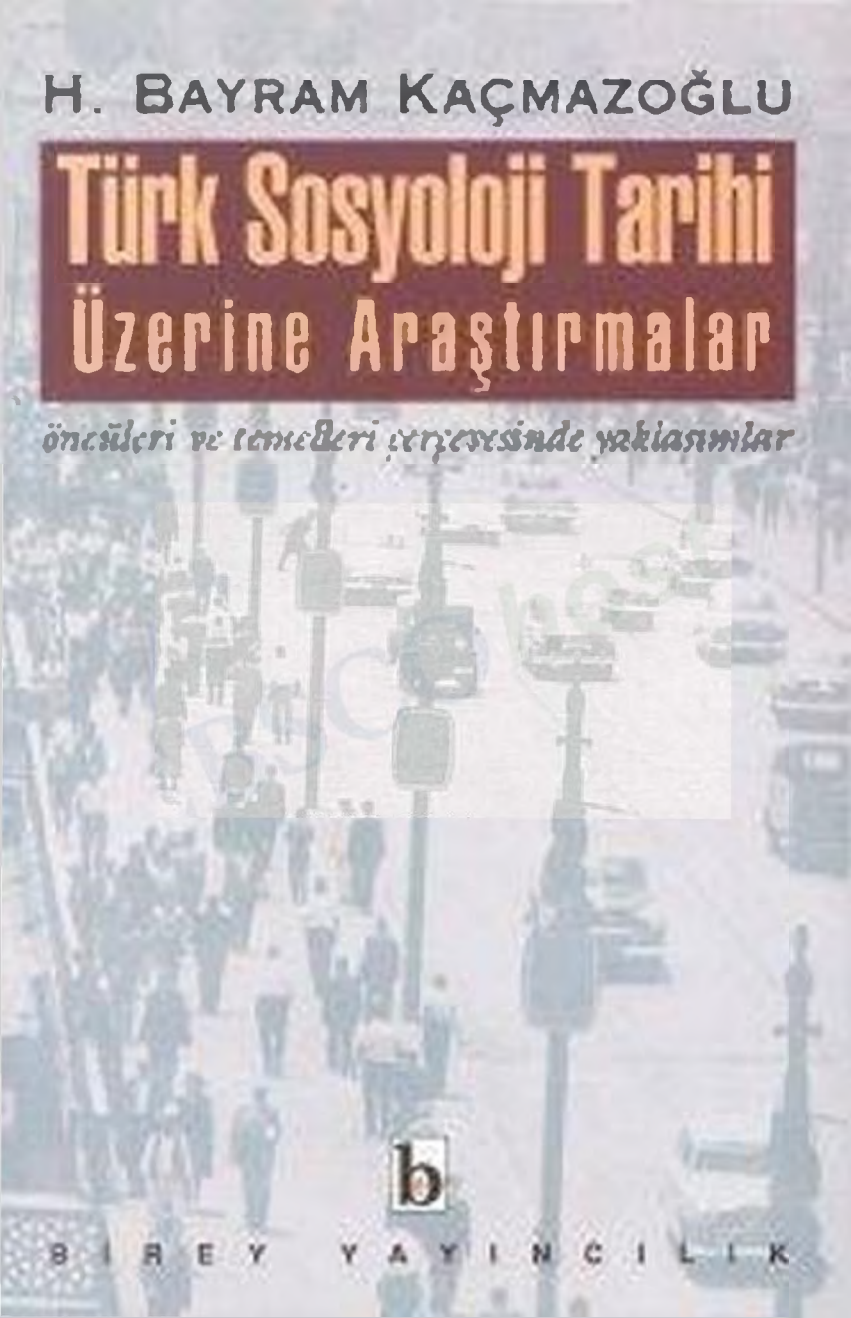
H. BAYRAM KAÇMAZOĞLU

Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar

öncüleri ve temsilcileri çerçevesinde yaklaşımlar



b

BİREY YAYINCILIK

birey yayıncılık : 46
Türkiye İncelemeler : 5

Copyright © birey yayıncılık

Dizgi-Mizanpaj
birey

Baskı-Cilt
Lord Matbaa

ISBN
975-8257-35 8
p
Birinci Baskı
Aralık 1999
İkinci Baskı
Eylül 2002

birey yayıncılık
Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sok.
Üretmen Kitapçılar Çarşısı No. 29/17 Cağaloğlu/Istanbul
Tel: (0 212) 511 33 69 Fax: (0 212) 511 77 16
web: www.bireykitap.com

TÜRK SOSYOLOJİ TARİHİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Doç. Dr.
H. Bayram Kaçmazoğlu

birey

H. Bayram Kaçmazoğlu

H. Bayram Kaçmazoğlu 1963'te Bayburt'ta doğdu. 1981 yılında Ümraniye Lisesini bitirdi. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden 1986 yılında mezun oldu. 1989-1999 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Anabilim dalında öğretim üyesi olarak görev yaptı.

Türk Sosyologları, Türk Düşünce Tarihi, Türkiyenin toplumsal ve siyasal yapısı konularında çalışmalar yapmaktadır.

.Sosyoloöi alanında yayınlanmış bir çok makalesi bulunmaktadır. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak akademik çalışmalarına devam etmektedir.

Kaçmazoğlu'nun birey'den çıkan kitapları:

- 27 Mayıs'tan 12 Mart'a
  Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketlei
- Demokrat Parti Dönemi Toplummsal Tartışmaları
- Türk Sosyoloji Tarihine Giriş I
- Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar

İÇİNDEKİLER

Sunuş 7
Meşrutiyetten Günümüze Ziya Gökalp 9-27
Prens Sabahattin'in Siyasal ve Sosyolojik Görüşleri 28-45
1940-1950 Tarihleri arasında Türk Sosyolojisi 46-93
Hasan Tanrıkut'un Eksik Kalan Fikirleri Üzerine 94-113
Türkiye'de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-1960 Dönemi 114-173
Hilmi Ziya Ülken'in Çok Yönlülüğü Üzerine 174-185
Bir Sosyolog ve İdeolog Olarak
İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 186-263
Nurettin Topçu'nun Sosyolojik Görüşleri 264-298
1960'larda Türk Sosyologlarının Tarihe İlgi Duyma
Nedenleri Üzerine 299-317
Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine 318-324
1980 Sonrasında Türkiye'de Yapılan
Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış 325-337
Eyüp Kemerlioğlu ve Sosyoloji Çalışmaları Üzerine
Bir Deneme 338-369

İthaf

Hocam Baykan Sezer'e

Sunuş

Bu kitap şimdiye kadar bazı Türk sosyologları üzerine yaptığım denemeleri, Türk sosyoloji tarihi çerçevesinde çeşitli dönemleri içeren araştırmaları ve yine bu konularla ilgili değerlendirmeleri kapsamaktadır. Makaleler birbirinden bağımsız olarak kaleme alınmasına karşılık, hepsinin içeriği Türk sosyologları ve Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmalarıyla ilgilidir.

Kitapta yer alan yazılar, çeşitli toplantılarda sunulan tebliğlerden, ayrı ayrı kaleme alınan araştırmalardan oluşmaktadır. Kitap, çoğunluğu daha önce çeşitli dergilerde yayınlanmış olan yazılarla, ilk defa burada yayınlanan yazılardan oluşmaktadır. Yazıların sıralaması tarihsel bir bağlantı içerisinde yapılmış ve kitabın başlığı yazıların içeriği ile ilişkilendirilerek üretilmiştir.

Türk sosyologları ve Türk sosyoloji tarihi ile ilgili yazılarımızı bir kitapta toplamak, bu konudaki çalışmalarımızın sona erdiği anlamına gelmemeli. Buradaki temel amaç, Türk sosyoloji tarihi ile ilgili bir çalışmayı daha geniş bir okuyucu kitlesine sunmaktır. Yoksa, Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarıyla ilgili olarak yaptığımız araştırma ve değerlendirmelere son noktayı koymuş değiliz.

Bu kitapta yer alan yazılar kendi içerisinde bir sıraya sokulurken, aralarında bir süreklilik sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, sosyolojiyi Türkiye'de üniversiteye sokan, bir başka ifadeyle, ülkemizdeki ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusu Ziya Gökalp'le ilgili yazımızı kitabın başına aldık. Sosyoloji çalışmalarını Gö-

kalp'le yaklaşık aynı dönemde kaleme alan ve Türkiye'de sosyoloji denilince hemen ikinci sırada akla gelen Prens Sabahattin'e biz de ikinci sırada yer verdik. Diğer yazıları da bu anlayış çerçevesinde sıraladık.

Türk sosyolojisi ile ilgilenenlere yararlı olacağını umarak, kitabın oluşmasında emeği bulunan herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Meşrutiyetten Günümüze Ziya Gökalp[1]

Ziya Gökalp, yaşadığı dönemin ve Cumhuriyet devrinin en önde gelen düşünürüdür. Döneminde ve sonrasında ele aldığı konularla hep gündemde kalmayı başarmış ya da izleyicileri tarafından gündeme getirilmiştir. Gökalp, gerek meslekten sosyologlar gerekse üniversite dışı aydınlar tarafından üzerinde en çok araştırma-inceleme yapılan düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine, Gökalp Türkiye'de en fazla okunan sosyolog olma ünvanını da elinde bulundurmaktadır. Gökalp, ayrıca hem II. Meşrutiyet, hem de Cumhuriyet dönemi siyasi çevrelerinin teorisyenliğini üstlenmiş ve 1924 yılında ölmesine karşın, ileri sürdüğü görüşleri ile Cumhuriyet'in özellikle 1945'e kadar ki devresinde, görüşleri ile tek partili dönemine damgasını vurmuştur.

Ziya Gökalp, saltanat, hilafet, Batılılaşma, halkçılık, demokrasi, siyasi ve ekonomik bağımsızlık, laiklik, eski Türk medeniyeti gibi Cumhuriyet döneminin başat konularını, Cumhuriyet öncesinde ele alarak incelemiş bir sosyologtur. Gökalp, pozitivist sosyolojinin düşün ilkelerini de tümüyle ülkemize aktarmıştır. Kültür-uygarlık, evrensel sosyoloji-milli sosyoloji, ilkel toplumlar-uygar toplumlar gibi ikili ayrımlar, Gökalp'in sosyoloji anlayışının temelini oluşturur. Gökalp'in sosyoloji anlayışında sosyoloji, genel medeniyetleri ve kültürleri karşılaştırarak toplumların ve kurumların tabi oldukları kanunları bulmak ve toplumlara istenilen yönü vermek açısından çok önemli bir göreve sahiptir. Toplumların tabi oldukları kanunları bilen sosyologlar, bir ulusun gelişmesinde etkin rol oynarlar. Bu görüşün Gökalp terminolojisindeki bir başka ifadesi; dahiler sezerek, sosyologlar da toplumsal kanunları bilerek bir milletin gelişmesinde başat role sahiptirler.

Gökalp, Türk sosyolojsinin en önemli ve tarihi ismidir. 1910-1911 yıllarında Selanik'deki İttihat ve Terakki İdadisi'nde içtimaiyat dersleri vermiş olması ve bu derslerine 1912 yılında İstanbul'daki Sultan Selim Medresesi'nde devam etmesi yanında, 1914 yılında ilk defa İstanbul Üniversitesi'nde "ilmi içtima" adıyla sosyoloji dersini okutmaya başlaması Gökalp'in Türk sosyoloji tarihi adına önemini ortaya koymaktadır.

Ziya Gökalp'in Türk sosyolojisine katkıları sadece bunlarla da sınırlı değildir. Gökalp'in metodu ve bilim anlayışı öğrencileri tarafından sosyolojinin yanı sıra Türk tarihine, edebiyatına, iktisatına İslam tarihine de aktarılmıştır. Yine sosyolojide ve diğer bilim dallarında bir Gökalp akımı oluşmuş ve sözkonusu akım etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Gökalp'i Gökalp'ten sonra devam ettiren sayısız bilim adamı bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını saymak bile, Gökalp'in Cumhuriyet döneminde ne kadar etkin bir bilim ve siyaset adamı olduğunu kanıtlar. Gökalp'in başlıca izleyicileri şu isimlerden oluşmaktadır: Necmeddin Sadak, Mehmet İzzet, Mehmet Servet, Halim Sabit, Tekin Alp, Fuat Köprülü, Halil Nimetullah Öztürk, İ. Hakkı Baltacıoğlu ve Z. F. Fındıkoğlu. Yine ülkemizin pek çok ünlü sosyoloğu, Gökalp'e ilgisiz kalamamış ve Gökalp'le ilgili olarak çeşitli kitap ve makaleler kaleme almışlardır. Bu grupta yer alan sosyologların başlıcaları ise şu isimlerden oluşmaktadır: Hilmi Ziya Ülken, Mümtaz Turhan, Nizayi Berkes, Cavit Orhan Tütengil, Cahit Tanyol, Mehmet Emin Erişilgil, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Orhan Türkdoğan, Erol Güngör, Baykan Sezer, Korkut Tuna ve Emre Kongar, Nilüfer Göle, Hikmet Celkan vs.

Türk sosyologları, genellikle Gökalp'i bir bilim adamı tarafsızlığı ile değil, bir kahraman, bir ruh ve gönül adamı, kutsal bir kişi olarak ele alırlar. Bu konuda bir örnek vermek açısından Prof. Cahit Tanyol'un şu sözleri olayı açıklar: Ziya Gökalp'e dil uzatıldığı zaman içimizde bir burkulma duyarız. Çevremizi mukaddes şeylerin üzüntüsü sarar. Gökalp, bilginin gerisinde bir iman, imanın gerisinde bir vatan ve ideal ocağı kuran bir adamdır.[2] Yine Tanyol, Ziya Gökalp'le ilgili olarak şunları

söylemektedir: Kahraman, ruhundaki iman ve heyecanı kalabalığa geçiren ve onları ateşleyen adam demektir. Bütün memleket aydınları onun bir nevi müridi olur ve fikirlerini şehirden şehire, köyden köye dolaştırırlar. Fikir tarihimizin son safhasında Ziya Gökalp, bazı yanlış kanaatlerine rağmen, böyle bir rol oynamıştır. Bugün eğer Türk milliyetçiliğinden bahsedebiliyorsak, bunda onun büyük hissesi vardır.[3]

Cavit Orhan Tütengil ise, İmparatorluğun çatırdayan köhne binası karşısında dehşete düşen aydınları uyarıcı mürşidi olarak selamlar Ziya Gökalp'i. Tütengil'e göre, Gökalp, Türkiye'de sosyolojiyi kurmuş, bir tarih şuuru yaratmış, kültür milliyetçiliği yaparak ırkçılığı reddetmiş, modern aile, kadın hakları ve hukuku, özerk üniversite, Türkçe ezan ve Kur'an konularında çok önemli fikirler beyan etmiştir.[4]

Bu bağlamda farklı görüşlerdeki sosyologlar, Gökalp'in fikirleri gündeme geldiğinde, bu fikirler karşısında oldukça saygılı davranmakta ve kendileri için hiç de kabul edilemeyecek bazı fikirleri bile hoşgörü içerisinde değerlendirmektedirler.[5]

Ziya Gökalp, sosyoloji açısından, ülkemizde Comte-Durkheim okulunun temsilcisi olarak tanınır. Gerçekten de, Durkheim sosyolojisinin ülkemize yerleşmesi ve 1940'lı yıllara kadar Türk sosyolojisinde, neredeyse tek egemen sosyoloji ekolü olması, Ziya Gökalp aracılığı ile gerçekleşmiştir. Çünkü, Durkheim sosyolojisi, sosyalizm dışında ve en az onun kadar kapsamlı ve sistemli bir dünya görüşü getirebilme çabasında olmasıyla,[6] sosyalizme uzak duran kesimler için Gökalp'in önemi bir kat daha artmıştır. Ayrıca, Gökalp aracılığı ile ülkemize giren Durkheim ekolü ve Gökalp'in toplumsal içerikli görüşleri, Türk sosyoloji tarihi ile düşünsel hayatında bireycilik ve adem-i merkeziyetçi görüşleri temsil eden Prens Sabahattin karşısında her zaman gündemdeki yerini korumuştur.

Türk sosyolojisinin en önemli ismi Ziya Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve yerine yeni bir Türk Devleti'nin kurulması sürecinde yaşamış ve fikirleriyle Atatürk'ün ulusal yaşantıda yaptığı reformlarda son derece etkili olmuştur. Hatta, Doğru

Yol: Ulusal Egemenlik ve İlkelerinin Sınıflandırılması, Çözümlenmesi ve Yorumlanması adlı broşürü ile CHP'nin programında yer alan siyaset, yönetim, din, hukuk, adalet, ekonomi, maliye, bayındırlık, eğitim, toplumsal yardımlaşma, toplumsal siyaset ve askerlik gibi ilkeleri yorumlamış; parti programını tahlil edip açıklamıştır.

Başlangıçta Osmanlı'nın kurtuluşu için çalışan Gökalp, bunun başarılamayacağını anlayınca, çözümü Türkçülük ve milliyetçilikte görmüştür. Merkeziyetçi bir yönetim anlayışına sahip olan Gökalp, ülkeyi kurtaracak Batı tipi reformların ancak sivil-asker bürokratlar tarafından gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Temel hedefi ise, Türk toplumunu Doğu uygarlığından Batı uygarlığına taşımaktır.

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık gündemdeydi. Ancak gelişen dış konjonktürel olaylar sonucunda Gökalp, gündemde kalan Türkçülük ve Batıcılık siyasal formlarına yönelmiştir.

Ziya Gökalp Balkan Savaşı'na kadar kozmopolit ve Osmanlıcıdır. Ancak gelişen siyasal ve toplumsal olaylar ve Osmanlının dağılma sürecine girmesi ile Osmanlıcılık fikrini suya düşürünce; milliyetçilik ve Pan-Turancı ülküler, Ziya Gökalp ve Türk aydını için daha çekici hale gelmiştir. Gökalp, bu ülküleri ilk ortaya atan ve önde gelen savunucularından biridir. Ve yine Gökalp'in tüm çabası bu ülkülerin teorik açıklamasını yapmaktır.[7]

Ziya Gökalp'e göre sosyolojinin konusu içtimaiyat usullerinin tatbiki, milli medeniyetin tarihi ile kavim ve medeniyetlerdir. Gökalp'e göre sosyoloji, toplumların işleyiş ve etkileşim kanunlarını ortaya koyacak ve böylece gelecekte topluma istenilen yön verilebilecektir. Ona göre, topluma yön verecek olanlar ise dahiler ve sosyologlardır. Dahiler sezerek, sosyologlar da sosyal realitenin kanunlarını bilerek ve uygulayarak, toplumun evrimi konusunda etkili olurlar. İşte bu nedenlerden dolayı Gökalp sosyolojiye yönelir. Çünkü, sosyoloji aracılığı ile çökmekte olan bir toplumun sorunlarına çözüm bulabilecek ve onu Doğu uygarlık alanından Batı uygarlık alanına taşıyabilecektir.

Toplumsal sorunlar ancak sosyoloji ile çözülebilir. Sosyolojiyi, bir toplumu tanımada, ulusal medeniyetin tarihini incelemede ve mevcut sorunları çözmede her derde deva olarak gören Gökalp, bu bağlamda determinist ve pozitivisttir.

Comte-Durkheim ekolünü benimsemekle birlikte, bu görüşlere Türkçülük ve ulusallık renkleri katarak; bir başka anlatımla, bu ekolün görüşlerini "milli" özelliklere göre yeniden biçimlendiren Gökalp, evrensel olma savındaki olan Batı sosyolojisinin Comte-Durkheim ekolünden "milli bir sosyoloji" yaratma çabasındadır.[8] Çelişki gibi görünen bu durum aslında bir çelişki değildir. Çünkü genel amaç, Batı medeniyetine katılmaktır. Gökalp, millet dönemini hazırlayan koşulları ve tarihsel temelleri belirleyebilmek, bunun için belli başlı kavramları tesbit etmek çabasındadır. Bu kavramlaştırma uğraşısı, Ziya Gökalp sosyolojisinin de temellerini oluşturacaktır.[9] Bu bağlamda, Gökalp terminolojisinde önemli bir yeri olan kültür ve uygarlık kavramları, bize iki farklı kesim arasındaki geçişlerin mümkün olabileceğini göstermektedir.

Gökalp, sosyolojinin konusunu kavim ve medeniyetler alanı olarak kabul etmektedir. Yine, sosyoloji, bireylere mensup oldukları toplum zümreleri tarafından telkin edilen idrak ve hareket tarzlarını öğreten bir bilimdir. Bu idrak ve ananelerin toplamı ise medeniyettir. Böylece toplumların medeniyetleri sosyolojinin konusu olmaktadır. Bu şekli ile sosyoloji, medeniyetlerinden bahseden bir bilim olarak, toplumların dününü ve bugününü diğer toplumlarla ilişkileri çerçevesinde ele almaktadır. Ananelerin yanında her milletin kendine özgü bir toplumsal vicdanı vardır ki buna da örf denir. Böylece Gökalp, sosyolojide bir yandan topluma özgü, diğer yandan da başka toplumlarla ortak idrak ve hareket tarzlarını göstermek için iki tema ve kilit kavram elde etmiştir: Örf ve anane. Yani, anane uluslararası, örf ulusaldır. Bu da, Gökalp'in iki farklı sosyoloji anlayışına sahip olduğunu göstermektedir: Karşılaştırmalı ve milli sosyoloji[10]

Gökalp'in sosyoloji anlayışı evrimci bir toplum modeline dayanır: İnsan toplumlarının ilk biçimi klandır. Klanlar birleşerek

kabileleri, kabileler birleşerek aşiretleri, aşiretler de bir araya gelerek konfederasyonları oluştururlar. Ya da, toplumlar, cemia, camia, cemiyet şeklinde bir evrim geçirirler. Bu kavmin cemiyet aşamasına geçmeden önce mutlaka cemia ve camia stajlarını yapmak zorundadır. Ya da, toplumlar önce ilkel kavimler şeklinde bulunur, sonra dinsel ulus niteliğini alır ve dinsel uluslar da evrimleşerek yasal uluslara dönüşürler. Toplumların en son aldıkları şekil kültürel ulus biçimidir. Gökalp, buna "harsi millet" demekte ve bir ulusun "harsi millet" olabilmesi için mutlaka din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil, iktisat, bilim-teknik gibi konulardan oluşmuş bir gelenekler, ulusal bilinç ve bunların temsilcisi olan büyük adamların var olması gerektiğini belirtir.[11]

Tüm bu sosyolojik tanımlama ve açıklamaların tek bir nedeni vardır: Evrimci ve determinist bir anlayıştan yararlanarak, Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, imparatorluktan ulusal devlet aşamasına geçmesini haklı gösterecek kanıtlar bulmak; bu dönüşüme bilimsellik kazandırmak. Bu bağlamda, Gökalp, toplumların kavim devlet ve imparatorluktan milli devlete doğru evrimleştiklerini göstererek, millet aşamasının, toplumsal evrimde son halka olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, imparatorluktan ulusal devlet aşamasına geçmesi bilimsel bir gelişmedir.

Turancılıktan yola çıkan Gökalp'in Durkheim'in toplumsal bilinç kavramını ulusal bilince dönüştürme süreci, ulusun kurtuluşunu burada görmesinden ve toplumsal bilincin önemini kavrayarak uygulanabilir bir çizgiye gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Gökalp'in temel ideolojisi Turancılık değil ulusalcılıktır. Ancak bu ulusalcılığa sahip çıkacak ve bunun bilincine varan kitlesel destekleyiciler bulamadığından bu bilinci seçkinci bir anlayış çerçevesinde aydınlardan beklemiştir.[12]

Gökalp Türkçülüğün ülküsünü üç aşamalı olarak belirler: Türkiyecilik, Oğuzculuk ya da Türkmencilik ve Turancılık. Ancak, gerçeklik alanının sadece Türkiyecilikten oluştuğunun da farkındadır.[13]

Türkçüler ve Gökalp, Batılaşmayı bir tez olarak benimsemişlerdir. Ancak bu Batılılaşma için bir takım sınırlamalar da getirmektedir. Gökalp'e göre, "medeniyet tek ve bütündür, bu da Batı medeniyetidir." O halde Türkçüler, Batı medeniyetinden vazgeçemezler.[14] Batının bilim ve tekniği, araştırma yöntemleri ivedilikle alınmalıdır. Bunun yanında harsı oluşturan manevi kültür unsurları ise alınamazdı. Hars, bir milletin zihniyeti ve yaşantısıdır. Bu kültürün millilik özelliğini, medeniyet ise uluslararası özelliğini ortaya koyar.

Gökalp'in önderliğini yaptığı Türkçülük akımı, Batı medeniyeti ile ulusal kültürel gelenekler arasında bir bağ kurmaya çalışarak, Batıcılık ve İslamcılık arasındaki çatışmayı aşmayı amaçlamıştır.

Gökalp, moderleşme-çağdaşlaşma önerilerini ulusal geleneklerdeki kökler üzerine oturtmaya çalışırken, geleneklerin sadece dinsel içerikli olmadığını da belirtme gereği duymuştur.[15]

Batılılaşma konusunda Tanzimatçıları eleştiren Gökalp, Tanzimatçılar'ın Osmanlı uygarlığını Batı uygarlığı ile uzlaştırmaya çalıştıklarını belirtir ve şunları söyler: Oysa iki karşıt uygarlık yanyana yaşayamaz. Bir ulus ya Doğulu olur ya Batılı olur. İki dinli bir birey olamadığı gibi, iki uygarlıklı bir ulus da olamaz. Tanzimatçılar bu noktayı bilmedikleri için yaptıkları yeniliklerde başarı sağlayamadılar. Türkçülere gelince, bunlar, kökende Bizanslı olan Doğu uygarlığını büsbütün bırakarak Batı uygarlığını tümüyle almak istediklerinden girişimlerinde başarılı olacaklardır. Türkçüler, tümüyle Türk ve Müslüman kalmak koşulu ile Batı uygarlığına tam ve kesinlikle girmek isteyenlerdir. Fakat Batı uygarlığına girmeden önce ulusal kültürümüzü arayıp bularak, ulusal kültürümüzü ortaya çıkarmamız gerekmektedir.[16] Bu bağlamda, hem taklitçi Batıcıları ve hem de tutucu İslamcıları eleştiren Gökalp, Batıcıların aksine ulusal kültüre sahip çıkıldığı ölçüde Batı medeniyeti yörüngesine oturulabilineceğini savunmuştur.

Gökalp, Batı medeniyetine girmekle Türklüğümüzden ve Müslümanlığımızdan bir şey kaybetmeyeceğimizi belirtirken,dönemin Türkçüleri, Batılılaşma fikri ile milliyetçiliği uzlaştırmışlardır.

Gökalp'te Türklük, İslamlık ve Muasırlık üçlemesi önemlidir. Dolayısıyla Türk terbiyesini, İslam terbiyesini ve çağdaş terbiyeyi birlikte önemseyen Gökalp, dinin ulusal kültür içerisinde toplumsal hizmetlerde bulunduğu ve bu hizmetlerin siyasi, hukuki, iktisadi, bedii, lisani ve ilmi olarak her toplumda farklı şekillerde tezahür ettiğini belirtir.[17]

Milli devletin temeline kültürü koyan Ziya Gökalp, kültürün unsurlarını da din, dil, ahlak, güzel sanatlar, felsefe ve bilim olarak sayar. Milli devlette hükümetin milli bir karaktere dayandığını belirten Gökalp, böylece bir devlette halkın ortak duygularının temel olduğunu belirtir.[18]

Ziya Gökalp Batı tipi ulusal, çağdaş bir milli devletten yanadır. O, yeni Türkiye'yi harekete geçirecek hamlenin inkılap ruhu olduğunu belirtir. Yeni Türkiye'nin hedefleri, kültür alanında Türkçülük, siyaset alanında halkçılıktır. Siyasi halkçılık, demokrasinin Türkçe karşılığıdır ve halkçılık-demokrasi en çağdaş, en mükemmel özellikleri olan hükümet tarzıdır.

Halkçılığın yani demokrasinin yürümesi için her şeyden önce insanların biribirine eşit olabilmesi koşulunu getiren Gökalp, beyaz ırkın diğer ırklara ve erkeklerin kadınlara karşı üstünlüğünü savunan ırkçı görüşleri de şiddetle eleştirir. Çünkü bütün toplumsal olaylar genetikle geçmezler; tüm insanlar "la-içtimai" olarak dünyaya gelip, içtimai seciyeleri içinde yaşadıkları cemiyeten terbiye aracılığı ile alırlar. Avrupalılar medeniyeti yakalamadan çok önce dünyanın çeşitli ırklarına mensup insanlar çeşitli medeniyetler kurmuşlardır. Her ırk medeniyetin en yüksek mertebesine yükselebilir. "Irklar arasında geçilmez bir uçurum vardır; ırklar biribirine müsavi olamaz; safil ırklar, ali ırkların mandası altına girmelidir" türündeki sözler, hep ilme mugayirdir. Halkçılığın birinci ilkesi ise ırkların eşitliğidir.[19]

Gökalp'e göre halkçılığın birinci maddesi ırkların eşitliği olduğu gibi, ikinci maddesi de milletlerin eşitliğidir. Bir millet kendisini hariçteki milletdaşlarıyle aynı cinsten gördüğü için onlarla birleşip büyük bir cemiyet olmak ister. Irklar arasındaki farklar

gibi milletler arasındaki farklar da toplumsal nedenlerin sonucudur. Bu farkları eski toplumsal nedenler doğurduğu gibi, yeni toplumsal nedenler de ortadan kaldırabilir. İşte halkçılık ülküsü bugün bu rolü oynamaktadır.[20] Halkçılığın üçüncü ilkesi kadınla erkeğin, dördüncü ilkesi de kastlarla sınıfların eşitliğidir.[21]

Gökalp'i ırkçı olarak suçlayanlara karşı, Gökalp'in ırkçı olmadığını gösteren bir diğer kanıt da, Gökalp'in tüm milletleri dost olarak görmesi ve işbirliğine girmelerini arzulamasıdır. Bu görüşleri ile daha sonraki bazı milliyetçilerden ayrılan Gökalp, milletler arasında ilmi, iktisadi, medeni dayanışma ve mübadelelerin bulunduğunu; milletlerin biribirine tabiaten düşman değil dost bulunduklarını belirterek, milletleri biribirine düşman yapanların tutucu papazlarla emperyalist ve kapitalistler olduğunu yazmasıdır. Bunlar ortadan çekilirse milletler birbirlerini kardeş gibi seveceklerdir.[22]

Eşitsizlikleri suni-yapay olarak değerlendiren Gökalp, insanlar arasındaki ilişkileri eşitlikçi bir tabana yerleştirmek istemektedir. Gökalp'e göre halkçılığın en önemli görevi bu yapay eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır. Hiç kimse dünyaya esir veya serf olarak gelmemiştir. Yapay eşitsizlikleri ortadan kaldıracak olan halkçılık, tabii eşitsizlikleri de talim ve terbiye ile kısmen azaltabilir. Bunların tamamen ortadan kalkmasına ise imkan yoktur. Halkçılığın hedeflerinden biri suni eşitsizliklerin kaldırılması ve tabii eşitsizliklerin onların yerine ikamesidir.[23]

Gökalp'in dil ve kültür esasına dayalı, ulusların eşitliğine inanan kültür milliyetçiliği gözardı edilerek, kültürcü ve barışçı milliyetçiliği bir yana bırakılarak, Turancılığı ön plana çıkarmışlardır. Bu tür yanlış değerlendirmeler onun teorik yazılarını atlalayarak, bazı şiir ve özdeyişlerine dayandırılmaktadır.

Ziya Gökalp'e göre, Türk kelimesi ile Türkiyeli kelimesi arasında büyük bir fark vardır. Her Türkiyeli Türk değildir; aynı zamanda her Türk de Türkiyeli değildir. Demek ki bu iki tabir arasında birleşen ve ayrılan bir ilişki vardır. Türkiye kelimesi devletimizin ismidir; Türk kelimesi milletimizin adıdır. Ben tabiiyetim itibariyle

Türkiyeliyim, kültür itibariyle de Türküm. Herkesin bu eş-manalı ada sahip olması gerekmez. Türkiyeli kelimesi içerisinde her Türk vatandaşı girer. O nedenle Türkçülük başka bir şey, Türkiyecilik başka bir şeydir. Mahiyetleri tamamen ayrıdır. Türkçüler, Türkiye ile birlikte Türklüğü de düşünenlerdir. Gökalp'e göre, Türkçülüğün birinci amacı kültür birliğidir. Bugün hiç bir Türkçü, Kafkasya'yı Azerbaycan'nı, Kırım'ı yahut diğer Türk ülkelerini memleketimize katmak tasavvurunda değildir. Türkçülerin bu ülkeler hakkındaki temennisi, bunların bağımsız devletler halini alarak tam bir istiklale kavuşmalarıdır.[24]

Ziya Gökalp'e göre, üç kutsal ülkü vardır ve bunlar birbirlerinin aynı olmadığı gibi birbirleriyle de çatışmak zorunda değildir: Ulus, inandaş ve devlet. Bu görüşleriyle, Gökalp, dini, ulusu ve devleti birbirinden ayırabilmektedir ve bu ayrımın da özellikle imparatorluk tipi yapılanmalarında görüldüğü anlaşılmaktadır.[25]

Gökalp'in millet tanımında ırka ve ırkçılığa yer yoktur. Buna göre, millet öncelikle; (a) coğrafi bir zümre değildir. (b) Millet, ırk ve kavim demek değildir. Çünkü, milletler tarihsel süreçte karışmışlar ve saf ırk, saf kavim diye bir şey kalmamıştır. Saf ırk ve kavim aramak saçmadır. (c) Millet, bir imparatorluk içinde yaşayanların toplamı değildir. (d) Millet, bir adamın keyfine ve çıkarlarına tabi olarak mensup saydığı herhangi bir cemiyet değildir. Millet, coğrafi, ırkı, siyasi, iradi kuvvetlere üstünlük gösteren; terbiyede, kültürde, yani duygularda iştiraktir. Millet, dilce ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden meydana gelmiş bulunan kültürel bir zümredir. Bir adam kanca ortak bulunduğu insanlardan ziyade terbiyece ve ana dilince müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insani şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddi meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, manevi meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten gelmektedir.[26]

Gökalp'in devlet ve millet üzerine ürettiği görüşler İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e, çok uluslu yapıdan tek uluslu bir yapıya geçişin habercisidir. Gökalp, milleti tercih ederken hem İsla-

mi kimliğin Batılılaşma sürecindeki çelişkilerin aşılmasına işaret etmiş, hem de milli kimliği dini kimlikten üstün tutarak, dini kişisel inanç alanına bırakmıştır.[27]

Ziya Gökalp'e göre, Türk olmak için Türk doğmak kafi değildir. Türk gibi duymak, Türk gibi düşünmek, özellikle Türk gibi irade edip Türk gibi çalışmak da lazımdır. Kimin ve ne dereceye kadar Türk olduğunu ancak toplumsal tavrı gösterecektir. O halde "Hakiki Türk, Türkçülük için büyük fedakarlıklarda bulunandır" diyebiliriz.[28]

Türkiye siyasal ve toplumsal açılardan güç durumlarda kaldığı zamanlarda bile gücünü ve zenginliğini tarihten almıştır. Türkiye'ye bu güç ve zenginliği, Türkiye'nin tarih ve dünya içindeki yeri sağlamıştır.[29] Bu tarihsel gücü en iyi şekilde değerlendiren Gökalp de, yıkılmakta olan bir İmparatorluğun yerine ulusal bir devlet kurulurken, bu devletin temellerine eski Türk tarihini yerleştirmeye çalışmıştır.

Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışında milliyetçilikle birlikte din de önemli bir yer tutar. Ancak, dini geleneksel-kültürel yapı içerisine yerleştirmiştir olan Gökalp'te temel unsur, milliyetçiliktir ve din kültürel yapının bir parçası olarak, olgusal anlamda sistemdeki yerini alır. II Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminin ilk milliyetçilerinde milliyetçilik, Batıcılık ve din anlayışları aynı eksen üzerindedir. 1950'den ve özellikle 1960'dan sonra, milliyetçi düşünürlerin bir kısmı dini ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Bu milliyetçi yazarlar, Gökalp'in din konusundaki görüşlerinin altını çizmeye, Gökalp'in dine büyük bir önem verdiğini vurgulamaya başlamıştır. Bu bağlamda, milliyetçilerin dine yaklaşımlarını ikiye ayırmak gerekmektedir: (a) dini ikinci planda ele alarak milliyetçiliği ve laikliği ön plana çıkaranlar, (b) din ile milliyetçiliğe eşit uzaklıkta yaklaşanlar ve hatta eşitler arasında dine biraz daha fazla yer verenler.[30]

Gökalp, Türkiye'de pozitivizm ve laikliğin temsilcisi olarak görülebilir. Diğer yandan Gökalp, Comte-Durkheim çizgisinden bir sapma göstererek, dinin-İslamiyetin kültürel olarak etkisi altındadır. Yani, dine Avrupalı sosyologlardan daha fazla önem

vermekte, pozitivizme yakınlığı ile mistizme olan yakınlığı çatışmaktadır. Dini, toplumsal bir olgu olarak benimseyen ve ona ulusal bir renk vermeye çalışan Gökalp, bir anlamda Cumhuriyet döneminde dinde reformist hareketlerin güç kaynağıdır. Tüm bunlarla birlikte, laikliğin başlıca savunucusu olmuş ve bu ilkeyi altı ok ile CHP ve Anayasa'nın ilkeleri arasına koydurmuştur.

Durkheim'in toplum ve toplumsal belirleyiciliği Gökalp'te din ve millet, yani İslamiyet ve Türkçülük şekline dönüşmüştür. Gökalp'in dinin önemini sürekli vurgulamasına karşın, Gökalp düşüncesinin ana hatları içerisinde din aslında milli kimliğin bir parçasıdır. Bu anlayışı ile Gökalp, Durkheimci gelenek doğrultusunda toplumsal olana kutsallık yüklemektedir.[31]

Ziya Gökalp, dinde ıslah görüşleri ile başlıca iki amaç gütmektedir: (a) Dinle devleti ayırmak, yani İslamiyetin siyasi ve toplumsal hayat üzerindeki egemenliğine son vermek; (b) dinle Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslamın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk milli kültürünü birlikte yaşatmak.[32]

Türkiye Türklerinin dinleri bütün İslam kavimleriyle, lisanları bütün Türk şubeleriyle ortaktır. Topluluk olarak hariçle iki türlü iştiraki olan bu cemiyetin camia itibarıyla da Avrupa medeniyetiyle ilişkisi vardır. O halde, Türkiye Türkleri bir taraftan hariçteki Türkleri kendi devletleri dahiline almaya, diğer taraftan İslamiyeti milli lisana nakletmeye çalışmak ve aynı zamanda iş bölümü nokta-i nazarından da Avrupa milletleri gibi müstakil bir camia mahiyetini almak vazifesiyle mükelleftir. İşte ancak bu ilerleme aşamalarını geçtikten sonradır ki beynelminel medeniyetlerin tesirinden kurtularak milli bir harsa malik olabilir.[33] Türkleri bir camia haline getirecek ve Türk kültürünün oluşmasını sağlayacak unsurların başında ise milli iktisat teşekküllerinin kurulması gelmektedir.[34] Milli iktisadı meydana getirmek için öncelikle gerçek gözlemler yaparak mülk ve milletin teknik üretim tarzını, hukuki yöntemlerini ve bunlar arasındaki ahengi araştırmak, onları bir sistem haline getirmek ve ondan sonra diğer sistemlerle karşılaştırmalar yaparak sonuçlar çıkarmaktan ibarettir.[35]

Ziya Gökalp bireye değil topluma dönük bir sosyologtur. Sosyolojist bir bakış açısına sahiptir. Toplum her şeyi ile birey üzerinde egemenlik kurar; ona her şeyini kabul ettirir. Oysa bireycilik insanı ülküsüz, inançsız bırakır. Ahlaki kararsızlığa, hayal kırıklığına, şüpheciliğe götürür; hatta bireyi intihara sürükler. Oysa devletçi-toplumculuk ve kollektivizm insanlar arasında kardeşlik ve eşitlik geleneğine dayanır.

Gökalp, bireyin özgür olamayacağını, çünkü irade hürriyetinin toplumsal ülküler tarafından sınırlandırıldığını belirtir. Bireyin toplumla kaynaşması ve kendini topluma feda etmesi gerekir. Toplum her şeyin üstündedir ve kutsallık arz eder. Bu bağlamda Durkheim'daki toplumun yerine milleti koyan Gökalp'te milliyetçilik kutsallaşmıştır. Toplum ne isterse iyi ve ahlakidir. Bütün ülkülerin kaynağı olan toplum, aynı zamanda en üstün manevi otoritedir.[36]

Ziya Gökalp'in milliyetçilik, halkçılık, din ve ekonomi konusundaki görüşlerini birbirinden ayırmak olanaksızdır. Gökalp'in görüşlerinde temel nokta; Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, ümmet anlayışından millet anlayışına geçmektir. Tüm görüşlerini bu dönüşüme göre biçimlendiren Gökalp, laik, devletçi, aydın ve seçkinci bürokrat-aydın tipinin idealini oluşturmaktadır. İşte, Gökalp'in ekonomiyle ilgili görüşleri de bu bütünün parçasını oluşturmaktadır.

Durkheim'den esinlenen Gökalp, Türk toplumunun evriminin, camia toplum türünden korporatif topluma doğru olacağını belirtmektedir. 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" türüdür. Korporatif toplum türünde, toplumsal yapı başkentte ulusal nitelikte, hiyerarşik biçimde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşur. Her iki toplum türü de loncalar üzerine kurulmuştur. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldir. Bunların eylem alanı camia ile sınırlıdır. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, seçtikleri temsilcileri başkente gönderir ve burada oluşan konfederasyon meclisleri ulu-

sal nitelik kazanarak ülkeyi yönetir. Gökalp, ekonomik gelişmenin son evresi olarak "milli iktisat" dönemini ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonlarının yönetimiyle noktalar.

Gökalp'e göre, toplumların evriminde sınıflı toplumları meslek devri izleyecektir. Sınıf devri, siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdir. Türkiye tarihinde Tanzimat ve Meşrutiyet bu dönemleri simgeler. Meslek devrinde ise siyasal halkçılığın yok demediği "iktisadi tabakalar" ortadan kaldırılır; sınıf adı verilen büyük burjuvazi, küçük burjuvazi ve gündelikçilerden oluşan tabakalar meslek devriyle son bulur. Böylece toplumda içtimai halkçılık egemen olur ve "seniye, kast, tarik, ocak, sınıf diye bir takım imtiyazlı zümreler" artık görülmez. Gökalp'in meslekçiliği, toplumu bir organizmaya benzetir. Meslek zümreleri bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarıdır. Toplumun gelişiyle işbölümü ve uzmanlaşma derinleşir, meslek örgütleri arasında giderek daha sıkı bir dayanışma doğar. Toplum bireyleri meslek zümreleri aracılığıyle birlikte meslek ahlakı da gündeme gelir. Aile iktisadının yerini milli iktisatın almasıyla, bireysel sermayeler milli sermayeye dönüşür. Meslek ahlakı toplumda giderek belirleyicilik kazanır. Bundan sonra, meslektaşlar arasında mesleklerin "hayat ve bekası" için bir dizi görev gündeme gelir. Böylece, Durkheim'in aynı mesleğe mensup olmaktan doğan bir dayanışma ve onun ortaya çıkardığı "entellektüel ve ahlaki türdeşlik" sağlanır.[37]

Türkiye çağdaş bir devlet niteliği kazanmaya başladığında, bu devreye uygun bir milli iktisat teşkilatı kurulmalıdır. Bu iktisat, ne il iktisadı, ne de ordu ve şehir iktisadı mahiyetinde olabilir. Yeni milli iktisat, tamamıyle milli iktisat şeklinde olmalıdır. Milli iktisadın kurulması için öncelikle bir Milli İktisat Bakanlığı oluşturulmalıdır. Gümrük tarifeleri ile demir yolları tarifesinin düzenlenmesi ve liman işlerinin idaresi de adı geçen bakanlığa verilmelidir. Devletin iktisadi görevi yalnız bir bakanlıkta toplanmalıdır ki, memleketimizdeki iktisadi faaliyetler de birlik ve dayanışma meydana gelebilsin, yani milletimiz bir uzviyyet-i iktisadiyye haline alması mümkün olsun. Milli İktisat Bakanlığı, aynı zamanda milli

bankanın da kontrolunu üstlenmeli ve esnaf korporasyonlarını şehir esasından çıkararak millet esasına teşkiline çalışmalıdır. Yine amele, kadın ve çocuk işçilerin sağlık, haysiyet ve istikballerini temin edecek toplumsal kanunları düzenlemek de bu bakanlığın görevi olmalıdır. Gökalp, milli iktisat konusunda Almanya'yı örnek göstererek, Almanya'da milletin karakterine uygun bir milli iktisat teşkilatı olduğu içindir ki orada savaş zamanında bir çok iktisadi güçlüklere dahiyane çareler bulunabildiğini yazmaktadır. Gökalp'e göre, Türkiye'nin istikbali de milli iktisattaki başarısına bağlıdır.[38]

Milli iktisat konusunda, Alman milli iktisat sistemi ve Fransız solidarizminden beslenen Ziya Gökalp, ekonomik kalkınma ve büyük sanayinin kurulması anlayışı bakımından devletçidir. Gökalp, ulusal bir devlet kapitalizminin siyasal çerçevesini çizerken, sömürgeciliğe karşı olduğunu da belirtmektedir. Ulusal burjuvazinin yaratılmasını hedefleyen Gökalp, devletin ekonomiye hem işletmeci ve hem de sermayedar olarak katılmasını isteyerek, karma ekonomi modelinden yana olduğunu belirtmektedir.[39]

Türkiye'deki egemen korporatist düşüncenin en sistematik düşünürlerinden biri olan Gökalp, korporatizmi, toplumu, birbirini uyum içinde tamamlayan organlardan oluşan bir organizma olarak görür. Anti-Marksist, anti-sosyalist olan ve kapitalizme anti-liberal bir teorik moral sağlamaya çalışan korporatizm; liberalizmin bireyciliğini, sosyal sınıfların varlığını, sınıf çatışmalarını, emek-sermaye çelişkisini reddeder. Bütünsel bir "kamu çıkarı"nı ve "ulusal çıkarı" meydana getiren mesleki çıkarların toplamının, devlet-işveren-işçi üçgeni içinde gerçekleştiğini öne sürer.[40]

Gökalp'e göre bütün vatandaşların faydalanması gereken eşitliği önleyen ekonomik sınıf farklılaşmalan ortadan kaldırıldığında ve cemiyet mesleki gruplar veya loncalar temeli üzerine kurulduğunda, sosyal halkçılık ve dolayısıyla Gökalp'in anlayışı da gerçekleşir.[41]

Cumhuriyet döneminde, pek çok konuda, Gökalp'in önerileri izlenirken (kadın, eğitim, laiklik, ekonomi vs), Türkçenin gelişmesi konusunda çizdiği muhafazakar rota izlenmemiş; Arapça ve Farsçadan terim alınması önerisine uyulmamış ve Türkçe, Avrupa terimle-

riyle dolup taşmıştır. Bunun yanında, Türkçedeki Arapça ve Farça kelimeler de atılarak yerlerine Türkçe kelimeler yerleştirilmiştir. Gökalp, eski yazının korunmasını da istemiştir. Eski harfler Türklerle öteki İslam milletleri arasında en sağlam bağ olarak görülmüştür.

Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muassırlaşmak gibi farklı eğilimlere işaret eden üç tarz-ı siyasetin birbiriyle uyuşabileceği iddiasındadır. Modern Türkiye'nin manevi yapısını kuran etkenler arasında bu unsurlardan herbirinin kendine özgü bir yeri vardır. Türkler, Batı medeniyetinden yalnız maddi başarılarıyla ilmi metodları almalıdırlar. İslamiyetten ise dini inançları almalı, siyasi, hukuki ve toplumsal gelenekleri bir yana bırakmalıdırlar. Kültürün bütün unsurları, özellikle hissi ve ahlakı bütün değerler Türk mirasından devşirilmelidir.[42]

Gökalp, Türklerin medeniyet alanında muhafazakar değil, inkılapçı olduğunu çeşitli yazılarında belirtmiştir. Medeniyetler milletlerin elbiseleri gibidir. Nasıl ki bireyler elbilerini değiştirebilirlerse, milletler de medeniyetlerini değiştirebilirler. Türkçülük ancak harsta muhafazakardır. Garp medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet milli kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir. Türk inkılapçıları bu noktada muhafazakardır. Gökalp'e göre, bizi Avrupa'dan her şeyden ziyade ayıran dindir. Avrupa daima Hıristiyan kalacak, biz ebediyyen Müslüman kalacağız. Bununla beraber, Avrupa'dan diniyat ilmini almamızda da hiç bir sakınca yoktur. Çünkü diniyat, bütün dinlere aynı nazarla bakan bir ilimdir ve yalnız dinlerin nasıl tetkik edileceğine dair olumlu ve objektif yöntemleri gösterir.[43]

Çağdaş devlet, bir halk hükümeti olduğu kadar bir ilim hükümetidir de. Çağdaş millet büyük sanayisiz, genel hıfzısıhhasız, demiryolsuz, elektriksiz, refahsız kalamaz. Çağdaş bir devlet de çağdaş hukuka dayanmadan, milli iktisatı kurmadan, halkçılığa dayalı gerçek hürriyetleri-gerçek eşitliği oluşturmadan yaşayamaz. Bütün bu maddi ve manevi ihtiyaçları vücuda getirecek olan şey ancak müsbet ilimlerdir. O halde milletin de, bireylerin de ilk vazifesi ilme doğru gitmek olmalıdır.[44]

Görüldüğü gibi, Ziya Gökalp sosyolog ve düşünür olarak, II Meşrutiyet'ten beri Türk düşün hayatının ilk sıralarında yer almaktadır. Gökalp'in bu başarısı, Türk sosyolojine kazandırdığı "bağımsızlık"tan ve Türkiye'nin sorunlarına getirdiği açıklamalardan kaynaklanmaktadır. Türkiye'nin hala ulusal kimlik, milli ekonomi, çağdaş-laik, kamucu-bireyci toplum modellerini tartışıyor olması, Gökalp'in sosyolojiye yüklediği görev doğrultusunda, geleceği görebilme yetisinin bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Gökalp'in düşüncelerinin hala tartışılıyor olmasının bir başka nedeni, Türkiye'nin toplumsal yapısında meydana gelen değişmeleri çok iyi gözlemlemesi ve ortaya çıkan sorunlara geniş bir tarihi perspektiften bakmasından kaynaklanmaktadır. Bir başka neden de, Gökalp'in aktardığı sosyoloji ekolünün ürettiği sosyolojik bilgilerin, sınırlı da olsa, Türk toplumunda ortaya çıkan sorunlar karşısında etkin olmasıdır.

Türk toplumun Meşrutiyet'ten beri yaşadığı sorunlara Gökalp kadar geniş bir açıdan yaklaşan ve yine Gökalp gibi uygulanabilir çözüm önerileri sunan bir düşünür yetişmemiştir. Ziya Gökalp belki orijinal ve dahi bir fikir adamı değildir. Ancak, ele aldığı ve çözüm önerdiği konular, Türkiye'nin hala gündemindedir ve hala hiç bir sosyolog veya düşünür bu sorunlar karşısında Gökalp kadar başarılı ve uygulanabilir bir çözüm önerisi sunamamıştır.

19. yüzyılın evrimci sosyologları gibi Gökalp de, kendine özgü evrimci bir toplum modeli çizmiştir. Bu model aşılmadıkça ve dünyada ulusal devlet modeli dışında yeni bir toplum modeli oluşmadıkça, Gökalp, gündemdeki yerini koruyacaktır. Gökalp'in siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel alanlardaki tüm çabası ulus devletin teorik zeminini hazırlamaya yöneliktir. Bu bağlamda, Gökalp'in öngördüğü kültürel birlikteliğe dayalı, eşitlikçi ve sosyal demokrasinin işlediği bir toplum aşamasına gelinememiştir.

Gökalp'le ilgili bu çalışmayı şöyle bir öngörü ile bitirmek istiyorum. Kültürel birlikteliğe dayalı, sosyal demokrat ve çağdaş devlet modeli ile Gökalp, geçmişte olduğu gibi gelecekte de Türkiye'nin resmi ideoloğu olmaya devam edecektir.

DİPNOTLAR:

[1] **Türk Yurdu**, Sayı: 103, Mart 1996, s. 157-166'da yayınlanmıştır.

[2] Cahit Tanyol, "Ziya Gökalp'in Ahlakı Şahsiyeti", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 68, 1 Aralık 1952, s. 12.

[3] Cahit Tanyol, "Ziya Gökalp ve Milli Vicdan", **Türk Yurdu**, Sayı: 246, Temmuz 1955, s. 22-23.

[4] Cavit Orhan Tütengil, "Ölümünün XXVI Yılında", **Bilgi Mecmuası**, Sayı:43, 1 Kasım 1950, s. 12-13.

[5] Bu konuya örnek olarak bakınız; Niyazi Berkes, "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 11, 1941, s. 277.

[6] Baykan Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", **60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp**, İstanbul, 1986, s. 23.

[7] Uriel Heyd, **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri**, Çev: Cemil Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980, s. 26-27.

[8] Korkut Tuna, "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", **Sosyoloji Konferansları**, 21 Kitap, İstanbul, 1986, s. 51-52.

[9] Tuna, a.g.m., s. 52.

[10] Tuna, a.g.m., s. 53-57.

[11] Emre Kongar, **Türk Toplumbilimcileri I**, Rezmi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1982, s. 45-51.

[12] Kongar, a.g.e., s. 74.

[13] Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1978, s. 23.

[14] Orhan Türkdoğan, "Türkiye'de Sosyal Antropolojinin Gelişimi", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, s. 126.

[15] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 23.

[16] Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, s. 39.

[17] Bu konuda bakınız; Orhan Metehan, **Ziya Gökalp ve Din**, Dede Korkut Yayınları, İstanbul, 1977.

[18] Ziya Gökalp, "Milliyetçilik", **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, Hazırlayan: Rıza Kardaş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 211-217.

[19] Ziya Gökalp, "Irklar Arasında Müsavilik", **Makaleler IX**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 53-57.

[20] Gökalp, "Milletlerin Müsaviliği", a.g.e., s. 58-62.

[21] Gökalp, "Kadınla Erkeğin Müsaviliği" ve "Kastların ve Sınıfların Müsaviliği", a.g.e., s. 63-71.

[22] Gökalp, "Milletlerin Sevişmesi", a.g.e., s. 72-76.
[23] Gökalp, "Suni Müsavatsızlıkların Kaldırılması ve Tabii Müsavatsızlıkların Yerine İkamesi", a.g.e., s. 77-82.
[24] Ziya Gökalp, "Türkçülük ve Türkiyecilik", **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, s. 287-291.
[25] Ziya Gökalp, **Türkleşmek, İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol**, İnkılap ve Aka Kitabevi, s. 79-80.
[26] Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I**, s. 225-227.
[27] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986, s. 61.
[28] Ziya Gökalp, "Türk Kimdir?", **Makaleler IX**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 37.
[29] Sezer, a.g.m., s. 24.
[30] Din konusunu, milliyetçiliğin bir adım önüne koyan milliyetçilere örnek açısından bakınız; Erol Güngor, "Ziya Gökalp ve 'Türkçülükte Din' Meselesi", **Atsız Armağanı**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1976, s. 267-280.
[31] Nuray Mert, **Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 69.
[32] Heyd, a.g.e., s. 63.
[33] Ziya Gökalp, "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir?", **Makaleler VIII**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 75-77.
[34] Ziya Gökalp, "Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir? II", a.g.e., s. 78-81.
[35] Ziya Gökalp, "Milli İktisat Nasıl Vücudu Gelir?", a.g.e., s. 86.
[36] Heyd, a.g.e., s. 38-39.
[37] Zafer Toprak, "Osmanlı Devletinde Korporatif Dünya Görüşü: Meslekçilik", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, Cilt: II, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 372-373.
[38] Ziya Gökalp, "Türklerde Milli İktisat Devreleri", **Makaleler VIII**, s. 88-96.
[39] İhsan Keser, **Türkiye'de Siyaset ve Devletçilik**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 39-44.
[40] Taha Parla, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989, s. 7-8.
[41] Heyd, a.g.e., s. 42.
[42] Heyd, a.g.e., s. 111.
[43] Ziya Gökalp, "İnkılapçılık ve Muhafazakarlık", **Makaleler IX**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 38-42.
[44] Ziya Gökalp, "İlme Doğru", **Makaleler VII**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 9.

Prens Sabahattin'in Siyasal ve Sosyolojik Görüşleri[1]

Türk sosyolojisi deyince akla gelen ilk iki isimden biri Prens Sabahattin'dir. Fakat Prens Sabahattin, Türk sosyoloji tarihinin işlenişinde ve bu alana ait araştırmalarda sürekli ikinci planda kalmıştır.[2] Prens Sabahattin Türk sosyoloji gündemine zaman zaman gelmesine rağmen sürekli Ziya Gökalp'in arkasından ve uzağından ele alınmıştır. Yine Gökalp üzerine yapılan sayısız araştırmanın bulunmasına karşın,[3] Prens Sabahattin hakkında yapılan ve gerçekten onun görüşlerini tüm boyutları ile inceleyen çalışma sayısı oldukça sınırlıdır.

Bu tür bir sıralamada gölgede kalma-öne çıkma sorunsalının bir açıklaması olsa gerek. Ve bizce bu sorunsalın cevabını her iki sosyoloğun ele aldığı konularla, öne sürdükleri çözüm yollarında aramak gerekmektedir.

