyaç» farklılaştırmasına uygun bir kavramlaştırma yapmaktadır[63].

Turhan bu çözümlemelerine ek olarak, köy halkının Kayseri'de iken ora halkı ile ve sonradan sürekli temasta olduğu Karslılar ile ilişkilerinde hemen hemen hiçbir olumsuz belirtiye rastlanmadığını belirtiyor. Bu durumu, iki tarafın da birbirlerinin farklı kültür kimliklerini kabul etmiş

(59) *y.a.g.e.*, s. 88.
(60) *y.a.g.e.*, s. 88.
(61) *y.a.g.e.*, s. 88.
(62) *y.a.g.e.*, s. 89.
(63) Toplum Kalkınması ve Toplum Örgütlenmesi için bkz. Emre Kongar, *İnsanı Yönlendirme ve Sosyal Hizmetler*, (Sosyal Çalışmaya Giriş), Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1978, s. 94-170.

olmasına ve bilinçli olarak algılanan bu farklılığa belli bir hoşgörü ile bakıldığı gerçeğine bağlıyor.

Turhan daha sonra, incelediği köylere yeniden gitmiştir. 1942'de bıraktığı köylere 1948'de geri dönen Turhan, ortaya çıkmış olan değişikliklerden hayrete düşer. Aslında ortada pek şaşılacak bir şey de yoktur. İkinci Dünya Savaşı bitmiş, Türkiye'ye Marshall Yardımı başlamıştı. Bu genel değişmelere ek olarak, Toprak Mahsulleri Ofisi Horasan'da bir ambar kurmuş ve tarım ürünlerini yerinde peşin para ile satın almaya başlamıştır. Ayrıca, Erzurum-Kars arasındaki demiryolunun yapılmakta oluşu da, bir yandan yörenin gelirini arttırırken öte yandan, tarımdaki işgücü açığını büyütmüştür. Mikro düzeydeki önemli değişmelerden biri de, civar köylerden birine son derece becerikli, «elinden her şey gelen» bir değirmencinin gelmiş olmasıdır. Bu değirmenci, hemen hemen tüm mekanik araç ve gereçleri tamir edebildiğinden, köylülerin bu tür «yeni» makineleri kullanmaları büyük ölçüde kolaylaşmıştır.

Ayrıca çok önemli bir öğe de, «arsa spekülasyonu» olarak göze çarpmaktadır. Yörenin önemli köylerinden Horasan'ın kaza olacağı rivayeti buradaki toprak fiyatlarını birdenbire yükseltmiş ve civar köylerden köylü akımına yol açmıştır.

Altı yıl içinde ortaya çıkan bu «olumlu» değişme ve gelişmeler yanında Turhan bir de «olumsuz» bir değişmeden söz ediyor: Bu da, köylülerin okula ve eğitime karşı tutumlarıdır. Turhan, köylülerin okula ve öğretmenlere karşı son derece olumsuz bir tutum içinde olduklarını saptıyor. Bu durumun nedenini de, (kendileriyle tanışma ve konuşma fırsatı bulamadığı) öğretmenlerin yetersizlik ve yeteneksizliklerine bağlıyor.

B. TURHAN'IN KÖY ARAŞTIRMALARINDA ERİŞTİĞİ SONUÇLAR

Turhan, kültürel antropoloji konusunda fonksiyonalist yaklaşımın temsilcisi olarak, ilk kuralını, yine fonksiyonalist ekolün bir ilkesi biçiminde formüle ediyor: İncelenen yörelerdeki kültür değişmeleri, mevcut kültür öğelerinin artık belli gereksinmeleri karşılamaya yetmediği konularda ve bilinçli seçim yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Turhan ikinci bir kuralı da «difüzyonist» yaklaşımın pekiştirilmesine yönelik olarak gözlemiş: Değişmeler, toplumun ancak yabancı bir kültürle teması sonunda, bilinçli olarak oluşturuluyor.

Turhan bu iki gözlemi şu satırlarda ifadelendiriyor: «Hakikatte en mühim yenilikler, değişen şartların tesiriyle mevcut itiyadlar, faaliyetler vesair vasıtaların artık grupun aslî ihtiyaçlarını tamamiyle tatmin edemez bir hale geldikleri hissedilmeğe başlandığı zaman vuku bulmaktadır ki bu da en çok yabancı bir kültürle temas neticesinde görülmektedir[64]. Böy-

(64) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 96.

lece, Turhan'ın niçin hem fonksiyonalist, hem diffüzyonist olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır: Ancak yabancı kültürle temas sonucunda bazı toplulukların birincil gereksinmelerinin daha etkin bir biçimde doyum yollarını öğrenmektedirler. (Pek doğal olarak bu yaklaşımın, insanlık ailesinin en önünde giden ve teknolojik bakımdan en ileri nitelik taşıyan toplumlardaki değişmeyi açıklamakta yetersiz kaldığını belirtmeye bile gerek yoktur.)

Turhan'ın önemle üzerinde durduğu üçüncü kural, benim teknoloji -ideoloji etkileşimi dediğim, maddî kültür-manevî kültür ilişkisidir. Turhan, önce manevî kültür öğelerinin, dışardan alınacak maddî kültür öğelerini belirlediği gibi, sert ve tek yönlü bir ilişkiye işaret ettikten sonra bunu yumuşatmakta, ve aralarında bir «etkileşim» olduğunu kabul etmektedir. Bu konuda üçüncü kural olarak, manevî kültür öğelerinin, yerine daha iyisi konmadan, eski öğelerin atılmasını engellediği biçiminde bir işlev sahibi olduğuna işaret etmektedir.

Turhan son bir gözlem olarak, bu yöredeki toplumların, aldıkları tüm yabancı öğelere karşın, «özgünlüğünü» koruduğunu belirtiyor. Buradan da ilginç bir kurala erişiyor. Dördüncü kural olarak bir kültürün bağımsızlığının, yabancı kültürlerden alacağı öğeleri seçebilme yeteneğine dayalı olduğunu belirtiyor.

VI. TURHAN'IN KÖY SORUNUNA İLİŞKİN ÇÖZÜM ÖNERİLERİ

Turhan, köy ve köylü sorununa, okuma-yazma seferberliği dışında yaklaşır. *Garplılaşmanın Neresindeyiz*, kitabının bir bölümüne «Türkiye'nin kalkınmasında köyün yeri ve rolü» adını koymuştur. Turhan bu bölüme şöyle başlıyor: «Ne Türkiye'nin ne de köyün kalkınmasında ilk tahsilin, mühim bir rol oynamayacağını, zaten bugünkü şartlar içinde bunun tahakkukuna imkân olmadığını ve her şeyin, yetiştirmek mecburiyetinde olduğumuz birinci sınıf ilim ve teknik adamlarından teşekkül eden mütehassıslar kadrosuna bağlı bulunduğunu belirtmekle köyü ihmal ettiğimiz zehabı uyanmış olabilir.»

«Bilâkis, bütün Türkiye'de şamil umumî ve içtimaî kalkınma plânında köyün mühim bir yer tutması icap ettiğine inanıyoruz.»[65].

Turhan, köy sorunu açısından, bugün artık çok iyi bildiğimiz bazı gerçeklere işaret ediyor: «Bir defa köy deyince, Türkiye'de tek bir köyün olduğunu, ve sayısının çok kabarık olmasına rağmen cemiyetin küçük bir cüzünü teşkil ettiği sanılır. (Cümleyi aynen aktardım). Halbuki meşhur iktisatçı Thornburgh'un da dediği gibi, Türkiye'nin sınırları içinde yolsuzluk ve kötü idare yüzünden, iktisadî bakımdan birbirinden ayrılmış yüzlerce küçük Türkiye mevcuttur.»[66].

Görüldüğü gibi Turhan (cümlenin bozuk Türkçesi bir yana) «köy kavramının» tek bir varlığı belirtmediğini, «birden çok köy yapısının» bulunduğunu (o dönemde fazla bir yayın bulamadığı için ne yazık ki bir Amerikalı'nın araştırmasına atıf yaparak) bize aktarıyor.

Turhan'ın dikkati çektiği bir başka nokta da, «köy» varlığının yalnız coğrafî ve idarî bir ayrımı belirtmeyişi, tam tersine, ayrı bir «kültür», ayrı bir yapı sahibi olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Turhan bu noktayı da belirttikten sonra, «gerek köyün, gerek bütün Türkiye'nin kalkınması, sanayileşmesi neticesinde, kaçınılması imkânsız bazı içtimaî sarsıntılar olacaktır» diyor. Bunlara karşı hazırlıklı bulunulmasını, gerekli önlemlerin alınmasını istiyor.

(65) Mümtaz Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, Babıâli Yayınevi, İstanbul, 1961, (3 .basım), s. 131-132.

(66) *y.a.g.e.*, s. 132.

A. TURHAN'IN KÖY SORUNUNUN ÇÖZÜMÜ İÇİN GELİŞTİRDİĞİ MODEL

Turhan, köy kalkınmasının çözümü çok zor bir sorun olduğuna işaret ettikten sonra, kendi geliştirdiği bir çözüm modelini önermektedir.

Turhan'ın önerdiği çözüm modelinde esas öğelerden biri, her kırk köyün «mümkün mertebe» ortasında olmak üzere «Kültür Teknik ve Sanayi Merkezleri» kurulmasıdır. İlköğretim seferberliği gibi hem olanaksız, hem yanlış projeler yerine, bütün güç, «birinci sınıf» bilim adamlarının yetiştirilmelerine yöneltilmeli ve yetiştirilecek olan «birinci sınıf ilim ve teknik adamları ile yardımcıları» bu merkezlerde görevlendirilmelidir. Turhan'a göre mevcut kaza merkezleri ve kasabalar, pek çok yer için bu «merkezlerin» görevlerini yüklenebilirler.

Turhan, bu merkezlerin birinci işlevinin «köylüyü, inkişafı için zarurî olan ve ancak büyük şehirlerde bulunabilen her nevi medeniyet ve kültür eserleriyle temasa getirmek, sonra da bunları zamanla benimseyecek, kendisine mal edebilecek bir şekilde yetiştirmek» olduğunu söylüyor. Bunun için de, bu merkezlerde yatılı ve gündüzlü bölümleri olan bir ya da iki, altı sınıflı bölge okulu, bir orta okul ve bir kütüphane, bir tiyatro, bir sinema, bir hastahane, bir tamir atelyesi, bir dökümhane ve bir de yerel özelliklere göre kurulacak olan bir «sanayi kolu» olacaktır.

Turhan, bu merkezlerde bulunması gereken uzmanları da şöyle sayıyor: İki, üç tarım uzmanı, yerine göre bir hayvancılık, ya da meyvacılık uzmanı, bir küçük sanatlar veya el tezgâhları uzmanı, bir sağlık uzmanı, bir mühendis veya mimar veya her ikisi, bir sosyal antropolog, bir psikolog veya pedagog ve tüm bu uzmanların yardımcıları[67].

Turhan bu merkezleri yalnız hizmet ve eğitim veren değil, aynı zamanda araştırma yapan birimler olarak da düşünüyor. Ayrıca, köy kalkınmasının yanında bu merkezlerden beklediği işlevlerden biri de, sanayileşmenin getirdiği bir sonuç olan kentleşmeyi daha sarsıntısız biçimde gerçekleştirmeye yardımcı olmalarıdır. Bu merkezler bir yandan köydeki nüfusu yerinde tutarak, öte yandan kente göç edecek nüfusu, gerekli işler için eğiterek, sanayileşmenin sarsıntısız olmasına yardım edeceklerdir.

Turhan'ın köy kalkınması ya da daha geniş deyimi ile, köy sorunu konusunda önerdiği çözüm modelinin ikinci öğesi «İlâhiyat Liseleridir».

Turhan bu konuda aynen şöyle diyor: «Gerek 'kültür ve sanayi merkezleri' projesinin gerçekleşmesinde, gerek köyün manevî bakımdan kalkınmasında büyük bir rol oynayacağı muhakkak olan *diğer müessir bir tedbir de İlâhiyat Liselerinin açılması olacaktır.*»[68].

Turhan'a göre öteki liselerle aynı düzeyde olan, fakat ek olarak programlarında dinsel bilgileri de içerecek olan bu liselerin gayesi yine Tur-

(67) *y.a.g.e.*, s. 136-142. Bu yaklaşımın çok sonradan "köy-kent" projeleri biçiminde CHP programında da benimsenmiş olması, Turhan'ın modelinin kabul edilebilirliğinin bir kanıtıdır.

(68) *y.a.g.e.*, s. 142-143. (Altını ben çizdim. E. K.)

han'a göre, «hem öğretmen hem de din adamı, yâni hoca yetiştirmektir.» Turhan bu «İlâhiyat Liselerinden» mezun olanların da, aynen öğretmen liseleri mezunları gibi bir-iki yıllık pedagojik eğitime tâbi tutulduktan sonra köye başöğretmen ya da öğretmen ve aynı zamanda hoca olarak gönderilmelerini önermektedir. Turhan'a göre «böylece (köyde) öğretmen-hoca ikiliği ortadan kalkacağı gibi, (köylü) köyde de benimseyeceği, seveceği, itimat edip inanacağı bir münevvere kavuşmuş olacaktır.»

Turhan bu önerisini bir «sihirli değnek», «her derde deva» bir ilâç gibi görmektedir. «Bunun faydaları, aklı selim sahibi her insanın kabul edebileceği gibi saymakla bitirilemez. Çünkü bununla hakikatte sadece öğretmen-hoca ihtilâfı bertaraf edilmiş olmuyor, aynı zamanda asırlardan beri devam eden münevver-köylü ikiliği, onun münevvere olan itimatsızlığı, hattâ düşmanlığı da ortadan kaldırılmış oluyor. Bu arada köyü kalkındırmaya memur mütehassıs heyetin tavsiyelerinin kabul edilmesinde, yapılacak islâhatın temin edeceği faydaların anlaşılmasında, siyasî ve iktisadî ahval hakkında bilgi verilmesinde, erişkinlerin yetiştirilmesinde, ilk tahsilin rağbet görmesinde, dinin lâyıkıyla kavranmasında, tehlikeli dış propagandalara mukavemet etmekte bu hoca-öğretmenin büyük bir rolü olacağını, diğer memleketlerde yapılan tecrübe ve müşahadeler göstermektedir.»[69].

Turhan, bundan sonra Peru ve Hindistan'dan örnekler vermektedir. Görüldüğü gibi, Turhan, bir zamanlar ülkemizde son derece geçerli olan «Toplum Kalkınması» yaklaşımından söz etmektedir. Nitekim, *Maarifimizin Ana Davaları* adlı çalışmasında sözünü ettiği «İçtimaî hizmetler ve yardım teşkilâtı» bu yaklaşımı, toptancı ve bilimsel bir biçimde ele aldığını göstermektedir. Peru ve Hindistan örnekleri de bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Turhan daha sonra yazdığı *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması* adlı kitabında köy sorununu ve bu sorunun çözümü hakkındaki önerileri yeniden ele alır. Dönem, «Plânlama» dönemidir. Devlet Plânlama Teşkilâtı kurulmuş ve pek çok çalışma arasında «Toprak Reformu» çalışmaları da başlatılmıştır. Turhan da bu çerçevede konuyu şu alt başlıklar altında ele almaktadır: 1) Toprak reformunun umumî, içtimaî ve iktisadî plânda yerini tayin etmek. 2) Reformlardan evvel yapılması lâzım gelen araştırmalar.

Turhan, toprak reformunun genel kalkınma plânındaki yerini belirlemek için yedi adım öneriyor: 1) Türkiye'nin umumî, içtimaî ve iktisadî kalkınma teşebbüsünde köy ve köy toplumunun yerini tâyin etmek, sonra bu çerçeve içinde toprak reformunun oynayabileceği rolü objektif bir şekilde tesbit etmek. 2) Toprak reformunu sosyal yapıya göre ayarlamak. 3) En uygun ziraî istihsal ünitesini hesaba katmak. 4) Reformu, ziraî istihsali artırmanın bir unsuru olarak düşünmek. 5) Toprak dağıtımı mı, yoksa başka iş sahalarına yatırım mı? 6) Toprak dağıtımını, devlete ağır bir malî külfet yüklemeden başarma çareleri. 7) Toprak reformu ve kültür faktörleri[70].

(69) *y.a.g.e.*, s. 143-144.

(70) "Toprak Reformu ve Köy Kalkınması", "Umumî Mülâhazalar", Mümtaz Turhan, *Bütün Eserleri 1*, (Beş kitap bir arada), Yağmur Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 146-152.

Turhan, bu önerilerinde, «köy enstitüleri» yerine «ziraat okulları» kurulması görüşünü yineler.

Turhan, Kalkınma Plânının hem ilköğretim seferberliğini hem de toprak reformu anlayışını açıkça eleştirmektedir.

Toprak reformunun bir «siyasal tercih», ve «feodalizmin tasfiyesi» gibi sloganlarla ele alınamayacağını vurgulayan Turhan, işin «sosyal adalet» ve «siyasal» tarafından çok «tarımsal üretim» ve «tarımsal verimlilik» kısmına ağırlık vermektedir. Ayrıca, «feodal ilişki» denilen ilişkinin de yeterince araştırılmadığı ve bilinmediği iddiasındadır.

B. TURHAN'IN KÖYLÜ-AĞA İLİŞKİSİNE BAKIŞI

Turhan, toprak reformu konusunda dikkate alınması için sıraladığı yedi adımın sonuncusu olan «kültür faktörleri» başlığı altında köylü ile ağa arasındaki ilişkileri inceler. Biraz aşağıda göreceğimiz gibi, ileri sürdüğü düşünceler, sonuç olarak mevcut yapının korunması, ya da en azından «çok dikkatle, çok yavaş» değiştirilmesi gerekliliğine işaret etmektedir.

«Şimdi 'toprak ağalığı saltanatına' veya 'ortaçağ feodalizmine' son vermek sloganları ile yıkılmak istenen bu rejimde köylü ile toprak sahibi arasındaki münasebeti bilmeye ihtiyaç vardır. Köle gibi gösterilmek istenen bu rejimde köylü ile toprak sahibi arasındaki mahallî örf ve âdetlere (yâni kültüre) dayanan ne gibi bir akit vardır? Gerek köylü gerek ağa, toprak, tohum, mal, emek vesaire itibariyle bu ortaklığa ne koyar ve karşılığında ne alır? Bu hususta maalesef toprak reformu avukatlığı yapan ilerici aydınlar tarafından şimdiye kadar hiçbir bilgi verilmemiştir. Halbuki toprak reformunun zarurî olup olmaması bakımından bu noktanın bilinmesinin büyük bir ehemmiyeti vardı. Elimizde toprak ağalığı rejiminin en çok câri olduğu iddia edilen Şark vilâyetlerinden Erzurum ile Diyarbakır, Urfa ve havalisine ait bilgiler vardır. Bunlardan Erzurum ve havalisine ait araştırma ve soruşturmalar tarafımızdan yapılmıştır. Diyarbakır, Urfa ve havalisine ait bilgiler, vazifesi icabı bu havalide çalışmakta olan kıymetli bir mühendisimizce temin edilerek bize gönderilmiştir.»

«Erzurum ve havalisinde câri olan münasebetin 'yarıcılık veya ortaklık' ile, 'marabacılık' müesseseleri halinde teessüs etmiş olduğu görülür. Bunlardan yarıcılık müessesesinin oldukça esnek ve daha çok şahsî münasebete dayandığı ve pek yaygın olmadığı görülür. Bu müessese daha ziyade pancar, patates v.s. gibi bostan mahsullerine inhisar etmekte ve arada sırada ilâve bir kazanç temin etmek isteyenler bundan faydalanmaktadırlar. Yarıcılıkta ekseriyetle câri olan teamüle göre ağa, toprakla tohumun yarısını veya tamını, bazan toprağı işleyecek vasıta ve hayvanları da verir. Bu şartlar altında elde edilen mahsul, yarı yarıya bölüşülür.»

«Marabacılıkta ise, toprak sahibi emekten başka her şeyi temin eder.

'Maraba' denilen çok defa kalabalık bir veya iki aileden teşekkül eden bu işçilere ağa ev, hâl ve vaktine göre bir veya iki inek, beş-on koyundan faydalanma hakkı verdiği gibi fâizsiz para ve hasat zamanına kadar da yiyecek zahireyi borç olarak verir. Mahsulün iyi olmadığı yıllarda borç yine fâizsiz olarak gelecek yıllara devir olunur. Bu şartlar altında elde edilen mahsulün 'akid icabı' üçte ikisini toprak sahibi, üçte birini maraba alır.»

«Büyük bir toprak sahibinin yanında çalışan iyi, becerikli bir maraba, orta halli bir çiftçiden daha iyi bir durumdadır. Meselâ: Orta halli bir çiftçinin elli dönüm işlemesine mukabil iyi ve kalabalık bir maraba, asgari 500-600 dönüm işleyebilir. Mahsulün iyi olmadığı yıllarda tohumunu kaybetmeyeceği gibi aç kalmak tehlikesi ile de karşılaşmaz.»

«Görülüyor ki, marabacılık müessesesi iktisadî fonksiyonları yanında, bir nevi içtimaî sigorta vazifesini de görmektedir.»

«Diyarbakır, Urfa ve havalisinde ise vaziyetin köylüler lehine olmak üzere daha müsait olduğu anlaşılıyor. Buralarda köylülerin yukarda zikredilen aynı şartlar altında mahsulün daha büyük bir kısmını (dörtte üçünden, sekizde yedisine kadar) aldıkları görülmektedir. Bu, her halde, toprağın buralarda daha verimli olmasından ileri geliyor.»

«Bu izahlardan da anlaşılıyor ki, köylü-ağa veya işçi-toprak sahibi arasındaki münasebet hiç de «toplumcu aydınların» göstermek istedikleri gibi feci olmak şöyle dursun, fena bile değildir.»[71] (Cümleyi aynen aktardım. E. K.)

Yukardaki satırlar, Turhan'ın toprak reformuna pek de sempati ile bakmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, «toplumcu aydınlar»a olumsuz bir atıf yaparak, tutumunu «ideolojik bir şemsiye» altına da almaktadır.

Turhan'ın aşağıdaki satırları toprak reformu karşısındaki olumsuz tutumunu daha iyi belirleyecektir:

«Burada üzerinde durulması gereken diğer çok mühim bir nokta, toprak reformunu müdafaa eden aydınların konuşma ve yazılarında bu reformun memleketin kalkınması bakımından kendilerinin hiç temas etmedikleri diğer sahalarda yapılması gereken reformlardan daha tesirli, daha ehemmiyetli olduğunu isbat edememiş olmalarıdır. Meselâ, toprak dağıtımının, yabancı yazar ve müşahitlerin belirttikleri veçhile son bir iki asırdan beri memleketin üstüne bir kara bulut gibi çöken ve onun her nevi gelişmesini köstekleyen idarî mekanizmada yapılacak cezrî bir islâhattan daha faydalı, bizzat mensuplarının şikâyet konusu olan ve vatandaşı ağır işlemesi bakımından haklı dâvâlarında bile müracaatta tereddüde düşüren adalet mekanizmasında yapılacak köklü bir reformdan daha tesirli ve artık faaliyetlerinin memleket yararına olduğundan haklı olarak şüpheye düşülen, kalitesi gittikçe düşen, aciz ve kifayetsizlik içerisinde yakında belki de hiç işlemez bir hale gelecek olan, bu itibarla derhal bir müdahaleye

(71) *y.a.g.e.*, s. 153-155.

şiddetle ihtiyaç hissettiren maarif teşkilâtında yapılacak bir reformdan daha verimli olabileceğine kimseyi inandıramamışlardır.»[72].

Yukardaki satırlardan da anlaşılacağı gibi Turhan, toprak reformuna tümüyle karşıdır. O denli karşıdır ki, kendi içinde gerekliliğini (daha doğrusu gereksizliğini) tartıştıktan sonra, ülkede yapılması gerekli olan başka reformlarla karşılaştırmalı olarak «dış tutarlılığını» da tartışma konusu yapmakta ve sonuç olarak, bu açıdan da «gereksizliğini» vurgulamaktadır.

C. TURHAN'IN AYRINTILI KÖY KALKINDIRMA PROJESİ

Turhan, 1958 yılında ilk baskısını yaptığı *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabında önerdiği «köy kalkınması projesini» sonradan daha ayrıntılı bir biçimde geliştirmiş ve 1964 yılında *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması* adı altında yayımladığı kitapta yeniden ele almıştır[73]. «Köy kalkınmasının ana şartları ve bir proje» adı altında anlattığı bu proje, esas olarak «Köy Kültür ve Teknik Merkezleri» kurulması ilkesi çerçevesinde örgütlenmiştir.

Her kırk köye bir merkez hesabı ile bin merkez kurulması yoluyla köy sorununun çözüleceğini belirten Turhan, Eskişehir-Samsun hattının doğusunda yılda 50 merkezin kurulması ilkesine göre 500 merkezlik bir program ile işe başlanacağını belirtmektedir.

Turhan, «merkez»i iki bölümde düşünür: Birinci bölümde daha önce açıklamış olduğu, «teknik» gereksinmeleri karşılayacak bir «satış deposu», bir «tamir atelyesi» ve bir «imalâthane» olacaktır. İkinci bölüm ise daha çok «kültürel» amaçlıdır. Buradaki esas ünite de altı sınıflı bir bölge okuludur. Turhan bu projede «ilâhiyat lisesi» düşüncesini terk etmiş, yerine bir «politeknik» okulu önermiştir. Bir kütüphane, ve bir faaliyet salonu, bu merkezlerdeki toplantılar ve kültürel etkinlikler için gereklidir. Ayrıca bir dispanser veya küçük bir hastane kurulmasını da önermektedir Turhan. Merkez'in çevresinde bir de sunî orman kurulunca, Turhan'ın modeli tamamlanır.

Görüldüğü gibi, 1950'li yıllardaki önerisine göre hayli «gelişmiş» bir yapı taşımaktadır bu öneri. Turhan, ayrıca, projenin finansmanı için Amerikan Yardım Teşkilâtı, NATO, UNESCO gibi kuruluşlardan da yardım istenmesini önermektedir. Uzmanların temini için de bu teşkilâtlardan yararlanılması, önerileri arasındadır.

Turhan, bir yandan uygulamaya önem verirken, öte yandan araştırmayı da önermektedir. Sekiz başlık altında topladığı uzman kadro bir yandan iş görecek bir yandan da araştırma yapacaktır. (Turhan, din adamlarını, bu sekiz uzman grubundan biri haline indirmiştir yeni projesinde).

Turhan, işin «halk desteği» bölümünü de «toplum kalkınması» tekniği

(72) *y.a.g.e.*, s. 155.

(73) Ben bu çalışmada, sonradan Yağmur Yayınevi tarafından yapılan "Bütün Eserleri 1, baskısını kullanıyorum.

ile çözmek istemektedir. Bu amaçla iki yapı önerir. Yapılardan biri «Köyü Kalkındırma Cemiyeti»dir. Cemiyet, tüm köylünün üye olduğu bir «Umumî Heyet» ile bir «Yönetim Kurulu»ndan oluşur. Kurul dokuz kişidir. Altı kişi «umumî heyet» tarafından seçilir. Muhtar, başöğretmen ve imam, doğal üyedir. Önerdiği ikinci yapı «Bölge Kalkındırma ve Koordinasyon Merkezi»dir. Bu merkez de bir «Meclis» ve bir «Kurul»dan oluşur. Meclis, 40 köyün her birinden seçilen üçer temsilci ile bölgedeki uzmanlardan, daimî encümen azalarından ve hükümet temsilcisi ile Belediye Başkanından oluşur. Turhan bu ikinci yapıyı, önerdiği «Merkez» içinde düşünmektedir. Merkezlerin «kaza merkezlerinde» olacağı düşünülürse, encümen üyelerinin hizmeti anlaşılır. «Bölge Koordinasyon Kurulu» ise Meclis'in kendi içinden seçeceği 13 kişi ile Belediye Başkanı ve Kaymakam'dan oluşur.

Tüm bu yapılaşma, köyün gerek içindeki gerekse dışındaki desteği sağlamaya, temasları yapmaya yöneliktir.

Turhan daha sonra, kültürel faaliyetlerle, üretim faaliyetlerinin elele yürütülmesinin gerekliliğine de işaret etmekte ve bir de «Geniş Bölge Yüksek Kültür ve Sanayi Merkezi» sistemi kurulmasını önererek, modelini «Millî seviye»de tamamlamaktadır.

D. TURHAN'IN «KÖYLÜYÜ KALKINDIRACAK MÜHİM BİR KEŞİF»İ

Turhan, «Hükümetin, bizim için hayatî bir kıymeti haiz olan bu keşfe lâyık olduğu ehemmiyeti vererek harekete geçeceğini umuyoruz.» diye bitirdiği bir makalesinde Hindistan'da kullanılan bir «keşfi» anlatır: «Hindistan'da Delhi civarında Niloti köyünün muhtarı Barat Sing, her sabah on ineğinin taze gübresini su ile karıştırdıktan sonra bir boru vasıtasiyle takriben dört metre derinliğinde, toprağa gömülü saç bir fıçıya akıtmaktadır. İnce boru bu deponun dibine kadar inmektedir. Fıçının üstünde hem kapak vazifesini gören hem de bu mahlûlden çıkan gazların toplanmasına yarayan çan şeklinde ikinci bir depo vardır.»

Turhan, «mühim keşfi» böylece tanımladıktan sonra, ne işe yaradığını da şöyle anlatıyor: «Barat Sing yer altındaki fıçıdan taşan mahsûlü gübre olarak, karısı da üst depoda toplanan kokusuz gazı bu maksatla yapılmış hususî bir ocakta yemeklerini pişirmek için yakacak olarak kullanmaktadır.»[74].

Turhan'ın «atom reaktöründen» galat olarak «hayvan gübresi reaktörü» adını taktığı ve «daimî devir» makinesine benzettiği bu araç, saman ve insan dışkısı ile de beslenirse, verimi kat kat artıyormuş.

Köy sorununa genellikle «bilimsel» boyutlarda yaklaşan Turhan'ın bazan, «hayvan gübresi reaktörü» konusunda olduğu gibi, gerçekçilikten uzaklaştığını da görüyoruz.

(74) *y.a.g.e.*, s. 195-196.

VII. TURHAN'IN BATILILAŞMA SORUNUNA YAKLAŞIMI

Turhan, Batılılaşma sorununa, tarih saptaması açısından son derece doğru ve sağlıklı bir biçimde yaklaşmaktadır. Pek çok düşünürün Türkiye'deki Batılılaşma hareketinin ortaya çıkış noktası olarak Tanzimat'ı vurguladığını ve bunun doğru olmadığını belirterek sözlerine başlar.

Turhan, Batılılaşma hareketinin başlangıç tarihini onbeşinci yüzyıla kadar geri götürür. Bu geriye gidişi «münferit *kültür* unsurlarının bilhassa teknik vasıtaların iktibası»na ve bu arada «meselâ matbaanın memleketimize Yahudiler tarafından ithal»ine bağlar[75].

Kanımca, yalnız bireysel kültür öğelerinin «iktibası» açısından değil, Fatih Sultan Mehmed'in İmparatorluğun temellerini Batı kültürünün üzerine oturtmak istemesinden dolayı da onbeşinci yüzyıl, Batılılaşma tarihimizin başlangıcı açısından doğru bir saptamadır.

İşin ilginç yanı, Turhan, Batı ile temasımızın Haçlı Seferlerine kadar geri gittiğini belirtir. Fakat, Haçlılar dönemini, «değişme» açısından önemsemez. «... coğrafî bir temasın hudutlarını aşmıyan bu devirde mahiyeti, nev'i ve kemiyeti ne olursa olsun iki âlem arasındaki mübadele ve iktibasların memleketimizde Garba doğru hissedilir bir kültür değişmesi meydana getirmediğine şüphe yoktur.» diyerek, «münferid kültür unsurlarının Osmanlı İmparatorluğu camiası içinde Türkler tarafından şuurlu bir şekilde iktibasını; 18'inci asırla başlatmak icap ediyor.» yargısını verir[76].

A. BATILILAŞMA ÇABALARINI DÖNEMLEME SORUNU

Önce belirtilmesi gereken nokta şudur: Turhan, Batılılaşma hareketini ne zaman başlatırsa başlatsın, verdiği tarihten önceki değişmelerin de önemini inkâr etmez. Kendi deyimiyle «daha önceki iktibasların» kendi alanlarında çeşitli etkiler yaratarak, kendilerinden sonraki değişmelere ortam hazırladığını kabul eder. Fakat, Batılılaşma hareketinin altında yatan temel neden saydığı «Avrupa karşısındaki atitüdün» değişmesinde esas öğe olarak askerî yenilgileri görür. Bu nedenle de, askerî yenilgileri tadan bir kuşağın «bilinçli» dönemini yansıttığı için, Lâle Devri'nin, Batılılaşma açısından, bir başlangıç noktası olarak kabul edilebileceğini belirtir.

Batılılaşma terimi ile radikal ve zorunlu biçimde yukardan aşağı uy-

(75) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, s. 122.
(76) *y.a.g.e.*, s. 122.

gulanan değişme programları anlaşıldığı takdirde, başlangıç tarihinin İkinci Mahmud ile vurgulandığını söyler.

Görüldüğü gibi Turhan, geçmişi incelerken, ısrarcı ve katı bir tutum içinde değildir. Nitekim, «Garplılaşma» olayını günümüze dek sistematik olarak incelediği çalışmasında oldukça esnek bir sınıflama yapmıştır. Bu sınıflamaya göre Turhan, Türkiye'nin «Garplılaşma» tarihinin üç döneme ayrılabileceğini belirtir. *Birinci dönem* bireysel kültür öğelerinin (münferid kültür unsurlarının) kendiliğinden ithal edilmesi ve bazı öğelerin de bilinçli olarak aktarılması sonunda oluşan *serbest değişmeler* devridir. Turhan bu dönemin başlangıcı için bir tarih vermez. Fakat biz daha önceki yargılarından bu dönemin Haçlılar zamanına dek uzandığını anlarız. Bitiş tarihi için ondokuzuncu yüzyılın başını belirtir.

Turhan'a göre *ikinci dönem*, bir *geçiş dönemi* niteliğini taşıyan Selim III devridir. *Üçüncü olarak* da değişmenin ancak radikal ve zorunlu bir biçimde tepeden inme programlar yoluyla gerçekleştirileceğine inanılan devir olarak, Mahmud II'den zamanımıza kadar geçen yılları ele alır.

Dikkat edilirse, Turan 1789-1807 yılları arasında Padişahlık yapmış olan III. Selim'in dönemini «geçiş dönemi» diye nitelemiş olmakla birlikte, onu da birinci dönem içinde görür. Çünkü, «birinci dönem»i ondokuzuncu yüzyıla dek sürdürür.

Turhan, asıl inceleyeceği devir olan üçüncü dönemi de beş ara döneme ayırmıştır: 1) Mahmud II'den Tanzimat'a kadar olan dönem. Yani, 1808'den 1839'a kadar süren dönem. 2) Tanzimat'ın ilânı olan 1839'dan, Abdülhamid'in tahta geçiş ve Birinci Meşrutiyet'in ilân ediliş tarihi olan 1876'ya kadar geçen dönem. 3) 1876-1908 arası Abdülhamid dönemi, ya da Birinci Meşrutiyet'ten, İkinci Meşrutiyet'e kadar olan dönem. 4) 1908'den 1923'e Cumhuriyet'in ilânına kadar olan dönem. 5) 1923'ten zamanımıza kadar geçen yıllar. (Kitabın tarihi düşünülürse, 1923-1951, 1961 arası. 1951, 1961 olarak iki ayrı tarih veriyorum, çünkü kitap, bu iki tarihte iki ayrı baskı yapmıştır. Bu nedenle, Turhan'ın 1923-1960 arasını bir dönem olarak kabul ettiğini düşünmek çok yanlış olmaz).

Turhan, bu beş aşamalı dönemlemenin başka türlü de yapılabileceğini kabul eder. Fakat, genellikle resmî kayıtlara bağlı kaldığı için bu bölünmeyi kullanacağını belirtir.

B. SERBEST KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ DÖNEMİ

Turhan, Lâle Devri'ni «geçmişteki serbest kültür değişmelerinin en şuurlu bir safhası ve mebdei» sayar[77]. Turhan bu dönemi karakterize eden olaylar olarak özellikle matbaanın ülkeye getirilişi gibi maddî ve bu maddî değişmenin sonunda ortaya çıkan kitaplar aracılığı ile beliren manevî değişmeleri belirtir. Ayrıca pek çok Avrupalı kişinin devlet hizmetine girerek değişme hareketine katkıda bulunduğuna da işaret eder.

(77) *y.a.g.e.*, s. 124.

Turhan'a göre, Osmanlı-Türk toplumunun ikiyüz yıldır bir türlü doğru dürüst «Garplılaşamamasının» altında yatan temel nedenler, Lâle Devri'nde oluşmuştur. Turhan, Osmanlı İmparatorluğu'nun o güne kadar «Garp âlemi karşısında psikolojik atitüd olarak yalnızca üstünlük duygusuna» sahip olduğunu belirtir ve bu duygunun Lâle Devri'nde değişmeye başladığını söyler. Askerî yenilgiler, Turhan'a göre, Batı'nın üstünlüğünün farkına varılmasına yol açan olaylardır.

Turhan'a göre, Türkiye'nin Batılılaşma sorununu bugüne dek çözememiş olmasının temel nedenleri Lâle Devri'nde ortaya çıkmıştır ve iki tanedir. Bunlardan biri «acz», öteki «çaresizlik»tir. Turhan'ın kendi terimleriyle söylenirse, «Avrupa'nın üstünlüğü karşısında duyulan *acizle* bu medeniyeti anlıyamamaktan mütevellid *çaresizlik*», O'nun tüm çözümlemelerinde bir «mehenk», bir «ölçü» olarak kullanılacaktır[78]. Turhan bu iki temel öğeyi belirledikten sonra, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan «aşağılık hissi», «hayranlık duyulan Garp mensuplarına her ne bahasına olursa olsun benzeme», «onları şeklen taklid etme» gibi «garplılaşma üzerinde müessir olan» «diğer psikolojik faktörleri» de «sırasiyle gözden geçireceğini» söyler.

Turhan'a göre Batı ile aramızdaki birincil (kendi deyimi ile aslî) fark, bir tutum, bir ideoloji farkıdır. Turhan buna bir «atitüd, bir zihniyet» farkı diyor. Bu «atitüd ve zihniyet» farkını da «asırların mahsûlü olan, ilmî düşünce ve tefekkür»e bağlıyor. Osmanlı-Türk toplumunun değişmesindeki, daha doğrusu «batılılaşmasındaki» başarısızlığı, temel farkın bu konularda yattığının görülmemesine bağlıyor.

Turhan, daha ilerki sayfalarda toplumun yapısı, örgütlenme biçimi, devlet örgütlenmesi, Padişah'ın kişiliği, yetki ve sorumlulukları, devlet adamlarının seçimi ve eğitimi gibi konuları, ikincil (kendi deyimi ile tâlî) öğeler olarak niteliyor[79].

Kanımca, bir «neden-sonuç» ilişkisinin tek yönlü görülmesinden kaynaklanan ve Batı ile farkı yalnız zihniyetle açıklayan bu görüş, etkileşimin öteki yönünü ihmal ettiği için bir ölçüde eksiktir. Fakat, Turhan'ın çözümlemelerinin eleştirisini ileriye bırakarak, şimdi, olayı ele alış biçim ve «garplılaşma», daha doğrusu «garplılaşamama» konusundaki düşüncelerini incelemeyi sürdürelim.

Turhan «serbest kültür değişmeleri dönemi» çözümlemelerini «tepkisizlik», yani Batılılaşma konusunda yapılanlara toplumun tepkisiz kalışı üzerinde ilginç bir yorumla bitirir: «Binaenaleyh kültür değiştirme gibi çok esaslı ve hayatî bir meselede hedefini ve gayesini şuurlu bir şekilde önceden fikren tayin ve tesbit edemiyen bir cemiyetin, hiç bir mukavemet veya aksülâmelle karşılaşmadan hareket etmesi fayda yerine belki zarar verecektir. Çünkü bu takdirde olgunlaşabilmesi için yegâne vasıta ve rehberi olan tecrübelerinden mahrum kalacaktır. Halbuki cemiyet onları,

(78) *y.a.g.e.*, s. 137. (Altlarını ben çizdim. E. K.)
(79) *y.a.g.e.*, s. 144.

ancak kendi içinden gelen bu nevi mukavemetler ve aksülâmeller neticesi sendelemeleri, bocalamaları sayesinde kazanabilecektir.»[80]. Kanımca, etki -tepki olayını, âdeta diyalektik bir biçimde bundan daha iyi ifade etmek olanaklı değildir.

C. *MECBURÎ KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ DÖNEMİ*

Turhan mecburî kültür değişmeleri dönemini II. Mahmud devri ile başlatır. Turhan'a göre dönemin özelliği, değişmelerin nitelik ve kapsamında değil, bu değişmelerin zorunlu oluşturulmasında yatar.

Turhan, «zorunlu kültür değişmelerinin başlangıç dönemi» kabul ettiği II. Mahmud devrini «garp medeniyetinin özünü, mahiyetini ve esas unsurlarını tayin edememek hususunda» öteki devirlerle aynı görür[81].

Turhan, II. Mahmud dönemini, açılan okullar açısından «garplılaşmaya hakikaten yarıyacak tedbirlerin» alındığı bir devir olarak da görür. Bu okullara o dönemde «ikinci derecede ehemmiyet verilmekle» birlikte sonradan, Batılılaşma konusunda çok işe yaradıkları kanısındadır. «Zaten Mahmud devrinin en esaslı, en faydalı tedbirlerinden biri; o vakte kadar her türlü ıslahat ve yeniliğe karşı daima muhalefet eden yeniçerilerin lâğvı ise, diğeri de müteakıp devirlerde faal bir rol oynayacak adamları yetiştirmek suretiyle garplılaşma hususunda zemini hazırlamaktır» diyor[82].

1839-1876 yılları arasındaki Tanzimat dönemi Turhan'ın «mecburî kültür değişmeleri» sürecinin ikinci aşamasını oluşturur. Turhan, Tanzimat'ın «bir nevi Esas Teşkilât Kanunu» olduğuna işaret ettikten sonra, bunun «fiiliyatta mühim bir değişiklik» yaratamadığına dikkati çeker.

Turhan, Tanzimat için şu ilginç ve doğru değerlendirmeyi yapar: «Hakikatte resmî ve siyasî teşebbüslerin ağırlık merkezini teşkil eden fermanlar, hep mal, can, ırz ve namus emniyetini temin edecek kanunlardan bahisle bu gayenin tahakkuku için yazılmış olmakla beraber asıl değişmeler bunların dışında vukua gelmiştir. Bu itibarla Tanzimat, kendisine mânâ ve hüviyetini veren mevzularda bilfiil aciz gösterdiği halde diğer sahalarda az çok muvaffak olmuş teşebbüslerin başlangıcı sayılabilir. Bunların başında dil ve edebiyatta yenilikle başlayan bir fikir hareketi; başlangıçta müphem de olsa bir sisteme doğru gitmeğe çalışan geniş bir maarif faaliyeti; ticarî, sınaî bazı teşebbüsler zikrolunabilir.»[83].

Böylece, Turhan, Tanzimat'ın gerçek bir «mecburî yenilik atılımı» olduğunu «zımnen» de olsa kabul eder: Toplumbilimsel açıdan bakıldığın-

(80) *y.a.g.e.*, s. 145.
(81) *y.a.g.e.*, s. 153.
(82) *y.a.g.e.*, s. 154.
(83) *y.a.g.e.*, s. 159-160.

da, bir toplumda, kültür ve ekonomi alanının dışında değiştirilecek hangi «temel ilişki» vardır ki?

Turhan, Tanzimat dönemi hakkında aslında ilk bakışta verdiği izlenimden daha da olumludur. Bu olumluluğu büyük ölçüde iki noktaya bağlıdır. Birinci olarak, Tanzimat döneminin, kendinden önceki gibi «yıkma» dönemi olmadığını, tam tersine bir «yapma» dönemi olduğuna işaret eder. İkinci olarak bu dönemdeki değişmelerin, Padişah'ın yetkilerini kısıtlayıcı doğrultuda geliştiğini, bu nedenle de yenilik eyleminin «genişleyici» bir özellik kazanmasının bu dönemde ortaya çıktığını belirtir.

Turhan, bu dönemde Batı kültürü almış bürokratların ve düşünce adamlarının ciddî bir hareket yarattığını belirtiyor. Fakat, yapılan yeniliklerin, kurulan yeni örgütlerin gerektirdiği insan gücünden yoksun olmasını ve bu insan gücü sağlanmadan belli yeniliklere girişilmesini dönemin «en büyük fenalığı» sayıyor. Yargıç yetiştirmeden adalet, öğretmen yetiştirilmeden maarif, mühendis yetiştirilmeden fabrika yapısının değiştirilemeyeceğini belirtiyor. Hazırlık yapılmadan girişilen Tanzimat hareketinin kabahatini, «cezrî» olmamasında değil, (çünkü yeterince radikal bulmaktadır Turhan) «icap ettiği gibi hazırlıklı planlı, sistemli bir şekilde muayyen bir gayeye göre faaliyetlerini tanzim edememesinde ve tasavvur ettiği şeyleri yapacak, bunları tahakkuk ettirecek insanları yetiştirmeden bunlara teşebbüs etmesinde» bulur[84]. Oysa bu dönemde memur yetiştirmek için Darülmaarif, burada okunacak kitapları yazmak için Encümen-i Daniş gibi yeni ve insan yetiştirmeye yönelik kurumlar kurulmuştu. Fakat, bunların «insan yetiştirme hızı» ile Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerin insan gerekleri birbiri ile uyumlu olamadı.