İlk önce şunu belirtelim ki, sosyoloji bir Batı bilimi olarak toplumsal sorunlara çözüm bulmak amacıyla Batı'da ortaya çıkmıştır. Başka bir anlatımla, sosyolojiyi Batı'da ortaya çıkaran gelişmeler, sanayileşme-şehirleşme ve buna bağlı olarak burjuva toplum yapısının gündeme getirdiği bunalımlardır. Bu bağlamda, sosyoloji, hızla değişen ve sanayileşen Batı toplum yapısının sınıfsal sorunlarına ve bu sorunların kümülatif toplum yapısında yarattığı kimlik bunalımına çözüm bulmak amacıyla ortaya çıkmıştır.

Bizde sosyolojinin ortaya çıkışı, Batı'da ortaya çıkış koşulları ile birebir örtüşmese de, benzer sorunlara çözüm bulmak amacıyla olmuştur. Sosyolojinin Türkiye'ye giriş amacı,, toplumsal sorunlara çözüm bulmak, kimlik bunalımına doyurucu bir açıklama getirmek ve Batıcılaşmayı kitlelere tanıtmaktır. Burada sosyolojiden beklenilen, sorunlara radikal çözüm yolları öner-

mek değil, "düzen içinde ilerleme" ilkesi çerçevesinde "düzen içinde çözüm yolları göstermek"tir. Bu anlamda Batı sosyolojisi ile aynı yöntemleri benimseyen Türk sosyolojisi, Batı'dan aktarıldığı halde, Batılı çözüm yollarını ülkemiz sorunlarına uyarlayarak kendi çıkmazlarımızı aşmayı amaçlamıştır.[4]

Tanzimat aydınlarında olduğu gibi, Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'in de asıl amacı toplumsal sorunlara radikal çözümler önermek değil, belli bir düzen içerisinde İmparatorluğu yıkılmaktan kurtarmak olmuştur. Gökalp, İttihat ve Terakki'nin (düzen ve ilerleme-Comte) ideoloğluğunu yaparken Prens Sabahattin de bu partinin karşısında yer alan muhalif partilerin ideologluğunu yapmıştır.[5] Böylece Türk siyasal yaşamının iki ayrı açılımını oluşturan merkezi-devletçi-aydın-bürokrat seçkinci grubu oluşturan solidarist akımla, girişimci-ademi merkeziyetçi-bireyci akım; Türk sosyolojisine iki farklı ekol şeklinde yansımıştır.

1- Gökalp'in ümmetçilikten milliyetçiliğe geçişi simgeleme savında olan ve milliyetçilik ilkesiyle Türkçü, solidarizm ilkesi ile İslamcı ve toplumcu, Batıcılık ilkesiyle uluscu öğeleri içeren Durkheim kaynaklı sosyoloji akımı.

2- Prens Sabahattin'in L. Le Play okulu ile İngiliz siyasetinin bazı ögelerini içeren ve monografi yöntemine dayalı ademi merkeziyetçi ve bireyci sosyoloji akımı.[6]

Başka bir anlatımla, Kara Avrupası çıkışlı Durkheim okulunun bize yansıyan ve Gökalp'te yeniden şekillenen görüntüsü; ümmet esaslı Ortaçağ dini toplumu yerine milleti esas aldığını öne süren bir savla, İttihat ve Terakki'nin fikir babalığından, çağdaş-laik-pozitivist Kemalist devlet anlayışının fikir babalığına soyunarak, "halka rağmen halk adına karar veren" jakobenci bir tavır benimserken, Prens Sabahattin de o dönemde ülkemizde toplumsal bir ağırlığı bulunmayan burjuvazi sınıfının sözcülüğünü yapmaya çalışmıştır.

Tekrar edelim, Batı sosyolojisi, onun yeni bir varyansı olan Amerikan sosyolojisinin asıl amacı, kendi toplumsal sorunlarını

çözmek olmuştur. Yenileyelim, sosyoloji, sanayileşme ve şehirleşme ile birlikte ortaya çıkmış; sanayileşme ve şehirleşmenin yol açtığı hızlı toplumsal ve sınıfsal değişmelerin yarattığı sorunlara çözüm bulma savına dayalı bir bilim olmuştur. Bu bağlamda geriye dönüş yaparak topluma ilişkin bir şeyler söyleyen herkese sosyologluk fikrini yakıştırmak ve Türk sosyolojisinin öncüsü saymak, "eski Türk düşüncesini Batı ölçüleriyle değerlendirmek, uygunluk ve benzerlikler kurulabilen düşünürlerimizi Türk sosyolojisinin öncüleri olarak ilan etmek",[7] kompleksli aydın zihniyetinin yanlış bir tutumu olsa gerek.

Ülkemizde Le Play okulunun temsilcisi olarak tanınan Prens Sabahattin, Sultan Abdülmacid'in kızı ve II. Abdülhamit'in kız kardeşi Seniha Sultan ile Bahriye Nazırı Halil Rıfat Paşa'nın torunu Mahmut Celaleddin Paşa'nın oğlu olarak 1877 yılında İstanbul'da doğmuştur. Mahmut Celaleddin Paşa, Prens Sabahattin ile diğer oğlu Lütfullah Bey'i yerli ve yabancı hocalar aracılığı ile Seniha Sultan'ın Kuruçeşme'deki Sarayı ile Çamlıca'daki köşk ve Pendik sahillerindeki yalıda yetiştirmiştir.[8]

Mahmut Celaleddin Paşa, ülkenin bozulan idari mekanizmasının düzeltilmesi için kayın biraderi II. Abdülhamit'e sürekli lahiyalar sunar. Fakat görüşlerine önem verilmediğini görünce açıktan açığa Abdülhamit'le mücadeleye karar verir ve bu amaçla 1899 yılında Mösyü Şarliye'nin yardımı ve Pake Kumpanyası İstanbul acentası Mösyö Rebul'un hazıladığı bir planla, iki oğlunu da yanına alarak yurt dışına kaçar.[9] Bu kaçışın asıl nedeni ise Mahmut Celaleddin Paşa'nın ülkede İngiliz çıkarlarını savunması, Bağdat Demiryolu imtiyazının İngilizlere verilmesini istemesidir. Abdülhamit ise Demiryolu imtiyazını Almanlara vermek istemektedir ve bu nedenle Paşa'nın müdahalesine fena halde kızmıştır.[10]

Mahmut Celaleddin Paşa ve oğullarının Paris'e ulaşması ile durgunluk dönemi yaşayan Jön Türk Hareketi yeniden canlanmış ve 1902 yılında I. Jön Türk Kongresi toplanmıştır. İlk Jön Türk Kongresi, Sabahattin Bey ve kardeşinin çabaları sonucu

delegelerin yol ve kongre masraflarının karşılanmasıyla gerçekleşmiştir. Özel bir ikametgahta toplanan Kongreye Mısır'dan, İtalya'dan, İsviçre'den, Romanya'dan ve İngiltere'den 60-70 kadar Türk, Ermeni, Arap, Arnavut, Musevi'nin katılımı ve Prens Sabahattin'in bir konuşması ile açılan Kongrenin başkanığına Prens Sabahattin, fahri başkanığına da Mahmut Celaleddin Paşa getirilmiştir. Başkan yardımcıları ise, Rum delege Satas Efendi ile Ermeni delege Sisliyan Efendilerdir. Kongreye katılan topluluk iki gruba ayrılmış ve amaçlanan birleştiricilik ilkesi suya düşmüştür.[11] Prens Sabahattin başkanlığındaki grup ülke içindeki reformlarda dış ülkelerin müdahalesini önerirken, Ahmet Rıza grubu merkeziyetçi görüşleri savunuyor ve ordunun müdahalesini istiyordu. Ordunun desteğini isteyip yabancı müdahalesini gerekli görenler ise Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni kurdular.[12]

II. Jön Türk Kongresi de tüm Osmanlı ihtilalci fırka ve komitelerinin katılımı ve temsiliyle 1907 yılında Paris'te toplanmış ve Kongre başkanlığını Prens Sabahattin yürütmüştür.

Pren Sabahattin, ülkemizde, bir Fransız sosyologu olan F. Le Play'in temsilcisi olarak tanınmış ve değerlendirilmiştir. Bu ekole kendi mensuplarınca Science Sociale (Sosyal Bilim) okulu da denmekte ve kurucuları olarak Frederic Le Play, Henri de Tourville ve Edmond Demolins sayılmaktadır.[13] Le Play okulu daha sonraki tarihlerde de ünlü monograficiler yetiştirmiştir. Bunların en ünlüsü, "La Sociologie Experimentale'ın yazarı Paul Descamps'dır.

Science Sociale okulunun kurucusu Frederic Le Play (1806-1882) bir maden mühendisidir ve toplum hakkındaki düşüncelerini **Avrupa İşçileri** ile **Fransa'da Sosyal Reform** adlı eserlerinde toplamıştır. Le Play monografi yöntemine dayanarak bir aile sınıflaması oluşturur ve bu sınıflamada aileleri; patriarkal (babaerkil) aile, kök aile ve kararsız aile diye üçe ayırır. Okulun ikinci önemli ismi Henri de Tourville (1840-1903), Le Play'in çalışmaları üzerine daha da derinleşerek kök aileyi, yarı

patriarkal ve partikülariste (bireyci) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine bu okulun üçüncü ismi Demolins (1852-1907), toplumları kamucu ve bireyci olmak üzere iki büyük grupta toplamıştır: "Kamucu toplumlar aile, devlet v.b. gibi zümrelere dayanan bireylerden meydana gelmiş, merkezciliğe dayanan topluluklar olduğu halde; ikinciler, kişisel girişimi olan bireylerden meydana gelmiş merkezciliğe bağlı olmayan topluluklardır. Birinci zümreye Asya, Doğu Avrupa, Afrika, Güney Amerika toplumları; ikinci zümreye de Kuzey Avrupa toplumlarıyla Birleşik Amerika girer. Bu sınıflamada Türkiye de birincisine, sarsılmış kamucu zümreye girmektedir."[14]

Ülkemizde de bu ekolün görüşleri başta Prens Sabahattin olmak üzere Mehmet Ali Şevki Bey, Ethem Menemencioğlu, Tahsin Demiray,[15] Salahaddin Demirkan ve Nezahat Nurettin Ege[16] tarafından temsil edilmiştir. Bunların yanında Prof. Ülken, Prof. Kösemihal, Prof. Fındıkoğlu, Prof. Tanyol, Prof. Tütengil tecrübi sosyolojiye ve Prens Sabahattin'in metoduna sempati ile bakmışlar; yararlanmaya çalışmışlar ve bu amaçla pek çok köy ve kasaba monografisi yapmış ya da öğrencilere yaptırmışlardır.[17]

Prens Sabahattin'in sosyolog olarak tanınması bir bakıma Cumhuriyet'ten sonradır. Meşrutiyet dönemindeki ünü ise daha çok siyasal faaliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Prens Sabahattin'in sosyolojide artmaya başlayan ünü ancak 1940'lı yılların sonlarına doğrudur. Bir başka anlatımla, Prens Sabahattin, başlangıçtaki ününü sosyolojiye değil, politik içerikli tartışmalara ve Hüseyin Cahit Yalçın'la girdiği polemiklere borçludur. Prof. Sezer'in de vurguladığı gibi, Prens Sabahattin'in yazdıklarının tümü yurt içinde, politik tartışmaların ortasında bulunduğu döneme rastlar. 1924-1948 tarihleri arasında yurt dışında bulunduğu dönemde ise politik ortamın dışında kalmasıyla bağıntılı olarak bilimsel hiç bir faaliyette de bulunmamıştır.

Prens Sabahattin'in sosyolojik etkilerinin siyasal etkilerinden daha sonra gelmesi nedeniyle biz de önce Prens Sabahattin'in

görüşleri doğrultusunda kurulan parti ve örgütleri vermek istiyoruz. Fakat bu parti ve örgütlerin sayısı aşağıda sayılanlarla sınırlı değildir. Cumhuriyet döneminde de bu görüşler çerçevesinde siyasal partiler kurulmuştur. 1980 sonrası Prens Sabahattinci görüşler ise ayrı bir inceleme konusudur.[18]

Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçi görüşlerinden kaynaklanan parti ve örgütler şöyle sıralanabilir:

1- Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti,

2- Cemiyeti İnkılabiye,

3- Osmanlı Ahrar Fırkası,

4- Osmanlı Demokrat Fırkası,

5- Hürriyet ve İtilaf Fırkası,

6- Nesli Cedit Kulübü,

7- Trabzon ve Havalisi Ademi Merkeziyet Cemiyeti,

8- Milli Ahrar Fırkası,

9- Halaskar Zabıtan Grubu,

10- Mutedil Hürriyet Perveran Fırkası gibi.[19]

Prens Sabahattin'in sosyolojik görüşleri Science Sociale ekolü, siyasal görüşleri de ademi merkeziyet etrafında toplanmış ve başlıca şu eserlerde anlatılmıştır. Baş yapıt, 1913'te yazılıp 1918'de basılan TÜRKİYE NASIL KURTARILABİLİR?'dir. Diğer eserleri ise, TEŞEBBÜS-Ü ŞAHSİ VE TEVSİİ MEZUNİYET HAKKINDA BİR İZAH (İstanbul, 1908), TEŞEBBÜS-Ü ŞAHSİ VE ADEM-İ MERKEZİYET HAKKINDA İKİNCİ BİR İZAH (İstanbul, 1908), İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİNE AÇIK MEKTUPLAR (MESLEĞİMİZ HAKKINDA ÜÇÜNCÜ VE SON BİR İZAH (İstanbul, 1911).

Prens Sabahattin yazı hayatına 1905 yılında atılmış, 1906-1908 tarihlerinde Paris'te Türkçe Terakki Dergisi'ni çıkarmıştır. Bunların yanında yerli ve yabancı gazetelerde pek çok makalesi bulunan yazarın tüm söylediklerinin özeti TÜRKİYE NASIL KURTARILABİLİR? de toplanmıştır.

20. yüzyılın başlarında sosyolojide en fazla tanınan iki sosyoloji okulu vardır. Bunlardan birincisi Durkheim'in sosyoloji anlayışı, diğeri de Le Play'in Science Sociale okuludur. Prens Sabahattin Science Sociale'i farklı bir bilim alanıymış gibi değerlendirmekte ve şöyle demektedir:

Hayal ürünleriyle dolu bir sosyal felsefe özelliği taşıyan sosyolojiyi, fizik ve kimya gibi olumlu bir bilgi dalı haline alan Science Sociale'le karıştırmamamız gerekir. Bugünkü bilimler deney ve gözlem yönteminden doğuyor. Science Sociale'i yaratan gözlem yöntemidir. Belirli bir konuyla ilgili gözlemlerin bilimsel olabilmesi için o konuyu meydana getiren olayları ortalama olarak değil, kökten kavrayacak bir çözümleme yöntemi edinmek gereklidir. Sosyoloji toplumsal olayları genel, ortalama ve yüzeysel kavradığı için uğraştığı sorunların hiç de derinine inemiyor. Sorunlara psikoloji, hukuk, ekonomi, ahlak, felsefe ve tarih gibi çeşitli genel görüş noktalarından bakıyor ve böylece birinin başladığı çalışmaya bir başkası devam ediyor. Bu nedenle sosyoloji, sosyal hayattaki korkunç ayrımları yaratan temel yapıyı göremiyor ve bunları açıklayacak bir çözümleme yönteminden yoksun bulunuyor. Ana çözümleme yönteminin olmaması yüzünden de her sosyolog kendi görüş açısına göre çalışan bir yazar oluyor.[20]

Prens Sabahattin, Science Sociale'in bilimselliğini de şöyle kanıtlamaya çalışmaktadır: "Korkunç ve derin uçurumlarla dehşete bürünen bir gece yolculuğunu güçlü bir projektörle nasıl tehlikesiz bir duruma sokmak mümkünse, Science Sociale yardımıyla da sosyal hayatımızın en belirsiz ve karanlık sorunlarını aydınlatarak ve açıklayarak gelecek yolculuğunu öylece güven altına almak mümkün"dür.[21]

Prens Sabahattin'e göre bir toplum ve yönetim erkini düzeltebilmek için o toplumun sosyal yapısını tanımak ve diğer sosyal yapılarla arasındaki ayrımları belirlemek gereklidir. Bunu yapmadan "ıslahat" programları çizmeye kalkışmak düzensiz bir gemiyi gezintiye çıkarmaya benzer.[22]

Le Play okulunun genel özelliklerinden biri olan bireysel yapıyı bütüncül yapıdan üstün görme anlayışı Prens Sabahattin'in yönetime ilişkin görüşlerinde şöyle belirir: "Yönetim hayatını özel hayata üstün tutan 'bütüncü yapı'larda, yönetim şekli; 'mutlakiyet', 'meşrutiyet', 'cumhuriyet'... hangisi olursa olsun sonuç hep aynı: Siyasal zorbalık, sosyal yoksulluk"tur. Toplumlar arasındaki ayrım, hükümet şekillerinin farklılığından değil, sosyal yapıların ayrılığından ileri gelmektedir.[23]

Sosyal yapı ile yönetim arasında doğrudan bir bağıntı kurarak yönetimin şekillenişini sosyal yapıya dayandıran Prens Sabahattin'e göre; "özel hayatın bağımsızlık ve dayanıklılıktan yoksunluğu merkeziliği; bağımsızlığı ve dayanıklılığı ise merkez dışılığı" doğurmaktadır.[24] "Maddi çalışmanın gevşekliğinden çıkan bütüncü yapı, kendine bağlı olanları üretimden çok tüketime sürüklediği için sosyal yetenek ve kişiliğin gelişmesine engel. Bu yüzden, bireyi; aile, topluluk, parti ve hükümete, yani kişileri birbirine bağlıyarak, dayanak noktalarını hep kişilikleri dışında aramak zorunda kalan insanlardan kurulu donuk bir toplum yaratıyor. Maddi çalışmanın sıkılığından doğan bireyci yapı ise kişisel girişkenlikle etkin bir üretim doğurarak, sosyal yeteneğin tam bir şekilde gelişmesini hazırlıyor ve bütüncü yapılarda olduğu gibi, kişiyi kişiye değil, özel mülkiyeti doğuran çetin ve etkin bir tarımla önce toprağı, sonra da diğer üretim uğraşılarına bağlıyarak, dayanaklarını kendi kendilerinde bulan bağımsız ve üstün kişilerden kurulu bir etkin toplum yaratıyor. Bütüncüler sosyal esenlik ve özgürlüklerini hep genel yollardan bekleyegeldikleri ve beklediklerini hiç bir yerde bulamadıkları halde, bireyciler bağımsızlık ve sosyal esenliklerini kişisel girişkenlikleri ve değişen ihtiyaçlara uygun uğraşları, bu geçim yolu ve bu eğitimi her yere aktaran o sağlam örgütleriyle sağlamayı başarıyorlar. Bireyci yapılarda, insan tuttuğu işin gerektirdiği bilgiyi çalışma hayatında deneyle kazanıyor ve böylece hareketlerinin başlangıcında genel bilgi açısından biraz daha yoksun olan bireyciler hayatta ilerledikçe işlerinin başarısını sağlayacak pratik ve gerçek bilgiyi, gözlem ve deneyle daha çok ediniyorlar." Böylece maddi yapının gevşekliğinden doğan bütüncü yapı, kendine bağlı

olanları üretimden çok tüketime sürüklediği için, sosyal yetenek ve kişiliğin gelişmesine engel olmaktadır. Maddi çalışmanın sıklığından doğan bireyci yapı ise kişisel girişkenlikle etkin bir üretim doğurarak, sosyal yeteneğin gelişmesini hazırlamaktadır.[25]

Prens Sabahattin, merkezdışı yönetimin, işlerinin yürütülmesinde ve sonuca ulaştırılmasında çok yararlı olduğunu ve sorumluların canla başla çalıştıklarını söylerken genel işlerin, bu işleri yapacak adamların bulunamaması nedeni ile merkezi yönetimin elinde toplanarak, yöresel erkin boş bıraktığı mevkiin, büyük güç kazanan memurlardan meydana gelen bir kurulca ele geçirildiğini ve bunların nüfuzlarını kötüye kullandıklarını söylemektedir.[26] Prens Sabahattin'e göre bölgesel hükümetler örgütü, ihtiyaçlara uyacak şekilde her bölgenin özelliklerine göre düzenlenmelidir. Bu yolda bir kaç il bir bölge içine alınabilir ve hükümetlere verilecek yetkilere karşılık olmak üzere her ilin bölgesel bir bütçesi oluşturulabilir.[27]

Prens Sabahattin'e göre ademi merkeziyet, yani halkın kendi kendini yönetmesi bireyci toplumların yönetim hayatının doğurduğu bir olgudur. ulusal egemenlik bütüncü kafalarda meydana gelen kısır bir kurumdur. Prens Sabahattin'in bir başka anlatımı ile "merkez dışıçılık, işlerin özelliklerine göre yönetim erkinin bölünmesi, yani her belli sorumluluğa karşılık bir yetkinin ortaya çıkması; merkezcilikse, işlerin karıştırılması, sorumluluğun belli bir yetkiye karşılık olamamasıdır.[28]

Yazara göre bireyci yapı doğrultusunda yürümek Batılılaşmak demek değildir. Çünkü Batı'da da bireyci yapı üstün bulunmakla beraber, her iki yapı da görülmektedir.[29]

Hükümetlerin orduya dayanmasını toplumsal yapımızın güçsüz bir sosyal yapı örneğinin kanıtı olarak değerlendiren Prens Sabahattin,[30] Tanzimat hareketini de şöyle ele almaktadır; "Tanzimatla yönetim hayatına verilen düzen, özel hayatta meydana gelen bir ilerlemenin yarattığı sonuç değildi (...). tanzimat'ın özelliği, özel hayatın beslediği hükümet adamlarını bir merkeze bağlamaktan başka bir şey değildir." Yani, Prens Saba-

hattin'e göre, Tanzimat da bir merkeziyetçilik hareketidir ve bireycilik yönünde bir gelişme göstermemiştir.[31]

Prens Sabahattin'in aile, kadın, eğitim ve ekonomi hakkındaki görüşlerini irdeleyecek olursak, burada da karşımıza merkezi yapı, ademi merkezi yapı ikilemi çıkmaktadır. Yani sosyal sorunların ana nedeni "yapı sorunu"dur ve bütün problemler kamucu yapıdan bireyci yapıya geçememekten kaynaklanmaktadır. Prens Sabahattin'e göre "bireyci yapıya geçmek, ilkece bir eğitim sorunudur. Eğitimi yapan ve düzenleyen ailedir. Bu nedenle bireyci aileler kurmak gücünde olan kız ve erkekler yetiştirmek gerekir. Gençlerimizde, bireyci kişiliği geliştirmek için Anglo-Sakson eğitim çevresinden, özel hayatlarının aile ve çiftlik gibi kurumlarından yararlanılması gerek (...). Böylece "bireyci eğitimle donatılmış olan aileler ve yalnız onlarca girişilebilecek olan bu bayındırlaştırma - ki topraklarımızın yeni ve gerçek bir fethi olacak - hem kentlileri sosyal bozulmadan, politikacılığın zararlı ve ahlak düşkünü çekişme ve çatışmaları içinde yok olmaktan kurtararak verimli ve gelişmiş bir eylem ve çalışma ortamına geçirecek,mutlu hayata ulaştıracak; hem de köylülerle aralarında kurulması doğal ve zorunlu olan sürekli ilişki ve değinimlerle bu yüzyılın güçlü sosyal akımı karşısında ezilip dağılmaya mahkum olan bütüncü köylü ailelerimizin bireyci örneklere doğru ilerlemesini doğurarak ve düzenliyerek toplumumuzun sosyal ve vicdani kalkınmasının biricik yolu olacak."[32]

Prens Sabahattin, toplumuzunda görülen yardımlaşma ve aile dayanışmasına da karşı çıkarak şunları söylemektedir: "Gerek köylü ve gerek kentli aileler, çocuklarını bağımsız bir hayata hazırlamıyor, onlara özel çalışma ve girişkenliklerine dayanarak yaşamak ve yükselebilmek gücünü veremiyorlar, tersine onlarda güçlüklerini çözmek için hep bir dayanak arama eğilimi meydana getiriyor."[33]

Prens Sabahattin'e göre, öğrenim, günün ihtiyaçlarını karşılayabilmeli, kişiliğin gelişmesini sağlamalıdır. Öğrenim, bireye hazır mevkiler sağlayan bir amaç olmamalı, kişisel girişkenliği

verimli kılacak şekilde düzenlenmeli ve öğrenimin bütün derecelerindeki proğramlar pratik hayatın gösterdiği çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabilmelidir.[34]

Yazara göre, "erkeklerimizin olduğu kadar kadınlarımızın da üretim kabiliyetlerini yükseltmeye, milli haysiyetimiz namına mecburuz(...). Kızlarımızın da şahsiyet, kuvvet, vicdani genişlik vermeliyiz. Ta ki, onlar da hayatlarını kendi gayretleri ile temine muktedir insanlar olsunlar (...). Kadınlarımızı ev işlerinde başka hiç bir ilerlemiş işle alakadar edemezsek dünyadaki rekabet sahasında daha harbe girişmeden kat'i bir mağlubiyet, feci bir mahrumiyete mahkum olmaz mıyız?"[35]

Prens, memur olma niyetinde olan bireyleri ise şöyle eleştirmektedir: üretimsiz tüketimin sevk edeceği yol, doğrudan iflastır. Bizler hükümet memuriyetlerinde geçimimizin teminini düşünürken, hiristiyanlar geniş arazilerde şahsi teşebbüsleri sayesinde servet sahibi oluyorlar. Müslümanlar arasında ticaret, sanayi, ziraat gibi bir toplumun başlıca dayanağı saadet ve refah kaynağı meslekler her an değersiz görünmektedir. En büyük emel, hükümet memuru olmaktır. "Cemiyetimiz başlıca iki büyük sınıftan meydana geliyor: Ezenler, ezilenler... Ezenlerin en büyük gayesi ezmeye devam etmek; ezilenlerin ise ezenlere karışmak (...). Kazanmadan yaşamak, çalışmadan zengin olmak istiyoruz ve tabiatı ile hükümette iş bulmak için yegane çare liyakat (yararlı olmak) değil, fakat himaye. Bu şartlar altında bir insan kuvvetli bir şahsiyete sahip olabilir mi? Elbette olamaz. Çünkü kendisinin değil, hamisinin istediği şekle girmeye mecburdur. Onun nazarında (AK) olan, kendi nazarında (KARA) da olsa, (KARA)yı (AK) diye kabule mahkum."[36]

Prens Sabahattin, Türkiye'nin kalkınmasının ancak ziraat ile olacağını belirtir ve şimdiye kadar bizi en ziyade besleyen köylü sınıfının en fazla ezildiğini söyler. Ona göre köylüler de şahsi teşebbüs zihniyeti ile yönlendirilmeli ve bu doğrultuda aile işletmeleri kurulmalıdır.

Bireyci sosyoloğumuza göre, ilerlemeye engel dinimiz değil, sosyal yapımızdır. Ahlak da sosyal yapının türüne göre ya gelişir ya da geriler.[37]

N. N. Ege'ye göre, 1919'da yurda dönen Prens Sabahattin kendisine bir çalışma planı hazırlamış, fakat 1924 yılında ülkeyi terke mecbur kalması nedeniyle bu programı gerçekleştirememiştir. Bu programa göre;

1- Science Sociale'in metodları ile Türk ulusunun tarihini tahlil ederek, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşundan bugüne kadar tarihi olayların gerçek sebeplerini ve bu sebeplerin meydana getirdiği tarihi sonuçları, hatta yenilgileri ortaya koymak (Bu tür çalışmaların, Prens Sabahattin'in devamcılarından Mehmet Ali Şevki Bey tarafından yapıldığını ve Osmanlı tarihinin açıklanmaya çalışıldığını biliyoruz.).

2- Science Sociale etütlerini dağınıklıktan kurtarmak için Paul Descamps başkanlığında bir kaç ciltte toplamak,

3- Kendi serveti ile tanıdığı bilim adamlarından bir özel "ilim akademisi" kurmak,

4- Anglo-Saksonların hayat mücadelelerinde başarılarını temin eden öğrenim-öğretim sistemini uygulayan ve yabancı dile dayalı modern ilk, orta, lise sınıfları açmak,

5- Ülkemizde Amerikan üniversitelerine benzer üniversiteler açarak modern ziraat metodlarını uygulamak.

Le Play okulunu temsil eden Prens Sabahattin'in sosyolojik görüşleri ülkemizde kabul görmemiş ve fazla uygulama alanı bulamamıştır. Bunun nedenlerini Prof. Kösemihal şöyle açıklamaya çalışmaktadır:

a) Prens Sabahattin'in uzun yıllar yurt dışında kalması,

b) Science Sociale okulunun temel ilkelerinden biri olan kişisel girişkenliğin devlet kurumlarına, okullara, üniversitelere yaklaşmamaları,

c) Adem-i merkeziyetciliği o zamanın iktidarının İmparatorluğun çöküşünü hızlandırıcı bir özerklik anlamında algılanması,

d) Prens Sabahattin'in toplumu kökünden sarsacak, yapısını baştan aşağı değiştirecek köklü devrimciliğinin doğurduğu ürkekliğe karşılık; Gökalp'in yurttaki çeşitli akımları kollayan, hem gelenekleri koruyan, hem de gelişmeye imkan veren ılımlı düşüncelerinin doğurduğu sempati,

e) O dönemde, gönülden çok akla dokunan, kuru bilim düşüncesinin henüz yerleşmemiş olması.[38]

Ali Erkul'a göre, Prens Sabahattin'in Türk sosyolojisine katkıları şu noktalarda toplanmaktadır:

a) Toplumsal yapı araştırmalarını getirmiş olması ve bu çalışmalarda bilimsel yöntemin kullanılmasını önermesi,

b) Eğitim alanında, kız ve erkek ayrımı gözetmeksizin, devlet ya da aile koltuk deyneklerine dayanan tüketici memur tipi yetiştirmek yerine, kişisel girişkenliğe dayanan üretici bireyler yetiştirecek aydınların yetiştirilmesi önerisi,

c) Saha çalışmalarına olumlu etkisi,

d) Bugünkü araştırmacılara bilgi ve kolaylık sağlamış olması açısından (yetersiz de olsa), Osmanlı toplum yapısını belirlemiş olması.[39]

Ahmet Bedevi Kuran da Prens Sabahattin'in çalışmalarının iki noktada toplanabileceğini söylemektedir:

a) Zamanın yeni siyasi şartlarına uyarak İmparatorluğa çağdaş bir şekil vermek ve bu sayede ömrünü mümkün olduğu kadar uzatmak,

b) İmparatorluğun ana unsurunu oluşturan Türk toplumunun bünyesinde bir inkılap yapmak.[40]

Konumuzu bitirirken biz de Prens Sabahattin'in siyasal ve sosyolojik görüşleri hakkında bir-iki şey söylemek istiyoruz:

1- Prens Sabahattin, o tarihlerde ülkemizde bulunmayan burjuvazi sınıfının sözcülüğünü yapmıştır. Bu açıdan Prens Sabahattin'i Türk burjuvazisinin ilk ve en önemli temsilcisi saymak gerekmektedir.[41]

2- Prens Sabahattin'in köylü sınıfına bireyci anlayışa dayalı aile işletmeleri önermesi, yazarın sınıflı yapıya duyduğu özlemi dile getirmektedir.

3- Bizce Prens Sabahattin'in şansız yanı, Türk liberalizmi ve burjuvazisinin en önemli ideoloğu ve sözcüsü olduğu halde bu kesimlerce tanınmaması ve onun 70-80 yıl önce söylediklerinin yeni şeylermiş gibi günümüzde yeniden ortaya atılıyor olmasıdır.

4- Prens Sabahattin'in merkez dışı yönetim çerçevesinde önerdiği bazı görüşlerin 1980 sonrası uygulamaya konulması onun ideolojik boyutta temsil ettiği grupların toplumsal bir tabana ulaştığını kanıtlamaktadır.

5- Prens Sabahattin'in merkez dışı yönetim anlayışı, bu görüşleri savunduğu dönemde gerçekten devleti bölmekle eş anlamlıdır ve o dönemde uygulanması halinde Anadolu'nun parçalanmasına yol açacak niteliktedir. Ve bu doğrultuda Prens Sabahattin'in işgalci İngilizlerle mütareke yıllarında işbirliği yapması, daha önceki tarihlerde, ülkede reform yapma adı altında Rum ve Ermeni ayrılıkçılarla aynı safta bulunması, yurt severlikle bağdaşmamaktadır.

6- Prens Sabahattin'in amacı, sosyal yapıyı, toplumcu yapıdan bireyci yapıya doğru evrimci bir dönüşümle değiştirmektir.

7- Bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmekle sorunların çözüleceği savı ise, bizce bilimsel verilere dayandırılmaktan çok bir inanç şeklinde ortaya atılmıştır. Zira, Prens Sabahattin, saha araştırmaları ve monografilere dayalı sonuçlar çıkaran bir ekolün üyesi olduğu halde kendisinin bu tür bir çalışması bulunmamaktadır.

8- Science Sociale ekolünün bütüncü ve bireyci yapıları coğrafi koşullara bağlı olarak açıkladığını göz önüne alırsak, Prens

Sabahattin'in öne sürdüğü toplumsal yapı değişikliği, coğrafi yapımızı değiştiremiyeceğimize göre sadece eğitim aracılığı ile nasıl başarılacaktır? Bu sorun sadece eğitimle başarılabilinecekse, o zaman da Science Sociale'in tüm varsayımları geçersiz hale gelmez mi? Yani olayı sadece eğitimle açıklamaya kalkışmak, Science Sociale'in genel ilkeleri ile toplumsal alt yapı koşullarını hiçe saymak anlamına gelmeyecek midir?

9- Prens Sabahattin'in Batı dışında özlemini çektiği bir yönetim şekli yoktur. Önerdiği toplum yapısı bireyci, girişimci, laik ve sınıflı bir Batı toplum modelidir ve bu modelin siyasal plandaki görüntüsü de herhalde demokrasidir.

10- Tüm bunlara rağmen, günümüz Türk toplum yapısının, Prens Sabahattin'in önerdiği bireyci ve girişimci yönde hayli yol aldığını söyleyebiliriz.

DİPNOTLAR:

[1] Bu makale, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri **Araştırma Dergisi**, Sayı: 20, Erzurum, 1992, s. 47-65'de yayınlanmıştır.

[2] 1878'de İstanbul'da doğan Prens Sabahattin, 1899 yılında babasıyla birlikte Fransa'ya kaçmıştır. 1908, II Meşrutiyet'in ilanıyla yurda dönen yazar, bu sıra zarfında siyasi faaliyetlerde bulunur. Türkçe dergi çıkarır ve en önemlisi de Demolins, Descamps gibi F. Le Play okulunun önde gelen şahsiyetleriyle kişisel dostluklar kurar. 1909'da, 31 Mart olayı nedeniyle suçlanınca tekrar Paris'e kaçar. Bir ara yurda dönen Prens Sabahattin, tekrar yurt dışına çıkmak zorunda kalır ve ancak mütareke yıllarında yurda dönebilir. 1924 yılında hanedan için çıkarılan kanun gereğince bir daha dönmemek üzere ülkemizden çıkarılan Prens Sabahattin 1948 yılının Haziran ayında İsviçre'de ölmüştür.

[3] Bu sayısız araştırmalar içerisinde Gökalp'i en iyi şekilde değerlendiren iki çalışmaya dikkat çekmek istiyorum. Bunlardan birincisi Uriel Heyd'in Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri; ikincisi de Taha Parla'nın Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm.

[4] Bu konuda bakınız; Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi-1. Sayı, İstanbul, 1989, s. 7-8.

[5] Prens Sabahattin'in İngiliz yanlısı, Gökalp'in de İttihat ve Terakki bağıntıları nedeniyle Alman yanlısı olduğu bilinmekte. Buna karşın her iki sosyolog da Fransız sosyolojisinden beslenmekte.

[6] Ülkemiz sorunlarına Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'in temsil ettikleri sosyoloji okulları kadar geçerli çözüm yolları öneremedikleri için Meşrutiyet döneminin ülkemizde temsil edilen ve unutulan diğer sosyoloji ekolleri için şu iki makaleye bakınız; Baykan Sezer, a.g.m., ve Lütfi Erişçi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:1, İstanbul, 1942.

[7] Sezer, a.g.m., s. 11.

[8] Nezahat Nurettin Ege, **Prens Sabahattin**, Güneş Neşriat, İstanbul, 1977, s. 25.

[9] Yurt dışına kaçışın hikayesi için bakınız; Ahmet Bedevi Kuran, "Sabahattin Bey", **Resimli Ay Mecmuası**, Cilt: III, Sayı: 28, İstanbul, 1952.

[10] Bu konudaki yorumlardan biri için bakınız; Atilla İlhan, **Hangi Batı?**, Bilgi Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1983, s. 212-128.

[11] Ali Erkul, "Prens Sabahattin", **Türk Toplumbilimcileri I**, Derleyen: Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 92-96.

[12] Muzaffer Sencer, **Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri**, Geçiş Yayınları, İstanbul, 1971, s. 25.

[13] Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir**, Günümüz Türkçesi: Muzaffer Sencer, Elif Yayınları, İstanbul, 1965, s. 34.

[14] Paul Descamps'ın **Deneysel Sosyoloji** adlı eserine Prof. Kösemihal'in yazdığı önsöz, s. 9.

[15] Tahsin Demiray konusunda bakınız; Recep Ertürk, "Cumhuriyet Döneminde Bir Le Playci: Tahsin Demiray", Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi - 1. Sayı, İstanbul, 1989, s. 107-146.

[16] 1985 yılında İstanbul Üniversitesinde öğrenci iken N. N. Ege ile görüştüğümüzde 84 yaşında ve Prens Sabahattin'in görüşlerini Güneş Koleji'nde hararetle savunmakta idi.

[17] Le Play Avrupa'da işçi aileleri üzerine monografiler yaparken, bizde, Prens Sabahattin yanlıları köy ve kasaba ailelerine yönelmişlerdir.

[18] Bu konuda bir örnek olması bakımından kaynakçada verdiğimiz Aydın Köymen'in Yeni Gündem'deki yazısına bakınız.

[19] Erkul, a.g.m., s. 102-103.

[20] Prens Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir**, s. 33-34.

[21] a.g.e., s. 36.

[22] a.g.e., s. 36-37.

[23] a.g.e., s. 37.

[24] a.g.e., s. 40.

[25] a.g.e., s. 40.

[26] a.g.e., s. 55.

[27] a.g.e., s. 62-63.

[28] a.g.e., s. 55.

[29] a.g.e., s. 42.

[30] a.g.e., s. 57.

[31] a.g.e., s. 56.
[32] a.g.e., s. 63-64.
[33] a.g.e., s. 48.
[34] a.g.e., s. 62.
[35] N. N. Ege'nin kitabında yer alan Yedinci Mektup'a bakınız.
[36] N. N. Ege'nin kitabında yer alan İttihat ve Terakkiye Açık Mektuplar'a bakınız.
[37] Sezer, a.g.m., s. 74.
[38] Bakınız; Türkiye Nasıl Kurtarılabilir'e N. Ş. Kösemihal'in yazdığı önsöze.
[39] Erkul, a.g.m., s. 147.
[40] Ahmet Bedevi Kuran, **İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki**, Tan Matbaası, İstanbul, 1948, s. 71.
[41] Şair Tevfik Fikret ile ekonomist Ahmet Hamdi Başar'ı unutmadan.

KAYNAKÇA

ABADAN, Yavuz, "Siyasal Teori Açısından Türkiye'de Ademi Merkeziyet Problemi", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: XX, No: 4, Aralık 1965, Ankara, 1966.

AKŞİN, Sina, "31 Mart Olayına Değin Prens Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası", **Doç. Dr. Cem Sar'a Armağan, SBF Dergisi**, Cilt: XXVII, Ankara, 1973.

ÇAKIR, Selma, "Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp'in Tanzimat ve Devlet Görüşleri", **İÜEF Sosyoloji Bölümü** (Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi), 1981.

DESCAMPS, Paul, **Deneysel Sosyoloji**, Çev: N. Ş. Kösemihal, Remzi Kitabevi, 2. baskı, İstanbul, 1965.

EGE, Nezahat Nurettin, **Prens Sabahattin**, Güneş Neşriat, İstanbul, 1977.

ERİŞÇİ, Lütfi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

ERTÜRK, Recep, "Cumhuriyet Döneminde Bir Le Playcı: Tahsin Demiray", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 1. Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **Le Play Okulu ve Prens Sabahattin**, İstanbul, 1962.

HEYD, Uriel, **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri**, Çev: Cemil Meriç, Sebil Yayınları, İstanbul, 1980.

İLHAN, Atilla, **Hangi Batı?**, Bilgi Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1983.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", **İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bilim Dalı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1988.

ERKUL, Ali, "Prens Sabahattin", **Türk Toplumbilimcileri I**, Derleyen: Emre Kongar, Remzi kitabevi, İstanbul, 1982.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

KÖYMEN, Aydın, "Mehmet Keçeciler: Bizi Prens Sabahattin Çizgisinin Devamı Olarak Görebilirsiniz", **Yeni Gündem**, Sayı: 3, Haziran 1984.

KURAN, Ahmet Bedevi, "Sabahattin Bey", **Resimli Ay Mecmuası**, Cilt: III, Sayı: 28, İstanbul, 1952.

KURAN, Ahmet Bedevi, **İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki**, Tan Matbaası, İstanbul, 1948.

MEHMET ALİ ŞEVKİ, **Memleketi Tanıma Yolu**, İstanbul, 1931.

MEHMET ALİ ŞEVKİ, **Osmanlı Tarihin Sosyal Bilimle Açıklanması**, Elif Yayınları, İstanbul, 1968.

OKAN, Oya, "Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 1 Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

PARLA, Taha, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Korporatizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1989.

PRENS SABAHATTİN, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir**, Günümüz Türkçesi: Muzaffer Sencer, Elif Yayınları, İstanbul, 1965.

PRENS SABAHATTİN, "Teşebbüs-ü Şahsi ve Tevz-i Mezuniyet Hakkında İkinci Bir İzah", **İÜEF Sosyoloji Bölümü** (İbrahim Can'ın Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi), 1975.

PRENS SABAHATTİN, "İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar - Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah", **İÜEF Sosyoloji Bölümü** (Hasan Katipoğlu'nun Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi), 1975.

RAMSAUR, E. E., **Jön Türkler ve 1908 İhtilali**, Sander Yayınları, İstanbul, 1977.

SENCER, Muzaffer, **Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri**, Geçiş Yayınları, İstanbul, 1971.

SEZER, Baykan, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 1. Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

TANYOL, Cahit, "Prens Sabahattin İçtimai Monografi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.

TUNAYA, Tarık Zafer, "Jön Türkler ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin", **Sosyal Hukuk ve İktisat Mecmuası**, İstanbul, 1948.

TUNAYA, Tarık, Zafer, **Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)**, İstanbul, 1952.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Prens Sabahattin", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, **Prens Sabahattin**, Geçiş Yayınları, İstanbul, 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, GÜNYOL, Vedat, **Prens Lütfullah Dosyası**, Çan Yayınları, İstanbul, 1977.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sociology in Turkey", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1966.

VERGİN, Nur, "Liberalizm, Türkiye ve İslam Toplumları", **Yeni Gündem**, Sayı: 17, Mart 1985.

1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi[1]

GİRİŞ

Ülkemizde, tarihçilerden pedagoglara ve felsefecilere kadar çeşitli bilim adamlarının uğraşısı olan sosyoloji, ilk defa 1914 yılında, "ilmi içtima" adı altında İstanbul Darülfünun'unda, Ziya Gökalp tarafından okutulmaya başlanmıştır. Böylece 1911 yılında Selanik'deki İttihat ve Terakki İdadisi'nde, Gökalp'in başlattığı içtimaiyat dersleri üniversiteye kadar ulaşarak bir kürsüye kavuşmuştur.

Oysa ki, Türkiye'de sosyoloji 1911 veya 1914'lerle sınırlı değildir. 1905'ten itibaren sosyoloji konusundaki gelişmeler, Prens Sabahattin tarafından "Science Sociale" okulu aracılığı ile yakından izleniyordu. 1908'den sonra ise sosyolojide Gökalp'in adı ilk sıraya çıkmış ve gerek Gökalp ve gerekse Prens Sabahattin'in aktif politika ile içiçe olmaları, sosyolojiyi gündemin birinci sırasına yükseltmiştir.

Sözü edilen dönemde, yani 1923'lere kadar ülkemizde iki sosyoloji akımı ve bu akımların sözcülüklerini yaptıkları siyasal çevrelerin sırayla iktidara gelmeleri, onların etkinliklerini artırıyordu. Ancak Gökalp'in üstünlüğü gerek Osmanlının son dönemlerinde ve gerekse Cumhuriyet tarihimiz boyunca sürmüştür.

Bu sözü edilen sosyolojik akımları;

1- Prens Sabahattin'in izlediği "Science Sociale" akımı; adem-i merkeziyetçi, bireyci ve ampirik anlayışı temsil ediyordu. Prens Sabahattin'e göre, ülkenin kurtuluşu, bir "yönetim" sorunu değil; bir "yapı" sorunundan kaynaklanmaktadır. Bu da, sosyal yapıyı, toplumsal yapıdan bireyci yapıya; merkezi yöne-

timden, adem-i merkezi yönetime doğru işletecek bir evrimle gerçekleştirilebilinecektir ki, burada bireyci eğitim, "yapı" değişikliğini sonuçlandıracak en önemli araçtır.

2- Gökalp'in kaynağı Fransız sosyolojisi ve bu sosyolojinin en büyük temsilcisi Emile Durkheim'di. Bu, sosyal dayanışmacı anlayış, Türkiye'nin sorunlarını bir ölçüde yanıtlayabiliyordu. Gökalp'in amacı, dini kültür yerine milli kültürü ve Batı kültürünü geçirmektir. Bu amaçla İslamiyet, Batı ve Türklük arasında geçerli bağlantılar kurabilmek için kültür ve medeniyet ayrımını geliştirir; solidarizme ve teorik sosyolojiye önem verir.

Daha sonraki tarihlerde Gökalp ve Prens Sabahattin'in temsilcileri, başlangıçta ortaya konulan görüşler etrafında, hocalarına bağlı kalarak onların bakış açıları doğrultusunda görevlerini sürdürmüşlerdir. 1940'lı yıllara kadar, bu iki akımdan, tek ayrılış, Gökalp sosyolojisinin bir türevi olmakla birlikte Alman idealist sosyolojisine kayan Mehmet İzzet'tir.

Gökalp'in sosyolojiye hakimiyeti ile Türk sosyolojisi; milliyetçilik, solidarizm ve Batıcılığa bağlı kalmış ve 1923-1940 döneminde eski önemini kaybederek resmi ideolojinin savunuculuğunu üstlenen ikinci sınıf bir bilim haline gelmiştir.

ANKARA EKOLÜ

Ankara ekolü, 1939 yılı sonlarında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde oluşmaya başlayan ve Amerikan sosyolojisini ülkemizde temsil etmeyi amaçlayan bir sosyoloji anlayışına sahip olan Niyazi Berkes, Behice Boran ve Mediha Berkes tarafından oluşturulmuştur. Ekol, 6-7 yıllık bir çalışma döneminden sonra, 1946 yılında kavuşturmaya uğramış ve 1948'de mahkeme kararıyla görevlerinden uzaklaştırılmışlardır. Böylece Dil-Tarih'deki sosyoloji dersleri de önemini yitirerek mesleği sosyolog olmayan elemanların yasak savmak üzere verdikleri dersler düzeyine indirilmiştir.

Kısa bir hatırlatmadan sonra ekolün görüşlerini inceleyecek olursak; Ankara ekolü, Batılılaşma ile evrenselliği özdeş kabul

etmektedir. Bu konudaki görüşlerini bilim alanına da aktaran ekol, aslında Batı'nın gelişmesine kaynaklık eden evrensellik, hümanizma, Latin kültürü, eski Yunan medeniyeti gibi tek taraflı konuları, evrensel kaynaklar olarak sunmuştur.

Ekol, "milli ilim" anlayışına karşı çıkarak "evrensel ilim" anlayışını savunur. "Milli ilim"cilerin gerici sayılması ile fikirlerini özetleyen ekol mensupları, aynı zamanda "ilim için ilim", "sanat için sanat" olamayacağını belirterek evrensel bilimden ve sanattan yana tavır olmakta[2] ve bilimin ancak Batı ile temasların başladığı tarihten sonra oluşmaya yöneldiği öne sürülmektedir.[3]

Evrensel bilim nedir? Batı kaynaklı ve Batı'nın bilim anlayışı değil mi? Yani Batılı çıkarlara hizmet eden bir anlayış... O nedenle de Batı bilim anlayışına kaynaklık eden HÜMANİZMA ele alınır ve nasıl doğup geliştiği anlatılmak istenir.[4] Buna göre Yunan ve Latin kültürünü, tarihini öğrenmemiz; günümüze yansıyan dünya görüşünü, zihniyetini benimsememiz lazımdır ki hümanist olabilelim. Aksi halde "Batı'yı sevemeyen hiç bir seyi sevemez", anlayışının benimsendiği görülmektedir.

Ekole göre, hümanizma, iktisadi yapının ve ticaretin çok canlı bir şekilde işlediği İtalya'da, değişen sosyal şartların bir ürünü olarak doğmuştur.[5]

Bilim anlayışlarını evrensel bir çerçeveye oturtan Ankara'daki sosyologlarımız, aynı açıklama tarzlarını sanat ve edebiyat sosyolojisine de uygulamışlardır. Sanatçı yaşadığı devrin-günün değerlerini ortaya koyarak eserler vücuda getirmelidir. Bu bağlamda Yahya Kemal örneği verilerek şöyle denir: "Göçmüş bir devrin büyük şairidir. O göçmüş devrin temsil ettiği sanat, bugünün değil dünün sanatıdır."[6] Ekole göre sanatçıları tarafsız olarak değerlendiremeyiz. Sanatçılar da içinde yaşadıkları toplumsal tabakalardan birine mensup oldukları için, o sosyal tabakanın bütünü içindeki yerlerini vurgulamaya çalışırlar. Sanatçı, "yarattığı karakterlerin, iç hayatının çıkmaz dehlizlerinde dolaşmıyor; alakası dış şartlardan kopmuş kendi başına ele alınmış fertlerin iç hayatı değil, dış sosyal şartlar içinde ve onlarla ilgili olarak hare-

kete geçen, hisseden, düşünen fertlerdir(...). Artık geçmişe mal olmuş değerleri değil, bugünün ileriye, yarına doğru değişen değerlerini ifade ediyorlar (ve) sanatla edebiyat gittikçe daha şuurlu bir surette cemiyetin değişmesinde, gelişmesinde rollerini oynamaktadırlar."[7]

Kısaca, Ankara ekolüne göre sanatçı toplumdan etkilenirken, toplumu da etkilemeli ve onun Batılılaşmasına öncülük eden bir rol oynamalıdır.

Ekolün yazılarında görülen bir başka özellik de toplumumuzda oldukça geniş boyutlarda üne kavuşmuş yazarların eleştirilmesidir. Bunların başında Namık Kemal, Ziya Gökalp ve Halide Edip Adıvar gelmektedir.

"Namık Kemal garptan yalnız fen ve teknik alınmasını istiyordu. Garbın manevi kültürünün ne mükemmel olduğuna ne de bizimkine üstün olduğuna kanidir(...). (O) islam dinin güzelliğine, sadeliğine ve telkin ettiği fazilet ve ahlaka, ihtiva ettiği hak, adalet ve müsavat kaidelerine hayrandı."[8] Namık Kemal, "terakkiperverlik, İslamcılık ve Osmanlılık prensiplerine dayanarak bir istiklal ütopisi yarattı."[9] Uğraştığı mesele Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün önüne nasıl geçilebilineceğidir.[10]

Ankara ekolünün vurgulamak istediği diğer bir konu da Namık Kemal'in daima şeriat düzenin savunması ve laiklik düşüncesine karşı çıkmasıdır.[11]

Ziya Gökalp hakkında ileriye sürülen görüşlerde ise olumlu veya olumsuz bir değerlendirme veya bir sentez türü denemek yerine ortalama bir-iki şeyin ileriye sürülmesine karşılık;[12] "Halide Edip'te maziye hasret vardır. Onun görüşü ile, geçmişin kusurları çoktu, değişmeli idi ve değişti de, fakat maziden kalma muhafaza edilmeye değer kıymetler de vardır. Bunun için Halide Edip inkılapçı değil, ıshalatçıdır ve esas itibariyle de muhafazakardır", denilmektedir.[13]

Ankara ekolünün laiklik anlayışı da şöyledir: Laiklik din ile devlet işlerinin ayrılışı değildir. "Laiklikle sosyal hayatın bir çok

cepheleri ile din arasındaki münasebetin çözülmesi kastedilir(...). Yalnız siyasi ve dini otoritelerin ayrılması değil, maarifin, ailenin, ekonomik hayatın, hukukun, hatta muaşeret, kıyafet ve sairenin değişmez din ölçülerinden ve kaidelerinden ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zaruretlerine göre tayin ve tanzim edilmesi"dir.[14] Yine Ankara ekolüne göre, İslam fikriyatını savunanların 'akılcılık" cereyanı yerine "aklileştirmecilik" cereyanına kapıldıkları, teknik buluşların Kur'anda önceden bildirildiğini savunarak imanlarını kurtarmak istediklerini vurgulamaktadırlar.[15] Ve ekolün sormak istediği soru şudur; madem bunları biliyordunuz da neden Batılıların icat etmesini beklediniz?

Ankara ekolü, temelde aynı fakat çeşitli nedenlerle farklılıklar gösteren Amerikan sosyolojisiyle Kara Avrupa'sı sosyolojisini neden iki ayrı dünya olarak değerlendiriyorlardı? Aslında böyle bir değerlendirme farkı, ekolün sorumundan kaynaklanıyordu. Çünkü Amerikan sosyolojisi de Batı sosyolojisinin yeni bir varyansı olarak ortaya çıkmıştır. İstanbul'daki rakiplerinin teorik kaynağı Kara Avrupası'dır. Kendileri ise Okyanus aşırı bir ülke olan Amerika'dan gelmişlerdir. İstanbul'a karşı hem varlıklarını ortaya koymak ve hem de Batı'yı bildiklerini kanıtlamaları gerekmektedir: "Hem Batı'yı biliyoruz ve hem de İstanbul ekolünden fazla olarak Amerikan sosyolojisini" demek istemektedirler. Öyleyse Amerikan sosyolojisini savunmaları gerekiyor; doğal olarak Kara Avrupası sosyolojisini de eleştirmek. Her iki sosyoloji anlayışını da savunmaları ise mümkün değil. Zira adama sorarlar, madem ki Avrupa sosyolojisi size yetiyordu Amerikan sosyolojisine ne gerek vardı? Avrupa sosyolojisinin ülkemizdeki öncüleri mademki İstanbul'da, o zaman çıkar yol, Amerikan sosyolojisini seçmek ve savunmaktır.

Ankara ekolü, Batı sosyolojisinde önemli bir yere sahip olan ırkçılık teorilerini de şiddetle eleştirmektedir. Gerçekten de 1940'larda Batı'da önemli bir yere sahip olan ırkçılık konusunun ekolce ele alınışı rasgele değildir. İlk neden olarak Amerika Birleşik Devletleri çeşitli ırklardan oluştuğu için, sosyoloji de bu ırkların uyumlu bir bütün içinde yaşamlarını ve ülkelerinin gelişmesi-

ne olan katkılarını araştırır; onların aşağılık-üstünlük diye bir sorunları yoktur. Önemli olan çeşitli ırkların eseri, ortak bir Amerikan medeniyeti yaratmaktır.[16] İkinci neden, bazı milletlerin diğerlerinden daha üstün olduğu görüşünün Avrupa'da ve özellikle Almanya'da savunulması, geniş halk kitlelerince de destek görmesidir. Ülkemizde de ırkçılar etkinliklerini hızla artırırlar. onlara karşı mücadele etmek gerekiyordu. Bu mücadeleyi de Ankara ekolünün yürütmesi daha uygundu.

Ekole göre ırkçılık bizim kültürümüze tamamen yabancıdır ve dış kaynaklar tarafından sokulmuştur. Ancak Türk halkı arasında ırkçılık görüşleri yaşamamıştır. Aynı zamanda ciddi fikir adamlarımız da ırkçı olmamışlardır. Irkçıların kendilerine alet etmek istekikleri Ziya Gökalp'in fikirleri bu konudaki en bilimsel ve hala en son sözdür.[17] Bir kavmin ırki yapısı değişmeden tarihin bir devrinde geri iken diğer devrinde ileri olması mümkündür. Aynı ırki yapıda olan iki milletten biri geri, diğeri çok ileri olabilir. Kültür ve medeniyet coğrafi şartların, sosyal ilişkilerin, tanışıp karışmaların ürünü olmuştur.[18] Ve Ankara ekolünün kesin kanısı; "Dünya medeniyetini hiçbir ırk tek başına yaratmamıştır. Bu medeniyet yüz binlerce senelik bir zaman boyunca bütün insanlığın hep birlikte kurduğu müşterek eseri, müşterek malıdır."[19]

Faşizmin, kapitalizmin çöküş döneminde ortaya çıktığını ve büyük sermaye sahiplerinin menfaatlerini yığın hareketleri yaratarak korunmasına vasıtalık eden muhafazakar bir rejim olarak tanımlayan ekol;[20] Darwinizmin ileri fikirlerinin zayıflamasına da burjuvazinin neden olduğunu iddia etmektedir. Buna göre, "burjuvazinin ideologları, Darwin'in bazı fikirlerini kullanarak kapitalizmin, fertçiliğin, rekabetçiliğin, fakir sınıfların ezilmesini güden laissez-faire'ciliğin, emperyalizmin, nihayet militarizmin, ırkçılığın meşru ve zaruri olduğunu, bunların tabiatın kanunlarına dayanan gerçekler ve zaruretler olduğunu isbat için kullandılar."[21]

Ankara ekolü, ülkemizde ve Kara Avrupa'sındaki sosyoloji anlayışlarını eleştirirken daha sonraki tarihlerde suçlamalarının

kendilerini de içerip içermeyeceğini kesin olarak bilmiyorlardı helhalde. Ekol, ülkemizde sosyoloji araştırmalarının yapılamayışını iki nedene bağlıyordu: (a) Bizdeki sosyoloji mekteplerinin doğmatik doktrinler ileri sürerek düşünürlerinin şeyh-mürid anlayışı içerisinde hareket etmeleri ve üstelik de siyasete karışarak ideoloji yapmaktan ileriye gidemeyişleri, (b) sosyoloji ders programlarının hazır formüller halinde öğrencilere verilmesi; hadiseler arasındaki münasebetleri tahlil, tenkit etmek suretiyle tartışmaya açılmamasıdır.[22] Oysaki ülkemizde bilimsel bir sosyoloji kurabilmek için yapılacak en önemli iş, bize gelen doktrinleri veya mektepleri kritik bir tahlilden geçirerek, vardıkları sonuçları, olaylar üzerinde denemek ve acele hükümlere varmamak gerekir.[23] Kara Avrupası sosyolojisine gelince; "Fransız sosyologları esas itibarı ile umumi sosyoloji kitapları yazmaktan pek ileri gidememişler; ilmi çalışmanın esasını teşkil eden araştırma alanına pek dalmamışlardır(...). Alman sosyolojisinin mühim rejimi tarihi araştırmalar sahasında olmuştur; bugünkü siyasi durum içinde diğer insan ilimleri ile beraber sosyolojinin de Almanya'da bir ilim olarak tutunmasına ve gelişmesine imkan kalmamıştır. İngiltere'de sosyoloji hiçbir zaman mühim bir yer tutmamıştır."[24] Oysa Amerikan sosyolojisi, toplumun kendi şartlarından dolayı, diğer bilimler arasında daha çabuk önem ve mevkii kazanmıştır. Amerika'nın büyük üniversitelerinde ve kolejlerinde bağımsız sosyoloji bölümleri kurulmuş ve felsefeden tamamen ayrılmıştır. Avrupa'daki gibi "Sosyoloji Mektepleri" oluşmamış, büyük felsefi sistemleri kurma devresi atlanılarak sosyal olayları bilimsel bir metodla tetkik etmek yolunun tutulduğu vurgulanmaktadır.[25]

Gerçekteyse Ankara ekolü, Batı'ya, sosyolojisine baktığı gibi bakmaz; Batıyla bütünleşme özen ve özlemle vurgulanır. Amerika da bir Batı toplumu değil midir? "Garp medeniyetine karşı sadece alakasız bir seyirci olarak kalmak" olmaz. Çünkü "onunla aramızda adeta bir mukadderat birliği tasavvur" etmemiz gerekir. "Bu medeniyetin gidişinden gafil kalmak" büyük kayıptır.[26] Toplum olarak yapılması gereken tek şey garp medeniyetini en kısa zamanda her şeyi ile tamamen benimsemektir. Zira kısmi etkilenmelerin yeterli olmadığı görülmektedir.[27]

Ankara ekolü, İstanbul ekolünden kaynak farklılığı yanında, kendisini kamuoyuna yeni bir dünya görüşünün temsilcisi olarak da tanıtmak ister. Bu yeni dünya görüşü üretime önem verdiği için, bazı konular daha bir ayrıcalık kazanır. Ekonomi, üretimin temelidir. Şehirler endüstri toplumunun özelliklerini taşırken, ülkemizdeki köyler üretimin en küçük birimleri olarak karşımıza çıkar. İşte bu nedenler dolayısıyla ekolün gözde konuları; ekonomi, şehir, endüstri ve köy sosyolojileri olmuştur.

Ankara ekolünün şehir sosyolojisi konusundaki görüşleri, aynı zamanda ekolün, Batılılaşma ve toplumsal değişme konularındaki görüşlerini de yansıtır. Ekole göre değişmenin ilerlemenin doğrultusu bellidir: Doğu toplum tipinden Batı toplum tipine, köyden şehire ve ziraatten sanayiye doğru bir değişim...

"Sanayii ziraate, şehir köye hakimdir(...). Sanayileşmenin önemi yalnız refahı artırmak değil ülkenin sosyal yapısında ve milletler arasındaki münasebetlerde meydana getirdiği değişikliktir(...). Köy ve şehir, ziraat ve sanayii ancak bir bütün halinde mütalaa edilebilir; bu iki sahada kalkınma ancak beraber olabilir(...). Sanayii bir şehir işidir, sanayiin ilerlemesi, şehirlerin büyümesine, şehirleşmenin artması da sanayiin inkışafına yardım eder. Şehirler nüfusun artması ile büyümez; ziraat mıntıkalarından göçen bu nüfusu kullanır. Sanayide kullanılan emeği topraktan kopmuş olan nüfus temin eder. Nüfusun topraktan kopması için zirai istihsal usul ve aletlerin ilerlemesi gerekir. Ancak o zaman ziraatte istihsal düşmeden hatta artarak nüfusun bir kısmının ziraatten sanayie geçmesi mümkün olur."[28] Şehir ve sanayi nüfusunu besleyebilmemiz için de mutlaka ziraatte ileri teknolojinin kullanılması gerekir.[29]

Ankara ekolüne göre "garp medeniyeti şehirli medeniyetidir." Garp medeniyetinin memleketimize girmesinde ve yaygınlaşmasında şehirlerimiz öncü rol oynarlar. Köy kalkınması da şehirleşmenin genişlemesidir."[30]

"Memleketimizde teknik, iktisat, kültür sahalarında başarmak istediğimiz şeylerin topyekun gayesi cemiyetimizi, kendi hususiyetlerini muhafaza etmekle beraber, garp medeniyeti da-

iresine sokmaktır. Garp medeniyeti hakim bir surette şehirli bir cemiyettir(...). Şehirleşmiş cemiyet ve şehirleşmemiş cemiyet ölçülerini memleketimize tatbik ettiğimiz zaman, cemiyetimizin yakın zamana kadar şehirleşmemiş fakat bugün şehirleşmekte olduğu görülür(...). Şehirlerimiz garp medeniyetine açılmış kapılardır."[31]

"Köy davası 'köye dönmek', köyü kendi iktisadi ve sosyal şartları içinde bırakmak değil, bilakis o şartları değiştirmektir. Köy davasını tam hallettiğimiz gün köy ve şehir arasındaki büyük farklar, tezatlar kalmayacaktır. Şehirli ve köylü iş bölümü sisteminde ayrı ayrı işler gören fakat teknik ve kültür seviyesi aynı olan insanlar olacaktır."[32]

Ekole göre modern şehirler, "eski kasabalar gibi mütacanis bütünler değillerdir; birbirlerinden çok farklı mıntıkalara ayrılmışlardır. Bu mıntıkalar, iş hayatının, ticaretin, mali müesseselerin, idari fonksiyonların, eğlence mahallelerinin toplandığı bir merkez etrafında muhtelif neviden ikametgah mıntıkaları vardır(...) Şehir büyürken iş merkezi hemen yanındaki mıntıkaya yayılır ve bu suretle şehir merkezden muhite doğru genişler."[33]

Yine Batılılaşma doğrultusunda ele alınan konulardan birisi de, ekolün köy sosyolojisi çalışmalarıdır. Konuyla ilgili ilk yazı Yurt ve Dünya Dergisi'nde 1941 yılında yayınlanır. Yazının başlığı "Türk Köyünün Tetkikine Başlarken"dir. Ankara ekolünün konuya yaklaşımını ortaya koyan bu makaleye göre; o tarihe kadar köy konusu bir çok yönden araştırılmasına ve çeşitli dergilerde köyle ilgili bilgiler yayınlanmasına rağmen bu araştırmalar halk edebiyatı, halk musikisi gibi konulara ağırlık vermiş; köylerin adet ve ananelerinin ve içtimai bünyelerinin tetkikine gelince, işin bu yönü henüz başlamak üzeredir.[34]

Ekole göre, köyle şehir arasındaki ayrılık, ziraatle ticaret ve sanayii arasındaki ayrılıktan, bu istihsal organizasyonlarının farklı mahiyetlerinden ileri gelmektedir. Farklılıkların nedenleri: 1- "Zirai istihsale hakim olan şahsi küçük mülkiyettir(...). Ticaret ve sanayiinin yeri büyük nüfus kütlelerinin temerküz ettiği

şehirlerdir(...). 2- Zirai müstahsil hem sermayenin sahibi, hem işletici ve idarecisi, hem de istihsalde bilfiil çalışan bir kimsedir. Zirai amele ancak zirai müstahsile yardım edici mahiyettedir. Aralarında tam bir iş farklılığı, ihtisaslaşma yoktur."[35]

"Ziraat, çiftçi için sadece kazanç temin eden gayri şahsi bir vasıta değil, aile ve ananeye bağlı bütün bir hayat tarzıdır(...) Köy şahsiyeti şehir şahsiyetine nisbetle daha muhafazakar, istikrara alışkın, rasyonel bilgiden ve rasyonel usullerden uzakta kalmış bir haldedir."

"Esasen köyde ayrı ayrı yapmak istediğimiz şeylere bakarsak bunların şehir vasıflarını köye getirmekten başka bir şey olmadığını görürüz: (a) Köydeki hayat vesiyesini yükseltmek"; bunun için de "zirai istihsal organizasyonunu değiştirmek(...). (b) Köy insanını ileri fikirli, hurafetten ve ananeden kurtulmuş, rasyonel, bilgili, kültürlü hale getirmek"tir. Esasen "köy içtimai tekamülde geri kalmış bir şeklin ifadesidir." Bu nedenle de "köyü köy olarak bırakmak değil, şehirleştirmek lazımdır."[36]

Ankara ekolü, köylerin iktisadi yapısının akrabalık ve komşuluk temeline dayandığını; örf ve adetlere göre tanzim olduğunu ileri sürer.[37] "Zirai kalkınmayı sağlamak için, (a) modern tekniği, makineyi ziraate sokmak; (b) küçük köylü işletmelerini makinaların iş görebileceği büyüklüğe getirmek gerekir. Bunların yapılabilmesi için de:

1- Devletin elindeki toprakları, topraksız köylüye dağıtmak ve toprak mülkiyetine bir üst sınır koymak.

2- Köylerdeki müstahsilleri teşkilatlandırmak, aralarında kooperatif bir istihsal teşkilatı kurmak.

3- Devletin, orta ve küçük köylü üreticileri, ağalara ve eşrafa karşı koruması.

4- Mevcut devlet ziraat işletmelerini en ileri teknik ve teşkilatla geliştirmek; bu işletmeler üstündeki nüfus topluluklarının sosyal ve kültürel hayatlarını yükseltmek gerekir."[38]

Bu ilkelerin belirlenmesinden sonra köylünün geri kalmışlığına teşhis konulur: "Köylü-şehirli arasındaki sosyal hayat, sosyal değer, kültür seviyesi farkları iktisadi farklardan ileri gelir; köylünün geriliği, muhafazakarlığı fıtri değildir." Ekonomik ve sosyal şartlar değiştikçe bu vasıflar da değişecektir.[39] Ve ekol, köylerimizin değişmekte olduğunu da belirler. Bu değişmenin ivmesi "umumi iktisadi ve teknik şartlar aynı olmak şartı ile bir köy ne derece şehre yakınsa ve yakın olduğu şehir de ne derece büyük bir şehirse, cemiyet hayatı o derece şehirinkine benzer ve o derece süratle değişir."[40]

Peki köy halkının tamamı aynı sınıftan mıdır? Farklılıklar yok mudur? Bu tür sorularımıza da Ankara ekolü cevap getirmektedir. Vurgulanan görüş şudur: Köylerimiz değişme halindedir. Eski nizam çözülmüş; iktisadi ve sosyal otoritesi ile siyasi-idari otorite birbirinden şeklen ayrılmıştır. Eski köy ağasının yerini kasaba burjuvazisine benzeyen bir nevi 'zirai burjuva' almıştır. Eski düzende ağa olabilecekler muhtarlığı elde etmektedirler veya muhtarı etki altına almaya çalışmaktadırlar. Siyasi fonksiyonlara sahip olanlar (muhtar ve azalar) iktisadi kudretlerini artırmaya çalışmaktadırlar. Muhtarlık siyasi ve ekonomik kontrol vasıtası olarak mücadelesi yapılan bir kurum vaziyetindedir.[41]

İSTANBUL EKOLÜ

İstanbul ekolü olarak ele aldığımız grupta Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal bulunmaktadır.

Fransız kaynaklı ve felsefi ağırlıklı İstanbul ekolünün sosyolojimize getirdiği bir-iki yenilik yanında geleneksel sosyolojiyi devam ettirdiği görülür. Toplum çıkarları, ülke gerçekleri ve pratik sorunların sosyolojik boyutları onları fazla ilgilendirmez. Toplumlar üstü ve Batı ideolojisi ile bezenmiş bir bilim anlayışına sahip olan ekol, tüm olayları Batılı bir anlayışa göre değerlendirmek istemiştir. İşledikleri konular ve aktardıkları teorilerin toplumla bağlantısı yoktur. Yerli bir bakış açısı olmadığı için sosyolojinin yeri de ülkemiz çıkarları açısından belirli değildir.

Bunun yanında İstanbul ekolü gelenekçi sosyolojimizin bazı özelliklerini de beraberinde taşır. Herşeyden önce ekol Ziya Gökalp'in etkisi altındadır. Tarihi bir geçmişi, geleneği ve içeriği-boyutları vardır. Fransız sosyolojisini takip eder ve ondan beslenir. Aynı zamanda Le Play mektebinin ağırlığı ile Alman sosyolojisinin etkisi de zaman zaman sezilir. Bunun yanında, ele aldığımız dönem sınırları içerisinde H. Z. Ülken, Z. F. Fındıkoğlu ve N. Ş. Kösemihal hocaları tek tek ele aldığımızda, hepsinin de ayrı bir sosyoloji anlayışına sahip oldukları görülür. H. Z. Ülken eklektik eğilimler taşırken, bu dönemde Marksizm'i de hatırlatmadan geçemez. Fındıkoğlu'na gelince, o da eklektik, fakat Alman sosyolojisinden kaynaklanan "sosyal siyaset" anlayışını ülkemize yerleştirme çabasındadır. Kösemihal, Le Play'in devamcılarınca geliştirilen tecrübi sosyoloji anlayışının üniversitedeki temsilcisi izlenimini verir. Fakat bu üç sosyoloğumuz da Gökalp'in devamcıları olma özelliklerini devam ettirirler. Fındıkoğlu'nun doktora tezi Gökalp; Kösemihal'in Durkheim üzerinedir. H. Z. Ülken'in kaleme aldığı konuların çoğu zaten Gökalp'in ele aldığı konuların devamı gibidir. Felsefe eğitimi gördükleri için de felsefeye dayalı bir sosyoloji anlayışına sahiptirler. Hatta daha ileriye giderek diyebiliriz ki, sosyologtan çok felsefi ağırlıklı düşünceler ileriye süren filozof tipli bilim adamlarıdırlar.[42]

Görüldüğü gibi İstanbul ekolünün de yerli ve kendisine özgü bir bakış açısı yoktur. Sosyoloji anlayışları, Batı sosyolojisine mensup çeşitli mektepler arasında dağılmış vaziyettedir.

İstanbul ekolü, bilimi tek yol, ilmi hal, dogma, iman vesaire olarak asla kabul etmez. Bu tür anlayışa sahip olanlar da bilimin sembolik ağzı ile eleştirilir: "Kuran hafızı gibi sıra ezbercilerinden yeni bir fikir mahsulü beklemek ne kadar boşuna ise, ilmin sonuçlarını düstur gibi öğrenen ve 'ilmi hal' şekline sokan basit mukallitlerden sürekli terakki ve gelişme halindeki insan bilgisinin metodları, hedefleri üzerinde düşüncelerini beklemek de o kadar faydasızdır."[43]

Ekol mensuplarından Hilmi Ziya'nın bilim anlayışını ve bu anlayışın felsefi boyutlarını "Aşk Ahlakı" adını verdiği kavramla

açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Buna, Ülken, Aşk Ahlakı ile metafizik boyutlardan rasyonel zihniyete ulaşmak istediğini belirtir: "Kanaatimce hakikat ihtirası ve hakikat aşkı olmadan, hakikate gitmeye ve onu göstermeye imkan yoktur. Telkin ve talim meselelerine gelince, halka vaaz ile, ümit ahlakında olanlara talim ile, gurur ahlakına telkin ile ve aşk ahlakına ulaşanlara sohbet lisanıyla hitap etmek lazımdır."[44] Yazara göre aşk ahlakının anlamı "hakikat ihtirası ve hakikat aşkı ile gerçeğe ulaşmak" olayıdır.[45]H. Ziya ayrıca, aşk ahlakının metafizik bir görüş olduğu kanısında olanları şiddetle reddetmekte ve metafizik münakaşaların artık tarihe mal olduğunu belirtmektedir.[46]

Görüldüğü gibi İstanbul ekolünün bilim anlayışı, Ankara ekolünün bilim anlayışından farklı olarak daha teorik ve felsefi içeriğe sahip. Bu farklılıklar hiç kuşkusuz ekollerin izledikleri kaynak farklarının yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

1946'larda demokrasiye geçişimizin heyecanı sosyologlarımıza da yansır. Buna göre "modern manasıyla demokrasi, cemiyetin kendi kendini idare etmesi ve bunun için de hürlük ve mücavilik prensiplerini kabul etmesi demektir(...). Modern cemiyetlerde bu iki idealden birini tam olarak feda edilmesine imkan yoktur."[47]Hürlüğün terk edilmesi, halkın bir zümre tarafından idare edileceği anlamına gelir ki, bu bir nevi çağdaş oligarşi olur. "Müsavilikten de mutlak vazgeçmek, günün birinde, yine oligarşik bir idarenin kurulacağını itiraf etmek demektir.[48]

İstanbul ekolü, demokratik yönetimde ilericiliğin ve gericiliğin belirleyicilerini de saptar. Buna göre, "modern demokrasilerde içtiami meseleye birinci derecede önem vermek, toprak ve işçi meselelerini halletmek bir zaruret haline gelmiştir. Bu meseleye karşı çare araştıran, onu vatandaşın çoğunluğu lehine halle çalışan içtimai görüşlere, siyasi partilere ileri; bu meseleyi hiçe sayan, vatandaşların çoğunluğunun faydasını ve bazı zenginlerin hesabına feda edilen içtimai görüşlere, siyasi partilere adları ne olursa olsun, geri demek lazım gelir."[49] Ekole göre demokratik cemiyetlerdeki hürlük ve müsavlik prensiplerinin gerçekleşebilmesi için toplumun o siyasi partilere sahip bir par-

lamento tarafından idare edilmesi gereklidir. Bu partiler de toplumsal sorunlar karşısında görüşlerini açık olarak ortaya koymalıdırlar ki hürlük ve müsavilik gayeleri açıklanmış olsun. Ayrıca parlamentarizmin zararları da vardır. Bunlar da "partilerin ifrat derecesinde işe karışması, parti zihniyetinin memleket çıkarlarının üstüne çıkacak bir taassup haline gelmesi"dir.[50]

İstanbul ekolüne göre Tanzimat, kendisinden önceki nizamı beğenmeyen ve kurduğu nizamı görmek isteyen; toplumsal hayatın her sahasında yeni bir düzenleme girişiminde bulunan dünya görüşüdür. Tanzimat 1839 tarihi ile sınırlı değildir. Bu tarihin öncesi ve sonrası da vardır. Çünkü klasik düzen XVI. yüzyılda bozulmaya başlamıştır.Böylece XIX. yüzyılda siyasi hayatımızda bir ikilik doğar. "Biri yeniye, Avrupalılığı, ıslahata, diğeri eskiye, şarklılığa, muhafazakarlığa temayül eden" görüşler etkisini birbirleri ile mücadele halinde gösterirler.[51]

Ekole göre Tanzimatla birlikte müslümanların hıristiyanlara üstün olduğu fikri de yok olur. Her iki cemiyeti kaynaştırmak isteyen cereyanlar oluşmaya başlar.[52] Oysa "hıristiyan ve müslüman unsurlar arasında müşterek bir vatan fikrinin husulü, emperyalizmin işine gelemezdi."[53] Ayrıca her müslüman cemiyetinin müslümanlığı kendilerine göre farklı idi. Dini temellere dayalı bir birlik ideolojisi yoktu. Taa ki E. Renan 1880'lerde "müslümanlığın terakkiye mani bir din olduğu" fikrini ortaya atıncaya kadar. Bu tarihten sonra meselenin ideolojisinin tüm dünyaya yayıldığı görülür. Amaçları da müslümanlığı, ona sonradan karışan unsurlardan temizleyerek eski saflığına döndürmektir.[54]

İstanbul ekolüne göre aile hayatımızdan iktisadi hayatımıza kadar tüm toplumu sarsan; sosyal tabaka ve zümrelerin kendi nizamlarını yitirmelerine yol açan Tanzimat'ın; iç şartlar kadar dış zorlamalar sonucu oluştu fikrinde olduğunu da biliyoruz.[55]

Tanzimat döneminde çeşitli bilimler ülkemize girmiş ve yerleşmiştir. Fen ağırlıklı bu bilim dalları yanında sosyal ağırlıklı bilimlerde ülkemizdeki ağırlığını hissettirmiştir. Bu sırada çeşitli gazeteler yayınlanmaya başlamış ve Türk fikir adamları bu ga-

zeteler sayesinde fikirlerini yayarak görüşlerini halk kesimlerine kadar ulaştırmışlardır. Böylece Türk fikir hayatı Şinasi'yi, Ali Suavi'yi, Namık Kemal'i, Ohannes Paşa'yı, Ahmet Mithat Efendi'yi tanımıştır. Türk kamuoyu aynı zamanda yeni fikir akımları ile daha yakından temasa geçmiş ve yeni bakış açılarının ülke çıkarları ile bağlantılarını görmeye çalışmıştır.[56]

İstanbul ekolüne göre asıl siyasi felsefe "Genç Türkler" haraketi ve Meşrutiyetten sonra Ziya Gökalp'in içtimaiyat cereyanı ile Prens Sabahattin'in "mesleki içtima"si vasıtasıyla modern ve Avrupai bir şekle girmiş ve ülkenin sorunlarına eğilen toplumsal felsefe halini alabilmiştir.[57]

Ekole göre, Tanzimatı izleyen Meşrutiyet devrinde (1875-1908), hürriyet fikirlerinin gelişmesi ve garp kapitalizminin etkisi ile ülkemizde burjuvazi hareketi başlamıştır. Bu dönemde Ali Suavi eklektik bir zihniyete sahiptir: (1) İtikadda islamcı, (2) siyasette Osmanlıcı, (3) kanda milliyetçi. Namık Kemal'in "ittihadı anasır" ülküsü de o dönemde bütün nesle sinmiştir. Ali Suavi'nin korumacı iktisadı karşısında Namık Kemal'in, Sakızlı Ohannes Paşa'nın, Mithat Efendi'nin liberal iktisadlarını görüyoruz. Fakat aynı zamanda garp sermayesine bütün kapıları açan Ohannes Paşa iktisadı karşısında "İslam-Türk" burjuvazisini canlandırmak isteyen Namık Kemal iktisadı vardı.[58]

Ekol, Gökalpçiliğin doğuşunu da şöyle açıklamaktadır: "Tabiat bilimlerinde materyalist izahlar tepki görmezken, aynı anlayışın toplum sorunlarına taşınması, sorunların bütün çıplaklığı ile gösterilmesi iyi karşılanmıyordu. Bu nedenle toplumsal sorunları ifade edecek bir dil gerekiyordu ki, bilimden hareket etsin ve "efkarı umumiye'yi rahatsız etmesin(...); dine, ahlaka, dile(...) ve bütün içtiami kıymetlere karşı muhafazaka bir bakışla hakim zümrenin yapmak istediği reformeye uygun olsun(...). İşte bu ihtiyaç, Ziya Gökalp'in içtimaiyat ilmine göre" başlığından alıyordu. Bu durumda pozitivizm kolayca idealizme dönüşebiliyordu.[59]

İstanbul ekolünün Ankara ekolünden ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi de, köy sosyolojisine önem vermemiş olması-

dır. Ankara ekolünün köy konusunda kaleme aldığı pek çok araştırmaya karşılık; İstanbul ekolünden üç hocanın birlikte kaleme aldıkları - bu hocalardan Cahit Tanyol çalışmanın dışındadır - tek makale; Karataş Köyü Monografisi, yüzeysel bir incelemeden ileriye gitmemektedir.[60] Buna karşın, köy sosyolojisinin geçmişi hakkında en önemli makaleyi de istanbul ekolü yayınlamıştır.[61] İstanbul ekolünden izlediğimiz bir başka özellik de, 1940'larda ve daha sonraları Ankara ekolüne karşı besledikleri sempatinin kaybolarak eleştiriye dönüşmesidir. Buna göre, Ankara ekolü, alt yapı hadiselerinin üst yapı hadiselerini belirlediğini öne sürmektedir. "Bu tek taraflı izah yolunu tutanlar ecologique metoda dayanmakta, bazı Amerikan sosyologlarının içtimai sınıflara ait tetkiklerinden faydalanmaktadırlar" denilmektedir.[62]

Batı konusunda ise İstanbul ile Ankara ekolünün görüşleri parelellik gösterir: Batı ile evrensellik özdeştir. Dünyada geçerli olan tek medeniyet, Batı medeniyetidir ve bizim de en kısa zamanda bu medeniyete katılmamız gereklidir. O nedenle de ekol, Batı medeniyetinin kaynağı saydığı Fransız devrimi ile hümanizma konularının tarihi kökenlerini vererek, bizim de bu kaynakları iyi değerlendirmemiz gerektiği imasında bulunmak istemektedir. Fransız devrimini, evrimci bir gelişmenin ürünü sayan ekol, buradan hareketle bizdeki Batılılaşmanın da evrimci bir yol izlemesi gerektiği ve devrimci değişmelerin yanlış yönlere yönelme tehlikesi taşıyabileceği kaygusu dile getirilmek istenmektedir.[63]

Batı'da yerleşen Avrupa sosyalizmi veya sosyal demokrasi anlayışı, Batı'da geçerli bir ideolojik tutum olduğu için, İstanbul ekolünce övülürken; Batı'da teorisinin yapılmasına rağmen yerinde tatbik edilemeyen komünizm ideolojisi şiddetle eleştirilmiştir: Komünizm totaliter bir rejim olduğu için geri bir tarım ülkesi olan Rusya'da yerleşirken, sosyalist anlayış Batı ülkelerinde etkili olmuştur, görüşüne yer verilir. Sosyalizm ile komünizmi kesin olarak ayıran İstanbul ekolü, olayı şöyle değerlendirir:

1- Sosyalizm, sanayileşme olayına bağlı bir iktisadi düşünce tarzıdır.

2- Günümüzde Batı ülkelerinin sosyalizm anlayışı ile komünizm anlayışları kesin olarak ayrılmıştır.

3- Komünizm, çalışan insanın tüm haklarını ve özgürlüklerini elinden alarak onu köle gibi çalıştırırken, sosyalizm "mülkiyette orta yol" anlayışını getirmiştir.

4- "İçtimai siyasetin emrettiği yolda yürüyerek ülkemizde de işçi sendikalarının kurulması gerekmektedir. Sendikaların ülkemizde gelişmesi için de işçilerin;

a. Dış tesirlere kulak asmamaları,

b. Milli çıkarları korumaları,

c. Siyasi partilerle olan ilişkilerinde tarafsız olmaları ve siyaset yapmamaları,

d. Yalnız kendi çıkarlarını aşırıya kaçmadan savunmaları, gereklidir.[64]

İstanbul ekolünün kendisini nasıl değerlerdirdiğini görebilmemiz için ekolün sosyoloji anlayışını da izleyelim. Böylece ileriye sürdüğümüz bazı yargıların kaynaklarını daha yakından görmüş oluruz. Ekolün bir özelliği, ele aldığı konunun tarihi gelişim seyrini, ele aldığı konu ile birlikte aktarmasıdır. "İnsani ilimler mümkün müdür?" sorusuna cevap aranırken uygulanan yöntem de böyledir. Ekolün yazarlarından H. Z. Ülken, makalesinde önce sosyoloji tarihindeki bilimleri sınıflandıran teorileri aktarır ve daha sonra sorusuna cevap arar; "insani ilimler mümkün müdür?. Ve cevabı insani ilimler mümkündür, fakat onların gerçek bir değerler teorisine dayandırılmaları gerekir.[65]

İstanbul ekolüne göre "sosyolojinin mevzuu içtimai münasebetler ve değişmelerdir." Sosyolojinin usulü kendi mevzuunu işlerken kendi hususiyetlerine göre doğacaktır. "Buna göre toplumsal olaylar iki yoldan incelenebilir: (a) Doğrudan doğruya gözleyebileceğimiz ve tekrarlanan değişmeler, (b). detaylı gözlemle kavradığımız ve tekrar edilemeyen değişmeler."[66]

Ekole göre toplumsal ilişkiler sahasında iki tür olayla karşılaşırız: Temel hadiseler ve "müştak hadise"ler. Her cemiyette

görülen bu olayların, insan şuurundaki subjektif yansımalarına "müştak hadise"ler denir. Yani iş organizasyonları toplumların temel hadiseleridir. Bunun toplumun üst yapısına yansıyan şekli "müştak hadiseler" dediğimiz ikinci neviden olaylardır.[67]

Ekole göre "en geniş içtimai zümre sınıf olduğuna göre, en büyük içtimai münasebetler, sınıf münasebetleri ve sınıf tezatlarıdır."[68]

İstanbul ekolüne göre sosyologlar, toplumsal ilişkiler sahasını, oluş sırasında kavrayacak ve canlı olayları tesbit ederek toplumun yapısına nüfuz edecektir. Daha sonra bu izlenimlerini istatistik, etnografya, tarih gibi bilimler yardımı ile açıklayacaktır.[69] Sosyolojinin de belirli çalışma alanları ve sınırları vardır. Yoksa herşeyi ele alma iddiasında olan bir ilim değildir. "Hususi içtimai ilimlerin bütün mevzularını kendisinde eritmez. Onlarla müşterek cihetleri olmakla beraber ayrı cihetleri de vardır. Yalnız bu hususi beşeri ilimleri bir bakımdan birleştirmek ve bir bakımdan onlara temel olma vazifesi görür."[70] İstanbul ekolü, insan varlığını sosyal bilimlerin ortak konusu olarak ele alır ve felsefi tahlil yolu ile subjektifleşme olayından objektifleşme olayına doğru veya psikolojiden sosyolojiye bir ilişkiler şeması ortaya koyar. Daha sonraki aşamalarda ise diğer sosyal bilimler, sosyolojiye bilgi iletirler.[71]

İstanbul ekolü, sosyolojinin iki önemli konusu, hukuk ve iktisat sosyolojisiyle de meşgul olmuşlar ve bu konularda makaleler kaleme almışlardır. Fakat konuların "zorunlu ders" olarak verilmesinin gerekliliği; yazarların zoraki ve ortalama bilgiler aktarmaktan ileriye gidemediklerini göstermektedir. Örneğin, "Hukuk Sosyolojisi, Mevzuu ve Gayesi" adlı makalede tarihi bilgiler verilir; hukuk ve sosyoloji mensuplarının işbirliği yapmaları gerektiği bildirilir; ortak kanunlara ulaşma gereği vurgulanır. "İktisadi Sosyoloji" adlı makalede de çeşitli iktisadi okulların görüşleri kısaca aktarılmaktadır.[72]

1940'lı yıllarda, aydınların üzerinde en çok durdukları konulardan biri de sanat ve edebiyat sosyolojisidir. Gerek İstanbul ekolü ve gerekse Ankara ekolü, bu konularla yakından ilgilenmişlerdir. İstanbul ekolü mensupları daha da ileriye giderek sa-

nat ve edebiyat alanında ürünler vermişlerdir. İstanbul ekolüne göre roman aracılığı ile toplumların ve sınıfların hakim değerleri hakkında bilgi edinmek mümkündür.[73]

İstanbul ekolüne göre dünyada tek bir medeniyet vardır: Garp medeniyeti. Diğer medeniyetler geçmişte kalmış ve varlıklarını kaybetmişlerdir. "Bu manada garplılaşmak demek kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. Biz garplıyız ve garplı olacağız demek rasyonel ve üniversel dünya medeniyetine katıldık ve katılacağız demektir."[74] Ekol her şeyimizle Batılı olmamız gerektiğini savunarak, "ilim ve teknik bahis konusu olduğu zaman 'şarklı' olduğumuzu ileri sürerek herhangi bir inkılaptan veya fedakarlıktan çekinmek; ahlak ve siyaset bahis konusu olduğu zaman şarklılığı mazeret ve bahane olarak göstermek kadar yanlış bir şey olamaz" denmektedir.[75] "Rasyonel düşünce, ilim, felsefe bu medeniyetin eseridir. Şahsiyet (kişilik) bu medeniyet içinde gelişmiş, hür ve mesul insanların idaresi, yani demokrasi bu medeniyette doğmuş ve yemişlerini vermiştir."[76]

İstanbul ekolünün yakından takip ettiği ve makaleler kaleme aldığı konulardan biri de din sosyolojisidir. Ekole mensup üç hocanın da ilgi alanına giren bu konuda, Kösemihal 1935 yılında **Allah Nedir?**, Ülken 1943 yılında **Dini Sosyoloji** adlı çalışmalarını yayınladılar.[77]

Ekol, tek Tanrılı dinlerin, eski dinlerin izlerini taşıdığı ve dinin bir tekamül çizgisini izleyerek gittekçe mükemmelleştiği fikrindedir. Buna göre hıristiyanlıkta, putatapan dinlerin izleri bulunurken; İslamiyette yine daha önceki tek Tanrılı ve çok tanrılı dinlerin kalıntıları görülür. Böylece İslamiyetin veya hıristiyanlığın ayetlerle gökten inen, yepyeni kurallar getiren ve eskiyle tamamen ilişkisini koparan dinler olduğu görüşü kabul edilmemektedir. Başka bir anlatımla tek Tanrılı dinlerin eski inançları yeren tüm iddiaları reddedilmiş olunmaktadır.

Ekole göre, "beşeri dinler, insanlığa vicdan hesaplaşmasını öğretmiş, ona sürünün içinde kişiliğinin hür ve muhtar yerini göstermiştir.[78]Konuya ilişkin görüşlere devamla; "insanlık yüzbin yıldan fazla

içinde yaşamış olduğu eski itikadlardan kolay kolay sıyrılamamıştır. Hıristiyanlık Akdeniz havzasındaki bütün eski putatapan dinleri ortadan kaldırarak onun yerinde iki bin yıldan beri hakim olduğu halde bu eski dinlerin birçok orta-kalanları onun içerisine sokulmuş, yeni kelimeler altında devam etmiştir(...). İslamiyet (de) Arabistan, İran ve Şimali Afrika'nın birçok eski itikadları ile karışmış ve onları bir dereceye kadar devam ettirmiştir. Bütün bu vakalar bize en radikal sayılan devrimlerin bile evrimsiz hareket etmediğini ve insanlık onbinlerce yıllık alışkanlıklarını kolay kolay bırakmadığını gösteriyor."[79]

İstanbul ekolü, "İslamiyette eski dinlerin izlerini ararken görüşlerini daha somut örneklerle ortaya koymaktadır. Ekole göre "ilk önce kitaptaki dinle, hayattaki dini ayırmak lazımdır."[80] İslamiyetteki eski dinlerin izleri konusunda verilen örneklere gelince; "İslamiyet putlara tapınmayı kaldırıyor ve tek Tanrı fikrini getiriyordu. Fakat bu fikir peygamberden önce, Mekke sitesinde Hanifler tarafından müdafaa edilmekte idi. Hanifler kendilerinin İbrahim neslinden olduklarını iddia ediyor ve putları kaldırarak timsalsiz olan tek Tanrı'ya ibadet edilmesini istiyorlardı."[81] İslamiyet evrensel olduğunu iddia ediyordu ama aynı iddia kendisinden önce gelen hıristiyanlıkta da görülmekteydi.[82] "İslamiyetin esaslı farzları olan namaz, oruç, zekat ve haccın az çok farklı şekillerine İslamdan önceki Arap itikatlarında da rastlanmaktaydı(...). Mekke'deki mühim siyasi-dini işlerde esasen İslamdan önce de peygamberin ailesine mahsus bulunuyordu(...). Bu mevkiin ele geçirilmesi için uzun aile kavgaları olmuş ve nihayet peygamberin ailesi hakim olmuştu. Yalnız bu hadise bile İslamiyetin nasıl önceden hazırlanmış olduğunu göstermeye kafidir(...). Kur'anın metni tetkik edilecek olursa, orada birçok eski Sami itikatlarının, İbrani kıssalarının devam ettiği görülür."[83]

İstanbul ekolü yukarıdaki örnekleri verdikten sonra, insanlığın kökleşmiş müesseseleri tamamen yıkarak, inkılap yapmasının ve bu inkılabı da sonuna kadar götürmesinin çok güç olduğunu, şimdiye kadar böyle bir şeyin başarılamadığını vurgular.[84]

Ekol, daha çabuk gelişebilmemiz, daha çabuk Batılılaşmamız için liberalizm yerine iktisadi devletçiliğin yararlı olacağını ve bu

nedenle de Türkiye Cumhuriyeti'nin devletçiliği benimsediği görüşündedir. Rejimin teminatı açısından ve "sosyal zaruretlere cevap veren bir organ" olması münasebetiyle de güçlü bir orta sınıf oluşturulması gerekmektedir. "Sınıfsız bir cemiyette (orta sınıflar), tekrar ve kendiliğinden belirir."[85]

GENEL DEĞERLENDİRME

1940'ların sosyolojisi aslında dergiler etrafında şekillenir. Gerek Ankara ekolü olsun, gerekse İstanbul ekolü olsun, yeni ve canlı fikirlerini ilkin dergiler kanalı ile okuyucularına iletirler. Dergiler, yazılan konulara göre seçilir. Örneğin Fındıkoğlu'nun 1934'te çıkarmaya başladığı İŞ DERGİSİ Alman ağırlıklı fikirleri tanıtırken, idealizm eğilimleri taşıyan Mehmet İzzet'e geniş yer verir; Gökalp'i tanıtır. Bunun yanında Alman sosyal bilimcilerinin yazıları da bu dergide yer alır. Sosyal siyaset konularını ele alarak işlerler; tek sayfalık makalelerden bir kaç sayfalık makalelere kadar düşünce tarihine ait yazılara yer verilir. Yine bu dergide Hilmi Ziya'nın, Nadir Nadi'nin ve özellikle Orhan Tuna'nın imzalarına rastlamak mümkündür. Bunun yanında Ankara ekolü hocalarının imzalarına bu dergide rastlamıyoruz. İstanbul ekolünden Fındıkoğlu'nun bu dergisi yanında aynı ekole mensup Hilmi Ziya Ülken, 1937-1943 yılları arasında İNSAN DERGİSİ'ni yayınlar. Derginin müdürü H. Z. Ülken'in deyimi ile amaç, "memleketi tanıma meselesine birinci derecede ehemmiyet vererek memleketimizde yapılmış tarihi ve statistik mahiyetteki Durkheim sosyolojisinden ziyade Sabahattin ve Mehmet Ali Şevki'nin ileri sürdükleri ve tatbikine başladıkları tecrübi sosyoloji yönünün tutulması;"[86] olsa da felsefeden bilim tarihine, Türk düşünce tarihinden halk edebiyatına her konuda yazarın makalelerine rastlamak mümkündür. Yine aynı dergide Ankara ekolünden Behice Boran'ın imzasına da rastlıyoruz. İstanbul ekolü, ders notları ile daha teorik sosyoloji konularını ise 1942 tarihinde çıkmaya başlayan SOSYOLOJİ DERGİSİ'nde yayınlar. Fındıkoğlu milliyetçilik duygularına hitap eden yazılarına ÇIĞIR DERGİSİ'nde yer verirken, resmi ideolojinin savunuculuğunu yapan dergilerden ÜLKÜ'de de yazar. Fındıkoğlu bu dergiler yanında daha pek çok dergi ve gazetede yayın hayatı-

na devam eder. Bunlardan ikisinin ismini vermekle yetinelim: İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İKTİSAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ile İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ DERGİSİ. H. Ziya'nın Türkçülüğe ve evrimci görüşlerine ait yazılarına da İSTANBUL MECMUASI'nda rastlamaktayız. Bu dergideki makaleleri gerçekten önemli ve orijinaldir. Ayrıca H. Z. Ülken'in imzası pek çok dergi ve gazetede görülmektedir. İstanbul ekolünün bu iki elemanı dışında N. Ş. Kösemihal'ın el aldığımız konular dahilindeki makalelerine yalnız SOSYOLOJİ DERGİSİ'nde yer verilmiştir.

Ankara ekolüne gelince, onların da Sosyoloji Dergisi karşısında, üniversitenin çıkardığı AÜDTCF DERGİSİ yayın organları sayılabilir. Bunun dışında Behice Boran'ın sahipliği ve müdüreliğini yaptığı YURT ve DÜNYA DERGİSİ ekolün görüşlerini açıklamakta kullandığı dergilerdir. Bu iki dergi sol içeriklidir. Boran'ın deyimi ile "Adımlar kanımca daha tutarlı ve belirgin bir ideolojik çizgideydi."[87] Türk sosyolojisinin yeni başlıkları bu dergilerde şekillenip yayınlanmıştır. Ankara ekolünün kullandığı dergilerden biri de Le Playci olarak tanınan SİYASİ İLİMLER MECMUASI'dır. Ankara ekolü deneysel sosyolojiye ilişkin makalelerini bu dergide yayınlamıştır. Ekolün gerici saydığı bir görüşün temsilcisi olan bir dergiyi kullanması da ayrıca ilgi çekici ve yoruma muhtaç bir konudur.

Ankara ekolü toplumda tek konuyu ele alarak durum tesbitinde bulunmuş ve olayları irdeleme yolunu seçmiştir. Bu konuların başında sosyal değişme, Batılılaşma, ekonomi sosyolojisi, köy sorunu, gençlik, aile sosyolojisi, ırkçılık, propaganda gibi konuları sayabiliriz... İsimlerini saydığımız başlıklar dışında daha pek çok konu ele alınmış ve işlenmiştir. Aslında Ankara ekolünün ele aldığı ve görüşlerini yoğunlaştırdığı iki konu vardır: Bunlar; (a) sosyal değişme, (b) sosyal değişmeye bağlı olarak Batılılaşmak. Ankara ekolünün ileriye sürdüğü fikirleri sistemleştirdiğimizde görürüz ki sosyal değişme, teknik araçların kullanım sıklığı ile ivme kazanır ve gündelik hayatta ne kadar çok teknik araç kullanılırsa o kadar hızlı bir değişme meydana gelir. Değişmeyi hızlandıracak güç de devlettir. Devletin sosyal

realitede yapacağı bazı tadilatlarla amaca ulaşmak mümkündür. Örneğin köylere teknik araçlar sokacak; radyo, telefon, elektrik gibi. Tarımda en modern makinalar kullanılacak ve işsiz kalan istihdam fazlası işgücü şehirlere göç ederek işçi sınıfına katılacaktır. Devletin yapacağı bir başka iş; büyük tarım işletmelerine son vermek, ağaların elindeki fazla toprakları almak, toprak reformunu yapmak ve tarımda kapitalizme dayalı verimli aile işletmeleri kurmaktır.

Ankara ekolüne göre tüm değişme çabalarının varacağı son durak, Batı uygarlığına herşeyimizle katılabilmektir. Yoksa Tanzimat düşünürlerinin istediği ve yaptıkları gibi salt taklitçi bir Batıcılık bize yarar sağlamaz. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta, ekol, Türkiye'nin bağımsızlığını koruyarak, Batı'nın yanında, diğer Batı ülkeleri kadar güçlü bir şekilde bulunmalıdır. Yoksa, bağımsızlığını kaybetmiş bir Türkiye, Batı'nın ancak sömürgesi olabilir.

Ankara ekolü, Türk sosyolojisine yeni başlıklar kazandırmış ve bu sosyoloji disiplinlerinin sistemli şekilde işlemiş olması, onu İstanbul ekolünden ayıran en önemli faktördür. Bu yeni disiplinler köy sosyolojisi, şehir ve endüstri sosyolojisi ile birlikte ekonomik sosyoloji ve gençliğin sorunlarıdır.

Köy konusunun ele alınışı yeni değildir. Üniversite dışında bulunan ve Prens Sabahattin'in devamcılarından olan Mehmet Ali Şevki Bey ile Eminönü Köycülük Bürosu'ndan S. Demirkan'ın konuya ilişkin araştırmaları mevcuttur. Köycülük, Türk edebiyatını da hayli ilgilendirmiş ve ünlü romanlar kaleme alınmıştır. Fakat köyün ilk defa sosyolojik olarak ciddi bir şekilde üniversiteye girmesi Ankara ekolü ile olmuştur. İstanbul ekolü ise öğrencilere yaptırdığı monografi çalışmalarıyla yetinerek bu çalışmaları Sosyoloji Dergisinde yayımlamıştır.

Köy konusundaki amacın da Batılılaşma yarışında kırsal kesimin hızını tesbit ederek uygulanabilecek teorilere ulaşmak olduğu görülür. Daha sonraki tarihlerle Mübeccel B. Kıray'ın "Tampon Kuramı" da bunu kanıtlar. Değişmenin hızına göre

belirlenmiş olan Tampon Kuramı, toplumdaki işlevsel bütünlüğü sağlar.[88]

Ankara ekolünün Türk sosyolojisine getirdiği konuların başında şehir ve buna bağlı olarak endüstri sosyolojisi olduğunu belirttik. Gerçi H. Z. Ülken'in 1930'lardan sonra şehir sosyolojisine ilişkin bir dizi makaleyi İstanbul Belediyesi Dergisi'nde yayınladığını biliyoruz. Ancak, Ankara ekolünün konuya yaklaşımı daha sistemli ve düzenlidir; yeni sosyoloji anlayışının ürünü olarak konu işlenir. Batıya ulaşmanın en kestirme yolları araştırarak daha çabuk nasıl Batılılaşırız ve şehirleşme hızının bu erekteki etkisinin ne olduğu sorularına cevaplar aranır.

Şehirler yoğun ve aktif nüfus kitleleri ile gelişmeye açık yerlerdir. Köylerden göç eden kitleler kentlerde gelenekçi yaşamlarını terk ederek şehrin hızlı yaşamına ayak uydururlar. Bu kitleler aynı zamanda sanayinin ihtiyacı olan işgücünü de karşıladığı için toplumsal değişme konusunda iki yönlü rol oynarlar: (a) şehirleşme, (b) sanayileşme.

Kısaca, sanayileşen Türkiye'de köylüler işçi sınıfına dönüşürken; kapalı ve muhafazakar köy hayatından kentlerin aktif kitleleri oluşur. Şehirlerimiz gelişirken bilinçli bir işçi sınıfı doğar.

Ankara ekolünün İstanbul'dan ayrılan bir özelliği de ekonomi sosyolojisine verdiği önemdir. Bu alanda ilk defa çeviriler yayınlayan Niyazi Berkes daha sonra kapitalizmin gelişmesi ve çarpıklıkları hakkında telif makaleler de yayınlamıştır. Ekolün diğer elemanlarından Behice Boran'ın da aynı konularda makaleleri mevcuttur. Ankara ekolüne göre toplumdaki değişmenin ekonomik yapı ile doğrudan bağıntısı vardır. Eğer geri kalmışsak, rasyonel zihniyete sahip değilsek, gelenekçi bir yaşam tarzını benimsiyorsak tüm bunların nedeni ekonomik yapımızdan kaynaklanmaktadır. Küçük el sanayi ve aile işletmeleri gericiliğin ve gelenekçiliğin temelidir. İlerlemek için önce bu çökmüş ekonomik enkazları temizlemek ve şehirleşerek büyük sanayiye ulaşmamız gerekir. Böylece durgunluk sona erecek, aktif ve yenilikçi bir toplum doğacaktır.

Ankara ekolüne göre toplumda gördüğümüz her kurumun, her olayın, her geleneğin bir görevi-fonksiyonu vardır. Hiç bir kurum, gelenek, olay havada kalan, anlamsız bir şey değildir. Örneğin bazı yörelerde alınan başlık parası bile kaybedilen işgücünün karşılığıdır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İstanbul ekolü aslında gelenekçi sosyoloji ekolünün devamıdır. Eski geleneğinden tek sapma yaptığı yön , Alman sosyolojisine açılmış olmasıdır. O da Kara Avrupası sosyolojisinin içindedir. Ele aldığı konular da üç aşağı beş yukarı daha önceki Türk sosyolojisi ile aynıdır. Yeni bir iddiası yoktur. Ankara ekolü gibi büyük umutlar da taşımaz. Oysa Ankara ekolü yeni bir sosyoloji anlayışı ile ortaya çıkmıştır: Amerikan sosyolojisi, ele aldığı konular sistemli bir amaca hizmet eder: Batılılaşma; yaptıkları iş, toplumda olan ve olmakta olan somut konuların sosyoloji disiplinleri çerçevesinde ele alınmasıdır. Buradan yeni teorilere ulaşılacak ve toplumun ilerlemesi için uygun formüller hazırlanacaktır. Böylece ülkemiz hem geri kalmışlıktan kurtulmuş olacak ve hem de Batı'yla tamamen bütünleşecektir.

İstanbul ekolüne gelince; ekolün görüşlerini tek bir kalıba sokmak zordur. Ekol, materyalist ve determinis bilim anlayışı yanında milliyetçilik görüşünü taşıyanların duygularını da ihmal etmez. Metafizik görüşlere karşı çıkılırken çoğu defa ve özellikle "Aşk Ahlakı" ile metafizik yapılır. Ekolün en renkli kişisi sayabileceğimiz H. Z. Ülken, Durkheim'den Le Play'e, Marx'a, Gurvitch ve daha pek çok düşünüre kadar birbirine taban tabana zıt görüşlerin izlerini taşır. Örneğin Durkheim ve Gökalp'in pek çok görüşünü kabul etmekle beraber Le Play okulunun yöntemlerinden ülkenin sorunlarını tanımada yararlanılacağını açıkça vurgular ve ilk doçent arkadaşı N. Ş. Kösemihal'i bu alana kanalize eder. İş organizasyonunu toplumsal ilişkilerde birinci etken olarak kabul etmesi, evrime, determinizme, materyalizme olan inancı ile de Marksizm'e meyillenir. Felsefeye ve özellikle bilgi teorisine yakınlığı ile de tanınan Ülken, tüm bu özelliklerinin yanında özgün bir romancı ve ressamdır. Fındıkoğlu da felsefi eğilimleri ve Fransız etkisinin yanında

özellikle Alman sosyolojisine yakınlığı ile tanınır. Sosyal siyaset anlayışını arkadaşı Orhan Tuna ile birlikte ülkemizde yerleştirmeye çalışmıştır.

Geleneksel sosyolojimiz içerisinde de özellikle felsefi konulara, Türk düşünce tarihine, hukuk sosyolojisine ve belirli bir sistem izlemeden daha pek çok konuyu ele alan ekol, bunların yanında İslam felsefesi, din sosyolojisi, ekonomik düşünce tarihi, aile sosyolojisi, işçi sorunları ve sendikacılık, ırkçılık, halk edebiyatı ve halk ruhu, resim vesair başlıklar altında yazarlıklarını sürdürmüşlerdir. Fakat ele alınan konularda somut, güncel toplum çıkarları yerine, genellikle teorik-tarihi gelişimleri izlenmiştir.

İstanbul ekolü ile Ankara ekolü hiç mi aynı konulara değinmemişlerdir? Çalışmamızda izlediğimiz kadarı ile iki ekolün ortak olarak ele aldığı ve üç aşağı-beş yukarı aynı görüşlere yer verdikleri konular mevcuttur. Bunun yanında aynı konuları ele almalarına karşın farklı sonuçlara ulaştıkları konu başlıklarına da tanık olmaktayız.

İki ekolün göze çarpan bir başka önemli benzerliği, Batılılaşmanın zorunlu olarak görülmesi ve gösterilmesidir. Diğer ortak yanlarından biri de demokrasiye olan inançlarıdır.

İki ekolün ortak olarak ele aldıkları Türk düşünce tarihine yaklaşımlarında ise farklılık görülür. Ankara ekolünün Türk düşünce tarihine bakışı oldukça eleştirisel bir yaklaşımı içermektedir. Konunun derinlemesine tetkikine ise gidilmez. Bazı düşünürlerimiz hakkında ortalama bilgiler verilmekle yetinilir. İstanbul ekolünün yaklaşımı ise daha kapsamlıdır.Ekol, Türk düşünce tarihindeki bazı akımların devamını sağlamayı amaçlar niteliktedir. Yaptığı etütler ise bugün bile tek kaynak özelliği taşır.

Ortak olarak sergilenen fakat taban tabana zıt olan bir başka konu da iki ekolün bilim anlayışlarıdır. Ankara ekolü bilimin toplum çıkarları doğrultusunda kullanılması görüşünde iken, İstanbul ekolü soyut ve gündelik çıkarların üstünde bir bilim anlayışına sahiptir; sanat ve edebiyat konusunda da aynı yaklaşım hakim-

dir.Ankara ekolü bilim gibi sanatın da sınıf çıkarlarının bir ürünü olduğu görüşündedir. Böyle bir anlayışla çeşitli sonuçlara varmak ve toplumu, bütünlüğü içerisinde değerlendirebilmek kolaylığı sağlanmaktadır.

Tüm bu değişmeler Türk sosyolojisine ne kazandırmıştır? Dışarıya bağımlılıktan sosyolojimiz kurtulabilmiş midir? Ankara ekolünün Amerikan sosyolojisi etkisinde işlediği konular Türk sosyolojisini çok sesli hale getirmiştir. Bu çok sesliliğe İstanbul'daki Alman etkisini de katarak, sosyolojimizin Fransız kaynağının tekçiliğinden kurtulduğunu ve monist geleneğine son verdiğini söyleyebiliriz.

Fakat Türk sosyolojisinin bağımsızlığı bir yana Fransız düşünürlerinin ve kaynaklarının yanına Amerikan ve Alman sosyologları da katılmış; sosyoloji literatürümüze Fransızca deyimler yanında Almanca ve İngilizce deyimler de girmeye başlamıştır. Kısaca tek yönlü bağımlılık yerini çok yönlü bağımlılığa bırakmıştır. Yalnız dikkate alınması gereken bir nokta varsa, toplum çıkarlarını gözönüne alarak mevcut durumu yerinde belirleme ve çıkarılan sonuçlara göre hareket etme tutumunun da başladığını görmekteyiz. Ayrıca çok partili demokrasiye geçiş hazırlıkları ve oluşmaya başlayan kitlesel potansiyellerin etkisi ile topluma ait somut konulara daha çok el atılmıştır. İşçi sorunlarına eğilme zorunluğu da Sovyetlerin ülkemiz üzerindeki olumsuz tutumu ile komünizme duyulan tepki sonucu ortaya çıkmış ve onu dış tesirler karşısında korumayı amaçlamıştır.

Sosyolojimizin çok sesli bağımlılığının oluşma süreci bir bakıma ülkemizdeki ve dünyadaki bazı gelişmelerin de ürünüdür. Öncelikle toplumda çok partili demokrasi yolunda bilinçli bir potansiyel oluşmuş ve alttan üste doğru varlığını hissettirmeye başlamıştır. Bu arada yeni kurulmuş olan Ankara Üniversitesi'nin yapısından gelen yeniliklere açık oluşu, toplumdaki gelişmeleri üniversite bünyesine yansıtmıştır. Ayrıca Amerika'nın dünya hakimiyetindeki etkinlik alanlarını genişleterek dünya hakimiyetine doğru daha hızlı yol alma hareketinden ülkemiz de üzerine düşen payı almış oluyordu.

Kısaca, çalışmamızdan çıkaracağımız sonuçlara bakarsak, bazı açıklayıcı bilgilere ulaşmış olduğumuz görülür. Bunlar;

1) Türk sosyolojisi tek kaynaktan beslenmekten kurtularak, yararlandığı literatürü zenginleştirmiştir. 1940'lardan sonra Fransız kaynağı, tek olma özelliğini yitirerek, bu alanı Amerikan ve Alman kaynaklarıyla paylaşmak zorunda kalmıştır.

2) 1940'larda İstanbul ekolünün sosyolojiye sahip olma ayrıcalığı, Ankara ekolünün oluşması ile sona ermiştir. Yani 1940'lara kadar tekelci ve monist etkisini sürdüren Fransız sosyolojisi, toplumsal sorunlarımız karşısında başarısız kalınca, Türk sosyologları belirttiğimiz yeni arayışlara yönelmişlerdir.

3) Ankara ekolü tamamen ve İstanbul ekolünden bir kişi (Hilmi Ziya Ülken) 1940'lı yıllarda Marksizme yönelmiş; İstanbuldaki Marksizm eğilimi 1945'lerde son bulurken, Ankara ekolünün eğilimi daha sonraları da devam etmiştir. 1940'lara kadar yalnız "Solidarizm"i benimseyen ve Fransız sosyolojisini örnek alan sosyologlarımız daha sonraları yaptıkları çalışmaları geçerli bir zemine oturtamayınca devletin tamamen karşısında olduğu fakat kesin cümlelerle geleceği tasarlayan Marksizm ideolojisine yönelmişlerdir. Kendilerinin açıklayamadığı pek çok olayı açıklama rahatlığına kavuşacaklarını hesaplayan sosyologlarımızın böyle bir tutuma ihtiyaçları da vardır. Yani siz kendiniz bulup söyleyemiyorsanız, başkalarının söyledikleri ile açıklamalarınızı temellendirmeniz gerekiyor. İşte bu temel de Marksizm oldu. Aslında söyle bir açıklama girişimi devlete karşı bir denemeydi ve zamanla görüldü ki, resmi ideoloji dışında savunulacak her yeni ideoloji izin verildiği ölçüde konuşulur ve sınır aşılınca da susturulur. Aslında İstanbul ekolü bunun farkında olduğu için Marksizm eğilimini felsefi bir dille ortaya koyduğundan fazla göze batmıyordu. Oysa Ankara ekolü biraz "dik kafalılık" ve biraz da yeni kurulmuş bir üniversitede görev yapmanın yapısı gereği yeniliklere açıklığının cezasını ödüyordu.