Üçüncü aşama, yani Turhan'ın «mecburî kültür değişmeleri» döneminin üçüncü aşaması, Abdülhamid devri veya «İstibdad devri» dediği dönemdir. Turhan'a göre bu dönem, «gayeleri ne olursa olsun alınmış bulunan bazı tedbirlerin, aksülâmellerin ve herşeyden evvel istibdad idaresinin garplılaşma hareketi üzerinde tesir icra ederek, onu geriletmese bile hızını yavaşlatmış olduğu veya durdurduğu» bir dönemdir.

Turhan, kanımca Abdülhamid'in «garplılaşma» karşısındaki tutumu için oldukça doğru bir yargı verir: «O, ne garplılaşmanın düşmanı, ne de onun taraftarıdır; bu hususta ne yapmış ise, kendisini mecbur hissettiği veya kaçınamadığı için yapmıştır.»[85].

Turhan «İstibdad devrini», yeniliklerin artık resmî çabaları aşıp, topluma mal olduğu bir dönem sayar. Ayrıca, edebiyatta da hikâye, roman gibi nevilerde «şekil itibariyle taklid» aşılmış, muhteva bakımından da taklid başlamıştır.

Bu dönemde toplum artık «mecburî kültür değişmelerinden» tekrar bir «serbest kültür değişmesine» kayar gözükmekte, yararlı öğelerin «iktibasına» karşı direnç azalmış görünmektedir.

(84) *y.a.g.e.*, s. 166.
(85) *y.a.g.e.*, s. 169.

Dönemin bir başka özelliği, «garplılaşma» hareketinin maddî alandan, manevî alana kaymış bulunmasıdır.

Dördüncü aşama, Turhan'a göre «Meşrutiyet Devri»dir. Turhan bu dönemi çok önemser. Ona göre, «... bu inkılâp, yalnız siyasî sahaya münhasır kalınamış, içtimaî hayatın hemen bütün faaliyetleri üzerine tesir ederek cemiyette esaslı değişmelere sebep olmuştur. Bilhassa ruhî davranışlar üzerinde derin tesirler yapmış, memlekette o vakte kadar eşine rastlanmıyan esaslı bir fikir cereyanı meydana gelmiştir. Memleketi gelecek değişmelere, zihnen hazırlıyan, içtimaî şuur ve benliği kuvvetlendirmek suretiyle millî mukavemeti artıran, milliyetçiliğin temellerini atan, millî bir edebiyat ve fikir hareketini meydana getiren böyle bir devir olmadan bugünkü inkılâbın vukuunu düşünmek, içtimaî oluş ve tarihî realiteyi kavrama bakımından kolay değildir.»[86].

Turhan, toplumsal yapı ve kültür açısından Meşrutiyet'i bu denli önemsemekle birlikte, siyasal bakımdan hiç de hayale kapılmamaktadır: «Birbirine taban tabana zıd gaye ve emeller besleyen müşterek hiç bir ideali bulunmıyan bu kadar tecanüsten mahrum bir kütleyi, asırlarca istibdadla idare ettikten sonra ânî olarak gelen bir hürriyet rejimi içinde birleştirmek, toplu bir halde tutmak hemen hemen imkânsızdı.»

Aslında son derece ilginç bir biçimde Turhan, bu durumda üç seçenekli bir de «çözüm demeti» öneriyor: «... ya meşrutiyet rejimi içinde imparatorluğun parçalanmasına, dağılmasına göz yummak veya eski istibdad idaresine dönmek yahut Türk unsurunun hâkimiyeti altında kuvvetli otoriter bir hükümet tesis etmek lâzım geliyordu.»[87]. Bu kurtuluş için öngördüğü koşullar ise, «millî vahdet ve şuur» ile «münevverlerin bu hususta birleşmiş olmaları» idi.

Turhan, tüm toplumsal ve kültürel değişmede, özellikle «mecburî» değişme sürecine baktığı için, sürekli olarak «maarif meselesi» üzerinde durur. En sık alıntı yaptığı çalışma Osman Ergin'in *Türkiye Maarif Tarihi* adlı yapıtıdır.

Turhan daha sonra dönemin düşünce akımlarını, Ziya Gökalp'ın ünlü «muâsırlaşmak, islâmlaşmak ve Türkleşmek» akımlarını bağdaştırmak isteyen görüşleri çerçevesinde ve Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* adlı kitabında özetlediği biçimde okuyucuya aktarmaktadır.

Turhan, hemen hemen her konunun çeşitli yönleriyle bu dönemde tartışılmış olduğu kanısındadır. Bu nedenle de, «Onun için bugün kabul edilmiş hiç bir unsur yoktur ki o vakit üzerinde konuşulmamış, yazılmamış veya münakaşa edilmemiş olsun» diyerek, bugünkü yapının tarihsel sürekliliğini (haklı olarak) vurgular[88].

Turhan bu dönemin özelliklerini (kendi deyimiyle, «hususiyetlerini») üç ana grupta toplar: 1) Yerli düşünce hareketlerinin ve bu arada milliyetçiliğin bir akım olarak ortaya çıkmış bulunması. 2) Batı'nın esasını

(86) *y.a.g.e.*, s. 174-175.
(87) *y.a.g.e.*, s. 175.
(88) *y.a.g.e.*, s. 186.

bilim ve tekniğin oluşturduğunun, bilimsel ve hür düşünceyi almadan batılılaşmanın olanaklı bulunmadığının anlaşılmış olması (Turhan burada hemen bu anlayışın fiiliyatta hiçbir sonuç vermediğine işaret ediyor). 3) Batılılaşma karşıtı olan dinci bağnazlara karşı, aynı bağnazlığa sahip «batıcıların» türemiş olması (ki Turhan bunları birinci grup softalardan bile daha zararlı sayıyor).

Turhan, Cumhuriyet'in ilânına kadar olan dönemde, ikiyüz yıldır, Batı'nın temelinde yatan bilimsel ve özgür düşünceyi kavrayamamış olmamızın, bize müthiş zaman kaybettirdiğini söyler.

D. BATILILAŞMA OLAYININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Turhan için «Garplılaşma» bir tutum ve davranış, dolayısiyle de bir eğitim sorunudur. Bu nedenle tüm yaşamı boyunca eğitim sorununa özel bir önem vermiştir.

Kültür Değişmeleri adlı incelemesinden sonra ilk yayımladığı kitap «*Maarifimizin Ana Davaları*» adını taşır. Biz bu çalışmada, bu kitabın «*Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hâl Çareleri*» adlı, 1964 tarihli, ikinci basımını kullanacağız.

Turhan, Batılılaşma sorununu bir bütün olarak ele aldığı «*Garplılaşmanın Neresindeyiz?*» adlı kitabını, *Maarifimizin Ana Davaları*'ndan sonra yayımlamıştır. Bu nedenle, önce *Maarifimizin Ana Davaları*'na bakmakta yarar vardır.

Turhan, Maarifimizin Ana Davaları konusunda son derece açık seçik bir yargıya sahiptir: «Cemiyetin iş bölümünün hemen her safhasında kullanılacak ilme ve ilmî düşünceye sahip insan yetiştirebilmek, garp medeniyetine mensup maarif sistemlerinin esâs gayesini teşkil ediyor.»[89].

Turhan, Batı uygarlığının en önemli özelliğinin, hem kişisel deneyim hem de ampirik bilgi yerine geçen bilimin gelişme ve sürdürülme işlevini yüklenmiş bulunması olduğunu söyler. «Onun için», der, «tahsil müesseseleri aynı zamanda ilmin araştırma müesseseleridir. Bugün, modern ve medenî bir cemiyet hayatının ancak ilimle ve onu temsil eden birinci sınıf ilim adamıyla kaim olduğu bütün fikir ve terbiye adamları tarafından anlaşılmış bulunuyor. İlimden ve onun tatbikatından azamî derecede faydalanamayan bir cemiyetin âhızasız, verimli bir şekilde işlemesi mümkün değildir.»[90].

Aslında son derece «doğal ve olağan» görülen bu yargılar, içinde yaşadığımız toplum bakımından son derece «ileri» görüşleri ifade etmektedir. Türk üniversitelerine ve üniversite mensuplarına zaman zaman reva görülen muameleler akla getirilirse, en azından Turhan'ın teşhislerine göre «niçin hâlâ Batılılaşamadığımız» anlaşılır.

Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları* adlı çalışmasında, Batılılaşma ta-

(89) Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hâl Çâreleri*, (İkinci baskı), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 14.

(90) *y.a.g.e.*, s. 14-15.

rihimizi *Kültür Değişmeleri*'nde bıraktığı yerden alarak, günümüze kadar da irdeler. Yani, bu kitabında Cumhuriyet Dönemi çabalarını da mikroskop altına getirir. Turhan'a göre, Cumhuriyet Dönemi, «ikiyüzelli senelik bir Garplılaşma cehdinin» en yoğun ânı'dır. Turhan'ın Cumhuriyet Döncmi uygulamaları hakkındaki yargıları da pek olumlu değildir: «Memleket bir medeniyetten başka bir medeniyete, ampirik bilgi ve telâkkinin, alaylı zihniyetin hâkim olduğu bir cemiyet tipinden, ilmin, ilmî görüş ve zihniyetin hâkim olması iktiza eden bir cemiyet tipine geçiyordu.» diyerek önce duruma teşhisini koyar. Sonra bu teşhise uygun eylem biçimine işaret eder: «Binaenaleyh maarif sisteminin gayesi, fonksiyonu, müesseselerinin ona göre tasarlanması ve ayarlanması lâzımdı.» Daha sonra da «ampirik bir zihniyet ve an'aneden gelen itiyadlara» dayalı bir davranış biçiminin değişmesi için ancak ciddî «buhranların» gerekli olduğuna işaret eder. 1950'li yılların sonları, 1960'lı yılların başları itibarıyle de bu «buhranın» yeni ortaya çıkmış olduğunu belirtir. Bu nedenle o yıllara dek yapılanların «ikiyüzelli senelik» hataları tekrarladığı açıkça anlaşılır. Nitekim, «münevver işsizliği» gibi «fena neticelerin» «vakitsiz bir ilk tahsil seferberliğinden» doğduğu inancındadır.

«Buhran»ın varlığına işaret eden Turhan, «buhranın önüne nasıl geçebiliriz?» sorusunu da sorduktan sonra buna yanıt aramaya başlıyor.

Turhan, gösterişli sonuçları rakamlarla derhal gösterilemeyen önlemlerin bir türlü alınamadığından yakınıyor. Bilim anlayışının yanlışlığını vurguluyor (ya insanüstü kişilerin ürettiği mâverâî bir eser, ya da malum, mevcut bilginin edinilmesi gibi, her iki tarafı da yanlış olan bir anlayıştan yakınıyor). Bilimin sonuçlarıyla, çoğunluğun isteklerinin her zaman uyuşmadığını belirtiyor. Bilimin bulunmadığı yerlerde kalabalıkların yanlışlarının egemen olacağını söylüyor. Okuma yazma oram gibi olguların bilimle doğrudan ilişkisi bulunmadığını, bilimsel tutum ve davranışın, ülkedeki genel okuma yazma oranından bağımsız olduğunu öne sürüyor, «esas mesele bir memleketin okuma yazma bakımından umumî seviyesinde değil, ilim için zarurî olan şartların, muhit ve havanın bulunmasındadır.» diyor. Ayrıca, «cehaleti, yalnız okuma yazma bilmiyenlerin temsil ettikleri iddiasının» da yanlış olduğunu belirtiyor. Bu arada verdiği en önemli yargılardan biri de, «memleketin bugünkü asıl derdi, okuma yazma bilenlerin adedinin azlığında değil, münevverlerin iyi yetişmemiş olmasındadır.» ifadesinde görülür. Turhan, ayrıca, «maarif sisteminin» tek bir parçasının, tüm sistemden bağımsız olarak ele alınmasının ve düzeltilmeye çalışılmasının da anlamsız olacağını vurguluyor.

Turhan, eğitim sorunumuzu, Batılılaşma sorunumuzla iç içe gördüğü için, iki konuyu birlikte irdeler.

Turhan, Batı uygarlığını, 1) bilim ve ona dayalı olan düşünce ve sanat, 2) bireysel sorumluluk ve hukuk egemenliği olarak, iki ilkeye bağlı görür. «Garp» ile aramızdaki esas farkın da bu iki ilkeye dayalı olan bir zihniyet, bir davranış, bir görüş, bir düşünüş farkı olduğunu belirtir[91].

(91) *y.a.g.e.*, s. 31.

Turhan'a göre «maarifimiz» «garplılaşmanın yegâne ve hakikî vasıtası»dır. Fakat bu hakikat ikiyüzelli yıl boyunca farkedilmemiş bu yüzden de çok zaman kaybedilmiştir.

Turhan, Batılılaşma konusundaki başarısızlığımızı kısaca, eğitime önem vermeyişimize, ve verdiğimiz önemin de yanlış noktalarda olduğuna bağlamaktadır. Uzmanlaşmaya saygı gösterilmemiş olması ise çok önemle üzerinde durduğu bir başka noktadır.

Çözüm olarak, Turhan'ın önerisi, oldukça açık seçiktir: «Evvelâ bugünkü medeniyet şartlarına uygun, kendi öz ve hakikî kıymetlerimizin yardımıyla yeni bir nizam, yeni bir kıymet ölçüsü ve kıymetler sistemiyle bize has bir kültür ve medeniyet meydana getirmek; sonra bunu, yeni ve eski nesillere benimsetmeye, mal etmeğe çalışmak...»[92].

Turhan, bu önerisini yapar yapmaz, hemen konunun açıklamasına da geçmektedir: «Görülüyor ki, bu mânâda içtimaî veya millî terbiye, cemiyetin bütün fertlerine aşılanması güç tek bir ideal, tek bir fikir veya his yerine, topluluğun menfaatleriyle şahıslarınkini aynı derecede koruyan ve tahakkuk ettiği takdirde her ikisini aynı nisbette tatmin eden bir kıymetler şuuru, bir kıymetler sistemi meydana getirmek demektir. Bu kıymetlerden bir veya bir kaçını kendisine hedef edinen bir fert, bu sahalarda temayüz ettiği takdirde bizzat bundan faydalanacağı gibi memleketine de hizmet etmiş olacaktır. Çünkü bir fert bu yüzden maddî ve manevî bakımdan istifade ettiği, itibar kazandığı nisbette, cemiyetin bekâsını temin eden bir kıymeti geliştirdiği için memleketinin kültürünü zenginleştirmiş, kuvvetlendirmiş olacaktır.» Turhan'ın bu açıklamalardan sonra verdiği şu yargı son derece ilginçtir:

«... ne hürriyetine sahip olmıyan yarı aç bir insandan vatanperver bir ahlâk kahramanı, ne işinde muvaffak olamıyan, bilgisiz, âciz bir meslek adamından dürüst bir vatandaş, ne de her ikisinden birer idealist yapmak mümkündür.»[93].

Turhan, genç kuşakların yetiştirilmesinde gerçekçi bir eğitim sistemini savunurken, okul psikologlarından yararlanılmasını da önermektedir.

Hür bir insanın ise ancak «hür ve demokratik bir rejim içinde yetişebileceğini» söyler.

Turhan, dil devrimi için, «... arada muhakkak bir münasebet tesis edilmek isteniyorsa dil devriminin, garplılaşma karşısında bir nevi irtica ve gerilik olarak vasıflandırılması icap eder.» demektedir[94].

Turhan, çeşitli «buhran sebeplerini» teşhis ettikten sonra, «İkinci Kısım» olarak «hâl çâreleri» üzerinde durmakta ve bunların başında Avrupa ve Amerika'ya öğrenci yollamak ile araştırma enstitüleri açmayı saymaktadır. Bugüne dek yurt dışına yollanan öğrencilerden verim alınamamasını başıboşluk ve sistemsizliğe bağlayan Turhan, daha sonra, açılmasını önerdiği enstitülerin yapısı hakkında önerilerini açıklar.

(92) *y.a.g.e.*, s. 55.
(93) *y.a.g.e.*, s. 57.
(94) *y.a.g.e.*, s. 76.

Üniversite konusuna da değinen Turhan, Doğu'da yeni bir üniversite açılması düşüncesini, eleman yetersizliğinden dolayı «zararlı bir teşebbüs olarak» görmektedir[95].

Turhan'ın, bu satırların yazarını kişisel olarak da çok ilgilendiren bir başka ilginç önerisi, «içtimaî hizmetler ve yardım teşkilâtı»nın ülke çapında kurulması ve buralarda çalışacak uzmanların yetiştirileceği yüksek okullar ve fakülteler açılması önerisidir. Turhan, bu konudaki önerileri ve görüşleri ile Türkiye'de «Sosyal Çalışma Mesleği»nin ve «Sosyal Hizmetler»in temelini atan düşünürler arasında sayılabilir[96].

Bu konudaki kitabını, genel bir öneriler demeti oluşturduğu bir tebliğ ile bitirmektedir. 1962 yılı «Maarif Şûrası»nda okuduğu tebliğine ve kitabına şu satırlarla son vermektedir: «Görülüyor ki, bizimle Garp arasındaki uçurum, biz Garplılaşmaya başladıktan sonra derinleşmiştir...»

Turhan, önce *Kültür Değişmeleri*'ni, sonra da Muallimler Birliği'nin dergisi *Bilgi Mecmuası*'nda yayımlanmış olan yazılarını topladığı, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hâl Çareleri*'ni, gün ışığına kavuşturmuştur. Bunların ardından, «fikirlerin iyi anlaşılması ve teklif edilen tedbirlerin lâyıkıyla kıymetlendirilmesi bakımından her üçünün birlikte mütalâa edilmesini» önerdiği kitaplarının üçüncüsünü, *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabını yayımlamıştır.

Bu kitabının üçüncü baskısını ise 1961 yılında, biri *Türk Yurdu*'nda, öteki ikisi *Maarifimizin Ana Davaları*'nda yayımlanmış olan üç makalesinin eklenmesi ile yapmıştır.

Turhan'ın, kitabın yeni baskısına eklediği iki makalesinin adları ilginç bir gösterge niteliği taşımaktadır. Birinci makalesi «Garplılaşma Hareketi ve Maarifimiz» adını, ikincisi ise, «Hakikî Garplılaşmanın Veya İleri Bir Millet Olmanın Amelî ve Esas Şartları» adını taşır. Turhan, bu iki makalesini, yeni kitabında, «Garplılaşma Hareketi ve Maarifimiz» adı altında bütünleştirmiştir.

Aslında Turhan'ın temel savı her iki kitapta da aynıdır: Bilimsel tutum ve davranışı benimsemediğimiz ve insan öğesini nitelik ve nicelik olarak bu bilimselliği gerçekleştirecek düzeye eriştiremediğimiz için «garplılaşamadık». Nitekim, kendisi de önce, «Neden Garplılaşamadık» diye sorınakta sonra da «Bunun birçok sebepleri arasında asıl sebebini, *bizim insan unsurunun dışında bir garplılaşmanın mümkün olabileceği zehabına kapılmış olmamızda aramalıdır.*» demektedir[97]. Her iki kitabında da aynı düşünceleri savunduğu ve iki önemli makaleyi (biraz değiştirerek de olsa) iki yapıtında da kullandığı için, bu iki çalışma büyük ölçüde birbirini tamamlamakta, bütünleşmekte ve ayrıca birbirini çok andırmaktadır.

Garblılaşmanın Neresindeyiz? adlı kitabın en önemli özelliklerinden biri, Turhan'ın bu kitapta, «Son İnkilâblara Dair Çeşitli Fikirler» (imlâyı aynen aldım) ve «Garblılaşma Hususundaki Muhtelif Görüşler ve Bunla-

(95) *y.a.g.e.*, s. 98.
(96) *y.a.g.e.*, s. 98-101.
(97) Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 71. (İtalikler orijinal metinde var.)

rın Tenkidi» başlıkları altında, bazı düşünce akımlarını sınıflandırmış ve eleştirmiş olmasıdır.

Turhan'a göre «İnkilâblarımızın» değerlendirilmesi konusundaki görüşler ile «Garblılaşma hususundaki» görüşler aynıdır ve bunlar dört genel grup altında sınıflanabilirler.

Birinci grup Turhan'ın deyimi ile, «Ümanistler»dir. Bunlara göre «Garplılaşma tamamlanmamıştır ve bu şartlar altında tahakkuku da mümkün değildir. Çünkü garp medeniyetini meydana getiren eski Yunan ve Lâtin kaynaklarına inilememiş ve onlarla temas devam ettirilememiştir.» (imlâyı aynen aldım)[98].

İkinci grup da Turhan'a göre «inkârcı» bir tutum içindedir. Bu gruba göre «Garp medeniyeti eski Yunan ve Lâtin kültür çevresi içinde meydana gelmiş bir hıristiyan medeniyetidir. Bizim bu medeniyeti dıştan taklit etmek suretiyle ona intisap etmemiz mümkün değildir. Bunun için evvelâ Yunan ve Lâtin medeniyetinin kaynaklarına inmek, sonra da islâmlıkla hıristiyanlığın esaslarını telif etmek lâzımdır.»[99].

Üçüncü grup, Turhan'a göre *Türk Düşüncesi*'nin savunduğu görüş çevresinde oluşmuştur. Buna göre, «Bugünkü garp medeniyeti bizim onu taklide başladığımız devirlerdeki garp medeniyeti değildir. O, artık tarihe karışmıştır. Onun dayandığı ilim iflâs etmiş, prensipleri yıkılmış, yeni bir istikamete, mistisizme yönelmiş bulunmaktadır. Biz bundan habersiz olarak kendimizde esasen mevcut olan bu kıymetleri atmağa çalışıyoruz. Bundan başka bir medeniyete intisap ederken onun çevresinde bir mukallit gibi kalmamak için de terkip yapmağa, kendimize has kıymetleri muhafaza etmeğe mecburuz.»[100].

Dördüncü grup, Turhan'a göre «felâh bulmaz septikler»dir (İyileşmeleri mümkün olmayan şüpheciler). Turhan bunların «bedbin münevverler» olduklarını kaydettikten sonra, bu grubu ikiye ayırıyor. «Bir kısmına göre biz bir göçebe kavim olduğumuz için daha fazla medenileşmemiz mümkün değildir veya müslümanlık terakkimize mânidir.»

Turhan bu grubun öteki görüşünü de şöyle özetliyor: «Diğer bir kısmına göre ise her millet gibi biz de itilâ (yükselme) devrini yaşamış, enerjimizi tüketmiş bulunuyoruz. Bizim artık ilerlememiz, garblılaşmamız mümkün değildir. Zaten garp medeniyeti de aynı şekilde son günlerini yaşamaktadır.»[101].

Turhan bu dört görüşü de eleştirdikten sonra kendi görüşünü öne süreceğini belirtiyor.

Turhan'ın «*Ümanistleri*» eleştirirken öne sürdüğü düşünceler esas olarak, Batı'yı Batı yapan özelliklerin Kopernik, Galile ve Dekart ile başlayan «objektif» ve «ilmî» davranıştan kaynaklandığı üzerine dayanır. Bu davranışı öğrenmek için de Lâtince ve Yunanca değil, İngilizce ve Alman-

(98) *y.a.g.e.*, s. 16, 10.
(99) *y.a.g.e.*, s. 10.
(100) *y.a.g.e.*, s. 21-22.
(101) *y.a.g.e.*, s. 11.

ca gibi dillerin öğrenilmesinin zorunlu olduğunu söyler. Bu konudaki eleştirilerini şu görüşlerle bitirir: «Burada kaydedilmesi lâzım gelen çok şayanı dikkat bir nokta da Türk halkının hakikî medeniyet hamlelerine karşı ciddî bir mukavemet göstermemiş olmasıdır. Onun mukavemetini ancak örf ve âdetlerine lüzumsuz yere müdahale edildiği zaman görüyoruz ki bu kültür bütünlüğü ve istiklâli bakımından çok sıhhatli bir tepkidir ve medenileşmekle bir ilgisi yoktur, yani normal ve müsbet bir harekettir.»[102].

Turhan'ın *ikinci gruba* yönelttiği eleştiriler daha çok «hıristiyanlığın gelişme nedeni olduğu» görüşünü çürütmeye yöneliktir. Tüm hıristiyan toplumlarının «gelişmiş olmadığına» ve Japon toplumu gibi «hıristiyan olmayan toplumların da geliştiğine» dikkati çeken Turhan, gelişmenin tek başına din öğesine hele hıristiyan dinine hiç bağlanamayacağına inanır. Ayrıca «... islâm dini, bir vakitler zamanının en yüksek bir medeniyetini meydana getirmiş olması bakımından terakkiye mani olmadığına dair imtihanı çoktan geçmiş bulunmaktadır.» diyerek Türk toplumunu dinsel açıdan aklamaktadır[103].

Turhan, *Türk Düşüncesi* tarafından savunulan üçüncü eleştirel görüşü büyük saygıyla karşılar, fakat katılmaz. Onlara yönelttiği eleştiriler şöyle özetlenebilir: Bu görüş bizim «garp medeniyetini» anladığımızı zımnen kabul etmektedir ki, bu kabul yanlıştır. İkinci olarak «garp medeniyetinin tarihe karıştığı ve ilminin iflâs ettiği iddiası insanı çok hayrete düşürür. Üçüncü olarak *Türk Düşüncesi* «garp medeniyeti» ile kendi kültürümüz arasındaki «terkip» için hangi öğelerin kullanılacağını belirtmiyor[104].

Turhan dördüncü grup eleştirileri «Menfî Cereyanlar» başlığı altında inceliyor. İlginç olan nokta, Turhan'ın bu «akımları» «alttan alta zarar» veren ve gizlice savunulan görüşler olarak suçlamasıdır. «Mümkünü imkânsız, olabileceği olmıyacak şeklinde göstererek istikbal hakkında kehanette bulunduklarından etraflarına ümitsizlik, yeis, mes'uliyetsizlik ve kendilerinin müptelâ olup bir türlü kurtulamadıkları aşağılık hissini aşılamak suretiyle belki de farkında olmadan büyük bir fenalık yapmaktadırlar.» diyerek, Turhan, bu akımları tümüyle mahkûm etmektedir[105]. Ayrıca, göçebelik savını, bunun toplumsal bir özellik olduğunu ve toprağa yerleşince artık sözkonusu olamayacağını belirterek çürütmektedir. Hemen ardından da göçebeliğin ya da ilkelliğin Batılılaşmaya engel olmadığını örneklerle anlatmaktadır. Müslümanlığın Batılılaşmaya engel olmadığını ise daha önce zaten belirttiğini ifade eder ve aynı kanıtları yineler.

Turhan, Türk toplumunun «yükselme dönemini» tamamladığı savını ise, «İlim Zannedilen Kehanetler» başlığı altında incelemiş ve eleştirmiştir. «Bizim itilâ devrini yaşayıp enerjimizi tüketmiş bulunmamız ve Garp

(102) *y.a.g.e.*, s. 19-20.

(103) *y.a.g.e.*, s. 21.

(104) *y.a.g.e.*, s. 22-25. *Türk Düşüncesi* Peyami Safa'nın 1953-1960 yılları arasında çıkardığı bir dergidir.

(105) *y.a.g.e.*, s. 26-32.

medeniyetinin çökmek üzere olduğu iddiasının», (tüm öteki kehanetler gibi Batı'da terkedilmiş olmasına karşın) bizde hâlâ taraftar bulmasını iki nedene bağlar: «1 - Bizim hakikî ilmî ve fikrî cereyanları günü gününe takip edecek bir seviyede olmamamız. 2 - Son inkılâpların beklenilen, umulan neticeleri vermemesinden (duyulan) aşağılık hissi.»[106].

Turhan, bu düşüncelerin ikisi Batılı, biri Arap üç düşünürden kaynaklandığı anlayışı içinde bu üç düşünürün tezlerini inceler ve çürütür. Bunlar Spengler, Toynbee ve İbn Haldun'dur.

Bu arada «Osmanlı medeniyeti neden durakladı?» sorusunu da soran Turhan, buna iki yanıt verir. «Bunlardan birincisi başka bir yazımızda da işaret ettiğimiz gibi, Osmanlı idarecilerinin kültürüyle Türk halk kültürünün arasında derin bir uçurum peyda olması, bu yüzden kültür ve medeniyete ait faaliyetlerde geniş bir kitleye dayanılmamasıdır.»[107]. Turhan yanıtını şöyle sürdürüyor: «İkinci sebebi de yine bununla ilgili olmak üzere Osmanlı Türklerinin islâm camiası içinde bu medeniyeti idame ve inkişaf ettirme hususunda yalnız kalmış olmalarında aramak icap ediyor.»[108].

Turhan böylece Türkiye'deki çeşitli düşünce akımlarını eleştirdikten sonra kendi yanıtını veriyor.

E. «GARPLILAŞAMAYIŞIMIZIN» NEDENLERİ

Turhan, Batılılaşamayışımızın nedenlerinin esas olarak *Kültür Değişmeleri* adlı kitabında anlattığı öğeler olduğuna işaret eder. Daha sonra şöyle bir özet verir: «Bu sebepler, Garp medeniyetini lâyıkiyle anlıyamamak, bu medeniyetin ana unsurlarının nelerden ibaret olduğunu kavrıyamamak, bu esas kıymetler arasındaki münasebetleri tesbit edememek ve işe nereden başlanılması lâzımgeldiğini tâyin hususunda aciz göstermek, yâni ne yapacağımızı ve nasıl yapacağımızı bilememektir.»[109].

Turhan, esas olarak her dönemde yöneticilerin çok bağnaz olduklarını, hiçbir tartışma ve eleştiriye izin vermediklerini, bu yüzden de Batılılaşmanın genel program ve planının genel çizgileriyle saptanamadığını belirtmektedir.

(106) *y.a.g.e.*, s. 32-33. Turhan, bu grup içinde, aslında "komünist" olduğunu düşündüğü akımları toplamış. Daha ilerde şöyle diyor: "Kızıl kundakçı ile ona kanan gafil bir avuç münevverin, biz Müslüman kaldıkça Avrupalıların husumetinin üzerimizden eksik olamayacağı, dinin terakkiye mâni olduğu, hurafelerle dolu bulunduğu, dine bağlılığın veya dinî terbiyenin aramızdaki mezhep farkları dolayısiyle zarar vereceği şeklindeki iddiaları, birer safsatadan ibarettir." s. 146. Turhan'ın Müslümanlığa yönelik eleştirileri "kızıl kundakçı"ya mal etmesi ve "komünistler" adına sadece bu dördüncü grup akımı sözkonusu etmesi oldukça ilginçtir. İlerde "Değerlendirme" bölümünde üstünde durulacaktır.

(107) *y.a.g.e.*, s. 42.

(108) *y.a.g.e.*, s. 43.

(109) *y.a.g.e.*, s. 47.

Turhan, Whitehead, Mumford gibi düşünürlerin tezlerini aktararak, Batı'nın esas özelliğinin bilim ile teknik arasındaki ilişkiler ve bu ilişkiler sonunda ortaya çıkan teknoloji olduğunu belirtiyor.

Biraz ilerde yeniden «Neden Garplılaşamadık?» diye sorup şu yanıtı veriyor: «Bunun birçok sebepleri arasında asıl sebebini, *bizim insan unsurunun dışında bir garplılaşmanın mümkün olabileceği zehabına kapılmış olmamızda aramalıdır.*»[110].

Turhan, çok açık bir biçimde, «maddeci dünya görüşüne karşı» bir seçenek oluşturmakta, «maneviyatçı bir kalkınma modelinin» esaslarını savunmaktadır. Şu satırlar onun bu tutumunu açıkça sergilemektedir: «Hakikatte, biz, insanımızın umumî, meslekî teknik bilgisini arttırmadan, ona yeni meharetler kazandırmadan, istidatlarını inkişaf ettirmeden ve dünya görüşünü, zihniyetini ilmî esaslara göre değiştirmeden, yani ona ilim zihniyetini aşılamadan sadece fabrikalar, geniş caddeler açmak, parklar, barajlar, limanlar yaptırmak, lüks otomobiller, kombine ziraat âletleri, radyolar, buz dolapları v.s. almak ve batılı kanunlar, nizamlar vazetmek suretiyle garplılaşacağımızı zannetmişiz.»[111].

Turhan, insanı eğitmeden girişilen Batılılaşma çabalarına örnek olarak, 150-160 kadar imalâthane ve fabrika yaptırmış olan Abdülmecit'in başarısızlığını vermektedir. Bunlardan zamanımıza gelen ancak üç tanedir.

Sonuç olarak Turhan'ın Batılılaşma konusunda çözümü, doğrudan doğruya «manevî değerlere», dolayısiyle «eğitime» bağladığını belirtmek çok yanlış olmaz. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken nokta, Turhan'da sözkonusu olan «manevî değerlerin» ve «eğitimin» «çağdaş bilimsel tutum ve davranış»a dayalı bulunduğudur. Bir başka deyişle, Turhan'ın gerek «manevî değerler» gerekse «doğru eğilim» dediği, «ilkeler bütünü» ve «süreç» doğrudan doğruya «Batı uygarlığının temelinde yatan değerlerdir». Nitekim Turhan Batılılaşma konusundaki genel tutumunu dört ilke üzerine dayandırmaktadır: 1) İlim. 2) İlme dayalı fikir ve sanat. 3) Ferdî mesuliyet. 4) Kanun fikri[112].

Bu dört ilkenin bugün bile toplumumuzun gündeminde olduğunu düşünürsek, Turhan'ın haklılığı ortaya çıkar.

Sonuç olarak, en azından «ideoloji» ya da «zihniyet» açısından, Turhan'ın «Batılılaşma» konusundaki teşhislerinin doğru olduğunu rahatlıkla belirtebilirim.

(110) *y.a.g.e.*, s. 71.
(111) *y.a.g.e.*, s. 71-72.
(112) Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hâl Çâreleri*, s. 31.

VIII. TURHAN'IN ATATÜRKÇÜLÜK ANLAYIŞI

Turhan, 1965 yılında *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* adlı kitabını yayımlamıştır. Bu kitap genel olarak «Atatürkçülüğün özel yorumlarını» içeren makaleler ile, Atatürk ya da Atatürkçülük ile doğrudan ilgili olmayan, Türkiye'nin genel sorunları hakkındaki yazılardan oluşur.

Aslında kitaba dikkatle bakıldığı zaman, Turhan'ın daha önce kalkınma ve gelişme için yaptığı önerilere koşut bir Atatürkçülük yorumu ortaya konulduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle, Turhan, önce düşüncelerini ve önerilerini geliştirmiş, daha sonra, bunların ışığında «Atatürkçülük» hakkında bazı yorumlar yapmıştır.

Nitekim, bu nedenle, kitap da, uzun bir «giriş» bölümüyle başlar. Turhan, bu girişte, «millet», «milliyetçilik», «kültür» ve «millî kültür» gibi kavramlar üzerinde durur.

Turhan bütün bu incelemelerinden sonra, vardığı sonucu, «Görülüyor ki, fertleri, bunların katıldığı her nevi sosyal grup ve teşekkülleri birbirine bağlamak suretiyle milleti yıkılmaz bir kale haline getiren millî kültür Türkiye'de henüz zayıf, gevşek, münferit birer unsur halindedir.» diyerek dile getiriyor. Bu karamsar tabloyu, kullandığı terimler bakımından daha ayrıntılı olarak da açıklıyor: «Burada zayıf bir kültür unsurundan, muhteva ve fikrî bakımdan geliştirilmemiş, işlenmemiş olması; gevşek bir kültür unsurundan da, bütün fertleri ve grupları aynı derecede alâkadar etmemesi ve birbirine bağlıyamaması kast olunmaktadır.»[113].

Turhan, Atatürk İnkılâpları'nın «ilmî» biçimde incelenmesinin, ancak millî bir kültüre kavuşma açısından gerçekleştirilebileceğini ileri sürer.

Turhan gerek «millî bir kültüre kavuşma»yı, gerekse «Atatürk İnkılâpları»nı «aynı tarih ve içtimaî zaruretlerden doğan ve aynı ihtiyaçlara cevap vermek isteyen» iki «sistem» veya iki «terkib» olarak görür. «Atatürk İnkılâpları»nı, «millî kültür»ün bir «parça»sı olarak ele alır: «... aralarındaki münasebet, parça ve bütün münasebetinden başka birşey değildir.» «... millî kültür daha umumî, daha şümullü ve tabiî bir terkip olmak üzere maddî ve mânevî sahalara ait çok çeşitli unsurlar ihtiva ettiği halde Atatürk İnkılâpları bunlardan ancak mahdut bir kısmını içine almaktadır.»[114].

Turhan, «millet olma»nın pek çok fedakârlık gerektirdiğini, örneğin İspanya'nın «kitle halinde ihraçlara hattâ Engizisyon Mahkemelerine» bi-

(113) Mümtaz Turhan, "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma", *Bütün Eserleri 1*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1980, s. 412.

(114) *y.a.g.e.*, s. 414.

le başvurduğunu (ve yine de pek başarılı olamadığını) belirtmektedir. Turhan bu tür gayretlerin çok «şuurlu» olduğunu vurgular[115].

Turhan bu anlayışı çerçevesinde «milliyetçilik» ilkesini, Atatürk İnkılâplarının «orta direği» sayar.

«Halkçılık» konusunda Turhan, «Bugün Türkiye'de zararlı bir sınıf ayrılığı meydana getirdiği için mücadele edilmesi gereken bir zümre varsa o da yarı münevverdir. Hakikatte memlekette yarım münevverle halk arasındaki ayrılıktan gayri hakikî bir sınıf ayrılığı bugün için mevcut değildir.» dedikten sonra bu ilkenin münevver ile halkın birleşmesini öngördüğünü yazmaktadır. Başka bazı konularda olduğu gibi Turhan, bu konuda da oldukça suçlayıcıdır: «Bilindiği gibi muayyen bir zümre her vesile ile, bilhassa ne kastedildiği her vakit pek anlaşılmayan gericilik bahanesiyle, halkla münevver arasındaki bu ayrılığı bir uçurum haline getirmeğe çalışmaktadır.» dedikten sonra, «gericilikle» mücadelede alınacak tedbirlerin artık «ilim tarafından sarih bir şekilde tayin edilmiş bulunduğunu» belirtiyor. Fakat bu tedbirlere değinmiyor.

Turhan, «Cumhuriyetçilik» ilkesini, «münevverlerin imtiyazlı olmaktan çıkarılması» biçiminde anlıyor. «Halk artık eskisi gibi körü körüne münevvere, idare başındakilere inanmıyor. Üniversite profesörleri de dahil olmak üzere münevverden sıdkı sıyrılmış, itimadı kalmamıştır.»

Turhan, Cumhuriyet ilkesinin münevverlerin imtiyazı olmaktan kurtarılmasını «halkın bu idareye büyük nisbette iştirak etmesine» bağlıyor. Ayrıca Cumhuriyet ilkesi ile «gericilik» hareketleri arasındaki ilişkiyi ararken, halkın yönetime katılması sonunda ortaya çıkacak huzurun «gericilik» hareketlerini önleyeceğine işaret ediyor ve sözlerini şöyle bağlıyor: «Bu vaziyette de münevverin halkla birleşmesi ve işbirliği etmesinden başka çare yoktur. Bu nevi bir işbirliğinden yalnız halk, dolayısiyle memleket faydalanmayacak, her şeyini kaybetmek üzere olan münevver en kârlı olarak çıkacaktır.»[116].

«Laiklik» ilkesi bakımından Turhan, konuyu, «ilim adamlarının başa geçmesi» olarak görür. Yasalarla toplum yapısının tümüyle değiştirilemeyeceğine de bu arada işaret eden Turhan, laikliği «bilimsellik» olarak algılar ve bunun teminatını da ilim adamlarının işbaşına geçmesinde bulur. Hemen her konuda olduğu gibi, «lâiklik» konusunda da «malûm ve mahut bir zümrenin onu kendi emellerine ve hedeflerine uygun düşecek bir tarzda kasten tahrif etmeğe» çalıştığına da dikkati çeker. Bunlara karşı «en müessir mukavemetin de hiç olmazsa şimdilik dinden ve taraftarlarından geldiğini» belirtir. Böylece (adlarını açıkça anmamakla birlikte) solculara karşı lâikliğin koruyuculuğunu dinden ve din adamlarından bekler[117]. Turhan bu konuda oldukça katıdır. Lâiklik adı altında ülkenin yıkılmasına çalışıldığını bile öne sürer: «Bu gruba, dinin ilerlemeğe mani olduğuna inanan bir zümre ile bu nevi telkinlere kapılan bazı gafillerin de katıldığı

(115) *y.a.g.e.*, s. 404.
(116) *y.a.g.e.*, s. 424.
(117) *y.a.g.e.*, s. 433.

bilinmektedir. Böylece bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmak maksadiyle Atatürk tarafından ortaya atılan ilkeler, cehalet, gaflet ve kötü niyetin elinde Türkiye'nin yıkılmasının bir vasıtası haline gelmektedir.»[118].

«İnkılâpçılık» ilkesi açısından Turhan, bu ilke hakkında soru sorulmasına bile olanak bırakmayan bir tekelcilikten ve bağnazlıktan şikâyet ederek işe başlıyor. Toplumsal değişme konusunda Turnwald, Moore gibi yabancı düşünürlerin de görüşlerine işaret ettikten sonra, şöyle bir tanım yapmaktadır: «İnkılâpçılığın tek ve hakikî mânâsı, dünyanın gidişine ayak uydurabilmek ve tekrar geri kalmamak için muayyen dogmalara, kaidelere saplanmamak, fikrî cevvaliyet ve içtimaî dinamizmi temin etmek ve korumaktır.»[119].

Turhan daha sonra, «Atatürkçülüğün» inkılâpçılık ilkesinin «solda bulunması gerektiği» iddiasının yanlışlığını anlatmakta, inkılâpçılık ile Nasyonal Sosyalizm, Faşizm gibi «aşırı sağcı» sistemlerin uzlaşabilirliğine işaret etmektedir. Turhan, ayrıca, bir yandan «aşırı sağcılıkla» inkılâpçılığın bağdaşabileceğini işaret ederken, öte yandan «dinî muhafazakârlığın» her zaman «aşırı sağda» olmadığını, birçok memlekette «merkezde» temsil edildiğini belirterek, «İnkılâpçılıkla dinî muhafazakârlığın uyuşabileceğini» de (kendi içinde çelişkiye düşerek) öne sürüyor[120].

Turhan, Türkiye'nin bugünkü sorununun irtica olmadığını, güncel sorunun büyüme sorunu olduğunu vurguluyor.

Turhan'ın bu konuda bir başka uyarısı daha var: «İnkılâbçılık ve Menfî Faaliyetler» alt başlığı altında «inkılâbçılık maskesi altında girişilen bir diğer zararlı faaliyet» olarak, «inkılâbçılık perdesi altında halkın örf ve âdetlerine, gelenek lerine, milletin dinine, diline, tarihine mezbu hane bir şekilde saldırılması»nı belirtiyor. Turhan bu konudaki tutumunu şöyle dile getiriyor: «Gerçekte, senelerden beri Atatürkçülük maskesi altında lâiklik prensibi, dinsizlik ve din düşmanlığı şeklinde tefsir olunmuş ve fırsat düştükçe din müesseseleri, din adamları tezyif edilmiştir. Dindarlık; yobazlık, gericilik diye vasıflandırılmıştır.»[121].

Turhan, «Dilin Tahribi» ve «Tarih ve Tarih Şuurunun Tahribi» alt başlıkları altında da dilde özleştirmenin, tarihte Osmanlı dönemini küçük görmenin «solcular» tarafından, Atatürkçülük adına, millî kültürümüzü yok etmek için girişilen sistemli ve haince bir çaba olduğunu belirtir.

Turhan, ayrıca demokrasinin «inkılâpçılık adına» feda edilmemesi gerektiğini de belirtir.

Turhan, «Devletçilik ilkesi»ni de «Türkiye'nin modern bir millet olma, millî bir kültüre kavuşabilme ve demokratik bir nizam içinde gelişerek iktisadî istiklâlini kazanabilme imkânlarını hazırlamak üzere devle-

(118) *y.a.g.e.*, s. 433.

(119) *y.a.g.e.*, s. 439.

(120) *y.a.g.e.*, s. 444. Turhan, burada bir yandan inkılâpçılığın "aşırı sağ" ile uzlaşabilir olduğunu, öte yandan, "dinî muhafazakârlık", "aşırı sağ"da olmadığı için, onunla da uzlaşabilir nitelik taşıdığını söylediği için, "kendi içinde çelişkiye düşmektedir."