4) 1940'lı yıllarda sosyolojimiz yeni gelişmelere son hızla açılmış, Ankara ekolü, Amerikan sosyolojisinin etkisi ile yeni

alanlara doğru sistemli bir araştırma faaliyetine girişmişti. Köy ve şehir sosyolojileri birden önem kazanmış, köyden şehre ve şehirden Batılılaşmaya doğru bir evrim çizgisi izlenilmiştir. İstanbul ekolü de yıllarca izlediği Durkheim sosyolojisini bir tarafa bırakarak, yine Fransız sosyolojisinin bir ekolü olan fakat ne Fransa'da ve ne de Türkiye'deki üniversitelerde yer alabilen Le Play sosyolojisinin önemini vurgulayarak, kısmen deneysel sosyolojiye yönelmiştir. Bir başka arayış yönü de Alman sosyolojisine doğru olmuştur.

5) Elde edilen tüm bilgiler toplumsal değişmenin hızını saptayıp Batılılaşma-çağdaşlaşma sürecini belirlemeyi amaçlıyordu. Zorunlu ve evrensel istikamet Batılılaşmakla özdeşleştiriliyordu.

6) 1940 öncesinde olduğu gibi Türk sosyolojisi yalnız resmi ideoloji sınırları içinde, rejimi savunmakla kalmıyor; problemler oluştukça çözüm yolları bulmaya da çaba harcıyordu.

Bizim Türk sosyolojisinden beklediğimiz ise, toplumumuzu dışarıya karşı savunabilmesi, üretilen tek yanlı Batı teorilerini kuvvetli delillerle çürüterek yeni ve geçerli teoriler üretebilmesi ve en önemlisi de bağımsızlığını kazanmasıdır. Toplumumuzun ve tarihimizin en iyi şekilde değerlendirilerek, evrensel çıkarlarımız düzeyinde hükümlere ulaşılmasıdır. Bunlar da ancak dışa bağımlı olmayan, ülkenin toplumsal koşullarını bağımsız olgular olarak kavrayan ve onları dışarıda üretilen teorilere aktarma, yakıştırma gafletinde bulunmayan, bağımsız düşünceli sosyologlarca mümkündür. Bu bağlamda 1940'ların yeni gelişmeleri ve arayışları, ülkemiz sosyolojisine ve Türk toplumuna ne kazandırdı? Şimdi bu noktayı Ankara ve İstanbul ekolleri çerçevesinde irdeleyerek araştırmamızı noktalayalım.

Bilindiği gibi Ankara ekolünün Türk sosyolojisindeki yeri hayli gürültülü olmuştur. Ele aldığı konular çok yenidir. Büyük iddialarla işe başlanır; köye, kente, ekonomiye el atılır ve araştırmalar biribirini izler. Ancak sonuçta elde edilen bilgiler ne işe yaramıştır? Bizce hiç bir işe; çünkü bu sosyologlarımız acaba Türk toplumunu tam olarak tanıyor ve tarihini biliyorlar mıydı?

Hangi sorunların varlığına çözüm bulmak için araştırmalara başlamışlardı? Yaptıkları seçimlerle toplum çıkarları ne ölçüde uyuşabiliyordu? Bu sorulara olumlu cevaplar verebilmemiz oldukça zor. Amerikan sosyolojisinin yöntemlerini, belirlenmiş bir sorun olmadan kullanmak zorunda kalan Ankara ekolünün bu sefer belki de zorunlu, fakat yine dış kaynaklı olan Marksizme yönelmesi kime, ne kazandırmıştır?

Ankara ekolünün yaptığı durum tesbitinden öteye gidemedi. Geçerli çıkarımlar yapılamadığı gibi teoriler de üretilmememiş; üstelik araştırma bulgularının dayandırılması gereken tarihi bir bakış açısından sürekli kaçınılmıştır. Geçmişle gelecek veya yaşanılan zaman dilimleri arasında bütünleştirici bir bağ kurulmamış; geçmiş her zaman eleştirilirken geleceğe büyük umutlarla bakılmıştır. Bu tutumları ile de bilim dışına çıkmış olan Ankara ekolünün en büyük yanlışı, araştırmalarını Batılılaşma lehine kullanmak isteğidir.

Geçmişi iyi bilmek ve geleceği ona göre yönlendirme çabası uyulması gereken çok önemli kuralların başında gelir. Geçmiş iyi de olsa, kötü de olsa, bizim geçmişimizdir. Onu ne kadar inkar edersek edelim, üzerimizdeki etkisini tamamen atamayız. Bu açıdan konuya bakınca Ankara ekolünün temelsiz bir sosyoloji kurmaya çalıştığını görürüz. Olayları kendi tarihimize dayandırmadan, sosyal yapıdaki bazı bilgileri toplamak ve boşlukta bırakmak; Türklerin ve Türkiye'nin tarihsizliği sakıncasını getirir. Aynı zamanda bu çalışmaları yapanların sosyologluk iddiaları da geçersizlik kazanır ve onlara bugün "piyasa"da bol miktarda rastladığımız gibi anketçi dememiz daha uygun olur. Bize göre ekolün Marksizme yönelmesi de bu yanlışlığın farkına varmasından kaynaklanıyor.

İstanbul ekolüne gelince; ona göre bilim, toplumlar üstü nitelikler taşır; gündelik kaygılardan sıyrılarak kristalleşmiştir. Böyle bir anlayış da sosyolojiden çok felsefeye yaklaşır. İstanbul ekolünün sosyoloji anlayışına, bu nedenden dolayı sosyolojik bir ele alış diyemeyiz. Ve felsefi sosyoloji gibi uydurma bir terimle karşılayabiliriz.

İstanbul ekolünün geçerli olan yanı bazı açıklamalarını tarihe dayandırması ve Türk tarihini daha bağımsız olarak değerlendirebilmesidir. Sırf eleştirinin anlamsızlığının farkına varılmış ve bizim siyasal düşünce tarihimiz yine bizim gözlüklerimizle ele alınmıştır.

Ankara ekolünün hiç mi olumlu yanı yoktur? Böyle bir soruya evet yoktur diyemeyiz. Onların da bir-iki ele alışları bizce çok olumlu bir tutum içermektedir. Bilim dünyamıza devrimci katkıları olan bu olumlu nitelikleri; sosyoloji bilimini somuta indirerek, toplum çıkarları ile özdeşliği gösterilmeye çalışılmıştır. Yani sosyoloji toplumun yaşadığı hayattaki çıkarlarından bağımsız ve dogma bir bilim değildir. Bu nedenle de ekol, ilk defa toplumun en alt kesimlerine bilim adına inmiş ve bilim anlayışı ile yöneldiği ideolojik doğrultuların değişim sürecini araştırmıştır. Böyle bir ele alış tarzı da bilimi toplumsal çıkarlar doğrultusunda gündeme getirmiştir.

Kısaca Türk sosyolojisinin 1940'larda geçirdiği büyük aşama ve devinim, onun bağımsızlık kazanmasına yetmemiştir. Yeni arayışlar ve çok kaynaklı oluş sadece başka ülkelerin toplumsal gelişme teorilerini ülkemize aktarmak anlamına gelmiştir. Bu nedenle de sosyolojimiz kavram kargaşasıyla karşılaşmış; sosyologlarımız ise konuları ortalama ve genel cümlelerle geçiştirmekten öteye gidememişlerdir. Kendileri Türkiye'de kalpleri ve kafaları Fransa'da, Amerika'da,Almanya'da kalmıştır. Kendi dünyalarının çıkarları yerine, Batı toplumlarının çıkarlarını savunmuşlardır. Bu durumda yaşadıkları topluma hiç bir geçerli ve tutarlı açıklama getirememişlerdir.

Kısaca Doğuyu reddedip tüm hatları ile Batı saflarında görev yapan sosyologlarımızın çabaları ve arayışları, bağımsızlık kazanmalarına yetmemiş; geçerli teoriler ve çıkarımlar üretememişlerdir.

E K[89]

A. NİYAZİ BERKES[90]

1- "Propaganda", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 102-103, Ankara, 1939.

2- "Namık Kemal ve Laiklik", **Siyasal İlimler Mecmuası**, Sayı: 118, Ankara, 1940.

3- "Bir Araştırma İlmi Olarak Sosyoloji", **Siyasal İlimler Mecmuası**, Sayı: 107, Ankara, 1940.

4- "Birleşik Amerika Devletlerinde Sosyoloji (I-II)", **Ülkü Mecmuası**, Cilt: XI, Sayı: 62, Ankara, 1938 ve Cilt: XII, Sayı: 67-68, Ankara, 1941.

5- "Levy-Bruhl'ün İptidai Zihniyet Nazariyesi Hakkında Bazı Tenkitler", **Siyasal İlimler Mecmuası**, Sayı: 119, Ankara, 1941.

6- "Dünyanın Taksimi ve Son Asır Harpleri", **Siyasal İlimler Mecmuası**, Sayı: 123, Ankara, 1941.

7- "Namık Kemal'in Islahatçılığı", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941.

8- "Bergson'un Sosyal Fikirleri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 2, Ankara, 1941.

9- "Köy Nüfusu", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 4, Ankara, 1941.

10-"Köy Şekilleri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 7, Ankara, 1941.

11- "Yeni İslamcılık", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1941.

12- "Garp Medeniyeti ve Biz", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 9, Ankara, 1941.

13- "Ziya Gökalp Sosyolojisi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 11, Ankara, 1941.

14- "Ezbercilik", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 12, Ankara, 1941.

15- **Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma**, Ankara, 1942.

16- **Propaganda Nedir?**, Ankara, 1942.

17- "İçtimai Doktrinler Tarihi", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 1, Ankara, 1942.

18- "Toprağın Çocukları", (Mediha Berkes'le), **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 14, Ankara, 1942.

19- "Gizli Evlenmeler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 19, Ankara, 1942.

20- "İlim Dünyasındaki Durumumuz", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 20, Ankara, 1942.

21- "Irk ve Irkçılık", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 24, Ankara, 1942.

22- "Gençliğin Sosyal Durumu", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 26-27, Ankara, 1943.

23- "Modern Ekonominin Doğuşu", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 30, Ankara, 1943.

24- "Modern Ekonominin Temelleri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 31, Ankara, 1943.

25- "Modern Ekonominin Temelleri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 32, Ankara, 1943.

26- "Modern Ekonominin Tezatlarından Faşizm", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 33, Ankara, 1943.

27- "Garptan Gelen Düşünceler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 34, Ankara, 1943.

28- "Türk İnkılabında Laikliğin Gelişmesi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 35, Ankara, 1943.

29- "Darwinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 39, Ankara, 1944.

30- "Emperyalizm", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 40, Ankara, 1944.

31- "Hüseyin Rahmi'nin Sosyal Görüşleri", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 3, Ankara, 1945.

32- "Eski Atina'da Demokrasinin Doğuşuna Dair", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 4, Ankara, 1945.

33- "Grek Şehir Devletlerinin Yıkılışı ve Bunun Sosyal Düşünüş Üzerindeki Tepkilerine Dair", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 5, Ankara, 1946.

34- **Siyasi Partiler**, İstanbul, 1946.

B. MEDİHA BERKES

1- "Evlenme Adetleri üzerine Şehrin Tesiri", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 117-118, Ankara, 1940.

2- "Türk Köyünün Tetkikine Başlarken", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:1, Ankara, 1941.

3- "Köyü Nasıl Tanıyorlar?", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:2, Ankara, 1941.

4- "Köyü Nasıl Tanıdım?", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:3, Ankara, 1941.

5- "Köyde Şehirli", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:4, Ankara, 1941.

6- "Adlar ve Lakaplar", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:5, Ankara, 1941.

7- "Mizah Mecmuaları", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:6, Ankara, 1941.

8- "Mektepliler Arasında Bazı İnanmalar", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:7, Ankara, 1941.

9- "Fadime Hala - Cevriye Kadın", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:8, Ankara, 1941.

10- "Üfürükçülük", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:9, Ankara, 1941.

11- "Küfeli Melekler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:10, Ankara, 1941.

12- "Milletler Birbirini Nasıl Görüyorlar?", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:13, Ankara, 1942.

13- "Bir Köy Düğünü", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:16, Ankara, 1942.

14- "Toprağın Çocukları"(Niyazi Berkes'le), **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:14, Ankara, 1942.

15- "Köyde Kadının Durumu", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:21, Ankara, 1942.

16- "Köy Gençliği", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:26-27, Ankara, 1943.

17- "Köyde Yaşayış", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:30, Ankara, 1943.

18- "Poker Partileri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:33, Ankara, 1942.

19- "İstanbul Nasıl Yaşıyor?", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:21, Ankara, 1943.

20- "Irk ve Medeniyet", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 36, Ankara, 1943.

21- "Elvan Köyü Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 1, Ankara, 1943.

22- "Köyde Sağlık", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 32, Ankara, 1943.

23- "Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Aile ve Kadın", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 1, Ankara, 1945.

24- "Hüseyin Rahmi'nin Romanlarında Kadın Tipleri", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 1, Ankara, 1945.

C. BEHİCE BORAN

1- "Sosyolojide Yeni Araştırma Esasları", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 109, Ankara, 1940.

2- "Köy Davası 'Şehirleşmek' Davasıdır", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 111-112, Ankara, 1940.

3- "Sosyoloji Bakımından Hümanizma", **Yücel Dergisi**, Sayı: 66, İstanbul, 1940.

4- "Namık Kemal'de Devlet Fikri", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941.

5- "Şehir ve Şehirleşme Davamız", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941.

6- "Halide Edip'in Yeni Romanları", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 5, Ankara, 1941.

7- "Modern Şehir Örneği", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1941.

8- "Mücrim Mahalleler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 7, Ankara, 1941.

9- "Hastalık ve Üzüntü", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1941.

10- "Kadın Romancılarımız", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1941.

11- "Dünyanın Gidişi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 11, Ankara, 1941.

12- "İptidailik ve Medenilik Meselesi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 9, Ankara, 1941.

13- "Propaganda ve Terbiye", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 12, Ankara, 1941.

14- "Sanayide Köylü-İşçi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 15-16, Ankara, 1942.

15- "Köyde Sosyal Tabakalaşma", **Yurt ve dünya Dergisi**, Sayı: 17, Ankara, 1942.

16- "Sosyoloji Anlayışında İkilik", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 3, Ankara, 1943.

17- "Sosyolojide Bocalamalar", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 21-22, İstanbul, 1943.

18- "Sosyoloji Dergisi Hakkında", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 2, Ankara, 1943.

19- "Sosyal Evrim Meselesi", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 3, Ankara, 1943.

20- "Değişen Bir Dünyada Gençlik", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 27, Ankara, 1943.

21- "İlim ve Cemiyet", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1943.

22- "'Sanat Sanat İçindir', 'Sanat Cemiyet İçindir' Dolambacı", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 2, Ankara, 1943.

23- "Değişme Halindeki Köylerimiz", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 4, Ankara, 1943.

24- "Hangi Manada Milli İlim", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 4, Ankara, 1943.

25- "Sanatın Sosyal Şartları ve Roman", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1943.

26- "İngiliz Romanının Sosyal Cephesi", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 7, Ankara, 1943.

27- "Hümanizmanın Sosyal Şartları", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1943.

28- "Ekonomik ve Sosyal Kanunlara Karşı Gelinmez", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 9, Ankara, 1944.

29- "Zirai İstihsalin Geriliğinin Sebepleri, Gelişmesinin Şartları", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 10, Ankara, 1944.

30- "Sanatta Konu Meselesi", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 11, Ankara, 1944.

31- "Kalp Fikir, Gerçek Fikir", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 12, Ankara, 1944.

32- "İş Bölümü ve Kadının Sosyal Mevkii", **AÜDTCF Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 3, Ankara, 1945.

33- **Toplumsal Yapı Araştırmaları**, Ankara, 1945.

D. ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU

1- "Bizde Sağ ve Sol Zihniyet", **İş Mecmuası**, Sayı: 14, İstanbul, 1938.

2- "Tanzimatta İçtimai Hayat", **Tanzimat** adlı eserden ayrı basım, İstanbul, 1940.

3- "Irk ve Millet", İstanbul, 1940 (broşür).

4- "İçtimai Sınıflar", İstanbul, 1940 (broşür).

5- "1940-1941 Ders Yılı İçtimaiyat Dersleri Anketleri (Aile Hukukuna Dair), İstanbul, 1940 (broşür).

6- "Avrupa'ya Talebe Gönderilmesi Meselesi", **Ülkü Mecmuası**, Cilt: XV, Sayı: 85, Ankara, 1940.

7- "İbn Haldun", **İş Mecmuası**, Sayı: 21-22, İstanbul, 1940.

8- "Mehmet İzzet ve Eseri", **İş Mecmuası**, Sayı: 23-24, İstanbul, 1940.

9- **Namık Kemal ve İdeolojisi**, Ankara, 1940.

10- "Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal", **İÜHF Dergisi**, Cilt: VII, Sayı: 1, İstanbul, 1941.

11- "Halk ve Ahlak", **Ülkü Mecmuası**, Sayı:97, Ankara, 1941.

12- "Namık Kemal ve Nüfus Meselesi", **İÜİF Dergisi**, Cilt:II, Sayı: 1, İstanbul, 1941 ve **İş Mecmuası**, Sayı: 25, İstanbul, 1941.

13- "Erzurum'da İktisadi ve İçtimai Müşahedeler", **İÜİF Dergisi**, Cilt: IV, Sayı: 1, İstanbul, 1943.

14- "Safranbolu'da Soyadı Kanununun Tatbikatı", **Çığır Mecmuası**, sayı: 117, Ankara, 1942.

15- "Neo-Pozitivizm'e Göre Sosyolojik İlliyet", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

16- "Miras Hukuku ve Cemiyet", **İş Mecmuası**, Sayı: 30-31, İstanbul, 1942.

17- "Ziya Gökalp ve Aile Adlarımız", **Türk Yurdu**, Cilt: XXVI, Sayı: 5-6, İstanbul, 1942.

18- "İhtikar", İstanbul, 1942 (broşür).

19- "Muhit ve Terbiye", **Üniversite Haftası Konferansları III**, 1943.

20- "Ümanizmin iki Manası", **Millet Mecmuası**, Sayı: 14, Ankara, 1943.

21- "Karabük Nasıl Vücuda Geliyor", **Çığır Mecmuası**, Sayı: 131, Ankara, 1943.

22- "Halk Ruhu ve İsimler (I-II), **Çığır Mecmuası**, Sayı: 129-130, Ankara, 1943.

23- "Türk Şehirleri İçinde Zonguldak'ın Hususi Mahiyeti", **Doğu Mecmuası**, Sayı: 4, 1943.

24- "Hukuk ve İçtimaiyat Tariflerinin Karşılaştırılması", **İÜHF Dergisi**, Cilt: VIII, Sayı: 3-4, İstanbul, 1943.

25- "Aile Hukukumuzun Tedvini Meselesi", **Ebül'üla Mardin'e Armağan**'ın içerisinde, İstanbul, 1943.

26- "Fransız ihtilali ve tanzimat", İstanbul, 1943 (**İş Mecmuasın**'dan ayrı basım).

27- "Modern Bir İçtimaiyat Telakkisi Etrafında", **Millet Mecmuası**, Sayı: 24, Ankara, 1944.

28- **İçtimaiyata Giriş**, İstanbul, 1944.

29- "Tedvin Sosyolojisi Gözüyle Fransız Medeni Kanunun Teşekkülü", **İÜHF Dergisi**, Cilt: IX, Sayı: 3-4, İstanbul, 1944.

30- "Eski Roma'daki Ahlaki ve Hukuki Fikirlerin Tahlili", **İÜHF Dergisi**, Cilt: X, Sayı: 1-2, İstanbul, 1944.

31- "Ziya Gökalp ve Hukuk Sosyolojisi", **İş Mecmuası**, Sayı: 39-40, İstanbul, 1944.

32- "Türk Medeni Kanunu ve Aile İsmi Müessesesi", **Medeni Kanunun 15. Yıldönümü**, İstanbul, 1944.

33- "Çocuklarımız ve İsimleri", İstanbul, 1944 (broşür).

34- **İçtimaiyat Dersleri**, 2 cilt, İstanbul, 1944.

35- "Folklorun Sanat, Edebiyat ve Bilgi Kaynağı Olarak Değeri", **Folklor Postası Dergisi**, Sayı: 8, İstanbul, 1945.

36- **Ahlak Tarihi**, İstanbul, 1945.

37- "Vergiler ve İhtilaller", **Vergi ve Resimler Dergisi**, Sayı: 5-14, 1945.

38- "Siyasi Sosyoloji ve Siyasi Fırkalar", **İÜHF Dergisi**, Cilt: X, Sayı: 3-4, İstanbul, 1945.

39- "Fransa'daki Siyasi Fırkaların Tarihçesi", **İş Mecmuası**, Sayı: 42, İstanbul, 1945.

40- "Talebe Yurtları Meselesine Sosyolojik Monografi Usulünün Tatbiki ve Talebe Yurtları Etrafında Sosyolojik Düşünceler", **İstanbul Dergisi**, Sayı: 50-51, İstanbul, 1945.

41- "Türk Aile Sosyolojisi", **İÜHF Dergisi**, Cilt:XI, İstanbul, 1945.

42- "Orta Sınıf Meselesi", **Çalışma Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1946.

43- "Sosyal Sınıflar Hakkında Yeni Bir Nazariye", **Çalışma Dergisi**, Sayı: 10, 1946.

44- "Bizde Dini Sosyoloji ve Tarih Araştırmaları", **Folklor Postası Dergisi**, Sayı: 7-8-19, İstanbul, 1946.

45- "Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakültesi Teşkilatı", İstanbul, 1946 (broşür).

46- "Sosyoloji ve Coğrafya", İstanbul, 1947 (broşür).

47- "Terbiye Muhitleri Arasında Devamlılık", **Bilgi Dergisi**, Sayı: 7, İstanbul, 1947.

48- "İslam ve Türk Hukukunda Eksogami", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XIII, No: 1-2, İstanbul, 1947.

49- "İngiliz Hukuk Sosyolojisinde Eksogami Nazariyeleri", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 4, İstanbul, 1947.

50- "Eksogami Hakkında Sosyolojik Nazariyeler", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 3, İstanbul, 1947.

51- "İki Çeşit Sosyalizmin Düşünce ve Akideleri", **İş Mecmuası**, Sayı: 80, İstanbul, 1948.

52- **Sosyalizm ve İçtimai Siyaset**, İstanbul, 1948.

53- "Kazım Karabekir Paşa ve Köy Enstitüleri", **İş Mecmuası**, Sayı: 77, İstanbul, 1948.

54- "Hac Meselesi Etrafında Fikirler ve Tenkitler", **İş Mecmuası**, Sayı: 86, İstanbul, 1948.

55- "Devletler Hususi Hukukunda Eksogami Meselesi", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XVI, Sayı: 1-2, İstanbul, 1948.

56- "Alman ve Türk Hukuk Sosyolojisinde Eksogami Nazariyeleri", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı:3-4, İstanbul, 1948.

57- "İstanbul'da Şehir İçi İnsan Nakli Meselesi ve İstanbul'da Tramvay İşçilerinin İçtimai Durumu", İstanbul, 1949 (broşür).

58- "Eksogami Meselesi Etrafında Umumi Sosyolojik Neticeleri", **İÜHF Dergisi**, Cilt: XVI, Sayı: 1-2, İstanbul, 1948.

59- "İstismar Nazariyesi ve İşçi Sınıfı", **İçtimai Siyaset Konferansları 4 Kitap**, İstanbul, 1951.

E. NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL

1- **Mantık**, İstanbul, 1945.

2- "Durkheim Sosyolojisi Üzerine Kritik Bir deneme", **Sosyolojisi Dergisi**, Sayı: 3, İstanbul, 1946.

3- **Sosyal Doktrinler Tarihi** (I-II), İstanbul, 1947.

4- **Sosyal Doktrinler Tarihi** (III), İstanbul, 1947.

5- "Le Play'in Bütçe Monografilerinden Bir Örnek", **Sosyolojisi Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.

6- "Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi", **Sosyolojisi Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

7- "Karataş Köyü Monografisi, **Sosyolojisi Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950 (Ülken ve Tanyol ile birlikte).

8- KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "Memleketimizde Tecrübi Sosyolojinin Doğuşu ve Gelişmesi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

F. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

1- "İdeolog Namık Kemal", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 8, İstanbul, 1939.

2- "Tanzimat ve Hümanizma", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 9, İstanbul, 1939.

3- "Meşrutiyetin Tereddüd Devri", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 10, İstanbul, 1939.

4- "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 11, İstanbul, 1939.

5- "Türkiye'de İdealizm Temayülü", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 12, İstanbul, 1939.

6- "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat** adlı eserden ayrı basım, İstanbul, 1940.

7- **İslam Medeniyetinde İlmin İkbal Devri**, Ankara, 1940.

8- **Farabi**, İstanbul, 1940.

9- **İçtimai Doktrinler Tarihi**, İstanbul, 1941.

10- "Sanat ve Cemiyet", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 13, İstanbul, 1941.

11- "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulu", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

12- "İçtimai Araştırmalar: Köy ve Kasaba Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

13- "Halk ve Aydınlar", **Ülkü Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 23, İstanbul, 1942.

14- **Resim ve Cemiyet**, İstanbul, 1942.

15- **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1942.

16- "Hukuk ve Cemiyet", **İş Dergisi**, Sayı: 30-31, İstanbul, 1942.

17- "İktisadi Devletçilik", **Ülkü Dergisi**, Sayı: 20, İstanbul, 1942.

18- **Şeytanla Konuşmalar**, İstanbul, 1942.

19- **Sosyoloji**, İstanbul, 1942.

20- **Dini Sosyoloji**, İstanbul, 1942.

21- "Hukuk Sosyolojisinin Unsurları", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul, 1943.

22- "İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul, 1943.

23- "İlim Karşısında Tarih", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 5-6, Ankara, 1943.

24- "Yeni Bilgi Teorisinde Kanun Fikri", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 2, Ankara, 1943.

25- "Felsefi Mektup", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 7, Ankara, 1943.

26- **Yarım Adam**, İstanbul, 1943.

27- **Yahudi Meselesi**, İstanbul 1944.

28- **Tasavvuf Psikolojisi**, İstanbul, 1944.

29- **Milletlerin Uyanışı**, İstanbul, 1945.

30- "Bizde Türkçülük", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 54, İstanbul, 1946.

31- "Tanzimat Devrinde Türkçülük", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 54, İstanbul, 1946.

32- "Türkiye Dışında Türkçülük: Realist ve İlmi Türkçülük", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 56, İstanbul, 1946.

33- "Hayali, Siyasi ve Hakiki Türkçülük", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 56, İstanbul, 1946.

34- "Biz Cemiyete Ne Borçluyuz?", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 60, İstanbul, 1946.

35- "Hıristiyanlık ve Putatapan Dinler", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 62, İstanbul, 1946.

36- "İslamiyette Eski Dinlerin İzleri", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 63, İstanbul, 1946.

37- "Demokratik Cemiyetlerde İleri Geri", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 64, İstanbul, 1946.

38- "Fransız İhtilali ve Eski Rejim", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 65, İstanbul, 1946.

39- "Existentialisme'in Kökleri", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 66-67, İstanbul, 1946.

40- "Sartre ve Existentialisme", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 68, İstanbul, 1946.

41- "Hürlük ve Mes'ullük", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 69, İstanbul, 1946.

42- "Türkçülük Anlayışımız", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 70-71, İstanbul, 1946.

43- "Medeniyette İlerleme ve Gerileme", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 74-75, İstanbul, 1946.

44- **İslam Düşüncesi**, İstanbul, 1946.
45- **Sosyolojiye Giriş**, İstanbul, 1947.
46- **İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri**, İstanbul, 1947.
47- **Millet ve Tarih Şuuru**, İstanbul, 1948.
48- **İslam Sanatı**, İstanbul, 1948.
49- "İnsani İlimler Mümkün Müdür?", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.
50- "Sosyolojinin Dalları", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.
51- "İçtimai Bünyemiz ve Öğretim Sistemi", **Bilgi Dergisi**, No: 1, İstanbul, 1951.
52- "Sosyolojinin Sınırları", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 2, İstanbul, 1952.
53- **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul, 1951.
54- "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: I, İstanbul, 1951.
55- "1950 Zurich Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.
56- **İbn Sina**, İstanbul, 1951.
57- **İbn Rüşd**, İstanbul, 1951.

BİBLİYOGRAFYA

AKSOY, Ceyda, "Ord. Prof. Hilmi ziya Ülken'in Bibliyografyası", İÜ-EF Sosyoloji Bölümü Mezuniyet Tezi, İstanbul, Tarihsiz.

AKŞİT, Bahattin, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Ankara, 1986.

ARI, Oğuz, "Türkiye'de Sosyoloji Tarihi", Türkiye'de **Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, İstanbul, 1986.

ARTUNKAL, Gülseren, "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

BARLAS, H. Uğurol, **Nurettin Şazi Kösemihal (Biyografya, Bibliyografya)**, İstanbul, 1963.

BERKTAY, Halil, **Cumhuriyet Dönemi İdeolojisi ve Fuat Köprülü**, İstanbul, 1983.

BİRSEL, Salah, "Bir Hilmi Ziya Vardı", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

COŞKUN, İsmail, "Niyazi Berkes'te Doğu-Batı Problemi", Yüksek Lisan Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 1987.

DIRAMAN, Hüseyin, "Hilmi Ziya Ülken'in Durkheim'in Sosyoloji Yöntemini Değerlendirmesi", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

ERGUN, Doğan, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Sayı: 68-69, İstanbul, 1985.

ERİŞÇİ, Lütfi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

ERÖZ, Mehmet, "Sosyolojide Türk Mantığı", **Sosyoloji Konferansları**, 18. Kitap, İstanbul, 1980.

FALLERS, Lloyd A., "Türkiye'de Sosyal İlimler", **Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar** (Hazırlayanlar: E. Tümertekin, F. Mansur P Penedict), İÜEF Coğrafya Enstitüsü, İstanbul, 1977.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Türklerde İçtimaiyat Tarihçesi", **İş Mecmuası**, Sayı: 3-4, İstanbul, 1934.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Türk Sosyolojisinde İki Alman Sosyologu Prof. Kessler ve Prof. Rustow", **İÜİF Mecmuası**, No: 3-4, İstanbul, 1963.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul, 1976.

GÖKALP, Ziya, **Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak**, İstanbul, 1976.

GÖKAY, Fahrettin Kerim, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu", **Fındıkoğlu Armağanı**, İstanbul, 1977.

GÖKTÜRK, Hüseyin Avni, "Profesör Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nu Anarken", **Fındıkoğlu Armağanı**, İstanbul, 1977.

İLYASOĞLU, Aynur, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Sayı: 69, İstanbul, 1985.

KAYNARDAĞ, Arslan, "Sanatçı ve Estetikçi Olarak Hilmi Ziya", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

KIRAY, Mübeccel, "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Ankara, 1971.

KIRAY, Mübeccel, "Toplum, Bilgi ve Türkiye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Ankara, 1986.

KONGAR, Emre, **Türk Toplumbilimcileri**, İstanbul, 1982.

KURTKAN, Amiran, **Fındıkoğlu Bibliyografyası (1918-1958)**, İstanbul, 1958.

LEVEND, Ağah Sırrı, "Türk Sosyolojisine Bir Bakış", **Türk Dili Dergisi**, Cilt: XIII, No: 151, Nisan 1964.

MARDİN, Şerif, "Some Aspects of Middle Eastern Sociology", İskenderiye, 1974 (çoğaltma).

MUMCU, Uğur, "Uzun Bir Yürüyüş", **Cumhuriyet Gazetesi**, 6 Ağustos 1986.

MUTLUAY, Rauf, "Hilmi Ziya Ülken'in Roman Dünyası", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

ORHONLU, Cengiz, "Edebiyat Fakültesi'nin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933) Hakkında Bazı Düşünceler", **Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.

ÖNCÜ, Ayşe, "Sosyoloji Araştırmaları Oturumu Üzerine Yorum", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Ankara, 1986.

PRENS Sabahattin, **Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?**, İstanbul, 1965.

SEZER, Baykan, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, 1985.

SEZER, Baykan, "Ziya Gökalp ve Durkheim", **60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp**, İstanbul, 1986.

TANYOL, Cahit, "Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları", **Cumhuriyetin 50 Yılına Armağan**, İstanbul, 1973.

TEZCAN, Mahmut, **Türk Sosyoloji Bibliyografisi: 1928-1968**, Ankara, 1969.

TUNA, Korkut, **Şehirlerin Ortaya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme**, İstanbul, 1987.

TUNA, Korkut, "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", **Sosyoloji Konferansları**, 21. Kitap, İstanbul, 1986.

TUNA, Orhan, "Aziz Dostum ve Meslektaşım Fındıkoğlu", **Fındıkoğlu Armağanı**, İstanbul, 1977.

TURHAN, Mümtaz, **Kültür Değişmeleri**, İstanbul, 1987.

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Mehmet İzzet'in Sosyolojik Fikirleri", **Atatürk Üniversitesi Yıllığı -1962-**, A.Ü. Basımevi, Ankara, 1963.

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Z. F. Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri", **Fındıkoğlu Armağanı**, İstanbul, 1977.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Çağdaş Türk Sosyolojisi**, Erzurum, 1977.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ülken Üzerine Notlar", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

UYSAL, Şefik, "Metodoloji Açısından Türkiye'de Yapılan Sosyolojik Araştırmalar ve Bir Örnek: Köy Araştırmaları", **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi**, Ankara, 1971.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyolojisi Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sociology in Turkey", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1979.

ÜLKEN, Hatice, "Eşim Hilmi Ziya'nın Özel Hayatı", **Sosyoloji Konferansları**, 17. Kitap, İstanbul, 1979.

YALVAÇ, Mehmet, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitimi Tarihçesi", **Akademi Mecmuası**, Sayı: 1-2, İstanbul, 1973.

Cumhuriyet'in 50 Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1973.

Ölümünün İlk Yıldönümünde Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1976.

DİPNOTLAR:

[1] Bu makale yüksek lisans tezimin özeti olup, **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 2. Sayı, 1990-1991, İstanbul, 1991, s. 1-48, yayınlanmıştır.

[2] Behice Boran, "Kalp Fikir, Gerçek Fikir", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 12, Ankara, 1944, s. 378.

[3] Niyazi Berkes, "İlim Dünyasındaki Durumumuz", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 20, Ankara, 1942, s. 271.

[4] Behice Boran, "Sosyoloji Bakımından Hümanizma", **Yücel dergisi**, Sayı: 66, İstanbul, 1940, s. 268-271.

[5] Behice Boran, "Hümanizmanın Sosyal Şartları", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1943, s. 255-259.

[6] Behice Boran, "Sanatta Konu Meselesi", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 11, Ankara, 1944, s. 347.

[7] Behice Boran, "Sanatın Sosyal Şartları ve Roman", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1943, s. 196-200.

[8] Niyazi Berkes. "Namık Kemal'in Islahatçılığı", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941, s. 51.

[9] Berkes, a.g.m., s. 16.

[10] Berkes, a.g.m., s. 17.

[11] Niyazi Berkes, "Namık Kemal ve Laiklik", **Siyasal İlimler Mecmuası**, Sayı: 118, Ankara, 1940, s. 491-497.

[12] Niyazi Berkes, "Ziya Gökalp'in Sosyolojisi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941, s. 15.

[13] Behice Boran, "Halide Edib'in Yeni Romanları", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 1, Ankara, 1941, s. 28.

[14] Niyazi Berkes, "Türk İnkılabında Laikliğin Gelişmesi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 35, Ankara, 1943, s. 427.

[15] Niyazi Berkes, "Yeni İslamcılık", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 8, Ankara, 1941, s. 17.

[16] Ancak, Amerika'ya göç eden çeşitli ırklara mensup beyazlar, Amerikan yerlileri Kızılderililerle, Afrika'dan köle olarak götürdükleri zencileri insandan saymazlar ve her türlü insanlık dışı muameleyi reva görürler.

[17] Niyazi Berkes, "Irk ve Irkçılık", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 24, Ankara, 1942, s. 438.

[18] Berkes, a.g.m., s. 441.

[19] Mediha Berkes, "Irk ve Medeniyet", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 36, Ankara, 1943, s. 478.

[20] Niyazi Berkes, "Faşizm", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 33, Ankara, 1943, s. 325-330.

[21] Niyazi Berkes, "Darwinizm Karşısında İleri ve Geri Düşünüşler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 39, Ankara, 1944, s. 93.

[22] Niyazi Berkes, "Bir Araştırma İlmi Olmak Üzere Sosyoloji", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 107, Ankara, 1940, s. 547-548.

[23] Berkes, a.g.m., s. 553.

[24] Behice Boran, "Sosyolojide Bocalamalar", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 21-22, İstanbul, 1943, s. 10,

[25] Boran, a.g.m., s. 10.

[26] Niyazi Berkes, "Garp Medeniyeti ve Biz", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 9, Ankara, 1941, s. 135.

[27] Niyazi Berkes, "Garptan Gelen Düşünceler", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 34, Ankara, 1943, s. 275-276.

[28] Behice Boran, "Sanayide Köylü-İşçi", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 315-16, Ankara, 1942, s. 80-81.

[29] Boran, a.g.m., s. 81.

[30] Behice Boran, "Şehir ve Şehirleşme Davamız", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 3, Ankara, 1941, s. 25.

[31] Boran, a.g.m., s. 25-32.

[32] Boran, a.g.m., s. 25-32.

[33] Behice Boran, "Modern Şehir Örneği", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1941, s. 10.

[34] Niyazi Berkes, "Türk Köyünün Tetkikine Başlarken", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı:1, Ankara, 1941, s. 26.

[35] Behice Boran, "Köy Davası 'Şehirleşmek' Davasıdır", **Siyasi İlimler Mecmuası**, Sayı: 111-112, Ankara, 1940, s. 146-147.

[36] Boran, a.g.m., s. 149.

[37] Boran, a.g.m., s. 185.

[38] Behice Boran, "Zirai İstihsalin Geriliğinin Sebepleri, Gelişmesinin Şartları", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 10, Ankara, 1944, s. 317.

[39] Boran, a.g.m., s. 317.

[40] Behice Boran, "Değişme Halindeki Köylerimiz", **Adımlar Dergisi**, Sayı: 4, Ankara, 1943, s. 124.

[41] Behice Boran, "Köyde Sosyal Tabakalaşma", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Sayı: 17, Ankara, 1942, s. 123-128.

[42] Bu konuda bir-iki örnek vermek gerekirse; bu ekole mensup sosyologlarımız felsefenin kapsamında yer alan "Orijinallik ve Garabet", "Düşünmenin Zorluğu", "İnsan Sevgisi", "İnsan İdeali", "Yeni Bilgi Teorisinde Kanun Fikri", "İlme ve İlmihal'e Dair" gibi konuları da işlemişlerdir.

[43] Hilmi Ziya Ülken, "İlme ve İlmi Hal'e Dair", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 21, İstanbul, 1943, s. 1-2.

[44] H. Z. Ülken, "Yeni Felsefe Cemiyeti", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul, 1943, s. 382-383.

[45] Ülken, a.g.m., s. 382-383.
[46] Ülken, a.g.m., s. 391.
[47] Hilmi Ziya Ülken, "Demokratik Cemiyetlerde ileri Geri", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 64, İstanbul, 1946, s. 3.
[48] Ülken, a.g.m., s. 3.
[49] Ülken, a.g.m., s. 7.
[50] Ülken, a.g.m., s. 4-5.
[51] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tanzimatta İçtimai Hayat", **Tanzimat** adlı eserden ayrı basım, İstanbul, 1940, s. 3-9.
[52] Fındıkoğlu, a.g.m., s. 11-12.
[53] Fındıkoğlu, a.g.m., s. 13.
[54] Fındıkoğlu, a.g.m., s. 14-15.
[55] Fındıkoğlu, a.g.m., s. 23-35.
[56] Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", **Tanzimat** adlı eserden ayrı basım, İstanbul, 1940, s. 1-8.
[57] Ülken, a.g.m., s. 19.
[58] Hilmi Ziya Ülken, "Meşrutiyetin Tereddüd Devri", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 10, İstanbul, 1939, s. 770.
[59] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 11, İstanbul, 1939, s. 852.

[60] Konuyla ilgili olarak bakınız; Ülken-Kösemihal-Tanyol, "Karataş Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.
[61] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.
[62] Ülken, a.g.m., s. 25.
[63] Hilmi Ziya Ülken, "Fransız İhtilali ve Eski Rejim", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 65, İstanbul, 1946, s. 3-5.
[64] Konuyla ilgili olarak bakınız; Z. F. Fındıkoğlu, "İki Çeşit Sosyalizmin Düşünce Akideleri", **İş Mecmuası**, Sayı: 80, İstanbul, 1948 ve yine Z. F. Fındıkoğlu, "Sosyalizm ve İçtimai Siyaset", **İş Mecmuası**, Sayı: 131, İstanbul, 1952.
[65] Hilmi Ziya Ülken, "İnsani İlimler Mümkün Müdür?", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949, s. 46.
[66] Hizmi Ziya Ülken, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulu", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942, s. 13.
[67] Ülken, a.g.m., s. 23-27.
[68] Ülken, a.g.m., s. 32.
[69] Ülken, a.g.m., s. 51.
[70] Hilmi Ziya Ülken, "Sosyolojinin Sınırları", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 2, İstanbul, 1952, s. 42.
[71] Ülken, a.g.m., s. 43.

[72] Konuyla ilgili olarak bakınız; Z. F. Fındıkoğlu, "Hukuk Sosyolojisi, Mevzuu ve Gayesi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 2, İstanbul, 1943 ve H. Z. Ülken, "İktisadi Sosyoloji", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 3, İstanbul, 1945-1946.

[73] H. Z. Ülken'in resim yaptığını ve roman yazdığını biliyoruz. Hatta, Prof. Tanyol'un deyimiyle, Hilmi Ziya'nın bugün unutulan bir romanı, Kurtuluş Savaşı'nı en iyi anlatan üç roman arasındadır. Kösemihal'in de müziğe aşırı bir düşkünlüğü olduğunu ve klasik parçaları icra ettiğini biliyoruz. Söylendiğine göre, İdil Biret'i ilk keşfeden Prof. Kösemihal'dir.

[74] Hilmi Ziya Ülken, "Şark ve Garp", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 70-71, İstanbul, s. 2-3.

[75] Ülken, a.g.m., s. 3.

[76] Ülken, a.g.m., s. 4.

[77] Din konusunda Z. F. Fındıkoğlu'nun da makaleleri bulunmaktadır.

[78] Hilmi Ziya Ülken,"Hıristiyanlık ve Putatapan Dinler", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 62, İstanbul, 1946, s. 2.

[79] Ülken, a.g.m., s. 2.

[80] Hilmi Ziya Ülken, "İslamiyette Eski Dinlerin İzleri", **İstanbul Mecmuası**, Sayı: 63, İstanbul, 1946, s. 4.

[81] Ülken, a.g.m., s. 4.

[82] Ülken, a.g.m., s. 4.

[83] Ülken, a.g.m., s. 4.

[84] Ülken, a.g.m., s. 5.

[85] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Orta Sınıf Meselesi", **Çalışma Dergisi**, Sayı: 6, Ankara, 1946, s. 12.

[86] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, 1951, s. 23.

[87] Behice Boran, Uğur Mumcu'nun Cumhuriyet Gazetesi'ndeki yazı dizisinde bahsetmektedir; "Bir Uzun Yürüyüş", 6 Ağustos 1986. Bu yazı dizisi daha sonra Uğur Mumcu tarafından kitap olarak yayınlanmıştır.

[88] Emre Kongar, "Mübeccel Belik Kıray", **Türk Toplumbilimcileri I**, Derleyen: Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 458-459.

[89] Ek olarak verdiğimiz bu bölümde, çalışmamızın kapsamı içerisindeki sosyologlarımızın 1940-1950 yılları arasında yayınladıkları kitapları ile bir kısım makalelerini veriyoruz. Bu yayınlar, çalışmada birinci derecede kullanılan bibliyografyayı oluşturmaktadır.

[90] Sosyologlarımız soyadlarına göre sıralanmışlardır.

Hasan Tanrıkut'un Eksik Kalan Fikirleri Üzerine*

Girdim o muazzam güneşin doğduğu ufka
Gördüm ki ışıklar ulu ruhunda birikmiş
Aşkın boğulurken kıyı bilmez denizinde
Mevlana yürek üstüne bir âbide dikmiş
HASAN TANRIKUT

Bu yazı, Hasan Tanrıkut hakkında hiç bir bilgisi olmayan biri tarafından onun Hilmi Ziya Ülken'in asistanı olması nedeniyle sosyolog olabileceği varsayımı üzerine kaleme alınmıştır. 1940'lı yıllarda bugünkü anlamda bir sosyolog proto tipi aramanın da anlamsızlığı bilinerek Hasan Tanrıkut üzerine bir çalışma yapılmaya karar verilmiş ve aşağıdaki kısa araştırma gerçekleştirilmiştir[1]. Çalışma ilerledikçe, Hasan Tanrıkut'un bir sosyologtan çok bir felsefeci olduğu ortaya çıkmıştır[2]. Ancak bu durum onun toplum, ahlâk, bilim, sanat ve edebiyat ile düşünce tarihimize ilişkin orijinal düşüncelerinin işlenmesine engel olmamıştır. Tanrıkut da dönemin diğer sosyologları gibi felsefeden sosyolojiye, şiirden edebiyata pek çok alanda kalem oynatmış çok yönlü bir bilim adamıdır.

Tanrıkut, 1940'lı yılların Türk düşünce ve sanat dünyasına damgasını vuran, o dönemde yetişen pek çok yazar ve edebiyatçı üzerinde büyük etkiler bırakan[3], felsefe ve bilim dünyamıza yeni bir bakış açısı ve soluk getirmeye çalışan önemli bir aydındır.

Tanrıkut, 1940'lı yıllarda çıkan bir çok fikir, sanat ve edebiyat, sosyoloji dergisinin yayınlanmasında birinci derecede rol oynamıştır. Bu dergilerden bazıları şunlardır: Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı *İnsan Dergisi*, ilk sayısı 1940 şubatında çıkarı-

lan *Yeni İnsanlık* dergisi, sanat alanında yayın yapan *Hamle* dergisi ile bir kaç sayı çıkarılabilen *Gün* gazetesidir. Bunlardan başka, Hasan Tanrıkut'un *Sosyoloji Dergisi*'nde, Stanford Üniversitesi Sosyoloji Profesörü Richar T. La Piere ile aynı üniversitede Psikoloji Profesörü olan Paul R. Farnsworth'ün birlikte yazdıkları *Social Psyhcology* adlı eseri özetleyerek yayınladığı, yeni çıkan bazı kitapları tanıtmak üzere kitap tahlilleri yaptığı da görülmektedir.

Bu nitelikleri yanında, hocası Ülken'in de Tanrıkut üzerinde derin bir etkisi vardır. Tanrıkut, âdeta bir Hilmi Ziya hayranıdır. Ayrıca, Ülken ile Tanrıkut'un dünya görüşleri de 1940'lı yılların başlarında birbirleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir.

İstanbul Üniversitesi profesörlerinden Hilmi Ziya Ülken, 1940'ların Türkiye'sinde en çok okuyan, en çok bilen, söylence insanı olarak tanınmaktadır[4]. Felsefi açıdan diyalektik yöntemi benimseyen, Türk düşünce tarihine büyük katkıları bulunan Ülken, hümanizm ve Batıcılığı öne çıkaran, sert ideolojilere taviz vermeyen, geniş açılımları bulunan "İnsani" Vatanperverlik" anlayışı ile sol çevrelerin dikkatini çeken, gençleri yakından etkileyen etkin ve dinamik bir bilim adamıdır. Ülken, bu dönemde, görüşlerini kendi kitapları ve çıkardığı *İnsan* dergisiyle yaymakla kalmamakta; Fındıkoğlu'nun *İş Mecmuası*'ndan, Behice Boran'ın sahibi ve yazı işleri müdürü olduğu *Adımlar*'a[5], *İstanbul*, *Ülkü*, *Bilgi* ve *Sosyoloji Dergisi*'ne kadar pek çok dergiden yararlanmış; çalışmalarını büyük bir rahatlıkla yayınlamıştır.

İşte 1940'ların ilk yıllarındaki gözde bilim adamı Ülken'in asistanı olmak bazı artı nitelikleri gerektirmektedir. Ancak bu nitelikler 1940'ların koşullarında Hasan Tanrıkut'u kurtarmaya yetmeyecektir. Dış konjöktürün iç konjöktürü yakından belirlemesi, siyasal-resmi ideolojinin dar kalıplar içerisine sıkıştırılan tutumu, aydınları da yakından etkileyecek ve Ülken ile Tanrıkut'un yolları tamamen ayrılacaktır.

Ankara ekolüne yönelik suçlamalar, direkt ve dolaylı yollardan denetlemeler, H. Ziya'nın fikirlerini yeniden gözden geçirme-

sine, giderek sağa kaymasına ve tâli konulara yönelmesine yol açacaktır. Buna karşın Hasan Tanrıkut hocasındaki bu değişmeleri kabul etmeyecek, Onu eleştirecek ve kendisi de giderek sola kayacaktır. Bu kayışla birlikte, 1940'larda yerli ve yabancı faşizme karşı mücadele eden tüm ilerici aydınlar gibi Hasan Tanrıkut da iktidar tarafından izlenecektir[6]. "Asistanlıktan çıkarıldı. Işsiz kaldı. Çok küçük bir ücretle, bir yabancı azınlık okulunda (Ermeni okulu) Türkçe öğretmenliğine başladı... Günün birinde, bir kocanın başına gelebilecek felaketlerin en büyüğü Onun başına geldi. Siyasi polise Onun komünist olduğuna değin bir ihbar yapılmıştı... Polis eve baskın verdi. Kitaplar, kitaplar, kitaplar... Başka hiç bir belge bulunamadı"[7].

Tanrıkut'u ihbar eden karısıdır. Daha sonra, Rumca bildiği için Kıbrıs'a felsefe öğretmeni olarak atanır. Orada da yönetimle anlaşamaz ve Kıbrıs polisi tarafından tutuklanarak hapse atılır. Kıbrıs'daki tutukluluğu sırasında işkenceden dolayı ruhsal bir rahatsızlık geçirir. Serbest kalınca Kıbrıs'tan Italya'daki akrabalarının yanına giden Tanrıkut, bir süre orada kaldıktan sonra Türkiye'ye döner.. Türkiye'ye döner dönmez de tutuklanır ve uzun bir sorgulama sonrasında ruhsal rahatsızlığı belirgin şekilde ilerler. O artık bir akıl hastası ve Stalin'in damadıdır[8].

Hasan Tanrıkut'un nerede, ne zaman doğduğunu, hangi tarihler arasında üniversitede okuduğunu, ne zaman asistanlık yaptığını, ne zaman ruh sağlığını tamamen kaybettiğini kesin tarihleriyle bilmiyoruz. Yaklaşık bir tarihle, 1939 - 1947 yılları arasında asistan olduğu[9], pek çok bilim ve sanat dergisinin çıkmasında canla başla çalıştığı, çeşitli konularda bilimsel içerikli yazılar yazdığı, kitap ve edebiyat eleştirileri yaptığı, giderek sola kayan görüşleri nedeniyle siyasi polis tarafından izlendiği ve bu nedenle asistanlıktan atıldığı, kısa bir süre bir azınlık okulunda hocalık yaptığı, 1948'de askere gittiği, 1950'lerin başlarında Kıbrıs'ta olduğu, 1955'lerden ölüm tarihi olan 1981 yılına kadar da ileri boyutlarda bir akıl hastası olduğu bilinmektedir[10].

Tanrıkut, dostları tarafından küçük burjuva aydını[11], ya da komprador-levanten kültürünün özelliklerini, eğilimlerini, beğenilerini, yaşam biçimini taşıyan biri olarak tanımlanmaktadır[12]. Bu özellikleri, onun kırsal kökenli "toplumcu aydınlar" tarafından itilmesine de neden olacaktır[13]. Çünkü, Atillâ Ilhan'ın da belirttiği gibi Tanrıkut, Girit göçmeni bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'un "gözde" kesimi Beyoğlu-Şişli-Maçka üçgeninde Osmanlı egemen komprador-levanten kültürüyle yetiştirilmiş bir paşa torunudur ve diyalektik yöntemi iyi bilmesine rağmen bu özelliklerini üzerinden atamamıştır[14].

Tanrıkut, 1940'lı yıllarda yazılarında iki imza birden kullanmaktadır: Bilimsel içerikli yazıları ile şiirlerinde Hasan Tanrıkut, sanat ve edebiyat yazılarında da Doğan Ruşenay. Doğan Ruşenay imzalı yazılarında fikirlerini daha açık ve özgür şekilde ortaya koyan yazar, Tanrıkut imzalı yazılarında âdeta felsefi kavramlarla oynamakta, yeni yeni kavramlar türetmektedir: Suretler, evrenoloji, durumoloji gibi.

Tanrıkut'un tüm bu yazılarıyla herhangi bir siyasi fikrin savunusu veya eleştirisini yaptığını söylemek oldukça zordur. O, inandığı fikirleri bilimsel bir yöntemle yazmaya çalışan "namuslu" bir bilim adamı ve edebiyat eleştirmenidir.

Tanrıkut'un birinci derecede ilgi alanı felsefedir. Felsefi görüşlerinin şekillenişinde hocası Hilmi Ziya'nın etkisi ise çok büyüktür. Hattâ, Ülken 1940'lı yılların başlarında bilim anlayışını materyalist felsefeye doğru kaydırırken, Tanrıkut, Ülken'in 1931 yılında yazdığı "Aşk Ahlâkı" ile 1933 yılında yazdığı "İnsani" Vatanperverlik" adlı eserlerinin etkisi altındadır. Oysa, Hilmi Ziya bu telifçi eserlerini artık benimsemediğini "Telifçiliğin Tenakuzları" adlı kitapçığı ile göstermiştir. Kadere bakın ki, Hilmi Ziya 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren tekrar telifçiliğe ve metafiziğe doğru kayarken, asistanı Tanrıkut bilimde materyalist anlayışa yönelecek ve bundan dolayı hocasıyla yolları ayrılacaktır.

Tanrıkut'un Hilmi Ziya hayranlığına bakılırsa, tarihimizin son döneminde Türkiye'de üç büyük sima yetişmiştir: Siyasette Atatürk, fikirde Hilmi Ziya ve edebiyatta Nurullah Ataç. Bu üç büyük şahsiyet Türk milletini muhtelif üç cepheden tam bir Batılı millet haline getirmek için faaliyet göstermişlerdir[15].

Tanrıkut'a göre Hilmi Ziya, "Aşk Ahlâkı"nı, bütün insani-ahlâkı değerlerin iflas ettiği 20.Yüzyılda yazarak, dünden çok farklı olması doğal bulunan "Yeni İnsanlık"ın ahlâk" yarınını müjdelemiştir. Hilmi Ziya'nın bu teşebbüsü aynı zamanda kendi dönemini ne kadar kuvvetli bir şekilde kavradığının da bir göstergesidir[16].

Tanrıkut, haklı olarak, Hilmi Ziya'nın "Aşk Ahlâkı"nı mistisizmden tecrit etmek için son derece çaba gösterdiğini yazmaktadır. Tanrıkut, bunun mümkün olamayacağını, yani materyalist bir aşk ahlâkından bahsedilemeyeceğini ve aşk ahlâkının daima bir mistizm ihtiva edeceğini söyleyerek kendisinin de mistisizmden yana olduğunu göstermektedir. Tanrıkut, "Aşk Ahlâkı"ndaki felsefi görüşlerin Pantheizme hayli yaklaştığı fikrindedir. Yazara göre, "haz veren şeylerden zevk alınız fakat onlara ram olmayınız" anlayışına dayalı Pantheistlerin ahlâkı, dini ahlâktan bambaşka bir şeydir ve Hilmi Ziya'nın Pannatürist "aşk ahlâk"ı ile bir çok noktalarda benzeşmektedir[17].

Milliliğin ahlâk için bir realite olduğunu belirten Tanrıkut, ahlâkın insan sevgisinden ve insanlık idealinden de bahsettiğini ve bu ahlâkı taşıyan insanın benim ırkım bütün ırklardan üstündür hezeyanına katılamayacağını yazmaktadır[18]. Ahlâktaki bu milli ve insanı birlikteliği "İnsani" Vatanperverlik" adlı eseri ile ilk defa H. Ziya'nın gösterdiğini belirten yazar, buna bakarak Ülken'in ahlâk anlayışının sadece kozmopolit ya da vatanperverliğe dayandırılamayacağını söylemektedir. Ülken, insaniyetçilikle vatanseverliğin tam ve mükemmel bir telifçiliğini yaparak, felsefe tarihinde çok önemli bir ihtiyaca cevap vermiştir. Bu telifçilikle, insaniyetçi misin vatanperver misin sorusu karşısındaki tenakuz kalkarak, "insani vatanperverim"e dönüşmüş-

tür. Tanrıkut'a göre, bu telifçilik vatan sorunları ile insani sorunlara eğilenlerin mükemmel bir telifçiliğidir[19]. Bu telifçilik şahsiyetsizliği ve milliyetçiliğin kör taassubunu ortadan kaldırmış vatanperverlik ve insanilik gibi tek taraflılığa ilişkin sorunları gidermiştir[20].

Tanrıkut, Ziya Gökalp ile Hilmi Ziya Ülken'i de karşılaştırarak şöyle demektedir: "Hilmi Ziya iledir ki modern tefekkür tarihimizin ilk büyük ve orijinal şahsiyetini idrak ediyor. Ondan evvel Ziya Gökalp var. Şüphesiz Ziya Gökalp bizde -son devir içinde- filozofa en çok yakınlaşmış olan ilk şahsiyettir... (Gökalp) Türkleşmek, Islâmlaşmak, Muassırlaşmak'ın gayesi olarak gözüken 'içtimai" bir meseleyi hal' gayesinden daha mühim bir netice çıkmış ve tefekkür tarihimizde ilk defa olarak sistemli düşünceyi idrak etmiştir." Ziya Gökalp ile ezberciliğe dayalı bir kültür âleminden sistematik düşünceye dayalı hakiki garb alemine giriyoruz[21]. Hilmi Ziya da "felsefeye gayri ilm" bir yol ile girmişti", fakat, sonra, "Telifçiliğin Tenakuzları" ile yanlışını anlayarak olumlu yolu buldu[22]. Ülken'in materyalizmi esas aldığını belirten Tanrıkut, bir bilimsel ölçü olarak alınan ve olumlu fikirler için gerekli sayılan materyalizmin Ülken'in en orijinal eserleri sayılan "Aşk Ahlâkı" ile "İnsani Vatanperverlik"i yıktığını söyler. Tanrıkut'a göre, Ülken, "insan olarak değil fakat ilme istinat etmek istiyen bir filozof olarak materyalisttir"[23]. Bilimde ya sprütüalist ya da materyalist olmak gerektiğini belirten Tanrıkut, bunları telif etmeye çalışmanın insanı tenakuza düşüreceğini belirterek bundan dolayı Ülken'in materyalizmi bilimsel bir metod olarak benimsediğini ve kendisine aklı rehber aldığını yazmaktadır. Yoksa, Ülken herşeyden önce bir ruh adamıdır[24].

1940'ların başlarında Ülken'in daha önce materyalizmi dışlayan "Aşk Ahlâkı" ile "İnsani" Vatanperverlik" adlı eserlerinden oldukça fazla etkilenen Tanrıkut, bakınız kendisi ile hocasını nasıl karşılaştırmaktadır : "Çok kere derler ki bir müellif ancak kendi görüşlerine uygun düşen meşhurların hayatlarını yazabilir. Bu hükme hak veririm. Çünkü materyalizme taraftar olmamakla beraber hocamın ilm" yolu, müsbet düşünceyi kendine

metod yapmış olması, çok kuvvetli bir etik endişesi yaratması ve nihayet Türk tefekkürü tarihine ve cihan felsefesine tamamile vâkıf bulunması kendisini benimsememe kâfi geliyor"[25].

Tanrıkut, 1943 yılında yazdığı bir başka makalede de hocası Ülken'i Türkiye'de "Yeni Felsefe Mektebi"nin kurucusu olarak selamlamaktadır. Kendisini de bu yeni mektebin doğal bir üyesi sayan Tanrıkut, Ziya Gökalp mektebine kökten zıt düşen, Ziya Gökalpçiliğin karşısına yüzyılın bilimsel ve reel karakterinden güç alarak çıkan bu yeni mektebin Avrupa'dan kopye ve nakledilmediğini, tamamen orijinal bir şahsiyet taşıdığını belirtir. Yazara göre, bu yeni felsefe ve sosyoloji mektebinin kurucusu Hilmi Ziya Ülken, yayın organları da "İnsan", "Yurt ve Dünya" ile "Yürüyüş" dergileridir. Türk toplumunun "bugünkü" sosyal sorunlarını açık açık ifade eden bu mektebin metod anlayışı da determinizm ve siantism diyalektiğidir. Hilmi Ziya'nın "Resim ve Cemiyet" adlı eseri de bu yeni fikir mektebine teorik bir temel sağlamaktadır[26].

Tanrıkut'un bilim anlayışında metafizikten materyalizme doğru bir dönüşüm izlenmektedir. Ancak, bu dönüşüm klasik anlamda bir metafizikten klasik anlamda bir materyalizme dönüşüm değildir. Başka bir anlatımla, Hasan Tanrıkut ne tam bir metafizikçi ve ne de tam bir materyalisttir. O, insanın ruhsal yanını gözardı etmeden fizikteki yeni gelişmelerle farklı bir metafizik veya materyalizm anlayışı geliştirmeye çalışmaktadır.

Tanrıkut, insanın ruhsal yanının önemli olduğunu vurgulayarak hocasının "Aşk Ahlâkı"nı yazarken sürekli mistisizmden çekinmesini ve eserini metafizikten "tecrit" etmeye çalışmasını haklı bulmaz. Tanrıkut'a göre, "insandan maneviyatı kaldırıp onu dar bir çerçeve içine hapsetmek kabil değildir. Aynı şekilde maneviyatta da ifrat cemiyet için muzırdır"[27]. Ortaçağ insanı maddeten çökmüş, dini anlamda manen yükselmişti. Bugünün insanı da dünkünün haline beslediği nefretten dolayı manen çöktüğünü kaydeden yazar, her iki aşırılığı deneyen insanın, her ikisinden de şikâyetçi olduğunu belirtmektedir. Yani, mad-

di ve manevi hayatın insan için gerekliliğini göstermeye çalışan Tanrıkut, maddiyatla maneviyatın uzlaşmasının telifçilik olmadığını söylemektedir[28].

Tanrıkut, yeni fiziğin Kuantum teorisine dayanarak şöyle demektedir: "Allahtan sonra madde de öldü. Bugünkü ilim bizi dünkü metafiziğe doğru götürmektedir. Bu metafizik harici âlemde ruha irca etmediği için idealist; ruhu maddeye irca etmediği için materyalist değildir. Yeni metafiziğe verilebilecek en doğru isim "suretherist metafizik"tir. Ruh ve madde diye birbirine zıd; birinin diğeri ile barıştırılmasına imkân olmayan mütenakız iki cevher ileriye sürmek artık kabil değildir"[29]. Fiziğin verilerine dayanan bu yeni metafizik "Yeni İnsan"ın ana çizgilerini tesbit edecek, insanı Allah ve madde içinde eriten spritüalizm ve materyalizmden kurtararak, insana ahlâk felsefesiyle yeni bir şahsiyet kazandıracaktır[30].

Yazara göre, geçmişte, materyalistler ruhu maddeye; spritüalistler de âlemi ruha irca etmişlerdir. Bugün ise bilimdeki yeni gelişmelerle her iki durum birden reddedilerek esas olanın cevherin madde ve ruh değil "suretler" olduğu kanıtlanmıştır[31].

Bu maddeci ve maneviyatçı anlayışı Pantheisme dayandıran Tanrıkut, evrende madde ve enerjinin birbirlerine dönüşebildiğini, tabiatın canlı ve sürekli hareket halinde bulunduğunu, bu hareketliliği ve dönüşümü kabul eden Pantheist anlayışın çok eskiden beri bilinen evrensel bir anlayış olduğunu yazmaktadır. Pantheismin Türk fikir geleneğindeki yerinin Islâmi etkiden çok önce var olduğunu belirten Tanrıkut'a göre, Türkler Pantheist anlayışın etkisiyle Orta Asya'dan beri büyük bir gelişme göstermiş yine aynı anlayışın ürünü olarak Yunus ve Mevlâna gibi dâhileri yetiştirmiştir[32].

Pantheizmden evreni yöneten yasaları incelemeye çalışan ve metafizik yanı da bulunan evrenolojiye doğru ilerleyen Tanrıkut, evrenoloji ile pantheizm arasındaki farkları da şu şekilde ortaya koymaktadır: (a) Evrenoloji tabiattan müstakil bir (öte) kabul etmez. (b) Evrenolojide temel bilimdir. (c) Evrenolojide

gaye amelidir. (d) Evrenolojide gaye Allah değil beşeriyettir. (e) Evrenolojide tesis edilmek istenen saadet mistik değil reeldir ve evrenolojik tabiat her türlü felsefeden müstakil olan gözümüzün önündeki âlemdir. (f) Evrenolojide ahlâk, tabiat ve estetik toplanmıştır : Evrenoloji üç elektronlu bir atomdur. Elektronlardan birinin eksilmesi atomu derhal değiştirir[33].

Evrenolojinin ahlâk, tabiat ve estetik adlı üç temel elementten oluştuğunu belirten yazar, daha sonra bu üç elemente yazılarında oldukça geniş bir yer ayırmaktadır. Evrenolojiye; (a) estetik ve tabiat eğilimi, (b) bilimsel nedenlerle yöneldiğini belirten Tanrıkut, maddenin enerjiye ve enerjinin de maddeye dönüşmesi sorunu üzerinde biraz daha durunca, bilimin insanı monist felsefeye götürdüğünü, bu nedenle idealizm-realizm ikilemi üzerinde yeniden durulmasının gerekliliğini belirtmektedir[34].

Evrenolojinin üç önemli elementinden biri olan ahlâk konusuna ayrı bir yer veren ve bu konuda ileri sürdüğü görüşleri ile pozitivist sosyolog ve filozofları eleştiren Tanrıkut, bu anlayışın toplumsal hayat üzerindeki etkilerini de sorgulamaktadır. Yazara göre, pozitivistlerin kurmak istedikleri modern çağın dinden ayrılan "lâik ahlâk"ı başarılı olamamıştır. Laik ahlâkın tek iyiliği, ahlâkı dinden ayırması olmuştur. "Ahlâk buhranının ortadan kalkması için ahlâk olarak vaz edilmesi" yani ahlâkın din , bilim, eğitim ve hukuktan ayrı olarak ele alınması gerekmektedir. Hukuk ve eğitimden doğrudan doğruya ahlâk ummak imkânsızdır. Ancak ahlâkın yerleşmesi için bunlardan birer araç olarak yararlanılmalıdır[35].

Felsefenin teorik konularını toplumsal düşünce alanına başarılı bir şekilde dönüştürme yetisine sahip olan Tanrıkut, "Bedi" Ahlâk Nazariyesi"nin gerçekleştirilmesi için; (a) köklerini halktan alması ve sosyetenin bir veya birkaç fikrine dayanması, (b) realist olması, (c) sosyetenin iktisadi rejimine zıd düşmemesi, (d) halkın anlayabileceği şekilde ifade edilmesi, (e) bu fikrin bireysel unsurlara değil sosyal unsurlara cevap vermesi gerektiğini belirtir ve ahlâkın kitapta değil hayatta tamamlanacağını söyler[36].

Rönesansla başlayan ve genellikle "Yeni Zaman" ismini alan pozitivist, pragmatist ve materyalist devrin sonuçta insanlığın feryadını, iniltisini ve bütün manevi kıymetlerinin inkârına neden olduğunu, madde devri ideolojileri olan faşizm, bolşevizm, nazizm ve demokrasinin insanlığı mesut edemediğini belirten Tanrıkut, madde medeniyetinin bütün ideolojisiyle bizi mahva doğru götürdüğünü yazarak, toplumun sanat, edebiyat, güzellik, fazilet ve ahlâk gibi ruhsal gereksinimlerinin de bulunduğuna işaret etmektedir[37].

Tanrıkut'a göre, makinenin zararlı şekilde kullanılması ile toplumun manevi hayatı maddi hayatından geri kalmıştır. Oysa maddi kurumların yanında manevi kurumlar da oluşturulursa, Ortaçağ dininin yerine ahlâk ve estetik konulursa, insan makinanın esaretinden kurtulacak ve onu bir araç olarak kullanabilecektir[38].

Makinanın insan üzerindeki tüm olumsuzluklarına rağmen, makina düşmanlığını dar kafalılık olarak niteleyen yazar, medeniyeti bir güle, zararlarını da gülün dikenlerine benzeterek, bu zararları ortadan kaldıracak olan bahçıvan makasının ahlâki-bedii müessesesi olduğunu belirtmektedir. Bu müesseseyi oluşturan teori de vatan ve insani" sorunların çözümünde başka hiç bir fikri aratmayacak kadar güçlüdür[39].

Bedii ahlâk teorisiyle felsefi görüşlerini temellendiren Tanrıkut'un aynı teoriye uygun bir de toplum tipi önererek bu toplumun özelliklerini şöyle sıralamaktadır. (a) antiliberalist, (b) toplumcu, (c) vatan ve insansever, (d) ahlâki sınıflara dayalı, (e) metafiziğe yer veren bir toplum tipi[40].

Medeniyeti inkâr etmediğini, ancak onun eksik bıraktığı ruh cephesini gücü yettiğince gidermeye çalıştığını anlatan Tanrıkut, sorunun bu yanını ülkemiz koşullarına aktararak şöyle demektedir : Anadolu'yu medeniyet sahasına sokarken ona aynı zamanda yarı maddi değerleri de telkin etmeye çalışmalıyız. Aksi taktirde tertemiz Anadolu çocuğunu bir şahsiyetsizlik uçurumuna yuvarlamış oluruz[41].

Tanrıkut, Türk toplumu için pragmatist eğitim anlayışını da şiddetle reddederek, ihtiyaç duyduğumuz karaktere sahip insan tipini yetiştirmenin ancak idealist bir eğitimle mümkün olduğunu belirtmektedir. Idealist bir eğitimle yetiştirilen bir çocuk 20.Yüzyıl sosyetesinin kokmuş havasına uyum göstermeyecek, bilakis onu yıkmaya, atmaya ve yerine Yeni İnsanlığın havasını kurmaya yardımcı olacaktır. Çünkü ahlâk, Durkheim'in kabul ettiği gibi "esas itibarile bir inzibat" değil, bir ihtiras ve heyecan hissidir[42]. Aynı şekilde pragmatist felsefeye inanıldığı müddetçe toplum yerinde sayacak, yani uçuruma yuvarlanmaya devam edecektir. Yeni insanlığın doğuşu da pragmatist felsefenin kesin şekilde inkârına dayalıdır[43].

Tanrıkut'un felsefede kullandığı kavramlardan biri de "durumoloji" dir. Sosyoloji ve felsefede yer alan determinist metodun adına durumoloji denmektedir. Buna göre, doğada var olan fakat bilinmeyen bir olayın açıklanması durumoloji ile mümkündür. Başka bir ifadeyle, durumoloji, meydana gelen olaylara bakmak ve onun açıklamasını yapmak için sosyoloji ve tarihten yararlanmaktır[44]. Çünkü doğadaki hiç bir şey yoktan var, vardan da yok edilemez. Doğada her şey sınırlıdır ve felsefede determinizm bulunmaktadır. Bir başka deyişle, filozof, doğada olmayan şeyleri bulmuyor, mevcut olan ve bilinmeyen şeylerin düşüncesine erişerek açıklamalarda bulunuyor, sistemini kuruyor. Demek oluyor ki, psikolojiden önce şuur, sosyolojiden önce toplum bulunduğu gibi durumologtan önce de felsefe mevcuttur[45].

Tanrıkut, 1943 yılında yayınladığı bir makalesinde, materyalizme yönelik eğilimlerini ortaya koyarken, bu materyalizmin klasik anlayışa benzemediğini, çünkü materyalizmin yeni bilimsel buluşlarla yeniden şekillendiğini vurgulamaktadır. Tanrıkut, bu yeni materyalizme siyantizm diyalektiği diyerek, amacın materyalizmden ayrılmak değil onu geliştirmek olduğunu, bu yeni durumu kavrayamayanların materyalizmin skolastik zihniyetini sürdürdüklerini belirtmekte ve "biz materyalizmi ezel" ve ebed" bir nas şeklinde anlayanlardan" değiliz demektedir[46].

Sanat ve edebiyat eleştirileri de yapan Hasan Tanrıkut, bu yazılarını Doğan Ruşenay imzasıyla yayınlamıştır. Yazar bu bağlamda, aşk anlayışındaki realizm ve idealizmi şu şekilde açıklamaktadır : Plâtonik aşık realiteden korkar, ondan kaçar. Oysa gerçek aşktan yana olmak gerek. Plâtonik ve realist aşk aslında bir mizaç sorunudur. Bu durum Doğu ve Batı aşk maceralarına bile yansımıştır. Doğu'da Leyla ile Mecnun gibi koyu bir idealizmle birbirlerinin hayallerini seven aşk hikâyelerine karşın, Batı'da Romeo Jülyet, Verter gibi daima realist aşkı yaşayanları konu alan aşk hikâyeleri bulunmaktadır[47].

Tanrıkut, plâtonik aşkın yarar ve zararlarını da şu şekilde sıralamaktadır : (a) "Plâtonik aşk bizi san'at ve tefekkür meselelerine hazırlar. (b) Plâtonik aşk çocuklukta ve ilk gençlikte bir çok ahlâki kabiliyetler ve itiyatlar kazandırır. (c) Plâtonik aşk muayyen bir yaşa kadar faidesi zararından çok ve o muayyen yaştan sonra tamamen zararlı bir haleti ruhiyedir"[48].

Ahlâki kültürün önemini kavrayamayan kimselerin iğrenç bir egoizm içerisinde bulunduklarını yazan Tanrıkut, aynı egoizmin sanat sanat içindir diyenlerce de savunulduğunu belirtmektedir. Çünkü bu kimseler sanatı kendi zevk ve gururlarının bir göstergesi olarak kullanmaktadırlar[49]. Oysa, Türk düşünce tarihinde yaratılan sanat ve edebiyat eserleriyle, yani malzemesiyle insanın olan bir sanat yapmak gerekmektedir. Başka bir anlatımla, estetik hareketin başarısı, milli değerlerin "beşer" bir hava içinde işlenmesiyle mümkün"dür[50]. Yoksa, sanat için sanattan, halk, aydın ve çocuk sanatı gibi ayrımlardan bahsetmek ve yeni sınıflamalar yaratmak yanlış bir davranıştır[51].

Hasan Tanrıkut, 1940 yılında yazdığı bir dizi makale ile de bazı ünlü şair ve edebiyat eleştirmenlerine ilişkin görüşlerini açıklamış ve yine 1940 yılında ortaya çıkan "Yeni Nesil" ekolünün oluşum koşullarını incelemiştir.

Önce, Tanrıkut'un Nurullah Ataç, Mehmet Akif, Ahmet Haşim ve Yahya Kemal hakkındaki düşüncelerini öğrenelim. Yazara göre, yaşıtları, kendi nesil ve o neslin hitâp ettiği kamuoyu Nurul-

lah Ataç'ı sevmedi. Çünkü Ataç, onlarda iki nesil daha ilerideydi[52]. Mehmet Akif'te ise temel hadise millet ve vatan değil, din, dinin dışında yer alan bütün realite gölgedir[53]. O, kelimenin bütün anlamıyla geri ve "eski" bir sanatın temsilcisidir. Akif, halkta yaşayan dini dünya görüşünün sembolüdür. Oysa Yahya Kemal'de dinle ilgili bir şey bulmak mümkün değildir. O Üsküdar'ın ramazanlarını anlatırken huşu içindedir. Fakat bu huşu dinsel olmaktan uzaktır. Edebiyatımızda Galip Dede'den sonra üzerinde en fazla durulmaya değer iki şairden biridir Yahya Kemal, diğeri de Ahmet Haşimdir. Yahya Kemal vatandan insana, Ahmet Haşim de insandan vatana giden bir grafik çizmiştir[54].

1940'lı yılların başlarında edebiyatımızda ortaya çıkan şair ve dergi bolluğunun bu alanda yeni bir neslin doğuşu şeklinde algılayan Tanrıkut, bu şairlerin bir kısmının kendilerine "Yeni Nesil" adını taktıklarını yazmaktadır. Tanrıkut, Yeni Nesli oluşturan şairlerden Izmir grubunun "san'at namına ve insanlık namına bundan böyle bir şiir yazmamalarını rica" eder[55]. Çok berbat şiirler yazan bu grubun yanında, bir başka grubu da, pragmatik açıdan yenilik sorunundan yararlanarak kendilerine şöhret ve kıymet temin etmek çabasında olmakla suçlamaktadır. Tanrıkut'un ikinci grup içerisinde saydığı şairler Suphi Taşhan, Emin Ülgener, Mümtaz Zeki, Melih Cevdet, Oktay Rıfat, Ziya Osman, Halit Ozansoy ve Suat Taşer'dir[56].

Orhan Veli'nin edebiyatımıza getirdiği hiciv anlayışını yenilik davasının en isabetli kararı olarak değerlendiren ve bu eleştiri yönteminin Ataç'ın eleştirileri kadar etkili olduğunu belirten Tanrıkut, Orhan Veli ve arkadaşlarının kötü şiiri son haddine ulaştırdıklarını ve kafalarda yeni bir sanat anlayışının tohumlarını yerleştirdiklerini de yazmaktadır[57].

Bazılarının Yeni Nesil'den, Nâzım Hikmet ve Necip Fazıl'dan Sabahattin Kudret'e kadar gelen edebi akımı, bazılarının da maziyi toptan inkâr eğiliminde olanları anladıklarını belirten Tanrıkut'a göre, Yeni Nesil, "havayı bulandırmak suretiyle edebiyatta yer ve kendilerine şöhret temin edeceklerini zanneden hakiki bir

san'at ve dünya görüşünden daima uzak kalmış olanların teşkil ettiği namevcut bir şeydir." Gerçek Yeni Nesil'i oluşturanlar ise bu hareketle fazla ya da hiç ilgilenmeyen Ahmet Muhip, Cahit Sıtkı, Bedri Rahmi, Said Faik, Sabahattin Ali, Necip Fazıl, Nâzım Hikmet, Celâleddin Ezine, Sabahattin Kudret, Hasan Izzettin Dinamo, Cahit Külebi, Fazıl Hüsnü, Rıfat Ilgaz ve Hüseyin Hulki'den oluşmaktadır[58].

Ferdiyetçiliğin anlamsız ve imkansız bir hayal olduğuna inandığını vurgulayan Tanrıkut, Yeni Nesil gibi bir hareketin de tek bir fertle açıklanamayacağını, toplumun bireyle değil bireyin toplumla açıklanması gerektiğini ve bu metodun edebiyat araştırmalarına da uygulanmasını istemektedir[59].

Yazdıklarımızı kısaca toparlarsak, Hasan Tanrıkut'un görüş ve düşüncelerini bir kaç noktada toparlamak mümkün olacaktır. Bu noktaların başında, Tanrıkut'un 1940'lı yıllarda felsefe, sosyoloji ve eleştiri alanında önemli bir yere sahip olması gelmektedir. Dönemin bilimsel anlayışını yeniden şekillendirmek için elinden gelen her türlü çabayı gösteren, o dönemde yetişen bir çok şair, yazar ve düşünür üzerinde derin izler bırakan Tanrıkut, Arslan Kaynardağ'ın da belirttiği gibi, döneminin koşullarında harcanıp gitmiş çok önemli bir değerdir[60].

Tanrıkut'un bilim anlayışına gelince, Tanrıkut'un felsefe ve sosyoloji alanındaki görüşleri metafizikten materyalizme, telifçilikten telifçiliğin reddine ve ülke sorunlarının direkt olarak ele alınması gerektiği anlayışına doğru bir dönüşüm göstermektedir. Ancak, Onun metafizik ve materyalizm anlayışları kelimelerin klasik anlamları ile örtüşmediği gibi telifçiliğinden de tamamen vazgeçtiği söylenemez.

Tanrıkut'un metafizik anlayışı, o dönemde metafiziğe sıcak bakmayan, "Aşk Ahlâkı" ve "İnsani" Vatanperverlik" adlı eserlerini metafizikten "tecrit" etmeye çalışan Ülken'in bu eserlerine dayanmaktadır. Tanrıkut, insanın tarihsel süreçte zaman zaman metafiziğe ve zaman zaman da materyalizme ağırlık vermesi nedeniyle büyük bir zarar gördüğü varsayımına dayanarak, bir uzlaşma de-

nemekte ve bu uzlaştırmacı anlayışın ürünü olarak yeni bir insanlık kavramı geliştirmeye çalışmaktadır. Ayrıca, Tanrıkut'un metafizik anlayışı, insanın ruhsal gereksinimlerini kutsal dini inançlar yerine, dinden tamamen "tecrit" edilmiş bir ahlâk, fazilet ve estetiğe dayanmaktadır. Bu anlayışını Pantheizmle temellendiren yazar, fizikteki yeni gelişmelerin insanı monist bir felsefeye yönettiğini, madde ve ruhun öldüğünü veya her ikisinin birbirine dönüşebilme yetisine sahip olduğunu, bu nedenle "yeni insan"a klasik metafizik ve materyalist zihniyet dışında, ahlâk ve şahsiyete dayalı yeni bir zihniyet önermektedir. Yani, farklı anlayışlara dayalı idealizm ve realizmin monist anlayış doğrultusunda yeniden ele alınması gerekmektedir. Materyalizmin skolastik zihniyetine karşı çıkarak, evrendeki doğal yasaları bulmaya ve insanın yaşamını bu doğal yasalar çerçevesinde yeniden şekillendirmeyi amaçlayan Tanrıkut, idealizmi kabul edenlerin Orta Çağa ait bütün mistik değerleri benimseme; Allah, ruh, ahiret gibi masallara inanmak zorunda kaldıklarını; materyalizmin ise "felsefe tarihinin realizm, ampirizm, siantism ve fizikalizm denen ve Rönesanstan beri inkişaf edip idealizmin karşısında müsbet ilme dayanan temayülleriyle tam ve bütünsel bir dünya görüşü teşkil" ettiğini söyleyerek, materyalist anlayışa daha yakın olduğunu göstermiştir[61].

Tanrıkut'un 1942 yılından itibaren telifçilik ve metafizikten uzaklaşmaya başladığı görülmektedir. O'na göre artık "Nazari bakımdan telifçi felsefede ilmi ve felsefi bir değer bulmak kabil değildir." Yazar, özellikle metod açısından telifçiliğe anlam veremez. Telifçilik, "sosyal tazyikin icabı olarak idealizmin zâafını hissetmekle beraber, kendine an'anevi bağlarla bağlı oldukları fikri aşmak hamlesini yapamayanların içine yuvarlandıkları bir idarei maslahat felsefesi"dir[62].

Tanrıkut'un idealist bir eğitim anlayışı benimseyen, burjuva değerleri yerine başka değerler ikâme etmeye çalışan; antiliberalist, "cemaat"çi, ahlâkçı, insancıl ve vatanseverlik ilkelerine dayalı; estetik ve "yeni metafizik" unsurlar içeren, bunların yanında Batıcı anlayıştan taviz vermeyen yeni toplum modeli, herşeye rağmen telifçi ve "ütopik" bir toplum modeli içermektedir.

DİPNOTLAR :

* **Toplumbilim**, Sayı:2, Ekim 1993, s. 93-101'de yayınlanmıştır.

[1] Araştırmamız bir çok bakımdan eksiklikler taşımaktadır. Çünkü Tanrıkut'un yaşamı ve yazdıklarının bilgisine tam olarak sahip değiliz. Eğer Tanrıkut'un yakın dostları bu konuda yardımcı olur ve ellerinde bulunan belgelerden bizi haberdar ederlerse bilim adına büyük bir katkı yapacaklarını ve daha geniş bir çalışmaya izin verebileceklerini bilmelerini isterim.

[2] Yine de, Tanrıkut, İstanbul Üniversitesinde fiilen sosyoloji hocası olduğunu, deneysel sosyoloji çalışmaları yaptığını belirtmektedir. Bakınız; Aziz Nesin, **Benim Delilerim** (4. baskı), İstanbul, 1989, s. 67.

[3] Örneğin Attilâ Ilhan bu etkiyi şöyle belirtmektedir: "...eğer sade suya tirit şairlerden biri olmadıysam, iktisat, tarih ve felsefe okuduysam, toplumsal ve bireysel bileşimlerin önemi üzerinde duruyorsam hepsini ondan aldığım hızla yapmışımdır", **Sanat Olayı**, Mart 1981, s. 26.

[4] Nesin, a.g.e., s. 53.

[5] H. Bayram Kaçmazoğlu, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), **I.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bilim Dalı**, s. 106.

[6] Hasan Izzettin Dinamo, **Ikinci Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları**, İstanbul, 1984, s. 106.

[7] Nesin, a.g.e., s. 57-58.

[8] a.g.e., s. 55-74.

[9] Ancak, Mehmet Yalvaç, "Istabul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitiminin Tarihçesi" adlı makalesinde, Hasan Tanrıkut'un Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsünde asistanlığa başlama tarihini 3.5.1944 olarak vermektedir. Yalvaç'a göre Tanrıkut, Eylül 1945 tarihinde bu görevinden ayrılmış; 1948 yılında yine aynı kürsüde okutmanlığa başlamış ve 1949'da okutmanlıktan da ayrılmıştır.

[10] Tanrıkut'un ölüm tarihini A. Ilhan ve Mehmet Kemal'den alıntı yapan Aziz Nesin'in adı geçen eserinden, yaklaşık olarak öğrenebiliyoruz.

[11] Dinamo, a.g.e., s. 21.

[12] Ilhan a.g.m., s. 27.

[13] a.g.m., s. 27.

[14] a.g.m., s. 27.
[15] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Nurullah Ataç Hakkında", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 2, 15 Mart 1940, s. 27.
[16] Doğan Ruşenay [Tanrıkut],, "Aşk Ahlâkı", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 1, 15 Şubat 1940, s. 10.
[17] Tanrıkut, a.g.m., s. 11.
[18] Hasan Tanrıkut, "Bedii Ahlâk Nazariyesine Ilâveler", **Hamle**, Sayı: 4, Ikinciteşrin 1940, s. 5.
[19] Tanrıkut, a.g.m., s. 6.
[20] Tanrıkut, "Aşk Ahlâkı", s. 14.
[21] Hasan Tanrıkut, "Hilmi Ziya: Hayatı, Eserleri, Sistemi", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 3, 23 Nisan 1940, s. 16.
[22] Bildiğimiz gibi, 1940'ların materyalist Ülken'i 1951'de de "Tarihi Maddeciliğe Reddiye"yi yazmıştır.
[23] Tanrıkut, a.g.m., s. 16.
[24] a.g.m., s. 17.
[25] a.g.m., s. 18.
[26] Hasan Tanrıkut, "Yeni Felsefe Mektebi", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 22, Nisan 1943, s. 16-17.
[27] Hasan Tanrıkut, "Estetik-Ahlâk-Tabiat Prensiplerine Giriş", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 1, 15 şubat 1940, s. 3.
[28] Tanrıkut, a.g.m., s. 3.
[29] Hasan Tanrıkut, "Bedii Ahlak Nazariyesine İlaveler" s. 5
[30] Tanrıkut, a.g.m., s. 5.
[31] Hasan Tanrıkut, "Bedi" Ahlâk Üzerine Mütemmim Notlar", Hamle, Sayı: 3, Birinciteşrin 1940, s. 7.
[32] Tanrıkut, "Estetik-Ahlâk-Tabiat Prensiplerine Giriş", s. 45.
[33] Tanrıkut, a.g.m., s. 8.
[34] Hasan Tanrıkut, "Bedii Ahlâk'ta Estetik, Ilmi ve Felsefi Unsurlar", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 2, 15 Mart 1940, s. 4-5.
[35] Hasan Tanrıkut, "Bedii Ahlâk Nazariyesinin Ameli Değeri", **Hamle**, Sayı: 1, Ağustos 1940, s. 4-5.
[36] Tanrıkut, a.g.m., s. 5.
[37] a.g.m., s. 31.
[38] Hasan Tanrıkut, "Bedii Ahlâk Nazariyesine Ilâveler", **Hamle**, Sayı: 4, Ikinci Teşrin 1940, s.7.
[39] Tanrıkut, a.g.m., s. 6-7.
[40] Tanrıkut, "Bedii Ahlâk Üzerine Mütemmin Notlar", s. 10.
[41] Tanrıkut, "Estetik-Ahlâk-Tabiat Prensiplerine Giriş", s. 8.
[42] Tanrıkut, a.g.m., s. 10.
[43] Hasan Tanrıkut, "Durumlar", **Hamle**, Sayı: 5, Birincikânun 1940, s. 29.
[44] Hasan Tanrıkut, "Determinist Felsefe", **Hamle**, Sayı: 2, Eylül 1940, s. 31.

[45] Hasan Tanrıkut, "Determinist Felsefe", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 15-17, Ağustos 1941, s. 7.

[46] Hasan Tanrıkut, "Cevap", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 23, Mayıs 1943, s. 32.

[47] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Aşkta Realizm ve Idealizm", **Hamle**, Sayı: 3, Birinci Teşrin 1940, s. 28-29 ve "Ferhan", **Hamle**, Sayı: 3, Birinci Teşrin 1940, s. 14.

[48] Tanrıkut, "Aşkta Realizm ve Idealizm", s. 29.

[49] Hasan Tanrıkut, "Estetik-Ahlâk-Tabiat Prensiplerine Giriş", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 1, 15 şubat 1940, s. 6.

[50] Hasan Tanrıkut, "Bedi" Ahlâk'ta Estetik, Ilmi ve Felsefi Unsurlar", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 2, 15 Mart 1940, s. 3.

[51] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Yeni Neslin Tenkidi", **Hamle**, Sayı: 4, Ikinci Teşrin 1940, s. 35.

[52] Tanrıkut, "Nurullah Ataç Hakkında", s. 26.

[53] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Mehmet Akif", **Hamle**, Sayı: 1 Ağustos 1940, s. 30.

[54] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Yahya Kemal", **Hamle**, Sayı: 2, Eylül 1940, s. 26-27.

[55] Tanrıkut, "Yeni Neslin Tenkidi", s. 35.

[56] Doğan Ruşenay [Tanrıkut], "Yeni Neslin Tenkidi II", **Hamle**, Sayı: 5, Birincikânun 1940, s. 20.

[57] Tanrıkut, a.g.m., s. 20

[58] a.g.m., s.20.

[59] a.g.m., s. 22-23.

[60] Hasan Tanrıkut'la ilgili sorularımıza cevap yazma zahmetinde bulunan değerli felsefeci ve araştırıcı sayın Arslan Kaynardağ'a bu yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

[61] Hasan Tanrıkut, "Iktisadi Devletçilik", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942, s. 331 (A. H. Başar'ın Iktisadi Devletçilik adlı eserini tanıtım yazısından).

[62] Tanrıkut, a.g.m., s. 331-332.

KAYNAKÇA

DINAMO, Hasan Izzettin, **Ikinci Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları**, De yayınları, İstanbul, 1984.

ILHAN, Atillâ, **Hangi Sol ?**,Varlık Yayınları, Üst. 1970.

ILHAN, Atillâ, "Hasan'la Bir Zamanlar", **Sanat Olayı**, Sayı: Mart 1981.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi" **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ent. Sosyoloji Bilim Dalı**, İstanbul, 1988.

NESIN, Aziz, **Benim Delilerim**, Adam Yayınları, 4.baskı İstanbul, 1989.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Aşk Ahlâkı", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 1, 15 Şubat 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut],"Nurullah Ataç Hakkında", **Yeni İnsanlık**, Sayı: 2, 15 Mart 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut],"Mehmet Akif", **Hamle**, Sayı: 1, Ağustos 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut],"Yahya Kemal", **Hamle**, Sayı: 2, Eylül 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Aşkta Realizm ve Idealizm", **Hamle**, Sayı: 3, Birinci Teşrin 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Yeni Neslin Tenkidi", **Hamle**, Sayı: 4, Ikinci Teşrin 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Yeni Neslin Tenkidi II" Hamle, Sayı: 5, Birincikânun 1940.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Halid Neslin Tenkidi II", **Hamle**, Sayı: 13, 1 Nisan 1941.

RUŞENAY, Doğan [Tanrıkut], "Ahmet Kudsi Tecer ve Halk şiiri", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 14, 1 Mayıs 1941.

PIERE, Richard T., - FARNSWORTH, Paul R. "Sosyal Psikoloji" **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, 1947-1949, İstanbul, s.105-122.

TANRIKUT, Hasan, "Estetik-Ahlâk-Tabiat Prensiplerine Giriş", **Yeni İnsanlık**, Sayı : 1, 15 ıubat 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Bedii Ahlâk'ta Estetik, Ilmi ve Felsefi Unsurlar", **Yeni İnsanlık**, Sayı : 2, 15 Mart 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Hilmi Ziya : Hayatı, Eserleri, Sistemi", **Yeni İnsanlık**, Sayı : 3, 23 Nisan 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Bedii Ahlâk Nazariyesinin Daha Geniş Izahı" **Yeni İnsanlık**, Sayı : 3, 23 Nisan 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Bedii Ahlâk Nazariyesnin Amel" Değeri", **Hamle**, Sayı: 1, Ağustos 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Determinist Felsefe", **Hamle**, Sayı : 2, Eylül 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Bedii Ahlâk Üzerine Mütemmin Notlar", **Hamle**, Sayı : 3, Birinci Teşrin 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Ferhan", **Hamle**, Sayı: 3, Birinci Teşrin 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Bedii Ahlâk Nazariyesine Ilâveler", **Hamle**, Sayı: 4, Ikinci Teşrin 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Durumlar", **Hamle**, Sayı: 5, Birincikânun 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Samimiyetsizlik", **Hamle**, Sayı: 5 Birincikânun 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Umman", **Hamle**, Sayı: 5, Birincikânun 1940.

TANRIKUT, Hasan, "Felsefede Ilmi Metod", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 14, 1 Mayıs 1941.

TANRIKUT, Hasan, "Determinist Felsefe" **İnsan Mecmuası**, Sayı: 15-17, Ağustos 1941

TANRIKUT, Hasan, "Determinist Felsefe" **İnsan Mecmuası**, Sayı: 20, şubat 1943.

TANRIKUT, Hasan, "Yeni Felsefe Mektebi" **İnsan Mecmuası**, Sayı: 22, Nisan 1943.

TANRIKUT, Hasan, "Cevap", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 23, Mayıs 1943.

TANRIKUT, Hasan, "Scientisme Dialectique", **İnsan Mecmuası**, Sayı: 24-25, Ağustos 1943.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İnsan Vatanperverlik** , Remzi Kitaphanesi, İstanbul, 1933

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Aşk Ahlâkı** (4. Baskı), İstan bul, 1981.

YALVAÇ, Mehmed, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitiminin Tarihçesi (1912-1982)", **Akademi Mecmuası**, yıl: 14, Sayı: 1-2, Ocak 1985-Nisan 1985.

Türkiye'de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-1960[1]

1950-1960 döneminde yapılan sosyoloji çalışmalarına bakıldığında, bu dönemi "fetret devri" olarak nitelemek yerinde olur. Zira, bu dönemi başka dönemlerle karşılaştırdığımızda, yapılan çalışmalar nitelik ve nicelik bakımından oldukça yetersizdir. Bu dönemde verimli çalışmalar yapılamaması yanında, yapılan çalışmaların bir kısmı da "yasak savmak" anlayışının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa, bu dönemin bir öncesi ve sonrasında rastlanan çalışmalar, üretilen fikirler ve bu fikirlerin orijinalliği 1950'li yıllarla karşılaştırılamayacak kadar zengindir. 1940'ların "ses getiren" çalışmaları ile 1960'lı yılların her biri bir düzen öneren, romantik ve inançlı rejim tartışmaları ve bu tartışmaların işlendiği makale, dergi ve kitap bolluğuna 1950'li yıllarda rastlanmamaktadır. 1940'lı ve 1960'lı yılların, özellikle 1960'lı yılların yaratıcı ve karşılıklı tartışmaya açık görüşleri ile insanı hayatın gündelik sorunlarından çekip alan, kendine bağlayan fikir akımlarının çekiciliğini 1950'lı yıllarda bulmak mümkün değildir.

1940'lı yıllarda *İnsan Dergisi* ile Hilmi Ziya Ülken; *Yurt ve Dünya Dergisi* ile Behice Boran, Niyazi Berkes, Mediha Berkes; *Adımlar Dergisi* ile Behice Boran sosyoloji adına hem alan ve hem de teorik araştırmalar yaparak sosyolojinin gündemini belirlemiş, önemli konuları tartışmaya açmışlardır. 1950'li yıllarda ise Hilmi Ziya Ülken, sosyolojiden çok felsefi çalışmalara dalmış, çeşitli siyasal kaygılarla eski ilgilerini terk etmek zorunda kalmış, hatta günah çıkarmak için "reddiye"ler kaleme almıştır.[2] Başka bir ifade ile, 1940'ların pratik sosyoloji çalışmalarını insan

felsefesi ile temellendirmeye çalışan, *Sosyoloji Dergisi* ile Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına öncülük eden, *İnsan Dergisi* ile siyasal ve sosyal konuları tartışmaya açan H. Z. Ülken, 1950'li yıllarda sosyoloji alanındaki yaratıcılığını neredeyse kaybederek , genel felsefe alanındaki mevcut bilgileri derlemeye yönelmiştir. Yine 1940'lı ve 1960'lı yılların iki önemli ismi Behice Boran ve Niyazi Berkes 1950'li yıllarda ülkemizde tek bir makale bile yayınlayamamışlardır.[3]

1950'li yıllara imzasını atan ve sosyoloji adına dönemin yıldızı haline gelen isim, sosyal psikolog Mümtaz Turhan'dır. Turhan, bu dönemde klasik psikoloji çalışmalarını bir yana bırakarak Türkiye sosyolojisinin "her dönem" en önemli çalışma alanı olan toplumsal değişme ve batılılaşma konuları ile uğraşmıştır. Turhan'nın bu dönemde öne çıkmasının başlıca nedenleri arasında, siyasal olarak barışık olduğu bir görüşün iktidarda olması ile, eski yönetimin uygulamalarına karşı takındığı tavrın Mümtaz Turhan'nın fikirleri ile örtüşmesinde aramak gerekir. Başka bir ifade ile, CHP'nin 1920'li yıllardaki teorisyeni Ziya Gökalp'in görüşlerini belli ölçülerde 1950'li yıllara taşıyan Mümtaz Turhan, fikirleriyle DP iktidarına yol göstermiştir.[4] Ayrıca "küçük Amerika" hayalleri kuran DP iktidarına, Mümtaz Turhan, batıdan bilimsel zihniyet ve teknik unsurların alınması önerisiyle batılılaşmanın nasıl gerçekleşeceğini anlatmaya çalışmıştır. Başka bir ifade ile, Tanzimattan beri Batılılaşma konusunda yapılan "yanlışlıklar" DP iktidarına anlatılarak bu yanlışlıklara tekrar düşülmemesi yolunda hükümet uyarılmıştır.

1950'li yıllarda Türkiye'de sosyolojinin bir "fetret devri" yaşamasının nedenlerini şöyle açıklamak mümkündür: 1940'lı yıllarda sadece Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde bulunan sosyoloji kürsülerinden Ankara'daki kürsünün kapatılması ve kürsü üyelerinin Üniversiteden uzaklaştırılarak yargılanmaları, sosyoloji dünyasında çok yönlü sonuçlar doğurmuştur. Sosyoloji kürsülerinden biri fonksiyonlarını tamamen yitirirken, diğer kürsü de bu olaydan kendi hesabına gerekli dersleri çıkarmıştır. Bu sırada, Ankara Üniversitesi'nde sosyologlardan boşalan kadrola-

ra asıl alanları sosyoloji olmayan kişilerin atanması ile sosyoloji adına "yasak savılmıştır." Ankara'da Behice Boran, Niyazi ve Mediha Berkes'lerin; İstanbul'da H. Z. Ülken'nin asistanı Hasan Tanrıkut'un başına gelenler,[5] 1940'ların en çok okunan ve tanınan sosyoloğu Hilmi Ziya Ülken'i pasifize etmiş ve çeşitli baskılarla siyasal düşüncelerinde değişime yol açmıştır. Bu olaylar diğer sosyologlar üzerinde de etkili olmuş ve sosyologlar özellikle ikincil konularla uğraşmayı tercih etmişlerdir. Bu bağlamda, 1960'dan sonra önemli sosyoloji çalışmalarına imzasını atan Mübeccel Belik Kıray, 1950'li yıllarda üniversiteye alınmamış ve üniversiteden uzak tutulmak için her türlü yola başvurulmuştur.[6] 1950'de iktidarın değişmesi ile "eski iktidar seçkinleri" arasında değerlendirebileceğimiz bazı sosyologlar da hayal kırıklığına uğrayarak uzun süre bocalamışlardır.

Bu çalışmada ele aldığımız sosyal psikologlardan Mümtaz Turhan'nın özellikle toplumsal değişme ve Batılılaşma konularını incelediğini belirtmiştik. Turhan'la birlikte bu dönemde öne çıkan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun da sosyolojinin hemen hemen her dalı ile ve özellikle sosyal siyaset konusuyla uğraştığını belirtmeliyiz. Yine bu dönem sosyologlarının çoğunluğu Batılılaşmayla ilgili pek çok şey kaleme almışlardır.

Döneme damgasını vuran konu köy sosyolojisidir. 1950-1960 dönemindeki sosyologların çoğunluğu köy sosyolojisiyle ile ilgili teorik ve pratik çalışmalar yapmış, hatta bazı sosyologlar, Selahaddin Demirkan örneğinde olduğu gibi sadece bu konu ile ilgilenmişlerdir. Köy sosyolojisi ile ilgilenen diğer sosyologlar ise şunlardır: Cahit Tanyol, İbrahim Yasa, Mümtaz Turhan, Nermin Erdentuğ,[7] Cavit Orhan Tütengil, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Tahsin Demiray.

Bu dönemde incelediğimiz sosyologlardan C. Tanyol, milliyetçilik, din, örf ve adetler, sanat ve edebiyat; H. Z. Ülken, düşünce tarihi, sosyoloji tarihi, felsefe, şehirleşme, dil, din, sosyal siyaset; Oğuz Arı, göç sosyolojisi; Amiran Kurtkan, sanayileşme ve şehirleşme; Nurettin Şazi Kösemihal, sosyoloji tarihi; Turhan

Yörükan, sosyal psikoloji ve antropoloji; C. Orhan Tütengil, toplumsal değişme, eğitim, Türk sosyolojisi; Tahir Çağatay, ekonomi, eğitim, iletişim, siyaset; Tahsin Demiray, iç ve dış politika konularına ağırlık vermişlerdir.

1950-1960 dönemi sosyologları klasikleşmiş sosyoloji bilgilerini kitaplaştırırken, tartışmaya açık ya da daha olgunlaşmamış, gelişme döneminde olan fikirlerini dergiler de yayınlamışlardır. Bu dönemde sosyologların yazdıkları başlıca dergiler şunlardır: *Sosyoloji Dergisi, İş ve Düşünce Mecmuası, Sosyal Siyaset Konferansları, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi, Bilgi Mecmuası, Dünya ve Türkiye, Türk Ekonomisi, Kemalizm, Gayret, Yücel, Türk Düşüncesi, Türk Yurdu, Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Siyasi İlimler Mecmuası ve Sosyoloji Dünyası*'dır. *Yine bu* dönemde, sosyologlarımızın bir kısmı gündelik gazetelere de makaleler yazmışlardır. Bunlardan Cahit Tanyol ve Hilmi Ziya Ülken Yeni Sabah'a, Cahit Tanyol Cumhuriyet'e, Z. F. Fındıkoğlu, Yeni İstanbul'a, C. Orhan Tütengil, Dünya'ya yazı yazmışlardır.

Üniversitelerin, çıkardığı dergilerde teorik konuları ele alan sosyologlar, piyasadaki dergilere siyaset, Batılılaşma, din, ekonomi, eğitim gibi gündelik sorunlara ilişkin yazılar yazmışlardır.

1950-1960 döneminde sosyologlar arasında 1940'lı ve 1960'lı yıllarda olduğu gibi siyasal açıdan belirgin bir kutuplaşma görülmez. Daha doğrusu bu dönemde "sol"da sayılabilecek herhangi bir sosyolog olmadığından, incelediğimiz sosyologlar arasında herhangi bir çatışma veya bazı dergileri diğerlerine yeğleme söz konusu değildir. Örneğin, bu dönemin önde gelen "sağ" fikir dergilerinden Türk Yurdu ve Türk Düşüncesi'nde Mümtaz Turhan, Cahit Tanyol, Z. F. Fındıkoğlu, H. Z. Ülken, Tahir Çağatay yazarken; Bilgi'de Mümtaz Turhan, Cavit Orhan Tütengil, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Cahit Tanyol birlikte yazmaktadır.

1950-1960 döneminde sosyolojiyle doğrudan ilgili olan üç dergiden söz edebilir. Hilmi Ziya Ülken'in müdürlüğünü yaptığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, 1949'da kurulan Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin yayın organı olan Sosyoloji Dünyası ve Fındıkoğlu'nun Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği adına çıkardığı İş ve Düşünce Mecmuası.

Bu açıklamalardan sonra, 1950'li yıllarda Türkiye sosyolojinin neden "fetret devri" yaşadığı ve neden Mümtaz Turhan'la Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun bu dönemde öne çıktıkları bir ölçüde anlaşılmış olmaktadır.

Girişten de anlaşılacağı üzere, bu araştırmamızın konusunu, 1950-1960 döneminde Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmaları oluşturmaktadır. Diğer dönemlerde olduğu gibi[8] 1950-1960 döneminde de sosyolojinin alt alanlarında pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak , yapılan çalışmaların bir kısmı eksik ve yetersiz kalmış, doyurucu olamamıştır. Yine de yapılan her çalışmayı Türkiye sosyolojisi adına bir kazanç sayıyor, dönemi incelemeye sosyolojinin ülkemizdeki kurucusu ve en önemli isimlerinden Ziya Gökalp'le başlamak istiyoruz. Bu bölümü yazarken amacımız, Ziya Gökalp'in fikirlerini yeniden tartışmaya açmak değil, Gökalp'in 1950-1960 dönemi sosyologlarının yazılarına nasıl yansıdığını, nasıl algılandığını, nasıl yorumlandığını ortaya koymaktır.[9]

1955 yılında, Türkiye Muallimler Birliği, Z. F. Fındıkoğlu'nun 1924 yılından 1954 yılına kadar Ziya Gökalp hakkında yazdığı makaleler ile verdiği konferansları bir araya getirerek yayınlamıştır[10] Bu kitap, Fındıkoğlu'nun Ziya Gökalp üzerine yazdığı ne ilk ne de son eserdir. Fındıkoğlu'nun Ziya Gökalp hakkında yazdığı kitaplardan ilk ikisi yabancı dilde kaleme alınmıştır.[11]

Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp ve Sosyal Meselelerimiz" adlı makalesinde, Ziya Gökalp'in; (a) "bir memleket hukukiyatı için yegane yolun içtimai realitenin tetkikinden" fikrine dayanarak hukuk sosyolojine, (b) dini, ahlaki, siyasi, kurumlarla birlikte ekonomik kurumların önemine, (c) dini kurumların tabiiliğini

ve zaruretini kabul ederek dinlerin milli renklere ve görüntülere sahip olmasının gerekliliğine inandığını belirtmektedir.[12]

Dinsel ibadette kullanılan dilin milli olması gerektiği görüşünün en önemli temsilcisi olarak Ziya Gökalp'i gören Fındıkoğlu, bu görüşün halk tabanı tarafından desteklenmediğini ortaya koyan belirtiler nedeniyle, yani "toplumsal vicdan"ca desteklenmeyen böyle bir hareketi, Ziya Gökalp'in sosyolog olarak işletmediğini ve ibadetin Türkçeleştirilmesine çalışmadığını yazmaktadır.[13]

Fındıkoğlu, 1954 yılında yazdığı bir makalesinde de Gökalp okulunun çeşitli temsilcilerinden söz etmiştir. Buna göre; Prof. Fuat Köprülü Ziya Gökalp sosyoloji okulunun edebiyat kolunu, Prof. Necmeddin Sadık siyasi sosyoloji kolunu, M. Tekinalp ekonomi sosyolojisi kolunu, Ali Nüzhet Göksel de kültür sosyolojisi kolunu temsil etmektedir. Fındıkoğlu'na göre, A. Nüzhet Göksel, Ziya Gökalp sosyoloji okulunun kültür ve dil sosyolojisi alanında çalışmalar yapan ilk isimdir. Göksel, aynı zamanda Ziya Gökalp'in hayatıyla ilgili bir çok kitabın da yazarıdır.[14]

Fındıkoğlu'nun Ziya Gökalp'le ilgili yapıtlarına ve makalelerine ilaveten, dönemin diğer sosyologları da ünlü düşünürle ilgili olarak kitap ve makaleler kaleme almışlardır. Bu kitap ve makalelere geçmeden önce 1950-1960 döneminde Ziya Gökalp'le ilgili olarak yayınlanan beş eserin adından da söz etmek istiyoruz. Bunlardan ilki, felsefeci Mehmet Emin Erişilgil'in 1951 yılında yayınladığı *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* , ikincisi, 1956 yılında yayınlanan Şevket Beysanoğlu'nun *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* , üçüncüsü, *Ziya Gökalp Müzesi*, dördüncü ve beşinci kitaplar da, A. Nüzhet Göksel'in 1952 yılında yayınladığı *Ziya Gökalp Antolojisi* ile 1953 tarihinde yayınladığı *İki Şair İki Alim*'dir.

İncelediğimiz dönemde Ziya Gökalp'le ilgili olarak kitap yazan sosyologlardan biri de Cavit Orhan Tütengil'dir. Tütengil, ilk defa 1956 yılında yayınladığı *Ziya Gökalp Üzerine Notlar*[15] adlı eserini, 1960'lı yıllarda yeni ilavelerle iki kez daha yayınla-

mıştır. Tütengil bu eserinde, Gökalp'le ilgili olarak çeşitli dergilere yazdığı makalelerini toplamıştır.[16]

Tütengil, Ziya Gökalp'le ilgili olarak yazdığı makalelerden birinde Gökalp'in hayatını anlatırken, bir başka makalesinde Onun takma adlarını sıralamakta[17] ve yine bir başka yazısında kadını toplum içinde erkekle eşit kabul ettiğini belirtmektedir.[18]

Tütengil, Gökalp'i; (a) sosyolojinin Türkiye'deki kurucusu, (b) sosyolojide tarih şuurunu kulanarak Türk toplumunu ve kurumlarını inceleyen bir bilim adamı, (c) emperyalist anlamda ırkçılığı ve turancılığı benimsemeyen kültür milliyetçisi, (d) modern aile, kadın hakları ve hukuku, özerk üniversite, Türkçe Kur'an ve ezan gibi 1950'lerde bile ilerici ve geçerli fikirlere sahip bir sosyolog olarak selamlarken[19]. Fındıkoğlu'nun Türkçe Kur"an ve ezan konusunda Gökalp'e atfettiği görüşlere katılmadığını da belirtmiş olmaktadır.

Bu dönemde Gökalp konusunu ele alan ve ona hayranlığını duygulu cümlelerle dile getiren bir başka sosyolog da Cahit Tanyol'dur.[20] Gökalp'in siyaset adamı ile bilim adamı rolünü idealist bir yol gösterici şeklinde birleştirdiğini vurgulayan Mümtaz Turhan ise, Gökalp'in fikirlerinin dün ve bugün olduğu gibi gelecekte de geçerliliğini koruyacağını, bunun en güzel kanıtlarının garplılaşmaya ait fikirleriyle eğitim hakkındaki tavsiyeleri olduğunu söylemektedir.[21]

Tanyol, Gökalp'in kabataslak bir milliyetçilik anlayışını Türkçülüğe bağlamak istediğini belirterek bu konudaki görüşlerini şöyle sürdürür: Gökalp, milliyetçilikle Türkçülük arasında bir fark görmüyor, tarihe Türkçü gözü ile bakıyordu. Bu anlayış daha sonra bilimsel ve tarihsel realitesi olmayan sakat bir ırkçılığa yol açmıştır. Ancak Gökalp ırkçı değildir. Fakat şematik ve teorik tarih anlayışı ile siyasi Türkçülük ve milliyetçiliği birbirine karıştırmıştır[22] Fındıkoğlu ise Tanyol'dan oldukça farklı olarak şunları belirmektedir: Türkçülük, Gökalp'te ortodoks bir görüşle ele alınmamıştır. Gökalp'in terminolojisinde "Türkçülük" adeta "bu toprağın kendi meseleleri üzerine eğilme"sidir.[23]

Hilmi Ziya Ülken ise Gökalp ve daha sonra Mümtaz Turhan'da ortaya çıkan kültür ve medeniyet ayrımına katılmamakta ve bu ayrımı şiddetle reddetmektedir. Ülken'e göre; (a) her kültür hem maddi ve hem de manevidir, (b) bireylerin değil, toplumun eseridir, (c) insanın kültür yaratıcısı olması nedeniyle, kültür evrenseldir ve insanların içinde yaşadıkları yer ve yaşayış tarzı nedeniyle genel bir özelliğe sahiptir, (d) her kültür, insanın yaradılışının devamlı eseri olması nedeniyle sabit; gelişme, başka kültürlerle karşılaştıklarında çatışma, içe kapanma ve geri çekilme eylemleri nedeniyle dinamiktir.[24]

Ülken'e göre, bir kültür çevresi daha üstün bir kültür çevresinin etkisiyle yaratıcılığını kaybeder. Yaratıcılığını kaybeden kültür çevresi yaratıcı kültürün taklitçisi durumuna düşer. Bu durumdaki kültürler gittikçe gerilemeye, içe kapanmaya mahkumdur.[25]

Görüldüğü gibi, 1950-1960 döneminde Türk sosyologlarının ele aldıkları konuların başında Ziya Gökalp ve onun fikirlerinin tartışılması gelmektedir. Doğaldır ki, Gökalp'in ele alındığı yerde ikinci bir tartışma konusunu Prens Sabahattin oluşturacaktır. Prens Sabahattin ve ekolü Science Social, 1950'lere kadar Ziya Gökalp'in fikirlerinin resmi ideolojiyle bütünleşmesi nedeniyle, hep Durkheim okulunun gölgesinde kalmış; okullara, üniversitelere ve resmi kurumlara sokulmamıştır. Bu yasakçı anlayış, aslında ekolün görüşlerinden değil, bu okulun Türkiye'deki temsilcisi Prens Sabahattin'in hanedan kökenli oluşundan ve ademi merkeziyetçi anlayışın ülkemiz koşullarında azınlık çıkarlarına hizmet edeceği kaygısından kaynaklanmaktadır. Ancak, II. Dünya Savaşı'ndan İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin kazançlı çıkması, buna bağlı olarak Türkiye'nin bu ülkelerle daha yakın ilişkilere girmesi, askeri ve siyasi açıdan işbirliği yapmaya başlaması Science Sociale ekolünün Türkiye'de yeniden doğmasına yol açmıştır.