(121) *y.a.g.e.*, s. 447.

tin yüklenebileceği vazife ve mükellefiyetlerin bütününden ibarettir.»[122] diye yorumlamaktadır.

Turhan daha sonra, «devletçilik» tartışmalarının devletçilik ile liberalizm arasında olmayıp, devletçiliğin niteliği üzerinde cereyan ettiğini belirtir. Turhan'a göre tartışma, Atatürk'ün devletçilik ilkesinin «Marksist olup olmayacağı konusunda» ortaya çıkmıştır ve bu sapmadan solcular sorumludur.

Turhan'a göre devletçilik bakımından «Garpta hâkim olan temayül, cemiyette büyük bir süratle gelişen ilim ve tekniğin neticesinde artan servet ve refahın ona bağlı olarak yükselen hayat seviyesinin daha geniş halk kitlelerine yayılmasını temin etmektir.»[123]. Turhan, ayrıca, devletçiliği, «geri kalmış memleketlerin kalkınması bakımından» «aktüel ve mühim bir münakaşa mevzuu olarak» da görür.

Turhan, bu «devletçiliğin», «demokratik» ve «hürriyetçi» bir düzen içinde uygulanmasından yanadır. Bu çerçeve içinde «gelişmenin zarurî bir neticesi olmak üzere artan servet farklarının cemiyette huzursuzluğa sebep olmaması, vesair mahzurlardan korunmak maksadıyla hafifletilmesi, tanzim edilmesi de demokratik bir nizamda devlete düşen vazifelerden biri olarak kabul edilmektedir.» diyor. Turhan'a göre gelişme insanlar arası zenginlik-fakirlik farklarını arttırdığı gibi sektörler arası eşitsizlikleri de büyütür. İşte çok açık olarak belirtmese bile Turhan, bu eşitsizliklerin ve farklılıkların denetlenmesi, hattâ ortadan kaldırılması için, «devletçilik» ilkesinin gerekliliğine inanır.

Sonuç olarak Turhan, asıl düşman olarak «taassup» sorununu görür. «Zira, bu memleketi Atatürk ilkelerinin kurtaracağına, kalkınmanın ancak onunla mümkün olacağına inanan münevverle kurtuluşun ancak muayyen bir iktisadî rejim sayesinde gerçekleşeceğini iddia eden sosyalist veya ilerlemenin ancak şeriate bağlanmakla kabil olduğuna iman eden lâlettâyin bir adamın inanış ve düşünüş tarzlarında bir fark gözetmek mümkün değildir.»

«Çünkü bu mevzularda hor üçüyle de objektif bir şekilde münakaşa edemezsiniz. İnançlarının objektif ölçülerini sorar veya bunların doğru olmasının, gerçekleşebilmesinin diğer bazı daha umumî ve şümullü şartlarla birlikte gitmesine bağlı olduğunu söylerseniz birincisi sizi gericilikle, devrim düşmanlığıyle itham eder; ikincisi objektif deliller yerine yalan dolanla ikna etmeğe çalışır, muvaffak olamazsa yobazlıkla ve kara listenin başına geçirmekle; üçüncüsü küfürle, imansızlıkla tehdit eder.»

«Bunlardan hiç birisi, inançlarının yanlış olabileceğinden şüphe edemez. Münakaşaya tahammül edemez ve başkalarının kanaatlarını hoş göremez. Halbuki hakikî garplılaşma bu üç vasfı birleştirmekle mümkün olabilir. Nitekim Atatürk inkılâplarından bir kısmının doğrudan doğruya taassuba yöneltildiği ve bu maksatla yapıldığı iddia edilebilir. Nazarî olarak hedefin çok isabetli bir şekilde seçilmiş olmasına rağmen beklenilen

(122) *y.a.g.e.*, s. 461.
(123) *y.a.g.e.*, s. 462.

netice alınamamıştır. Bunun başlıca sebebi tatbikatta yapılan hatâlardır: Taassubun sosyo-psikolojik vasattan, bunun içinde yaşayan insanın şahsiyet yapısından ve cemiyete hâkim zihniyetten tecrid edilmiş, müstakil bir davranış tarzı, bir tutum olarak tefsir edilip tek bir mevzua, dine bağlanması gibi büyük bir hatâ işlenmiştir. Taassupla onu tek bir mevzua bağlamak suretiyle mücadele edilemiyeceği düşünülememiştir. Zira cemiyette her inancın bir mevzuu olduğuna göre, ne kadar inanç ve mevzu varsa, o kadar da taassup olacaktır.»

Turhan bu teşhisi koyduktan sonra, çözüm önerisini de, kuramsal olarak, ortaya koymaktadır: «Binaenaleyh taassup meselesini kökünden halledebilmek için onu meydana getiren sosyo-psikolojik vasata ait şartları, faktörleri, bunların doğurduğu zihniyeti esaslı bir şekilde değiştirmek gerekmektedir. Aksi takdirde taassupla mücadele ederken, bizzat kendimiz taassubun kurbanı oluruz; taassubu yıkmağa çalışan inkılâplar da taassup mevzuu olur. Böylece içinden kolayca çıkılamayan fâsit bir daireye girilir. Bu hal, muayyen bir zümrenin işine yararsa bile, memleketin hayrına olmadığı muhakkaktır.»[124].

Turhan, daha sonra, halkı bağnazlıkla itham eden münevverin softa olmağa hiç hakkı bulunmadığını belirtmektedir. Hattâ, halkın bağnaz olması için belli nedenler bulunabileceğini, oysa münevver için bunların da sözkonusu olmadığından, münevverin «softalığının» bağışlanamayacağını söylemektedir.

Turhan, Atatürk ilkeleri konusundaki genel değerlendirmelerini şöyle bağlıyor: «Çoğu istisnasız bir şekilde herkesin arzuladığı, özlediği, erişilmesini temenni ettiği tâli bir hedef olan Atatürk ilkeleri, millet olma ve millî bir kültüre kavuşma gibi daha umumî ve şümullü gayelerin birer vasıtası yapılmak suretiyle halkın işbirliği temin edilmeli ve millî birlik kurulmalıdır.»[125].

(124) *y.a.g.e.*, s. 467-468.
(125) *y.a.g.e.*, s. 468-469.

IX. TURHAN'IN AYDINLARA BAKIŞI

Mümtaz Turhan, Batılılaşamayışımızın sorumlusu olarak (kendisi gibi düşünmeyen) «münevverleri» görmektedir. Hattâ ona göre toplumsal «cehaletimiz» de, okuma yazma bilmeyenlerin çokluğundan değil, aydınların «cahil» olmalarından kaynaklanmaktadır.

Turhan bu konuda şöyle diyor: «Mücadele edilmesi lâzım gelen diğer yanlış bir düşünce de, ilmin aşağıdan başlamak üzere yukarıya doğru verilecek, memleket mikyasında umumî bir tahsil ile elde edilebileceği kanaatidir. Bu telâkkiye göre ileri sürülen idealin tahakkuk etmesi için memlekette bir münevver enflâsyonuna ihtiyaç vardır. Onun için keyfiyete bakmadan kemmiyeti çoğaltmak lâzımdır. Bu bâtıl itikadın dayandığı *diğer yanlış bir kaziye de; cehaleti, yalnız okuma yazma bilmiyenlerin temsil ettikleri iddiasıdır. Böylece cehaletin memleketimizdeki hakikî mümessillerinin okuma yazmayı bilen münevverler olduğunu, bu faraziye taraftarları inkâr etmekte belki daha doğrusu görememektedirler.*»[126].

Mümtaz Turhan'ın «münevverleri» «cehaletle» suçlaması nereden kaynaklanmaktadır? Özellikle kendisi de «münevverler» sınıfında olan bir bilim adamı, neden böyle bir suçlamaya gerek görsün?

Bu sorunun yanıtı, kısaca, Turhan'ın «kendi görüş ve düşüncelerini paylaşmayan münevverleri suçladığına» işaret etmekle verilebilir. Daha derinliğine çözümlemeleri ilerdeki «değerlendirme» bölümüne bırakarak, şimdilik bu kadarla yetinelim ve Turhan'ın münevverler konusundaki düşüncelerini daha başka yerlerde de izlemeye çalışalım.

Bir defa hemen belirtelim ki, Turhan, «ilköğretim» ve «okuma-yazma» seferberliklerinden yana değildir. Çünkü, onun inancına göre, «umumî tahsil bir memleketin medeniyet ve kültürünün *sebebi* olmaktan ziyade bir neticesidir». Ayrıca, «*memleketin bugünkü asıl derdi*»ni de «*okuma yazma bilenlerin adedinin azlığında değil, münevverlerin iyi yetişmemiş olması*» biçiminde teşhis eder[127].

Bütün bu nedenlerle de okuma-yazma ve ilköğretim seferberliği gibi atılımları yanlış görür. Dikkatle bakıldığı zaman bu görüşünün iki nedeni ortaya çıkar. Birinci olarak kalkınmadaki ve kültürdeki sorumlulukların «münevverlerin» omuzlarında olduğunu düşünür. Bunun için de Turhan'a göre ülkenin kurtuluşu için üzerine eğilinmesi gereken kitle «halk» değil, münevverlerdir. İkinci olarak da, «yanlış» yapanların, kötü yolda olanların «halk» değil, «münevverler» olduğunu düşünür. Böylece, bir de bu

(126) Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hâl Çâreleri*, s. 22.

(127) *y.a.g.e.*, s. 24. (Altları orijinal metinde çizilmiş, E. K.)

yanlışlarının düzeltilmesi için özellikle münevverlerin üzerine eğilinmesi gerektiğine inanır.

«Cahil Olan Halk mı, Münevver mi?» sorusunu bir makalesinin ara başlığı yapan Turhan, şöyle diyor: «... hiçbir memlekette, ne işçi ve esnaf kullandığı âlet ve makineyi, ne de köylü ziraat vasıtalarını, fennî metodlarla toprağını işleme tarzını keşfetmiş değildir. Halk okur yazar veya ilk tahsilden geçmiş olsa bile, bilgisi buna kâfi değildir. Kullandığı âletlerin, makine ve metodların mükemmel veya kaba olmasından, çalışma veya idare tarzından, istihsalin verimli olup olmamasından da halk mesul değildir. Hattâ halk kendi sıhhatinden bile mesul tutulmamaktadır. Bütün bunlar, bu eser ve mesuliyetler hep münevvere, ilim ve ihtisas adamlarına düşen vazifelerdir.»

«Âlet ve makineleri, fennî metodlarla, verimli çalışma ve memleketi en iyi bir şekilde idare tarzını bulan, keşif veya icat eden, mükemmelleştiren, münevverdir. Onun için bir memleketin geriliğinden halkını mesul tutmak kadar gülünç ve abes bir şey olamaz... Bu itibarla muhtelif memleketlerin halk tabakaları arasında büyük farklar görülmez. Müşahede edilebilen farklar ise, bunların sahip oldukları imkânlar, medeniyet ve kültür eserlerinden, vasıtalarından faydalanma derecelerinden ileri gelmektedir.»[128].

Konuyu böylece uzun uzun açıkladıktan sonra, Turhan, okuma-yazma ve ilk tahsil seferberliğinin anlamsızlığını şöylece kanıtlıyor: «Onun için Türk halkıyla diğer medenî memleketlerin halk tabakaları arasında eğer bir fark görülürse de, bu, birisinin ümmî, diğerinin okur yazar olmasından ileri gelmiyor, sadece Türk halkının bu vasıta ve imkânlardan mahrum olmasına mukabil diğerlerinin bundan fazlasıyla faydalanmalarından doğuyor. *Binaenaleyh Türk halkına sadece okuma yazma öğretmekle veya mecburî bir ilk tahsile tâbi tutmakla bu fark giderilmiş olmaz.*»[129].

Görüldüğü gibi, Turhan'ın bu konuda öne sürdüğü savlar hiç de yabana atılacak nitelikte değildir. Uygarlığın bir «okuma-yazma» değil, bir «araç-gereç» işi olduğunu kavramış bir bilim adamıdır Turhan. Aydınlardan yakınması da tam bu noktadadır: Bu gerçeği göremeyen ve ülkenin kıt kaynaklarını yanlış hedeflere erişmek için boşuna harcayan «okumuşlardan» yakınmaktadır Turhan.

Aydınlara yönelttiği eleştiri, onu, soyut planda, inançları açısından daha katı yaparken, somut planda da, aydın karşıtı bir kitleye, «halka» dayanmaya zorunlu kılmıştır.

Turhan, «münevverlerdeki» eksik ve yanlışları «tahsil» sisteminin bozukluğuna bağlar. «Bizde Münevverle Halkı Ayıran Vasıflar» ara başlığı altında dört ana özellik açısından halk ile aydın arasındaki farkları sıralar. Turhan'a göre halk «millî vasıflarına» sahiptir. Oysa, tahsil, münevverdeki bu «millî vasıfları» tahrip eder. En önemli farklar şu dört alanda gözlenebilir: 1) Verimsiz de olsa, halk *çalışkandır*. Münevver *tembelliği*

(128) Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 90-91.
(129) *y.a.g.e.*, s. 91. (Altını ben çizdim. E. K.)

öğrenir. 2) Halk şayanı hayret derecede *bedenî mukavemete* sahiptir. Münevver daha tahsili esnasında *yumuşar*, sonraları *mukavemetini büsbütün kaybeder*. 3) Halk, *kanaatkâr, ağırbaşlı, vakur* ve *hürmetkârdır*. Münevver, *açgözlü, laübali, şarlatan* ya *saygısız* veya *dalkavuk* olur. 4) Halk umumiyetle *dindar* ve manevî kıymetlere hâlâ bağlıdır. Münevver ise, ne dindar ne de dinsiz, fakat çok iptidaî, dar ve çok fena tarzda *materyalist* olmuştur[130].

Turhan, yukardaki bu karşılaştırmalı listenin, «daima münevverin büyük bir ekseriyetinin aleyhinde olmak üzere» istendiği kadar uzatılabileceğini söyler.

Turhan, «milletler arasında kültür ve medeniyet farklarını doğuran, onların halk tabakaları değil, münevver zümrelerdir» diyor. «Hakikatte, Türk halkıyla diğer medenî milletlerin halk tabakaları arasında bilgi bakımından büyük bir farkın bulunmamasına mukabil, Türk münevverleriyle (bazı istisnalara rağmen) Garp münevverleri arasında uçurumlar kadar derin farklar vardır. Binaenaleyh *Türkiye'nin geri kalışının sebebi, halkının cehaleti değil, münevverlerinin gerek keyfiyet, gerek kemiyet bakımından, kifayetsiz oluşudur.*»[131].

Yukardaki satırlardan da açıkça görüldüğü gibi Turhan, ülkenin geri kalmışlığından, açıkça, münevverleri sorumlu tutmaktadır.

Turhan'ın, dünya görüşü açısından muhafazakâr olduğu bilinen gerçeklerdendir. Turhan, Türkiye'deki din olgusuna da (haklı olarak) büyük önem veren düşünürlerdendir. Yalnız, Turhan'ın yetiştiği ve yazdığı dönem düşünülürse, bugün bize çok doğal gelen bu «dinin önemini teslim etme» olayının pek de olağan bir nitelik taşımadığı görülür. Dönem, Atatürk Devrimlerinin özellikle laiklik ilkesinin tartışma dışı kabul edildiği bir dönemdir. Daha sonra da, özellikle 1950'den sonra iktidara gelen Demokrat Parti döneminde bu ilke «yumuşak» biçimde ele alınmış, fakat siyasal olarak görülen bu «yumuşama» Türk aydınları arasında aynı oranda destek görememişti. Turhan'ın bu eleştirisi, o bakımdan «Türk düşüncesinin egemen çizgisine aykırı bir görüş olarak» ele alınabilir.

Aslında Turhan'ın da kimi zaman «isyan» içinde Türk aydınlarına seslenmesinin nedenini bu «aykırı» kalmış olma gerçeğinde aramalıdır:

«İkinci mühim nokta da, Türk münevverlerinin artık memleket gerçeklerini kabul edip ona göre tedbir almakla mükellef olduklarını duyabilmeleridir. Bu zarurete uymadıkça, Türk gerçeklerini inkâr edip onun dışında tedbirler aradıkça bu memleketin hiçbir meselesinin halledilmeyeceğini bilmelidirler. Bu prensiplerin dışında alınacak tedbirlerin, ancak zarar vereceğini son otuz senelik tecrübeler bile göstermeye kâfidir. İşte bu gerçeklerden biri de Türk halkının müslüman olması ve böyle de kalma arzusudur. Bir İmparatorluk pahasına elde edilen bu tecanüsün bozulması Lübnan'daki gibi ancak bir facia yaratabilir. *Kızıl kundakçı ile ona kanan gafil bir avuç münevverin, biz müslüman kaldıkça Avru-*

(130) *y.a.g.e.*, s. 93.
(131) *y.a.g.e.*, s. 92. (Altını ben çizdim. E. K.)

palıların husumetinin üzerimizden eksik olamayacağı, dinin terakkiye mâni olduğu, hurafelerle dolu bulunduğu, dine bağlılığın veya dinî terbiyenin aramızdaki mezhep farkları dolayısiyle zarar vereceği şeklindeki iddiaları, birer safsatadan ibarettir.»[132].

Burada dikkat çekmek istediğim nokta, Turhan'ın görüşlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı değil, dine karşı olan tüm görüşleri «kızıl kundakçılık» adı altında sınıflamış olmasıdır.

Sonuç olarak Turhan'ın «münevver» dediği aydınlara çok önem verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Turhan, hem ülkenin geri kalmışlığının sorumlusu hem de kurtuluşu sağlayacak güç olarak görmektedir aydınları. Bu nedenle de onlara çok yüklenmekte, özellikle kendisi ile aynı görüşü paylaşmayanları «kızıl kundakçılığa» varan sıfatlarla suçlamaktadır.

(132) *y.a.g.e.*, s. 146. (Altını ben çizdim. E. K.)

X. DEĞERLENDİRME

Turhan, «sosyal-psikoloji» ve «sosyal antropoloji» (ya da «kültürel antropoloji») sınırları arasında «çokdisiplinli» (multidisciplinary) çalışma yapmış olan bir bilim adamıdır.

Turhan'ı özgün yapan en önemli öğe, olaylara «makro planda», «toplumun kültürü» açısından olduğu kadar, «mikro» öğeleri de ihmal etmeden «grup dinamiği» ve «alt kültürler» açısından da bakabilmiş olmasıdır.

Turhan'ın bilimsel çalışmaları yanında, onu Türk Düşüncesi ve Türk Kültürü açısından önemli ve ilginç yapan bir başka öğe de, «ideolojik-politik» tutumudur. Turhan, «muhafazakâr», yani «sağda» yer alan görüşlerin ateşli bir savunucusu olmuş, bilimsel araştırma ve incelemeleriyle birlikte, bu «ideolojik-politik» tutumunu da ısrarla ve tutarlı olarak tüm ömrü boyunca sürdürmüştür.

Turhan'ın Türk toplumsal bilimlerine katkıları oldukça çoktur. Bunların başında «köy araştırmaları» gelir.

1930'lu ve 1940'lı yıllarda Türkiye'de artık «saha araştırmaları» ve «köy monografileri» dönemi açılmıştır. Ayrıca «halkbilim» (folklor) çalışmaları da toplumsal bilimler içinde hakettikleri yeri almak üzeredir. Bu dönemde, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yapılan çalışmalar ile İstanbul Üniversitesi'nde yapılan çalışmalar, büyük ölçüde tek parti dönemi iktidarı ve bu iktidarın kültür politikası tarafından (halkevleri ve benzeri kuruluşlar yoluyla da) desteklenmektedir. Turhan'ın çalışmaları da kendi ifadesine göre, devrin Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel tarafından bizzat desteklenmiştir[133]. İkinci Dünya Savaşı'nın başlaması ile hem «iç» hem de «dış ilişkilerdeki» «siyasal» kararlar tarafından önemli ölçüde denetlenen ve dolayısiyle «etkilenen» bu bilimsel araştırmalar bakımından Mümtaz Turhan'ın çalışmaları özel bir yer tutar. Turhan, genellikle «sol» eğilimli tanınan araştırmacıların çalışmalarına paralel olarak, aynı alanda, aynı konuda ve benzer biçimde «sağ» eğilimli tanınan bir bilim adamı kimliği ile değerli çalışmalar yapmıştır*.

Turhan'ın özelliği ve hattâ «Türkiye'deki Toplumsal Bilimler» açısından (kendi dönemindeki) biricikliği, bu iki niteliğin bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü, Türk Toplumsal Bilimlerindeki araştırıcılar ya «Batılı ve bilimsel» yöntemleri «laik» ve en azından «reformcu»

(133) Turhan, *Kültür Değişmeleri*, "Önsöz", s. 6.

(*) Burada "sağ eğilimli, ya da sol eğilimli tanınan" ifadesini, bu araştırıcıların sonradan izledikleri yol ve yaptıkları işler çerçevesinde kullanıyorum.

bir tutum içinde kullanmışlar, ya da «dinci-gelenekçi» bir tutum içinde, «Batılı ve bilimsel» yöntemlerden de uzak durmuşlardır.

Turhan, toplumsal bilimler çerçevesinde, bu satırların yazarının da çok ilgilendiği bir konuda ayrı bir öncülük görevi daha yapmıştır: Sosyal Çalışma ve Sosyal Hizmetlerin önemini anlamış ve sorunlarımızın çözüm önerileri çerçevesinde ciddî bir örgütlenme modeli geliştirmiştir. Bu modele göre «içtimaî hizmetler ve yardım teşkilâtı» ülke çapında bir örgüt olacaktır. Bu örgütün ardında da özel uzmanlar yetiştiren yüksek öğrenim kuruluşları olacaktır. Kanımca bu konuda Turhan çok doğru bir noktayı yakalamıştır.

Turhan'ın yukardaki çerçevede önerdiği bir başka model de bugün doğrudan doğruya «toplum kalkınması» dediğimiz tekniğin uygulama alanına aktarılması ile ilgilidir. Köy düzeyindeki örgütlenme önerisi köyde, kırk köyü kapsayan bölgede ve birden çok ili kapsayan geniş bölgede olmak üzere üç ayrı düzeyde, halkın katılımı ve merkezî yönetimin desteği ile kurulan «Toplum Kalkınması» merkezleri ve koordinasyon kurulları çerçevesinde ele alınmıştır. Nitekim, Turhan, «Köyü kalkındıracak mühim bir keşif» adı altında «daimî devir» makinesine benzettiği bir «hayvan gübresi reaktörü»nü de bu «toplum kalkınması» ruhu içinde önermiştir. (Bu makine hakkındaki «eleştirel» görüşlerimi, biraz aşağıda aktaracağım.)

Turhan'ın Türk toplumsal bilimlerine katkıları konusunda söylenecek son söz, «medenî cesareti»dir. Turhan, herkesin bir «okuma yazma seferberliği fetişizmi» içinde olduğu dönemde bunun yanlış olduğunu vurgulayabilmiştir. Doğuda Üniversite açmanın yanlış olduğunu açık açık yazabilmiştir. Atatürk ilkelerini, toplumun «resmî ideolojisinin» izin verdiği yorumların dışında ele alabilmiştir. Bütün bunlar (bir ölçüde onun siyasal-ideolojik tutumundan kaynaklansa bile), büyük ölçüde «bilimsellik» ve «nesnellik» adına sahip olduğu cesaretin göstergesi olarak ele alınabilir.

Turhan'a eleştirel açıdan yaklaştığımızda, söylenebilecek olanları üç ana grup altında toplamak olanaklıdır. Birinci olarak, dili özensiz kullanışı dikkat çekicidir. İkinci olarak, yazılarının önemli bir bölümü «yabancı kaynaklardan aynen aktarmaktadır». Üçüncü olarak, belki de en önemlisi, bilimsel tutumu, zaman zaman, «ideolojik-politik» tutumu tarafından gölgelenmiş, bu yüzden kimi zaman kendi içindeki tutarlılığını bile kaybetmiştir. Şimdi kısaca bu üç gruba biraz daha yakından bakalım.

Dil konusunda, Turhan, son derece özensizdir. Bozuk cümleler yapar. Kimi zaman da cümleleri bozuk olmasa bile çok uzun ve çapraşıktır. Bir başka deyişle Turhan, Türkçeyi kimi zaman kötü, kimi zaman da yanlış kullanır. Bir yazar, hem de «bilimsel» konularda «öncülük» yapan bir yazar açısından oldukça doğal ve olağan karşılanacak bile olsa, bu eksiklik, yani Türkçeyi güzel ve açık bir biçimde kullanmamış olması, «dil konusunda iddialı» bir yazar ya da bilim adamı olarak Turhan'ın ciddî biçimde eleştirilmesine yol açmıştır.

«... dil devriminin, garplılaşma karşısında bir nevi irtica ve gerilik

olarak vasıflandırılması icap eder»[134] diyen Turhan'ın yalnız Türk Dil Kurumu'nu açıkça karşısına almış olmasından dolayı bile, diline daha çok özen göstermesi gerekirdi. Kaldı ki bir yazar ve bir bilim adamının, birinci kaygısının «anlaşılabilirlik» olduğunu ve bunun da doğru ve açık seçik bir Türkçe kullanılmasına bağlı bulunduğunu herkesten iyi bilecek durumdadır Turhan.

Dili bu özensiz kullanışı sonunda, dil hakkında yazılan bir makalede, *Kültür Değişmeleri* adlı kitabından alınan bir bölüm, «Türkçe'nin kötü kullanımına örnek olarak» bile gösterilmiştir[135]. Her ne kadar, yazıyı yazan bir Türk Dil Kurumu üyesi ise, ve yazı Turhan'ın saldırdığı bir Kurumun organı olan *Türk Dili* dergisi ise de, bu durum, yazılanların doğruluğunu ve haklılığını değiştirmemektedir. Nitekim dili o denli özensiz kullanmıştır ki, bu çalışmayı yaparken, kendisinden alıntı yaptığım bazı metinlere cümle düşüklüklerinin dizgi yanlışından kaynaklanmadığını belirtmek için, «aynen aktardım» diye not koymak zorunda kaldım.

Turhan'a yöneltilebilecek ikinci grup eleştiriler, «bilimsel» kitapları içinde (ki gerçek anlamıyla «araştırmaya dayanan nesnel ve bilimsel» tek kitabı vardır) temel kavramları ve bazı görüşleri, kelime kelime yabancı bazı yazarlardan, daha doğrusu o konu için seçmiş olduğu tek bir yazardan «aynen aktarmış» olmasıdır.

Burada hemen işaret edilmesi gereken nokta, Turhan'ın bu aktarmayı son derece dürüstçe, kaynağı belirterek yapmış olmasıdır.

Turhan'ın genelde kavram ve düşüncelerini aynen kullandığı (ve kimi zaman da fazla yücelttiği ve güvendiği) yazarlar arasında Toynbee ve Linton başta gelir.

Turhan'a yöneltilebilecek üçüncü ve en önemli eleştiri, sahip olduğu «dünya görüşü», ya da «ideolojik-politik tutumu» yüzünden kimi zaman bilimsellikten sapmış olması, bu yüzden de bazı yanlışlar yapmış olmasıdır.

Bu konudaki en belirgin örnek, Turhan'ın «laik görüşler»i de, genellikle «kızıl kundakçılık» ile bir tutmuş olmasıdır. «Marksçı» görüşleri «kızıl kundakçılık» diye nitelemenin öznelliği (sübjektifliği) yanında, laik görüşleri de «Marksçılık» ile bir tutması çok yanlıştır. (Burada, «kızıl kundakçı» ile «Marskçı» arasındaki tek fark, birinin «değer yargısı» belirten «öznel» ötekinin, «değer yargısı belirtmeyen», «nesnel», yani «objektif» bir «tutumu» yansıtmasıdır. Biri (kızıl kundakçı) —haklılığı ya da haksızlığı bir yana— politik ve ideolojik bir tutum yansıtır, öteki (Marksçı) bilimsel bir tutum yansıtır.) Turhan'ın bu tutumu, özellikle, «deneme» niteliği taşıyan makalelerinden oluşan kitaplarında, örneğin *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı kitabında görülür[136].

(134) Turhan, *Maarifimizin Ana Dâvaları ve Bazı Hâl Çâreleri*, s. 76.

(135) Emin Özdemir, "Bilim Dili", *Türk Dili*, cilt XXII, sayı 224, Mayıs 1970, s. 149-152.

(136) Turhan, *Garblılaşmanın Neresindeyiz?*, s. 146-149.

Yine bu «politik-ideolojik» tutumu dolayısıyla, kimi zaman, «nesnel» durumdan, yani gerçekten sapan yargılar da vermiştir. Örneğin, köylü -toprak ağası arasındaki ilişkinin «ekonomik açıdan» ve «sosyal güvenlik açısından» incelenmediğini söyler ve «Bu hususta maalesef toprak reformu avukatlığı yapan ilerici aydınlar tarafından şimdiye kadar hiçbir bilgi verilmemiştir.» der[137]. Oysa bu konuda hem bireysel hem de örgütsel olarak yapılmış ve yayımlanmış pek çok çalışma vardır. Kıray'ın *Ereğli*'si ve Devlet Planlama'nın çalışmaları hemen akla gelenler arasındadır.

Turhan, yukarda alıntı yaptığımız yargısından hemen biraz sonra da, «Burada üzerinde durulması gereken diğer çok mühim bir nokta da, toprak reformunu müdafaa eden aydınların konuşma ve yazılarında bu reformun memleketin kalkınması bakımından kendilerinin hiç temas etmedikleri diğer sahalarda yapılması gereken reformlardan daha tesirli, daha ehemmiyetli olduğunu isbat edememiş olmalarıdır.» diyor[138]. Açıkça görüldüğü gibi, Turhan, «toprak reformu»na karşıdır. Fakat toprak reformunun «daha tesirli» ve «daha ehemmiyetli» olduğunun kanıtlanmamış olması, onun gerekliliğini azaltacak bir «argüman» değildir. Ayrıca bu ifadede «nesnel» bir bilgi yanlışı da vardır: O da «diğer sahalarda yapılması gereken reformlara aydınların hiç temas etmedikleri» hususudur. Bilindiği gibi «adlî» reformdan «idarî» reforma kadar, yine gerek bireysel, gerekse örgütsel pek çok araştırma yapılmış ve yayımlanmıştır.

Bu örneklere baktığımızda, Turhan'ın genellikle «polemik» yaptığı, ya da «ilerici aydınlar» adını taktığı «karşıtlarına» saldırdığı zaman, hata yaptığını görüyoruz.

Kendi iç tutarlılığını kaybettiği alanlar da konuya «polemik» açısından yaklaştığı zamanlar ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir bilim adamı olarak bir yandan yargılarının «objektif», «bilimsel» olduğunu söylemekte ve demokrasilerde «bilimsel olmayan» tüm görüşlerin aynı derecede saygın olduğunu belirtmekte, sonra da karşı görüş sahiplerini «gafil», «kızıl softa» diye suçlamakta ve mahkûm etmektedir.

Kültür konusunda «millî kültürü» tüm öteki «alt kültürlerden» soyutladığı için düştüğü çelişkiyi daha önce belirttiğim için, burada ayrıca üzerinde durmuyorum. Yalnız dikkati çekmek istediğim bir nokta, Turhan'ın bilimsel çalışmalarında (*Kültür Değişmeleri* kitabında) burada yaptığının tam tersine, «alt kültür» kavramını «kültür» tanımına sokmuş olmasıdır. Bu çelişkili durum da, bilimsel çalışmaları ile polemik yazıları arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır.

Turhan'ın «bilimsel bilgi» ile «inanç» arasında yaptığı ayrım, «tahkik edilebilir olmak» ya da «olmamak», son derece çağdaş ve (Türkiye'nin bugünkü koşulları açısından da) işlevsel bir nitelik taşımaktadır. Yalnız hemen eklemeliyim ki, Turhan'ın bu «kuramsal olarak doğru tutumuna» karşı, çalışmalarında ve özellikle makalelerinde egemen olan hava, birtakım «soyut genellemelerin», «tahkiki kolay olmayan» bazı «kanaatlerin»

(137) Turhan, "Toprak Reformu", *Bütün Eserleri 1*, s. 153.
(138) Turhan, "Toprak Reformu", *Bütün Eserleri 1*, s. 155.

kimi zaman «bilimsel bilgi» kesinliğinde verilmiş olmasıdır. Bir örnek olarak, ünlü «*Kültür Değişmeleri*»nden çok sonra kaleme aldığı bir makalesindeki şu kültür tanımına bakalım: «Umumiyetle kültür içtimaî tesanüdün temelini teşkil eder. Hakikatte bütün bir cemiyete şâmil bir kültürün o cemiyetteki siyasî, dinî ihtilâfları bertaraf ettiğine, sınıflar arası uyuşmazlıkları giderdiğine, fertleri ve halk kitlelerini birleştirip içtimaî tesanüdü meydana getirdiğine *inanılmaktadır*. Binaenaleyh bir cemiyette bu nevi ihtilâfların ortaya çıkması, o cemiyette millî kültürün bir zaafı olarak kabul edilmektedir.»[139].

Bu tanıma dikkatle bakıldığı zaman, iki öğe hemen göze çarpmaktadır: Birinci olarak dikkati çeken öğe, (benim okuyucunun dikkatini çekmek için altını çizdiğim) «inanılmaktadır» ve «kabul edilmektedir» sözleriyle belirlenen yaklaşımın kullanılmış olmasıdır. Aynı Mümtaz Turhan, demokrasilerde, «bilimsel olarak tahkik edilmedikçe» inanç ve kanaatler açısından bir profesör ile bir köylünün eşit olduğunu belirten bir düşünürdür. Bu nedenle, «kültür tanımını» «inanılmaktadır» ve «kabul edilmektedir» gibi ifadelerle yapmış olması, onun, bu konuda, «inanç» olmasa bile en azından «kanaat» belirttiğini, yani bilimsel olmadığını vurgular.

Aslında bu işaret ettiğim durum, işin ne içeriğini ne de en önemli bölümünü yansıtır. Turhan'ın bu «terminoloji» hatasının ardında, çok daha temel bir yanılgı yatmaktadır. O da «kültür»ün, tanımda sayılan tüm öğelerden bağımsız sayılmış olmasıdır. Yani Turhan öyle bir «kültür»den söz etmektedir ki, bu, hem siyasal inançlardan, hem dinsel inançlardan. hem sınıflar arası farklılıklardan «arınmıştır». Ya da toplumbilimsel deyimle «bağımsızdır». Çünkü, bütün bu «farklılıkların» üzerine bir «şemsiye olmakta» ve «tüm ihtilâfları» ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir kültürün «şartlanmış insanlardan» oluşan Huxley'in ya da Orwell'in dünyalarında bile sözkonusu olamayacağı açıktır.

Turhan'ın bu tanımdaki son cümlesi, yani «... bir cemiyette bu nevi ihtilâfların ortaya çıkması, o cemiyette millî kültürün bir zaafı olarak kabul edilmektedir» ifadesi, sonuçları itibariyle, son derece düşündürücüdür. Bu «inanca» göre, örneğin demokratik bir rejim içinde partilerin «iktidar» ve «muhalefet» olarak ikiye ayrılması bile «millî kültürün bir zaafı» diye nitelenip, «tek parti düzeni», «millî kültürün güçlenmesi uğruna», savunulabilir.

Bu tanım ve ortaya koyduğu sorunlar, Turhan'ın değerlendirilmesinin yapılmasında oldukça yardımcı olacaktır: Turhan'ın bilimsel kişiliği ve tutumu, aslında, bu tanımda verdiği izlenime uymayan, çok daha «objektif» olma eğilimini yansıtan bir nitelik taşır. Buna karşılık, «ideolojik-politik» kişiliği, yukardaki tanımın altındaki imzanın kendi imzası olduğu hakkında hiçbir kuşku bırakmayacak derecede «sübjektif» ve dolayısıyla, bilimsel açıdan tartışmalıdır.

(139) Mümtaz Turhan, "Hedef ve Gaye", "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma", *Bütün Eserleri 1*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1980, s. 409. (Altını ben çizdim. E. K.)

Turhan'ın çalışmalarına genel olarak baktığımızda, bilim ve yöntem anlayışının aslında çağdaş bir görüşü yansıttığını görürüz. Bana karşılık Gökalp'ın «kültür» ve «medeniyet» ayrımını benimsemiş olması, bu kitabın birinci cildinde Gökalp incelenirken uzun uzun anlatılmış olduğu gibi, önemli bir yanlışı vurgulamaktadır. Fakat, Turhan, genel olarak «kültür» ve «kültür değişmesi» kavramlarına sağlıklı bir biçimde yaklaşır.

Bu çerçevede, Turhan, «köy düzeyinde» değişmeleri daha çok «âlet -edevat» ve bunların kullanılma istek ve yeteneğine bağlar. Makro düzeyde ise, Batılılaşmayı bir «zihniyet» sorunu olarak ele alır. Batı'nın «ilmî zihniyetini» almadığımız ve «ilme yeterince önem vermediğimiz» için kalkınamadığımız görüşündedir.

Turhan'ın en önemli özelliği, (belki gücü, belki de eksikliği ve güçsüzlüğü) değişme sorununu, bir «akkültürasyon» bir «dış kültürle temas» sorunu olarak ele almasıdır. Bir başka deyişle, Osmanlı-Türk toplumsal ve kültürel değişme sorununu bir «Batılılaşma» sorunu olarak görür. Hemen hemen tüm çözümlemelerini de bu görüş çerçevesinde oluşturur. Bu nedenle «değişme» konusunda yalnız «dış dinamik» üzerinde durur.

Türkiye'nin sorunları açısından konuya yaklaşımı daha çok «seçkinci» bir görüşü yansıtır. Ülke sorunlarının «kitlelere dönük» eğitimle değil, «münevver yetiştirmekle» çözüleceğini savunur. Fakat burada da biraz çelişkiye düşer: Geri kalmışlığımızın tüm suçunu «aydınlara», «kendisi gibi düşünmeyen aydınlara» yükler. Halkın aydınlardan daha haklı ve doğru olduğunu öne sürer. Turhan'ın bir yandan ülke sorunlarının aydınlar aracılığı ile çözüleceğine ilişkin olan inancı, öte yandan «aydın düşmanlığı» diye nitelenebilecek tutumu, kendisinin uzun süre «resmî ideolojiye» ters düşmesine, ya da bu ideolojiye uygun çözümler üretmemiş olmasına bağlanabilir. Turhan bu niteliği ile, resmî ideolojiye ve ona paralel düşünen bilim adamlarına yol göstermeye çalışmış, sorunu, bu yüzden, «münevverlerin eğitilmesi» sorunu olarak görmüştür.

Turhan'ın değerlendirilmesini, bence en önemli gözlemlerinden birine, belki de birincisine işaret ederek bitirmek istiyorum: Turhan'a göre «softalık» ya da yeni deyimiyle, «bağnazlık» bir tutum ve bir davranış biçimidir. Tek bir konuya ilişkin değildir. Bir «genel tutum ve davranış sorunudur.» Bu nedenle, dinsel alanda görüleceği gibi siyasette de rastlanabilir. Karşı konulması, mücadele edilmesi gereken düşman, «softalık» ya da «bağnazlık» tutum ve davranışıdır. Bunun tek bir alana yansıyan görüntüsü değil. Düşman genel olarak «müsamahasızlık»tır. Yoksa dinde ya da politikada karşılaşılan somut belirtiler değil.

Turhan'ın bu görüşüne katılmamak olanaklı değildir.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. DOKTORA ÇALIŞMALARI

Über Räumliche Wirkungen von Helligkeits Gefällen. Psichologische Forschung, 1936, 21. (Aydınlık gradyanlarının derinlik-idraki üzerindeki tesirleri).

A Study of Cultural Change, with Special Reference to Turkey, Cambridge University, 1948.

B. KİTAPLARI

E. Kretschmer Kontitüsyon Tiplerinin Münevver Bir Türk Kütlesi Arasındaki Yayılışı, Pedagoji Enstitüsü Çalışmaları, cilt I, Türkiye Matbaası, 1940.

Yüz İfadelerinin Tefsiri Hakkında Tecrübî Bir Tetkik, İstanbul, Rıza Koşkun Matbaası, 1941.

Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, No. 479, İstanbul, 1951.

Maarifimizin Ana Dâvaları, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1954.

Garblılaşmanın Neresindeyiz?, İstanbul, Türkiye Basımevi, 1958.

Toprak Reformu ve Köy Kalkınması, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1964.

Atatürk İlkeleri ve Kalkınma, İstanbul, Şehir Matbaası, 1965.

Üniversite Problemi, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 1967.

C. ÇEVİRDİĞİ KİTAPLAR

Kretschmer, **Beden Yapısı ve Karakter,** İstanbul, Maarif Vekâleti, Devlet Matbaası, 1942.

W. Peters, **Irk Psikolojisi,** İstanbul, 1944.

W. Peters, **Erginlik ve Delikanlılık Çağı,** İstanbul, Rıza Koşkun Matbaası, 1944.

D. Krech, R. S. Crutchfield, E. G. Ballachey, **Cemiyet İçinde Fert,** İstanbul, M.E.B. Devlet Kitapları, Milli Eğitim Basımevi, 1970.

D. BİLİMSEL DERGİLERDE ÇIKMIŞ OLAN MAKALELERİ

«Analysis of the cultural changes», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi,** sayı 6, 1950.

«The factors in group relation, with special reference to Turkey», In **Congress Report for Human Relations,** 1954.

«Die Bedeutung einiger Faktoren fürden Kulturwandel», In **Kolner Zeitschraft für Soziologie und Sozialpsychlogie,** 1956, Heft 2.

«Kültürde değişen ve değişmeye mukavemet eden unsurlar», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları,** cilt 1, İstanbul, 1956.

«Teknik değişmelerin sosyal tesirleri», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları,** cilt 2, İstanbul, 1956.

«Köy tetkiklerinde kullanılacak metodlar hakkında bazı düşünceler», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, sayı 12, 1958.
«Mustafa Şekip Tunç», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, cilt 2, İstanbul, 1958.
«Die Faktoren. die Gruppenbeziehungen beieinflussen» (Unter besendorer berücksichtigung der Turkei), **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, sayı 13-14, 1959.
«İçtimaî gruplar arasındaki münasebetlere tesir eden faktörler», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, sayı 13-14, 1959.
«Uber Die Deutung des Gesichtsausdrucks», In **Psychologische Berträge**, Band V, Heft 3, 1960.
«An experimental study on the interpretations of facial expression», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, cilt 3, İstanbul, 1961.
«Further considerations concerning theories and experiments on the recognition of facial expressions», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, cilt 5, İstanbul, 1966.
«Aydınlık gradyanlarının mekânî tesirleri», **İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları**, cilt 8, İstanbul, 1970.

E. ÖTEKİ DERGİLERDE ÇIKMIŞ MAKALELERİ

TÜRK KÜLTÜRÜ'NDE ÇIKAN YAZILARI :

«Türk Kültürünün kaynaklarına inmek ne demektir?», sayı 239, 1954.
«Türk Kültürünün kaynaklarına inmek ne demektir?», sayı 240, 1955.
«Osmanlı Medeniyeti neden durakladı?», sayı 241, 1955.
«Hakiki kıymetlere doğru», sayı 246, 1955.
«Cemiyetlerde Üniversite'nin rolü», sayı 253, 1956.
«Üniversite'nin vazifeleri», sayı 254, 1956.
«Üniversite'nin vazifeleri», sayı 255, 1956.
«Türk Ocağı'nın 45'nci yıldönümü münâsebetiyle yaptığı konuşma», sayı 255, 1956.
«Türk talebeleri üzerinde müşahedeler», sayı 258, 1956, (Çeviri).
«Türk talebeleri üzerinde müşahedeler», sayı 259, 1956, (Çeviri).
«Türk talebeleri üzerinde müşahedeler», sayı 260, 1956, (Çeviri).
«Pedagojik ve Psikolojik testler», sayı 263, 1956, (Çeviri).
«Garplılaşmanın mânâsı», sayı 272, 1959.
«Köy Enstitüleri Masalı», sayı 278, 1959.
«Medeniyet anlayışımız», sayı 280, 1960.
«Demokrasi ve İnkilâplar», sayı 282, 1960.
«Yunus Emre'den kalan miras», sayı 319, 1966.

İSTANBUL DERGİSİNDE ÇIKAN YAZILARI :

«Emin Molu», sayı 5, 1954.
«Hakiki ve sahte kültür», sayı 6, 1954.
«Remzi Oğuz Arık», sayı 7, 1954.
«Bilgi, Kanaat, İman», sayı 8, 1954.
«Fetih münâsebetiyle», sayı 9, 1954.
«Ölü mevsim», sayı 10, 1954.
«Akademi meselesi», sayı 11, 1954.

«En büyük dâvamız», sayı 1, 1955.
«En büyük dâvamız», sayı 2, 1955.
«En büyük dâvamız», sayı 3, 1955.
«En büyük dâvamız», sayı 4, 1955.
«Bazı vehimlerimiz ve hürriyet korkusu», sayı 7, 1955.
«En büyük ihtiyacımız», sayı 8, 1955.
«Heyecanların rolü», sayı 9, 1955.
«Türkiye'de yabancı üniversite», sayı 2, 1956.
«Remzi Oğuz Arık», sayı 5, 1956.
«Kitabî ne demektir?», sayı 7, 1956.
«Geriliğimizin sebepleri», sayı 10-11, 1956.