Science Sociale ekolünün 1950'lerde yeniden doğuş nedenleri arasında dünya konjoktüründe meydana gelen değişmeler

ve buna bağlı olarak Türkiye'nin Batı bloku ile askeri-siyasi açılardan bütünleşme çabaları yanında, iç siyasette meydana gelen bazı gelişmelerin de önemli rol vardır. Ekonomik açıdan devletçi CHP'nin yerine "liberal ve bireyci" DP'nin iktidara geçmesi, yıllarca liberal-sağ partilerle kader birliği yapan ekolün yeniden doğmasına yardımcı olmuştur[26] Başka bir anlatımla, liberal ideolojiye sahip DP, 1950 Mayısında iktidarı ele alınca, sağ partilerle organik ilişki içerisinde bulunan Prens Sabahattin'in devamcıları daha serbest bir çalışma ortamına kavuşmuşlardır.

Bu dönemde Gökalp'in bazı görüşleri defalarca ve altı çizilerek vurgulanırken hiç kimse Durkheim okulundan söz etmemektedir.[27] Oysa 1950'li yılların hemen başlarında Nurettin Şazi Kösemihal, Paul Descamps'ın *Tecrübi Sosyoloji* adlı kitabını Türkçeye çevirmekte ve okulun genel özelliklerini tanıtmaktadır.[28] Cavit Orhan Tütengil de, 1949 yılında *Sosyoloji Dergisi*'nde yayınladığı "Prens Sabahattin" adlı makalesini,[29] 1954 yılında biraz daha genişleterek kitap haline getirmiştir.[30] Böylece, 1911 yılında Ahmet Sanih ve S. Lütfi"nin Demolins"den çevirdiği Yollar, 1912'de A. Fuat ve A. Naci'nin tercüme ettiği *Anglo-Saksonların Esbabı Muvaffakiyeti Nedir?* ve yine 1912 7de Demolins'den A. M. N.'nin çevirdiği *Mevki-i İktidar* adlı eserlerden sonra 1950'lere kadar Türtkiye'deki sosyoloji çalışmalarına ilişkin olarak makalelerin satır aralarında geçiştirilen Prens Sabahattin ve Science Sociale ekolü, 1950 yılından itibaren hızlı bir ivme kazanarak "içtimaiyat" kitaplarına girmiştir.[31]

1957 yılına gelindiğinde, Türk Sosyoloji Cemiyeti, *Le Play Sosyolojisinin l00. Yılı* adıyla 12 Aralık 1957'de İstanbul'da bir toplantı düzenlemiş ve bu toplantıda sunulan tebliğleri *Le Play Sosyolojisinin l00. Yılı: Dünyada ve Türkiye'de Tesirleri* adıyla yayınlamıştır. Bu toplantının hemen ardından 1958 yılında, yine bir Science Social ekolü mensubu olan Selahaddin Demirkan, *Tecrübi Sosyolojiye Giriş* adlı kitabını yayınlamıştır.

Bu verilerden sonra şunu söylemek artık mümkündür: 1950-1960 döneminde ürün veren sosyologların hemen hemen hepsi

deneysel sosyoloji ekolünün ya içerisinde yer almış ya da ekole sempati duyarak bu ekolün yerleşmesine katkıda bulunmuşlardır. Bunlardan Tahsin Demiray ve Selahaddin Demirkan ekolün doğrudan içerisinde yer alırken; Oğuz Arı, Amiran Kurtkan, Cavit Orhan Tütengil, Cahit Tanyol, Mümtaz Turhan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, İbrahim Yasa, Turhan Yörükan ve Ayda Yörükan çeşitli yazılarıyla ekole olan sempatilerini dile getirmişler ve ekolün yaklaşım tarzını benimsemişlerdir.

Ülkemizdeki sosyoloji tarihi ele alınırken Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'den sonra hemen akla gelen üçüncü isim Mehmet İzzet olmuştur.[32] 1950-1960 döneminde Fındıkoğlu ve Ülken tarafından *İş Mecmuası*'nda kaleme alınan iki ayrı makalede Mehmet İzzet, Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'den sonra üçüncü büyük sosyolog ve önemli bir filozof olarak takdim edilmektedir.[33] Hatta Hilmi Ziya'ya göre, İzzet kısa süren ömründe ve çok kısa süren fikir hayatında bıraktığı mahdut eserinin her parçasıyla filozof olduğunu göstermektedir.[34]

Sosyolojinin ülkemizdeki tarihçesi üzerine bu dönemde yapılan çalışmalardan da söz etmek gerekmektedir. Bunlar: Z. F. Fındıkoğlu'nun "Bizde Sosyoloji ve Birkaç Meselemiz" ile H. Z. Ülken'nin "Sociology in Turkey"dir.

1950-1960 dönemi Türkiye sosyolojisinin Science Sociale ekolü etkisiyle ele alıp yoğun bir şekilde uğraştığı konuların başında köy sosyolojisi çalışmaları gelmektedir. Hatta, köy sosyolojisi çalışmalarının döneme damgasını vurduğunu söylememiz gerekmektedir. 1919'larda Science Sociale ekolü mensuplarınca başlatılıp 1930'lara kadar sürdürülen ve 1940'lı yıllarda özellikle Ankara ve İstanbul ekollerinin üstlendiği köy sosyolojisi çalışmaları, 1950'li yıllarda "altın dönemi"ni yaşamıştır.

1940'ların sonlarına doğru Ankara ekolünün Üniversite'den ve sosyoloji alanından tasfiyesi ile bu ekolün köy sosyolojisi çalışmaları da sona ermiştir. Buna karşın, köy sosyolojisi çalışmaları yerli ve yabancı sosyologlarca olanca hızıyla sürdürül-

müştür. Üstelik, bu dönemde, etnolog ve sosyal psikologlar da konuyla yakından ilgilenip çeşitli çalışmalar yürütmüşlerdi.[35]

Dönem sosyologlarının ortak köycülük anlayışları, Türk köylerinin kültürce, iktisatça, sağlık, ziraat alanında kalkınması için bilim, fikir ve siyaset alanlarında çalışmaktır.[36]

1950-1960 döneminde, başta *Sosyoloji Dergisi* olmak üzere, *Sosyoloji Dünyası, İş Mecmuası, Türk Düşüncesi, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Emekli Öğretmen Dergisi* ve daha pek çok dergide köy sosyolojisiyle ilgili araştırmalar, teorik makaleler yayınlanmıştır. Bir önceki dönemde makale boyutunda yapılan çalışmalar bu dönemde kitap boyutuna ulaşmıştır. 1940'lı yıllarda sadece Niyazi Berkes'in *Bazı Ankara Köyleri Üzerine Bir Araştırma,* Behice Boran'ın *Toplumsal Yapı Araştırmaları* ile Selahaddin Demirkan'ın *Köy Nasıl Tetkik Olunur* adlı eserleri yayınlanırken, 1950'lı yıllarda makale boyutunda onlarca, monografi ve teorik makale ile birlikte bir çok kitap yayınlanmıştır. Bu kitaplara konu olan araştırmaların bir kısmı 1940'lı yıllarda yapılmış olmasına karşın yayınlanmaları 1950'li yıllarda gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında İbrahim Yasa'nın *Hasanoğlan Köyü'nün İçtimai-iktisadi Yapısı* ile Mümtüz Turhan'nın *Kültür Değişmeleri* adlı eserlerine konu olan araştırmaları sayabiliriz. Bu iki eser dışında 1950-1960 döneminde yayınlanan diğer köy sosyolojisi çalışmaları da şunlardır: İbrahim Yasa'nın *Sindel Köyü'nün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı, Hasanoğlan: Socio-Economic Structure of a Turkish Village*[37] Nermin Erdentuğ'un *Sün Köyü'nün Etnolojik Tetkiki, Hal Köyü'nün Etnolojik Tetkiki* ve *A Study on Social Structure of Turkish Village,*[38] Barbara ve George Helling'in *Rural Turkey* ile yine İbrahim Yasa'nın *Problems of Outlying Rural Administration In Turkey.*[39]

Ayrıca, 1950-1960 döneminde *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*'nde köy sosyolojisiyle ilgili pek çok monografi ve teorik makale yayınlanmıştır. 1950-1960 döneminde, bu dergide yayınlanan ilk monografi Hilmi Ziya Ülken, Nu-

rettin Şazi Kösemihal ve Cahit Tanyol'un ortak imzalarını taşımaktadır.[40] Yazarlarının da belirttiğine göre, Antalya'nın *Karataş Köyü Monografisi,* Maurice Bures ile Ph. Robert'in köy monografileri için hazırladıkları bir plana göre yapılmıştır. Daha sonra yapılan monografik çalışmaların çoğunluğunda, bazı sapmalara rağmen bu plan uygulanmıştır. Yani, monografilerin çoğu, M. Bures ile Ph. Robert'in hazırladıkları plana göre yapılmıştır.[41]

Köy monografileri içerisinde zaman zaman aile monografileri de yapılmıştır. Örneğin, H. Z. Ülken ve arkadaşları *Karataş Köyü Monografisi*'nde üç aile monografisine yer vermişlerdir.[42] Köy aileleri üzerine yapılan monografilerin köydeki aileleri, genellikle zengin aile, orta halli aile, fakir aile olarak üç gruba ayırdıkları görülmektedir.[43]

Cahit Tanyol, Güney Doğu Anadolu'da yaptığı bir başka araştırmada, bölgenin köylerini başlıca dört gruba ayırmaktadır: (a) ağa köyü: aşiret reislerinin köyleri, (b) efendi köyü: şehirli tarafından zapdedilen ve işletilen köyler, (c) halk köyü, (d) karışık köy: yarısı efendi, yarısı halktan oluşan köyler.[44]

Cahit Tanyol, "Peşke Binamlısı Köyü" incelemesinde, köyün coğrafi konumu ve sosyolojik özelliğini birlikte ele alarak "dağınık dağ köyü" tanımını kullanmıştır[45] Yörükan ve Cebe de araştırmalarında, coğrafik konumdan hareketle, "dağ" ve "ova" köyleri sınıflaması yapmaktadırlar.[46]

Sosyoloji Dergisi'nde yayınlanan köy monografilerini 18 ortak özellik altında sınıflandırmak mümkündür. 1950-1960 döneminde, bu ortak özellikler yanında, sosyal psikolojik içerikli araştırmalar da yapılmıştır. Turhan Yörükan -Turgut Cebe'nin *Çatak Köyü* araştırmaları ile Mümtaz Turhan'ın Erzurum ve Manyas Gölü çevresinde yapmış olduğu araştırmalar bu gruba girmektedir.

Yörükan ve Cebe'nin 1952 yılında Ankara'nın Kızılcahaman ilçesi *Çamlıdere* nahiyesine bağlı *Çatak Köyü*'nde yapmış ol-

dukları araştırmanın amacı, önemli kültür değişmelerine maruz kalmış bölgelerde "temel şahsiyet yapısı"nı tesbit etmek, kültür unsurlarını saf şekliyle yakalamak ve bunların şahsiyetin oluşumundaki rolünü ortaya çıkarmaktır. Araştırıcılar bu amaçlarını gerçekleştirmek için *Çatak* ve çevresindeki köyleri seçmişler, *Çatak*'tan oldukça uzak bir "dağ köyü" ile bir "ova köyü"nü kontrol ve karşılaştırma objesi olarak almışlardır.

Ülken ile Tanyeli'nin yapmış oldukları *Gönen Bölge Monografisi*, diğer monografi çalışmalarından oldukça farklı ve kapsamlı bir araştırmadır. Bu çalışmada, tarihsel yönteme ağırlık verilmiş ve Gönen'in kuruluşundan ogüne kadarki tarihine kısaca değinilmiş; bölgede yaşayan Kazak, Rum ve Çerkez kökenli vatandaşlarımızla, Manav, Türkmen ve Rumeli göçmeni Türklerin 19. Yüzyıl'dan ogüne kadar ki nüfus hareketleri hakkında bazı açıklayıcı bilgiler vermişlerdir.

Sosyoloji Dergisi'nde köy sosyolojiyle ilgili olarak yer alan makalelerden biri de H. Z. Ülken'in kaleme aldığı ve ülkemizdeki köy sosyolojisinin kısa bir tarihini yazdığı *La Sociologie Rurale en Turquie*'dir. Ülken'in bu çalışmasının farklılığı köy konusuyla ilgilenen sosyologlar yanında, köy romanında önemli bir yere sahip olan ve sorunun çeşitli yönlerine işaret eden Y. K. Karaosmanoğlu ile Mahmut Makal'a da yer vermiş olmasıdır.[47]

Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'deki köy sosyolojisi çalışmalarına kısaca değindikten sonra, kendisinin de 1938 yılında yayınlamaya başladığı *İnsan Dergisi*'nde, memleketi tanıma sorununa birinci derecede önem verdiğini, Durkheim sosyolojisi yerine tecrübi sosyoloji yolunun tutulmasının doğru olduğu tezini savunduğunu, 1942'de yayın hayatına başlayan *Sosyoloji Dergisi*'nde aile ve köy monografileri yayınladığını belirtmektedir.[48]

Ülken, Kadrocuların köy reformları tekliflerinin tarihi maddeciliğe ve devletçiliğe dayandığını belirterek, dağınık ve metodsuz monografiler dışındaki bilimsel köy araştırmalarını iki grupta toplamaktadır: "1- maddi değişmelerin manevi hayatı kat'i surette tayin ettiği tezinden hareket edenler, 2- kültür de-

ğişmelerinde daha derin zihniyet tahavvülleri lazım geldiğine kani olanlar."[49]

Sosyoloji Dergisi'nde ve başka dergilerde yer alan çalışmalarda, konuya metod açısından yaklaşan incelemeler de bulunmaktadır. Bunların başında, Mümtaz Turhan'ın *Köy Tetkiklerinde Kullanılacak Metodlar Hakkında Bazı Düşünceler* adlı makalesi gelmektedir. Turhan'la birlikte Tanyol, Yasa ve Erdentuğ da araştırmalarındaki metodolojik yaklaşımlarını ortaya koymuşlardır.

Köy araştırmalarının çoğunluğu fonksiyonel esaslara göre yapılmıştır. Bu anlayışı yansıtan araştırmaların başında da Nermin Erdentuğ'un 1950'li yıllarda Elazığ'da *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki* ile *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki* adlı çalışmaları gelmektedir. Erdentuğ'a göre bu metod, maddi ve manevi kültürü, bir takım kültür elemanları yığını olarak ele almamaktadır. Kültür elemanlarının birbirlerine bağlı bir organizma teşkil ettiklerini kabul ederek bunların birbirleriyle ilişkilerini dikkate almaktadır.[50]

Köy sosyolojiyle ilgili araştırmaların bir kısmı, köy topluluklarında meydana gelen toplumsal değişmeleri incelemektedir. Bu bağlamda, geleneksel yaşam tarzı, bu yaşam tarzının ortaya çıkardığı dünya görüşü, olayları değerlendirme anlayışı gibi kültürel unsurlardaki değişmeleri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Kültürel unsurlardaki değişmeler ele alınırken, olaya Batılılaşma doğrultusunda yaklaşılmış ve Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde ne kadar yol aldığını gösterecek teoriler oluşturulmak istenmiştir. Bu amaçla yapılan araştırmalar ve elde edilen bulgular, Batı'dan aktarılan bazı "değer yargıları"yla sınanmış ve bu yargılara verilen cevaplar doğrultusunda "doğru yol"da olunup olunmadığı belirlenmek istenmiştir. Batılılaşmak zorunlu ve tek istikamet olunca, bazı araştırmacılar, kültürel unsurlarla Batılılaşmayı uzlaştırmak için toplumsal gerçeklikle fazla ilgili olmayan ayrımlar yapma yoluna gitmişlerdir. Örneğin, bu tür çalmışmalarda, köylerdeki kültürel değişmeler - araştırıcılarca gelişmeler - köyün şehirle ilişkisi, kılık-

kıyafetteki değişmeler, modern kanunlar, teknik değişmeler, bilimsel uygulamalar karşısındaki tutumu, batıl inançlar karşısındaki tavrı, geleneklerin katılığı veya yumuşaklığı, kültürün "sert" ve "yumuşak" yönleri üzerinde durulmuştur. Gerçekten de ele alınan bu konuların bir kısmı Batılı antropologlar ve sosyologlar tarafından "primitive" ya da ilkel toplum adını verdikleri gruplar üzerinde araştırılmış; Türk toplumbilimcileri de aynı konuları ülkemizdeki köylerde tekrarlamışlardır.[51]

Köy sosyolojisi araştırmalarında dikkat çeken bir başka konu da, 1950'li yıllarda incelenen köylerin neredeyse tamamının Ankara ve Ankara'nın batısında bulunması; Ege, Akdeniz, Trakya ve İç Anadolu bölgelerinde yoğunlaşmasıdır. Bu genellemenin dışına çıkan üç araştırıcıdan Mümtaz Turhan'ın Erzurum, Cahit Tanyol'un Gaziantep'in köylerinde çalışmış olmaları, araştırıcıların köken olarak sözü edilen illerden olmalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Mümtaz Turhan'ın yaptığı çalışma, planlanarak yapılan bir araştırmadan çok "yaz aylarında" yaptığı gözlemlerinin derlenmesine dayanmaktadır. Bu iki araştırıcı dışında Ankara'nın doğusunda çalışan bir başka araştırıcı da Nermin Erdentuğ'dur. Erdentuğ'un Elazığ'ın Sün ve Hal köylerinde gerçekleştirdiği sosyal antropoloji ağırlıklı çalışmaları da, bazı antropologların "primitive" toplumlar üzerine geliştirdikleri görüşleri ülkenin en geri bölgelerinden birinde denetleme kaygısından kaynaklanmaktadır. Barbara ve George Helling'lerin *Rural Turkey* adlı çalışmalarına gelince, bu çalışma, ülkemizde toplanarak Amerika Birleşik Devletleri'ne aktarıldığını sandığımız bilgiler yanında, hiç bir anlam ifade etmeyen, sadece ortalama bilgilerin ingilizce bir özetinden oluşmaktadır.

1950'li yıllarda yapılan köy araştırmalarının bir başka özelliği de tasvire ağırlık vererek yoruma gitmemesidir. Bu dönemde pek çok araştırıcının köy konusu ile ilgilenmesine rağmen bunlardan sadece Tanyol ve Turhan'ın geleceğe dönük yorumlar yaptıklarını görmekteyiz. H. Z. Ülken ise teorik önerileri ile dikkat çekmektedir. Bir başka nokta da, incelenen köylerin çoğunluğunun göçmen ve etnik gruplara ait köylerden oluşmasıdır.

1950'li yıllarda yapılan köy araştırmalarının en önemli özelliği, Batılılaşma eğilimlerini ortaya çıkarma yanında, 1940'lı yıllarda Ankara Ekolü sosyologlarının köy araştırmaları ile vardıkları sonuçları çürüten veriler elde etmektir. Niyazi Berkes, Behice Boran ve Mediha Berkes'in öne sürdükleri görüşlerin geçersizliğini kanıtlamaya, onların tam karşısında yer alan açıklamalara ulaşmaya çalışan araştırıcıların başında Mümtaz Turhan gelmektedir. Turhan, Ankara ekolünün maddi değişmelerin manevi hayatı kesin şekilde etkilediği tezine karşılık, kültür değişmelerinde daha derin zihniyet değişimlerinin gerekli olduğu tezini öne sürmektedir.[52]

Ziya Gökalp'in Doğu uygarlığından Batı uygarlığına geçiş bağlamında ele aldığı Batılılaşma olayını, Mümtaz Turhan, kültür değişmeleri bağlamında ele almakta ve Türkiye'deki köylerin Batılılaşma potansiyellerinin ne durumda olduğunu, kültürel değişme süreciyle belirlemeye çalışmaktadır. Görüşlerinin önemli bir kısmını Malinowski'nin *The Dynamics of Culturel Change* adlı eserine dayandıran Mümtaz Turhan'a göre, kültürel değişme, bir toplumun gelişmesinde en önemli faktördür ve bir toplum düzeninin bir tipten başka bir tipe doğru dönüşmesini sağlar. Birbirinden farklı iki kültürün karşılaşmasıyla başlayan kültürel değişme dominant kültüre doğru gerçekleşir. İki ya da daha fazla toplumsal grubun etkileşimiyle meydana gelen kültür değişmeleri; grupların birbirlerine karşı takınmış oldukları tavırlar, birbirlerine karşı vermiş oldukları hükümler gibi insanlararası ilişkiler üzerinde etkili olan faktörlerle meydana gelmekte ve bu ilişkiler ilerlemenin, medeniyetin kökünü oluşturmaktadır.[53]

Dini ve milli değerlerin korunarak sadece teknik alanda yapılacak değişikliklere "yeşil ışık" yakan ve asıl Batılılaşmanın teknik unsurların alınmasıyla sağlanacağını öne süren Turhan, maddi ve manevi kültür ayrımına gitmektedir. Kültürle ilgili ikili ayrımlarıyla dikkat çeken yazar, kültürü bir yenilik faktörü olarak ele almakta ve kültürel değişmenin tutucu toplumlarda olumsuz, ilerlemeci toplumlarda olumlu bir unsur olduğunu belirtmektedir.[54]

Turhan'a göre, serbest kültür değişmesi, bir toplumsal grup veya cemiyetin, yabancı bir kültürel grup veya cemiyetle ilişkiye girdiği zaman hiç bir iç ve dış etki altında bulunmaksızın o kültürün tamamını ya da bir kısmını benimsemesidir. Zorunlu veya empoze kültür değişmeleri ise, farklı kültürlere sahip iki toplumsal grup veya cemiyetten birinin kendi kültürünü tamamen ya da kısmen kabul etmesi için diğerine yaptığı baskı veya çoğunluğun muhalefetine rağmen iktidara sahip bir zümrenin yabancı bir kültürü kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalışmasıyla meydana gelen değişmelerdir.[55]

Mümtaz Turhan, serbest kültür değişmeleri çerçevesinde yabancı bir kültür unsurunun alınıp tamamen benimsenmesi sürecinin üç aşamalı olduğunu da yazmaktadır: (a) İlk aşamada bu yeni unsurun kabulünde rolleri olan ilk müteşebbislerin onu benimseyip kabul etmeleri, (b) ikinci dereceden yenilikçilerin topluma ithal ettikleri yeni kültür unsurlarının diğer bireyler tarafından benimsenip kabul edilmesi aşaması, (c) Bu unsurun, mevcut kültüre intibakı ve özümsenmesi için geçirmek zorunda olduğu değişim aşaması.[56]

Turhan'a göre, yeni bir kültür unsurunun alınmasında ve toplum içinde yayılmasında etkili olan en önemli faktörler; fayda temini, itibar kazanma, yenilik arzusu veya eğilimiyle yeni kültürel unsurun mevcut kültüre uymasıdır. Bunlardan hangisinin daha etkili olması keyfiyeti, toplumun ortak eğilimlerine ve koşullarına bağlıdır. Ancak, genelde, yeni kültür unsurunun belli bir toplumda yayılmasının ilk aşamasında itibar ve yenilik faktörleri önemlidir.[57]

Erzurum, Kars, Balıkesir illerinde yaptığı köy araştırmalarını serbest kültür değişmeleri çerçevesinde ele alan Turhan, köy cemaatinin, kültürünün zayıf taraflarını gördüğünü ve bunları değiştirme konusunda harici, bozucu hiç bir etki altında kalmadan gerçekleştirmeye çalıştığını belirtmektedir. Yazara göre, bu şuurlu değişmeler, sadece maddi kültürle sınırlı değildir; manevi sahalara yayılacak kadar şumullü ve geniştir. Eğer faydalı bir

kültür unsuru iktisadi bakımdan kolaylık temin ediyorsa, yararlı bir şekilde kullanılıyorsa, mevcut nizamda büyük karışıklıklara veya istenmeyen durumlara yol açmıyorsa, büyük bir istek ve memnuniyetle kabul edilmektedir.

Bu kültür değişmeleri sırasında, grubun halihazır ihtiyaçlarını tatmin eden yeni yabancı unsurların gelecekte fayda temin etmesi bekleniyorsa, açık bir şekilde kabul edilecektir. Yazara göre, kültür değişmelerinde göze çarpan önemli bir özellik de maddi kültürle manevi kültür arasındaki açık ilişkidir. Bu alanların birinde meydana gelen değişmelerin, ötekilerini de etkilediğini ve bunlardan birisine ait unsurların kabul veya reddinde diğerinin hakim rol oynadığı görülmektedir. Böylece, toplumsal grubun alışkanlıkları, adetleri, görüş ve zihniyeti, iktibas edilen maddi kültürün akibetini tayin etmiş oluyor; Grubun ahlak kurallarına, zevk ve düşüncelerine aykırı düşen bir kültür unsuru, temin edeceği faydalar dikkate alınmadan reddediliyor. Zira, serbest kültür değişmelerinde, yerine daha iyi, daha yararlı ve etkili yeni bir unsur konmadan eskilerin hiç birinin terk edilmediğini belirten yazar, bir çok değişmeye rağmen mahalli kültürün faal bir şekilde ayniliğini koruduğunu; kendine has mahalli özelliklerini ve kimliğini kaybetmeden gelişmesini sürdürdüğünü bildirmektedir.[58]

Kültür değişmelerinin, köylerdeki bu olumlu görüntüsüne rağmen, şehirlerde gözlenen yeniliklere, kültürün bütünü üzerinde yapılmış baskı ve müdahaleler, güdümlü bir değişme karakteri taşımaktadır. Yazara göre, köydeki değişmelerin serbest olması, zaruri ve en çok ihtiyaç duyulan unsurların alınması nedeniyle, mahalli kültür kimliğini, ayniliğini, bütünlüğünü koruyarak gelişmiş ve değişiklikler yüzünden hiç bir aksaklık veya sarsıntıya uğramamıştır. Bu itibarla, köy topluluğu içinde bulunan her birey, icap ettiği zaman ne yapması, ne şekilde hareket etmesi gerektiğini, mensup olduğu kültürün kendisinden neler istediğini, önceden bilmektedir. Buna karşın, şehirlerde, bir çok kültür unsuru terkedilip yerine daha iyisi veya yenisinin konulmaması ve garp medeniyetine intibak edilememesi yü-

zünden eski kültür, kendini kontrol etme özelliğini de kaybetmiştir. Bu nedenle, şehirlerde, hiç kimse gerektiğinde nasıl hareket edeceğini çoğunlukla bilmemektedir. Köyde değişmelerin, yerli kültürün mevcut koşullara fena intibak etmiş taraflarından başlayıp iyi teşkilatlanmış bir bütün meydana getirmesine mukabil şehirlerde yenilik hareketi, mevcudu kıymakla işe girişmiş, bunların yerine daha iyisini koyamamıştır. Bunun tabii bir sonucu olarak işler düzelecek yerde sürekli kötüleşmiş ve bozulmuştur.[59]

Turhan'a göre köy grupları gibi bir çok ilkel cemiyetlerde bütün kültürün tek bir mesleki veya faaliyet alanı etrafında toplandığı görülür. Buna bağlı olarak cemiyetin maddi ve manevi kültür faaliyetleri de bu tek meslek veya uğraş etrafında, tam bir koordinasyon halinde birleşmektedir. Başka bir ifade ile maddi kültüre ait her faaliyetin veya her cismin aynı zamanda bir de ruhi değeri vardır. Bu noktadan hareket eden yazar, maddi kültür alanında meydana gelen değişmelerin serbest şekilde gerçekleşmesine rağmen kültürün "sert" yönü, rahi muhtevasının değişmesinin zor olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle kültürün "sert" unsurlarını değiştirmeden önce toplumu bu konuda psikolojik olarak hazırlamak gerekmektedir. Aksi halde çok şiddetli direnmelerle karşılaşılır. Bir toplumun veya ona bağlı bir grubun başka bir medeniyet mensuplarına benzemesi veya onları taklit etmesi isteniyorsa, ilk önce kültürünün "sert" yanları değiştirilmeye çalışılmalıdır.[60]

Turhan'na göre çeşitli kültürlere sahip gruplar veya bunlara mensup bireyler arasındaki ilişkiler, bu ilişkiler üzerinde din, ırk ve milliyete ait peşin hükümlerin etkilerini, hoşgörünün rolünü, kültür, mübadele ve değişmelerini araştırmak bakımından Türkiye çok uygun bir zemin oluşturmaktadır.[61]

Türkiye"deki çeşitli etnik ve göçmen gruplarının sahip olduğu kültürlerin "sert" ve "yumuşak" unsurlarını, yani, kolay değişen ve değişmeye mukavemet eden yanlarını ortaya çıkarmaya yönelik "mahalli araştırmalar" da yapan Mümtaz Turhan, Erzu-

rum, Kars, Gönen ve Manyas gölü çevresinde bulunan köylerdeki toplam oniki göçmen grubu üzerinde çalışmıştır.

Bu çalışmaları ile kültürün "sert" ve "yuşumak" yanlarını ortaya çıkarmaya çalışan Turhan, kültür değişmelerini, Batılılaşma adına toplumun başarı ve gelişme ölçütü olarak sunmaktadır. İnsanın ruhsal davranışlarını sosyal psikolojinin verilerine dayandırıp değerlendiren ve görüşlerini sistemleştirirken özellikle antropologların kültüre ilişkin teorilerinden yararlanan Mümtaz Turhan, zorunlu kültür değişmelerinin karşı ve irticai hareketlere yol açarak tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinin sürekli altını çizmiştir. Bu tehlikeli sonuçları önlemenin yolu, önce maddi kültür unsurlarının "sert" yanlarının yumuşatılmasıdır. İkinci aşamada ise, yumuşatılan kültürel unsurların uzun bir dönemde değişmesini beklemek veya hafif müdahalelerle değişmesine yardımcı olmak gerekir. Yazara göre, maddi ve manevi kültür unsurlarını bu yöntemle tamamlayarak Garplılaşmak, zorunlu kültür değişmelerinden daha sağlıklıdır. Başka bir ifade ile, Türk siyasal yelpazesinin sağında yer alan milliyetçi-toplumcu kesimin en önemli fikir üstadlarından biri olan Mümtaz Turhan'a göre, serbest kültür değişmeleri, maddi ve manevi bakımdan adım adım Garplılaşmak anti tezini de beraberinde getiren zorunlu kültür değişmelerinden çok daha sağlıklı bir süreçtir.

Turhan'a göre, teknik değişmelerden en çok etkilenen aile ve din kurumları ile köy cemaatıdır. Teknik gelişmelerin etkisiyle patriarkal aile tipinden karı kocadan ibaret eş aile tipine geçilmekte, hayat seviyesi yükseldikçe kadın da özgürlük kazanmaktadır. Ekonomi ve idari alanlarda bürokrasinin genişlemesiyle ortaya yeni sosyal statüler çıkmakta; ekonomik alandaki başarı ve servet birikimi ile tahsilin yol açtığı toplumsal değişmeler yeni bir sınıfın doğmasını sağlamaktadır. Yani, azgelişmiş ülkelerdeki teknik gelişmelerle köyden şehire akın, aile başına düşen ortalama çocuk sayısının azalmasına, kadınların bazı haklar kazanmalarına, poligaminin ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Turhan'a göre, teknik gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan bu toplumsal değişmeler, ekonomik bakımdan geri

kalmış ülkelerde bazı tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Bunun nedeni, sanayileşme ile birlikte artan bürokrasi ve iktisadi alanın eleman ihtiyacını karşılayacak orta sınıfların yetersizliği, toplumun gelişmesi sırasında ihtiyaç duyduğu insan unsurunu temin edememesidir.[62]

Turhan'a göre, tecrübi bilgiye dayanan iptidai veya geri kalmış toplumlarda teknik değişmelerin etkileri, bu bilginin mahiyeti icabı sınırlı kalmakta ve diğer alanlara inkital edememektedir. Turhan'a göre geri kalmış toplumlarda çok yönlü, geniş kültür temaslarının sağladığı bilgi, tecrübe ve görgü, toplumun bünyesini, etki alanları sınırlı teknik yeniliklerden daha fazla değiştirmektedir.[63] "Zira iptidai ve geri talmış cemiyetlerde tesir sahası geniş, şümüllü prensipler ihtiva eden umumi bir teknoloji yerine kültürün muhtelif vechelerine ait transfer kabiliyeti mahdut münferit teknikler vardır. Bu itibarla geri kalmış bir cemiyetin Garp tekniğinden topluluğun bünyesini istenilen istikamette değiştirebilecek bir şetkilde faydalanabilmesi için bu teknik vasıtaların sadece nasıl kullanıldıklarını değil, aynı zamanda, nasıl ve hangi prensiplere göre yapılacaklarını ve bozuldukları taktirde ne tarzda tamir edileceklerini de ilmi bakımdan öğrenmiş olması şarttır."[64]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, 1940'lı yıllarda Erzurum'un bazı köylerindeki gözlemlerine dayanarak Batılılaşmak için yalnız teknik unsurların alınmasını yeterli bulan Turhan, 1950'li yılların sonlarına doğru Gönen-Manyas-Erzurum-Kars'daki bazı alt kültürler üzerinde yaptığı araştırmalarla, teknik unsurların toplumsal değişme-Batılılaşmayı istenilen ölçülerde gerçekleştirmediğini, sınırlı kaldığını gözlemlemiştir. Bu olumsuzluğu gidermek ve Batılılaşmayı sağlamak için, Batı kültürünün bir ürünü olan teknik unsurları besleyen zihniyetin de transfer edilmesi gerekir. Bu unsurların hangi zihniyet çerçevesinde kullanıldıklarının da özümsenmesi gerekmektedir. Bu fikir değişimini biraz daha açarak, başlangıçta, Batı'dan sadece maddi kültür unsurlarının alınarak manevi kültür unsurlarının korunmasını isteyen Turhan, daha sonra bu görüşlerini revizyondan

geçirerek toplumsal değişme-Batılılaşma için bunun yetersiz olduğunu, etki alanının sınırlı kaldığını, toplumsal değişmenin gerçekleşmesi için maddi ve manevi kültür unsurlarının değiştirilmesi gerektiğinden söz etmeye başlamıştır.[65] H. Ülken ise, Turhan'daki komplex bir anlam içerdiği bilim zihniyeti kavramını daha belirgin bir şekilde ortaya koymuş, "Batıcılılaşmayı" daha radikal şekilde savunmuştur. Bu bağlamda Ülken şunları söylemiştir: Garplılık veya garplılaşma yalnız kaçınılmaz tek yol değil aynı zamanda bizim için bizzat içtimai realite olmuştur. Ülken'e göre Garp medeniyeti ne makine ne teknik fen ve nede onları yapan bilim ve bilim zihniyetinden ibarettir.Bütün bunları yaratan Batı'nın manevi değerleri ve ruhudur. Ona nüfuz etmedikçi garplı olamayız.Yani Skolastikten kurtulmuş İslamlık, insanlığın bir parçası olarak Şark'ı tekrar canlandırabilir.[66]

Kısaca, Ülken'e göre bir kavmin zihniyeti onun hayat şeklini, hayat şeklide zihniyetini etkiler. Bu sıkı ve karşılıklı ilişkiler nedeniyle kültür ile medeniyet birbirinden ayrılamaz.[67]

Yaptığı köy araştırmalarıyla, köylerimizin en sağlıklı şekilde nasıl Batılılaşabileceğinin teorisini oluşturmaya çalışan Mümtaz Turhan, 1956 yılında yayınladığı ve İngilizceye tercüme edilerek, "geri kalmış ülkelerin sorunlarına ışık tutan eser" savıyla tanıtılan **Garplılaşmanın Neresindeyiz** adlı çalışmasıyla da Türkiye'nin Batılılaşma hareketlerinde neden başarılı olamadığını, Batılılaşmak için nasıl bir zihniyete sahip olunması gerektiğini tartışmıştır.[68] Yazara göre, Batı medeniyetinin esas unsurunu bilim, bilimin pratik yaşamda uygulaması olan teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyet oluşturmaktadır. Gerçek Garplılık bu ilkelere bağlılıktır. Bu ilkeler, Garp medeniyetini diğer medeniyetlerden ayırır, ona asıl kimliğini kazandırır.

Turhan'a göre, aydınların Batı'dan aldıkları kültürü halka zorla kabul ettirmeleri kadar, halk kültürünün seviyesine inmeleri de hatalıdır. Yapılması gereken en doğru eylem, garp medeniyetini doğrudan doğruya halk kültürüne aşılamak ve halkın

temsil ettiği kültürün müşterek unsurlarını temel alarak yepyeni ve canlı bir kültürün doğmasına yardımcı olmaktır. Yazara göre, Doğu-Batı sentezi olan bu yöntem, garplılaşmanın en kestirme yoludur.[69]

Batılılaşma, milliyetçilik, kültür ve medeniyet, köy konularının yanında Türk sosyologlarının 1950-1960 döneminde tartıştıkları konulardan biri de eğitimdir. Dönem sosyologları, Batılılaşma anlayışının yeni yetişen kuşaklara ulaştırıldığı en önemli yerin okullar, yani eğitim kurumu olduğunu fikrinde birleşmektedirler. En muhafazakar sosyologlarımızdan en ilerici sosyologlarımıza kadar, eğitim alanında yaşanan sorunların kaynağı olarak eksik Batılılaşmamız gösterilmektedir. Bu dömenin sosyologlarından Mümtaz Turhan ilahiyat liseleri açarak köylerdeki *hoca-öğretmen* ikiliğini ortadan kaldırmayı bile önermektedir. Köylünün öğretmenleri sevmediğini bu nedenle, ilahiyat liselerinden çıkan öğrencilerin bir veya iki yıllık mesleki formasyondan sonra köylere başöğretmen veya öğretmen olarak atanmaları gerektiğini belirtmektedir. Bu öğretmenler, köylerde aynı zamanda din adamlarının görevlerini de yapacaklardır. Böylece köyün benimseyeceği, seveceği, itimat edip inanacağı bir münevvere kavuşacakları vurgulanmaktadır.[70]

1940'lı yıllarda olduğu gibi, 1950'li yıllarda da Türk sosyologlarının en fazla tartıştıkları eğitim konusu, *Köy Enstitüleri*'dir. Türkiye'deki aydınların bir özelliği olarak, Köy Enstitüleri konusunda da sosyologlarımız başlıca iki gruba ayrılmışlar ve siyasal görüşlerine göre ya enstitülerin lehinde ya da aleyhinde fikirler üretmişlerdir.

İlk köy enstitüsü 1940 yılında açılmış ve bu tarihten itibaren ülkenin çeşitli yörelerinde enstitü sayısı hızla artırılmıştır. Ancak, CHP iktidarının son yıllarında yeni enstitü projeleri yürürlüğe konmazken, açık olan enstitülerdeki idealizm de eski hızını kaybetmiş ve 1950'den itibaren amaçları tamamen değiştirilmiştir. Enstitülerin sona doğru gidişinin başlıca nedeni CHP içinde ve dışındaki muhalefetin olaya şiddetle karşı çıkmaları-

dır. Enstitülerin sonunu bir anlamda CHP'nin Milli Eğitim Bakanlarından Sirer ve Banguoğlu hazırlamış, son darbe vurma görevi de DP iktidarına bırakılmıştır.[71]

Köy enstitülerinin kuruluşu ve buna karşı yürütülen sert muhalefetin kökeninde ideolojik nedenler ağır basmaktadır. Yoksa, olayın toplumsal yarar ve zararları, eğitim açısından getiri ve götürüleri ciddi şekilde araştırılıp bilimsel olarak tartışılmamıştır.

Köy enstitülerinin ideolojik amaçlarla kurulduğu açıktır: Köylüye, köy kökenli Cumhuriyet ideologları yetiştirmek. Zira, Köy enstitüleri, şehir kökenli öğretmenlerin kırsal yaşama adapte olamadıklarından görevlerini de "başarıyla" yerine getiremedikleri, öğretmenin köylülere, köylülerin de öğretmene yabancılık duydukları ve bu nedenlerden dolayı, köyü, genel bilgilerle donatılmış köy kökenli gençlerle kalkındırmanın daha yararlı sonuçlar vereceği varsayımına dayalı olarak kurulmuştur. "Karşı takım"ın kaygısı da, "muhafazakar" gelenek ve göreneklere göre yetiştirilmeyen, kız-erkek aynı yatılı okullarda "her türlü uygunsuzluğu yaşayan" enstitülülerin, köylüleri "yoldan çıkaracak"ları, onlara "komünist" görüşleri aşılayacakları varsayımına dayanmaktadır.

Köy enstitülerine karşı çıkarak sürekli bunların karşısında bir eleştirisel tavır sergileyen isimlerin başında Z. F. Fındıkoğlu ile M. Turhan gelmektedir. Enstitülerin birinde sosyoloji hocalığı yapmış alan C. O. Tütengil ise enstitülerden ziyade enstitülerde okutulan sosyoloji kitaplarını eleştirmektedir.[72]

Dönem sosyologları sadece Köy Enstitüleriyle ilgilenmekle kalmamışlar, eğitimin diğer konularını da ele alıp incelemiş ve çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Örneğin, öğretmenin görevinin sadece öğrencilere ders vermek olmadığını, öğretmenin okul dışında da bazı çalışmalar yapması gerektiğini söylemektedir. Tütengil'e göre, öğretmenin okul dışında yapacağı çalışmaların başında yurt ve dünya olaylarını yakından izleyerek kendisini geliştirmesi gelmektedir. Öğretmenin ikinci faaliyet

alanı, çevresinin sorunları ile ilgilenmesidir. Öğretmen çevresindeki sorunlarla ilgilenme görevi, köyde veya şehirde çalışıyor olmasına göre de değişmektedir. Öğretmenin okul dışındaki üçüncü çalışma alanını, bilimsel düşünce ve faaliyetleri ile teknik buluş ve ilerlemeleri çevresine duyurma görevi oluşturmaktadır.[73]

Tütengil'e göre eğitim alanında görülen genel aksaklıklar, başka bir ülkede başarılı olmuş bir sistemin aynen ve hazır elbise gibi ülkemize aktarılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa, eğitimin toplumsal ihtiyaçlar ve ulaşılmak istenilen amaçlar doğrultusunda bir eğitim felsefesi geliştirmesi ve bu felsefeye uygun çalışmalarda bulunması gerekmektedir.[74]

Tahir Çağatay da, önceden kabul edilerek uygulanan eğitim ve öğretim metodlarının günün ihtiyaçlarını karşılayamadığını belirterek, okulların ve oralarda uygulanan eğitim ve öğretim metodlarının hayatın gereksinimlerine, günün ihtiyaçlarına göre yeniden düzenlenmesini istemektedir.[75]

Eğitim konusuna bağlı olarak 1950'li yıllarda sosyologlarca tartışılan konulardan biri de, Türkçede kullanılan kelimelerin eski-yeni, doğal-uydurma, yerli-yabancı kökenli olmaları sorunudur. 1950'de iktidar el değiştirince, eski iktidarın dil-Türkçe üzerindeki uygulamalarına karşı gelişen muhalefet de harekete geçme olanağı bularak, dille ilgili görüşlerini hayata geçermeye başlamıştır. Örneğin, yeni iktidar, ezanın tekrar arapça okunmasına, sadeleştirilmiş Anayasa dilinin eski haline dönderilmesine karar verince, iktidarın bu kararları bazı sosyologlar tarafından içtenlikle desteklenmiştir. Bu bilim adamları Türkçe kurallara göre türetilen veya uydurulan kelimelere karşı çıkarak dilimizde yerleşmiş yabancı ve özellikle Doğu kökenli kelimelerin atılmasının doğru olmadığını söylemişlerdir. Bu görüşte olan yazarlara göre, Türkçeyi, ilkçağda yaşayan iptidai insanların konuştukları bir dil haline getirmek, anlaşılması imkansız, uydurma kelimeleri kanunlaştırarak Anayasa'ya sokmak doğru değildir. Dilin tek bir kökene bağlı olması beklenemez.

Bu konuda, medeniyet dilinin tamamen bir milletin eseri olamayacağını belirten Mümtaz Turhan, başka bir medeniyete girilir, ona ait bir çok unsur alınırken ister istemez bunları ifade eden kelimelerin de alındığını belirterek, sırf kendi kavim dilini, saf bir şekilde korumuş medeni bir millete dünya yüzünde rastlanamadığını söylemektedir. Turhan'a göre, "bir cemiyetin iktibas ettiği yabancı unsurlar, onun kültürünün nasıl zenginleştirip inkişaf ettiriyor ve artık onun ayrılmaz bir cüz'ü haline geliyorsa, bunlara tekabül eden kelimeler de dilini aynı şekilde zenginleştirmekte ve geliştirmektedir. Bu iki kültür hadisesini birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi, birini kabul edip ötekini reddetmek de imkansızdır."[76]

Çalışmamız çerçevesinde dil konusunu ele alıp Türk Dil Kurumu'nun faaliyetlerini eleştiren sosyologların başında yine Mümtaz Turhan ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gelmektedir. Bu iki sosyologtan M. Turhan'a göre dil devriminin gerçek Batılılaşma ve inkılapçılıkla bir ilgisi yoktur. Aksine dil devrimi bir irtica, bir gericilik hareketidir.[77] Türk diline "karşı hakikaten ciddi samimi bir alaka duyuluyor ve bir mesele olarak ele alınmak isteniyorsa her şeyden evvel onu halle muktedir insanların yetiştirilmesine çalışılmalıdır. Hakiki garpçılık, Avrupalılık ve medeniyet bunu icabettirmektedir. Garp ilminin, garp zihniyetinin uyuşamadığı, uyuşmasına imkan olmayan bir nokta varsa o da sathilik, keyfilik ve indiliktir" diyen Turhan ve benzer görüşleri paylaşan diğer bazı sosyologlar, hem dilden Doğu kökenli kelimelerin atılmasına karşı çıkmışlar ve hem de Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarını uydurmacılıkla suçlamışlardır.[78]

Türk Dil Kurumu'na karşı tavırlarını karalama ve hakaret boyutlarında sürdüren Fındıkoğlu da, 14 Mayıs 1951 tarihinden sonra Türk Dil Kurumu'nun politika mikroplarından temizlendiğini yazarken,[79] yine aynı yıllarda Türkiye Muallimler Birliği Başkanı Prof. Mustafa Şekip Tunç başkanlığında, Dil Kurultayı'na alternatif olarak toplanan Birinci Dil Kongresi'nde, üyeler, Türk Dil Kurumunun artık okullardaki dil işlerine karışmamalarını, şimdiye kadar ki karışmalarının doğurduğu bozuklukların

da muallimler, ilgili alimler, muharrirler tarafından düzeltilmesini istemişlerdir.[80]

Fındıkoğlu'na göre, dil konusunda olduğu gibi 1934'ten beri isimlendirme politikalarında da bazı yanlışlıklar yapılmış ve milyonlarca isim bozularak, garip bir takım hecelerle isimler yapılmış; bazı moda isimler türetilerek Türkçe isimlerden uzaklaşılmıştır.[81]

Hilmi Ziya Ülken ise, dil konusuna Fındıkoğlu ve Turhan'dan farklı yaklaşmakta ve adeta bir dil sosyolojisi kurmaya çalışmaktadır. Ülken'e göre, konuşulan dil, yazı dili, uzmanların meslek dili, şifreli dil, toplumsal hayattaki her türlü ilişkiyi yansıtığı için sosyal bir kurumdur. O nedenle dil toplumsal bir fenomen olarak görülmeli ve diğer toplumsal fenomenlerle ilişkileri, etkileşimleri sosyolojik açıdan incelenmelidir. Dilin toplumdan ayrılamayacağını, zira onun toplum halinde yaşayan insanların anlaşma ve haberleşme aracı olduğunu vurgulayan Ülken, dilin kültürel ve toplumsal yapı değişmelerine bağlı olarak ve maddi unsurların genişlemesiyle değişmelere uğramasının normal olduğunu söylemektedir. Ülken'e göre, toplumsal tabakalar, dili farklı şekillerde kullanmakta ve bazı kelimelere değişik anlamlar vermektedirler. Yabancı bir kültürle temasların artması da yeni kelimelerin dile girmesinde etkili olmaktadır. Dinsel inançlar, devrimler, değerler de dili yakından etkilemektedir. Kısaca toplumsal değişme dili de değiştirmektedir.[82]

1950-1960 döneminin gündemdeki maddelerinden biri de komünizm-sosyolizm kavramlarının hem siyasal ve hem de teorik açılardan tartışılmasıdır. Dönemin özellikleri açısından sosyalizm ve özellikle komünizm şiddetle eleştirilirken, insanları karalama, toplum dışına itme ve hatta toplumsal ortamdan tasfiye etmenin o dönemki yolu bu insanlara "komünist" demekten geçmektedir. İşte böyle bir ortamda sosyologların da bu tartışmalardan uzak kalması beklenemezdi.

1950-1960 döneminde, komünizme karşı bilimsel ve siyasal yazıların, eserlerin yoğunlaştığı görülmektedir. Bu yazı ve eserlerin bir kısmı komünist ideolojinin felsefi temellerini oluşturan

materyalist anlayışın sorgulanmasına yönelikken, bir kısmı sosyal siyaset içerikli, bir kısmı ise gündelik polemikler şeklindedir.

Dönem sosyologlarından bazıları sosyalizm ile komünizm arasında ayrım yaparak sosyalizmi "temize çıkarma"ya çalışırken, bazıları komünizmle sosyalizm arasında hiç bir fark görmemektedirler. Sosyalizmle komünizmi hemen hemen aynı anlamda kullanan herkesin ortak görüşüne göre, sosyalizm, açık pembesinden koyu kızılına kadar beşeriyeti tehdit eden vahim bir cemiyet hastalığıdır. Eğer bu hastalık bütün beşeriyete yayılacak olursa hızlı tekamül duracak ve insanlık büyük bir çöküntü ile Rönesanstan önceki beşyüzbin yıllık yavaş yaşayışına dönecektir.[83]

Çalışmamız kapsamında görüşlerine yer verdiğimiz sosyologlar arasında komünizm, sosyalizm ve materyalizmi doğrudan doğruya ele alarak onları çeşitli yönleriyle eleştiren sosyologların başında Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Tahir Çağatay, Mümtaz Turhan, Nusret Köymen ve Tahsin Demiray gelmektedir.

Bu bağlamda, Hilmi Ziya Ülken'in kaleme aldığı ve bazı çevrelerce büyük bir eser olarak takdim edilen *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* adlı eser, aslında H. Z. Ülken'in geçmişteki fikirlerine, olaylara bakış açısına ve bilimsel zihniyetine karşı bir "reddiye"dir. Hilmi Ziya Ülken, bu eserinde, materyalizmin felsefi temellerini ele almış ve onun toplumsal olayları açıklama tarzını yine felsefi bilgilerle çürütmeye çalışmıştır. Ülken'e göre, materyalizm, felsefi bir meslek olarak başlamış, iktisadi ve içtimai bir teoriye, daha sonra da siyasi propaganda malzemesine dönüşmüştür.[84]

Sosyalizme pratik anlamda ve sosyal siyaset açısından yaklaşan sosyolog, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Fındıkoğlu'nun sosyalizm ve sendikalizm anlayışı, siyasete ve yönetime karışmayan ve işçileri dış etkilerden koruyarak onları denetim altına almaya dayanmaktadır. Bir başka ifade ile Fındıkoğlu, doğrudan işçi haklarını değil, "devlet" ve "işveren" çıkarlarına hizmet

edecek bir sendikacılık anlayışı ortaya koymakta ve bu anlayışın yaşamasını sağlayacak sistemin sınırlarını belirlemektedir. Fındıkoğlu'nun sendikalizmi, işçi hareketleri karşısında bir güvenlik görevi üstlenmektedir.

Her dönemde olduğu gibi bu dönemde de sosyologların iç siyasetle ilgili görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Bu sosyologlardan bir kısmı doğrudan aktif politikanın içinde yer alırken bir kısmı da çeşitli siyasal sistemlere karşı ileri sürdükleri fikirlerle siyasetin yanı başında "saf"larını belirlemişlerdir.

1950-1960 döneminde siyasetin tam ortasında yer alan sosyologların başında Le Play ekolünün ülkemizdeki temsilcilerinden Tahsin Demiray gelmektedir. O dönemin siyasal yelpazesinin en sağında yer edinmeye çalışan bir siyasi partinin içerisinde bulunan Tahsin Demiray, siyasal faaliyetlerini yaşamı boyunca hep sağ siyasal çizgide sürdürmüştür. DP'ye yakınlık göstermiş, 1952 yılında *Türkiye Köylü Partisi* kurucuları arasında yer almış ve Genel Başkanlık yapmıştır.[85] Partisi, 1957 seçimlerinden beklenilen ilgiyi göremeyince *Cumhuiyetçi Millet Partisi* ile birleşme çabalarına katılmış (*Türkiye Köylü Partisi* ile *Cumhuriyetçi Millet Partisi* birleşerek *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi* adını almıştır), daha sonra A.P.'nin kuruluş çalışmalarında bulunmuş ve bu partiden milletvekili seçilmiştir.[86]

Le Play ekolünün ülkemizdeki temsilcilerinden olan ve politika ile yakından ilgilenen sosyologlardan biri de, Selahaddin Demirkan'dır.[87] Demirkan, mensubu olduğu ekolün Türkiye'nin kurtuluşu için öne sürdüğü bireyci hukuk ve eğitim anlayışına eleştirisel bir bakışla yaklaşarak, bireyci görüşlerin uygulamada Türkiye için ne gibi faydalar sağlayacağını sorgulamıştır. Demirkan'a göre, Türkün tarihi, psikolojik özellikleri, toplumsal bünyesi, milli gelenekleri Anglo-Sakson tipinden daha kuvvetli bir tip yaratmaya elverişlidir. Türkün tün cemaatçi bünyesi, onun asırlarca koca koca imparatorluklar kurmasına engel olmamış, bu insan tipi kendine özgü bir kültür ve medeniyet yaratmıştır. Türkiye'nin milli davasının garplılaşmak oldu-

ğunu belirten Demirkan, bunu gerçekleştirmek için bazı grupları kucaklayacak Batı tipi partilere ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Aksi halde, tüm sınıfları bünyesinde toplayan partilerle bir yere varılamaz. Demokrasinin gelişip kuvvetlenmesi için toplumsal zümrelerin ve müesseselerin kuvvetlenmesi, toplumun kişilik kazanması, garp demokrasilerini ayakta tutan orta sınıfların kuvvetlendirilmesi gerekmektedir. Böylece, demokrasi adına toplumsal uygunluk sağlanacak, denklik rolü oynayan kurumlar ve toplumsal gruplar siyasi hayatı olgunlaştıracaklardır. Hangi toplum, toplumsal ilerlemeyi bireyin şahsiyet sahibi olması yönünde ayarlarsa, o toplum gerçek demokrasiye doğru yol alır. Sosyolojinin çalışma alanlarından biri de şüphesiz bireyin kişiliğini en iyi şekilde geliştiren topluluk şekillerini keşfetmektir. Ziraat, ticaret ve küçük zanaat alanındaki mevcut birey ve grupları yeni terbiye ve hukuk sistemi içerisinde örgütlemek, yani Türkiye'nin ihtiyacı olan *orta sınıfı* oluşturmak gerekmektedir.[88]

Kısaca, Selahaddin Demirkan, Science Social ekolünün "bireycilik" ilkesi yerine "şahsiyet" ilkesini koyarak bir ölçüde dönemin diğer sosyologlarından Turhan ve Fındıkoğlu'na yaklaşmakta ve batıcı, laik, milliyetçi bir siyasal proğram önermektedir.

Görüldüğü gibi, dönemin sosyologları siyaset sosyolojisiyle de yakından ilgilenmişlerdir. Bu sosyologlardan bazıları siyasi partilerin içerisinde mücadele ederken, bazıları da siyasi parti programlarının çerçevesini oluşturmaya çalışmışlardır. Bazı sosyologlarımız sosyal siyaset adına devletçilikten, sosyalizm ve sendikalizmden söz ederken, bazıları da aynı kaygılarla kooperatifçilik konusunu gündeme getirmişlerdir. Yine bu dönemde, aynı kaygılarla Türkiye'nin sosyal sınıflarına ilişkin çalışmalar yütülmüş ve Türkiye'de "orta sınıf"ın geliştirilmesi konusunda fikirler birliğine varılmıştır.

Bu dönemde, Türkiye'deki toplumsal sınıfların durumu ve toplumsal değişme sorunlarına eğilen sosyologlar, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile Cahit Tanyol'dur. Fındıkoğlu'na göre eko-

nomik güç, hayat tarzı, eğitim seviyesi ve iktisadi çıkarlar gibi ölçüler bakımından yaklaşık aynı durumda olanların oluşturduğu topluluğa "sosyal sınıf" denmektedir.[89] Üst, orta, alt tabakaların her biri içerisinde çeşitli sosyal sınıfların yer aldığını belirten Fındıkoğlu, örneğin, ziraat sektöründeki sosyal sınıflardan büyük arazi sahiplerinin üst tabakada, orta derecedeki büyük arazi sahiplerinin orta tabakada ve cüce arazi sahipleri ile topraksızların da alt tabakada yer aldıklarını yazmaktadır.[90]

Tahir Çağatay'ın *Kapitalist İçtimai Nizam ve Bugünkü Durumu* adlı eser dışında, 1950-1960 dönemi sosyologlarının doğrudan ekonomi sosyolojisi içerekli yayınları oldukça sınırlıdır. Buna karşın, bir anlamda ekonomi sosyolojisi içerisinde değerlendirebileceğimiz kooperatifçilik konusunda oldukça fazla yayın bulunmaktadır. Bunun nedeni, 1950-1960 döneminde "köycülük" gibi "kooparatifçilik" de gündemin ön sıralarında yer almakta ve kırsal kesim için bir tür kalkınma modeli olarak sunulmaktadır. Kooparatifçilik bir anlamda alt gelir gruplarına mensup bireyleri bir araya getirip, ekonomik olarak işbirliğine zorlamak ve bu grupların orta sınıflara yükselmesine yardımcı olmaya yönelik bir sosyal siyaset anlayışından kaynaklanmaktadır.