ÖLÇÜ DERGİSİNDE ÇIKAN YAZILARI :

«Ölçü ve kıyınet», sayı 1, 1957.
«Türkiye'nin ana dâvaları», sayı 2, 1957.
«Müesseselerin ıslâhı ve yeniden kurulması», sayı 3, 1957.
«Ana dâvalarımız», sayı 4, 1957.

YOL DERGİSİNDE ÇIKAN YAZILARI :

«İlmin içtimaî hayattaki rakipleri», sayı 2, 1962.
«Üç zihniyet (İbtidaî zihniyet, Ortaçağ ve İlim zihniyeti)», sayı 4, 1962.
«Garblılaşmanın neresindeyiz?», sayı 9, 1962.
«İlericilik ve gericilik hakkında», sayı 10, 1962.
«Kalkınma ve sosyalizm», sayı 1, 1965.
«Sosyalizm ve muhtelif tefsirleri», sayı 2, 1965
«En doğru mücadele», sayı 3, 1965.
«Neticeyi alacak yol», sayı 4, 1966.
«Sosyalizm propagandası ve bazı hakikatler», sayı 5, 1969.
«Bünyesi, fonksiyonları ve aksaklıkları ile Üniversite problemi», sayı 6, 1966.
«Üniversitenin fonksiyonları», sayı 7, 1966.
«Üniversite problemi», (Sosyal yapıya bağlı aksaklıklar), sayı 8, 1966.
«Üniversitenin fonksiyonları», (Üniversitede kadro ve kontrol), sayı 9, 1966.
«Üniversitenin fonksiyonları», (Maarif sisteminden gelen aksaklıklar), sayı 10, 1966.
«Tesirli bir seçim mekanizmasının yokluğu», sayı 11, 1966.
«Üniversitede kitap ve yabancı dil meselesi», sayı 12, 1966.
«Üniversitenin talebelerle ilgili meseleleri», sayı 13, 1966.
«Neticeler ve tedbirler», sayı 14, 1966.
«Maarif sisteminin ıslâhı», sayı 15, 1966.
«Siyasal Bilgiler Fakültesine ihtiyaç var mı?», sayı 16, 1966.
«Liselerin islaî dâvası nasıl başladı, nasıl bitiyor?», sayı 17, 1966.
«Köy Enstitüleri I», sayı 18, 1966.
«Köy Enstitüleri II», sayı 19, 1966.
«Köy Enstitüleri III», sayı 20, 1966.
«Terbiyenin gâyesi», sayı 21, 1966.
«Millet ve Milliyetçilik», sayı 23, 1966.
«Milliyetçiliğin tarifi», sayı 24, 1966.
«Millet ve Milliyetçilik I II», (Milliyetçilik, Milletçiliğin eseridir), sayı 25, 1966.

«Eski çağlarda Milliyetçilik», sayı 26, 1966.
«Milleti izaha çalışan diğer nazariyeler», sayı 27, 1966.
«Menşe'i coğrafi olan nazariyeler», sayı 28, 1966.
«Avrupa'da Millet ve Milliyetlerin doğuşu», sayı 29, 1966.
«Avrupa'da Millet ve Milliyetlerin doğuşu», sayı 30, 1966.
«Garpta Milli Kültürlerin doğuşu», sayı 31, 1966.
«Garpta Milli Kültürlerin doğuşu», sayı 32, 1966.
«Garpta Milli Kültürlerin doğuşu», sayı 33, 1966.
«Garpta Milli Kültürlerin doğuşu», sayı 34, 1966.

Muzaffer Şerif Başoğlu

(1906-1988)

Hazırlayan
Tülay Bozkurt Şimşek

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Muzaffer Şerif Başoğlu 29 Temmuz 1906'da İzmir kentinin Ödemiş kasabasında doğdu. Babası Adliye Nezareti yüksek dereceli memurlarından Şerif Bey, annesi Emine Hanım'dı.

Ortaokul ve liseyi İzmir Amerikan Koleji'nde okudu.

1919 yılında Yunanlılar Ege'yi işgal ettiğinde Muzaffer Şerif'in hayatı tehlikeye girdi. Muzaffer Şerif, İzmir'in işgali sırasında yanındaki adamı süngüleyen Yunanlının, kendisini canlı bırakmasını bir mucizeye bağlıyor.(*)

Bu olay, onun çatışmaya yönelik çalışmalar yapma kararının ilk temel taşı oldu.

Daha sonra İstanbul'a göç eden Şerif, 1929'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu.

Aynı yıl İzmir Erkek Öğretmen Okulu'nda felsefe öğretmenliğine atandı.

1932 yılında Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü'nde psikoloji öğretmenliğine getirildi.

Aynı yıl, yurtdışına gitmek için açılan bir sınavı kazanarak, lisans üstü eğitim yapmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne yolandı ve Harvard Üniversitesi'nde Master derecesini aldı. Şerif'in Harvard'ı tercih etmesinin nedeni ünlü William James'in burada hocalık yapmasıydı.

Şerif, Harvard'daki derecesini aldıktan sonra, Türkiye'ye dönmeden önce Berlin Üniversitesi'nde de derslere devam etti.

Birleşik Amerika'da tam 1929 ekonomik bunalımının içine düşen ve hem bu bunalımı hem de «New Deal» çalışmalarını olanca hızı ile sürerken gözlemleyen Şerif, bu kez de Almanya'da Hitler'in iktidara gelişine tanık oluyordu.

Doktorasına Rockefeller Vakfı'ndan aldığı burs ile Colombia Üniversitesi'nde devam etti. 1935 yılında «Algılamada Bazı Toplumsal Etkenlerin İncelenmesi» konulu tezi ile bu Üniversite'nin Psikoloji Bölümü'nden doktora derecesini aldı.

Doktorasını aldıktan sonra, Türkiye'ye dönmeden önce Paris'te de birkaç ay çalışan Şerif, 1937'de Türkiye'ye geldi. Gazi Terbiye Enstitüsü'ndeki psikoloji öğretmenliğini sürdürdü.

---

* Robert J. Trotter, "Profile. Muzafer Sherif. A Life of Conflict and Goals", *Psychology Today*, September, 1985, s. 55. (Bu makaleye dikkatimizi çeken Mübecel Kıray'a teşekkür ederiz.)

1939 yılından itibaren, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Psikoloji Doçenti olarak ders vermeye başladı.

Muzaffer Şerif, İkinci Dünya Savaşı sırasında, kesinlikle ırkçılığa karşı bir tutum takındı. Gerek ırkçılık aleyhine, gerekse Almanya'nın savaşı kaybedeceğine ilişkin açık seçik bir davranış içine girdi. Bu konuda *Yurt ve Dünya, Adımlar, İnsan* gibi dergilere yazılar yazdı.

1943 yılında ***Irk Psikolojisi*** adlı kitabını yayımladı. Bu kitabı ile faşizme, ırkçılığa ve o dönemin moda ideolojilerinden olan Turancılığa karşı çıktı.

Muzaffer Şerif Başoğlu, insanları seven, heyecanlı, yakın ve sıcak ilişki kuran biri olarak, sevilen bir öğretim üyesiydi.

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki ırkçıların ihbarı sonunda derslerinde siyasal propaganda yaptığı gerekçesi ile gözaltına alındı. Kendisi ile birlikte bazı öğrencileri de gözaltına alınmıştı. 40 gün gözaltında kaldıktan sonra, hakkında takipsizlik kararı verilerek serbest bırakıldı.

Muzaffe Şerif, hapisteyken, kendisine Princeton Üniversitesi tarafından misafir hoca olarak davet yapılmıştı.

1944 yılının sonunda, kendisine, Princeton Üniversitesi'nde, Hadley Cantril ile birlikte kitap yazması için Birleşik Amerika «State Department» tarafından iki yıllık bir burs verildi.

Muzaffer Şerif Başoğlu, böylece, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde operasyon yapılarak 1946 yılında bazı öğretim üyelerinin tasfiye edilmesinden bir yıl önce, 1945 yılında, Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti.

29 Aralık 1945'te Carolyn Wood adlı Amerikalı bir meslektaşı ile evlendi.

Sonradan kitaplarının önemli bir bölümünü Carolyn ile ortak yazdı.

Muzaffer Şerif Başoğlu, bir süre sonra, Amerikan vatandaşı da olarak Muzafer Sherif adını kullanmaya başladı. Kırgın ve küskün ayrıldığı Türkiye ile bağlarını yavaş yavaş, tümüyle kopardı.

Bir erkek iki kız çocuğu olan Muzaffer Şerif, Amerika Birleşik Devletleri'nde «Sosyal Psikoloji» alanında başlı başına bir ekol haline geldi.

1946'da Yale Üniversitesi'ne geçen Muzaffer Şerif, 1949 yılında Oklahoma Üniversitesi'ndeki ünlü «Grup İlişkileri Enstitüsü»nü kurdu ve 1966 yılına kadar bu Enstitü'nün başkanlığını yaptı.

1966 Pennsylvania Üniversitesi Sosyal Psikoloji Bölümü Başkanı oldu.

1967'de Amerika Birleşik Devletleri'nin en büyük Sosyal Psikoloji ödülü olan Kurt Lewin Armağanı'nı aldı.

Muzaffer Şerif Başoğlu veya kendi deyişiyle Muzafer Sherif, Sosyal Psikolojinin kurucuları arasında yer alan çok önemli bir bilim adamıdır.

Sosyal Psikolojide toplumsal normlarla «otokinetik etki» denilen, sabit ışığın hareket ediyormuş gibi görünmesi olayı arasındaki ilişkiyi saptadı. Böylece, grubun birey üzerindeki «değiştirici» etkisini derinliğine inceledi.

Şerif, «Psikolojiyi, yaşamımı sağlayıcı bir meslek olarak seçmedim. Psikoloji benim hayatımdır. Onu çok ciddiye alıyorum.» diyor.(*)

Yaşamının son yıllarında özellikle Doğu ve Batı kampları arasındaki gerginlik konusunda büyük kaygılar öne süren Şerif, Türkiye'nin küstürdüğü çok değerli bir bilim adamıdır.

1988 yılında Alaska'da yaşamını noktalamıştır.

* y.a.g.e., s. 59

I. GİRİŞ

Sosyal Psikoloji, 19. yüzyıl başlarında gelişen bir toplumsal bilim dalı olarak, kapsadığı konular bakımından eski, bu konulara yaklaşımı açısından da yeni bir çalışma alanıdır. Bu yeni bilim dalının, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki toplumbilim ve psikoloji arasındaki çatışmalara son veren yeni kimliğini kazanmasında Muzaffer Şerif'in katkısı tartışmasızdır.

Şerif'in bilim tarihindeki önemi, «insan» gerçeğine salt biyolojik ya da toplumsal açıdan bakmanın yetersizliğini özgün nitelikli kuramsal ve görgül çalışmalarıyla kanıtlayarak, insan ve insan etkileşimini disiplinler arası bir yaklaşımla çözümleme etkinliğinden doğar.

Bu inceleme, Şerif'in etkileşim kuramına toplumbilimsel bir değerlendirme getirmeyi amaçlamıştır. Çalışmanın ilk aşamasında, yöntemi ve etkileşim kuramı kısaca özetlenmiş, daha sonra kuramın temel kavramlarına değinilmiştir. Çalışmanın üçüncü aşamasında Şerif'in toplumsal değişmeyle ilgili görüşleri ele alınmıştır. Kuramın genel değerlendirmesi, toplumsal değişme kuramlarıyla ilişkisi açısından yapılmıştır.

II. MUZAFFER ŞERİF'İN SOSYAL ETKİLEŞİM KURAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Şerif'in «sosyal etkileşim» kuramı, insan davranışının çeşitli toplumsal durumlarla ilişkili olarak incelenmesi üzerinde odaklaşır. Kuramın diğer boyutunu, insan etkileşiminin ürünleri olan ve insanlar arası etkileşime düzen ve süreklilik getiren *roller, normlar* ve *tutumların* toplumsal değişmeye temel hazırlayışlarının dinamiği oluşturur.

Şerif, «toplumsal etkileşim» (social interaction) çerçevesinde ele alınacak her sorunun öncelikle kalıcı ve sürekli olması gereğini vurgular; «... grup, grup dinamiği, gruplar arası etkileşim, norm ve tutumların oluşumu ve değişme gibi sorunlar, toplumsal etkileşimin dinamiğinde var olup, kalıcı ve sürekli özelliklerinden dolayı sosyo-psikolojik bir araştırma konusu olabilirler...[1]. Sosyo-psikolojik bir araştırmaya konu olan her sorun ise iki düzeyde ele alınmalıdır:

i) Toplumbilimsel düzey (Sociological level): Normlar, örgütler, sosyo-kültürel ortam, toplu etkileşim, toplumsal hareketler v.s. sorunun toplumbilimsel yönünü oluştururlar.

ii) Psikolojik düzey (Psychological level): Güdüsel itilimler (motivational urges), engellenme, belirsizlik ve güvensizlik duyguları, geniş halk kitlelerini kapsayan huzursuzluklar, tutumlar v.s. sorunun psikolojik yönünü oluştururlar.»[2].

Şerif'in sosyo-psikolojik yönteminin tartışmasına girmeden önce, yöntemin anahtar kavramı olan «sosyal uyarıcı durumları»na (social stimulus situation) değinmek gerekmektedir.

Şerif'in kuramında, bu kavramın açık bir tanımı verilmemekle beraber, *sosyal uyarıcı durumu*, bireyin herhangi bir toplumsal durumda (social situation) karşılaştığı, kendi içsel özellikleri (internal factors) dışında kalan uyarıcıların bütünü anlamında kullanılır. *Sosyal uyarıcı durumu*, bireyin, diğer bireylerle ve sosyo-kültürel çevresiyle olan ilişkilerini içerir: «Gözlenen davranış (observed behavior) bireyin o anda içinde bulunduğu *sosyal uyarıcı durumu*ndaki etkileşimin bir ürünü olup, davranış, *sosyal uyarıcı durumu*ndan yalıtılmış olarak düşünülemez.»[3].

Böylelikle Şerif, bireye sosyo-psikolojik açıdan bakar ve insan davranışını bir sosyal durumda etkileşim halinde bulunan uyarıcılar çerçeve-

(1) Muzafer Sherif, *Social Interaction; Process and Products*, Aldine Publichers, Chicago, 1967, s. 4-5.

(2) Muzafer Sherif, Carolyn Sherif, *Social Psychology*, Harper and Row Publishers, London, 1969, s. 19-21.

(3) *y.a.g.e.*, s. 10.

sinde irdeler. Bu bağlamda da Şerif'in araştırmalarının odak noktasını etkileşim ve grup dinamiği oluşturur. Normlar, tutumlar, roller, yargılar ve dil, bu etkileşim sürecinin ürünleri olarak ortaya çıkarlar.

Şerif, herhangi bir sosyal durumdaki uyarıcıların şu öğelerden oluştuğunu belirtir:

«I. Diğer insanlar (Other people).
   A. Bireyler (Other individuals).
   B. Gruplar (Groups).
      1. Grup içi ilişkiler (Intragroup relations).
      2. Gruplar arası ilişkiler (Intergroup relations).
   C. Birlikte etkileşim durumları (Collective interaction situations).

II. Kültürel çevrenin parçaları (Parts of cultural environment). Bireyin diğerleriyle olan ilişkilerinin geçmişteki ve o andaki ürünleri.
   A. Maddî kültür (Material culture).
   B. Maddî olmayan kültür (Nonmaterial culture).»[4].

«Bir etkileşim sürecinde bu öğelerden hiçbiri diğerinden daha etkin değildir.»[5] demekle, Şerif, gözlenen davranışın bu öğeleri eş miktarda içeren bir etkileşimin ürünü olduğunu vurgular.

Şerif, bir *sosyal durum*daki etkileşimi yönlendiren etmenlerle ilgili olarak da şöyle bir sınıflama yapar:

«I. Etkileşimde bulunan bireylerle ilgili etmenler:
   A. Sayıları, yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, meslek ve sosyal uğraşları.
   B. Etkileşimde bulunanların bir bütün olarak yaş, cinsiyet, ırk, din, sınıf v.s. gibi özellikleri yönünden eşcinsten (homojen) veya ayrı cinsten (heterojen) oluşlarının derecesi.
   C. Etkileşimde bulunanların birbirleriyle ilişkili özellikleri; önceki tanışıklıkları, aralarındaki rekabet, arkadaşlık, düşmanlık, dayanışma durumları...

II. Etkileşimde bulunanların hedefe yönelik uğraşları ile ilgili etmenler; hedefin belirginliği, karmaşıklığı, kutsallığı, alışılagelmişliği... ile ilgili özellikler.

III. Etkileşim ortamının kendisiyle ilgili özellikler; ortamda grup üyesi olmayan başka insanların bulunuşu, etkileşim ortamının sosyal ve fiziksel özellikleri.

IV. Bu etmenler dışında kalan etmenler; bireyin sözkonusu uğraş veya konuyla ilgili önceki deneyimleri, grubun diğer üyeleriyle ilgili algıları, etkileşim sürecindeki konumu...»[6].

(4) *y.a.g.e.*, s. 15.
(5) *y.a.g.e.*, s. 10.
(6) *y.a.g.e.*, s. 12-13.

Şerif'e göre, *sosyal uyarıcı durumlarının* sınır ve içeriklerinin bilinmesi «sosyo-psikolojik yöntemli bir araştırmacının sosyo-kültürel yanlılıklarından doğabilecek algısal yanılgıların önlenmesi açısından önemlidir.»[7].

Şerif, bu noktada, davranışı oluşturan iç ve dış uyarıcılar arasında bir kavram farklılaştırmasına giderek, bireyin psikolojik özelliklerini *«içsel etmenler»* (internal factors) kavramıyla açıklar: *İçsel etmenler*, bireyin etkileşim ortamına getirdiği «kişisel ilgiler, güdüler, (açlık, susuzluk, cinsel arzu, v.s.), organizmanın anlık (momentary) durumu, duygular, zihinsel yorgunluk, sevme ile, tutumlar, özdeşleşme (identification), önyargılar, dil dağarcığı (linguistic repertory), ve özümsenmiş sosyal normlar gibi sosyal kökenli öğeleri kapsayan ve sosyal uyarıcı durumundan bağımsız olan psikolojik bir yapıdır.»[8].

Şerif'in «etkileşim kuramı»nda, *sosyal uyarıcı durumu*, bireyin psikolojik özellikleri dışında bir nesnelliğe sahiptir. Şerif, «sosyal uyarıcı durumunun», davranışın oluşmasındaki «nesnel etki»sini işe vuruklaştırmak (operational kılmak) amacıyla matematiksel olarak «$^{F}_{e} = {}^{D}_{s} - {}^{B}_{y}$»[9] formülüyle ifade ettiği *«farklı etki»* (differantial effect) kavramını kullanır. ^{D} bireyin sosyal durum içindeki davranışı, $^{B}_{y}$ ise bireyin tek başınayken gösterdiği davranıştır. Buna göre, «davranışın yoğunluğu ile nicelik ve niteliğinde artışa neden olan sosyal uyarıcı durumunun olumlu yönde bir farklı etki yaratacağı beklenir... Sosyal uyarıcıların, davranışı belirleyici özellikleri nedeniyle, 'farklı etkinin' 'sıfır' olduğu durumlar düşünülemez.»[10].

Gözlenen davranışın bir sosyal durumdaki uyarıcılarla bireyin etkileşim ortamına getirdiği psikolojik özelliklerinin (içsel etmenlerin) bir ürünü olduğunu söyleyen Şerif, bu iki uyarıcı grubunun birlikteliğini *«algı çerçevesi»* (frame of reference) kavramıyla açıklar: *«Algı çerçevesi*, belli bir anda karşılıklı bağımlı olarak işlev gören içsel (internal) ve dışsal (external) etmenlerin toplamıdır... Bir davranış veya olay, bireyin *algı çerçevesinden*, dolayısıyla iç ve dış etmenlerden soyutlanmış olarak düşünülemez.»[11].

Şerif, bireyin *algı çerçevesini* oluşturan uyarıcılar bütününün, davranışın şekillenmesinde farklı, göreli ağırlıklara sahip olduklarını söyler. Bir etkileşim ortamında, davranışın şekillenmesinde rol oynayan *«baskın etmenlere»* (dominant factors) de «dayanak noktaları» (reference points or anchorages) adını verir: «... Algılardaki seçiciliği etkileyen *dayanak noktaları*, içsel veya dışsal kaynaklı olabilirler... Bireyin, sosyal yargı ve

(7) *y.a.g.e.*, s. 10-11.

(8) Muzafer Sherif, Carolyn Sherif, *An Outline of Social Psychology*, Harper Row Publishers, New York, 1967, s. 91.

(9) $^{F}_{e}{}^{D}_{e}$ (Differential effects).
$^{D}_{s}{}^{B}_{s}$ (Behavior in a social situation).
$^{B}_{y}{}^{B}_{a}$ (Behavior alone).

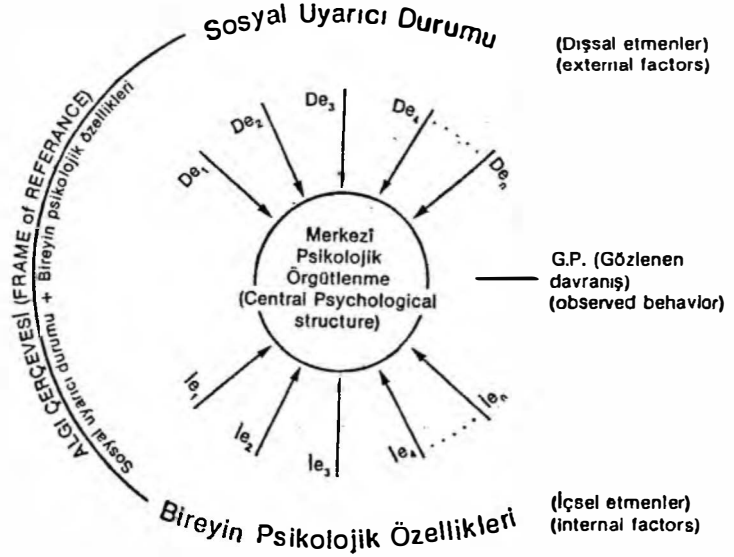
(10) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 107.

(11) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 40-41.

değerlendirmelerinde kullandığı dayanak noktalarının kaynağı ise çoğunlukla psikolojik olarak ait olduğu *'referans gruplarıdır'*[12].»[13].

Şerif'in, *dayanak noktaları* kavramıyla, davranışın oluşumuna tanıdığı «öznel» nitelik, *«merkezî psikolojik örgütleme düzeneği»* (central psychological structuring mechanism) kavramında daha da belirginleşir. «Davranış, içsel ve dışsal uyarıcıların toplamı sonucunda ortaya çıkan 'yalın' bir tepkiden daha farklı bir niteliktedir.»[14]. İşte, bu farkı oluşturan da iç ve dış uyarıcıların bileşiminde bir «süzgeç» işlevi gören *psikolojik örgütleme düzeneği*dir. Şerif'e göre, *psikolojik örgütleme düzeneği*nin, davranışın oluşumu ile ilgili en önemli işlevi, *«psikolojik seçimlilik»* (psychological selectivity) ile ilgili olanıdır: *Psikolojik seçimlilik*, «organizmanın belli bir anda algı çerçevesindeki uyarıcıların, bilinçli veya bilinçsiz olarak sadece bir kısmını ayırdedebilmesi»[15] anlamındadır. Böylelikle de Şerif, *psikolojik seçimliliğe*, bireyin dünyasına öznel anlam ve sınır getiren bir işlev yüklerken, organizmanın davranışın şekillenişindeki önemini de vurgular.

Sonuç olarak, *psikolojik seçiciliğin*, *psikolojik örgütleme düzeneğinin* bir işlemi, *dayanak noktalarının* ise bu işlem bağlamında ortaya çıkan ve davranışın oluşumunda belirleyici rol oynayan *«baskın uyarıcılar»* grubu olduğu söylenebilir. Şerif'in, yukarda açıklanan görüşleri, şematik olarak şöyle özetlenebilir[16]:



(12) M. Şerif, "Social Psychology" (1969) kitabında "referans gruplarını" bireyin üyesi olarak ilişkili olduğu veya psikolojik olarak ait olmayı arzuladığı gruplar olarak tanımlar (s. 418).

(13) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 66-75.

(14) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 10-11.

(15) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 84-87.

(16) *y.a.g.e.*, s. 79.

III. MUZAFFER ŞERİF'İN YÖNTEM ANLAYIŞI

Şerif'in kuramı, sosyo-psikolojik bir yöntem anlayışı yansıtır. Sosyo-psikolojik yöntem, birey-grup ikilisini, sistem-altsistem ilişkileri çerçevesinde inceleyen etkileşimsel bir yaklaşım içermektedir. Bu yaklaşımın temeli *Geştalt* psikolojisine dayanır; bilindiği gibi, Geştalt psikolojisi «parça-bütün ilişkilerine yönelerek, bütünün, parçaların toplamından farklı bir özelliğe sahip olduğunu savunan bir görüştür. Başka bir deyişle, biçimi yaratan, öğelerin toplamı değil, biçimle olan ilişkileridir.»[17]. Şerif bu görüşten hareketle bireyin, bütünün, yani sistemin parçasını oluşturan bir alt sistem olduğunu söyler; «sistem ya da sosyo-psikolojik anlamda grup, parçaların toplamından farklı bir özelliğe sahip olup, bireyin davranışı ancak bütün içerisinde irdelendiği zaman anlam kazanır...»[18].

Geştalt psikolojisinin fizikî algı yanılmalarına dayanarak, parça-bütün ilişkisi ile ilgili olarak ortaya koyduğu ilkeleri, birey-grup ilişkisine uyarlayan Şerif, böylece, parçanın bütün çerisindeki fonksiyonel konumunu da vurgular. Bu konu, rol ve statülerin grup içi dağılımında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

«*Etkileşimsel yaklaşım*» (Interactionist approach), birey-grup ilişkilerinin temel sayıltılarını içeren ve çeşitli disiplinlerce gerçekleştirilen deneysel çalışmaların ürünü olan 12 «önermeden» (preposition) bahseder. Bu nedenle de önermeler «aposterioridirler». Ancak temelde «deney ürünü» olan bu önermelerin, Şerif'in kuramında «öncül» bir değer taşıdığı açık olarak görülebilmektedir: Ona göre, «davranışın sadece bireyi veya grubu ön plana alan bir yaklaşımla incelenmesinin, «dinamiğini» eksik anlamak olduğunu söylemek yeterli değildir. Davranışın, bireyden gelen psiko-dinamik etmenlerle sosyo-kültürel çevrenin ürünü olduğunu söylemek de yeterli bir açıklama sayılmaz. Davranışı, değişik ortamlarda, *etkileşimsel yaklaşımla* inceleme durumunda olan bir araştırmacının, ortamdaki etmenleri tanımlayan kavramlaştırmalara gitmesini sağlayacak önerme ve ilkelere gereksinimi vardır... Deney sonucu olan bu önermeler, çeşitli sosyal durumlardaki birey-grup ilişkileriyle ilgili ortak çözümleme ve kavramlaştırmalara gidilmesinin önkoşuludur.»[19]. Böylelikle Şerif, bu ilkeler bütününe, «*etkileşimsel yaklaşımlı*» bir araştırmacının çalıştığı grubun «öznel» koşulları için de geçerli olan bir işlev yükler.

(17) Güney Le Compte, *Algı Psikolojisi*, (Ders Notları), Hacettepe Üniversitesi. 1977-78.

(18) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, bölüm 3, 4, 5, s. 39-98.

(19) M. Sherif, *y.a.g.e.*, s. 28.

Şerif'in kuramında geniş olarak ele aldığı önermeleri maddeler halinde şöyle özetlemek mümkündür:

i) «Deneyim» ve davranış bir bütün oluştururlar[20].

ii) Davranış «merkezî psikolojik örgütleme» süreci sonunda ortaya çıkar.

iii) Psikolojik örgütleme iç ve dış etmenler tarafından saptanır.

iv) Bireyin psikolojik faaliyetleri seçicidir.

v) Gözlenen davranış, bireyin içsel özellikleri ve deneyimleri hakkında ipuçları verir.

vi) Birey, deneyimlerinin organize bir örüntü kazanması yolunda psikolojik eğilim gösterr.

vii) «Yapılaşmış uyarıcı durumları» (Structured stimulus situations), psikolojik örgütleme sürecine içsel uyarıcıların katkısını sınırlar[21].

viii) «Yapılaşmamış uyarıcı durumları» (Unstructured stimulus situations), psikolojik düzeneklerin veya içsel uyarıcıların psikolojik örgütleme sürecinde kullanılma olasılıklarını arttırır.

ix) «Dış uyarıcı durumu» (External stimulus situation), ne kadar yapılaşmamış ise, sosyal değer ve standartları da içeren içsel etmenlerin psikolojik örgütleme sürecine katkıları o oranda fazlalaşır.

x) Sosyal uyarıcı durumunun yapılaşmadığı zamanlarda, iletişim, haberleşme, propaganda gibi sosyal etkenlerin psikolojik örgütleme üzerindeki etkileri artar.

xi) Bireyin algı dayanağındaki etmenler değişik göreli ağırlıklara sahiptirler.

xii) Bireyin psikolojik işlevselliği (Psychological functioning), «kavramsal» (conceptual) düzeydedir[22].

Görüldüğü gibi, bu önermelerin içeriği, uyarıcı-organizma-davranış üçlüsündeki her bir öğeyi tek başına ve diğeriyle etkileşim halinde ele alan

(20) M. Şerih, (1969), "Social Psychology" kitabında, davranış ve deneyim arasında bir ayrım yaparak, deneyim'in algılama, yargılama, değerlendirme gibi "farkında olma" (awareness) durumlarını içeren bir süreç olduğunu söyler. Davranış, bireyin o sosyal durumda yaşadığı deneyim'in bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yani, davranış ve deneyim birbirlerinden bağımsız olarak düşünülemez (s. 35).

(21) M. Şerif'te "uyarıcı yapılaşması", bir sosyal uyarıcı durumundaki olay ve nesnelerin belli bir sıra ve örüntü içerisinde oluşlarının işe-yaruk ölçütlerle tanımlanabilirlik derecesi anlamında kullanılır. Dış uyarıcılardaki bu yapılaşmayı sağlayan ölçütler; yakınlık (proximity), benzerlik (similarity), simetri (symmetry), devamlılık (continuation), hareketlerdeki tutarlılık (consistency of moving patterns or formations) ve sınırları belirgin kapalı şekiller (closed forms) olarak gruplandırılır. Bir sosyal uyarıcı grubunun bu ölçütler çerçevesindeki değerlendirmesi, o uyarıcı grubunun yapılaşma derecesini gösterir (*Social Psychology*, 1969, s. 50-57).

(22) M. Sherif, C. Sherif, *y.a.g.e.*, s. 27-32.

deneysel bulguların genel hatlarıyla sunulmasından ibarettir. Başka bir deyişle, davranışın, iç (organizma) ve dış etmenler (dış uyarıcılar) tarafından şekillenişini işe-vuruklaştıran temel sayıltılardan oluşmaktadırlar.

Şerif'in sosyo-psikolojik yöntemi, araştırmalarına öncülük eden ve diğer araştırmacılarla arasındaki «ilke ve terminoloji» birlikteliğini sağlayan bu önermelerin ışığında kabaca 6 aşamada özetlenebilir: Şerif'in yönteminde bu aşamalar, sistematik bir sınıflamayla gösterilmemekle beraber, bu incelemede konunun daha iyi anlaşılması açısından böyle bir sınıflama yararlı görülmüştür.

i) Problem seçimi: «Bu aşamada inceleme konusu olarak, sosyo-psikolojik yönden «kalıcı ve sürekli» özelliğe sahip bir sorun seçme sözkonusudur.»[23]. Bu anlamda da insanlar arası etkileşim ve bu etkileşimin ürünleri olan roller, değerler, önyargılar, tutumlar, normlar ve dil, sosyo-psikolojik açıdan sorun alanı niteliği taşırlar.

ii) Gözlem aşaması: Şerif'te bu aşama, «fenomenolojik» (phenomenological) bir yaklaşım içerir. «Olaylar, psikolojik ve sosyo-kültürel yönleriyle incelenirken araştırmacı, etkileşim sürecine, doğal akışı bozmadan, doğrudan doğruya katılır. Başka bir deyişle, araştırmacı, «katılımcı gözlemci» (participant observer) durumundadır.»[24].

Fenomenolojik yaklaşım, Şerif'in yönteminde uygulama sürecinin de temel dinamiğini oluşturur; «araştırmacı» bu süreçte, «katılımcı gözlemci» durumunda olup, kullandığı metod ve teknikler, etkileşim durumunun ayrılmaz bir parçasıdır.»[25].

iii) Denencelerin saptanması aşaması: Bu aşama, «kuramsal bilgiler ile araştırmacı gözlemlerinin beraberce değerlendirilerek sorun alanına yönelik denencelerin saptanması»[26] sürecini kapsar.

iv) Planlama aşaması: Araştırmacının gözlemlerini işe-vuruk hale getiren ölçme ve test etme tekniklerinin saptandığı aşamadır. Şerif, bu aşamada denencelerin sınanmasında kullanılacak teknikler boyutunda «disiplinler arası metodoloji» (interdisciplinary methodology) önerir; «fenomenolojik yaklaşımla elde edilen verilerin güvenilirlik ve geçerliliklerinin test edilmesi, psikoloji ve diğer sosyal bilimlerden (sosyoloji, antropoloji) alınan bilgilerin gözlemci raporlarının sınanmasında sistemli olarak kullanılmasıyla olanaklıdır... Katılan gözlemci durumunda olan her araştırmacı, etkileşim olayının süregeldiği uyarıcı durumunun dinamiğini anlamak ve kullanacağı model ve teknikleri o yapıya uygun seçmek durumundadır.»[27]. Böylelikle de Şerif, bu sürecin, kaçınılmaz olarak disiplinler arası bir yaklaşım gerektirdiğini vurgular.

(23) M. Sherif, *Social Interaction; Process and Products*, s. 4-5.

(24) *y.a.g.e.*, s. 5-8.

(25) *y.a.g.e.*, s. 13.

(26) Muzafer Sherif, Carolyn Sherif, *Interdisciplinary Relationships in The Social Sciences*, Aldine Publishers, Chicago, 1969, s. 21-33.

(27) *y.a.g.e.*, s. 9-19.

v) Uygulama aşaması: Bu aşamada gözlemsel ve deneysel teknikler, örneklem grubuna uygulama planı doğrultusunda uyarlanarak ilgili denenceler sınanır. Şerif, bu süreçte «işlemlerin doğal ve deneysel ortamlarda birçok defalar tekrarlanmasının araştırma bulgularının genellenebilirliğini sınamada etkili bir yol olduğunu» ileri sürer[28].

vi) Kuramsal değerlendirme: Şerif'in yönteminin, gerçeklerden soyutlamalara varma işlemini içeren son aşamasında deney ve gözlemlere dayanarak elde edilen verilerden kuramsal genellemelere gidilir. «Çok sayıda olgu yardımıyla deneysel olarak sınanan denencelerden çıkarak yapılan genellemeler (soyutlamalar) bir sonraki araştırma için kuramsal çerçeve oluştururlar.»[29].

Yukarda da görüldüğü gibi, Şerif'in bilimsel yöntemin aşamalarına uygun olarak geliştirdiği sosyo-psikolojik yönteminin düşünsel işleyiş sürecini «hipotetik-deduktive» (varsayımsal-tümdengelimsel usavurma)[30] bir temele dayandırmak mümkündür: Şerif, deneysel ve gözlemsel (aşama 2) ve bu gözlemlere dayanarak kurulan denencelerin (aşama 3) uygulama planı doğrultusunda (aşama 4) çok sayıda olgu yardımıyla sınanması (aşama 5) sürecinde, öncelikle tümevarımsal (inductive) bir yol izlemektedir.

Gözlem ve deneylere dayanarak elde edilen tutarlı ve kesin nitelik gösteren genel ilke ve önermelerin, yeni araştırmalara kuramsal çerçeve oluşturması, başka bir deyişle bu ilke ve önermelere dayanarak, benzeri olgularla ilgili yordamalarda bulunulması (aşama 6) ise, tümdengelimsel bir işlem gerektirmektedir.

Sonuç olarak, Şerif, sosyo-psikolojik yönteminde tümevarım ve tümdengelimi birleştirerek, kuram-teknik-kuram ilişkisini hipotetik-deduktif bir yolla ele almıştır. Bu bağlamda somuttan (olgulardan), soyuta (genellemelere) ve soyuttan somuta geçiş arasındaki dinamik ilişki sağlanmış görünmektedir.

(28) M. Sherif, *Social Interaction...*, s. 97.

(29) *y.a.g.e.*, s. 29-39.

(30) "Hipotetiko-deduktive yöntem, ampirik geleneğe bağlı düşünürlerin tümevarım yöntemiyle, rasyonalist geleneğe bağlı düşünürlerin tümdengelim yöntemlerinin bir uzlaşmasıdır... Bu yöntemin dayandığı noktalar: açıklayıcı nitelik gösteren bir varsayım ya da kuramdan kontrol edilebilir sonuçlar çıkarmak ve daha sonra çıkarılan sonuçları, ilişkin oldukları verilerle karşılaştırarak genel ilkelere varmaktır." İbrahim Armağan, *Bilgi ve Toplum*, Otağ Matbaası, İstanbul, 1974, s. 154-155.

IV. SOSYAL ETKİLEŞİM KURAMININ TEMEL KAVRAMLARI

Şerif'in kuramının ağırlık noktasını grup yapısı, ve etkileşim süreçlerini ayrıntılı olarak incelediği grup çalışmaları oluşturur. Bu noktada da grup içi ve gruplar arası dinamik, ve bu dinamiğin yan ürünleri olarak ortaya çıkan dil, tutum, norm ve yargılar önem kazanır.

Sosyal uyarıcı durumunun bir parçası olarak grup, davranışın şekillenmesinde önemli rol oynar. Ancak, kuramın derinliğine bir incelemesi, *sosyal uyarıcı durumunun*, grubu aşan ve grubun, diğerleriyle olan ilişkilerini de içeren bir özelliği olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle de gruplar arası ilişkilerin dinamiğine girilmesi, Şerif'in kuramında, davranış ve değişmenin çok boyutlu (disiplinler arası) çözümlemesinin bir gereğidir.

A. GRUP VE GRUP DİNAMİĞİ

Şerif'in grup anlayışı «yapısal» bir yaklaşım yansıtır. Diğer bir deyişle, Şerif, grubu, bir örgüt olarak görür. «Grup, üyelerinin, birbirleriyle farklılaşmış statü ve rol ilişkileri içerisinde bulunduğu ve davranışları düzenleyici bir seri norm ve değerlere sahip olan sosyal bir birimdir.»[31]. Şerif'in verdiği bu tanımın odak noktasını, grubun yapısal öğeleri olan normlar, statü ve rollerle bunlar arasındaki ilişkiler oluşturur. «Grup üyeleri arasındaki alış-veriş ve toplu uğraşlar sırasında ortaya çıkan etkileşim durumları üyelerin az çok farklılaşan rol ve statüleri hakkında ipuçları verir.»[32].

Şerif, bu savıyla, grup ve örgüt arasındaki benzerliğin, üyeler arasında karşılıklı beklentiler, sorumluluklar ve güç dağılımını ifade eden rol ve hiyerarşik konumların birbirine bağımlı bir örüntü içinde bulunmasından doğduğunu ifade eder.

Şerif, grubun oluşması için gerekli olan 4 temel koşuldan bahseder:

i) Bireyler tarafından paylaşılan ortak bir hedef ve etkileşimin sürekliliğini sağlayan güdüsel temel.

ii) Grup üyelerini, grup üyesi olmayanlardan ayıran farklılaşmış rol ve statüleri içeren örgütsel yapı.

(31) M. Sherif, C. Cherif, *Social Psychology*, s. 131.
(32) *y.a.g.e.*, s. 131-132.

iii) Birlikte olma sürecinde bir seri normların şekillenmesi (değerler, kurallar, davranış standartları v.s).

iv) Üyelerin tutum ve davranışlarını oldukça tutarlı kılan «farklı etki»nin gelişmesi.»[33].

Şerif, grup oluşması ile ilgili olarak verdiği bu dört temel koşulla «bireylerin birlikteliğinden (togetherness) doğan geçici beraberlik durumlarını, gerçek gruplardan ayırır.»[34].

Şerif'in grup dinamiğine ilişkin görüşleri, grup içi (intragroup) ve gruplararası (intergroup) ilişkilerin dinamiği olmak üzere iki boyutta incelenebilir:

1. Grup İçi İlişkilerin Dinamiği:

Şerif, grup içi ilişkilerin dinamiğinde, üyeler arasındaki rol ve statü farklılaşması ve bunlara bağlı olarak gelişen liderlik, güç dağılımı ve iletişim mekanizmaları üzerinde durur. İletişim mekanizmaları daha sonra ele alınacağından, bu bölümde, diğerleri üzerinde durulacaktır:

a) Rol ve Statüler:

Rol, «iki veya daha fazla birey arasındaki etkileşim sonucu, birbirleriyle ilgili hak ve görevlerine ilişkin olarak doğan kalıplaşmış beklenti ve davranış örüntüleridir.»[35].

Grup dinamiğinde roller, grup üyeleri arasındaki etkileşim ve alış-veriş şekillerini belirlemeleri açısından önemlidirler.

Şerif'in kuramında statü, rollerin, farklılaşmış bir boyutu olarak ortaya çıkar: «Statü, bireyin, grup içi uğraşlardaki girişkenliği, karar verme ve onaylama sürecindeki etkinlikleri ve sapma davranışı gösteren başkaları üzerindeki yaptırımları ile ilgili olarak grup üyelerinin değerlendirmelerine göre tanımlanan farklılaşmış bir rol biçimidir.»[36].

Bu anlamda da statü, «güç dağılımında, bireyin örgüt içindeki konumunu belirlerken, aynı zamanda bireye işlerliğini diğerleri üzerindeki yaptırımlarıyla koruyan sosyal bir güç sağlar.

Şerif, statülerin «zaman içerisinde belli bir hiyerarşik yapı oluşturduklarını» söyler[37]. Böylelikle de örgüt veya grubu, piramidal yapıya sahip bir sosyal sistem olarak düşünür.

«En yüksek statüye sahip olan ve güç dağılımında da en çok pay alan, lider durumundaki bireydir.»[38].

(33) *y.a.g.e.*, s. 135.
(34) *y.a.g.e.*, s. 132-135.
(35) *y.a.g.e.*, s. 140.
(36) *y.a.g.e.*, s. 159.
(37) *y.a.g.e.*, s. 139-142.
(38) *y.a.g.e.*, s. 170.

b) Liderlik:

Şerif, liderlikle ilgili çalışmalarında da alt sistem-sistem ilişkisinin önemini vurgulayarak «ortamsal» bir liderlik modeli geliştirmiştir: «Lider, içinde bulunduğu sosyal sistemin bir parçası olup, ortamın gereksinme ve özelliklerine bağlı olarak ortaya çıkar. Bu nedenle de örgüt üyelerinin rol ve statülerinden bağımsız olarak düşünülemez... Örgütün bir parçası olarak liderlik rolü de o sistemde geçerli olan norm ve değerler tarafından belirlenir.»[39]

Şerif'e göre, liderlik konumunun işlevini belirleyen üç temel koşul vardır:

i) Grup içi ve grup dışı karar, uğraş ve politikanın başlatılması.

ii) Bu başlatılan sürecin yürütülmesi.

iii) Sapma davranışlarına karşı belli yaptırımların uygulanması[40].

«Bu temel işlevleri yerine getiremeyen liderler, zaman içinde etkinliklerini yitirirler...»[41].

Şerif «sosyal eşitlik» kavramının önemli bir değer yargısı olduğu gruplarda, grup içi etkinliklerine bağlı olarak işe vuruk ölçütlerle tanımlanan liderin, grup üyelerince lider olarak görülmeyebileceğini» belirtir[42]. «Özellikle arkadaşlık ve eşitlik anlayışının ön planda olduğu resmî olmayan (informal) gruplarda liderlik davranışı, grup üyeleri tarafından reddedilir.»[43].

Liderlik davranışının, gruplar arası ilişkilerde gelişmesine ilişkin verdiği örnekte, Şerif, Amerikan toplumundaki sendika-yönetim ilişkilerinden bahseder: «Farklı grupların liderleri durumunda olan işçi-işveren temsilcileri, karar verme sürecinde işgücünün örgüt içindeki dağılımına ve ilişkide bulunulan diğer örgütün amaç ve çıkarlarına bağlı olarak belli bir uzlaşmaya varmak durumundadırlar. Bu nedenle de liderlik davranışının özerkliği, ilişkide bulunulan örgütün amaç ve çıkarlarının çatıştığı noktalarda ortadan kalkar.»[44]. Şerif, «gruplar arası dengeyi korumayı amaçlayan bu ilişki sisteminin endüstrileşme ve otomasyona bağlı iç ve dış etkiler nedeniyle zaman içinde bozulmaya mahkûm olduğunu, ancak konuyla ilgili mekanizmaların açımının da kendi alanı dışına çıktığını» söyler[45]. Görüldüğü gibi Şerif, gruplar arası ilişkiler ve liderlikle ilgili olarak verdiği işçi-işveren ilişkileri örneğinde sözkonusu bozulmanın ne yönde olacağından bahsetmemektedir. Konunun bu yöndeki çözümlemesini sosyologlara bıraktığını söyleyerek kendi çalışma alanını sınırlamıştır.

(39) *y.a.g.e.*, s. 171-172.
(40) *y.a.g.e.*, s. 170.
(41) *y.a.g.e.*, s. 171-173.
(42) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 212.
(43) *y.a.g.e.*, s. 214-220.
(44) M. Sherif, (Ed.), *Intergroup Relations and Leadership*, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1962, s. 75-80.
(45) *y.a.g.e.*, s. 90.

2. *Gruplar Arası İlişkilerin Dinamiği:*

Şerif, gruplar arası dinamiği, «iki veya daha fazla grubun üyeleri arasındaki işlevsel ilişkiler örüntüsü» olarak görür[46]. Gruplar arası davranış ise, «grup üyelerinin birlikte veya bireysel düzeyde kendi gruplarının üyelik gereklerine bağlı kalarak diğer grubun üyeleriyle etkileşimde bulunmalarıdır... Çatışma, düşmanlık, saldırganlık, işbirliği, arkadaşlık, barış, savaş gruplar arası dinamiğin sorun alanlarını oluştururlar»[47].

Şerif, bu sorun alanlarına ilişkin küçük grup çalışmalarıyla elde ettiği bulguları şöyle özetler:

i) Gruplar arası çatışmalar ve beraberinde getirdiği düşmanlık ve olumsuz davranış kalıpları, bireylerdeki «nevrotik» eğilimlerin sonucu oluşmazlar. Bireyler, normal sağlıklı ve uyumlu olduğu durumlarda da belli koşullar altında aynı tür davranışlar gösterebilirler.

ii) Grup içindeki işbirliği ve demokratik işleyiş, doğrudan doğruya gruplar arası ilişkilere yansımayabilir Hattâ, gruplar arası çatışmanın ciddî boyutlara ulaştığı durumlarda, grup içi işbirliği ve dayanışma artar.

iii) Gruplar arası «önemli» ilişkiler, her bir gruptaki rol ve norm örüntüsünü etkiler: Örneğin, o andaki gruplar arası ilişki durumunu karşılayamayan bir liderin yerini, önceden düşük bir statüye sahip olan güçlü bir üye (kabadayı gibi) alabilir.

iv) Düşman grupların, kendilerini «hoşnut kılan ortamlarda» (oyun, piknik yapma gibi), eşit taraflar olarak ilişkiye girmeleri, aralarındaki çatışmayı «ille de» azaltacak bir neden değildir.

v) Gruplar arasında olağandışı hedeflere yönelik, karşılıklı bağımlı olmayı gerektiren uğraşları kapsayan ilişkiler, işbirliğinin doğmasına yardım ederler. Ancak, bu işbirliği tek başına düşmanlık ve olumsuz tutumları gideremez.

vi) Olağandışı hedeflere yönelik gruplar arası işbirliği gerektiren bir dizi uğraş, düşmanlık duygularının azalmasında «birikimsel» bir etkiye sahiptir.

vii) Grup içi ve gruplar arası çatışmaların çözümünde kullanılan araç ve yöntemler, gruplar arası işbirliğinin sağlanmasında da önemli rol oynarlar.

viii) Rekabet ve olumsuz duyguların süregeldiği gruplar arası etkileşim süreçlerinde bir grubun üyeleri, karşı gruba ilişkin, zamanla standartlaşan düşünce kalıpları geliştirirler.

ix) Arkadaşlığa dayalı gruplar arası ilişkiler sürecinde, bir grup üyelerinin, diğerleriyle ilişkili olarak geliştirdikleri tutum ve düşünce kalıpları, aralarındaki «sosyal mesafeyi» (social distance) azaltıcı bir rol oynar[48].

(46) *y.a.g.e.*, s. 5.
(47) *y.a.g.e.*, s. 3-5.
(48) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 261.

Sonuç olarak, bu bulgular, grup üyelerinin katkısını gerektiren bir hedefe yönelik çaba ve işbirliğinin, gruplar arası ilişkilerin temelinde yatan duygusal ve davranışsal sistemlerin yönünü belirleyici etken olduğunu göstermektedir.

B. İNSANLAR ARASI İLİŞKİLERİN BİLİŞSEL ÜRÜNLERİ

Bireyin, sosyo-kültürel ortamlarda, diğerleriyle etkileşimleri sırasında ortaya çıkan ve bu etkileşim sürecini dönüşümlü olarak etkileyen psikolojik ürünlerin oluşumu, sınıflama, özdeşleştirme, seçme gibi bilişsel düzeyde (cognitive level) birtakım işlemler gerektirmektedir. Bu nedenle, bu incelemede, dil, tutum, benlik katılımı, norm ve yargılar psikolojik süreçleri de içeren «insanlar arası ilişkilerin bilişsel ürünleri» adı altında ele alınmıştır.

1. Dil:

Şerif, konuşulan dili, kavramsal düzeydeki işlevselliğin bir aracı olarak görür. Ona göre, bu işlevselliğin kazanılabilmesi iki önkoşul gerektirmektedir:

i) Sinir sisteminin olgunlaşmasıyla birlikte gelişen biyolojik konuşabilme yeteneği.

ii) Sözel yolla anlaşan insanlarla etkileşimde bulunmak.»[49].

Şerif, bu iki temel koşul sonucu oluşan kavramsal gelişmenin toplumsallaşmayla ilgisini şöyle açıklar:

«... Dili kullanabilme, bireye tümevarım yoluyla etrafındaki objelerle ilgili genellemelere gidebilme olanağı sağlar. Birey, belli olaylar veya objeler sınıfıyla ilgili olarak öğrendiği kelime veya kelimeler aracılığıyla o sınıfın içerdiği ve daha önce görmediği veya ilişki kurmadığı obje ve olaylarla ilgili 'yargı kalıpları' geliştirir. Bireyin, insanlar, objeler, yerler, vb. hakkında yargısal kavramlaştırmalara gitmesi (Türkler barbardır, Japonlar çalışkandır gibi) aynı zamanda dış dünya ile ilişkilerini sağlayan tutumların şekillenmesine temel hazırlarlar. Tutumlar, değer yargıları, normlar bireyin toplumsallaşma sürecinde geliştirdikleri, dış dünya ve kendileriyle ilgili algılarını içeren benlik sistemlerinin oluşmasında önemli rol oynarlar. Bu nedenle de kendilik sistemlerinin içerdiği mekanizmaların (tutum, norm, değer yargıları vb.) oluşmasındaki psikolojik süreçlerin açıklanması dilsel sınıflandırma ile ilgili kavramsal işlevlerin psikolojisine eğilmekle olasıdır.»[50].

Bu noktada da Şerif, «dilsel» sınıflandırmayı, tutum, yargılar, benlik katılımı ve normların gelişmesinin önşartı olarak kabul eder.

(49) *y.a.g.e.*, s. 305.

(50) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 308-315.

Şerif, konuşulan diller üzerinde yaptığı pek çok araştırmada «ilkel toplumlarda veya karmaşık toplumların farklı kesimlerinde kullanılan «sözcüklerin» (vocabulary) grubun ortak yaşamını sağlayan önemli ve yaygın uğraşlarına ilişkin özellikler gösterdiklerini»[51] öne sürer. Bu gibi araştırmalardan ulaştığı sonucu da şöyle ifade eder: «Dış dünya ve insan deneyimleriyle ilgili dilsel sınıflamalar (linquistic classification) «keyfî» değildir. Kavramlar, belli bir sosyo-kültürel çevrede farklı uğraşlar içinde bulunan insanların aralarındaki etkileşime bağlı olarak gelişirler.»[52].

Şerif bu bağlamda, dilin içeriğinin farklılaşmasında biyolojik yatkınlıklardan çok, sosyo-kültürel etkenlerin önemini vurgulayan pek çok düşünürle de birleşmektedir.

2. Tutumlar:

Şerif, tutumları «bireyin objeler ve diğer bireylerle olan ilişkileri sırasında şekillenen ve bireyin dış dünya ile olan ilişkilerini düzenleyerek davranışlarına yön veren bir alt-sistem» olarak tanımlar[53]. Şerif, kuramında geniş yer verdiği, tutum, tutum ölçekleri ve tutum değişmesiyle ilgili görüşlerini topladığı «Tutum, Ego Katılımı ve Değişme» (Attitude, Ego -Involvement and Change) kitabında tutum ve davranış arasındaki nedensellik ilişkisine değinerek, «her tutumun davranışa yol açmayacağını, bu nedenle de tutumların davranışın belirleyicisi değil, davranışa hazırlayıcı psişik bir eğilim» olduğunu söyler[54]. Tutum ve davranış arasındaki ilişki, tutum öğeleri bağlamında irdelenen pek çok karmaşık mekanizmalar içerir. Şerif bu öğeleri üç başlık altında inceler:

i) Bilişsel öğe (Cognitive component): Bireyin tutum objesiyle ilgili bilgilerini içeren bir yapıdır.

ii) Güdüsel öğe (Motivational component): Tutum objesiyle ilgili olumlu -olumsuz duyguları ve bu duygular kapsamında gelişen yönelme-kaçınma eğilimlerini kapsar.

iii) Davranışsal öğe (Behavioral component): Bilişsel ve güdüsel öğelerin etkisiyle, bireyin tutum objesi ile ilgili olarak ortaya koyduğu davranışları kapsar.»[55].

Tutum objesine yönelik olumlu veya olumsuz davranışların meydana gelmesi, bu üç öğe arasındaki «aynı yönlü» ilişkiye bağlıdır. Ancak davranışın oluşmasında, «bireyin içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamın destekleyici veya ketleyici özellikleri de önemli rol oynar.»[56]. Görüldüğü gibi Şerif, tutum-davranış ilişkisi boyutundaki görüşlerinde, basit bir etki

(51) *y.a.g.e.*, s. 456-483.

(52) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 328.

(53) *y.a.g.e.*, s. 295.

(54) M. Sherif, C. Sherif, *Attitude, Ego-Involvement and Change*, John Wiley and Sons, Inc., New York, 1967, s. 91-92.

(55) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 334-336.

(56) M. Sherif, C. Sherif, *Attitude, Ego-Involvement and Change*, s. 116-130.

-tepki ilişkisi yerine, diğer bireysel ve ortamsal etkenleri de içeren çok yönlü bir nedensellik ilişkisi ortaya koyar.

Davranış belli bir tutumun zorunlu sonucu olmadığına göre, tutumun doğrudan doğruya gözlenemeyeceği açıktır. Şerif bu noktada da, «tutumla ilgili bazı özelliklerin bireyin psikolojik yapısına ilişkin diğer özelliklerinden farklı boyutlara sahip olduğunu söyleyerek, bu farklılığın da tutumların, tutum ölçekleri yoluyla ölçülmelerini olanaklı kıldığını» savunur[57]. Bu özellikler kabaca şöyle sıralanabilir:

i) Tutumlar doğuştan oluşmazlar; bireyin, obje ve «diğerlerinden» oluşan, dış dünya ile etkileşimleri sonucu ortaya çıkarlar.

ii) Kazanılmış tutumlar, oldukça kalıcı özelliğe sahip olup kolay değişmezler.

iii) Tutumlar, birey ve dış dünya arasında süregelen bir ilişkinin ifadesidir.

iv) Birey ve dış dünya arasındaki ilişkiler, güdüsel-duygusal (motivational-affective) bir nitelik taşır. Bu nedenle de, temelinde «tutum» yatan bir ilişkinin duygusal yükünün «nötr» olduğu durumlara çok seyrek rastlanır.

v) Obje-birey ilişkileri, bireyin bu objelerle olan olumlu-olumsuz ilişkilerinin farklı derecelerde sıralanmaları ile örüntü kazanır. Bu süreç de bilişsel düzeyde «kavramsal» bir sınıflama gerektirir.»[58].

Şerif, tutum ölçümleri ve tutum değişmesiyle ilgili olarak, bilişsel tutarlılık (cognitive consistency) (Heider, Rosenberg, Abelson, Osgood, Festinger), öğrenme (Scott, Staats) ve sosyal yargı (Hovland, Sherif) kuramlarını ele alarak incelemiştir[59]. Şerif, tutum değişmesiyle ilgili «yargı kuramı»na dayanan görüşlerini, tutum'un, kabul etme (Latitude of acceptance) reddetme (rejection) ve ilgisiz kalma (noncommitment) alanları çerçevesinde açıklar. Bu konu «benlik katılımı» ile ilgili bölümde daha geniş olarak ele alınmıştır.

Sonuç olarak, Şerif'in kuramında, tutumların insan etkileşimindeki işlevsel önemini şöyle özetleyebiliriz:

Bilişsel, duygusal ve davranışsal sistemler olan tutumlar, bireyin kafasında varolan, dış dünya ile ilgili sayıltıları, beklentiler, önermeler, inanç ve yargıları da içerdiklerinden, tutum değişmesi bireyin dış dünya ile olan ilişkilerini ve bu ilişkiler sistemindeki kendilik algısını da değiştirir. Şerif, bireyi ilişki sisteminin bir parçası olarak gördüğünden, başka bir deyişle, kendilik algısı bir etkileşim ürünü olduğundan, etkileşim biçiminin değişmesi, kendilik algılarının, yani bireylerin kendileriyle ilgili değerlendirmelerinin değişmesine yol açar. Bu da toplumsal değişmenin önemli bir psikolojik boyutudur. Bu bağlamda da etkileşim biçiminin değişme-

(57) *y.a.g.e.*, s. 105-136.
(58) *y.a.g.e.*, s. 112-113.
(59) *y.a.g.e.*, s. 140-158.

sinde rol oynayan tutumlar, toplumsal değişmede psikolojik bir işlev görürler.

3. Benlik Katılımı (Ego-involvement):

Şerif «benlik katılımı» kavramını, «obje-birey ilişkilerini belirleyen tutumlardan bir veya birkaçının, bireyin davranışlarını tutarlı ve seçici kılacak şekilde etkileşim sürecine girmesiyle» ilgili olarak kullanır[60]. Başka bir deyişle, benlik katılımı, bireyin bir *uyarıcı durumu*ndaki davranış şekillerini belirleyen ve ortamdaki uyarıcılarla ilgili algı ve tepkilerini seçici kılan psikolojik bir etkinliktir. Şerif, benlik katılımının, davranışın oluşumundaki önemini şöyle ifade eder: «... Ego katılımlı uğraşlar 'ereğe' yönelik'irler (goal directed). Diğer güdüler gibi, ego katılımı da belli bir hedef, ideal veya değere ilişkin beklentilerin bir ifadesi olup bireyin davranışlarında bilinçli veya bilinçsiz olarak erekler yönünde 'farklı etki' oluşturur... Dolayısıyla ego katılımlı bireyin, algılama, yargılama ve hatırlama faaliyetleri katılımın ereği yönünde yüklüdür... Bireylerin ego katılımlı davranışlarındaki tutarlılık, ilgili *uyarıcı grubu* doğrultusunda yoğunlaşan psikolojik süreçler ve seçimliliğin bir sonucudur. Bu nedenle de ego katılımlı bireyler kendi alanları dışındaki uyarıcı gruplarına karşı, genellikle ilgisiz ve duyarsızdırlar.»[61]. Görüldüğü gibi, bireyin davranışlarına tutarlılık kazandıran benlik katılımı, bir uyarıcı durumunda bireyin tutumlarından bir ya da daha fazlasının farklı derecelerdeki etkinliklerine bağlı olarak gelişmektedir. Bu noktada da benlik katılımı ve tutumlar arasındaki ilişki Şerif'te dönüşümlü bir temele oturtulmuştur; birey, benlik katılımı yüksek olduğu için ilgili objeye yönelik olumlu tutum geliştirebildiği gibi, o objeyle ilgili olumlu tutumu olduğu için de benlik katılımı yüksek olabilir.

Şerif, benlik katılımının ölçülmesiyle ilgili olarak «farklı bireylerin belli bir duruma veya aynı bireyin farklı durumlara gösterdikleri tepkilerin tutarlılık ve seçicilik derecelerinin saptanmasının etkili bir yol» olduğunu söyler[62] Davranışların tutarlılık ve seçiciliklerinin işe-vurukluğuyla ilgili olarak da bazı kurallar önerir.

Konunun açımına geçmeden önce, Şerif'in bu kurallarla ilgili olarak kullandığı bazı kavramlardan bahsetmek gerekmektedir: Şerif bu kavramları aynı zamanda tutumların ölçümleriyle ilgili teknikler boyutunda da kullanır.

i) Bireyin kabul etme alanı (Latitude of acceptance): Bireyin en çok kabul ettiği veya benimser göründüğü 'durumlar' toplamıdır.

ii) Reddetme alanı (Latitude of rejection): Bireyin en çok itici bulduğu ve karşı koyduğu durumlar toplamıdır.

(60) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 582.
(61) *y.a.g.e.*, s. 583.
(62) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 433-435.

iii) Kayıtsızlık alanı (Latitude of noncommitment): Bireyin, hakkında hiçbir fikir yürütmediği, kayıtsız veya kararsız kaldığı durumlar toplamıdır.»[63].

Şerif bu alanlarla benlik katılımı arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

i) Bireyin herhangi bir konuya (grup, ideoloji, obje) benlik katılımı arttıkça, farklı görüşleri reddetme alanı (latitude of rejection), kabul etme (latitude of acceptence) ve kayıtsız kalma alanlarına (latitude of noncommitment) kıyasla genişler.

ii) Bireyin herhangi bir konuya benlik katılımı azaldıkça, kayıtsız kalma alanı genişler, kabul etme ve reddetme alanları ise eşit kalır. Böylelikle de o konuyla ilgili tutum gelişmesi ve tutumun yönünün saptanmasında haberleşme ve propaganda gibi dış etkenlerin rolü artar[64]. Görüldüğü gibi bu kuralların bireyin benlik katılımının sözkonusu olduğu durumlardaki davranışlarını yordayıcı işlevleri vardır. Bu görüşler aynı zamanda tutum değişimini anlamak için kullanılan genel bir çerçeve durumundadırlar.

4. Normlar (Norms):

Sosyal norm «bir sosyal birimin üyelerinin, davranış, olay, inanç veya nesnelere ilişkin kabul etme ve reddetme alanlarını belirleyen bir değerlendirme standardıdır.»[65].

Şerif'in normlarla ilgili çalışmalarında grup normunun oluşmasına ilişkin laboratuvar deneyi önemli yer tutar; «otokinetik» etki diye bilinen bu deneyde bir görsel algı yanılgısından faydalanılmıştır: «Aslında hareket etmeyen bir ışık, karanlık bir odada, birbirini tanımayan deneklere kısa aralarla gösterilmiştir. Işığın her gösterilişinde ne kadar ve hangi yönde hareket ettiği sorulmuştur. Deneyin ilk aşamasının sonlarına doğru denekler kendilerine göre bir standart geliştirmişler ve ışıkla ilgili tahminlerini ona göre yapmışlardır. Deneklerin tahminlerini yüksek sesle yaptıkları ikinci aşamada ise, ilk aşamada farklı standartlar geliştiren denekler, bu devrede grup halinde tek bir standart oluşturmuşlardır.»[66].

Çiğdem Kâğıtçıbaşı, Şerif'in bu çalışmasının bulgularını şöyle özetler: «Fiziksel gerçeğin belirsiz olduğu hallerde birey, durumu belirlemek, bir yere tutunmak ister ve bu amaçla bir gerçek yaratır. Bu gerçek, birey yalnız ise onun tarafından, eğer başkaları ile beraber ise etkileşim sonucu grup tarafından yaratılır ve bu standarda beraberce uyulur.»[67].

Görüldüğü gibi normlar, temelde, bireyin belirsiz ve yapılaşmamış uyarıcı durumlarıyla ilgili algı ve değerlendirmelerini kolaylaştırmak ve

(63) M. Sherif, C. Sherif, *Attitude, Ego-Involvement and Change*, s. 115.
(64) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 488-491.
(65) *y.a.g.e.*, s. 141.
(66) Çiğdem Kâğıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1976, s. 54-55.
(67) *y.a.g.e.*, s. 55.

tutarlı kılmak amacıyla bir «dayanak noktası» bulma eğiliminden doğmaktadır. Grup etkileşiminin sözkonusu olduğu durumlarda, bu dayanak noktası grup tarafından saptanır.

Şerif'in normlarla ilgili görüşlerinin önemli bir boyutu da, sapma (deviation) ve uyma (conformity) davranışlarıyla ilgilidir. Konuya Geştaltçı açıdan bakarak sapına-uyına davranışlarının sosyo-kültürel çevreyle etkileşim içerisinde düşünülmesi gereğini vurgulayan Şerif, bu anlamda, parça-bütün ilişkilerine yönelik, araştırma boyutunda önem kazanan, bazı özelliklere dikkati çeker:

i) Sapına-uyına davranışının çıktığı ortamda sosyal kontrolü sağlayan diğer etmenlerin varlığı.

ii) Bireyin «o durumda» gösterebileceği davranış seçeneklerinin sayısı.

iii) Sapına-uyına davranışının oluştuğu etkileşim ortamının, bireyin davranışındaki göreli önemi.

iv) Bireyin sapına-uyına davranışı gösterdiği grupla arasındaki ilişkilerin niteliği[68].

Sonuç olarak Şerif, «belli normlara göre» sapına-uyına davranışlarının, yukarda özetlenen noktalarla açıklık kazanan göreli özelliklerinden bahseder.

Bu anlamda da, sapma-uyma davranışlarını bütüncü-etkileşimsel bir yaklaşımla irdeler.

5. Yargılar (Judgements):

Şerif'in yargılarla ilgili görüşlerinde, daha önce tanımlarını verdiğimiz, dayanak noktaları ve referans grupları açıklayıcı rol oynarlar: «... Bireyin yargılarında kullandıkları dayanak noktalarının kaynağı referans gruplarıdır... Böylelikle referans grupları bireye dış dünya ile ilgili değerlendirmelerinde kullandıkları standartlar sağlarlar...»[69].

Şerif'in kuramında, yargı kavramının açık bir tanımı verilmemekle beraber, konuya ilişkin görüşlerinin ışığında şöyle bir tanım önerilebilir: Yargı bireyin, diğer bireyler ve objelere yönelik, kendi referans gruplarının dayanak noktaları çerçevesinde geliştirdiği ve o gruplar tarafından standart kabul edilen ortak bir kanı ya da öne sürümdür. Bu bağlamda da yargıların, bireyin yargıladığı objeye yönelik tutumlarıyla yakın ilişkisi vardır.

Şerif'te bu ilişki önyargı (prejudice) ile ilgili çalışmalarında belirginleşir. Bilindiği gibi önyargılar, «obje veya bireylere ilişkin olarak geliştirilen, bilişsel öğesi zayıf kalıplaşmış tutumlardır... Bilişsel öğeleri zayıf olduğu için de genellikle kalıcıdırlar ve çabuk değişmezler.»[70].

(68) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 190-192.
(69) M. Sherif, C. Sherif, *Outline of Social Psychology*, s. 66-75.
(70) Çiğdem Kâğıtçıbaşı, *a.g.e.*, s. 108.

Şerif, insan etkileşiminde önemli yeri olan, toplumsal uzaklık (social distance) ve basmakalıp yargıları (stereotype) grup önyargılarının bir ürünü olarak görür: Grup önyargısı «bir grup üyelerinin kendi grup normlarından doğan ve diğer gruba yönelik davranışlarını ayarlayan bir seri olumsuz tutumdur.»[71]. Toplumsal uzaklık, «iki grup üyeleri arasındaki karşılıklı etkileşimin, «yakınlık» ve hiçbir yüzyüze ilişkinin sözkonusu olmadığı «uzaklık» noktaları arasındaki yerine ilişkin»[72] olarak kullanılır. Basmakalıp yargılar ise «bir grup üyelerinin diğer grup üyeleriyle ilgili, çoğunlukla hemfikir oldukları ortak kanıları» ifade eder[73]. Görüldüğü gibi bu üç tanım arasında aynı yönlü bir ilişki vardır. Başka bir deyişle, bir gruba ilişkin önyargılar aynı zamanda toplumsal uzaklık ve basmakalıp yargıları da içerip, grubun, sözkonusu diğer gruba ilişkin davranış biçimleri bu bağlamda şekillenir. Şerif milletlerarası önyargıların gelişmesiyle ilgili çalışmalarında, haberleşme ve propagandanın, bilgi eksikliğinden doğan olumsuz tutumlar üzerindeki etkilerine değinir[74]. Bu konu, «değişme» ile ilgisi açısından, bu çalışmada, haberleşme ve propagandanın toplumsal değişme üzerindeki etkileri bölümünde incelenmiştir.

(71) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 268.

(72) *y.a.g.e.*, s. 268.

(73) *y.a.g.e.*, s. 268.

(74) Muzafer Sherif, *Group Conflict and Co-operation*, Alden Press, London, 1967, s. 165-174.

V. MUZAFFER ŞERİF'İN TOPLUMSAL DEĞİŞME ANLAYIŞI

Şerif, değişmeye öncelikle, evrimci açıdan bakar: «Sosyal sistemler insan doğasında varolan iki temel eğilim dolayısıyla sürekli değişim durumundadır. Bu eğilimlerin ilki, normlar, roller, değerler ve benzeri düzenlemeler yoluyla dış dünyayla ilgili algı ve değerlendirmelerine «kararlılık» (stability) getirme eğilimidir... İkinci eğilim ise, «kararlılığı» sağlayan düzenlemeler, huzursuzluk, engellenme ve hoşnutsuzluk kaynağı haline geldiklerinde bu düzenlemeleri değiştirerek yenilerini oluşturmak gereksiniminden doğar.»[75]. Böylelikle Şerif, değişmeye yönelik her eğilimin yeni bir «kararlılık» sürecinin başlangıcını da içinde taşıdığını söyler. Bu noktada da, kararlılık-değişme ilişkisi diyalektik bir dinamizm gösterir.

Şerif, bireye, değişme sürecinde ikili bir işlev yükler. Değişmeyi hızlandıran güçlerin nitcliği ne olursa olsun, birey, değişmenin hem aracı hem de hedefi durumundadır; «değişmenin aracı ve amacı durumundaki birey, içinde bulunduğu sosyal sistemlerden yalıtılmış olarak düşünülemeyeceğinden, değişmenin son amacı, insan ilişkileri ve insan ilişkilerinin süregeldiği etkileşim ortamlarıdır.»[76].

Burada Şerif, değişme birimi olarak bireyi göstermekle beraber bireydeki değişmenin, ancak ilişkiler sırasında gözlenebileceğini söyleyerek, 'etkileşim biçimindeki' değişmenin kaçınılmazlığını vurgular. Bu bağlamda da etkileşim olayının süregeldiği gruplar (örgütler), kurumlar değişmenin «son» hedefi olarak görünürler.

Şerif, değişmeye ilişkin görüşlerinde, teknoloji, sosyal hareketler ve haberleşme araçlarını değişmeyi sağlayıcı veya hızlandırıcı etkenler olarak düşünür. Bu bölümde bu etmenlerle değişme arasındaki ilişki üç başlık halinde özetlenmiştir:

A. TEKNOLOJİ-BİREY İLİŞKİSİ

Şerif, teknolojiye, değişmenin itici ve hızlandırıcı gücü olarak önemli bir işlev yükler ve teknolojinin değişme üzerindeki etkilerini, uzun ve kısa döncmli etkiler olarak iki boyutta inceler; «teknolojinin toplumsal

(75) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 461-462.
(76) *y.a.g.e.*, s. 472-475.

değişmeye yol açan uzun dönemli etkileri birkaç nesil içeren bir süreç sonunda oluştuğundan, daha çok toplumsal yapı analizleriyle ilgilenen sosyologların konu alanına girer. Endüstrileşme ve şehirleşme süreçlerine bağlı olan toplumsal değişmeler ise, teknolojinin kısa dönemli etkilerinin ürünüdürler ve teknolojiye bağlı tutum değişmelerinin nesnel bir sonucu olarak düşünülürler.»[77].

Böylelikle Şerif, toplumsal psikolojinin, teknoloji boyutundaki ilgi alanının kısa dönemli etkiler, yani tutum değişmeleri olduğunu söyler. Teknoloji ve yenilikler birey ve gruplarda tutum değişmelerine yol açarak, bilişsel, güdüsel ve davranışsal sistemlere yeni boyutlar getirirler. Yeni bir dünya görüşü anlamındaki bu değişme, bireylerin toplumsal davranışlarını da etkileyeceğinden, yenilik, insan ilişkilerinin oluşturduğu toplumsal kurumlara da yansır.

Şerif, «belirli bir teknolojik yeniliğin etkisi kullanılış şekline bağlıdır. Yeniliğin kullanılış biçimi ise, geniş ölçüde toplumsal yapının kültürel öğeleri tarafından belirlenir.»[78] demekle, teknolojinin, bireyin etkileşim ortamı olan *sosyal durum*un bir parçası olduğunu, bu nedenle de *sosyal durum*un kültür öğesiyle yakın bir ilişki içinde bulunduğunu söylemektedir.

Sosyal durum (social situation) çerçevesinde irdelenen teknoloji-kültür ilişkisinde, Şerif, yumuşak (soft) ve sert gerçekler (hard facts) kavramlarından bahseder: «Sert gerçekler, ekonomi, teknoloji ve askerî alanda kullanılan diğer teknolojik ürünleri içeren maddî kültürden oluşur... Yumuşak gerçekler ise kültürel ve ideolojik sistemler, toplumsal örgütler ve psikolojik durumlardır (psychological states)... Sert ve yumuşak gerçekler başka bir deyişle, maddî ve manevî kültür, değişik araştırmacılar tarafından farklı ağırlıklarla ele alınmakta ve bu farklılık da kaçınılmaz olarak belli bir ideolojik yükü de beraberinde getirmektedir... Sosyal psikolojinin bu konumdaki görevi, maddî ve manevî olmayan kültür arasındaki eşit ağırlıklı etkileşimi vurgulayarak, ideolojik yanlılığın sakıncalarından kurtulmaktır.»[79].

Bu bağlamda da etkileşim kuramının en belirgin özelliği olan toplumsal olaylardaki çok yönlü nedensellik yeniden gündeme gelir.

Şerif, teknoloji-kültür ilişkisinin dinamiğine ilişkin görüşlerinde geniş ölçüde Ogburn'dan etkilenmiş görünmektedir; Ogburn'a göre, «yeni bir icat ortaya çıktığı zaman kültürel sistemin bazı öğeleri değişir. Öteki öğeler ise bir süre sonra, değişen bu öğelere uyum sağlar. Bu uyum sağlama, hemen bütün öğeleri kapsayan şekilde olmaz. Her ne kadar tarihsel gelişim çerçevesi göz önüne alındığında, uzun vadede bu uyum sağlamanın yarattığı sorunlar görülmezse de bunlar kısa vadede çok şiddetli şekilde ortaya çıkabilirler. Ogburn buna, kültür boşluğu adını verir... Kültür boşluğu, daha çok maddî kültürü meydana getiren teknoloji alanında

(77) *y.a.g.e.*, s. 508.
(78) *y.a.g.e.*, s. 496.
(79) *y.a.g.e.*, s. 497-498.

ortaya çıkan yeniliklere uygun toplumsal örgütlenmenin gerçekleştirilememesinden doğar.»[80]. Görüldüğü gibi, Ogburn, kültür boşluğu ile ilgili olarak toplumsal yapıya yönelik nedenler öne sürmektedir.

Şerif, toplumsal sistemin parçalarından birinin diğerinden daha önce veya daha fazla değiştiğinde ortaya çıkan uyumsuzluk durumlarına başka bir deyişle, Ogburn'un kültür boşluğuna psikolojik bir boyut getirmiştir: Bazı gruplarda, teknolojik gelişmelere gösterilen fazla direncin yapısal olduğu kadar psikolojik bir nedenleri de vardır. Bu psikolojik nedenler kısaca şöyle özetlenebilir:

i) Yenilikle karşı karşıya kalan grup veya örgütler, toplumsal rolleri açısından değişmeyi yararlı bulmuyorlarsa, veya eski durumlarıyla kazanılmış haklarını korumakta ısrar ediyorlarsa, teknolojik yeniliğe karşı grubun gösterdiği direnç artar.

ii) Uyarıcı durumun parçaları olan araç ve gereçler (icatlar) iyi yapılanmışlarsa, yani kolaylıkla algılanabiliyor ve yararları somut olarak görülebiliyorsa, değişiklik daha çabuk kabul edilir. Aksi durum dirençle karşılaşır.

iii) Teknolojik yenilikler, bunu kullanan üyelere prestij sağlıyorsa, yeniliğe uyum, kolaylaşır.»[81].

Şerif, kültür boşluklarının bazı durumlarda teknolojik yeniliği getiren güçlerce belirli amaçlara ulaşmak için «sunî» olarak yaratıldığını söyler; «bazı Avrupa ülkelerinin Asya ve Afrika'daki sömürgelerine —fabrikalar, maden işletmeciliği gibi— teknolojik yenilikler getirmeleri ve aynı zamanda bu ülkelerdeki eski kurumların devamı için gerekli mekanizmaları destekleyerek politik etkinliklerini sürdürme çabaları»[82] bunun çarpıcı bir örneğidir.

Şerif, teknolojinin tutumlar üzerindeki etkileri dışında zihinsel uğraşlar ve düşünme tarzı üzerindeki etkilerini de vurgular: 1944 yılında Türkiye'de Van ili çevresindeki 5 köyde yaptığı araştırma, aynı kültürel ortamda bulunan, ancak modern teknolojik ürünlerle farklı derecelerde ilişkiye giren grupların tutumlarıyla doğrudan ilişkili olan düşünme tarzlarındaki değişmeyi göstermesi açısından önemlidir: Deneklerin (köylülerin) teknolojik yenilikler bağlamındaki kavramlaştırma süreçleriyle ilgili olarak kullandıkları standartların incelenmesini amaçlayan araştırmada, toplanan veriler şu kavramlar kapsamında sınıflandırılmıştır:

— Yer, uzaklık, zaman algılaması.
— Yabancı ve tanıdıklarla ilgili tanım ve yargılarda kullandıkları kavramlar.
— Zenginlik ve savurganlıkla ilgili standartları[83].

(80) Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985, s. 161-163.

(81) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 502-504.

(82) *y.a.g.e.*, s. 503.

(83) M. Sherif, C. Sherif, *Outline of Social Psychology*, s. 692.

Araştırmanın sonuçları şöyle özetlenebilir:

«i) Bir sosyal örgütte, teknoloji ve yer, zaman, uzaklık birimlerinin standart ölçüleriyle ilişkisi olmayan bireyler, bu kavramlara ilişkin kendi standartlarını geliştirmişlerdir; örneğin, teknolojiyle en az ilişkisi olan Karlık Köyünde 4 kilometrelik uzunluk için, «kurşunun ulaşabileceği uzaklık», «sesimin gidebileceği en uzak nokta» gibi standartlar kullanmışlardır. Bu standartları, köy halkının sosyo-ekonomik uğraşlarına, belli aralıklarla tekrarlanan doğal olaylara (güneşin doğuşu, ayın şekilleri) bağlı olarak geliştirmişlerdir.

ii) Çevresiyle daha çok ilişkide bulunan ve teknolojik ürünlerin göreli olarak daha çok kullanıldığı gruplarda, uzaklık, yer ve zaman birimlerinin genel standartlarına yakın standartlar kullanılmıştır.

iii) Araştırmanın yapıldığı her köyde zenginlik ölçütü varolup, ölçütün uç noktaları, köyün en zengini ve en fakiri gözönüne alınarak saptanmıştır. Bireylerin zenginlik değerlendirmelerinde kullandıkları standartlar, kendilerinin ölçüt üzerindeki göreli konumlarına bağlı olarak değişmiştir.

iv) Teknolojik yeniliklerle ilişkide bulunan bireyler, dünyanın çapına ilişkin tahminlerinde diğerlerine kıyasla daha büyük rakamlar kullanmışlardır.»[84].

Yukarda da görüldüğü gibi, Şerif, teknoloji-değişme ilişkisini etkileşimsel bir yaklaşımla irdelemektedir. Başka bir deyişle, tutum, norm, yargı ve rollerdeki teknolojiye bağlı değişmeler ancak teknolojik ürünlerin bir alt-sistemini oluşturduğu bütün içerisinde, yani etkileşim ortamında gözlenebilirler. Etkileşim biçiminin değişmesi davranışın değişmesinin, hem ilk hem sonsal sonucudur. Bu da zorunlu olarak, dönüşümlü bir ilişki gerektirmektedir.

B. HABERLEŞME VE DEĞİŞME

Şerif, haberleşme ve iletişim araçlarının değişme üzerindeki etkilerini tutum değişmesi boyutunda ele alır. Bu bağlamda da, haberleşme ve propaganda tekniklerinin birey üzerindeki kısa dönemli etkileri önem kazanır.

Şerif, haberleşme-tutum değişmesi ilişkisi boyutundaki görüşlerinde, haberleşmenin birey üzerindeki etkilerini, kaynaktan hedefe doğru giden tek yönlü bir ilişki içerisinde irdeleyen araştırmalara eleştiri getirir; «... haberleşme-birey ilişkisini uyarıcı-tepki (stimulus-response) düzeyine indirgeyen çoğu araştırmalarda beklenilen sonuçlara ulaşılamaması iki temel öğenin gözden kaçırılması nedeniyledir:

(84) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 698-699.

i) Bireyin sözkonusu mesajla ilgili önceden geliştirdiği tutumlarının varlığı ve kalıcılık dereceleri.

ii) Bireyin sözkonusu mesajla ilgili dayanak noktalarının haberleşmenin içeriğinden farklılık derecesi.»[85].

Şerif, bu iki noktayı içeren bir yaklaşımın, tutumların içinde geliştirdiği etkileşim ortamlarını ve mesajın değerlendirilmesinde, atıfta bulunulan referans gruplarını içerdiğini söyleyerek kendi çağdaşları ve daha sonrakilerce de vurgulanan çift yönlü bir haberleşme modeli önerir[86].

Bu model çerçevesinde, haberleşmeye bağlı olarak görülen tutum değişmelerinin yönünü belirleyen etmenleri, Şerif, şöyle sıralar:

i) Haberleşme kaynağının içeriğinin, bireyin o konuyla ilgili tutumlarından farklılık derecesi, değişmenin yönünü belirleyen önemli bir etmendir. Bir haberleşme veya propaganda aracıyla karşı karşıya kalan birey, iletilen mesajla ilgili önceden kazanılmış tutumlara sahip değilse o konuya kayıtsız kalma olasılığı artar. Bu durumda hiçbir tutum değişmesi gözlenmez... Haberleşmenin içeriğiyle ilgili, önceden kazanılmış tutumları olan bireyler, tutumları yönünde karar verme eğilimi gösterirler.

ii) Sosyal uyarıcı durumunun yapılaşma derecesiyle ilgili etmenler konunun bir diğer boyutunu oluştururlar; kararsızlık, güvensizlik, belirsizlik gibi durumlarda bireyin kafasında sosyal uyarıcıların «yapılaşmış imajlarının» objektif ölçütlerle tanımlanabilirlik derecesi düşer. Bu gibi kriz hallerinde bireylerin kendi grupları dışından gelen öneri ve seçenekleri kabul etme alanları genişler... Başka bir deyişle, dışardan gelen önerileri daha çabuk kabul etme eğilimi gösterirler.

iii) Bireyin iletilen mesajın içeriğine ilişkin benlik katılımı olduğu zamanlar, referans grubunun değerleri ile haberleşmenin içeriği arasındaki farklılıklar sözkonusu olur; haberleşmenin içeriği, bireyin reddetme, kabul etme ve kayıtsız kalma alanlarından herhangi biriyle ilişkisi çerçevesinde değerlendirilir ve tutum değişmesi de o yönde olur. Bireyin, kayıtsız kalma alanına giren bir mesaj, hiçbir tutum değişikliğine yol açmaz.

iv) Haberleşme kaynağının kendisi, mesajın içeriği kadar önemlidir. Referans gruplarının dolayısıyla, bireyin, obje ve diğerlerine ilişkin değerlendirmelerinde olumlu yüksek değere sahip bir kaynaktan gelen mesajın değişme yaratma olasılığı artar.»[87].

Böylelikle Şerif, haberleşme-psikolojik örgütleme-tutum değişmesi formülüyle özetlenebilecek görüşlerinde, haberleşme olgusunu, tutum ve davranışları, hedeflenen yönde «manipüle eden» bir bağımsız değişken olarak düşünen davranışçılara, psikolojik örgütlemenin içerdiği, bireysel değişkenler bağlamında karşı çıkar.

(85) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 470.
(86) *y.a.g.e.*, s. 467-492.
(87) *y.a.g.e.*, s. 481-492.

C. TOPLUMSAL HAREKETLER VE DEĞİŞME

Şerif'in kuramında, toplumsal hareketler (social movements) evrimci ve devrimci değişmelerin en etkin araçları olarak görülür. Toplumsal hareketler, kısa dönemli ve geçici hoşnutsuzluk ifade eden gösteri ve yürüyüşlerden farklıdırlar. Bu fark, toplumsal hareketlerin «bireylerin kendilik özdeşimlerini tehdit edecek ve genel bir kuralsızlık ve yabancılaşmaya yol açacak şekilde bozulan toplumsal dengeyi kendi çıkarlarına uygun olarak yeni baştan düzenlemeleri yönünde şekillenen uzun süreli ve geniş kitleleri kapsayan toplu davranış biçimleri» olma özelliklerinden doğar[88].

«Tarihin çeşitli çağlarındaki devrimlerin (Fransa, Sovyet, Amerika) güdüsel ve ideolojik birikimlerin, örgütsel bir tabanda oluşturduğu toplu davranış ve toplu davranma eğilimlerinin, hareketin içinden doğan liderler tarafından değişme erekleri doğrultusunda yönlendirilmeleriyle oluşmaları, toplumsal hareketlerin, geçici hareketlerden çok farklı boyutlardaki işlevini göstermektedir.»[89].

Şerif, değişmenin dönüm noktası olarak gördüğü toplumsal hareketlerin tarihteki örneklerinde, ortak olan iki öğeden bahseder:

i) Amaç ve hedeflerin sosyal değişme yönünde açıkça ortaya konulması.

ii) Harekete katılanlar ve destekleyenlerin mevcut düzenden duydukları hoşnutsuzluk[90].

Bu iki öğe bağlamında Şerif, toplumsal hareketi şöyle tanımlar: «Toplumsal hareketler, toplumun çok sayıda üyesi tarafından paylaşılan ortak huzursuzluğu gidermek ve yeni gereksinimleri karşılamak amacıyla insan ilişkilerini yeniden kurmaya veya düzenlemeye yönelik, bildiri, edebiyat, toplantı, gösteri ve benzeri etkinliklerle ifade edilen toplu girişimler örüntüsüdür.»[91]. Görüldüğü gibi, bu tanımda kullanılan, «insan ilişkilerini yeniden kurmak ve düzenlemek» ifadesi, toplumsal hareketlerin, değişme yönündeki ortak ereklerini yansıtır. Paylaşılan «ortak huzursuzluk» ise, mevcut sosyal durumla ilgili güdüsel temeli oluşturan etkenleri içerir. Şerif, toplumsal hareketlerin bu iki temel öğe çerçevesinde toplanan diğer özelliklerini de şöyle sıralar:

i) Toplumsal hareketler, zaman içerisinde çeşitli aşamalarla gelişen örgütlü çabaların bir örüntüsüdür.

ii) Toplumsal hareketler, gücünü, huzursuzluk, engellenme, belirsizlik, yürürlükte olan toplumsal mekanizmalara duyulan hoşnutsuzluk ve ilgisizlik gibi benzer güdüsel temellerden alan bireylerin bir arada belirli amaçlar doğrultusunda etkileşimde bulunmalarıyla başlatılır.

(88) *y.a.g.e.*, s. 513.
(89) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology*, s. 735-742.
(90) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 543.
(91) *y.a.g.e.*, s. 543.

iii) Harekete doğrudan katılanlar ve dışarıdan destekleyenlerce sürdürülür.

iv) Mevcut düzenle ilgili hoşnutsuzlukların açık olarak ifadesi ve çözüm yolları öncren ideoloji ve bildirilerin sunulmasıyla genişler.

v) Toplumsal hareketlerin gelişme sürecinde, kamuoyunu «davaya» inandırmak ve taraftar kazanmak amacıyla, sloganlar, toplu gösteri ve mitingler, bildiri ve benzeri ajitasyon teknikleri kullanılır.

vi) Toplumsal hareketler; karşı hareket gruplarıyla da mücadele sürecini içerir[92].