1950-1960 döneminde kooparatifçilik konusunda görüşlerini açıklayan başlıca sosyologlar, Z. F. Fındıkoğlu ve A. Kurtkan'dır. Fındıkoğlu bu konuda, *Yapı Kooperatifçiliğimizde Yeni bir Hareket, Kooperatifçiliğimizin Öncüleri, Tatbikatta Zirai ve Sınai Kredi Kooperatifçiliğimiz, Türkiye'de Kooperatifçilğin Tarihçesi, Bugünkü Durumu ve Bazı Sosyolojik Meseleler* adlı makaleleri kaleme almıştır. Amiran Kurtkan da, *Beynelminel Kooperatifçilik Kongresi Münasebetiyle 1957 Yılı Türkiyesinde Kooperatist Hareketin Durumu* adlı makalesiyle, 1957 yılı Türkiyesinde mevcut Tarım Kredi Kooperatiflerinin illere göre dağılımını vermiştir.[91]

İncelediğimiz dönemde H. Z. Ülken, *Kapalıçarşının Ortaçağ İktisadı* tarihindeki yerini ve lonca sistemindeki gelişmeleri anlatan bir makale yayınlamıştır.[92] Tanyol'un ise 1950'li yıllar-

daki DP'nin liberalizm rüzgarlarına kapıldığını görmekteyiz. Ona göre bireysel teşebbüs yeteneğinin gelişmesiyle hürriyet ve demokrasi kurulabilir. Devletin bütün teşebbüsleri elinde tutması, devlet mekanizmasının şişmesine ve işlemez hale gelmesine neden olmaktadır. Oysa bir ülkede ferdi teşebbüs sosyal hayatın bütün dallarını kuşattığı oranda orada maddi ve manevi yükselme görülür, refah seviyesi artar. Hür teşebbüsü devlet babadan beklemek ise merkeziyetçi hükümet anlayışının vatandaşa aşıladığı kötü bir kanaattir.[93]

1990'larda özeleştirilmesi yeniden gündeme gelen KİT'ler olayının 1950'lerde de tartışıldığını görmekteyiz. Tanyol, Türkiye'nin gerçek anlamda kalkınabilmesinin endüstri devrimiyle mümkün olacağını, endüstri devriminin gerçekleşmesi için de devletin KİT'leri sırtından atması ve şahıslara yada şirketlere devretmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[94]

1950-1960 döneminde sosyologlarca ele alınan konulardan biri de sanayi sosyolojisidir. Bu konudaki çalışmalara imza atan sosyologlar ise yine Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile Amiran Kurtkan'dır. Fındıkoğlu'nun bu konudaki yayınları: *İstanbul Küçük Sanayii Hakkında Yeni Araştırmalar, Sınai Sosyolojisi ve İnsanlararası Münasebetler Teorisi, Karabük ve Çalışma Sosyolojisi İle Alakalı Problemleri*'dir. Amiran Kurtkan'ın yayınları ise, *Türkiye'de Küçük Sanayiin Sosyolojik Ehemmiyeti, Türkiye'de Sanayileşmeye Tesir Eden Sosyolojik Faktörler*'dir.

1950-1960 döneminde sanayileşme konusunu ele alan sosyologlar göç olgusu ve belli ölçülerde bu olgunun ortaya çıkardığı şehirleşme konularına da değinmişlerdir. 1950-1960 dönemi sosyologlarının göç sosyolojisini gündeme getirmelerinin başlıca iki nedeni vardır: (a) özellikle Bulgaristan ve Yugoslavya'dan Türkiye'ye yönelik dış göçler, (b) ülkenin çeşitli bölgeleri arasındaki sosyo-ekonomik ve kültürel farklardan kaynaklanan iç göçler.

1950-1951 yıllarında yaklaşık 150.000 bin kadar Türk'ün Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçe zorlanmaları ve II. Dünya Sava-

şı'ndan sonra özellikle Avrupa'da yaşanan göçmenler sorunu ile İsrail'in kurulması, dünyanın her yerinden İsrail'e yönelik göç dalgası, sosyolojiyi göç olgusuna yönelten başlıca etmenlerdir.

1950-1960 dönemi göç sosyolojisinin ve özellikle Bulgaristan göçlerinin öne çıkardığı sosyolog, ülkemizde, Oğuz Arı'dır. Dış göçler konusunda Oğuz Arı'nın yanı sıra Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Amiran Kurtkan; iç göçler konusunda ise Hilmi Ziya Ülken, Cavit Orhan Tütengil, Cahit Tanyol ve Amiran Kurtkan'ın çalışmalarından söz etmek gerekmektedir.

İç göçlerle ilgili olarak yapılan çalışmalarda, iç göçlerin, sosyo-ekonomik ve teknik nedenlerden dolayı meydana geldiği vurgulanmıştır. Bu konuda Ülken şunları yazmaktadır: Modern hayatın bir gereği olarak az gelişmiş bölgelerden endüstri ve tarım alanlarının yoğun olduğu bölgelere doğru iş aramak için bir nüfus akımı meydana gelmektedir. Bu göçlere katılanlar köyünü tamamen terk edip bu merkezlere yerleşmekte yada köylerindeki işlerini muhafaza ederek yılın belirli aylarında gidip gelmektedirler.[95] Ülken'e göre, iş göçleri, ülkenin içinde bulunduğu hayat tarzından kaynaklanan örf ve adet farklılıklarını azaltmaya ve toplumsal birlikteliğin sağlanmasına yardım etmektedir. Yeni endüstri merkezlerinde makina ve determinist görüşün etkisiyle kapalı tarım veya çobanlık bölgelerinin zihniyetini de değiştirmektedir. Bu etkileri yarı çiftçi-yarı endüstriyel bir hayat tarzı yaşayan bölgelerde daha açık şekilde görmek mümkündür.[96]

Ülken, Ankara gibi siyasal merkezlerin de iş göçlerine neden olduğunu, göçlerin genellikle köylerden şehirlere doğru ve bunların sadece iş aramak için yapılan iğreti göçler olmadığına değinmektedir. Ülken'e göre, endüstrinin gelişmesi işçi ihtiyacını artırdığı için bu nüfus hareketleri bir bakıma zorunludur. Ülken, tren bir bölgenin içinden geçiyorsa, bölgenin ekonomik durumu iyileşmekte ve göç önemli bir sorun olmamakta,[97] tren bölgenin yakınlarından geçiyorsa göç oranı artmaktadır der.[98]

Tanyol ise, bazı köylere traktörün girmesiyle, bu köylerde zenginleşme, sosyal hayatta hareketlenme ve yeni iş alanlarında genişleme görüldüğünü, nüfus azalması bir yana bu tür köylerde nüfusun arttığını belirtmektedir. Tanyol'a göre, efendi ve ağa köylerinde ise durum tam tersi bir görüntü arzetmektedir. Traktörün bu tür köylere girmesiyle topraksız köylüler açıkta kalmakta ve sonuçta köyden şehre bir nüfus hareketi başlamaktadır. Yetersiz toprak ve topraksızlığın yanında şehirlerin cazip iş merkezleri haline gelmesi, inşaat alanlarının yeni iş olanakları sunması da, köyden şehre göçü artıran nedenler arasındadır.[99]

Ülken gibi köyden şehre göçü; (a) devamlı göç ve (b) yarı göç olmak üzere ikiye ayıran Cahit Tanyol, traktörün köylere girmesiyle, o güne kadar köylerde süren geleneksel yapı zayıflamaya, cemaate bağlılığın sarsılmaya başladığını ve bunun da köyden şehire göçü hızlandırdığını yazmaktadır.[100]

Köyden şehre göç mevcut şehirlerin hızla büyümesine yol açarken, ortaya yeni şehirlerin çıkmasına da olanak vermiştir. Amiran Kurtkan'ın da belirttiği gibi, bu hızlı şehirleşmenin nedenlerini tek bir olaya bağlamaya imkan yoktur.[101] Başka bir anlatımla, büyük şehrin yeni iş olanakları ve iş koşulları, ticaret, kültür, sağlık, eğitim, tüketim ayrıcalıkları ile kırsal bölgelerin sosyo-ekonomik ve coğrafi koşullarını ilk akla gelen nedenler arasında saymak mümkündür. Hızlı şehirleşmeye yol açan bu çekici nedenlere Cavit Orhan Tütengil'in *Türkiyede Yola Bağlı İçtimai Değişmelerle İlgili Araştırmalar* adlı çalışmasında ortaya koyduğu verileri de ekleyebiliriz. Tütengil, demir ve karayollarının gelişmesiyle bazı şehirlerin hızlı bir şekilde büyüdüğünü, nüfusun arttığını, daha büyük şehirlerle temasın yoğunlaşmasıyla toplumsal değişmenin hızlandığını ve inançların, gelenek-görenek, tutum ve zihniyetin yumuşadığını belirtmektedir.[102]

Amiran Kurtkan, 1950-1958 yılları arasında şehir nüfusunun hızlı bir biçimde artmasını, yol şebekesinin o yıllarda önemli ölçüde genişlemesine bağlamaktadır.[103] Kurtkan, şehir nüfusu-

nun hızlı bir biçimde artmasının diğer nedenlerini de şöyle sıralamaktadır: Sağlık koşullarının iyileştirilmesiyle köylerdeki ölüm oranlarının azalması, tarımda makinalaşma ve bunun tarım alanlarında yol açtığı işsizlik, ticaretin gelişmesiyle hizmet sektörünün genişlemesi, devlet yatırımlarının artmasıyla şehirlerde iş gücüne duyulan ihtiyaç.[104]

1950-1960 dönemi sosyologları, şehirleşmenin ortaya çıkardığı bazı sorunlara da değinmişlerdir. Bunlardan Cavit Orhan Tütengil, köyden şehre göçün önemli eğitim sorunlarına neden olduğunu, büyük şehirlerdeki gecekondu ve bekar han odalarının bazı suç unsurlarını ortaya çıkardığını yazarken, köyden şehre doğru gerçekleşen bu nüfus akımını da kimsenin engelleyemeyeceğini bildirmektedir. Tütengil, bu sorunların çözümü için, köyden şehre göçü engellemek yerine, bu nüfus akımının düzenlenmesini ve kontrol altına alınmasını önermektedir. Tütengil'e göre, köyden şehre gelenler kadar, "şehirli" sayısını artırabildiğimiz gün, millet olarak iyi yarınlara giden bir yol üzerinde bulunduğumuza inanabiliriz.[105]

İncelediğimiz dönemde, şehir sosyolojisi konusunda Hilmi Ziya Ülken'in *Şehirleşme Hadiselerinin Bazı Neticeleri* ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun *Adana'nın Teşekkülü* adlı makalelerine değinmek gerekmektedir.[106]

1950-1960 döneminde iç politika gündemine yerleşen konulardan biri de, dinsel uygulamaların tartışılmasıdır. Bu tartışmalara neden olarak CHP iktidarı döneminde dinsel hayatın bazı alanlarında uygulanan yasakların DP iktidarı tarafından yürürlükten kaldırılması gösterilebilir. Yani, asıl sorun laiklik anlayışının farklı yorumudur.

1950-1960 döneminde, din konusunda yapılan tartışmalara sosyologlar da katılmışlardır. Ancak, bu tartışmalar, din sosyolojisi kapsamına girecek kadar teorik boyutlu ve kapsamlı değildir. Gündelik ve politiktir. O nedenle de ayak üstü ve polemikler şeklindedir.

1950-1960 döneminde, sosyolojinin inceleme alanlarından biri de, örf ve adetler sosyolojisi, konuyu gündeme taşıyan sosyolog da Cahit Tanyol'dur. Tanyol, 1954 yılında yayınladığı *San'at ve Ahlak* adlı eseriyle, örf ve adetler sosyolojisi bakımından sanat ve ahlakı incelemiş; modern toplumlardan ilkel toplumlara doğru gittikçe örf ve adetlerin, sanat ve ahlak üzerindeki etkisinin arttığını kanıtlamaya çalışmıştır. Tanyol, 1960 yılında yayınladığı *Sosyal Ahlak* adlı eserinde de, örf ve adetlerin sosyal ahlak üzerindeki yaptırım gücünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Tanyol, örf ve adetler konusunda çeşitli alan araştırmaları da yapmıştır. Bu tür araştırmalara örnek olarak, Gaziantep, Kilis ve Nizip'in güney bölgelerinde yaşayan Türkmenler üzerine yapılan *Baraklarda Örf ve Adet Araştırmaları* ile, kısmen, *Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değişmelerinin Kontrolü*'nü gösterebiliriz.

Antropoloji, Batı dışı toplumları araştırıp, sömürü koşullarını iyileştirecek bilgiler toplamayı amaçlayan bir bilim dalı olarak Batı'da ortaya çıkmış ve toplumlarla ilgili olarak pek çok teori geliştirmiştir. Batı, kendi içindeki sorunları sosyolojiyle, dışındakileri de antropoloji ile çözecektir. Bu kaygılarla antropolojiyi kuran Batı, geri kalmış olarak tanımladığı toplumlardan da kendisine yandaş bilim adamları bulmuştur. İşte 1950-1960 döneminde, Batılı antropogların kendi dışlarındaki toplumlarla ilgili olarak ortaya attıkları teorileri kabul ederek ülkemizde araştırmalar yapan yerli antropolog ve sosyologlara da rastlanmaktadır.

Batılı antropologların teorilerinin doğruluğunu ülkemizde kanıtlamaya çalışan antropolog ve sosyologların başında Nermin Erdentuğ ve Turhan Yörükan gelmektedir. Erdentuğ'un **Sün** ve **Hal** ile Yörükan'ın *Çatak Köyü* araştırmalarını bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Yine antropoloji bağlamında ele alınabilecek diğer çalışmalar da şunlardır: Nermin Erdentuğ'un, *Bugünün İptidailerinde "Mutilasyon"(Sakatlama) Prati-*

ği ve Mahiyeti Hakkında adını taşıyan makalesi ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun yer isimleri bilimi karşılığında kullandığı *antroponimi* terimini açıklayan yazısı.[107]

Bu çalışmalardan başka antropolojik verilere dayalı olarak sosyoloji tarihi çerçevesinde ilkel toplum yapılarını, inançlarını, dünyayı algılama anlayışlarını incelemeye çalışan makalelerden de söz etmemiz gerekmektedir. Bu konuyla ilgili olarak, 1950-1960 döneminde yazılan makaleler şunlardır: Nurettin Şazi Kösemihal'in *İlim Gözü ile Din ve Büyü* ile *Büyü ve Din Probleminin Bu Günkü Durumu*; Hilmi Ziya Ülken'in *İptidailerde İçtimai Bünye ve Din*; Turhan Yörükan'ın *İptidailerde Kutsal ve Kutsal Dışı Sahalar Ayrılığı*.

Bu dönemde, sosyal psikoloji ile antropolojinin işbirliği yaparak bazı araştırmalar yürüttükleri de görülmektedir. Bu tür araştırmalarla, *ilkel insanlar*'ın heyecanları, kişilik yapıları, ahlak anlayışları Batılı antropolog ve sosyal psikologlarca ortaya çıkarılmaya çalışmış; kendi uygarlıklarının üstünlüğünü kanıtlamaya yönelik olarak geliştirdikleri bu testleri diğer toplumların kendilerine göre geriliğini ispatlamada kullanmışlardır. Bu oyunu, Türk sosyologlarının bir kısmı da, bilim adına, büyük bir hevesle oynamış ve Anadolu'nun çeşitli köylerinde şahsiyet, ahlak ve heyecan testleri uygulamışlardır.

Sosyolojide, genelde, *ilkel toplum*'ların bir üst aşaması olarak kabul edilen geleneksel toplumların, özellikle sanatsal ağırlıklı kollektif ürünleri folklor başlığı altında incelenmektedir. 1950-1960 döneminde, Türk sosyologları, bu bağlamda, folklor araştırmaları da yapmışlardır.[108]

1950-1960 dönemi sosyologları, bölge basınının durumu ve önemi, radyo, televizyon ve sinemanın toplum üzerindeki etkilerini de ele alıp incelemişler ve bir bakıma iletişim sosyolojisinin temellerini atmışlardır. Bu konuda, Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Dünyası*'nın birinci sayısında *Radyonun İçtimai Tesirleri Üzerine Sosyolojik Anket*'i yayınlamış; bunu, Cavit Orhan Tütengil'in *Türkiye'de Çeşitli Gazete ve Dergilerle Bölge Basını Hak-*

kında Yapılmış Olan Yayınlar adlı makalesi izlemiştir.[109] Tütengil, 1954 yılında da *Diyarbakır Basın Tarihi Üzerine Notlar* adıyla bir kitapçık yayınlamıştır.[110]

İncelediğimiz dönemde, iletişim konusunu sosyolojik açıdan kendisine çalışma alanı seçen sosyolog, Tahir Çağatay'dır. Çağatay, bir dizi makale ile, iletişim araçları-toplum etkileşimini incelemiş; haberlerin çok hızlı bir şekilde ve belli kanallar eliyde dünyaya yayılması olayına dikkat çekmiştir. Çağatay, radyo, televizyon, sinema ve yazılı basının toplumsal değişme üzerindeki etkilerini incelemiştir.[111]

1950-1960 dönemi Türkiye sosyolojisinde, sosyolojinin diğer alanlarına ilişkin kitap ve makaleler de kaleme alınmıştır. Bunlardan belki de en ilginç olanı, 1990'lı yıllarda bile üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde daha yeni yeni tartışılmaya ve okutulmaya başlanan *Çevre Sorunları Sosyolojisi* derslerine[112] temel teşkil edecek bir makalenin 1959 yılında *Sosyoloji Dergisi*'nde *İnsan Ekolojisinin Gelişme ve Problemleri* başlığı ile yayınlanmış olmasıdır.[113] Yine bu dönemde Sanat Sosyolojisi,[114] Hukuk Sosyolojisi,[115]Doğu ve Batı Düşünce Tarihi,[116] Sosyal Bilimlerde Araştırma Metodları,[117]Küçük Gruplarla ilgili çalışmalara rastlanmaktadır.[118] Bu dönemde, Genel Sosyoloji ve Sosyoloji Tarihi ile ilgili kitap ve makale sayısı ise oldukça kabarıktır. Genel Sosyoloji ve Sosyoloji Tarihi konusunda üç ismin öne çıktığı görülmektedir: Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal.

1950-1960 döneminde felsefeyle yoğun şekilde uğraşan, felsefenin çeşitli disiplinlerine ait konularda kitap ve makaleler yazan sosyolog ise, Hilmi Ziya Ülken'dir.[119] Ülken, bu dönemde pek çok felsefi çalışmaya imzasını atmıştır.[120]

1950-1960 dönemi sosyologları uluslararası sosyoloji kongrelerini de yakından takip etmişler, bu kongrelere katılıp tebliğler sunmuş ve yönetim kurullarına seçilmişlerdir.

1949'da kurulan *Uluslararası Sosyoloji Cemiyeti*'nin ilk kongresi 1950 yılında Zürih'de yapılmış ve Türkiye'den Hilmi Ziya Ülken kongrenin çeşitli komitelerinden (Sosyoloji Öğretim Komitesi, Araştırma Komitesi gibi) *Azalık Komitesi*'ne üye seçilmiştir. *2. Uluslararası Sosyoloji Kongresi* ise 1953 yılında toplanmış ve *İçtimai Gerginlik ve Sınıflar Meselesi*'ni tartışmıştır. *3. Uluslararası Sosyoloji Kongresi* 1956 yılında Amsterdam'da toplanarak çeşitli konulara ait bildirileri ele almıştır. 500 kişinin katıldığı bu kongrede Türk heyetini Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Şazi Kösemihal, Mümtaz Turhan, Nezahat Tanç ve Bedi Ziya Egemen temsil etmişlerdir. Bu kongrede, Prof. Hilmi Ziya Ülken, *Uluslararası Sosyoloji Cemiyeti* başkan vekilliğine, Prof. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da konsey üyeliğine seçilmişlerdir. Kongrede H. Z. Ülken, *Türkiye'de Makineleşmiş Ziraatin Akisleri* ve *Medeni Hukukun Değişmesi ve Bunun Yakın Şarktaki Akisleri*; Dr. N. Tanç, *Türk Ailesi ve Evli Erkeklerin İntihar Nisbeti Hakkında Notlar* başlıklı tebliğlerini sunmuşlardır.[121]

Bu dönemde, Türk sosyologları *Uluslararası Sosyoloji Enstitüsü* kongrelerini de yakından izlemiş ve 1952 yılında toplanan *XV. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi*'ne ev sahipliği yapmıştır.[122] 1954 yılında Fransa'da yapılan *XVI. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi*'nede ülkemizi Prof. Nurettin Şazi Kösemihal temsil etmiştir. Yine 1954 yılı Ağustos ayında Şam'da toplanan *Orta Doğu Ülkelerinde Sosyal Bilimler Konferansı*'na Türkiye'den Hilmi Ziya Ülken ve Ankara Üniversitesi Rektörü Hüseyin Cahit Oğuzoğlu katılmıştır. Türkiye, Mısır, Irak, İran, Suudi Arabistan, Yunanistan, Ürdün, Lübnan, Suriye'den çok sayıda sosyal bilimcinin katıldığı konferansta; kurumlar ve değerler sosyolojisi, ideoloji ve bilgi sosyolojisi, sanat sosyolojisi, din sosyolojisi, ahlak sosyolojisi, dil, hukuk, iktisat ve siyaset sosyolojileri ile aile sosyolojisi, sosyoloji tarihi, köy ve şehir sosyolojisi, felsefe, pedagoji gibi bilim dallarına ait konular tartışılmıştır.[123] Ayrıca, Hilmi Ziya Ülken, 1951 yılında Unesconun Yeni Delhi'de düzenlediği *Humanisme et Education en Orient et en Occident*

konferansına katılmış, 1960'ta, Mexico'daki *Sosyoloji Kongresi*'ne tebliğ göndermiştir.[124]

1950-1960 dönemi Türkiye sosyolojisinde ele alınan konular, yapılan çalışmalar ile gündemin belirlenmesi ve sosyologların sosyoloji anlayışlarında meydana gelen değişmeleri kısaca değerlendirdiğimizde şu noktalarla karşılaşıyoruz:

1- Dönem sosyologları, en geniş anlamı ile sosyolojinin ilgi alanına giren her konuda araştırma yapmışlardır. Bazı konular derinlemesine ve çok geniş bir biçimde incelenirken, bazı konular geçiştirilmiş ya da yeterince incelenmemiştir. Bunun başlıca nedeni, sosyoloji kapsamında incelenen konuların önemli ölçüde iç ve dış konjonktüre bağlı olmasıdır.

2- Ülkemizdeki sosyoloji gündemi genellikle dış konjonktürde meydana gelen değişmelere ve bu değişmelerin iç konjöktüre yansımasıyla belirlenmiştir. Bu bağlamda, 1950-1960 dönemi Türkiye sosyolojisinde ele alınan konuları bir anlamda Anglo-Saksonların dünya egemenliğini ele geçirmeleri ve bunun ülkemize yansıması belirlemiştir.

3- II. Dünya Savaşı'ndan İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin galip çıkmasıyla, 1945'ten sonra Türkiye'nin Batı ile siyasi, askeri ve ekonomik işbirliğine yönelik çabalarının artması ve bu çabaların 1950'lerin başlarında oldukça yoğunlaşması, Türk sosyolojisinin ilgi alanlarını da yakından etkilemiş ve Türkiye sosyolojisini, daha yoğun ve hızlı bir Batılılaşma ile birlikte, Anglo-Saksonların bireyci yapılarının övgüsüne dayalı Science Sociale ekolünün görüşlerini benimsemeye yöneltmiştir.

4- Bu bağlamda, Türkiye sosyolojisinin birinci derecede tartışma alanını Batılılaşma, ikinci derecede bireyci bir toplumsal yapı özellikleri, üçüncü derecede de komünizm, sosyalizm ve sol düşmanlığı oluşturmuştur. Bu araştırma alanlarının yanında iç yapıdan kaynaklanan bazı tartışma konuları da gündemdeki yerini almıştır.

5- Batı tipi bir burjuva toplumu yaratmak için hem siyasiler, hem de sosyologlar bir dizi çaba harcamışlar; siyasiler "küçük Amerika" hayalleri kurarken, sosyologlar da sınıflı bir toplum yaratmak, orta sınıfları güçlendirmek, demokrasi adına bireyciliği ve liberalizmi destekleyen çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.

6- 1950-1960 döneminde Batılılaşma kapsamında ele alınan konuların başında köy sosyolojisi gelmiş ve köylerin daha hızlı şekilde nasıl Batılılaşabileceklerini ortaya çıkarmak üzere kültür, zihniyet, inanç, gelenek ve göreneklerindeki değişmeler, değişmeyen ve direnen unsurlar araştırılmış, değişmeye dirençli alanların yumuşatılması yolları hakkında öneriler sunulmuştur.

7- 1940'lı yıllarda hızlanan köy araştırmaları, 1950'li yıllarda da olunca hızı ile sürmüş ve 1940'larda kurulan Köy enstitüleri'nin istenilen ölçülerde Batılı insan tipi yetiştirmediği yolunda bir grup sosyoloğun yoğun eleştirileriyle karşılaşılmış ve enstitüler siyasi yapı gereği 1950'li yıllarda kapatılmıştır. Aynı yıllarda, bir grup sosyolog da, Batılılaşma ve Batılı anlamda "millileşme"nin yolunun köyden şehre göç etmek ve şehirde etnik bütünleşmeden geçtiğini savunmuşlardır.

8- Anglo-Saksonların II. Dünya Savası'ndan üstün çıkmasıyla, Türk sosyolojisinde Science Social ekolü öne çıkmış ve ekol, 1950'li yıllarda neredeyse tüm sosyologlarca benimsenmiştir. Dönem sosyologlarından Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Amiran Kurtkan, Cavit Orhan Tütengil, İbrahim Yasa, Cahit Tanyol, Tahsin Demiray, Selahaddin Demirkan, Oğuz Arı ve Nurettin Şazi Kösemihal ekolün önemini vurgulamışlar, Türkiye'nin sorunlarında bu ekolün önerdiği metodların kullanılmasının yararına değinmişlerdir.

9- 1950'li yıllarda, Ziya Gökalp sosyolojide, Durkheim ekolü bağlamında ileriye sürdüğü görüşleriyle değil, milliyetçilik anlayışı ile ve sadece iç siyasal koşulların bir gereği olarak gündemdeki yerini korurken; Prens Sabahattin, bir başka Fransız sosyoloji ekolünden taşıdığı bireyciliğe dayalı görüşleriyle dönem boyu gündemde kalmış, dönemin neredeyse tüm sosyo-

loglarını "saf"larına çekmiştir. Bir başka anlatımla, 1950'lerde Gökalp, diğer görüşleri bir kenara bırakılıp, milliyetçilikle özdeşleştirilerek gündemde kalırken, sosyolojide Science Sociale ekolü benimsenmiştir. Yani, 1940'larda başlayan Amerikan sosyolojisinin etkisi, bu dönemde kısmen Science Social ekolüyle birleşerek sürmüştür. 1950'li yıllarda Science Sociale ekolünün yanında kültür antropologlarının etkisiyle fonksiyonalist yöntem, tümevarım, tümdengelim ve tarihsel metod anlayışları da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

10- Science Social ekolü ve Prens Sabahattin'in görüşleri 1950'li yıllarda o kadar etkili olmuştur ki, A. Comte ve E. Durkheim'den etkilenen, ülkemizin iki önemli sosyologu, Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet'ten izler taşıyan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Science Sociale ekolünün etkisiyle, Türkiye'de fikir ve kültür hayatının geri kalmasının nedenlerini ademi merkeziyet anlayışının gelişmemesine bağlamıştır.[125]

11- Durkheim-Gökalp ekolünden gelen bazı sosyologlar, 1950'li yıllarda Science Social ekolüne yakınlık göstermeye başlayarak, toplumsal sorunları, alan araştırmaları ve tecrübi sosyolojinin yöntemleriyle çözme önerileri sunmuştur. Cemaatçi yapıyı yoğun şekilde eleştiren, kamucu yapıdan bireyci yapıya doğru geçişin Türk toplumunu Batı'ya ve Batı uygarlığına yaklaştırma savında olan sosyologlar, bireyciliğe de tam sahip çıkmayarak, kelime oyunlarına yönelmişlerdir. Bireycilik yerine zaman zaman "şahsiyet", zaman zaman da "ferdiyet" ya da "ferdiyetçi yapı" kavramlarını kullanmışlardır.[126] Şahsiyet ya da ferdiyet kavramlarının "fertçi"lik anlamına gelmediğini belirten sosyologlar, ferdiyetçi yapının özel teşebbüsün canlanması ve eğitim alanındaki sorunların giderilmesi için gerekli olduğunu söylemişlerdir.

12- 1950-1960 döneminde Türkiye sosyolojisinde, sosyoloji ekol ve kavramları, düşünce ve sistemleri adeta bir geçiş dönemi yaşamıştır. Sosyologların genel görüşleri arasında da bir bütünlük yoktur. Farklı konularda birbirine ve genel çerçevelerine

taban tabana zıt düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, kamucu yapıdan uzaklaşılmak istenirken bireyci görüşlere de tam olarak sahip çıkılmamış ve bir "ara" toplumsal yapı kavramı olan "şahsiyet" veya "ferdiyet"e sığınılmış, başlangıçta kültür ve medeniyet kavramları ayrılırken, yavaş yavaş aynı anlamda kullanılmaya başlanmıştır.[127] Zorunlu kültür değişmelerine karşı çıkılırken, halkın aynı yöndeki tepkileri "irtica" hareketleri kapsamında değerlendirilmiş, bazı konularda "ilerici" fikirler ortaya atılırken, bazı konularda "gerici" öneriler sunulmuştur.

13- 1950-1960 yılları arasında, Türkiye sosyolojisi bir geçiş dönemi yaşarken, sosyologlar da çeşitli "cephe"ler arasında gidip gelmiş ve kesin olarak belirli bir ekolün sınırları arasında kalmamışlardır.

14- Batılı ülkelerin II. Dünya Savaşı'ndan üstün çıkmaları kapitalizm ve demokrasi adına bir zaferdir. Bu olayın ülkemize yansıma şekli, hem komünizm ve sol düşmanlığı ve hem de ekonomide liberalizm rüzgarlarıyla kendisini göstermiştir.

15- 1950'li yıllar, Türkiye'de komünizm, sosyolizm ve sol hareketlerin bastırıldığı yıllar olmuş ve bu sol karşıtı hareketler bazı sosyologlar tarafında desteklenmiştir. Solun tüm açılımları sosyologların neredeyse tamamı tarafından eleştirilirken, milliyetçilik, liberalizm ve radikal olmayan dinsel yönelimler övülmüş, hoşgörü ile karşılanmıştır.

16- Ekonomi politikalarında liberalizm rüzgarlarının esmeye başladığı 1950'li yıllarda, dönem sosyologları da bu rüzgara kapılarak, KİT'lere karşı cephe almışlar ve devletin ekonomik sorumluluklarını azaltmasını istemişlerdir. Liberalizmi tamamen gerçekleştirebilecek sosyo-ekonomik koşulların yetersizliğini gören bir grup sosyolog da orta sınıfları güçlendirmek amacı ve sosyal-siyaset politikaların gereği olarak, sendikacılık ve kooperatifçiliğin gelişmesi yönünde çaba harcamışlardır.

17- Bu dönemde, kültür antropolojisinden yoğun şekilde etkilenilmiş ve "primitive" toplumların bazı özellikleri ülkemizde araştırılmıştır.

18- Türkiye sosyolojisinin bu dönemdeki bir başka özelliği de yurt dışına açılmış olmasıdır. 1950-1960 döneminde, Türk sosyologları pek çok uluslararası sosyoloji ve sosyal bilimler kongresine katılmış, tebliğ sunmuş ve kongre yönetimlerinde bulunmuştur.

19- 1950'li yılların Türkiye sosyolojisi adına bir başka önemli olay da, Hilmi Ziya Ülken'in bu yıllarda *Türk Sosyoloji Derneği*'ni kurmuş olmasıdır.

20- Diğer dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de Türk sosyolojisinde yoğun bir aktarmacılık yapılmış ve bazı Batılı sosyolog ve antropogların görüşleri aynen tekrarlanmıştır.

Kısaca, 1950-1960 dönemi Türkiye sosyolojisinde pek çok konu ele alınarak araştırılmıştır. Öne çıkan konuların başında, toplumsal değişme ve Batılılaşma, köy sosyolojisi, komünizm, milliyetçilik, Science Social ekolü, şahsiyetçilik, liberalizm, sosyal siyaset, din-politika tartışmaları, eğitim, göç ve şehirleşme , sanayileşme, iletişim, sosyal antropoloji ve psikoloji, örf ve adetler ve folklor gelmektedir. Ancak bu çalışmaların önemli bir kısmı yüzeysel düzeyde kalmış, konular derinlemesine incelenmemiş; sosyoloji 1950 öncesi ve sonrası canlılığının gerisinde kalmıştır.

DİPNOTLAR:

[1] **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 4. Sayı, 1993-1995, İstanbul, 1997, s. 131-190'de yayınlandı.

[2] Örneğin **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**

[3] 1960'lı yıllarda Behice Boran Ortadoks Marksistlerin önde gelen liderlerindendir. Niyazi Berkes'de yine aynı yıllarda Yön-Devrim grubu içerisinde önemli bir isimdir. 1950-1960 döneminde Niyazi Berkes, Kanada'nın Mc Gill Üniversitesinde çalışmaktadır ve bu yıllarda "Turkish Nationalism and Western Civilisation: Selected Easays of Ziya Gökalp" adlı kitabını yayınlamıştır.

[4] Örneğin dil devrimi, köy enstitüleri, imam-hatip-ilahiyat liseleri, bireycilik gibi konularda Mümtaz Turhan'nın görüşleri ile DP'nin uygulamaları örtüşmektedir.

[5] Hasan Tanrıkut'un başına gelenler için bakınız; Aziz Nesin, **Benim Delilerim**, İstanbul, 1989, s. 53-60. Ayrıca, H. Bayram Kaçmazoğlu, "Hasan Tanrıkut'un Eksik Kalan Fikirleri Üzerine", **Toplumbilim,** Sayı: 2, Ekim 1993, s. 93-101.

[6] Çift doktoralı Kıray'ın asistanlık konusunda İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat ve İktisat Fakültelerinde başına gelenler için bakınız; Emre Kongar, **Türk Toplumbilimcileri I**, İstanbul, 1982, s. 443-444.

[7] Nermin Erdentuğ sosyolog olmadığı halde, 1950-1960 döneminde Türkiye'deki sossyoloji çalışmalarına egemen olan köy sosyolojisiyle ilgilenmesi nedeniyle çalışmaya dahil edilmiştir.

[8] 1940'lı yılların sosyoloji çalışmaları ve eleştirisi için bakınız; H.Bayram Kaçmazoğlu, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", **Sosyoloji Dergisi,** 3. Dizi; 2. Sayı, İstanbul, 1991, s. 1-48.

[9] Prens Sabahattin ve diğerleri de aynı anlayışla ele alınacaktır.

[10] Bu kitapta yer alan makale ve konferansların 1950 yılı öncesine ait olanları çalışmamızda değerlendirmeye alınmamıştır.

[11] Bunlar; **Les Sociologues Turcs: Ziya Gökalp**, 1935, **Collection de l'Action ve Ziya Gökalp, Sa Vie et sa Sociologie: Essai sur l'Influence de la Sociologie Française en Turquie**, 1935, Edition Bergerlevrault.

[12] Z. F. Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp'ten İntikal Eden Sosyolojik Meseleler", **İş Mecmuası** , Cilt:21, Sayı:161, 1 Ocak 1955, s. 20.

[13] Z. F. Fındıkoğlu, Ziya Gökalp, İstanbul, 1955, s. 141-146. Aynı eser 1956 yılında **Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Dergisi** tarafından yeniden yayınlanmıştır

[14] Z. F. Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp Mektebi ve Ali Nüzhet Göksel", **Bilgi Mecmuası**, Sayı:90-91, Ekim-Kasım 1954, s. 3-6.

[15] Cavit Orhan Tütengil, **Ziya Gökalp Üzerine Notlar**, İstanbul, 1964

[16] Cavit Orhan Tütengil, "Ziya Gökalp Üzerine Notlar", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:10-11, İstanbul, 1956, s. 101-105.

[17] Cavit Orhan Tütengil, "Ziya Gökalp'in Yazılarında Görülen Değişik İmzalar ve Takma Adlar", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 9, İstanbul, 1954, s. 164-168.

[18] Cavit Orhan Tütengil, "Ziya Gökalp ve Kadınlık", **İş Mecmuası**, Sayı: 43, 1 Kasım 1952, s. 69-83.

[19] Cavit Orhan Tütengil, "Ölümünün 26. Yılında", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 43, 1 Kasım 1950, s. 12-13.

[20] Cahit Tanyol, "Ziya Gökalp'in Ahlaki Şahsiyeti", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 68, 1 Aralık 1952, s. 12-13.

[21] Mümtaz Turhan, "Ziya Gökalp", **Türk Yurdu**, Sayı: 238, Kasım 1954, s. 391.

[22] Cahit Tanyol "Türk Milliyetçiliğinin Gerçekleri ve Türkçülük", **Türk Yurdu**, Sayı: 245, Haziran 1955, s. 904-906.

[23] Z. F. Fındıkoğlu, "İktisadi Türkçülük ve İktisad Meclisi Meselesi", **Türk Yurdu**, Sayı: 255, Nisan 1956, s. 736.

[24] H. Z. Ülken, "Kültür ve Medeniyet", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 13, 1 Aralık 1954, S. 7-8.

[25] Ülken, a.g.m., s. 9.

[26] Z. F. Fındıkoğlu, "Bugünkü Türk Tefekkürü ve Başlıca Cereyanları V", **Türk Yurdu**, Sayı: 247, Ağustos 1955, s. 84.

[27] Durkheim sosyolojisinin ülkemizdeki etkilerini anlatan genel sosyoloji kitapları ile Ülken'in bazı makalelerini unutmadan.

[28] Paul Descamps, **Tecrübi Sosyoloji**, Çeviren: N. Ş. Kösemihal, İstanbul, 1950. Aynı eserin 2. baskısı 1965 yılında **Deneysel Sosyoloji** adıyla yayınlanmıştır.

[29] Sözü edilen makalelere Cahit Tanyol"un 1949 yılında **Sosyoloji Dergisi**'nde yayınlanan "Prens Sabahattin, İçtimai Monoğrafi" adlı çalışmasını da eklemek gerekmektedir.

[30] C.O.Tütengil, **Prens Sabahattin**, İstanbul, 1954.

[31] Z. F. Fındıkoğlu, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**, Cilt:II, İstanbul, 1951 (1961).

[32] Mehmet İzzet'in 1923 yılında yayınlanan **Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat** adlı baş yapıtı, 1969 ve 1981 yıllarında 2. ve 3. baskısı yapılmıştır. "Mehmet İzzetin Sosyolojik Fikirleri", **Atatürk Üniversitesi Yıllığı**, Ankara, 1963; Y. Doç. Dr. Coşkun Değirmencioğlu, **Mehmet İzzet**, Ankara, 1987; Emre Kongar, **Türk Toplum Bilimleri II**, İstanbul, 1988.

[33] Sözü edilen makaleler: Z. F. Fındıkoğlu, "Prof. Mehmet İzzeti Anarken", **İş Mecmuası**, Sayı: 114, 1 Şubat 1951, s. 55-57 ve Hilmi Ziya Ülken "Filozof Mehmet İzzet", **İş Mecmuası**, Sayı: 170, 1 Ekim 1955, s. 134-135.

[34] Ülken, a.g.m., s. 134.

[35] Nermin Erdentuğ etnolog, Mümtüz Turhan da sosyal psikologtur.

[36] S. Demirkan, "Tanzimattan Günümüze Kadar Köycülüğümüz", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı:204-205, Ağustos-Eylül 1958.

[37] İbrahim Yasa'nın bu eseri, Hasanoğlan'ın Türkçe baskısına bazı ek bilgilerin eklenmesinden ibarettir.

[38] Nermin Erdentuğ, Sün ve Hal köylerinde elde ettiği verileri bir araya getirerek tek kitap halinde ve İngilizce olarak yayınlamıştır. Yani Türkçedeki iki kitap ingilizceye tek kitap halinde aktarılmıştır.

[39] Köy sosyolojisi konusunda yapılan araştırmaların durumunu ve boyutlarını oldukça alaycı ve gerçekçi bir dille ortaya koyan hikaye için bakınız; Aziz Nesin, "Üniversite Heyetinin Bir Köyde Sosyolojik İncelemesi", **Sosyalizm Geliyor Savulun**, İstanbul, 1965, s. 123-134.

[40] Prof. Hilmi Ziya Ülken - Doç. Nurettin Şazi Kösemihal - Asis. Dr. Cahit Tanyol, "Karataş Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

[41] Diğer monografiler: Selahaddin Demirkan'ın "Bağlum Köyünde İşletme Anketi", Cavit Orhan Tütengil'in "İhsaniye Köy İncelemesi", Turhan Yörükan-Turgut Cebe'nin "Çatak Köyü Araştırması", Rahmi Taşçıoğlu'nun "Manisa İli Mütevelli Köyü İncelemesi" ve "Manisa İli Kayalıoğlu Köyü Monografisi", Cavit Orhan Tütengil'in "Keçiller Köyü İncelemesi", Yusuf Kurhan'ın "Eskitaşlı Köyü Monografisi" ve " Yenibedir Köyü Monografisi", Hilmi Ziya Ülken-Ayda N. Tanyeli'nin "Gönen Bölge Monografisi", Mehmet Yurduseven'in "Antalya İhsaniye Köyü İncelemesi", Cahit Tanyol'un "Peşke Binamlısı Köyü".

[42] Ülken-Kösemihal - Tanyol, "Karataş Köyü Monografisi," **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:6, İstanbul,1950, s. 85-103.

[43] Y. Kurhan, "Yenibedir Köyü Monografisi" ve "Eskitaşlı Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

[44] Cahit Tanyol, "Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değişmelerin Kontrolü", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959, s. 199.

[45] Cahit Tanyol, "Peşke Binamlısı Köyü", s. 17.

[46] T.Yörükan-T. Cebe, "Çatak Köyü Araştırması", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956, s. 1.

[47] Hilmi Ziya Ülken, "La Sociologie Rurale en Turquie", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6,İstanbul, 1950, s. 104-116.

[48] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951. s. 23.

[49] Ülken, a.g.m., s. 25.

[50] Nermin Erdentuğ, **Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki**, (3. baskı), Ankara, 1973.

[51] Örneğin kültürün "sert" ve "yumuşak" yanlarına ilk defa Prof. F. C. Batlett dikkat çekmiş ve ülkemizde bu terimin varlığını kanıtlamaya yönelik araştırmaları Prof. Mümtaz Turhan yürütmüştür.

[52] Ülken, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", s. 25.

[53] Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri,** İstanbul, 1987, s. 15-17 ve 49; "İçtimai Gruplar Arasındaki Münasebetlere Tesir Eden Faktörler" , **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:13-14, İstanbul, 1959, s. 99 ve "Analysis of the Culturel Changes", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı:6, İstanbul, 1950, s. 57-58.

[54] M.Turhan, "Analysis of the Culturel Changes", s. 57.

[55] Turhan, **Kültür Değişmeleri**, s. 51-52.

[56] Turhan, a.g.e., s. 55-62.

[57] Turhan, a.g.e., s .59.

[58] Turhan, a.g.e., s. 107-109 ve 208-212.

[59] Turhan, a.g.e., s. 210-212.

[60] Turhan, a.g.e., s. 224-226.

[61] Mümtaz Turhan, "İçtimai Gruplar Arasındaki Münasebetlere Tesir Eden Faktörler", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 13-14. İstanbul, 1959, s. 100.

[62] Mümtaz Turhan, "Teknik Değişmelerin Sosyal Tesirleri", **İstanbul Üniversitesi Tecrübi Psikoloji Çalışmaları**, Cilt: II, İstanbul, 1958, s. 3-5.

[63] Turhan, a.g.m., s. 7-8.

[64] Turhan, a.g.m., s. 8-9.

[65] Mümtaz Turhan'ın "bilim zihniyeti"ni maddi kültür unsurlarının kullanılması çerçevesinde ele alması, bizce, onun kültür-uygarlık ayrımından doğan çatışmayı giderme kaygısından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, Turhan, Türkçü ve İslamcı kesimlerle uyuşmamakta ve bu konuda klasik Batıcılara bir adım daha yaklaşmaktadır.

[66] Ülken, a.g.m., s. 87.

[67] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de Batılılaşma Hareketi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Yıl: 1960, Ankara, 1961, s. 6.

[68] Mümtaz Turhan, **Garplılaşmanın Neresindeyiz?** (5. baskı), İstanbul, 1972, s.8.

[69] Mümtaz Turhan, "Türk Kültürünün Kaynaklarına İnmek Ne Demektir", **Türk Yurdu**, Sayı: 240, Ocak 1955, s. 511-514.

[70] Turhan, **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, s. 125.

[71] Daha geniş bilgi için bakınız; Hüseyin Akyüz, "Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma"(Yayınlanmamış Doktora Tezi), **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi**, Erzurum, 1977.

[72] Cavit Orhan Tütengil, "Köy Enstitülerinde Sosyoloji Öğretimi", **İş Mecmuası**, Sayı: 104, 1 Nisan 1950, s. 67.

[73] Cavit Orhan Tütengil, "Öğretmenin Okul Dışındaki Çalışmaları", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı: 204-205, Ağustos-Eylül 1958, s. 2-3.

[74] Cavit Orhan Tütengil, "Bir Eğitim Sistemi Aranıyor", **Bilgi Mecmuası**, Sayı:145, Nisan 1959, s. 3-4.

[75] Tahir Çağatay, "Öğretim ve Eğitimde Yenilik İçtimai Bir Zarurettir", **Türk Yurdu**, Sayı: 275, Temmuz 1959, s. 16.

[76] Mümtaz Turhan, "Dil Devrimi ve İnkılaplarımız", **Bilgi Mecmuası**, Sayı:61,, 1 Mayıs 1952, s. 7.

[77] Mümtaz Turhan, **Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri**, İstanbul, 1954, s. 56.

[78] Turhan, a.g.e., s. 56.

[79] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Dil Kurumu Doğru Yolda Yürümeye Başlıyor", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 51, 1 Temmuz 1951, s. 9.

[80] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Dil Meselesinde Hakikat", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 51, 1 Temmuz 1951, s. 4.

[81] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İsim Müessesemizin Türkleştirilmesi", **Türk Yurdu**, Sayı: 242, Mart 1955, s. 653-656 ve Ahmet Halil (Fındıkoğlu), "Soyadlarımızın Durumu", **İş Mecmuası**, Sayı: 105, 1 Mayıs 1950, s. 82-84.

[82] Hilmi Ziya Ülken, "İçtimai Değişmeler ve Dil Değişmeleri", **VII. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler 1957'den Ayrı Basım**, Ankara, 1960, s. 209-234.

[83] Nusret Köymen, "Komünizm ve Sosyalizme Niçin Mücadele Ediyorum", **Türk Düşüncesi**, Cilt: 10, Sayı: 4, 1 Nisan 1959, s. 17.

[84] Hilmiz Ziya Ülken, **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul, 1981(1951).

[85] Partinin ilk genel başkanı Prof. Remzi Oğuz Arık'tır.

[86] Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız; Recep Ertürk, "Cumhuriyet Döneminde Bir Le Playci: Tahsin Demiray", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 1. Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989, s. 107-146.

[87] Le Play ekolünün ülkemizdeki belli başlı temsilcileri genellikle sağ içerikli sayılabilecek düşünce akımları ve partileri içerisinde yer almışlardır: Prens Sabahattin, Tahsin Demiray, Selahaddin Demirkan, Nezahat Nurettin Ege gibi.

[88] Selahaddin Demirkan, **Gerçek Demokrasiye Nasıl Geçebileceğiz?**, İstanbul, 1956, s. 6-24.

[89] Amiran Kurtkan, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, İstanbul, 1987, s. 114.

[90] Kurtkan, a.g.e., s. 114-115.

[91] Bakınız; Amiran Kurtkan, yukarıda adı geçen makale, **İş ve Düşünce**, Sayı: 199, Mart 1958, s. 5.

[92] Hilmi Ziya Ülken, "Kapalıçarşı ve Ortaçağ İktisadı", **Türk Ekonomisi**, Sayı: 138, s. 371-373, Aralık 1954.

[93] Cahit Tanyol, "Ana Dertler", **Dünya ve Türkiye**, Sayı: 73, s. 7, Mayıs 1956.

[94] Cahit Tanyol, "Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değişmelerin Kontrolu", s. 218.

[95] Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'de İş Göçleri", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 3, İstanbul, 1953, s. 19.

[96] Ülken, a.g.m., s. 21.

[97] Benzer bir görüşü İbrahim Yasa *Hasanoğlan* çalışmasında kanıtlamaya çalışmıştır.

[98] Hilmi Ziya Ülken "Köyden Şehre Göç", **Gayret Dergisi**, Sayı: 17, Mayıs 1953, s. 4-5.

[99] Tanyol, "Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketleri", s. 205-213.

[100] Tanyol, a.g.m., s. 215.

[101] Amiran Kurtkan, "Türkiye'de Şehirleşme Temayülleri ve İktisadi Sebep ve Neticeleri", **İş ve Düşünce**, Sayı: 214, 1 Ocak 1959, s. 7-9.

[102] Cavit Orhan Tütengil, "Türkiye'de Yola Bağlı İçtimai Değişmelerle İlgili Araştırmalar", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi**, Cilt:21, Sayı:1-4, Ekim 1959-Temmuz 1960, s. 147-166.

[103] Tütengil ve Kurtkan gibi Tanyol da, yukarıda adı geçen makalesinde yola bağlı toplumsal değişmeler konusunda, köy yollarının yapılmasıyla, kapalı bir iktisadi hayat içerisinde bulunan köylerin kasaba ve şehirlerle temaslarını artırdığını söylemektedir.

[104] Amiran Kurtkan, "Türkiye'de Şehirleşme ve İktisadi Neticeleri", **İş ve Düşünce Dergisi**, Sayı: 219-220, Kasım-Aralık 1959, s. 2-7.

[105] Cavit Orhan Tütengil, "Türkiye'de Köyden Şehre Akımın Doğurduğu Eğitim Meseleleri", **Emekli Öğretmen Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 4, Ağustos 1959, s.5.

[106] Hilmi Ziya Ülken'in makalesi için, Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı'na, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun makalesi için de, **Türk Yurdu** Sayı: 276, Ağustos 1959'a bakınız.

[107] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Bizde Antroponimi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 2, İstanbul, 1952, s. 8-12.

[108] Folklora hem sosyologlar ve hem de halk edebiyatçıları sahip çıkmaktadır. İncelediğimiz dönemde sosyoloji adına konuya sahip çıkan sosyolog, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'dur. Konuyla ilgili makaleleri de; *Türk Folklorculuğunda Anket Usulünün İlk Tatbikatı*, **İş Mecmuası**, Sayı: 128, Nisan 1952, ve *Milletlerarası Müşteşrikler Kongresi ve Türk Folklorculuğu"*, **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 54, 1 Ekim 1951.

[109] Cavit Orhan Tütengil, "Türkiye'de Çeşitli Gazete ve Dergilerle Bölge Basını Hakkında Yapılmış Olan Yayınlar", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 21, Sayı:1-4, Ekim 1959-Temmuz 1960.

[110] Yazar bu kitapçığı biraz daha genişleterek 1966 yılında yeniden yayınlamıştır.

[111] Çağatay'ın bu konudaki makaleleri: "Filim ve Sinemanın İçtimai Önemi", "Radyo-Televizyonun İçtimai Önemi", "Basının İçtimai Önemi", **Türk Yurdu**, Sayı: 272-273-274, Nisan-Mayıs-Haziran 1959.

[112] Bildiğimiz kadarıyla, Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde "Çevre ve Sosyoloji", Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde "Çevre Sorunları Sosyolojisi" dersleri okutulmaktadır.

[113] Ayda Yörükan, "İnsan Ekolojisinin Gelişmesi ve Problemleri", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:13-14, İstanbul, 1959, s. 150-165.

[114] Konuyla ilgili kitap ve makaleler: Nurettin Şazi Kösemihal, **Sanat ve Düşünce**; Hilmi Ziya Ülken, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye".

[115] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun **Hukuk Sosyolojisi** adlı kitabı ile "Aile Hukuku Sosyolojisi ve Anket Usulü", "Medeni Kanunumuz Etrafında Bazı Sosyolojik Meseleler", adlı makalelerini bu bağlamda sayabiliriz. Yazarın buradaki makalelerini aynı zamanda Aile Sosyolojisi çerçevesinde de değerlendirmek mümkün.

[116] Bu konuda Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun **İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi** adlı eserini, "Türkiye'de İbn Haldunizm", "Bugünkü Türk Tefekkürü ve Başlıca Cereyanları" adlı makalelerini; Cavit Orhan Tütengil'in **Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri** adlı kitabını; Cahit Tanyol'un "Doğumunun 155.inci Yılında Islahatçı Büyük Reşit Paşa" adlı makalesini; Hilmi Ziya Ülken'in **İslam Düşüncesine Giriş** adlı kitabı ile "Remzi Oğuz Arık", "Yusuf Ziya Yörükan", "Fatih Devrinde Fikir ve Kültür Hayatı", "Mevlana ve Muhiti" adlı makalelerini sayabiliriz.

[117] Oğuz Arı, "İçtimai Anketler", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

[118] Oğuz Arı, "Küçük Gruplar", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

[119] Bu bağlamda Hilmi Ziya Ülken'in kitap ve makalelerinden bir kısmı şunlardır: **İslam Felsefesi Tarihi**, **Felsefeye Giriş**, "İbn Sina'nın Din Felsefesi", "Gazzali ve Felsefe", "Medeniyetimizin Değerler Sistemi", "Tarih Boyunca İnsan İdeali", "Bugünün İnsanı", "Determinizm Problemi", "İrade ve Telkin", "Farabi ve İbn Sina'nın Garp Ortaçağ Düşüncesi Üzerinde Tesirlerine Dair Yeni Bazı Münakaşalar", "İdealizmin Çıkmazları".

[120] Türkiye'deki felsefenin durumu üzerine Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun şu görüşleri bugün de geçerli gibidir: "Felsefe(...) Türkiye için henüz bir fikir vakıası haline gelmemiştir. Bununla beraber (...) dine bağlı bir felsefeyle çeşitli Garp kaynaklarından nakledilen felsefi fikirlere rastlamak mümkündür". Alıntı için bakınız; Fındıkoğlu, "Bugünkü Türk Tefekkürü ve Başlıca Cereyanları", **Türk Yurdu**, Sayı: 245, Haziran 1955, s. 895.

[121] Amiran Kurtkan, "Üçüncü Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 2, Haziran 1957, s. 124-133.

[122] **Actes du eme Congres Intentaional De Sociologie**, Vol: I, İstanbul, 1954.

[123] Daha geniş bilgi için bakınız; Hilmi Ziya Ülken, "Unesco Tarafından Davet Edilip Şam'da Toplanan Orta-Doğu Memleketlerinde İçtimai İlimler Konferansı Hakkında Rapor, **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956, s. 163-171.

[124] Eyyüp Sanay, **Hilmi Ziya Ülken**, Ankara, 1986, s. 15.

[125] Bu konuda bakınız; Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1979, s. 475; Nevin Güngör, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, Ankara, 1991, s. 7-8, 29, 76, 205-206; Amiran Kurtkan, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, Ankara, 1987, s. 2, 31, 52, 54-57, 106.

[126] Selahaddin Demirkan şahsiyet, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ferdiyet kavramlarını kullanmaktadır.

[127] Özellikle Mümtaz Turhan'da.

KAYNAKÇA

AKYÜZ, Hüseyin, "Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma"(Yayınlanmamış Doktora Tezi), **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi**, Erzurum, 1977.

ARI, Oğuz, "Küçük Gruplar", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

ARI, Oğuz, İçtimai Anketler", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı:13-14, İstanbul, 1959.

ÇAĞATAY, Tahir, **Kapitalist İçtimai Nizam ve Bugünkü Durum**, Ankara, 1958.

ÇAĞATAY, Tahir, "Filim ve Sinemanın İçtimai Önemi", **Türk Yurdu**, Sayı: 272, Nisan 1959.

ÇAĞATAY, Tahir, "Radyo-Televizyonun İçtimai Önemi", **Türk Yurdu,** Sayı: 273, Mayıs 1959.

ÇAĞATAY, Tahir, "Basının İçtimai Önemi", **Türk Yurdu**, Sayı: 274, Haziran 1959.

ÇAĞATAY, Tahir, "Öğretim ve Eğitimde Yenilik İçtimai Zarurettir", **Türk Yurdu,** Sayı: 275-276-277, Temmuz-Ağustos-Eylül 1959.

DEĞİRMENCİOĞLU, Coşkun, **Mehmet İzzet,** Ankara, 1987.

DEMİRAY, Tahsin, "Modern Cemiyet İlmi'nin Kurucusu Le Play'in Hayatı", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı,** İstanbul, 1958.

DEMİRAY, Tahsin, "Science Sociale'in Türkiye'ye Gelişi ve Bizdeki Tesirleri", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı,** İstanbul, 1958.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Memleketi Tanımada Rehber Tecrübi Sosyoloji", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 59-60, Mart-Nisan 1952.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Bağlum Köyü Tetkiki", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 7, İstanbul, 1952.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi ve Problemleri", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 3, İstanbul, 1953.