Şerif'e göre, «sosyal hareketler, belli toplumsal birikimler sonucu oluştuklarından, hareketin içinde geliştiği *uyarıcı durumuna*, yani *toplumsal yapıya* bağımlıdırlar. Bu nedenle de disiplinler arası yaklaşımlarla incelenmeleri, zaman içinde uzunlamasına (longitudinal) çalışmalar gerektirir.»[93]. Şerif, bu tür bir çalışmaya konu olabilecek toplumsal birikimleri üç başlık altında toplar:

1. Güdüsel Temel (Motivational base):

Toplumsal hareketin güdüsel temeli, sosyal yaşam biçimleriyle ilişkili olarak ortaya çıkan çeşitli derecelerdeki hoşnutsuzlukları kapsar. Şerif, toplumsal harekete temel oluşturan güdüsel etmenleri üçe ayırır:

a) Yabancılaşma (Alienation):

Yabancılaşma kavramı başta Marx olmak üzere, Parsons, Bales, Seeman gibi düşünürler tarafından az çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Şerif bütün bu tanımlardaki ortak noktanın «bireyin, toplumsal düzenlemelere ve bu düzenlemeleri sağlayan normlar, değer yargıları, rollere karşı duyduğu ilgisizlik, hoşnutsuzluk, ait olamama gibi duyguları içeren psikolojik bir durum yansıtmaları»[94] olduğunu söyler. Yabancılaşma durumunda, bireyin, önceki algı ve değerlendirmelerinde kullandıkları dayanak noktaları işlevsel değerlerini yitirirler. Bunun sonucunda kendini boşlukta ve bağlantısız hisseden birey, yeni referans grupları arayışına girerek bu gereksinimini sağlayacak öneri ve seçeneklere açık olur.

b) Göreli Yoksunluk (Relative deprivation):

Yabancılaşmaya uğramış bireyler var olan toplumsal düzenlemelere ilişkin hoşnutsuzluklarının ifadelerinde karşılaştırma ölçütü olarak, aynı toplumda yaşayan ve sosyo-ekonomik açıdan daha yüksek seviyede olan kitle ve sınıfları kullanırlar. Bu bağlamda, durum değerlendirmesinde kullanılan karşılaştırma ölçütü, bir üst sınıf ya da grubun yaşam biçimleri-

(92) *y.a.g.e.*, s. 545.
(93) *y.a.g.e.*, s. 543-544.
(94) *y.a.g.e.*, s. 557.

dir... Örneğin: İngiliz kolonilerinde yaşayan Amerikalıların, yaşam standartları çok düşük olmadığı halde, kendilerinden daha ayrıcalıklı olan İngilizleri, karşılaştırma ölçütü olarak seçmeleri bağımsızlık savaşlarının güdüsel birikimini oluşturmuştur.

c) Kuralsızlık ve Normların Çatışması (Normlessness and conflict of norms):

İlgisizlik, doyumsuzluk, ait olamama gibi yabancılaşmayı içeren durumları izleyen süreçte, o zamana kadar «mevcut durum»un (status quo) işlerliğini sağlayan normların etkinliği de azalır... İşsizlik, sosyal eşitsizlik, demokratik hakların engellenmesi gibi toplumsal düzenlemelerdeki yetersizliklerden doğan güdüsel birikimlerin bireyler üzerinde yarattığı baskı arttıkça, bireylerin geçerli kurallara ilişkin güvensizlikleri de artar. Bunun sonucunda ortaya çıkan kuralsızlık ve norm çatışmaları, bireylerin daha çabuk etki altında kalmalarına yol açar.»[95].

2. İdeolojik Temel (Ideolojical base):

Şerif'te, toplumsal hareketin ideolojisi, mevcut hoşnutsuzluğun nedenleri ve çözüm yollarının ayrıntılı olarak tartışıldığı örgün bilgiler bütünüdür. «İdeolojik temelin kitlelerce daha kolay anlaşılır hale getirilmesinde kullanılan sembolik ifade biçimleri iki temel işlevi yerine getirir; bunlardan biri «mevcut düzene yönelik hoşnutsuzluğun» slogan, bildiri, afiş, bülten gibi araçlarla anlatımı, diğeri ise yine benzeri yollarla önerilen çözüm yollarıdır. (Örnek; «birleşirsek yaşarız, bölünürsek düşeriz» gibi...)»[96].

Şerif, ideolojik birikimlerin, insanlar üzerindeki etkilerini de şöyle özetler:

i) «Onlar» anlayışından «biz» anlayışına geçilmesi,

ii) Hareketin, yerel konumundan çıkarak kitlelere yayılması,

iii) Hedeflenen değişme yönünde sosyal tutumların şekillenerek hareket sürecinde durağanlaşması.»[97]

3. Örgütsel Katılaşma (Organizational solidification):

«Bir toplumsal hareketin gelişip büyümesinin hareket içerisindeki statü, rol ve görevlerin farklılaşmasıyla ilgili»[98] olduğunu söyleyen Şerif, bu sürece, «örgütsel katılaşma» (organizational solidification) adını verir. Toplumsal hareketlerin örgütsel yapısında bulunan öğeler ise, «merkezde lider, harekete doğrudan katılanlar, hareketi dışardan destekleyenler ve hareketin dinamiğini dolaylı olarak etkileyen karşı hareket gruplarıdır.»[99].

(95) *y.a.g.e.*, s. 552-558.
(96) *y.a.g.e.*, s. 560.
(97) M. Sherif, C. Sherif, *An Outline of Social Psychology.*
(98) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 560.
(99) *y.a.g.e.*, s. 544-550.

Şerif'in, toplumsal hareketleri yönlendiren liderlerle ilgili olarak getirdiği temel görüş, liderin hareketin içinden doğması ve harekete katılanlarla aynı güdüleri paylaşmasıdır: «Harekete katılanlarla liderler arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi olup biri diğerinden soyutlanmış olarak anlaşılamaz... Entellektüel birikimleri ve örgütleme yetenekleri yeterli olmayan liderler de sorumluluk, hareket gruplarıyla özdeşleşme ve uygun teknik ve stratejileri anında kullanabilme yetileriyle hareketi hedefler doğrultusunda yönlendirebilirler.»[100].

Liderlik dışında, toplumsal hareket sürecinde, kaçınılmaz olarak ortaya çıkan mekanizmalardan biri de, karşı hareket gruplarıdır: «Karşı hareketlerde de güç ve ayrıcalıkların korunmasını amaçlayan güdüsel, ideolojik ve örgütsel temeller vardır. Toplumsal hareketlerin karşı hareketlerden ayrıldığı nokta, ulaşmak istedikleri hedef ve değerler yönündendir.»[101]. Şerif, bu değerlerle ilgili olarak bazı ölçütler önerir:

i) İnsanlık, toplumsal hareketin sonuç ve yararlarını ne ölçüde paylaşabilmektedir?

ii) Bireyler, hareketin hedefi olduğu varsayılan insancıl değerleri ne ölçüde benimseyebilmişlerdir?

iii) Hareketin diğer kitle ve gruplar üzerindeki olumsuz etkileri nelerdir?»[102].

Görüldüğü gibi, Şerif'in önerdiği bu ölçütler temelde hümanist bir yaklaşımın izlerini taşır. Başlangıçta bilimsellikten uzakmış gibi görünen bu yaklaşım, temelde, insan ilişkilerini bilimsel bir yaklaşımla ele alanların, çözüm ve yönlendirme sorunlarında, edinmeleri gereken içgörüyü yansıtması ve bu anlamda da bilimsel ve hümanist yaklaşımı uzlaştırması açısından önemlidir.

Şerif, sözünü ettiği bu kriterleri, tarihteki örnekleri olan İtalya'daki Faşist, Almanya'daki Nasyonal Sosyalist ve İspanya'daki Falanjist hareketlerde somutlaştırır; «başlangıçta toplumsal hareket olarak düşünülen bu girişimler, sonuçta ulaşılan değer ve erekler açısından birer karşı hareket özelliği taşırlar.»[103]. Bu noktada da, hareketin niteliğinin anlaşılması, öncelikle ulaşılan hedef ve değerlere bağlı olduğundan, toplumsal hareket çözümlemelerinin zaman içine yayılmış uzunlamasına çalışmaları gerektirdiği ortaya çıkar.

Özetle, Şerif'te, toplumsal hareketler, güdüsel, ideolojik ve örgütsel birikimlerin bir sonucu olarak görülür. Böylelikle de hareketin psikolojik boyutu (güdüsel birikimler) toplumbilimsel boyutu kadar önem kazanır. Başka bir deyişle, bu öğelerden hiçbiri tek başına hareketi oluşturamaz. Hareketin gidişi, iniş çıkışları, başarı ve başarısızlıkları, hareket sürecindeki şartlara ve toplumsal yapıdaki karmaşık etkileşim durumlarına bağlıdır.

(100) *y.a.g.e.*, s. 566-567.
(101) *y.a.g.e.*, s. 568.
(102) *y.a.g.e.*, s. 569.
(103) *y.a.g.e.*, s. 568.

VI. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bir sosyo-psikolojik kuramın, toplumbilimsel kuramlar içerisindeki yerini belirlemek, o kuramın, toplumbilimsel boyuttaki işlevini doğal olarak daraltmaktadır. Çoğu sosyo-psikolojik kuramcılar gibi, öncelikle kuramının deneysel olarak kontrol edilebilirliğini amaçlayan Şerif, ampirik yöntemin tümevarımcı kaygısıyla çalışma birimi olarak grup içinde birey ve grup etkileşimini kabul eder.

Bu bağlamda da Şerif'in kuramı, grup dinamiği, bireyler arası etkileşim ve güdüleme konuları üzerinde yoğunlaşan grupsal modeller kapsamında düşünülebilir. Ancak, kuramın geniş bir çözümlemesi, yapısal-fonksiyonel, hattâ diyalektik öğeler de içeren bir nitelik gösterir. Bu nedenle de Şerif'in etkileşim kuramını, sosyo-psikolojik kuramlarla toplumbilimsel kuramlar arasında bir köprü olarak görmekteyiz.

Şerif, birey-toplum ilişkisinde öncelikle, evrimci-fonksiyonel düşünür Durkheim'dan etkilenmiştir: Bireyin bir topluluk veya grup içerisinde tek başına olduğundan daha değişik davrandığı söylenegelmiş bir görüştür. Bu görüşün öncülüğünü yapan toplumbilimcilerden Durkheim, «bireyin toplumdan yalıtılmış olarak düşünülemeyeceğini, toplumsal olayların nedenlerinin bireysel bilinç hallerinde değil, yine toplumsal olaylarda aranması gerektiğini»[104] vurgular.

Şerif'i Durkheim'a yaklaştıran nokta, gözlenen davranışın, bireyin içinde bulunduğu *sosyal uyarıcı durumlarının* bir ürünü olduğu ve davranışın *sosyal uyarıcı durumunda* süregelen etkişimden yalıtılmış olarak düşünülemeyeceği savında ortaya çıkar.

Durkheim'da toplumsal olguların ortak özellikleri olan «yaptırım ve nesnellik» Şerif'te *sosyal uyarıcı durumları* için sözkonusudur: Şerif, *sosyal uyarıcı durumlarını* bireyin içsel özellikleri dışında düşünerek, insan ilişkileri ve ürünlerine bireyin iradesi dışında bir nesnellik yükler. Toplumsal olguların birey üzerindeki yaptırım etkileri, Şerif'te «farklı etki» kavramıyla açıklanabilir: Farklı etki, bireyin bir uyarıcı durumundaki davranışlarını tek başınayken göstereceği davranışlardan farklı kılma bağlamında yaptırımı olan bir özellik taşır.

Şerif, bireysel ve toplumsal bilinç hallerini karşılıklı etkileşim içinde düşünerek toplumsal olayların psikolojik boyutunu vurgulamasıyla Durkheim'dan ayrılır. Bu noktada da Şerif'in bütüncü yaklaşımı ortaya çıkar:

(104) bkz. Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

Şerif, Geştalt psikolojisinin fiziki algı yanılmalarına dayanan parça-bütün ilişkisiyle ilgili bulgularını, sosyo-psikolojik kuramına uyarlarken, sistemin (örgütün) alt-sistem (birey) üzerindeki etkilerini ve alt-sistemin sistem içerisindeki işlevini, rol ve güç dağılımı ilişkileri çerçevesinde ele alır. Böylece, bireye örgüt içerisinde fonksiyonel bir işlev yükler.

Şerif'in bütüncü-fonksiyonel yaklaşımı, diğer klasik fonksiyonel yaklaşımlardan değişme konusundaki görüşleriyle ayrılır: Şerif, toplumsal değişmenin insan doğasında var olan diyalektik çelişkinin zorunlu bir sonucu olduğunu söyler. «İnsandaki doğal eğilim, çevresi ve doğayla olan ilişkilerine kararlılık (istikrar) getirecek düzenlemeler yapmak ve bu düzenlemeler huzursuzluk kaynağı haline geldiğinde onları değiştirmek yönündedir.»[105]. Başka bir deyişle, değişme, yani «tez», yeni bir kararlılık (istikrar) sürecinin başlangıcını da, yani «anti-tez»i de içinde taşır. Ancak, diyalektik ilerlemenin sentez aşamasında hangi biçimde görüleceği, Şerif'te açıklığa kavuşmamıştır. Kuramındaki bu belirsizliği, değişmenin yönünü belirleyen çevresel şartların, önyordamayı olanaksız kılan çok yönlü etkileşimine bağlamak mümkündür.

Şerif, değişme kuramında, toplumsal hareketleri, evrimi hızlandırıcı en etkin araçlar olarak görür. Daha önce de belirtildiği gibi, toplumsal hareketler, örgütsel, güdüsel ve ideolojik birikimler sonucu oluşan ve eski düzenlemelerde değişiklik yapmayı hedefleyen toplu davranış biçimleridir.

Bu bağlamda da toplumsal hareketler, katılanların, farklı bir bilinçlenme sürecinden geçmelerini gerektirir. Ancak, Şerif'te, bu süreç, bireylerin, sınıfsal konumlarını yansıtan ve sınıfsal konumları gereği oluşan bir bilinçlenme olarak görülmez. Yani bilinçlenmenin «sınıfsal» konumu açık olarak belirlenmemiştir. Bu da Şerif'i, değişmeyi, aynı güdüleri paylaşan bireylerin başlatabileceği gibi bir sonuca götürür.

Marxist yaklaşımın temel kavramlarından olan alt ve üstyapı, Şerif'in kuramında yumuşak ve sert gerçekler biçimini almıştır. Sert gerçekler, yani altyapı, maddî kültür (teknoloji), yumuşak gerçekler, yani üstyapı ise, kültürel ve ideolojik sistemler olarak düşünülebilir. Şerif, yumuşak ve sert gerçekler arasında birbirini karşılıklı olarak etkileyen dönüşümlü ilişkileri vurgulamıştır.

Şerif, çatışma ve saldırganlık davranışlarının dinamiğine de, konuya ilişkin psikolojik kuramların babası sayılan Freud'dan farklı açıdan bakar. Bilindiği gibi Freud, «insanın biyolojik eğilimleri olan içgüdüleri, cinsel (Eros) ve ölüm içgüdüleri şeklinde ikiye ayırır; cinsel içgüdülerin ya da erosun, toplumu ayakta tutan ve neslin devamını sağlayan bir işlevi olmasına karşılık, ölüm içgüdülerinin, insanoğlunun, organik durumdan inorganik duruma geçmek olan son amacı doğrultusunda bir işlevi vardır. Bu bağlamda da, ölüm içgüdüleri insanlığın kendisini yoketmesini hedefler... Freud'a göre, çatışma ve saldırganlık davranışları, ölüm içgüdüsünün bir ifadesi olup, sürekli olarak bu «yoketme» güdüsünün tehdidi altında

(105) M. Sherif, C. Sherif, *Social Psychology*, s. 461-462.

olan toplumlar, bu içgüdüleri bastırmak için geniş önlemler almak durumundadırlar.»[106]. Bu bağlamda Freud, toplumu bireyin kaçınılmaz bir düşmanı olarak görür. Birey de toplumun önemli bir korku kaynağıdır.

Şerif, insandaki çatışma ve saldırganlık davranışlarının biyolojik bir yatkınlık olduğu görüşünün «kanıtlanmamış bir peşin hüküm»[107] olduğunu söyler. Ona göre, çatışma, saldırganlık ve düşmanlık davranışlarının ortaya çıkışlarında grup ve gruplararası dinamik belirleyici rol oynar. Şerif, özgün grup çalışmalarında her engellenmenin zorunlu bir saldırganlığa yol açmayacağını kanıtlamıştır. Böylelikle de, bu davranışların oluşumunda, Freud'un ölüm içgüdüsüyle açıkladığı biyolojik nedensellik yerine toplumsal nedenselliği getirir.

Şerif'in toplumsal bilimlere getirdiği en büyük katkı, birey toplum etkileşimini, toplumsal bilimleri (psikoloji, toplumbilim, antropoloji, tarih, ekonomi, siyasal bilgiler) ve doğabilimlerini (fizyoloji, genetik, biyokimya) disiplinler arası bir yaklaşımla ele alıp, özümleyerek, bu bilgileri sosyo-psikolojik sorunların çözümlemesinde kullanmasıdır. Böylelikle Şerif, sosyo-psikolojik kuramında, makro ve mikro düzeydeki açıklamaları birlikte içeren yeni kavramlaştırmalara gitmiştir.

Şerif, zamanını önemli toplumbilimsel görüşlerini bilen ve insan etkileşimini, görgül değeri yüksek laboratuvar deneyleriyle inceleyen bir psikolog, neslinin öncülerinden olarak bilim tarihi içindeki yerini haketmiş bir bilim adamıdır.

(106) Muzafer Sherif, *Group Conflict and Co-operation*, s. 44-59.
(107) *y.a.g.e.*, s. 48.

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

A. KİTAPLAR

Sherif, Muzafer, **The Psychology of Social Norms,** Harper and Bros., New York and London, 1936.

Başoğlu, Muzaffer Şerif, **Irk Psikolojisi,** Üniversite Kitabevi, İstanbul, 1943.

Başoğlu, Muzaffer Şerif, **Değişen Dünya,** İstanbul, 1945.

Sherif, Muzaffer, Cantril Hadley, **The Psychology of Ego Involvements, Social Attitudes and Identifications,** J. Wiley and Sons Inc., New York and London, 1947.

Sherif, Muzafer, **An Outline of Social Psychology,** Harper and Bros., New York, 1948. (Revised editions: 1956, 1969).

Social Psychology at the Crossroads: The University of Oklahoma Lectures in Social Psychology, eds. Sherif Muzafer, Wilson, Milbourne Otto, Harper and Bros., New York, 1953.

Sherif, Carolyn, Sherif, Muzafer, **Groups in Harmony and Tension:** An **Integration of Studies on Intergroup Relations,** Harper and Bros., New York, 1953.

Sherif, Muzafer, (ed.), **Intergroup Relations and Leadership,** John Wiley and Sons, Inc., New York, 1962.

Sherif, Muzafer, Sherif, Carolyn, **Reference Groups: Exploration Into Conformity and Deviation of Adolescents,** Harper and Row, New York, 1964.

Problems of Youth: Transition to Adulthood in a Changing World, eds., Sherif, Muzafer, Sherif, Carolyn, Aldine Publishing Co., Chicago, 1965.

Sherif, Muzafer, Hovland, Carl I., **Social Judgement,** Yale University Press, New Haven and London, 1966.

Sherif, Muzafer, **Group Conflict and Co-operation,** Alden Press, London, 1967.

Sherif, Muzafer, **Social Interaction, Process and Products: Selectid Essays,** Aldine Publishing Co., Chicago, 1967.

Sherif, Muzafer, Sherif, Carolyn, **Attitudes, Ego Involvement and Change,** New York, Wiley, 1967.

Sherif, Muzafer, **Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences,** Aldine, Chicago, 1969.

Sherif, Muzafer, Sherif, Carolyn, **Social Psychology,** Harper and Row Publishers London, 1969.

Muzaffer Şerif, **Sosyal Kuralların Psikolojisi,** Türkçeye çeviren: İsmail Sandıkçıoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1985.

B. TÜRKÇE MAKALELER

«İptidaî Zihniyet Problemi», **İnsan Mecmuası,** cilt II, sayı 9, İstanbul, 1 Şubat 1939, s. 53.

«Farklar Psikolojisine Giriş», **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,** cilt VII, sayı 2, Ankara, 1943, s. 10.

«İnsan ve İçtimaî Nizam», **Adımlar Mecmuası,** cilt I, sayı 1, Ankara, Mayıs 1943, s. 4.

«Ahlâk Buhranı ve Psikoloji», **İnsan Mecmuası,** sayı 20, İstanbul, Şubat 1943.

«Psikoloji Karşısında Irkçılık», **Yurt ve Dünya Mecmuası,** cilt IV, sayı 25, Ankara, 1943.

«Hilmi Ziya Ülken'in Şeytanla Konuşmalar Adlı Eserinin Kritiği», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 5, Ankara, Eylül, 1943.

«Hümanizma Görüşümüz», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 8, Ankara, 1943.

«Garb Hayranlığı ve Kültür Otarşisi», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 3, Ankara, 1943, s. 3.

«Ahlâkî İdealizmin Reel Şartı», **İnsan Mecmuası,** yıl 1, sayı 6, İstanbul, Mayıs 1943.

«İlimde Gelişmenin Reel Şartları», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 6, Ankara, 1943, s. 5.

«Gençliğin Yetiştirilmesi», **Yurt ve Dünya Mecmuası,** cilt IV, sayı 26-27, Ankara, Şubat-Mart, 1943.

«Psikoloji ve Yeni Neslin Yetişmesi», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 10, Ankara, Şubat 1944, s. 6.

«Seçkin Adam Düşkünlüğü ve Faşizm», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 9, Ankara, 1944.

«Fikir Meshüllüğü ve Zorba Zihniyet», **Adımlar Mecmuası,** yıl 1, sayı 1, Ankara, Mart 1944.

Vaziyet Alışların (Attitudes) Psikolojisi Üzerinde Birkaç Yeni Araştırma, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Psikoloji Serisi II, Ankara, 1944. (Kitap biçiminde basılmış Makale).

Sedat Veyis Örnek

(1929-1980)

Hazırlayan

Ali Rıza Balaman – Emre Kongar

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Sedat Veyis Örnek, Sivas ilinin Zara ilçesinde 1929'da doğdu. İlk öğrenimini Zara'da, orta öğrenimini de Sivas'ta tamamladı. Örnek'in resmî öğrenimi dışında kalan toplumsallaşmasında, küçük Anadolu kasabası geleneksel yaşamının (kültürünün) etkisi büyüktür. Kasabanın içinden geçen Kızılırmak Nehri'nin kıyı boyunu sürekli paylaştıkları oyun arkadaşlarının ve uzun süren kış gecelerinde usta masalcı babaannesi Zeynep Hanım'ın unutulmayan büyülü masallarının, onun geleceğe dönük tutum almasında büyük etkileri olmuştur.

Babaanneyle torun arasında büyük bir sevgi vardı: Sedat Veyis, dul babaannenin ölen kocasının ismini taşıyordu. Ayrıca, Sedat Veyis, geleneksel yaşamın görevler yüklediği bir erkek çocuktu. Babaannenin günlük tüketimi olan dört paket sigarayı ve kibriti, çarşıdan o sağlayacaktı. Karşılığını da babaanneden alacak, başkalarından daha çok ödüllendirilecekti. Babaannenin üretimde etkinliği yoktu ama, aile otoritesinin tek sahibiydi ve dediği hemen yerine getirilirdi. Doğal olarak Sedat Veyis'e bu otoritenin sahibi adalet dağıtıcısından düşecek pay da büyük olacaktı...

İşte, bu ve benzeri nedenlerle babaanne, Sedat Veyis'in anılarında önemli yer tutar. Veyis, Anadolu toprağında babaanneyi anımsar; babaannede görmüş geçirmiş hakbilir Anadolu insanını görürdü... Geniş ufuklu, ozan ruhlu Sedat Veyis, çocukluk anılarından söz ederken, o zamanlar Zara'yı dünyanın merkezi sandığını, dünyanın neresinden olursa olsun, bir akarsuya mesaj atsa, evlerinin arka bahçelerini yalayarak akan Kızılırmak'tan geçeceğini ve anası nehir kıyısında bulaşık yıkarken bu mesajı eğilip alabileceğini düşündüğünü söylerdi.

Sonradan, babasının iş değiştirmesi nedeniyle Sivas'a göçtüler. Babaanne izin vermediği için, annesi Sivas'a gelememişti. Baba otel işletmeciliğiyle uğraşırken Veyis de okula gider-gelir; yemeklerini de amcasının evinde yerdi. Otelle amcaevi arasındaki «Mundar Irmak»ın yanından geçerken ırınağa yapraklar atar, annesine özlemle dolu mesajlar yollardı.

Sivas yaşamı, Sedat Veyis'e kimi olanaklar sağladı, (Halkevi kitaplığı, halkevi tiyatro kolu vb.) ve onda yeni ufuklar açtı. Sözgelimi, Halkevi Kitaplığı'ndan çıkmaz, o dönemde tam anlayamayarak okuduğu Dostoyevski ve benzerlerinin eserleriyle haşır neşir olurdu. Sedat Veyis için en verimli yıl, lise son sınıfta beklemeli olarak geçirdiği yıldı. O yılı, Sivas'ta yayınlanan yörel gazete *Hakikat*'te gece sekreteri olarak çalışmayla geçirdi. Bu sırada Sivas'ın aydınlarıyla tanıştı, şiirler yazdı, öyküler denedi, eleştiriler yaptı. Subay ozan Fazıl Hüsnü Dağlarca'yla ve uzun süre dostluk ettiği dert arkadaşı gazeteci yazar Muhlis Günay'la ilişkilerini bu sıra-

da kurdu[1]. İlk öyküsü «İnce Dert»i ve «Bir Tutam Saç»ı bu yıllarda (1946 -48) yayınladı.

Öğrenme, yapma ve yaratma isteği sonucu Sedat Veyis'i, Sivas Halkevi Tiyatro Temsil Kolu'nda hem oyuncu, hem sahneye koyucu, hem de oyun yazarı olarak görüyoruz. İlk kez, Faruk Nafiz Çamlıbel'in *Akın* adlı oyununda sahneye çıktı. Cahit Atay'ın *Pusuda* adlı oyununu sahneye koydu. Bu oyunu Sivas Halkevi Tiyatro Kolu üyeleriyle Pirçinik Köyü'ne götürerek köylüler önünde oynanmasını sağladı. Başrolünü oynadığı 'Modern Lokanta' adlı bir de oyun yazdı.

Dopdolu geçen lise öğrenimi döneminde Sedat Veyis, okudu, araştırdı, tiyatro yazdı-oynadı, öykü denemeleri karaladı, oyun koydu, çalıştığı *Hakikat* gazetesinde ve *Yedi Tepe*'de tiyatro eleştirileri yazdı.

1948-1949 öğrenim yılında Sivas Lisesi'ni bitiren Örnek, devlet adına burslu okuma olanağını Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde buldu. Üniversite öğrenimini 1954 yılında Ankara'da tamamladı. Askerlik görevini yedeksubay olarak Kore'de yapan Örnek, askerlik sonrasında lisans üstü öğrenim görmek üzere kendi olanaklarıyla Tubingen Üniversitesi'ne (Almanya) gitti; orada Dinler Tarihi ve Etnoloji alanlarında 1960 yılında doktor oldu.

Türkiye'ye dönüşte, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Etnoloji Kürsüsü'ne asistan olarak girdi. Verimli çalışmalarını asistanlık yıllarında da sürdüren Örnek, doçentlik tezi hazırlığının ön çalışmaları yanında *Varlık, Değişim, Yelken, Türk Dili* ve *Su* dergilerinde kısa oyunlarını, çevirilerini ve öykülerini yayınladı. Öykülerinin bir kısmını oyunlaştırdı. Devlet Tiyatroları'nda oynanan ve Radyo'da yayımlanan tiyatro oyunları çevirdi. 1966 yılında katılarak gözlem tekniğini uygulayarak Sivas yöresinde doçentlik tezini tamamladı. Tezi, «Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki» adını taşıyordu.

Üretken, yaratıcı, soluklu Sedat Veyis Örnek, 1967 yılında, kalp rahatsızlığıyla kendini hastanede buldu. Bu yıldan sonra Örnek, artık kalp hastası olarak sürdürdü yaşamını.

Sedat Veyis Örnek, 1968 yılında evlendi. Eşi Ulun, yapıtlarını üretmekte ona hep yardımcı oldu.

Anadolu Folklorunda Ölüm adlı yapıtıyla 1971 yılında profesörlüğe atanan Örnek, yaşamını yitirdiği güne dek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Bu Fakülte'de Etnoloji Kürsüsü Profesörü iken, Halkbilimi Kürsüsü'nün kuruluşuna öncülük etti ve kurduğu bu Kürsü'nün başkanı oldu.

Sedat Veyis Örnek, 1977-78 yıllarında Ege Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde ve Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ek görevle halkbilimi dersleri verdi. Örnek, Türk Dil Kurumu, Millî Folklor Araştırmaları Enstitüsü Danışma Kurulu ve UNESCO Sosyal Bilimler Komitesi Kurulu

(1) Muhlis Günay daha sonra Örnek hakkındaki anılarıyla bu Halkbilimci'nin yaşam öyküsüne de ışık tutacaktır.

üyeliklerine de sahipti. Yazarlar Derneği'nin kendisine yaptığı üyelik önerisini ise, sanata ve sanatçılara olan saygısı nedeniyle ve «Ben sanat ürünü vererek yaşamımı kazanmıyorum; sanat ürünlerimi bir yan uğraş içerisinde verdim; bu nedenle üyelik benim değil, kendini bu alana adayanlarındır.» gerekçesiyle kabul etmemişti. Dernek üyelerinden bir ünlü yazar, bu yanıta: «Çok iyi bir yazar olacakken kalktı gitti profesör oldu.» diye tepki göstermişti.

1978 yılında Kültür Bakanlığı'nda kurulan «Kültür Yüksek Kurulu» üyesiydi. Bakanlığın en üst düzeyde danışma organı olan ve «kültür politikasını» saptamakla görevlendirilmiş olan bu Kurul'da çok verimli çalışmalar yaptı.

Sedat Veyis Örnek, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü'nde verdiği derslere düzenli ve özenli giysileriyle, ders notları önceden hazırlanmış durumda girer[2]; anlatımda arı (öz) Türkçeye özen gösterir; özgün kültüre olan tutkusunu hemen belirtir; yabancı dillerdeki bilimsel terimleri en az düzeyde kullanarak tanımlar yapar, açıklamalarda bulunurdu. Sözgelimi, «teori»ye kuram, «metod»a yöntem, «folklor»a halkbilimi der; özellikle de halkbilimi'nin bir bilim dalı olarak yaygınlık kazanmasını ister; onun yoz amaçlarla başka ellerde kullanılmasına gönlü razı olmazdı. «Halkbilimi konusunda en tedirgin olduğu anlayış, halkbiliminin yalnızca davul-zurna, halay sayılmasıydı.» Örnek'e göre halkbilimi, halkın yaşam serüveni boyunca ürettiklerinin tümüne verilen ortak isimdi.

Örnek, Etnoloji Kürsüsü başkanıyken kişisel çabasıyla kurmayı başardığı Halkbilimi Kürsüsü'nün kuruluş amacını, gereğini, kullanım alanını, yararını ve tanımını öylesine sağlam gerekçelerle, nesnel biçimde Fakülte Kurulu'nun seçtiği komisyonun önüne sermişti ki, kürsünün kurulması 1980 yılında Fakülte Kurulu'ndan oybirliğiyle geçti. Ne var ki, yakın arkadaş ve meslektaşlarıyla birlikte omuz omuza verilen çabayla üniversite alanına kazandırılan bu kürsüye Örnek, yeterince doyamadı. Ona doğumu gecikmiş çocuk gözüyle bakar; Halkbilimi Kürsüsü'nden mezun olacak genç öğrencilerinin, halka hizmet götürülen kurumlarda ve kuruluşlarda çalışarak «hizmeti götürenlerle hizmeti kabul edenler arasındaki duyarlı dengeyi nesnel biçimde kuracaklarını ve halka en iyi biçimde yararlı olabileceklerini» görmeyi umut ederdi[3].

Sedat Veyis Örnek 15 Kasım 1980'de öldü.

Sedat Veyis Örnek'in kürsüden coşkuyla verdiği dersler, yaptırdığı seminerler, yakınlık duyduğu öğrencilerine kimi zamanlar kendi eliyle evinde yaptığı ve sunduğu çaylar, özel belgeliğinden seçip gösterdiği slayt şölenleri birer tatlı anı olarak kalacaktır[4].

(2) Muhlis Günay, *Türk Folkloru*, sayı 26, Eylül 1981, İstanbul.

(3) Sedat Veyis Örnek, "Eğitimde ve Öğretimde Halkbilimi", Cumhuriyet, 2 Ekim 1980.

(4) Ali Rıza Balaman, "Halkbilimci Sedat Veyis Örnek'in Ardından", *E. Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, İzmir, 1981, s. 343-346.

I. GİRİŞ

Sedat Veyis Örnek, bir halkbilimci olarak, kendi çalışma alanının kavramlarını kendisi tanımlamıştır. Sedat Veyis Örnek yıllar önce «halkbilimi etnolojinin bir uzmanlık dalı olarak kabul etmek de mümkündür.»[5] demesine karşın, zaman içerisinde bu görüşünü değiştirdi. Daha genel düzeyde kalan etnolojiden (sosyal/kültürel antropolojiden) sıyrılarak «bölgesel etnoloji» saydığı halkbiliminde yoğunlaştı. Hattâ bireysel çabalarıyla halkbiliminin bir «uzmanlık dalı» olarak kabul edilmesine karşı çıktı. Onun bir «bilim kolu» olduğunu savundu. Bunu yaygınlaştırdı ve çevresine inandırdı. Sonunda, Halkbilimi Kürsüsü'nü etnoloji kürsüsünden ayrı bir kürsü olarak kabul ettirdi.

A. *HALKBİLİMİNİN TANIMLARI*

Etnoloji Sözlüğü ve *Budunbilim Terimleri Sözlüğü* gibi iki sözlüğün yazarı olan Örnek, halkbilimini bir yerde[6]: «... bir ulusun, bir bölgenin ya da bir yöre halkının, halka ilişkin kültürel ürünlerini, yaratılarını, becerilerini, bilgilerini, törelerini, beğenilerini, dünya görüşünü vb. kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflayan, çözümleyen ve son aşamada da bunları bir bileşime kavuşturmayı amaçlayan bilim dalıdır.» diye tanımlarken, başka bir yerde de benzer bir biçimde şöyle der: «Halkbilim, bir ülke ya da belirli bir bölge halkına ilişkin, maddî ve manevî alandaki kültürel ürünleri konu edinen, bunları kendine özgü yöntemleriyle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vardırmayı amaçlayan bir bilimdir.»[7]. Aynı ya da benzer tanımlara Örnek'in sözlüklerinde de rastlarız[8].

B. *HALKBİLİMİNİN KONUSU*

Yukarıda verilen halkbilimi tanımlarından sonra sıra, konu içeriğine gelince Örnek, şöyle der: «Halkbiliminin içerdiği, içermesi gerektiği konu-

(5) Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, A. Ü. DTCF Yayınları, No. 200, 1971.

(6) Aylâ Yılmaz, "Türk Halkbilimi Üzerine Söyleşi", *İş Dergisi*, sayı 138, 1978, Ankara, s. 12-13.

(7) Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, No. 4, 1977, Ankara, s. 15.

(8) *y.a.g.e.*, s. 88; ve Sedat Veyis Örnek, *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, TDK Yayınları, No. 338, 1973, Ankara, s. 32.

ların eksiksiz, yeterli ve herkesin üzerinde anlaşabileceği bir çerçevesini çizmek ya da şemasını düzenlemek oldukça zordur.»[9].

Sorun, halkın özgün yaşama biçimi olunca salt halkbilimi için geçerli olan konular kalıbını ortaya koymak «zor»dur. Hatta olanaksız gibi görünür. Halkbiliminin öteki yakın bilim dallarıyla uzlanım alanlarını saptayıp, onlarla uzlaşma içerisine girmesi kaçınılmaz bir zorunluluktur. Özgün kültürün kendine benzerliği, değişme süreci içerisinde sürekli yeni tutumlar alışı, kültürü oluşturan değişkenlerin ve bu değişkenler arası diyalektik ilişkilerin karmaşıklığı, halkbilimine ilişkin olay ve olguları kalıplaştırmaya olanak tanımaz. Örnek, yine de iyi niyetle ve cesaretle en azından bir başlangıç olma açısından «alt konuların daha aşağı basamaklarına inmek ve ayrıntılarına girmek...» koşuluyla 25 Anabaşlık'ta halkbilimi konularını kümelemiş; onları da altbaşlıklar ve altbaşlık altı başlıklarla sıralamıştır[10]. Bu kümeleme ve sıralamada, köy, kasaba ve kent yaşamı monografilerinde halk hekimliğine; halk mutfağından halk edebiyatına; halk inançlarından halk eğlencelerine değin yayılan geniş bir yelpaze ortaya çıkmıştır. Konu açısından böylesine bir yaygınlık, doğal olarak halkbiliminnin kimi bilim dallarıyla ortak uzlanım içinde bulunması ve uzmanlık alanlarının gelişmesi zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Sözgelimi, halk yaşamında varolan Geleneksel Hekimlik'le üniversitelerimizde okutulan Modern Tıp, aynı zaman ve mekân içinde uzlaşarak ya da çatışarak beraber yaşamaktadır. Gerekli ve yeterli bir sağlık hizmetinin halka verilebilmesi için doktorun bir halkbilimci, halkbilimcinin de bir doktor olarak yetiştirilmesi mümkün olamayacağından, halkbiliminde kimi uzmanlık alanları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Aynı ilişki, geleneksel yapı tekniğiyle modern mimarî; modern beslenmeyle geleneksel Türk mutfağı (yiyecekleri) vb. konularda da görülecektir. Görülebilen bu somut ilişkilerden giderek Örnek, bir yandan halkbiliminin uzmanlık alanlarına değinirken, öte yandan, «Genel halkbilimi eğitim ve öğreniminden geçmiş bir kişinin, bu disiplinin bütününü oluşturan konu kümelerinin hepsi üzerinde araştırma, inceleme yapabilecek bir uzman olarak düşünülmesi yanlıştır.» yargısına da varmıştır.

C. HALKBİLİMİNİN AMACI

Tam anlamıyla çevreden yalıtılmış olan kültürler dışında hiçbir kültür salt kendine özgü değildir, olamaz. Öyleyse her kültür, geçmişten etki alır, geleceğin de beklentilerine uymaya çalışır. Yani, bir durumdan başka duruma geçer; değişime uğrar. Bu değişmenin *nedenleri, yönü* ve *hızı* konularını bulup ortaya çıkartma işini uzmanlara (toplumsal değişme alanında uzmanlaşanlara) bırakacak olursak, bireysel düzeyde tek tek insanlar, toplumsal düzeyde toplumlar, topluluklar, değişmeden ötürü tedirgin, kaygılı ve güvensizdirler.

(9) Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, a.g.e., s. 17.
(10) *y.a.g.e.*, s. 17-20.

Eski gelenksel teknolojiyi bırakıp yenisine (modern olanına) geçmek güçtür; gelenekleri, alışkanlıkları reddetmek zordur. Bunlara karşın, yeniye ayak uydurmak da zorunludur. Öyleyse, yeni, getirilirken ve halka sunulurken neden onun eski yaşam biçimi hesaba katılmasın; onun değerlerine, tutum ve vaziyet alışlarına yer verilmesin?..

Her türlü hizmeti, yenilik adına halka götürmek isteyenlere Örnek, şöyle seslenir: «Âdet ve inanmaların, bir toplumun maddî ve manevî hayatındaki olumlu ve olumsuz etkilerini küçümsemek, görmezlikten gelmek yanlış bir tutumdur. *Halkı yönetmenin ilk şartı, halkı doğru olarak tanımaktır.* Halkı, siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda bulunduğu çizgiden daha ileri bir çizgiye götürmek, onun eğiliminin, tutumunun, davranışlarının temelinde yatan şeyleri bilmekle mümkündür. Halkı köstekleyen ya da destekleyen âdet ve inanmaların, zihniyetin kök nedenlerini bilmeden alınacak her tedbir, kısa süreli, kısır ve yanlış olacaktır.»[11].

Değişme, sonuç olarak ürün verdikten, kendini kabul ettirdikten sonra, yeniler yerleşmekte, eskiler terkedilmektedir. Örnek, eskilerin gerekiyorsa terkedilmelerine karşı değil, fakat bunların unutulmalarına da gönlünün razı olmayacağını söylüyor. Sözgelimi, kentleşmenin ve sanayileşmenin geleneksel değerlerimiz üstündeki etkisi sözkonusu olduğunda Örnek, görüşünü şöyle belirtir: «Ülkemiz bugün bir sanayileşme çalkantısının içindedir. Bu çalkantı, bu değişim sonucu, birtakım değerler, töreler de değişmektedir. Sanayi öncesinin teknikleri, araçları ister istemez değişime uğramaktadır. Örneğin, traktörün, motorlu araçların Anadolu'nun çeşitli bölgelerine girmesiyle geleneksel tarım araçları ortadan kalkmaktadır. Böylece, bu araçlarla ürün ekme ve ürün alınayla ilgili kimi töreler, âdetler ve törenler de yavaş yavaş etkinliklerini yitirmektedir. Bu türden töre ve törenleri yaşatamasak bile, hiç değilse oldukları gibi saptayarak gelecek kuşaklara aktarmak gerekir.»[12]

Örnek, halkbiliminin önemini ve rolünü belirtirken özetle amacının da altını çizmiştir: «Halk yaşamını enine boyuna araştırmada, bir ülke halkını oluşturan çoğunluğun ortak ve yaygın davranış kalıplarını, yaşama biçimini, belirli olaylar ve durumlar karşısındaki tavrını; çevresini ve dünyayı algılayışını düzenleyen, zenginleştiren, renklendiren beceri, beğeni, yaratı, töre, kurum ve kurumlaşmayı göz önüne sermede; bir ucuyla geçmişe, bir ucuyla da zamanımıza uzanan gelenekler, görenekler, âdetler zincirini saptamada; bu zincirin köstekleyici ya da destekleyici halkalarını tek tek belirlemede; halk kültürünün atardamarlarını yakalayarak bunlardan özgün ve çağdaş yaratmalar çıkarmada halkbilimin (folklorun) rolü ve önemi birinci derecededir.»[13].

(11) Sedat Veyis Örnek. *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*, DTCF Yayınları, No. 174, Ankara, 1966, s. VII.

(12) Yılmaz. *a.g.e.*, s. 12.

(13) Sedat Veyis Örnek, *"Eğitim ve Öğretimde Halkbilimi,*

D. HALKBİLİMİNİN TERİM VE KAVRAMLARI

Sedat Veyis Örnek, halkbilimsel kavram ve terimlerin önemini, ona duyulan gereksinmeyle açıklamıştır: «İlgi alanı gittikçe genişleyen bu bilimin temel kavramlarını; bunları karşılayan terimleri... kapsayan Türkçe bir sözlüğe uzun bir süreden beri ihtiyaç duyulmaktaydı.»[14]. Bu gereksinmeye yanıt olmak üzere Örnek'in hazırladığı *Etnoloji Sözlüğü*'ne, «Wörterbuch der Völkerkunde» adlı yapıt ve yazarın on yıllık öğretim üyeliği süresince derslerinde kullandığı notlardaki kavram ve terimler, büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Ayrıca Örnek'in, konuların temel kavram ve terimleri yanında, bilimsel tutumuna verdiği önemi vurgulamak için yazarın 1962 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan «İlkellerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış» adlı makalesi bir kanıt niteliğindedir.

Örnek, gerek yazılarında, gerekse konuşmalarında yeri ve zamanı geldikçe kullandığı halkbilimsel (folklorik) terimi ve kavramların tanımlarını ve açıklamalarını yapmış, onları doğru ve Türkçe olarak kullanmaya özen göstermiştir. Birkaç örnek:

Folklor	=	Halk Dansları
Folkdans	=	Halkbilimi
Folkmusic	=	Halk Müziği
Kültür	=	Yaşam Biçimi
Kötülük Tılısımı	=	Kara Büyü
İyilik Tılısımı	=	Ak Büyü

E. HALKBİLİMİNİN EĞİTİM VE ÖĞRETİMDEKİ YERİ

Örnek, «halkbilimi, uzun bir süreden beri ülkemizde çoğu zaman sadece yerel halk oyunlarını, türkülerini, gösterilerini kapsayan dar ve yanlış bir alana sıkıştırılmış; giderek yoz ve zararlı bir 'folklorculuk' modasının gelişip yayılmasına yol açılarak 'folklor' terimi bilimsel anlamından saptırılmıştır.» diyerek halkbilimi adına bağışlanmaz hataların yapıldığını söylemektedir. Bu konuda sorumlu olanları da şöyle anlatmaktadır: «Bu durumun ortaya çıkmasında ve yaygınlaşmasında birtakım sözde 'folklorcu'ların, kurumların, derneklerin, sanayi kuruluşlarının, turistik büroların, basın, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının da bağışlanmayacak kusurları olmuştur.»

Örnek, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde olduğu gibi zamanla öteki üniversitelerde de açılmasını dilediği halkbilimi bölümlerinin ya da enstitülerinin görevlerine de değiniyor. Bunların öncelikle halkbilimi ile toplumbilim ve insanbilim (antropoloji) ilişkilerini pekiştirmesi yolunda ça-

(14) Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, s. 3.

lışmalar yapmasını öneriyor. Sonra da, halk yaşamının tüm öğeleriyle irdelenmesi ve doğru anlaşılınasına yardım edilmesi için yapılması gerekli olanları şöyle dile getirmektedir: «Halk yaşamının temel dinamiklerini, töre ve geleneklerini, tutum ve davranışlarını, yaratı ve becerilerini, sezgi ve beğenilerini inceleyip araştırarak ulusal kültürümüzün doğru bir biçimde işlenmesine, değerlendirilmesine ve yorumlanmasına önemli katkılarda bulunacaklardır. Öte yandan bu türden kürsüler ve öğretim birimleri, orta ve yüksek öğretim kurumlarında halkbilimi derslerini okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesinde, bu alanla ilgili başka kurum ve kuruluşların eleman gereksinmelerinin karşılanmasında önemli bir görevi de üstlenmiş olacaktır.» Üniversite ve yüksek okul düzeyinde halkbilimini ele alan Örnek, orta öğretim için de halkbilimi derslerinin zorunlu dersler arasında olmasını önermekte ve görüşünü şöyle sürdürmektedir: «Ne gariptir ki, halk çocuklarını ellerine teslim ettiğimiz öğretmenleri, o çocukların doğup büyüdükleri, tavır ve davranış biçimleri kazandıkları, moral kişiliklerinin temel çizgilerini aldıkları kültürel ortamın niteliklerini, özelliklerini, dinamiklerini genel çizgileriyle öğretecek bir eğitimden yoksun olarak yetiştirmekteyiz.»

«Öğretim kurumlarının programlarında yer alacak bu türden dersler her şeyden önce öğrenciye yöresel ve çevresel değerlerin önemini kavratacak; böylece öğrencinin toplumsal ve kültürel kişiliğinin oluşmasında sağlam bir maya olacaktır. Ancak, burada üzerinde önemle durulması gerekli bir nokta vardır: Çocuğa yanlış ve gereksiz bir bölgebencilliği (etnosantrizmi), bunun sonucu olarak da katı ve yersiz bir şovenizm duygusunu kazandırmaktan kaçınmak.»

«Aslında çocuğun ilkokul eğitiminin bir bölümü bile onun doğduğu ve yetiştiği coğrafî ve toplumsal çevrenin özelliklerinden kaynak almalıdır. O yörenin türküleri, efsaneleri, oyunları, bayramları, olumlu nitelikteki töre ve gelenekleri, kısaca kültür zenginlikleri çocuğun öğrenim ve eğitiminin bir bölümünü oluşturmalıdır. Bu, çocukta başka yörelerin ve bölgelerin bu türden zenginliklerini de öğrenme ve anlama merakını uyandıracaktır. Yöresel değerleri okulda öğretme, okulla evin birbirine yaklaşmasını sağlamlaştırırken ocak, yurt ve vatan sevgisini de canlandırır ve güçlendirir.»

«Öğretmenler hizmet götürdükleri yerlerde genellikle halkla yakın ilişkileri olan kişilerdir; bu ilişki çoğu zaman onları yöresel araştırma, inceleme ve derlemeler yapmaya yöneltir. Bu durum yaygınlaştırılırsa onlar hem eğitici görevlerini daha sağlıklı yaparlar, hem de bilim dalına hizmet etmiş olurlar. Ancak, bu amaca ulaşmak için, öğretmenlerin ya bu alanda belirli bir dönemi kapsayan eğitim görmeleri ya da en azından bu alanın uzmanlarınca iyi hazırlanmış bir kurstan geçmeleri gerekmektedir.»

«Hizmet götürülen halk kesimlerinin toplumsal ve kültürel yapıları iyice bilinmedikçe; bu yapıyı oluşturan tutum ve davranışlar doğru olarak saptanmadıkça; hizmet götürenle hizmeti kabul edenler arasındaki duyarlı dengeler ve odaklar nesnel olarak belirlenmedikçe atılan adımlar çoğu zaman boşa gidecektir. Bu nedenle, bilgi ve becerilerini halka sunan öğretmenlerin, doktorların, veterinerlerin, yöneticilerin, tarım uzmanları-

nın, kısaca halkla ilişkileri olan hemen her meslekteki görevlilerin her şeyden önce halkı iyi tanımaları; onun yapısal özelliklerini, belirli durumlardaki tepkilerini ya da benimseme, kabullenme eğilimlerini, yeniliğe, çağdaşlığa açık ve kapalı yanlarını, özetle o halkı halk yapan, belirli tutum ve davranışlarını iyi bilmeleri gerekmektedir. Bunun yolu da, her kademe ve her meslekteki eğitim kurumlarına halkbilimi dersleri koymaktan, bu amaçla düzenli ve sistemli bir program geliştirmekten geçer.»[15].

F. ÖRNEK'İN HALKBİLİMİNİN GELİŞMESİ KONUSUNDAKİ ÖNERİLERİ

Sedat Veyis Örnek, öncelikle üyesi bulunduğu Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde bağımsız bir Halkbilimi Kürsüsü'nün ya da Enstitüsü'nün kurulmasını dilemekte ve kendisinin bilimsel gücünün tümünün bu dalda harcanması gerektiğini düşünmekteydi. (Bu kürsü ölümünden birkaç ay önce kuruldu). Özellikle ülkemizde yapılan halkbilimsel araştırmaların yetersizliği üzerinde duran, bu araştırmalara bilimsel içerik kazandırılmasını ve sayı olarak da çoğaltılmasını isteyen Örnek, «Halkbilimini bütünleyen konu kümelerinin pek çoğuna henüz el atılmamış, kimi konuların başka bilim dallarıyla ortaklaşa araştırılacağı anlayışı da henüz yeterince yaygınlık kazanmamıştır.»[16] derken bu isteğine gerekçeyi nesnel biçimde ortaya koymaktaydı.

Örnek, halkbilimsel verilerin toplanıp, yayınlanıp, kullanılması gibi girişim ve eylemlerin, devletlerin kültür politikalarında yer alması gerektiğini savunmakta ve şu öneriyi ileri sürmekteydi: «Türk halkbilimi henüz durağan nitelikteki anlayıştan canlı ve üretici bir anlayışa geçememiştir. Böyle bir ortamda, ulusal özlerimizden ve kültürel değerlerimizden çağdaş yaratmalar aşamasına varmak elbet ki kolay değildir. Bu tıkanıklığı gidermenin yolu, devletin benimsediği bir kültür politikasından geçmek zorundadır. Böyle bir kültür politikasıysa henüz gerçekleştirilememiştir. Temel çizgileriyle halkımızın sezgisine, beğenisine, becerisine ve yaratma gücüne dayandırılacak kültür politikamız; kültürel değerlerimizin yozlaşıp yok olmasını önleyeceği gibi, onları koruyup artarak yerelliklerine ve ulusallıklarına çağdaş boyutlar kazandıracaktır. Kültürümüzün atardamarlarından beslenecek çağdaş yaratmalar hem ülkemize saygınlık kazandıracak, hem de insanlığın ortak kültürüne katkıda bulunacaktır. Bu onurlu katkının gerçekleşmesinde halkbilimimize de önemli bir görev düşecektir.»[17].

Devletin bu işe el attığını ancak, gerekli ve yeterli ilgiyi esirgediğini belirten Örnek, 1966 yılında Millî Eğitim Bakanlığı, Kültür Müsteşarlığına bağlı, kuruluş yasası gerçekleştirilemeyen bir Millî Folklor Enstitüsü'nün varlığına değinerek bu kuruluş hakkındaki önerilerini de şöyle sıralamış:

(15) Sedat Veyis Örnek, *"Eğitim ve Öğretimde Halkbilimi"*,
(16) Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, s. 242.
(17) *y.a.g.e.*, s. 242.

«Üniversitelerimizde kurulması önerilen sözkonusu kürsüleri başarıyla bitirenleri Milli Folklor Enstitüsü'nde araştırıcı olarak kullanmak.»

«Milli Folklor Enstitüsü'nü Batı'daki örneklerine uygun olarak yeni baştan düzenlemek; her çeşit modern araç ve gereçlerle donatmak; biri idarî işleri düzenleyen, öteki salt derleme, inceleme, araştırma yapan, yani bilimsel çalışmaları yönetecek olan iki bölüme ayırmak; gerek Enstitü'nün yeni baştan kuruluşunda, gerekse kuruluşundan sonra sürekli olarak görev alacak ve bilimsel çalışmaları planlayacak, düzenleyecek bir 'Danışma Kurulu' kurmak; bu Kurulu oluşturan üyeleri üniversitelerimizin konuyla ilgili öğretim üyeleri ve yardımcılarıyla üniversite dışında olup da bilimsel yayınlarıyla tanınmış halkbilimcilerinden seçmek.»

«Milli Folklor Enstitüsü'nce ülkemiz koşullarını göz önünde bulundurarak ve tamamen halkbilimi disiplininin gerektirdiği bilimselliği esas alan geniş kapsamlı bir 'Türk Halkbilimi Verilerini Derleme Kılavuzu' hazırlayarak yurt çapında yoğun bir derleme işine girişmek; bu iş için Enstitü'nün araştırıcılarından, derlemecilerden, bu amaçla kurslardan geçirilmiş öğretmenlerden, Halk Eğitim Merkezleri'ndeki uzmanlardan, çeşitli illerdeki kültür derneklerinin üyelerinden ve gönüllü derleyicilerden yararlanmak.»

«Halkbilimi verilerinin coğrafî dağılışlarını yaparak 'Halkbilimi Atlasları' hazırlamak; bu işi gerçekleştirmek için gerekli araç ve gereci sağlamak ve teknik elemanları yetiştirmek.»

«Yurdumuzun çeşitli yerlerinde, bölgesel kültür öğelerini toplayan, koruyan ve sergileyecek olan yeni müzeler açmak; kırsal ve kentsel hayatın tipik özelliklerini maddî belgeleriyle yansıtacak olan birkaç 'Açık Hava Müzesi' kurmak.»[18].

Örnek bu önerilerinin tümünün sonunda halkbilimsel öğelerin derlenmesindeki amacı da şöyle özetlemektedir: «Çağdaş ve özgün kültürel yaratmaları ancak eski kültürel verilerle temellendirmek; onlardan seçmeler ve arındırmalar yapmak, yeni bileşimlerin potasında eritmek suretiyle elde etmek mümkündür. Onun içindir ki, halkımızın özgün kültürüne dört elle sarılmamız gerekir. Yoksa meydanı iyiden iyiye 'folklor yaptıklarını sanan'lara bırakırız ki, bu da ucun ucun yozlaşmaya yüz tutmuş olan kültürümüzü giderek daha da yozlaştırır.»[19].

(18) Sedat Veyis Örnek, "Türk Halkbiliminin Sorunları", *TDK Dergisi*, sayı 257, Şubat 1973, Ankara, s. 289.

(19) *y.a.g.e.*, s. 390.

II. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN YÖNTEMİ VE KULLANDIĞI TEKNİKLER

Sedat Veyis Örnek, bir toplumbilimci değil, bir halkbilimciydi. Bu nedenle de toplumbilimcilerin değil, halkbilimcilerin kullandığı yöntem ve teknikleri kullandı.

Örnek, her şeyden önce bir «saptamacıydı». Asıl amacı, insanların çeşitli yaşayış biçimlerini saptamak, bunları olanaklı olduğu ölçüde çözümleyerek, arşivlemekti.

Bu açıdan, genel anlamda, Örnek'in yöntemine baktığımız zaman, onun, daha çok tanımlamacı ve betimlemeci bir yaklaşım kullandığını görürüz.

Örnek, kendisi «Araştırma teknikleri ve araçları» adı altında, bir halkbilimcinin kullandığı teknikleri uzun uzun açıklarken, «yöntem-teknik» terimleri açısından doğru bir terminoloji kullanmış, bir halkbilimcinin araçlarına haklı olarak «teknikler» adını vermiştir.

Örnek, «araştırma teknikleri ve araçları» başlığı adı altında «alan araştırması»nı ve bu araştırma sırasında kullanılan araçları anlatmaktadır.

Örnek, «alan araştırması»nı şöyle tanımlamaktadır: «Öteki sosyal bilimlerde olduğu gibi, halkbilimsel araştırma ve çalışmalarda da seçilen konuya ilişkin özgün ve güvenilir bilgi elde etmek, derlemek için araştırıcının araştırma yapacağı grubun ya da topluluğun yaşadığı yere giderek çalışmasına alan araştırması denilir.»[20].

Örnek, daha sonra «alan araştırması» teknikleri olarak «gözlem», «görüşme», «soru kâğıdı» (anket) ile «kılavuz ve kaynak kişiden yararlanma»yı anlatıyor.

A. «GÖZLEM» TEKNİĞİ

Gerek sosyal antropoloji'nin gerekse halkbilimi'nin en genel «saptama» tekniklerinden biri «gözlem»dir.

Örnek, «gözlem» tekniğinin çeşitli biçimlerine işaret ederek işe başlıyor. Ona göre, katılarak, ya da katılmayarak, doğrudan, ya da dolaylı, sistemli, ya da gelişigüzel, açık, ya da gizli gözlem diye ayrımlara gitmek olanaklıdır.

Yine Örnek, halkbilimi'nde en çok kullanılan tekniğin «katılarak gözlem» olduğunu vurguluyor.

(20) Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, s. 55.

Örnek, daha sonra, «gözlem» tekniğini şöyle açıklıyor: «Araştırılan grubun ya da topluluğun günlük ve törensel yaşamına katılma yoluyla yapılacak gözlemde araştırıcının, araştırdığı grupla birlikte bir süre yaşaması, onların yaşamlarında yer alması gereklidir. Böylece, araştırıcı, araştırdığı grubun davranış biçimlerini, değerler sistemini, birbirleriyle olan ilişkilerini, toplumsal, ekonomik ve kültürel özlü olaylar, törenler, işlemler çevresindeki kümelenişlerini, rollerini, tutum ve tavır alışlarını yakından gözlemleme olanağını bulur. Başka bir anlatımla, sözkonusu olayları, kendisi de o gruptan biriymişçesine «yaşamış» olur. Ancak, gözlemci, dikkatini bu türden olayların oluşumu, gelişimi ve sonlanışı üzerine yoğunlaştırırken, nesnelliğini ve yansızlığını da korumak zorundadır. Böylece, araştırıcının çok sayıda bilgi elde etmesi, derleme yapması gerekmektedir. Çünkü, sözkonusu grubun ya da topluluğun kültürel içerikli olayı bütünün ancak bir parçasıdır. Bütüne varmak için, bütünü oluşturan ve biribirlerine organik bir biçimde bağlı olan parçaların ya da bölümlerin hemen hepsi hakkında bilgi toplamak zorunludur. Gözlem yoluyla elde edilen bilgilerin, gözlemlenen olayın bünyesel oluşumuna uygun sıraya dikkat edilerek hemen bir yere kayıt edilmesi gereklidir. Bu iş için özel surette hazırlanmış fişler, defterler kullanıldığı gibi, bilgileri küçük ve kullanışlı ses alma aygıtları yardımıyla bantlara geçirmek de mümkündür.»[21].

Örnek, «katılıcı gözlemci» kişinin, araştırma yaptığı toplum içinde incelemekte olduğu konuyla ilgili olarak, bu konunun incelenmesi için gereken süre boyunca, o toplumda yaşaması gerektiğini ve bu sürenin bazen bir mevsim bile olabileceğini belirtiyor. Yine Örnek, «katılıcı-gözlemci» kişinin, gözlem yaptığı topluluk içinde, «uygun» bir toplumsal rol yüklenmesinin «gözlem» işini çok kolaylaştıracağını belirtiyor. Örnek'e göre, öğretmenlik, ebelik, sağlık memurluğu gibi «toplumsal roller» bizim toplumumuz bakımından oldukça geçerli.

Örnek, bu arada, asıl mesleği bilim adamı olan kişilerin bu yan uğraşları öğrenmelerin zorluğuna ve «bekâr» erkeklerin, böyle toplumlarda tam «katılım» sağlamakta karşılaştıkları güçlüklere de değiniyor. Doğrudan yerel kişilerin «gözlemci» olarak eğitilmelerinin ise yapılan gözlemlerin sağlıklı olmasını engellediğine işaret eden Örnek, özetle, «katılıcı-gözlemci» tekniğini kullanmanın hiç de kolay bir iş olmadığını ve özel uzmanlık isteyen bir uğraş niteliği taşıdığını açıkça belirtiyor.

B. «GÖRÜŞME» TEKNİĞİ

Örnek, ikinci olarak, «görüşme» tekniği üzerinde duruyor: «Alan araştırmasının gerektirdiği önemli tekniklerden birisi de, görüşmedir. Görüşme, araştırma yapılan yerde, araştırıcının bu iş için seçilen kaynak kişilerle, daha önce hazırladığı konularda, başka bir anlatımla konuyu açık-

(21) *y.a.g.e.*, s. 55.

lığa kavuşturacak noktalarda düzenlenmiş olan soruları ya formel bir biçimde ya da bir sohbet, söyleşi havasında sorması ve cevap almasıdır; yani görüşülenle yüz yüze gelmesidir.»[22].

Örnek, «görüşme» tekniğinin de zor bir teknik olduğunu belirttikten sonra, bu tekniğin sağlıklı olarak uygulanabilmesi için, «görüşmeci» ile, «görüşülen kişi» arasında sağlıklı bir etkileşimin, yani bir güven ortamının kurulması gerektiğini belirtiyor.

Örnek'in sağlıklı bir görüşme» için öngördüğü koşullar şöyle:

«1. Derleme yapılan, veri toplanan yerde uzunca bir süre kalmak; böylece resmî, kısa süreli görüşme yerine, daha içten ve yeterli süreli görüşme yapabilme olanağını elde etmek.

2. Görüşme sırasında sorulacak soruları daha önceden, hazırlamış olmak.

3. Kaynak kişileri saptamak, bu konuda gerekirse —ki çoğu zaman gerekir— başkalarına danışmak, onların fikirlerini almak.

4. Kaynak kişilerle yapılacak görüşmenin yerini, zamanını iyi saptamak.

5. Görüşmenin biçimini belirlemek.

6. Görüşenle görüşülen arasındaki konuşma, giyim-kuşam, davranış vb. biçimindeki farkı, çelişkiyi gidermek.»[23].

Örnek, «görüşme» tekniğinin öteki tekniklere göre üç üstünlüğü olduğunu belirtiyor: Birinci olarak, karşısındakine her türlü açıklamayı yapma olanağı vermektedir. İkinci olarak, yanlışların anında düzeltilme olanağı vardır. Üçüncü olarak da, «görüşmeci», karşısındaki kişinin ses tonundan, mimiklerinden, jestlerinden çıkardığı anlamları görüşülen konuda söylenenlerle birleştirip daha doğru bir izlenim alabilir.

C. «SORUKÂĞIDI» TEKNİĞİ

Örnek, üçüncü bir bilgi toplama tekniği olarak, sorukâğıdı, yani anket tekniği üzerinde durmaktadır.

Pek çok toplumbilimcinin bu tekniğe yanlış olarak «yöntem» ya da «metot» dediği anımsanırsa, Örnek'in «yöntem»-«teknik» ayrımı açısından ne denli doğru bir yaklaşım kullandığı bir kez daha görülür.

Örnek, uzun uzun, bir sorukâğıdı hazırlamanın zorluklarını anlatmaktadır. Böyle bir sorukâğıdı hazırlamadan önce, o konudaki tüm bilgilere, tüm yazılmış çizilmiş kitaplara ve belgelere hakim olma gereği, Örnek tarafından özellikle vurgulanıyor[24].

(22) *y.a.g.e.*, s. 57.
(23) *y.a.g.e.*, s. 58.
(24) *y.a.g.e.*, s. 59-60.

Ayrıca, «açık uçlu»-«kapalı uçlu» soru kavramlarına, soruların mantık sıralamasına da değinen Örnek, başarılı bir sorukâğıdı hazırlamanın hiç de kolay bir iş olmadığını vurguluyor. Nitekim, iyi bir sorukâğıdı hazırlamak için, önceden bir «deneme» sorukâğıdı hazırlanmasını ve bunun alanda bir ön uygulamaya tâbi tutulmasını öneriyor. Bu önerisi, son derece yararlı ve işlevsel bir öneridir. Çünkü bu yolla, yapılacak araştırmada kullanılacak sorukâğıdının hata ve eksikleriyle birlikte, soruların anlaşılır olup olmadığı, istenen bilgilerin elde edilip edilemeyeceği de ortaya çıkar.

D. «KILAVUZ VE KAYNAK KİŞİ» TEKNİĞİ

Bilindiği gibi, halkbilimi gibi, yöresel âdet ve gelenekleri inceleyen bir bilim dalının en büyük yardımcılarından biri, yerel «bilge» kişilerdir. Örnek bu durumu şöyle tanımlıyor: «Araştırma yapılan yerde bir töreyi, âdeti, ürün elde etmekle ilgili bir tekniği, uygulamayı ya da bir beceriyi, bir masalı, efsaneyi, türküyü, kısaca halk yaşamına ilişkin geleneksel kültür varlığını ve zenginliğini iyi bilen ya da bu türden kişilerin seçimine yardımcı olacak birkaç kişi her zaman bulunur. Bunlara, kılavuz ve kaynak kişiler diyoruz. Kılavuz kişiler, kendilerinden bilgi elde etmenin yanı sıra, araştırıcının toplumun öteki üyeleriyle iletişim kurmasında ve yol göstermesinde de yardımcı olarak işini kolaylaştırırlar. Kaynak kişilerse geleneklerin diri kaldığı, eski biçimleriyle uygulandığı yerlerde yaşayan «görmüş ve geçirmiş», bilgi derlenecek kimselerdir. Kaynak kişilerin seçimleriyle bunların anlattıkları, açıkladıkları, gösterdikleri ve uyguladıkları bilgi ve becerileri doğru, eksiksiz ve aslına uygun olarak bağdaştırmak çalışma sırasında dikkat edilecek noktalardandır.»[25].

Örnek, kaynak kişi kullanma tekniğinde en önemli öğelerden birinin bu kişilerin söylediklerini ve kimliklerini büyük bir kesinlik ve doğrulukla kaydetmek olduğunu belirtiyor.

Toplum içinde farklı yeri olan kişilerin farklı görüşler bildirebileceğine de işaret eden Örnek, kimi zaman bu kişilerin söylediklerinin yapılan gözlemlere ve önceden elde edilen bilgilere uymayabileceğini de söylüyor.

E. TEKNİKLERE EK OLARAK KAYNAK ANLAYIŞI

Örnek'in esas olarak, yalnız bu açıkladığı tekniklere dayalı bir «saptama yöntemi» önerdiği sanılmamalıdır.

Örnek, halkbilimi için, yazılı kaynaklar ve görsel kaynaklar olarak iki ayrı kaynak grubu saptamakta ve bir halkbilimcinin önce bunlara başvurması gerektiğine işaret etmektedir.

Yazılı kaynaklar arasında yazılı her türlü yapıtı, sözlükleri, derlemeleri, edebiyat yapıtlarını ve süreli yayınları sayıyor. Görsel kaynaklar ola-

(25) *y.a.g.e.*, s. 60-61.

rak da, sinema, televizyon, resim, şenlikler, bayramlar, yerel günler, saydığı öğeler arasında.

Örnek, daha önce açıkladığımız bilgi derleme teknikleri sırasında, fotoğraf makinesinden, ses alma aygıtına, film makinesine kadar pek çok aracın da kullanılması gerekliliğine işaret ediyor.

F. FİŞLEME VE ARŞİVLEME

Örnek, bir halkbilimcinin en büyük aracının fişler ve arşivler olduğu görüşü gibi doğru bir yaklaşımı, sürekli olarak yazılarında kullanır.

Örnek'in sözünü ettiği fişleme ve arşivleme işlemi, aslında bir halkbilimcinin kendisinin üretmesi gereken etkinliklerdir.

Bir başka deyişle, Sedat Veyis Örnek, her halkbilimcinin kendisinin fiş ve arşiv sistemini geliştirmesinin gerekliliğine inanmaktadır.

Bu nedenle de uzun uzun, kaynak fişlemesi, belge arşivlemesi gibi etkinliklerin nasıl yapılması gerektiğini ve hangi ilkelere uyulmasının zorunlu olduğunu açıklar[26].

(26) *y.a.g.e.*, s. 70-75.

III. SEDAT VEYİS ÖRNEK'TE TOPLUM KAVRAMI

Örnek, konusu gereği, toplumu bir «normlar» ağı olarak algılamaktadır.

Örnek de toplumları, toplumbilimciler gibi, bir dizi «düzenli ilişkiler» den oluşan varlıklar olarak görür: «Toplumsal yaşam bireyler, gruplar, cemaatlar arasındaki ilişkilerin düzenli bir biçimde sürdürülebilmesi için bir dizi beklentiyi, kalıp davranışı, işlemi, kaçınmayı ve yasağı gerektirir.»[27].

Örnek, yukardaki davranışları ve beklentileri, «sosyal norm» kavramı içine sokuyor. Örnek'e göre, «Birtakım düzenleyici ve denetleyici mekanizmanın özlerini oluşturduğu sosyal normlar, sosyal alışkanlıklardan örf. âdet, töre, gelenek, görenek ve kanunlara kadar genişleyen bir tabloyu içine almaktadırlar.»[28].

Kısacası, Örnek de, tüm toplumsal bilimciler gibi, toplumun özünün, birey üzerinde belli davranışlarda bulunması için yapılan baskıda olduğunu görüyor ve buna «toplumsal normlar» diyor.

Bir değerin, bir inancın ya da bir davranış kalıbının bir toplumda bulunması ne demektir? Örnek bu soruya şu kesin yanıtla karşılık veriyor: «Sosyal normların ortak ve belirgin özelliği yaptırımlardır.»

Yaptırımların işlevini de şöyle açıklıyor: «Yaptırımlar = (mücyyideler), sosyal denetimi sağlamak ve sosyal normların etkinliğini ayakta tutabilmek için bireylerin, grupların, cemaatların ve topluluğun üzerinde zorlayıcı, kınayıcı ya da özendirici, ödüllendirici tepkilerini ve baskılarını işletirler. Böylece, toplumda varolması gereken genel bir uygunlaşımı düzenler ve korurlar.»[29].

Sedat Veyis Örnek, yaptırımların, öz ve içeriklerinde farklı nitelikler taşıdıklarını belirtir. Örnek'e göre, her yaptırımı, cezalandırma ve ödüllendirme, yasaklama ve özendirme, karşı çıkma ve olurlama bakımından ayrı sınıflara koymak olanaklıdır.

Örneğin, Sedat Veyis Örnek, yasalarla ilgili yaptırımları şöyle açıklıyor: «Yazılı yasalar durumuna gelmiş kuralların, kaçınmaların, davranış örneklerinin, beklentilerin çiğnenmesi, zedelenmesi, saptırılması, gereklerinin yerine getirilmemesi yasal yaptırımların uygulanmasına yol açarlar. Böyle durumlarda, yasanın öngördüğü cezanın uygulanmasını gerektiren bir suç ya da yasa zoruyla yapılan yanlışın, kötüye kullanışın düzeltilmesini ve önlenmesini zorunlu kılan bir davranış, sapma, aykırı tutum ve

(27) *y.a.g.e.*, s. 121.
(28) *y.a.g.e.*, s. 121.
(29) *y.a.g.e.*, s. 121.

eylem sözkonusudur. Bu türlü yaptırımın belirgin niteliği, toplumsal kuralları şu ya da bu biçimde çiğneyen kişi ya da kişileri, daha önceden saptanmış ölçülere göre cezalandırmaktır. Cezalandırma, ödeme, «teşhir» edilme endişe ve korkusu, kişiyi yasallığa uygun bir davranış biçimine uymaya zorlar.»[30].

Örnek, yasaların yaptırım gücünü böyle açıkladıktan sonra, dinselliğin ağır bastığı toplumlardaki «yaptırımları» da şu biçimde ortaya koyar: «Dinselliğin ağır bastığı toplumlarda birey bir dizi kuralı yerine getirmekle kendini yükümlü sayar. Kutsal kitapların, dinsel kurumların öngördüğü, yerine getirilmesini istediği kurallara, görevlere ya da kaçınmalara uyulmadığı zaman birey, günah işlemiş duygusuna kapılarak tedirgin olur. Tanrı ya da tanrıların buyruğuna aykırı hareket eden kimse, bu hareketin karşılığı olan cezadan kurtulmak, ruhsal bakımdan arınmak zorundadır. Çünkü dinselliği ağır basan toplum, topluluk, grup ya da cemaat, beklentilerin ve kalıp davranışların dışına çıkan kişiyi baskı altında tutar. Örneğin, sözkonusu dinin yasakladığı yiyecekleri yemek, (bizde domuz eti), girilmesi yasak yerlere girmek, dokunulması belirli kurallara bağlanmış nesnelere gelişigüzel dokunmak 'günah işleme' sayılır. Öte yandan dinin, dinsel dünya görüşünün gerekli kıldığı, yapılmasını ve yerine getirilmesini istediği şeylerse 'sevap işleme' olarak nitelendirilir. Her iki durumda da, yani kişinin olumlu doğrultuda hareket etmesini sağlamak ya da olumsuz ve aykırı davranışını önlemek dinsel ve mistik yaptırımı gerektirir.»[31].

Sedat Veyis Örnek, yasal ve dinsel kurallardan sonra ahlâkî kurallara da değiniyor:

«Toplumsal yaşamın gerektirdiği birtakım kurallar daha vardır ki, bunlara uymak olumlu karşılanırken, aykırı davranmak yasal bir cezayı ya da dinsel bir yaptırımı gerektirmez. Çünkü bu türden bir tutum ve davranış aktöreyi = (ahlâkı) ilgilendirir; sözkonusu kimsenin aktöresel olgunluktan yoksun oluşuyla açıklanır. Ancak böyle bir davranışta bulunan kimse, kamu oyunun (aynen aldım. E.K.), yakınlarının, yaş ve cins gruplarının ayıplama, kınama, doğrulamama gibi tepkileriyle karşılaşır. Bu türden ayıplama, kınama, doğrulamama, yadırgama, küçümseme ve aşağılama kimi zaman yasal yaptırımdan daha etkilidir.»[32].

Sedat Veyis Örnek, bir gözlemci olarak, incelediği toplumu bir kurallar bütünü olarak görür. Her kuralın da bir yaptırımı vardır. Yasal, dinsel ve ahlâkî kurallardan sonra, gelenek, görenek, âdet ve alışkanlıklara da şöyle dokunuyor Örnek:

«Toplumsal yaşamın uygunlaşımını sağlamak amacıyla, yukardakilere ek olarak birtakım kural, gelenek, görenek, âdet ve sosyal alışkanlıkların yerine getirilmesine ya da bunlara aykırı davranışlardan kaçınılmasına dikkat edilmesi de bir başka tür yaptırımı gerekli kılar. Gerçi bunlar ne

(30) *y.a.g.e.*, s. 121.
(31) *y.a.g.e.*, s. 122.
(32) *y.a.g.e.*, s. 122.

yasal, ne dinsel, ne de aktöresel bir eksikliktir; ancak sahibini başkalarının gözünde gülünç duruma sokarak alaya ve hafife aldırtır. Göreneğe, sosyal alışkanlığa, alışagelmişe aykırı düşen davranışlar, tutumlar, hareketler, aşırılığa kaçan giyim-kuşam, süslenme, yürüme ve konuşma biçimi vb. durumlar bu türdendir. Böyle durumlarda cezalandırma, günahtan arınma, aşırı derecede kınanma yerine, küçümsenme, alaya alınma gibi tepkiler işletilir ki, buna da yergisel yaptırım denir.»[33].

Yukardaki satırlara dikkatle bakıldığı zaman Sedat Veyis Örnek'in toplum anlayışının «toplumsal uygunlaşım» dediği bir kavramda yattığı anlaşılmaktadır.

Örnek'e göre, «toplumsal uygunlaşım», normlar yoluyla sağlanmakta, normların gücünü de yaptırımlar vermektedir. Böylece, yaptırımlarla desteklenen normlar, bireylerin aynı toplum içindeki «uygunlaşımını» oluştururlar.

Bu tanımıyla, bir Halkbilimci olan Sedat Veyis Örnek, «davranışçı» bir yaklaşım benimsemiş gözükmektedir. Çünkü, «toplumsal yaşamın uygunlaşımını» bireylerin davranışlarında, bireylerin davranışlarındaki «uygunlaşımı» ise toplumsal normların, yaptırımlarla desteklenen gücünde bulur.

A. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN TOPLUMSAL KURUM KAVRAMI: NORMLAR

Yukarda da açıkça görüldüğü gibi, Örnek'teki «toplumsal yapı» kavramı, doğrudan normlara, yani «insan üstünde belli davranışlarda bulunması için baskılar yapan dış güçler»e dayanır.

Sedat Veyis Örnek, normları nasıl sınıflıyor ve bunları nasıl ele alıyor? Kısaca bunları görelim.

Örnek, önce normların, örfler (yasalar), âdetler ve sosyal alışkanlıklar olarak üç grupta toplanabileceğini söylüyor. Daha sonra bunların da kendi işlerinde örf, âdet, teamül, anane, töre, gelenek, görenek, moda gibi birtakım alt gruplara ayrıldığını belirtiyor.

Fakat, hangi alt grubun hangi ana gruba ait olduğunu belirtmiyor. Çünkü, Örnek'e göre, «halkbilimin çekirdeğini oluşturan bu kavramları kesin tanımlarla ve sınırlarla birbirlerinden ayırmak oldukça zordur.»

Örnek, ilk olarak örf terimini ele alıyor: «Örfler, çoğu zaman toplumun katı beklentileri olarak nitelenen birtakım örnek tutum ve davranışlardır. Örfler, aynı zamanda toplumun herhangi bir değer sisteminin bünyesini oluşturan temel taşlarını da temsil ederler. Bu değer sistemi, toplumsal yapının durumuna göre giderek özel bir hukuk sistemine ya da o sistemdeki bir yasa maddesine de gerekçe olur.»[34].

(33) *y.a.g.e.*, s. 122.
(34) *y.a.g.e.*, s. 123.

Örnek, daha sonra örf'ün toplumsal işlevini, yani toplumbilimsel terimlerle, «kurumsal işlevi»ni şöyle açıklıyor: «Örflerin bireyle birey, bireyle aile, bireyle komşular ve akrabalar, bireyle halk ve ulus arasındaki ilişkileri, davranışları, tutum ve tavırları düzenleyen ve belirleyen işlevleri vardır. Toplumun her üyesini sürekli olarak baskı altında tutan örfler zorlayıcı, yaptırıcı ya da yasaklayıcı yaptırımlarıyla bireyin grupla, cemaatla ya da toplumla uygunlaşımını sağlar. Öte yandan cins, yaş, sınıf ve mesleklere göre belirlenmiş çeşitli örfler bunlar arasındaki bağlantıyı koruma, kollama, pekiştirme ve denetleme işlevleriyle de yüklüdürler.»[35]

Sedat Veyis Örnek, bu açıklamalarından sonra, örf'ün gücünü, yani yaptırımını da şöyle belirtiyor: «Örflere karşı çıkma kimi toplumlarda yasaya karşı çıkmayla bir tutulur; hattâ zaman zaman yasaların da üstünde tutularak katı ve bağışlamasız bir tutumla birey cezalandırılır. Örneğin, cinsel namus anlayışına aşırı önem verilen toplumlarda, bu çerçeve içindeki değerlerin şu ya da bu biçimde zedelenmesi ve örflerin öngördüğü davranış biçimiyle uyuşmaması, yasaya karşı işlenen suçtan daha ağır olarak kabul edilmektedir. Burada örfün dışına çıkan bireyin iç dünyasında yaratılan çöküntü ve eziklik duygusu yasal cezadan daha ağır bir yoğunluktadır.»[36].

Örnek, örflerin, çok benzer bir kavram olan yasalar ile olan ilişkisini de, özellikle yaptırım gücü açısından şöyle açıklıyor: «Örfle yasa arasında sıkı bir ilişki vardır. Hattâ geri kalmış toplumlarda örfler, yasaların işlevlerini de üstlenirler. Kimi durumlarda, herhangi bir olayla ilgili olarak yasada bir hüküm bulunmazsa, yargıç sözkonusu olayın niteliğine uygun bir örfe dayanarak karar verebilir; bu karar da bir yasa maddesi gibi geçerli ve bağlayıcıdır. Genellik kazanmış ve uzun bir süreden beri uygulanan bir örf, özel hukukta bir kural haline gelebilir. Yasalar, bir bakıma ayıklanmış, düzenlenmiş, işlerliği ve uygunluğu denenmiş örfler toplamıdır. Bu bakımdan, bir toplumda birtakım yeni gereksinimlerin karşılanması için kanunlar hazırlanırken, sözkonusu halkın ya da toplumun bağlandığı örf ve âdetleri göz önünde bulundurmak doğru olur. Halkın bu konudaki eğilimlerine, alışkanlıklarına, uygulamalarına ters ve uzak düşen yasa maddelerinin, yönetmeliklerinin ve tüzüklerinin işlerliği güçleşir.»[37].

Örnek, daha sonra ikinci sırada belirttiği normlar grubundan, âdetleri açıklıyor:

«Yaptırım gücü örfe bakarak daha gevşek ve esnek olan âdetin birçok tanımı yapılmıştır. Örneğin, 'Belirli ve alışılagelmiş ölçüler içinde uygulanan; bir topluluğun kültüründen beklenen ya da ondan güç alan, ona dayandırılan tutum ve davranış tarzı' (H. Schoeck: Soziologisches Wörterbuch, 'Brauch' mad., 7. Auflege, freiburg 1972, s. 67); 'Bir toplumun istediği ve çoğu kez gelenek aracılığıyla belirlediği ve saptadığı davranış

(35) *y.a.g.e.*, s. 123.
(36) *y.a.g.e.*, s. 123.
(37) *y.a.g.e.*, s. 124.

ve işlem tarzları' (Der grosse Brockhaus, 'Brauch' mad., 16. Baskı, 2. Cilt, Wiesbaden 1953, s. 304); 'Belirli bir toplum için yapılması gerekli davranış tipi' (H. Z. Ülken: Sosyoloji Sözlüğü, 'âdet' mad. Ankara 1971, s. 13); 'Bir toplumun yapmaya ve uymaya alışageldiği ve toplum tarafından yapılması gerekli görülen davranış kalıbı' (S. V. Örnek: Etnoloji Sözlüğü, 'âdet' mad., Ankara 1971, s. 13; Budunbilim Terimleri Sözlüğü, 'alışkı' mad., Ankara 1973, s. 12) gibi...»[38].

Aralarında kendi tanımları da olan çeşitli âdet tanımlarını okuyucuya aktaran Örnek, daha sonra bu tanımların ortak noktalarını şöyle açıklıyor:

«Yukardaki tanımlardan da anlaşılacağı gibi, âdetin karakteristiğini alışılmış birtakım davranışların giderek kalıplaşması oluşturmaktadır. Bu kalıp davranışlar ve alışkanlıklar, örfteki yapılma ya da kaçınma zorunluğu yerine, âdette yapılmalı ya da yapılmamalı niteliğine bürünmektedir.»[39].

Örnek bu açıklamalarından sonra, çeşitli somut âdetleri de sayarak, konuya biraz daha açıklık getiriyor:

«Âdetler, tıpkı örfler gibi birçok sosyal içerikli ilişkiyi düzenlemekte, yönetmekte ve denetlemektedirler. Toplumsal yaşamın düzenli gitmesinde, kuralların uygulanmasında âdetler etkili olmaktadırlar. Örneğin, karşılama ve uğurlamalar; yemek ve sofra düzenleri; geçiş dönemleriyle ilgili kutlama ve kutsamalar; kız isteme, nişanlılık ve evlenme usulleri; cinsler, yaş grupları, meslek mensupları arasındaki ilişkilerin biçimleri; selâmlaşma, hatır sorma sırasında uyulması gereken kurallar; bayramlar, mevsimler, önemli günlerle ilgili davranış biçimleri; «yas alma», «baş sağlığı dileme» gibi durumlarda söylenecek sözler, takınılacak tavırlar ve tutumlar âdetlerin alanına girerler.

Âdetler, çeşitli kökenlerden kaynaklanmış ve biçimlenmişlerdir; bunlar içerisinde geçmiş zamanların yaşama biçimleri, dünya görüşleri, ilginç rastlantı ve olaylar önemli bir yer tutarlar. Bir toplumda, toplumun bütününü ilgilendiren âdetler olduğu gibi, çeşitli mesleklerin, mezheplerin, etnik grupların vb. kendilerine özgü âdetleri de vardır. Âdetlerin pratikteki uygulanışını, giderek gelenekleşmesini sağlayan, bu konuda bilinçli ya da bilinçsiz görev üstlenen yaş ve cins gruplarıyla dinsel liderler, dernek yöneticileri, oyun grubu başkanları bulunmaktadırlar. Kimi âdetler oldukça durağan ve sürekliyken, kimisi de zamanla değişebilen niteliktedir. Âdetlerden bir bölüğü toplumun büyük değişim çalkantısına ayak uydurarak özlerinde ve biçimlerinde sınırlı değişmelere uğrayarak benliklerini bir dereceye kadar korurken, bir bölüğü de tıpkı canlı organizmalar gibi etkinliğini ve diriliğini zamanla yitirerek gün gelir ortadan kalkarlar.»[40].

Sedat Veyis Örnek daha sonra, «halk âdeti» ve «halk inanması» olarak, âdet terimiyle ilgili iki kavramı daha, yabancı bir kaynağa göndermeyaparak açıklıyor:

(38) *y.a.g.e.*, s. 124.
(39) *y.a.g.e.*, s. 124.
(40) *y.a.g.e.*, s. 125.

«Halk âdetiyse, ailenin, grubun, cemaatın, komşuluğun; delikanlılık, lonca vb. örgütlerin; bir etnik grubun, topluluğun; giderek halkın yaptırımlar yoluyla zorunlu, yükümlü, kimi zaman da kutsal olarak saydıkları şeyleri yerine getirmesi; bunlar karşısındaki tavrı ve hareket biçimidir. Halk inanmasıysa, halkın doğaüstü ya da doğadışı dünyaya ilişkin şeyleri gerçekmiş ya da doğruymuşçasına kabul etmesidir.» (R. Beitl: *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*, «Volksbrauch» ve «Volksglaube» mad., 3. Auflage, Stuttgart 1974, s. 863; s. 871)[41].

Şedat Veyis Örnek, ele aldığı normları sayarken, daha sonra teamül ve anane üzerinde duruyor. Örnek'e göre, teamül de anane de, işlevleri ve nitelikleri bakımından örf, âdet ve gelenekle aynı anlamı taşımaktadır. Bu nedenle, Örnek, bu kavramların yalnız çeşitli sözlük anlamlarını vermekle yetiniyor:

«*Teamül:* Arapça amel'den gelen teamül'ün sözlük karşılıkları şu anlamları kapsamaktadır: Yapılageliş. 1. İş. Muamele. Bir işin oluşu. 2. Bir yerde insanlar arasında olagelen muamele. Öteden berî olagelen muamele. Teamül'ün çoğulu teamülat'tır. Bu sözcükten yapılan bir birleşik isim olan teamul-i kadim ise eskiden beri yapılagelen muamele ve davranış; eskiden beri yapılageldiği için kanun gibi sağlamlaşan bir usul anlamlarına gelmektedir.»

«Anane de Arapça kökenlidir, dilimize de Arapça'dan geçmiştir. Sözlük karşılığı başlıca üç anlamı kapsamaktadır: «1. Hadis ve buna benzer yolda din buyruklarının «an filan, an filan = (filandan, filandan)» diye kimlerden geldiğini sıralama. 2. (Mec.) Bir söylentiyi inceden inceye araştırıp anlama. 3. Gelenek.»[42].

Sedat Veyis, daha sonra, toplumsal normların en güçlülerinden birini, «geleneği» açıklıyor:

«Sosyal normların önemli ve güçlü bir bölümünü de gelenekler oluştururlar. Türkçe gelmek'ten türetilen gelenek sözcüğü anane ile aynı tutulmaktadır; dilimizde geleneksel = (ananevî), gelenekçi gibi sıfatları da kullanılmaktadır. Bir toplumda kuşaktan kuşağa geçen kültür kalıtları = (mirasları), alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar vb. gelenekler içinde yer alırlar.

Gelenekler geniş anlamıyla bir kuşaktan ötekine geçirilebilen bilgi, tasarım, boşinanç, yaşantı biçimi; daha geniş anlamıyla maddî olmayan kültürdür. (Ancak belirli maddî kültür öğelerini ayrı tutmak gerekir; çünkü bunlar ya manevî kültür öğeleriyle bağlantılıdır ya da onlarla simgelenmiştir). Dar anlamda ise, kuşaklar boyunca bir toplumun, örneğin kutsal ya da politik işleri gibi önemli konularındaki görüşleridir. (H. Schoeck, *Soziologisches Wöterbuch*, 7. Auflage, Freiburg, 1972, s. 330).

Gelenekler sözlü ve yazılı olmak üzere iki bölüme ayrılırlar. Tıpkı âdetler gibi, ama onlardan daha güçlü olarak toplumsal yaşamın düzenlenmesinde ve denetlenmesinde önemli rol oynarlar. Nitelikleri bakımın-

(41) *y.a.g.e.*, s. 125.
(42) *y.a.g.e.*, s. 125-126.

dan genellikle tutucu olan gelenekler aile, hukuk, din ve politika gibi toplumsal kurumlar üzerinde daha etkilidirler; bunlara bakarak bilim ve sanat, geleneklerin daha az etkisi altındadırlar.

Bireyin bağlı bulunduğu grubun ya da toplumun geleneklerine karşı çıkması, bu karşı çıkışın derecesine göre bireyin toplulukça aforozundan saldırıya uğramasına, hor görülmesinden alaya alınmasına kadar genişleyen tepki türlerinde biçimlenir. Geleneklerin tıpkı örfler gibi yasalarla belirlenmiş türleri vardır: Yasa, gelenekleri ve onlara aykırı davranışlar için verilecek olan cezaları bir ölçüye sokmaya çalışır. Gelenekler, genellikle yasalardan çok daha geniş bir alanı yönetirler. (G. N. Lundberg, C. C. Schrag, O, Larsen; *Sosyoloji,* cilt 1, Ankara, 1970, s. 152).»

Yukardaki satırlardan da anlaşılacağı gibi Örnek, doğrudan doğruya «genel kabul gören» «toplumsal gelenekler»den söz ediyor. Çünkü, «tutucu» dediği geleneklerin daha çok aile, hukuk, din ve politika gibi alanlarda etkili olduğunu belirtiyor. Buna karşılık, bilim ve sanatın üzerinde «tutucu gelenekler»in etkisinin daha az olduğunu söylüyor. Yani, bilim ve sanatın «kendine özgü» geleneklerinden değil, genelde paylaşılan «toplumsal gelenekler»den söz ediyor.

Nitekim biraz aşağıda, «tutucu» nitelikte «gelenekler» olduğu gibi «gelişmeyi destekleyici» gelenekler de bulunduğuna işaret ediyor:

«Köstekleyici, gelişmeyi önleyici gelenekler olduğu gibi, destekleyici, dayanışmayı ve yardımlaşmayı düzenleyici gelenekler de vardır. Özellikle büyük kentlerin ve yerleşim merkezlerinin dışında yaşayanlar, çoğu zaman resmî yardım ve destek örgütlerinden yoksun oldukları için, gerek bireylerin, gerekse bunların oluşturdukları grupların, cemaatların karşılaştıkları bunalımlı durumlarda ve olaylarda geleneklerin öngördüğü, yapılmasını ve uygulanmasını buyurduğu davranış biçimleri işletilir. Örneğin, kırsal alanda belediye örgütünün bulunmadığı yerlerde bir cenazenin defni için gerekli işlem ve yardımlar akrabalar, komşular ve sözkonusu grubun üyelerince geleneklere uygun bir biçimde yerine getirilirler.»[44].

Örnek'in toplumsal normlar çerçevesinde açıkladığı bir başka kavram da «görenek»tir:

«Göreneğin örfe, âdete, geleneğe bakarak yaptırım gücü daha zayıftır; örfteki yapılma zorunluğu, âdet ve gelenekteki yapılmalı özelliği görenekte yapılabilmeli niteliğini alır.

En yalın tanımıyla, bir şeyi görülegeldiği gibi yapma alışkanlığı olan görenek, öteki sosyal alışkanlıklar gibi gerekli ve uygun görülenleri kapsar, ama bunların mutlaka yerine getirilmesini istemez. Öteden beri yapılagelmekte olan, fakat henüz âdet durumunu kazanmamış olan bu davranış biçimlerine grubun, toplumun gelişmesine uygun yenileri eklenir. Bunlar süreklilik kazandığı gibi, bir süre sonra da ortadan kalkabilirler. Ama bir kez yerleşip de, geniş kitlelerce benimsenince olağan ve doğal olarak kabul edilirler. Örneğin, otobüslerin ön ya da arka kapısından bin-

(43) *y.a.g.e.*, s. 126.
(44) *y.a.g.e.*, s. 127.

mek, alış-verişte, dolmuş duraklarında kuyruğa girmek vb. artık doğallık kazanmış göreneklerdir. Bunlara uymayanlar uyarılır, gerekirse uymaya zorlanırlar.

Görenekler günlük yaşamımızın gerekli gördüğü ilişkilerin düzenlenmesinde, bireyler arasındaki sürtüşmeleri azaltmakta, toplumsal ilişkilerin kolaylaşmasında belirleyici rol oynarlar. Komşu ziyaretlerinde, hasta yoklamalarında, alış-verişte, ortak taşıtlara inip binmede, tanışma ve tanıştırılmalarda nasıl davranılacağını belirleyerek ilişkilerin düzenli gitmesine yardımcı olurlar.

Birçok normatif beklentinin yerine getirilmesinde göreneklerin belirleyici etkinliği görülür. Örneğin, bir kızın erkek arkadaşı tarafından kapısı çalınarak sinemaya çağrısı yerine, bu işin sokaktan ıslıkla, bağırarak ya da otomobil kornası öttürülerek yapılması göreneğe ters düşen bir davranış biçimidir. Çünkü bu tür davranış biçimi kızın değerini küçülten, anneyi ve babayı üzen, komşuları rahatsız eden, yani bu konudaki normatif beklentiye uymayan bir niteliktedir. Bu ve buna benzer davranış biçimleri görenekler yoluyla öğrenilir; anlam ve önemlerine göre, kimi zaman birkaç kuşak sürebilir. Örflere, âdetlere, geleneklere göre yaptırımları daha gevşek, ama modaya bakarak daha uzun süreli ve dayanıklı olan görenekler ülkeden ülkeye değiştiği gibi, bir ülkenin çeşitli yörelerine ve sınıflarına göre de ayrımlar gösterirler.»[45].

Görüldüğü gibi, «görenek» konusunda Örnek'in belirgin tutumu, «değişebilirlik» ilkesini tanımın içine getirmiş olmasıdır. Gerek zaman içinde, yeni ve «toplumun gelişmesine uygun» alışkanlıkların ortaya çıktığını vurgulaması, gerekse, göreneklerin hem yörelere, hem sınıflara göre, ayrıca toplumdan topluma da farklı olduğunu söylemesi; bu «değişme» öğesini «görenek» tanımının içine iyice bütünleştirdiğini gösteren belirtilerdir.

Veyis Örnek, «görenek»ten sonra «töre» kavramını açıklamaktadır. «Töre», Sedat Veyis Örnek'e göre, daha önce açıkladığı tüm normları kapsayan bir terimdir. Sözcüğün aslı Örnek'e göre, yine Türkçe kaynaklıdır ve «türe»den gelmektedir. Örf, âdet, yol, kural, gelenek, görenek, yasa ve kuttören = (ayin) anlamlarına gelmektedir.

Örnek, esas olarak «töre»yi aşağıdaki biçimde açıklar:

«Bir toplulukta, bir grupta, bir yöre halkında bireylerin uymayla yükümlü oldukları ya da uymaya zorlandıkları davranış kalıplarının ve tutumların tümünü içine alan töreler, özellikle geleneksel kesimde ve kırsal alandaki etkinliğiyle dikkati çeker. Öyle ki, töreleri zedeleyen ya da törelere aykırı sayılan davranışlar çoğu kez bağışlanmaz bir tutumla, yasaların yargılamasına da zaman bırakmadan, bu tür durumlar için toplumca belirlenmiş olan cezalara çarptırılır. Zaman zaman ölüm cezasından toplumun dışına atılmaya kadar uzayan bu tepki, topluluğun üyelerince doğrulanması ve uygulanması gerekli yaptırımlarda özlenir ve biçimlenir. Adliyelerdeki dosyalar, polis ve jandarma karakollarındaki tutanaklar, basına yansımış haberler, özellikle ülkemizin geleneksel kesimindeki töre-

(45) *y.a.g.e.*, s. 127.

lerin kimi durumlarda bağışlamazlığını ve katılığını göz önüne seren birçok olayı içermektedirler.

Evlilik dışı cinsel ilişkiler, «emanete hiyanet etmek», bağlı olunan gruba, örgüte ihanet etmek, toplumca çok önemsenen ve yerine getirilmesi zorunlu görülen bir görevden kaçmak, aile büyüklerine çirkin bir biçimde karşı koymak, birinin yardımına sığınan kişiyi ele vermek vb. davranışlar yasalarca yasaklanmamış olsalar bile, törelerin yasakladığı davranış biçimleri içine girerler.»[46].

Örnek, görüldüğü gibi, çeşitli kavramları birbiri ile geçişli ve birbiriyle çakışan bir biçimde tanımlamaktadır.

Aslında, bu kavramların arasında gerek alan, gerek yaptırım gücü bakımından tam bir hiyerarşi kurmak da çok güçtür. Bu nedenle Örnek'in bu «biribiri içine giren sınıflama» yaklaşımını eleştirmek olanaklı değildir.

Örnek, son kavram olarak «moda»yı ele alıyor:

«Moda, göreneğe bakarak daha kısa süreli olan, çabuk değişebilen, öykünme yoluyla yayılan, temelinde değişiklik ve özgünlük dürtüsü yatan geçici davranış biçimidir. Çabuk yayılması, var olana aykırı düşmesi, insanın değişiklik gereksinimlerinden kaynaklanması, ticarî amaçlarla desteklenmesi, cins ve yaş grupları arasında daha belirgin olması, toplum katlarına ve sınıflarına göre ayrımlar göstermesi bellibaşlı özelliklerindendir.

Modayı etkileyen ve yayan amaçların başında sinema, tiyatro, televizyon, basın, reklâm şirketleri, ticarî kurumlar ve teknoloji gelmektedir. Bunların çoğu zaman bilinçli, kimi zaman da bilinçsiz ortaya attıkları yenilikler çok geçmeden bu yenilik ve özgünlüklere açık olan kimselerce benimsenirler. Giderek daha geniş halkaları da içine alan bu yenilikler belirli bir süre etkinliklerini sürdürürler.

Moda, en çok kendini giyim-kuşam ve süslenmede göstermekle beraber; dilde, düşüncede, hareket tarzında (jest, mimik; oturuş, kalkış, yürüyüş), adda, müzikte, plastik sanatlarda, edebiyatta, günlük ve törensel yaşamın kimi kesitlerinde de zaman zaman etkili olmaktadır.

Bir toplumun sadece sınırlı ve belirli kesimlerinde uyulan kimi modalar da vardır ki, bunları daha çok heves diye niteleyebiliriz.»[47].

Yukardaki yaklaşımdan da iyice gördüğümüz gibi Örnek, moda dahil tüm toplumsal normların, toplumsal yapının belirleyicilerinden olduğu inancını taşır.

Toplumbilimsel açıdan son derece doğru bir yaklaşımdır bu.

Örnek, bir halkbilimci olarak bu normları gözlemlemeyi, çözümlemeyi, bir toplumsal yapı içinde yerli yerine oturtmayı ilgi alanı kapsamında görmüştür.

(46) *y.a.g.e.*, s. 128.
(47) *y.a.g.e.*, s. 128-129.

IV. SEDAT VEYİS ÖRNEK'DE BİREY - TOPLUM İLİŞKİSİ

Örnek, bir yandan toplumsal normların, yani toplumsal yapıyı oluşturan değerlerin, inançların üzerinde odaklaşırken, öte yandan, bireyin, bir topluma mal olmasının, yani bu toplumsal normları benimsemesinin, bu normlara uygun davranmasının da fotoğraflarını çekmekte, normları, bireyin davranışları açısından tanımlamakta ve betimlemektedir.

Örnek, bir birey ile toplum arasında üç noktada tam bir kesişme bulur ve bunlara «geçiş dönemleri» adını verir.

Örnek'e göre doğum, evlenme ve ölüm olan bu üç önemli «geçiş dönemi», çeşitli «inanç, âdet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem» ile birey ve toplum arasındaki köprüyü kurar.

Örnek, birey ile toplum arasında kurulan bu köprünün amacının «kişinin geçiş dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumak» olduğunu söyler[48].

Örnek, hemen hemen her toplumda, bireyin bu geçiş dönemlerinde en zayıf olduğu inancının yaygın olduğuna işaret eder.

Bu üç dönemin çevresinde kümelenen örf ve âdetlerin, törenlerin, hepsinin yerel renkler taşımakla birlikte, evrensel özellikleri olduğuna da işaret eder Örnek.

Gerek, bu üç geçiş döneminin evrenselliği, gerekse yine bu dönemlerin, yerel kültürleri en iyi yansıtan uygulamaları içermesi, bir halkbilimcisi olarak, Örnek'i bu dönemleri incelemeye yöneltir. Böylece, Türk toplumunun en belirgin kültürel özelliklerini saptamak olanağı ortaya çıkar.

Örnek, daha önce açıklamış olduğumuz yöntemleri kullanarak, Anadolu'daki doğum, evlenme ve ölüm olaylarındaki uygulamaları ve bu uygulamaların ardındaki inançları araştırır, saptar ve okuyucuya aktarır.

Böylece Örnek, bireyin «toplumsallaştırılmasında» (sosyalizasyonunda) yani, toplumsal değer ve kuralların bireye aktarılmasında, yol gösterici olan kuralları ve mekanizmaları da önemli ölçüde açıklığa kavuşturmuş olur.

Örnek, «geçiş dönemleri»ni ele alırken, doğum, evlenme ve ölüme, bir de «çocuk» olayını eklemektedir. Doğum olayının hemen ardından incelediği «çocuk» olayı, anneye ilişkin «doğum» olayını, çocuk açısından tamamladığı için, kanımca, çok doğru bir seçimle incelemelere dahil edilmiştir.

Halkbilimi ve Örnek'in yaklaşımı açısından, bu «dönemlerin» hangi sistematikle incelendiğine bir göz atmak oldukça yararlı sonuçlar verecektir:

(48) *y.a.g.e.*, s. 131.

GEÇİŞ DÖNEMLERİ :

A. DOĞUM

I. Doğum Öncesi

1. Kısırlığı Giderme, Gebe Kalma
2. Aşerme
3. Gebelik
4. Çocuğun Cinsiyeti
5. Gebe Kadının Kaçınmaları/Uygulamaları

II. Doğum Sırası

III. Doğum Sonrası

1. Çocuğun Göbeği ve Eşi
2. Lohusalık
3. Alkarası Tasarımı
4. Kırk Basması Tasarımı
5. Kırklama İşlemi

B. ÇOCUK

I. Ad

1. Ad Koyma
2. Adı Belirleyen Etmenler
3. Göbek Adı
4. Takma Ad

II. Çocuk Görme

III. Diş Hediği (Buğdayı)

IV. Gelencksel Sağaltma Pratikleri ve İşlemleri

V. Çocuğu Nazardan Koruma

VI. Sünnet

1. Sünnet Çocuğunun Yaşı, Sünnetin Zamanı
2. Tören ya da Düğün Hazırlığı
3. Çocuğun Hazırlanması
4. Sünnet İşlemi ve Sünnetçi
5. Hediye - Armağan
6. Kirvelik

C. EVLENME

I. Evlenme Biçimleri

II. Evlilik Çağı - Yaşı

III. Evlenme Aşamaları

1. Görücülük, Dünürcülük/Kız Bakma, Kız İsteme
2. Söz Kesimi
3. Nişan

IV. Düğün

1. Kına Gecesi
2. Düğün
3. Nikâh - Gerdek

V. Hediye, Bağış ve Ödemeyle İlgili Âdetler

VI. Evlenmeyle İlgili Ritüel ve Büyüsel İçerikli İşlemler

D. ÖLÜM

I. Ölüm Öncesi

1. Ölümü Düşündüren Önbelirtiler
2. Kaçınmalar

II. Ölüm Sırası

1. Ölüm Olayının Duyurulması
2. Ölümden Hemen Sonra Yapılan İşlemler
3. Ölünün Gömülmeye Hazırlanışı

III. Ölüm Sonrası

1. Belli Günler
2. Ölü Yemeği
3. Yas
4. Başsağlığı ve Avutucu Sözler
5. Destanlar ve Ağıtlar
6. Mezarlıklar, Mezar Taşlarına Yazılanlar, Simgeler[49]

Yukardaki sistematikten de görüldüğü gibi, Örnek, bir bireyin toplumsallaşması aşamasında geçirdiği «değişmeler»i oldukça ayrıntılı bir biçimde saptamıştır.

Bu arada, inançlar arasında «gerçek inanç», «batıl inanç» ayrımı yapmadan olayları aktardığına da dikkati çekmek isterim. Örneğin, «çocuk» bölümünde ele aldığı «Alkarası Tasarımı» ve «Kırk Basması Tasarımı» anneye ve çocuğa musallat olduğu varsayılan kötülükleri önlemek için alınan önlemleri belirten törensel davranışlardır[50]. Örnek'in «yol göstericilikten» ve «norm koyuculuktan» çok, «gözlemci» ve «saptayıcı» bir bilim adamı kimliği olduğu düşünülürse bu ayrımı yapmayışının nedeni de ortaya çıkar.

(49) *y.a.g.e.*, s. 12-13.
(50) *y.a.g.e.*, s. 144-146.

V. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN BİLİMSEL YAPITLARINA KISA BİR BAKIŞ

Örnek'in bilimsel nitelikteki ilk yapıtı, *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki* adlı, alan çalışmasına dayalı doçentlik tezidir. Yapıt, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları arasında 174. sırada yer alır. 1966 yılında A. Ü. Basımevi'nde basılmıştır. 139 sayfadır. 31 TL. ederli ve haritalıdır.

Örnek, bu yapıtının Önsöz'ünde, çalışmasının gerekçesini şu paragrafla açıklar: «İnsana doğumundan ölümüne dek eşlik eden âdet ve inanmalar, özellikle hayatın belli dönemlerinde yoğunluk kazanmaktadır. Bu dönemlerin en önemlileri, doğum, evlenme ve ölümdür. Başlı başına birer büyük 'geçiş' olan doğum, evlenme ve ölüm, sayısız batıl inancın, büyüsel işlemin, yasağın istilâsına uğramış olup, âdeta bunlar tarafından idare edilmektedir. Biz, araştırmamızda, bünyeleri içinde daha küçük geçişleri ve safhaları da barındıran bu üç önemli basamağın üzerinde durduk; bu arada, hayatın çeşitli safhalarıyla ilgili inanmalara ve büyüsel işlemlere de değindik.» Bir sayfalık Önsöz'le başlayan yapıt, iki bölümden oluşur: 1. Bölüm, kuramsal içerikli, çalışma yapılan alan ve yöntem hakkında açıklamalar getiren alt başlıklardan oluşmaktadır. 2. Bölüm ise, uygulamaya dönük isimlendirmeler ve büyüsel işlemleri içermektedir. Sıralama: Doğum, Çocuk, Evlenme, Ölüm, Göksel Olaylar, Halkhekimliği, Beden ve Hayvanlar'a ilişkin büyüsel işlemler düzeninde yapılmıştır.

Örnek'in ikinci yapıtının adı, *Etnoloji Sözlüğü*'dür. A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları arasında 200. sırada yer alan sözlük, A. Ü. Basımevi'nde 1971 yılında basılmış, 268 sayfalı ve 15 TL. ederlidir. Yapıta gerekçe, Önsöz'de açıklanmış, Önsöz'ü *İçindekiler* sayfası izlemiştir. Burada, yöntembilimsel bir plan verilmekte, sonra da, «Sözlük'ün Hazırlanmasında Gözönünde Bulundurulan Noktalar» başlıklı, 10 maddelik bir açıklama listesi sunulmaktadır.

Sedat Veyis Örnek'in aynı yıl (1971) içinde yayıma hazırladığı ikinci yapıtı, *100 Soruda İlkellerde... Efsane* adını taşımaktadır. Gerçek Yayınları arasında 26. sırada basılmıştır. 231 sayfalı ve 12.5 TL. ederlidir. Din, Büyü, Sanat ve Efsane olmak üzere dört bölümden oluşan yapıtta, *Genel Açıklama* ve *İlkel Düşünce*'yi anlatan bir *Giriş*'e Önsöz başlık etmektedir. Önsöz'de Örnek, «... İlkel insan, doğa karşısındaki savaşında, teknik yetersizliğini ve çaresizliğini, din, büyü ve dinin buyruğundaki sanatla gidermek istemiş; evrenin oluşum sırlarını da bir çeşit 'bilim öncesi bilim' olan efsane ile açıklamaya çalışmıştır. Bunun içindir ki, kitapta, büyü,

sanat ve efsane, dinsel alanı tamamlayıcı bölümler olarak ele alınmıştır» diyerek toplumsal bir olgu olan dini, geçirdiği evrim çizgisi içinde açıklamakta; sanat, büyü ve efsaneyi de dinle ilişkilerini gözardı etmeden vermektedir.

Sedat Veyis Örnek'in 1971 yılı içinde yayıma hazırladığı üçüncü yapıtı, *Anadolu Folklorunda Ölüm*'dür. A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları arasında 218 numara ile basılan yapıt, 149 sayfa, siyah-beyaz resimli, 17.50 TL. cderlidir. Örnek'in «Profesörlük Takdim Tezi» olarak sunulan bu çalışması, kaynak kişilere başvurularak, bu konuya ilişkin daha önce yapılmış araştırmalardan ve yayımlanmış kitaplardan yararlanılarak tamamlanmıştır. Üç bölümden oluşan yapıtta, «ölüm öncesi» Birinci Bölüm'ü; «ölüm sırası» İkinci Bölüm'ü; «ölüm sonrası» da Üçüncü Bölüm'ü oluşturmaktadır. Yazar, üç ana bölümde topladığı bu çalışması için Önsöz'de şöyle diyor: «Bu çalışma, insan hayatının üç ana döneminden birisi olan ölümün çevresinde toplanarak ona bir kurum niteliği kazandıran âdetlerin, inanmaların, işlemlerin sistemli bir serimini ve yorumunu yapmak amacını gütmektedir. Yazar, bu araştırmayla insanımızın asal bir olay karşısındaki tutum ve davranışını saptamaya çalışmıştır. Ölümün evrensel bir olay oluşu, halkımızın konuya ilişkin âdet ve inanmalarına da evrensel bir nitelik kazandırmaktadır.»

Sedat Veyis Örnek'in beşinci yapıtı olan *Budunbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu'nun önerisi üzerine hazırlanmış; 1973 yılında TDK Yayınları arasında, 338 numarayla, 92 sayfa olarak yayınlanmıştır. Yazar, bu yapıtında *etnoloji*'yi, eşanlamda, öztürkçe *budunbilim* olarak kullanmayı yeğlemiş; sözlüğe bu kez yalnız etnoloji terimlerini (budunbilim terimlerini) alarak iki yıl önce yayınladığı *Etnoloji Sözlüğü*'nü daha da zenginleştirmeyi amaçlamıştır. Sözlükte kimi terimlere (tabu, batik, ikat, plangi vb.) öztürkçe karşılık aranmamış, bu kavramların karşılığı özgün adlarıyla verilmeye çalışılmıştır.

Örnek'in 1977 yılında, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Folklor Dizisi içinde, 4 numara ile yayınlanan *Türk Halkbilimi* adlı altıncı yapıtı, 262 sayfa; siyah-beyaz ve renkli fotoğraflıdır. Bu yapıt, halkbiliminin belirgin özelliği betimselliğin somut ve en güzel örneğini veren, alanında yeri kolay kolay doldurulamayacak niteliktedir.

Üç bölümden oluşan yapıtın birinci bölümü: 'Giriş, Kaynaklar, Araştırma Teknikleri, Halkbilimiyle İlgili Yayınlar, Dernekler, Toplantı ve Seminerler' altbaşlıkları altında işlenen konuları kapsamaktadır. Bu bölüm, öylesine özenle işlenmeye çalışılmış ki, Türk halkbiliminin gelişme çizgisi içerisinde bu alana az ya da çok hizmeti dokunanlar, büyük bir hakbilirlik örneği verilircesine anımsanmış ve tek tek sıralanıp adları ve hizmetleri belirtilmiştir...

İkinci bölümde 'Örf, Âdet, Teamül, Anane, Gelenek, Görenek, Töre ve Moda' gibi toplumsal normları inceleyip, anlatan yazar, ayrıca, bunlara, salt bellekte tutma ve yineleme biçimine yönelik olmaktan çok, işlerlik ve kolay anlama ve anlatmayı amaçlayan tanımlar da getirmiştir...

İnsan yaşamının en önemli geçiş dönemleri sayılan «Doğum», «Çocuk», «Evlenme» ve «Ölüm», yapıtın üçüncü bölümünde öteki bölümlerden daha yoğun bir biçimde ele alınarak, olgular, kırsal yörelerden örnekler ve resimlerle nesnel gerçeklikten bir şey kaybettirmeden verilmeye çalışılıyor. Gazetelerden özenle taranmış sünnet, nişan, evlenme, doğum, ölüm duyuruları, birer *etnografik* veri olarak olayların anlatımında süslü ve doyurucu kanıt niteliğinde karşımıza çıkmakta, bu durumuyla bilimsel gerçekliğin yeterlilik ve gereklilik koşullarını tamamlamaktadır...

Yapıtın sonunda Sonsöz'den sonra yer alan Kaynakça'nın anlamlı zenginliği, dizinlerin eksiksizliği ve düzeni, yapıtın bilimsel içeriğiyle biçimselliğini bütünleştirmektedir.

Sedat Veyis Örnek'in son yapıtı, *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, 1979 yılında, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, Folklor Dizisi içinde, 5 numara olarak yayınlandı. Kendi alanında ilk sayılan çalışma, sayıları 200'e yaklaşan derleyicilerin Türkiye'nin 230 değişik yerleşim biriminden anket tekniğiyle derledikleri verilerin belirli bir plan içinde değerlendirilmesidir.

Oniki Bölüm'den oluşan yapıt, yöntembilimsel plan (İçindekiler) ve «Önsöz»le başlayıp «Ekler»le bitmekte, 28+413=441 küçükboy sayfayla tamamlanmaktadır. Yazar, geleneksel kültürde çocuğu, ana rahmine düşme öncesinden başlayarak askere uğurlanışına değin uzun bir dizi aşama, uygulama, âdet, inanma, töre ve törenler gibi halkbilimsel değerler içinde ele almaktadır.

Yapıtın içinde yer alan çocuğa, anneye ve çevresine ilişkin özgün araç ve gereçler, kırsal yöre yaşamı hakkında aydınlatıcı bilgiler vermekte ve toplumsal yapıyı tanımada yardımcı öğe niteliği taşımaktadırlar. Geleceğin büyüğü olan çocuğu kendi fizik ve toplumsal çevresinde kültürlenme (toplumsallaşma) süreci içinde tanımanın önemini, yakın bilim dalı üyeleri şöyle değerlendirmektedirler: «S. V. Örnek'in büyük bir titizlikle hazırladığı bu bilimsel araştırma, sadece halkbilimi alanı için değil, eğitim, ruhbilim, toplumbilim ve psikiyatri alanları için de başvurulması gerekli önemli bir yapıttır. Çağdaş bilim anlayışı, bilim adamları arasındaki kesin sınırları ortadan kaldırmaya ya da daha doğrusu çeşitli bilim dallarını, sınırdaş bölgede tartışmaya çağırmaktadır. İnsanbilimleri sözkonusu olduğunda, bu gereklilik daha da ağır basar... Özellikle, son zamanlarda yapılan uluslararası psikoloji kongrelerinin çalışma konuları gözden geçirilecek olursa, kültürel etkenlere ne kadar önem verildiği açıkça görülecektir. Bugün artık ruhbilime değgin hiçbir araştırma alanını kültürel boyutu gözönüne almadan incelemek olası değildir.»[51]. Bu durumuyla Sedat Veyis Örnek'in son yapıtı olan *Geleneksel Kültürümüzde Çocuk*, Türk özgün kültürünü tanımada ve başka kültürlerle karşılaştırma yapmada önemli bir boşluğu doldurmakta; kültür-kişilik konusunda çalışma yapacak olanlara yardımcı olma özelliği taşımaktadır.

(51) Neriman Samurçay, *Kitap Tanıtma DTC Fakültesi Dergisi*, 1981, Ankara, s. 55.

VI. SEDAT VEYİS ÖRNEK'İN YAN UĞRAŞ ALANI: YAZIN (EDEBİYAT) DÜNYASI

Yazın alanı, Örnek için çok özel bir uğraş ve bir anlamda sığınma adasıydı... Çok bunaldığı, yorulduğu, hattâ öfkelendiği durumlarda kendi deyimiyle o «giz adacığına» çekilir, ona sığınır; kafasında biriktirdiklerini, yüreğinde duyduğunu ak kâğıda kara kalemiyle geçmezse öfkesinden öleyazardı; yazdıktan sonra öfkesi geçer, çocuklar gibi sevinirdi.

Sedat Veyis Örnek'te yazı yazma tutkusu, bilim dalında olduğu kadar yazın alanında da ardından yapıtlar bırakmasına neden oldu: Bir kitapta derleyemediği kimi öyküleri —ilk öyküsü, Sivas'ta çıkan 'Hakikat Gazetesi'nde «İnce Dert» adıyla 1946 lise öğrenciliği yıllarında yayınlandı—, «Bir Tutam Saç», Pilligil'in Kurt, ve Yelpaze Viyana'da yayımlanan Neff -Antoloji'nin 5. cildini oluşturan «Çağdaş Dünya Edebiyatı Savaş Hikâyeleri» dizisinde çıkan ve konusunu Kore Savaşı'ndan alan «Telörgü» yanında oyun çevirileri ve yine Devlet Tiyatro ve Radyoları'nda oynanan oyunları vardır. Örnek, *Varlık*, *Değişim*, *Türk Dili* ve *Su* dergilerinde kısa öykülerini ve oyun çevirilerini yayınlamıştır.

Sedat Veyis Örnek, ilk oyununu 1948 yılında yazdı ve Sivas Halkevi Tiyatrosu'nda sahneledi. Başrolü de, Recep Karaçınar adıyla kendisi oynadı. Bu bir perdelik oyunun adı *Modern Lokanta*'ydı.

Örnek'in ikinci oyunu *Kurt*, 1964-65 yılı tiyatro mevsiminde İstanbul Şehir Tiyatrolarında oynandı. Yazar, Varlık Dergisi'nde önce «Pilligil'in Kurt» adıyla yayımladığı öyküsünü sonra, *Kurt* adıyla oyunlaştırdı. Oyunun konusu: Oturmuş, geleneksel düzenin görmüş-geçirmiş, az konuşup çok iş yapan, kendi işinin ve ailesinin gerçek lideri Anadolu tipik köy erkeği Halil Ağa'yla sonradan görmüş, kasaba varsılı, kolay kazanıp kolay yiyen, zordan kaçan, çok konuşup az iş yapan, yozlaşmış «köylü şehir erkeği» Çarkçı'nın (*) düşünsel ve eylemsel düzeyde, bir anlamda gövde gösteri içinde çatışmalarıdır. Halil Ağa, zoru kolay eden (zordan yılmayan), onuruna düşkün, kendi yaşam türünde beceri sahibi (kurdu canlı tutabilme vb.), kazanmadığını yemeyi hak saymayan, kişiliği ve onuru için çok şey yapmaya hazır özellikleriyle Anadolu köy erkeğinin simgesidir. Örnek'in *Kurt Oyunu*'nda işlediği konu, kırsal kesim yaşamını nesnel açıdan dile getiren, «kendin yap tiyatrosu»na özgün malzeme niteliğinde, değişim süreci içerisinde yiten ve kazanılanları sergileyen, toplumsal değerleri ve değerler çatışmasını vurgulayan bir içeriktedir. Anadolu tipik insanıyla

(*) Anadolu dilinde hileli iş çevirenlere, "yine ne çarklar çeviriyorsun?" diye hatır sorulur.

değişme süreci içerisinde yozlaşan, tipik olmayanı, oyun yazma tekniğini kullanarak, bilim adamlığından gelen olayları belgeleme özelliğiyle duyarlılığını birleştirip sentezde kendi insanını kendine oyunla anlattı. Ne var ki, «Toplumsal Tiyatro»ya konu olanlar hâlâ kendilerini izleme olanaklarından şimdilik yoksunlar...

Sedat Veyis Örnek'in bir başka çalışması da Ankara Oda Tıyatrosu'nda oynanan (1970) bir perdelik, *Pirinçler Yeşerecek* adlı oyunudur. Yazar, daha önce yayımladığı *Yelpaze* adlı öyküsüne, Kore izlenimlerini de katarak geliştirdiği bu oyunda, savaşın özde insan yapısına ters düşen çelişkilerini göstermeye çalışmaktadır. Kapitalistleşme süreci içerisinde paranın önce önemli, giderek çok şey ve sonunda da her şey oluşu özellikle savaş ortamında kendisini daha çok kabul ettirmektedir. Yazar tüm duyarlığıyla bu çirkin araçta (para) ayrı cinsten, ulustan insanları, yine ayrı gereksinmeler için bir araya getirerek evrensel İNSAN olgusunu işlemektedir. «Paranın bunca egemen olduğu bu ölümcül ortamda korkmuş bir asker ile yılgın bir kadın insan sıcaklığına sığınmak istemişlerdir. Fakat, savaş insanları bölmüş bir kez; hem içten, hem dıştan düşman bölmelere ayırmıştır. Özlemler ve tedirginlikler öfkeli patlamalarla dışa vurulur. Oyunda kişilerin iç çatışmaları sergilenir.»[52].

Yazar Örnek, son oyunu olan *Manda Gözü*'nü, gazete haberi olarak verilen Anadolu'da yaşanmış gerçek bir olaydan esinlenerek geliştirip, Radyo Tiyatrosu için yazmıştı. Oyun, abartılmış çocuk sevgisiyle yapılan yeminin yerine getirilme töresi (zorunluluğu) çatışmasının dramatik sonucunu içermektedir. Köye ve töreye ilişkin bir gazete haberini oyunlaştıracak denli kırsal kesim yaşamını (kültürünü) iyi bilen yazar, bu oyunuyla sanki, tiyatro aracılığıyla halkbiliminin konusuna giren töre ve törenlere ilişkin uygulamaların dersini vermektedir.

Yukarıda kısaca açıklamalı olarak tanıtmaya çalıştığımız oyunlarıyla oyun yazarlığını dile getirdiğimiz Sedat Veyis Örnek hakkında A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tiyatro Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Sevda Şener şöyle diyor: «... yazdığı üç oyun göstermektedir ki, onun oyun yazarlığında izlediği yol, çağdaş ve ulusal Türk Tiyatrosu sentezine yaklaşmaktaydı. Başarısı, halkbilimci birikimiyle yaratıcı yeteneğini birleştirmesinden geliyordu... Sonuç olarak Sedat Veyis Örnek'in, oyunlarında bilimsel gözlemlerinden yararlandığını, yöresel gerçeklerde toplumsal çelişkileri gözlemleyebildiğini ve bu çelişkileri Batı tiyatrosunun ustalıklı biçimleri içinde yansıtmayı başardığını söyleyebiliriz. Sedat Veyis Örnek'in oyunları yöreselde evrenseli yakalamaya çalışan, sağlam bir dramatik yapıya sahip örnek olan çağdaş anlamda ilginç ve sağlam oyunlardır. Sedat Veyis bu oyunlarıyla Türk Tiyatro Edebiyatı'nın unutulmaması gereken isimlerinden biridir.»[53].

(52) Sevda Şener, "S. V. Örnek'in Oyun Yazarlığı", *Tiyatro 81*, 1981, sayı 52, s. 49.
(53) *y.a.g.e.*, s. 50.

VII. DEĞERLENDİRME

Sedat Veyis Örnek, önce kendisiyle hesaplaşmış ve kendini değerlendirmiş bir bilim adamıdır:

«Ülkemizde insanların pek çoğu koşuya geriden başlarlar. Belirli bir grup handiyse varış pistine ulaşmıştır, büyük çoğunluk daha ilk turu bitirirken... Kimileri öteki turları gözle alamaz, bırakır oracıkta, zaten gücü, soluğu kesilmiştir. Kimileri, eh biraz daha güçlüdür, solukludur, bir dolanım daha atarlar, ama ondan ötesini göğüsleyemezler. Kimileri de canlarını dişlerine takar, inatlarını birer yorgun at yapar, sonunda bitirirler yarışı. Nedir, ötekiler çoktan bitirmişlerdir, varmışlardır varacakları yere, almışlardır ödüllerini. Zaten yarışlarda sadece derece yapanlara ödül verirler, salt yarışı tamamlayanlara değil.»

«Büyük bir çoğunluk daha vardır ki, onlar ne yarışçıdırlar, hattâ ne de seyirci; sadece yarış dışı bırakılmışlardır. Doğarlar, yaşarlar ve ölürler. Bu üç dönemeci alırken de az yerler, az konuşurlar, az isterler, az sevinirler. Belki yüz yaşındadırlar, belki de bin. Ama içlerinde yaprak kıpırdamaz görünür, gözleri odsuz, ateşsiz gibidir. «Niye koşmazsınız?» desen, söylemez, susarlar hep. Susarlar ya, suskunluklarıyla büyüttükleri o ağdalı, o yaman öfkeyi, bir büyük, bir başedilmez koşuya hazırlarlar.»

«Elli yılın basamağından dönüp arkaya baktığımda oldukça dik bayırlar, oldukça keskin dönemeçler görüyorum. Büyük çoğunluğun el terazi, göz tahmin yaşadığı bir toplumda, yarışa geriden başlamak o denli doğal geliyor ki insana... Mesleklerin, işkollarının, yaşama biçimlerinin, hattâ akademik kariyerlerin bile çoğu kez salt rastlantılar sonucu belirlendiği bir ortamda, yine de nice elli yaşlar gelip bir soruya dayanıyor: «Ne yaptın, ne koydun ortaya?» lâmı cimi yok, sorarlar adama bunu. Bu kaçınılmaz soruyu, «Eh, bana bağışlanan elli yılı hakkıyla ödedim» diye yanıtlayanların içinde olmak isterdim doğrusu.»

«Koşuya geriye başlayanlardan biri olarak elli yıla sığdırabildikleri: Yedi inceleme ve araştırma kitabı, üç oyun, birkaç çeviri, beş on öykü... Ha, iki kez de yürek damarının tıkanışı, ölüme gidip gelen. Elli yılı öder mi bunlar, bilmem. Bildiğim, koşunun henüz bitmediği.»[54].

Halkbilimcilik, Örnek'in önüne bir rastlantı sonucu çıkmadı. O, bu bilim dalına hizmeti bir yaşam biçimi olarak seçmişti. Çocukluğunun geçtiği Anadolu'nun küçük kasabası Zara'yı, Kızılırmağı, Sivas Halkevi'ni, büyükannesinin anlattığı masalları unutmadı, unutmak da istemedi. Batı'dan dili, sözlük karıştırmayı, kimi kuramları öğrendi; onları az ya da çok

(54) Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı, 1979, s. 853-854.

kullandı ama o Anadolu'ya yöneldi; aradıklarını onda buldu, onu sevdi, onu sergiledi... Ölümünden bir hafta önce fotoğraf makineleriyle alandan dönmüştü.

Sedat Veyis Örnek, halkbilimine ilişkin malzemeleri birinci elden, alanda, katılarak gözlem tekniğiyle toplardı. O, ayakkabısı sürekli çamurlu bir halkbilimciydi; rahatına az düşkün, özverisi tonlarla, taşı çatlatacak sabırda bir bilim adamıydı.

Örnek'i halkbilimci olarak anlatırken halkbilimi'nden, halkı tanımaktan, halka (topluluğa) katılmaktan sözettik ve bunların hepsini de —nesnel gerçeği yakalama açısından— halkbilimi adına söyledik. Oysa, toplumbilim de (sosyoloji) toplumsal olay ve olgulardaki nesnel gerçekliği yakalamayı amaçlar. Bu ortak amaç, ayrı olarak düşünülen halkbilimini toplumbilimle birleştirir. Bu birleşme, ayrılmadan daha kolay. Ancak, bunun için yöntem anlayışı sorununu çözüme ulaştırmak gerekir. Evrenin birliği, nesnel gerçekliğin bütünlüğü ilkesinden hareketle temelde bir birlik oluşturan çağdaş yaklaşım, bilimsel ilerleme için bilimsel bilgilerin ortak bir yöntemle (bilimsel yöntem) değerlendirilmesini gerekli görmektedir. İşte, burada Sedat Veyis Örnek'le yöntem anlayışı konusunda uyum içinde görünmemekteyiz. Örnek, her ne kadar, «Türk Halkbilimi» adlı yapıtında «teknikler» terimini doğru kullanmışsa da, halkbiliminin tanımını yaparken, «... kendine özgü yöntemleriyle...» ifadesinde «yöntem» terimini genel anlamda, uygun olmayan bir biçimde kullanır.

Böylece Örnek'in tanımlarda kullandığı «... kendine özgü yöntemle...» deyimini, «... kendine özgü tekniklerle...» biçiminde anlamamız gerekecektir.

Örnek'in çalışmaları da gözönünde tutularak halkbiliminin —daha iyileri yapılıncaya değin geçerli olan—, tanımını şöyle yapmaktayız: «Halkbilimi, alanı insan, konusu özgün kültür olan, bilimsel yöntem anlayışıyla ve alana özgü araştırma teknikleriyle elde ettiği bulguları kullanarak genellemeler düzeyinde kuramlara ulaşmayı amaçlayan toplumsal bilimler içinde bir bilimdir.» Bu tanımın ardından hemen bir de «özgün kültür» tanımını getirmek zorundayız: «Özgün kültür, yaratıldığına yakın, değişime az uğramış ya da uğramamış, yapma ve kendinden olmayan öğelerle özdeşleşmemiş, üretim biçimine uygun teknolojiye sahip olan yaşam biçimi öğeleri ve öğeler bütünüdür.»

Vedat Veyis Örnek, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Etnoloji Kürsüsü'nde önceleri doktoralı asistan ve sonraları Doçent ve Profesörken halkbilimi'ni Etnoloji'nin bir uzmanlık alanı olarak görmüş ancak, daha sonra halkbilimini kendine özgü, bağımsız, ötekilerden (kendine en yakın olanlardan) daha genel bir düzlüğe oturtma çabası harcamıştır. Sedat Veyis Örnek, birbirine çok yakın, birbirlerini kolayca bütünleyici (tamlaştırıcı) bilim dallarını birbirinden ayırma yerine, disiplinler arası bir görüşle, budunbilim, etnoloji, sosyal-kültürel antropoloji, halkbilimi, etnografyayı birleştirme yönünde çaba harcasaydı, acaba bilimin geleceği adına daha da iyi yapmış olmaz mıydı?..

Biz halkbilimini, yakın (sosyoloji, psikoloji, beşerî coğrafya, sosyal -psikoloji) ve daha yakın (sosyal-kültürel antropoloji, etnoloji, arkeoloji, etnografya) uzlanım alanları içinde görmekteyiz ve sözgelimi, halkbilimsiz bir toplumbilim yapılabilineceği kanısında değiliz. Halkbilimi ve onun yanındaki araştırma tekniği (katılarak gözlem) aracılığıyla ancak toplumbilimci, incelediği toplumların (toplulukların) ulusal niteliklerini, çıkarlarını, gerçeklerini ve sorunlarını anlayabilecektir. Bunları yapmadığı sürece toplumbilimci, toplumsal olay ve olguları Batı kalıplarına uydurarak şematize etmekten, iyi bir Batı öykünmecisi olmaktan ya da geçmişi ve bilineni yinelemekten öteye gidemeyecektir.

Örnek, yöntem ve teknik konusunda birbiriyle zaman zaman çelişen tutumuna karşılık, topluma, toplumsal yapıya, insan ilişkilerine çok sağlıklı bir yaklaşımla bakabilmiş bir toplumsal bilimcidir.

Toplumsal bilimler açısından «toplumsal denetim» (sosyal kontrol) alanında çok önemli katkıları olan Örnek, bu çalışmalarını, «halkbilimi» adına yaptığı saptama ve belirleme araştırmalarına borçludur.

Toplumu bir «kurallar bütünü» olarak gören Örnek, özellikle bu kuralların «yaptırımları» açısından, Türkiye'de yalnız halkbilimine değil, aynı zamanda toplumbilimin «toplumsal denetim» alanına da önemli katkılarda bulunmuştur.

Örnek, ayrıca genel olarak sanat ve edebiyat, özel olarak ise tiyatro çalışmalarıyla, toplumsal bilimler alanında çalışan bir bilim adamının, genel anlamda, Türk kültürüne yapabileceği katkıları en geniş anlamında gerçekleştirmiş bir kişidir.

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 975-14-0065-1