DEMİRKAN, Selahaddin, **Gerçek Demokrasiye Nasıl Geçebiliriz?**, Ankara, 1956.

DEMİRKAN, Selahaddin, **Tecrübi Sosyolojiye Giriş**, Ankara, 1958.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Tanzimattan Günümüze Kadar Köycülüğümüz", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 204-205, Ağustos-Eylül 1958.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Türk Sosyolojisi ve Bugünkü Problemleri", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı,** İstanbul, 1958.

DEMİRKAN, Selahaddin, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi ve Öğretimi", **Emekli Öğretmen Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 7, 30 Kasım 1959.

DEMİRKAN, Selahaddin, **Köy Araştırmaları Klavuzu**, İstanbul, 1960.

DESCAMPS, Paul, **Tecrübi Sosyoloji**, Çev: N. Ş. Kösemihal, İstanbul, 1950.

ERDENTUĞ, Nermin, "Günümüzün İptidailerinde "Mutilasyon"(Sakatlama) Pratiği ve Mahiyeti Hakkında, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 3, Eylül 1955.

ERDENTUĞ, Nermin, **Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki**, Ankara, 1956.

ERDENTUĞ, Nermin, **A Study on Social Structure of a Turkish Village**, Ankara, 1959.

ERDENTUĞ, Nermin, **Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki** (2. baskı), Ankara, 1971

ERTÜRK, Recep, "Cumhuriyet Döneminde bir Le Playci: Tahsin Demiray", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi-1. Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri** (Üçüncü Kitap), İstanbul, 1950.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **İbn Haldun'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi**, İstanbul, 1951.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Soyadlarımızın Durumu", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 105, 1 Mayıs 1950.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Prof. Mehmet İzzet'i Anarken", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 114, 1 Şubat 1951.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Dil Meselesi Hakikat", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 51, 1 Temmuz 1951

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Dil Kurumu Doğru Yolda Yürümeye Başlıyor", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 51, 1 Temmuz 1951.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri (Ahmet Halil), "Milletlerarası Müşteşrikler Kongresi ve Türk Folklorculuğu", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 54, 1 Ekim 1951.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Türkiye'de İbn Haldunizm", **Düşünce Mecmuası**, Cilt: XVIII, Sayı: 125, İstanbul, 1952.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Türk Folklorculuğunda Anket Usulünün İlk Tatbikatı", **İş Mecmuası,** Sayı: 128, İstanbul, 1952.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Kooperatifçiliğin Öncüleri", **İş Mecmuası**, Sayı: 130, 1 Haziran 1952

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Bizde Antroponimi", **Sosyoloji Dünyası,** Sayı: 2, İstanbul 1952.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Prens Sabahattin Hakkında", **Bilgi Mecmuası,** Sayı: 76, Ağustos 1953.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Tatbikatta Zirai ve Sanai Kredi Kooperatifçiliğimiz", **İş Mecmuası**, Sayı: 146, 1 Ekim 1953.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Aile Hukuku Sosyolojisi ve Anket Usulü", **İş Mecmuası,** Sayı: 155, 1 Temmuz 1954.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Ziya Gökalp Mektebi ve Ali Nüzhet Göksel", **Bilgi Mecmuası,**, Sayı: 90-91, Ekim-Kasım 1954.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim**, İstanbul, 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Gökalp'ten İntikal Eden Sosyolojik Meseleler", **İş Mecmuası**, Sayı: 161-163, Ocak-Mart 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Sosyalizmin İkiye Bölünüşü ve Gerçek Sosyalizm", **Türk Yurdu**, Sayı: 241, Şubat 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "İsim Müessesemizin Türkleştirilmesi", **Türk Yurdu**, Sayı: 242, Mart 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Bugünkü Türk Tefekkürü ve Başlıca Cereyanları", **Türk Yurdu**, Sayı: 245-250, Haziran-Aralık 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Türk Muhaceret Sosyolojisinin Başlıca Meseleleri", **İş Mecmuası**, Sayı: 168, 1 Ağustos 1955.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "İktisadi Türkçülük ve İktisat Meclisi Meselesi", **Türk Yurdu**, Sayı: 255, Nisan 1956.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **Ziya Gökalp Hakkında Yazılanlar**, İstanbul, 1957.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Türkiye'de Kooperatifçiliğin Tarihçesi, Bugünkü Durumu ve Bazı Sosyolojik Meseleler", **İş Mecmuası**, Sayı: 190, 1 Haziran 1957.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, **Hukuk Sosyolojisi,** İstanbul, 1958.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Medeni Kanunumuz Etrafında Bazı Sosyolojik Meseleler", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt: XIII, Sayı: 1, Mart 1958.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "İçtimai Değişmelerimiz ve Sosyal Tabakalaşma", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: XX, Sayı: 1-4, Ekim 1958-Temmuz 1959.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri, "Adana'nın Teşekkülü", **Türk Yurdu**, Sayı: 276, Ağustos 1959.

GÜNGÖR, Nevin, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, Ankara, 1991.

HELLİNG, Barbara and George, **Rural Turkey**, İstanbul, 1958.

İZZET, Mehmet, **Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat** (3. baskı), İstanbul, 1981.

KAÇMAZOĞLU, H.Bayram, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi-2. Sayı, İstanbul, 1991.

KAÇMAZOĞLU, H.Bayram, "Hasan Tanrıkut'un Eksik Kalan Fikirleri Üzerine", **Toplumbilim**, Sayı: 2, Ekim 1993.

KONGAR, Emre, **Türk Toplumbilimcileri I**, İstanbul, 1982.

KONGAR, Emre, **Türk Toplumbilimcileri II,** İstanbul, 1988.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "Memleketimizde Tecrübi Sosyoloji", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, **Sosyoloji Tarihi**, İstanbul, 1956.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "XVI. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, **Sanat ve Düşünce**, İstanbul, 1957.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "Fransa'da Sosyolojinin Doğuşu ve Le Play Okulu", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı**, İstanbul, 1958.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi, "The Assimilation of Occidental Civilization in Turkey", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 15, İstanbul, 1960.

KÖYMEN, Nusret, "Köy İncelemeleri", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı,** İstanbul, 1958.

KÖYMEN, Nusret, "Komünizm ve Sosyalizmle Niçin Mücadele Ediyorum", **Türk Düşüncesi**, Cilt: X, Sayı: 4, 1 Nisan 1959.

KURHAN, Yusuf, "Eskitaş Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, 1955-1956, İstanbul, 1956.

KURHAN, Yusuf, "Yenibedir Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-ll, 1955-1956, İstanbul, 1956.

KURTKAN, Amiran, "Üçüncü Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt: XII, Sayı: 2, Haziran 1957.

KURTKAN, Amiran, **Fındıkoğlu Bibliyografyası: 1918-1958**, İstanbul, 1958.

KURTKAN, Amiran,"Beynelmilel Kooperatifçilik Kongresi Münasebetiyle 1957 Türkiye'sinde Kooperatist Hareketin Durumu", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı: 199, 1 Mart 1958.

KURTKAN, Amiran, "Türkiye'de Şehirleşme Temayülleri ve İktisadi Sebep ve Neticeleri", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı: 214, 1 Ocak 1959.

KURTKAN, Amiran, "Türkiye'de Şehirleşme ve İktisadi Neticeleri", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 219-220, Kasım-Aralık 1959.

KURTKAN, Amiran, "Türkiye'de Küçük Sanayinin Sosyolojik Ehemmiyeti", **İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası,** Cilt: XX, Sayı: 1-4, Ekim 1958-Temmuz 1959.

KURTKAN, Amiran, "Türkiye'de Sanayileşmeye Tesir Eden Sosyolojik Faktörler", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 221-222, Ocak-Şubat 1960.

KURTKAN, Amiran, "Sosyolojik Bakımdan "Kaçak Sanayi Erbabı" ve "Esnaf"", **İş ve Düşünce Mecmuası,** Sayı: 223-224, Mart-Nisan 1960.

KURTKAN, Amiran, **Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**, İstanbul, 1987.

NESİN, Aziz, "Üniversite Heyetinin Bir Köyde Sosyolojik İncelemesi", **Sosyalizm Geliyor Savulun**, İstanbul, 1965.

NESİN, Aziz, **Benim Delilerim**, İstanbul, 1989.

ÖZYER-GÖK, Fatma Nur, "Mümtaz Turhan'da Batılılaşma ve Kültür Değişmeleri"(Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 1990.

SANAY, Eyüp, **Hilmi Ziya Ülken**, Ankara, 1986.

TAŞÇIOĞLU, Rahmi, "Manisa İli Mütevelli Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1955-1956.

TAŞÇIOĞLU, Rahmi, "Manisa İli Kayalıoğlu Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 10-11, İstanbul, 1955-1956.

TANYOL, Cahit, "Prens Sabahattin, İçtimai Monografi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949.

TANYOL, Cahit, "Örf, Adet ve Sanat", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 2, İstanbul, 1952.

TANYOL, Cahit, "Baraklarda Örf ve Adet Araştırmaları", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 7 ve 8, İstanbul, 1952-1953..

TANYOL, Cahit, "Ziya Gökalp'in Ahlakı Şahsiyeti", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 68, 1 Aralık 1952.

TANYOL, Cahit, **Örf ve Adetler Sosyolojisi Bakımından Sanat ve Ahlak**, İstanbul, 1954.

TANYOL, Cahit , "Ziya Gökalp", **Türk Yurdu**, Sayı: 238, Kasım 1954.

TANYOL, Cahit "Türk Milliyetciliğinin Gerçekleri ve Türkçülük", **Türk Yurdu**, Sayı: 245 Haziran 1955.

TANYOL, Cahit, "Türk Milliyetçiliğinin Gerçekleri ve Türkçülük", **Türk Yurdu**, Sayı: 245, Haziran 1955.

TANYOL, Cahit, "Ziya Gökalp ve Milli Vicdan", **Türk Yurdu**, Sayı: 246, Temmuz 1955.

TANYOL, Cahit, "Doğumunun 155.inci Yılında Islahatçı Büyük Reşit Paşa", **Dünya ve Türkiye**, Cilt: VI, Sayı: 64, Haziran 1955.

TANYOL, Cahit, "Muhalefetin Vazifeleri ve Demokrasi", **Dünya ve Türkiye**, Cilt:VII, Sayı: 67, Ekim 1955.

TANYOL, Cahit, "Ana Dertler", **Dünya ve Türkiye**, Cilt: VII, Sayı: 69, Aralık 1955.

TANYOL, Cahit, "Traktör Giren 50 Köyde Nüfus Hareketlerinin ve İçtimai Değişmelerin Kontrolü", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

TANYOL, Cahit, **Sosyal Ahlak**, İstanbul, 1960.

TANYOL, Cahit, "Peşke Binamlısı Köyü", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 16, İstanbul, 1961.

TURHAN, Mümtaz, "Analysis of the Culturel Changes", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 6, İstanbul, 1950.

TURHAN, Mümtaz, "Kültür ve Medeniyet", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 43, 1 Kasım 1950.

TURHAN, Mümtaz, **Kültür Değişmeleri, Sosyol Psikoloji Bakımından Bir Tetkik,** İstanbul, 1951.

TURHAN, Mümtaz, "Garplılaşma Hareketi ve Maarifimiz",**Bilgi Mecmuası**, Sayı: 45-46, Ocak 1951.

TURHAN, Mümtaz, "Hakiki Garplılaşmanın Ameli Şartları " I-II-III, **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 51-53, 1 Temmuz-Ağustos-Eylül 1951.

TURHAN, Mümtaz, "Demokrasi Terbiyesi", **Bilgi Mecmuası,** Sayı: 54, 1 Ekim 1951.

TURHAN, Mümtaz, "Dil Devrimi ve İnkılaplarımız", **Bilgi Mecmuası,** Sayı: 61, 1 Mayıs 1952.

TURHAN, Mümtaz, "Yine Dil Hakkında", **Bilgi Mecmuası,** Sayı: 62, 1 Haziran 1952.

TURHAN, Mümtaz, **Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri,** İstanbul, 1954.

TURHAN, Mümtaz, "Ziya Gökalp", **Türk Yurdu,** Sayı: 238, Kasım 1954.

TURHAN, Mümtaz, "Türk Kültürünün Kaynaklarına İnmek Ne Demektir?", **Türk Yurdu,** Sayı: 240, Ocak 1955.

TURHAN, Mümtaz, "Kültürde Değişen ve Değişmeye Mukavemet Eden Unsurlar", **İstanbul Üniversitesi Tecrübi Psikoloji Çalışmaları",** Cilt: I, İstanbul, 1956.

TURHAN, Mümtaz, "Köy Tetkiklerinde Kullanılacak Metodlar Hakkında Bazı Düşünceler", **Sosyoloji Dergisi, Sayı:** 12, İstanbul, 1958.

TURHAN, Mümtaz, "Teknik Değişmelerin Sosyal Tesirleri", **İstanbul Üniversitesi Tecrübi Psikoloji Çalışmaları,** Cilt: II, İstanbul, 1958.

TURHAN, Mümtaz, **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**, İstanbul, 1959.

TURHAN, Mümtaz, "Garplılaşmanın Manası", **Türk Yurdu**, Sayı: 272, Nisan 1959.

TURHAN, Mümtaz, "İçtimai Gruplar Arasındaki Münasebetlere Tesir Eden Faktörler", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

TURHAN, Mümtaz, Demokrasi ve İnkılaplar", **Türk Yurdu,** Sayı: 282, Mart 1960.

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Mehmet İzzet'in Sosyolojik Fikirleri", **Atatürk Üniversitesi Yıllığı**, Ankara, 1963.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi** (3. baskı), İstanbul, 1978.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Köy Enstitülerinde Sosyoloji Öğretimi", **İş Mecmuası**, Sayı: 104, 1 Nisan 1950.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ölümünün XXVI. Yılında Ziya Gökalp", **İş Mecmuası,** Sayı: 110, 1 Ekim 1950.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ziya Gökalp ve Kadınlık", **İş Mecmuası,** Sayı: 126, 1 Aralık 1952.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, **Prens Sabahattin,** İstanbul, 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, **Diyabakır Basın Tarihi Üzerine Notlar (1869-1953)**, İstanbul, 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "İhsaniye Köyü İncelemesi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 9, İstanbul, 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ziya Gökalp'in Yazılarında Görülen Değişik İmzalar ve Takma Adlar", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 9, İstanbul, 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ziya Gökalp Üzerine Notlar", **İş Mecmuası**, Sayı: 158, 1 Ekim 1954.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, **Ziya Gökalp Üzerine Notlar**, İstanbul, 1956.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, **Montesquieu'nun Siyasi ve İktisadi Fikirleri**, İstanbul, 1956.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Keçiller Köyü İncelemesi", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ziya Gökalp Üzerine Notlar", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Öğretmenin Okul Dışı Çalışmaları", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı: 204-205, Ağustos-Eylül 1958.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Türkiye'de Yola Bağlı İçtimai Değişmelerle İlgili Araştırmalar", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: XXI, Sayı: 1-4, Ekim 1959-Temmuz 1960.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Türkiye'de Köyden Şehre Akımın Doğurduğu Eğitim Meseleleri", **Emekli Öğretmen Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 4, Ağustos 1959.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Türkiye'de Çeşitli Gazete ve Dergilerle Bölge Basını Hakkında Yapılmış Olan Yayınlar", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası,** Cilt: XXI, Sayı: 1-4, Ekim 1959-Temmuz 1960.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Bir Eğitim Sistemi Aranıyor", **Bilgi Mecmuası**, Sayı: 145, Nisan 1959.

ÜLKEN, Hilmi Ziya - KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi - TANYOL, Cahit, "Karataş Köyü Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sociology in Turkey", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Tarihi Maddeciliğe Reddiye**, İstanbul, 1951.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Köy Sosyolojisi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sosyolojinin Sınırları", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "1950 Zurich Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 1, İstanbul, 1951.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Fatih Devrinde Fikir ve Kültür Hayatı", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 3, İstanbul, 1953.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Türkiye'de İş Göçleri", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 3, İstanbul, 1953.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Köyden Şehre Göç", **Gayret Dergisi**, Sayı: 17, Mayıs 1953.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesine Giriş**, İstanbul, 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Anadolu Köylerine Dair Ciddi Araştırmalar", **Türk Düşüncesi**, Cilt: I, Sayı: 3-4, 1 Şubat-1 Mart 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Determinizm Problemi", **Türk Düşüncesi**, Cilt:II, Sayı: 7 ve 8, 1 Haziran ve 1 Temmuz 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Kültür ve Medeniyet", **Türk Düşüncesi**, Cilt: III, Sayı: 13, 1 Aralık 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Milli Eğitim Bakınlığı Yüksek Makamına", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 9, İstanbul, 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Remzi Oğuz Arık", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:III, Sayı: 1-2, Ankara, 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Yusuf Ziya Yörükan", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt:III, Sayı: 1-2, Ankara, 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Kapalıçarşı ve Ortaçağ İktisadı", **Türk Ekonomisi**, Cilt: XII, Sayı: 138, Aralık 1954.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Sosyolojinin Problemleri**, İstanbul, 1955.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Sosyoloji Rehberi**, İstanbul, 1955.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Mevlana ve Muhiti", **Türk Düşüncesi**, Cilt: III, Sayı: 14, 1 Ocak 1955.

ÜLKEN. Hilmi Ziya, "Filozof M. İzzet", **İş Mecmuası**, Sayı: 170, 1 Ekim 1955.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Dünyada ve Türkiyede Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları**, İstanbul, 1956.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Unesco Tarafından Davet Edilip Şam'da Toplanan Orta-Doğu Memleketlerinde İçtimai İlimler Konferansı Hakkında Rapor", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

ÜLKEN-TANYELİ, Hilmi Ziya-Ayda, "Gönen Bölge Monografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Veraset ve Cemiyet**, İstanbul, 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Gazzali ve Felsefe", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt:IV, Sayı: 3-4, Ankara, 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Milletlerarası Sosyoloji Kongresi", **İş ve Düşünce Mecmuası**, Sayı: 195, 1 Kasım 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Dünyada Science Sociale", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı**, İstanbul, 1958.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Şehirleşme Hadiselerinin Bazı Neticeleri", **Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı**, İstanbul, 1958.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Reform: Kültür Değişmeleri", **Modern Türkiye İçin Dinimizde Refom: Kemalizm**, Sayı: 7, Haziran 1958.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "İdealizmin Çıkmazları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt: V, Ankara, 1958.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sanat, Düşünce ve İçtimai Bünye", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "İptidailerde İçtimai Bünye ve Din", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Değerler ve İnanma Problemi Hakkında Bazı Notlar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII, Ankara, 1960.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Farabi ve İbn Sina'nın Garp Ortaçağ Düşüncesi Üzerindeki Tesirlerine Dair Yeni Bazı Münakaşalar", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Cilt:VII, Ankara, 1960.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "İçtimai Değişmeler ve Dil Değişmeleri", **VII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957'den Ayrı Basım**, Ankara, 1960.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Türkiye'de Batılaşma Hareketi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:VIII, Ankara, 1961.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, 1979.

YASA, İbrahim, **Hasanoğlan Köyünün İçtimai-İktisadi Yapısı**, Ankara, 1955.

YASA, İbrahim, **Problems of Outlying Rural Administration in Turkey**, Ankara, 1956.

YASA, İbrahim, **Socio-Economic Structure of a Turkish Village**, Ankara, 1957.

YASA, İbrahim, "Köylerin Sosyolojik Bakımdan İncelenmesinde Bazı Esaslar", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** Cilt: XIV, Sayı: 1, Mart 1959.

YASA, İbrahim, "Örnekolay Araştırmalarında Gözlem ve Mülakat Metodlarının Önemi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, Cilt:XIV, Sayı: 2-3, Temmuz 1959.

YASA, İbrahim, **Sindel Köyünün Toplumsal ve Ekonomik Yapısı**, Ankara, 1960.

YÖRÜKAN, Ayda, "İnsan Ekolojisinin Gelişme ve Problemleri", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

YÖRÜKAN, Turhan, "İptidailerde Kutsal ve Kutsal Dışı Sahalar Ayrılığı", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 9, İstanbul, 1954.

YÖRÜKAN-CEBE, Turhan-Turgut, "Çatak Köyü Araştırması", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 10-11, İstanbul, 1956.

YÖRÜKAN, Turhan, "Temel Şahsiyet ve Kültür", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

YÖRÜKAN, Turhan, "Vineland Sosyal Olgunluk Skalası", **Sosyoloji Dergisi,** Sayı: 13-14, İstanbul, 1959.

Hilmi Ziya Ülken'in Çok Yönlülüğü Üzerine[1]

Hilmi Ziya Ülken 3 Ekim 1901 yılında İstanbul'da doğmuş, ilk öğrenimini Özel Tefeyyüz Mektebinde, orta öğrenimini İstanbul Sultanisi'nde (İstanbul Erkek Lisesi) yapmıştır. 1918 yılında Tıp Fakültesi ve Mülkiye sınavlarını kazanan Ülken, bir kaç ay Tıp Fakültesine devam ettikten sonra, sağlık nedenlerinden dolayı Mülkiye'yi tercih etmek zorunda kalmıştır.

"Türkiye tarihi Malazgirt Zaferi ile başlar" tezini ilk defa ortaya at Ülken, bu görüşlerini savunmak üzere, arkadaşı Reşat Kayı ile birlikte, 1918-1919 yıllarında 12 sayı süren *Anadolu Mecmuası*'nı çıkarmıştır. Bu Mecmua'da Ülken, Anadoluyu Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak gören kültürcü *Anadoluculuk* fikrini savunmuştur (siyasi Anadoluculuk bu yıllarda Mükremin Halil tarafından savunulmaktadır). *Anadolu Mecmuası*'nda kültür Anadoluculuğunun ne olduğunu anlatan Ülken'nin Anadoluculuk fikri, tarihte sınırları çizilmiş belirli bir vatan anlayışına dayanmaktadır. Kaynaklara göre, Ülken, Mülkiye'deki öğrenciliği sırasında *Anadolu'nun Bugünkü Vazifeleri* adlı bir kitap yazmış, ancak bu kitap yayınlanmamış ve sadece öğrenciler arasında elden ele dolaştırılarak okunmuştur.

Hilmi Ziya Ülken, 1921 yılında Mülkiye'yi bitirmiş ve Darülfünun'da açılan coğrafya asistanlığı sınavını kazanmıştır. Asistanlığı sırasında Felsefe Kürsüsüne devam eden Ülken, bu dönemdeki yazılarını (1922) *Dergah* ve *Mihrap* Mecmualarında yayınlamıştır. 1923 yılında ise arkadaşlarıyla birlikte *Anadolu Mecmuası*'nı yeniden çıkarmaya başlamıştır.

Ülken, 1924'te Anadolu'ya geçme arzusundadır ve bu arzu ile Şubat 1924'te Bursa Lisesi Coğrafya öğretmenliğine atanmış,

bundan sonraki yıllarda Ankara ve daha sonra İstanbul liselerinde, öğretmen okullarında, coğrafya, felsefe, sosyoloji, tarih, psikoloji okutmuştur. Ayrıca Milli Eğitim Bakanlığı İstatistik Şubesi Müdürlüğü ve 1926'da ek görev olarak Sicil Dairesi Müdür Yardımcılığı yapmış, aynı zamanda Talim Terbiye Dairesi Tercüme Bürosu üyeliğine getirilmiştir.

Bu yıllarda Hilmi Ziya Ülken'in makaleleri *Muallimler Birliği*, *Anadolu*, *Maarif Vekaleti*, *Mihrap* ve *Türk Yurdu*'nda yayınlanmıştır.

1927 yılında İstanbul'a gelen Ülken, aynı yıl arkadaşlarıyla birlikte *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*'nı kurmuştur. Bu dergideki makaleleriyle toplumsal baskı ve psikolojik hayat arasındaki ilişkileri ele alan Ülken, toplumla uzviyet arasındaki çatışmadan doğan genetik psikoloji açıklamalarını 1928 yılında yayınladığı *Umumi Ruhiyat* adlı kitabı ile bütün psikolojik hayata uygulamış, bu yöndeki çalışmalarını 1931'de çıkan *Felsefe Yıllığı*'nda *Cemiyet ve Marazi Şuur* adıyla daha geniş bir tez haline getirmiştir.

1928-1929'da askerliğini yapan Ülken, askerde iken kitle psikolojisi üzerinde çalışmış; 1928 yılında *Umumi Ruhiyat* ile birlikte *Felsefe Dersleri*'ni yayınlamıştır.

Ülken ve arkadaşları 1929 yılında *Felsefe Cemiyeti*'ni kurmuşlardır. Amaçları, Türkiye'deki bütün felsefecileri bir araya toplamak ve onların ortaya atacakları sorunları tartışmaktır. *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* da Cemiyetin yayın organı haline getirilmiş ve ayrıca *Felsefe Yıllığı* 1934'e kadar Cemiyet adına yayınlanmıştır.

1930-1933 yılları arasında Galatasaray ve Kabataş Liselerinde sosyoloji ve felsefe dersleri veren Ülken, bu arada sürekli okumakta, araştırmakta ve yazmaktadır. Bu süreçte yayınladığı *Umumi İçtimaiyat* (1931) ve *Türk Tefekkürü* (1932-1933, 2 cilt) adlı kitapları ile Mustafa Kemal Paşa'nın ilgisini çekmiş ve Milli Eğitim Bakanlığı hesabına incelemeler yapmak üzere Almanya'ya gönderilmiştir. Dönüşünde Edebiyat Fakültesi *Türk Tefekkür Tarihi* doçentliğine, 1936'da ise ek görev olarak *İçtimai*

Doktrinler Tarihi öğretim üyeliğine atanmıştır. 1940 yılında Von Aster'in teklifi ile Felsefe Profesörlüğüne seçilen Ülken, 1942'de Sosyoloji Profesörlüğüne, 1944'de Yüksek Mühendislik Mektebi (İTÜ) Mimarlık Bölümü Sanat Tarihi Profesörlüğüne getirilmiştir. 1945-1949 yılları arasında Değerler Teorisi, Bilgi Teorisi ve Mantık Tarihi dersleri de veren Ülken, Felsefe Kürsüsü başkanlığı da yapmıştır.

Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden başka, 1954 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde de ders vermeye başlamış ve daha sonraki dönemlerde iki defa bu fakültenin dekanlığını yapmıştır. 1957 yılında ordinaryüs profesör olan Ülken, 1960'da 147'ler olayı ile İstanbul Üniversitesi'nden uzaklaştırılmıştır. Bu işlem daha sonra iptal edilmiş ancak Ülken, bir daha İstanbul Üniversitesine dönmemiş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde sistematik felsefe okutmaya devam etmiştir. 1973 yılında emekliye ayrılan Ülken, 5 Haziran 1974'te aramızdan ayrılmıştır.

1933 Üniversite reformundan sonra yeni kurulan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi kadrosunda Sosyoloji Kürsüsü yoktur. 1933'ten 1940'a kadar sosyoloji dersleri kürsüsüz olarak ve çeşitli güçlüklerle yürütülmüştür. Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel'in yardımlarıyla Sosyoloji 1941 yılında kürsü haline getirilmiş ve çalışmalarını Hilmi Ziya Ülken önderliğinde yürütmeye başlamıştır. Bir başka ifade ile, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsünün ikinci kurucusu Ülken'dir ve Ülken, 1941-1960 yılları arasında bu kürsünün tek hakimi olmuştur. Böylece, Ziya Gökalp'in ölümüyle sosyolojide başlayan durgunluk dönemi 1940'lara kadar sürmüş ve bazı kaynaklara göre 1938, bazı kaynaklara göre de 1939'da Ankara Üniversitesi DTCF ve 1941'de İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsünün kurulması ile bu durgunluk dönemi sona ermiştir. Ayrıca, 1938-1943 yılları arasında *İnsan Mecmuası*, 1941'de *Yurt ve Dünya*, 1942'de *Sosyoloji Dergisi* ve 1943'de *Adımlar*'ın yayınlanması ile Türkiye'de sosyoloji önemli bir aşama kaydetmiştir. Yine bu dönemde, sosyologların, yukarıdaki dergiler dışında, *İş Mecmuası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi,*

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, *İstanbul*, *Ülkü*, *Bilgi*, *Siyasi İlimler Mecmuası* gibi çok geniş bir alanda sosyoloji ile ilgili çalışmalarını yayınlama olanağı bulmaları, Türk sosyoloji tarihi adına çok önemli bir aşamanın gerçekleştirilmesine yardımcı olmuştur. Bu başarı da en önemli pay hiç kuşkusuz Hilmi Ziya Ülken'in olağanüstü çabalarına aittir.

1940'ların başlarında Ülken, İstanbul ekolünün felsefi ağırlıklı sosyoloji çalışmalarına öncülük ederken, alan araştırmaları yapan ve Amerikan sosyoloji anlayışını yansıtan Ankara ekolünün çalışmalarını da sosyoloji adına yakından izlemiş, desteklemiş ve bu çalışmalardan *Sosyoloji Dergisi*'nde övgü ile bahsetmiştir. İstanbul ekolü sosyologları ile Ankara ekolü sosyologları zaman zaman çatışsa da, özellikle 1940'ların ilk yıllarında, Ülken ile Behice Boran ve Muzaffer Şerif bilimsel bir etkileşim içerisinde bulunmuşlardır.

Hilmi Ziya Ülken'in yaşamında *İnsan Mecmuası*'nın ayrı bir yeri vardır. Ülken, *İnsan*'ı, 1918-1919'ların *Anadolu*, 1930'ların *Akademi* ve onun devamı olan *Galatasaray* Mecmualarındaki deneyimlerini arkasına alarak, arkadaşları Nurullah Ataç, Sabahattin Eyüpoğlu ve Muzaffer Şerif Başoğlu ile birlikte 15 Nisan 1938'de çıkarmaya başlamıştır (dergi 1943 yılında kapandı.). Dergi ilk çıktığında kimileri tarafından *eklektik*, kimileri tarafından *Marksist* olmakla suçlanmıştır. Ülken ise derginin memleketçi ve insancı olduğu için birbirleri ile ayrılan insanları birleştirdiğini belirtmiştir. Derginin amacı şöyle ifade edilmektedir: "Ne kadar memlekete dönersek o kadar insanlığı buluruz. Ne kadar somuta gidersek o kadar evrensele ulaşırız."

Hilmi Ziya'nın ufku sadece dergi çıkarmakla da sınırlı değildir. 1940'ların başında, başyazarlığını yapacağı bir gazete çıkarma teşebbüsü de olur. Bu gazete çıkarma girişiminde Abidin Nesimi ve Alaattin Hakgüder'le birliktedir. Gazetenin tüm alt yapı çalışmaları ve izin alma işlemleri tamamlanır, adı *Bugün* olarak konur, fakat gazetenin yayını gerçekleştirilemez.

İstanbul Üniversitesi profesörlerinden Hilmi Ziya Ülken, 1940'lar Türkiye'sinde en çok okuyan, en çok bilen, söylence insanı olarak tanınmaktadır. O, gençleri büyüleyen, *İnsani Vatanperverlik* anlayışı ile aydın çevreleri etkileyen, felsefi açıdan diyalektik yöntemi benimseyen, evrensellik ve Batıcılığı ön plana çıkaran, ideolojik anlamda popülizme kaçmayan, geniş açılımları bulunan dinamik bir bilim adamıdır.

Bu dönemde hocasını değerlendiren asistanı Hasan Tanrıkut, Hilmi Ziya Ülken için şunları söylemektedir: Son dönem Türkiye'sinde üç büyük insan yetişmiştir; siyasette Atatürk, fikirde Hilmi Ziya Ülken ve edebiyatta Nurullah Ataç. Bu üç büyük şahsiyet Türk milletini çeşitli açılardan tam bir Batılı millet haline getirmek için faaliyet göstermişlerdir.

Tanrıkut'a göre Ülken, insaniyetçilikle vatanseverliğin tam ve mükemmel bir telifçiliğini yaparak, felsefe tarihinde çok önemli bir ihtiyaca cevap vermiştir. Bu telifçilikle, insaniyetçi misin vatanperver misin sorusu karşısındaki tenakuz kalkarak, "insani vatanperverim"e dönüşmüştür. Bu telifçilik milliyetçiliğin kör taassubunu ortadan kaldırmış, vatanperverlik ve insanilik gibi tek taraflılığa ilişkin sorunları gidermiştir. Tanrıkut, 1943 yılında yazdığı bir başka makalesinde de, Ülken'i Türkiye'de "Yeni Felsefe ve Sosyoloji Mektebi"nin kurucusu olarak değerlendirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in düşün dünyasında doğrusal bir çizgi bulmak güçtür. O yaşamı boyunca farklı sosyoloji ve felsefe akımlarının etkisinde kalmıştır. Başlangıçta Durkheim'in etkisindedir. Ardından insan özgürlüğüne daha fazla önem veren G. Richard'a yönelmiş ve Durkheim'la Richard'ı uzlaştırmaya çalışmıştır (1924'de G. Richard'dan *İçtimaiyat Hakkında İptidai Malumat*'ı adlı eseri tercüme etmiştir.). Daha sonra Max Weber'in sosyoloji anlayışı ile materyalizmi uzlaştırmaya çalışır, ancak bu teşebbüslerinde başarısız olduğunu kendisi belirtmektedir. 1935-1943 arası Marksist bir anlayışa sahiptir. 1943'ten sonra ise bir yöntem olarak, 19. ve 20. yüzyılın insan felsefesini temel almayan verimsiz sosyoloji öğretilerinden sosyoloji çalışmalarını kurtarmayı düşüne-

rek, geniş açılımlı tecrübi sosyoloji çalışmalarını bilgi sosyolojisi çalışmaları ile uzlaştırma çabasında olmuştur. Ülken; *Felsefi bir Problem Olarak İnsan ve Toplum, Değerler Teorisi, Metodoloji, Değerler Sosyolojisi* (*Din, Sanat, Ekonomi*), *Sosyal Morfoloji, Tecrübi Sosyoloji* içerikli çalışmaları ile bu yöndeki eğilimini belirginleştirme uğraşısı içerisindedir. Bu konudaki ders ve alan çalışmalarını meslektaşı Nurettin Şazi Kösemihal ve asistanı Cahit Tanyol ile birlikte yürütür. Tanyol'a bu doğrultuda bir doktora tezi veren Ülken (*Ahlak ve Gelenekler Teorisinde Zevk ve Acı*), bir çok öğrencisine monografiler hazırlatır, onlar arasında işbirliği sağlar, kendisi de boşanmalarla ilgili olarak istatistikler oluşturur ve öğrencilerin yaptığı monografileri *Sosyoloji Dergisi*'nde yayınlar. Bir diğer ifade ile, Ülken, 1950 yılında yazdığı bir makele ile, kendisinin alan çalışmalarına öncülük ettiğini ve insan felsefesine dayalı tecrübi sosyoloji anlayışının temsilcisi olduğunu belirtmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'nin müdürlüğünü yaptığı *Sosyoloji Dergisi*'nin 1942-1960 dönemi incelendiğinde, Ülken'in giderek Le Play ekolünün teorik tanıtımını yapan yazılara ve özellikle 1950'den sonra ağırlık kazanan tecrübi sosyoloji çalışmalarının yayınına artan bir oranda yer verdiği görülür. Yine bu doğrultuda Ülken, 1954 yılında, *Sosyoloji Dergisi*'nde yayınladığı bir yazı ile Milli Eğitim Bakanlığı'na *İçtimai Araştırmalar Bürosu* veya *Enstitüsü* kurulması yönünde çağrıda bulunur. Böylece, Ülken'in 1942'den sonra felsefi içerikli sosyoloji anlayışı (insan felsefesi ve bilgi teorisine dayalı) ile Le Play ekolünün tecrübi sosyoloji anlayışını uzlaştırma çabası içerisinde olduğu görülmektedir.

Ülken'e göre bir bilim, objektiflik, gayri şahsilik ve tarafsızlık gibi bilimsel özelliklere sahip olmalıdır. Bundan başka bu bilimi diğer bilim dallarından ayıran bir konusu ve kendine özgü araştırma metodları (teknik anlamında) bulunmalıdır. Sosyolojide bu tanıma uyan ekoller *Science Sociale* ve *Chicago Okulu*'dur. Comte'un amacı toplumsal siyaset yapmak olduğundan kendisini izleyenlerle birlikte sosyolojiyi de çıkmaza sokmuştur. Ülken, hem bu görüşleri hem de çeşitli eserleriyle, Durkheim ve Gökalp'i eleştirmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in görüşleri zaman zaman değişmiş olsa da, onun sosyoloji anlayışı bütüncü bir yaklaşıma, çok yönlü bir irdelemeye ve zıtlar arasında sentez kurmaya dayanır. Birey-toplum, ruh-beden-madde, idealizm-materyalizm, Doğu-Batı, teori-pratik, özgürlük-eşitlik onun belli başlı sentez alanlarıdır. Ülken'e göre sosyolojide tek nedenli açıklamalar geçersizdir. Sosyal olayların maddi ve manevi yanı bulunmaktadır. Bu çift özellik toplum bütününün iki görüntüsü olarak incelenmelidir. Toplumsal olaylar son derece karmaşık ve birden çok nedene bağlı olarak gerçekleşir. O nedenle toplumsal olaylar da karşılıklı etkileşim içerisinde ele alınmalıdır.

Çoğulcu bir bilim anlayışına sahip olan Ülken, insana özgü sorunların bir bütün olarak ele alınmasından yanadır. Bu anlayışın temelinde, Ülken'in felsefeyle olan ilgisi ve tüm sosyal bilimleri felsefi bir temele dayandırma çabası bulunmaktadır. Tekrarlarsak, Ülken'in sosyoloji anlayışı felsefi bir bakış açısına dayanmakta ve Fransız sosyoloji ekollerinden beslenmektedir. Ülken'in bir dönem Le Play ekolünü öne çıkarmasına, Durkheim ve Gökalp'in sosyoloji anlayışlarını eleştirmesine karşın, onun telifçi ve sentezci sosyoloji anlayışı, aynı zamanda geleneksel sosyolojimizin izlerini de taşımaktadır. Ülken, Doğu-Batı, dinde evrimci bir dönüşüm, pozitivizm, Batılaşma, laiklik gibi toplumsal-siyasal yanı ağır basan konularda Gökalp'le benzer açıklamalara yer vermektedir. Sosyoloji Kürsüsünün birinci ve ikinci kurucuları arasındaki bu konu birlikteliği, temelde Türkiye'nin toplumsal yapısında süreklilik gösteren sorunların aynen devam etmesinden ve çözümün Batı tipi bir toplum modelinde aranmasından kaynaklanmaktadır.

Ülken'e göre dünyada tek bir medeniyet vardır ve o da Batı medeniyetidir. Batı medeniyeti demokrasi, bilim ve rasyonalitenin ürünüdür. Bu yüzden mükemmel, ideal ve evrensel bir medeniyettir. Türkiye'nin bu medeniyete en kısa zamanda ve evrimci bir yöntem izleyerek katılması gerekmektedir.

Hilmi Ziya Ülken, sosyolojide olduğu gibi genel düşün dün-

yasında da farklı eğilimlerin etkisinde kalmıştır. Türkiye'deki siyasi yapılanmalar ve değişmeler Ülken'in düşüncelerinde önemli farklılıklara yol açmış, uzlaşmacı eğilimlerle kaleme aldığı *Aşk Ahlakı* (1931) ve *İnsani Vatanperverlik* (1933) adlı eserlerinde, Emile Boutroux'un pluralist felsefesi ve Baruh Spinoza'nın Ahlak'ından etkilenmiştir. *İnsani Vatanperverlik*'te hümanizma ile yurtseverlik bağdaştırılmıştır. Bu iki eserin hemen ardından, 1933'te yazılan *Telifçiliğin Tenakuzları* (Uzlaşmacılığın Çelişkileri-1933) ile telifçi görüşlerini reddeden Ülken, 1936 yılında yayınladığı *20. Asır Filozofları* ile, metafizikten müspet ilimlere, idealizmden materyalizme yönelmiştir. Bu yapıtı ile tarihi maddeciliği benimsemekte ve savunmaktadır. Sosyolojide bilimsel bir araştırma için maddeci görüşün daha elverişli olacağı inancındadır. *İnsan Mecmuası*'ndaki yazılarına da yansıyan bu anlayış, 1943'e kadar devam etmiştir. Materyalist dönemi terk etmeye hazırlanan Ülken yeniden telifçiliğe döner ve bu amaçla 1945'ten 1949'a kadar bilgi ve değerler teorisine yönelir. Artık, insan ilimlerinin ancak değerler teorisine dayanması ile mümkün olabileceği görüşündedir. Ülken, bu hazırlıklara dayanarak ve soğuk savaş yıllarının yarattığı ideolojik kamplaşmaların da etkisiyle, 1951 yılında, ünlü eseri, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*'yi yazmıştır.

Tarihi Maddeciliğe Reddiye Hilmi Ziya Ülken'in yaşamında önemli bir dönüm noktası ve 1943'lerde başlayan dönüşümün sonucudur. Ülken bu anlayışını, 1949'da kurulan *Türk Sosyoloji Cemiyeti*'nin düzenlediği konferanslarda ve 1955 yılında yayınladığı *Sosyolojinin Problemleri*'nde de sürdürmüştür.

Bu dönüşümler nedeniyle, Hilmi Ziya Ülken'in fikirleri değerlendirilirken, eserleri bir bütün olarak ele alınmalıdır. Çünkü yazar, *Aşk Ahlakı*'nda her şeyin tecrübeyle değerlendirilebileceğini, tecrübemiz üstünde bir varlığın olamayacağını ve bu nedenle *Aşk Ahlakı*'nda natüryalizme (tabiatçılık) dayanırken, 1948'den sonraki eserlerinde natüryalizmin çıkmaz yol olduğunu belirtmiştir. Yine, *20. Asır Filozofları*'nda tarihi maddeciliği savunan yazar, daha sonraki eserlerinde tarihi maddeciliği reddetmiştir.

1940'larda Darwin, Marx ve Freud'la büyük adımlar atan natüralizmi bir çok açıdan değerli bulan, gerçek insan sevgisi ve ahlakının natüralist anlayış olduğunu, bu ileri zihniyete saldırmanın yeni bir skolastik düşünceye sapmak olacağını belirten Ülken, daha sonraki yıllarda bu görüşlerini tamamen terk etmiştir.

Tüm bu dönüşümlere karşın, Hilmi Ziya Ülken hiç bir zaman siyasi grupların veya düşüncelerin veya bir ideolojinin ucuz yandaşı olmamış, ancak açıkça karşı da çıkmamış, popülizme kaymamış, belirli bir ağırlığı ve bilimselliği her zaman korumuştur.

Hilmi Ziya Ülken 1950'li yıllarda bir çok uluslararası sosyoloji kongresine katılmasına rağmen, bu yıllarda onun ve sosyolojinin etkinliği tamamen kırılmış ve Türk Sosyolojisi 1950-1960 döneminde bir "fetret devri" yaşamıştır. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün ikinci kurucusu Ülken, özellikle 1945'ten sonra İslam Felsefesi, İslam Sanatı ve Sistematik Felsefeye yönelmiştir.

Ülken, Türk sosyologları arasında, Türkiye'yi uluslararası kongrelerde temsil etme ve tebliğ sunma rekorunu da elinde bulundurmaktadır. Ülken, Türkiye'yi pek çok uluslararası Sosyoloji, Felsefe, Eğitim, Sosyal Bilimler ve Türkoloji kongrelerinde temsil etmiş, 1949'da *UNESCO* öncülüğünde kurulan *Uluslararası Sosyoloji Derneği*'nde kurucu üye olarak bulunmuş, bu derneğin bir şubesi olarak, 1949 yılında *Türk Sosyoloji Derneği*'ni kurmuş ve onun yayın organı olarak 1951 yılında *Sosyoloji Dünyası*'nı çıkarmaya başlamış ve 1956 yılında bu derneğin başkan yardımcılıklarından birine getirilmiştir.

Ülken'in düşün dünyasında felsefe ve sosyoloji içiçedir. Asıl ilgi alanı felsefe olan ve koşulların da zorlaması ile 1945'ten sonra felsefeye belirgin bir ağırlık veren Ülken, bununla birlikte, pek çok alanda eser kaleme almış, 60'ın üzerinde kitap ve yüzlerce makale yazmış, onlarca dergi ve pek çok gazetede yazılarını yayınlamış, Richard'dan, Spinoza'dan, Rousseau'dan, Boutroux'dan, Reymond'dan ve Bachelard'dan çeviriler yapmıştır. Türkiye koşullarında çok yönlü bir düşünür olan Ülken'in temel ilgi alanlarını, kabaca, felsefe, sosyoloji, sosyal antropoloji, tarih,

mantık, estetik, roman, resim ve müzik olarak sıralamak mümkündür. Yarım Adam ve Posta Yolu gibi iki önemli romanın da yazarı olan Ülken, romanı; toplumların ve sınıfların hakim değerleri hakkında bilgi edinme aracı, insan ve toplum vicdanının mahkemesi olarak değerlendiren ve böylece sanatı toplumsal bir düşünüş biçimi kabul ve temsil eden bir sosyologtur.

Hilmi Ziya Ülken, Türk düşün hayatının ve sosyologlarının araştırılmasında da büyük çabalar göstermiş ve eserleri içerisinde en kalıcısı olan ve hala aşılamayan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'ni bu konuya ayırmıştır. Mehmet İzzet'i doktora çalışması olarak Coşkun Değirmencioğlu'na öneren de Ülken olmuştur.

Ülken'in ilgi alanlarının zenginliği yanında, önemli özelliklerinden biri de, çalıştığı konunun kaynaklarına ulaşmak için çok hızlı bir şekilde, geniş bir perspektif içerisinde gerekli olan malzemeyi toplayabilmesi ve kendi çağındaki bütün bilim dallarının verilerinden haberdar olma yeteneğidir. Görüşlerini önce makale ve konferanslar şeklinde ortaya koyan ve daha sonra bu görüşleri kitaplarında geliştiren Ülken, ele aldığı her konunun tarihsel sürecini de işlemeye özen göstermiştir. Bir başka anlatımla, orijinal görüşler geliştirememekle birlikte, konularını, yapısal-fonksiyonalizmin dar ve anlık değerlendirme tuzağına düşmeden, derinlemesine ele almıştır.

Ülken'in çok yönlülüğünü gösteren alanlardan biri de resim konusunda gerçekleştirdiği çalışmalarıdır. Ülken'in hobi niteliğinde ve amatör olarak ölümüne kadar bir çok yağlı boya ve kara kalem resim çalışmaları yaptığı, resimleriyle biri Güzel Sanatlar Akademisi'nde olmak üzere iki sergiye katıldığı, 1944'de Eminönü Halkevi'nde kişisel bir resim sergisi açtığı, ayrıca şiir yazdığı bilinmektedir.

Cavit Orhan Tütengil'in bir yorumu ile, "Ülken'nin belki de tamamlamaya vakit bulamadığı sisteminin içinde 'insan, toplum, evren, oluş, varlık' kavramları düşüncesinin doruk noktaları olarak

karşımıza çıkmaktadır. Yalnız farklı sistemlerle değil kendisiyle de hesaplaşma halinde oluşu, yaptıklarını yıkarak ilerleyen bir yolda yürümesi değişik değerlendirme ve yorumların nedeni olmuştur."

Ülken, çok yönlü bir sosyolog olarak, sosyolojinin Türkiye'de kurumsallaşması, yerleşmesi ve gelişmesi için büyük çaba harcamıştır. Bu doğrultuda sosyoloji bölümüne yeni hocalar ve asistanlar kazandırmış, bu hoca ve asistanları yönlendirmiş, öğrencilerini sosyoloji araştırmalarına katmış ve onların emeklerini değerlendirmiştir. Yine Türk sosyolojisinin hem ulusal ve hem de uluslararası platformlarda kendisine bir yer edinmesi için yoğun bir uğraş vermiş, bu doğrultuda dergiler çıkarmış, araştırma enstitülerinin kurulmasını önermiş, pek çok uluslararası kongreye katılmış, telif ve tercüme eserler yayınlayarak, sosyolojinin Türkçe kaynak ihtiyacını gidermeye ve sosyolojiyi daha geniş bir alana yaymaya çalışmış; Ankara ve İstanbul ekolü hocaları ile kurduğu ilişkilerle Türk sosyolojisine çok yönlülük kazandırmıştır.

Kısaca, sosyolojinin Türkiye'de yeniden örgütlenmesinde, kadrolarının oluşturulmasında, uluslararası alanlara taşınmasında Hilmi Ziya Ülken çok önemli bir rol oynamış ve adeta Türk sosyolojisi Ülken'le yeniden doğmuştur.

DİPNOT:

[1] 26 Şubat 1997 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen *Hilmi Ziya Ülken'e Saygı/Anma Günü*'de yapılan konuşma. Bu konuşma *Sosyoloji Yıllığı I: Hilmi Ziya Ülken'e Övgü/Osmanlı Tarihçiliği*, İstanbul, 1997, s. 23-35'te yayınlandı.

KAYNAKÇA

ARTUNKAL, Gülseren, "Hayatı ve Eserleriyle Babam Ülken", **1979 Yılı Sosyoloji Konferansları**, Onyedinci Kitap, İstanbul, 1979.

COŞKUN, İsmail, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Yayına Hazırlayan: İsmail Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

DEĞİRMENCİOĞLU, Coşkun, "Mektuplarda Ziya Gökalp", **Türk Yurdu**, Cilt: 16, Sayı: 103, Mart 1996.

DİNAMO, Hasan İzzettin, **İkinci Dünya Savaşı'ndan Edebiyat Anıları**, DE Yayınevi, İstanbul, 1984.

ERİŞÇİ, Lütfi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:1, İstanbul, 1942.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "Hasan Tanrıkut'un Eksik Kalan Fikirleri Üzerine", **Toplumbilim**, Sayı: 2, Ekim 1993.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", **İÜEF Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 2. Sayı, 1990-1991, İstanbul, 1991.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "Türkiye'de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-1960 Dönemi", **İÜEF Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 4. Sayı, İstanbul, 1997.

KAYALI, Kurtuluş, "Hilmi Ziya Ülken, Dil-Tarih Hocaları ve 1948 Tasfiyesi", **Tarih ve Toplum**, Cilt:11, Sayı: 63, Mart 1989.

KAYNARDAĞ, Arslan, "Sanatçı ve Estetikçi Olarak Hilmi Ziya", **1979 Yılı Sosyoloji Konferansları**, Onyedinci Kitap, İstanbul, 1979.

KAYNARDAĞ, Arslan, "Tanıdığım Toplumbilimciler", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Yayına Hazırlayan: İsmail Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

NESİMİ, Abidin, "Anadolu'culuk Akımının Öncüsü Hocam Hilmi Ziya Ülken", **Toplumbilim**, Sayı: 2, Ekim 1993.

NESİN, Aziz, **Benim Delilerim**, Adam Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 1989.

SANAY, Eyüp, **Hilmi Ziya Ülken**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1986.

SEZER, Baykan, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **İÜEF Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 1. Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

TANYOL, Cahit, "Türk Sosyolojisinin Bazı Sorunları", **Cumhuriyet'in 50. Yılına Armağandan Ayrı Basım**, İstanbul, 1973.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Hilmi Ziya Ülken'in Çıkardığı Dergiler ve Bu Dergilerde Yaptığı Yayınlar", **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, Cilt: 34, Sayı: 1-4, Ekim 1974 - Eylül 1975.

TÜTENGİL, Cavit Orhan, "Ülken Üzerine Notlar", **1979 Yılı Sosyoloji Konferansları**, Onyedinci Kitap, İstanbul, 1979.

UYGUN-ÖZER, Hamza-İnan, "Hilmi Ziya Ülken", **Türk Toplumbilimcileri I**, Derleyen: Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Sociology in Turkey", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 6, İstanbul, 1950.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

YALVAÇ, Mehmet, "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Sosyoloji Eğitiminin Tarihçesi", **Akademi Mecmuası**, Sayı: 1, Ocak 1985.

BİR SOSYOLOG VE İDEOLOG OLARAK İSMAYIL HAKKI BALTACIOĞLU[1]

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yapılan sosyoloji tarihi oluşturma çabalarına katkı sağlamaktır. Türkiye'de sosyolojinin bugünkü düzeye gelmesinde Ziya Gökalp, Prens Sabahattin, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Niyazi Berkes, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Behice Boran ve daha pek çok sosyoloğun önemi hiç bir şekilde yadsınamaz. Bu isimlerin yanında, bunların hemen ardında yer alan ve Türk sosyoloji tarihinin oluşmasında katkısı bulunan başka isimler de bulunmaktadır.

İkinci grupta yer alan isimlerden biri de, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur. Bu grupta yer alan isimler, sosyoloji tarihi açısından belki birinci grupta yer alanlar kadar sosyolojide "ün" sahibi olmamışlardır. Ancak, sosyolojinin Türkiye'de belirli aşamalar kaydetmesi konusundaki çabaları da inkar edilemez.

Bu çalışmanın amaçlarından ilki, Türkiye'de oluşan sosyoloji tarihine katkıda bulunanları ortaya çıkarmak ve Türk sosyoloji tarihindeki bazı boşlukları gidermek; ikincisi ise, eğitimci, felsefeci ve sosyolog olan İsmayıl[2] Hakkı Baltacıoğlu'nun eğitim ve eğitim felsefesine ilişkin olarak ortaya konulan ve sosyoloji adına eksik bırakılan görüşlerini tamamlamaktır.[3] Gerçekte Baltacıoğlu'nun görüşlerini bir bilim dalı çerçevesinde ortaya koymak mümkün değildir. Baltacıoğlu'nun farklı bilim dallarını içeren görüşlerinin bir bütün olarak ortaya konulması, ancak, çok farklı bilim dallarına mensup bir grup bilim adamının bir araya gelerek ortak bir çalışma gerçekleştirmeleriyle mümkündür.

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu; Ziya Gökalp, Prens Sabahattin, Hilmi Ziya Ülken, Niyazi Berkes, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Behice Boran ve diğer bazı sosyologlar gibi sosyoloji alanında ün yapmış bir bilim adamı değil; eğitim alanında tanınmış bir pedagogtur. Ancak bu durum bizi yanıltmamalı. Baltacıoğlu, eğitimci olduğu kadar sosyologtur ve bu alandaki faaliyetleri ile en az yukarıda adı geçen sosyologlar kadar kendisini kanıtlamış bir bilim adamıdır. Bir çok sosyoloji kitabı kaleme alan Baltacıoğlu, aynı zamanda, çeşitli alanlarda hocalık yapmış,[4] 1929'dan itibaren İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki sosyoloji dersini de vekaleten okutmaya başlamıştır.[5] Bu nedenlerle, Türk sosyoloji tarihinin oluşmasında Baltacıoğlu'nun da çok önemli katkıları bulunmaktadır.

Türkiye'de sosyolojinin belirli aşamalar geçirmesinde önemli katkıları olan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun ilk mesleki formasyonunun eğitim olması, onun sosyoloji ve Türk düşün hayatına olan katkılarını eğitimciliğinin gölgesinde bırakmış ve sosyoloji alanında gerekli yankıyı yapamamıştır. Oysa Baltacıoğlu ikinci kuşak Türk sosyologları gibi çok yönlü bir kişidir.[6] Bu kuşakta yer alan sosyologlardan Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi sanatın hemen hemen her dalı ile ilgilenmiş; mimariden müziğe, heykelden roman ve piyese kadar pek çok alanda uğraş vermiştir. Baltacıoğlu'nun ilgi alanı yukarıda sayılanlarla da sınırlı değildir; romandan hat sanatına, tiyatro eserlerinden çocuk piyeslerine kadar geniş bir yelpaze içerisinde yer almıştır.

Baltacıoğlu'nun sanat ve müzik konuları dışında asıl faaliyet alanları; eğitim, psikoloji, sosyoloji ve felsefedir. Bunların dışında, Baltacıoğlu, Türk kültür hayatına fikir gazetesi geleneğini yerleştirmiş; gazete ve dergi yöneticiliği de yapmıştır. 1934'ten ölüm tarihi olan 1978 yılına kadar, önce haftalık daha sonra aylık yayınlanan **Yeni Adam** gazetesinin baş yazarı, editörü, dağıtıcısı, kısaca her şeyi olmuştur. Ayrıca yazar, 1950'lerin ılımlı din anlayışına dayalı **Din Yolu** dergisinin çıkarılmasında da büyük çabalar göstermiştir. Baltacıoğlu'nun bilim ve kültür tarihimize

katkıları bu iki dergi-gazete ile de sınırlı kalmamış, yaklaşık 70 ayrı dergi ve gazetede yayın yapmıştır. Bu çerçevedeki yayınlarının sayısı 1400'ün üzerindedir. Eğitim, sosyoloji, felsefe, din, edebiyat, tiyatro, sanat, piyes, çocuk, gençlik, biyografi ve otobiyografi konularındaki eserlerinin sayısı ise 140'a yakındır.[7]

Baltacıoğlu, ömrünü Cumhuriyet rejiminin temel ilkelerine uygun yeniliklerin toplumsal açıdan yerleştirilmesi ve ulusal değerlerin yaratılması yönünde geçirmiştir. O, Kemalizmin Cumhuriyet'e çizdiği resmi kimlikle zaman zaman örtüşmese de, bazı inkılapları "aşırı" bulup içine sindiremese de, Gökalp'in ölümü ile boşalan "resmi ideolog"luğa talip olmuştur. Belki yazdıkları ile Ziya Gökalp kadar etkili olamamıştır, ancak "yeni Türk kimliği"nin içeriğini doldurma çabası içerisindedir. "Yeni bir Türk kimliği", "yeni bir insan tipi" anlayışı geliştirmeye, bir bakıma Kadroculların "sol" adına oluşturmak istedikleri resmi ideolojiyi, o, "muhafazakar sağ" adına gerçekleştirmeye çalışmıştır.[8]

Baltacıoğlu, Cumhuriyet'le birlikte ortaya konulan yeni ulus-devlet anlayışının gereksinim duyduğu yeni kimliğin içerisini doldurma çabasındadır. Bu çabayla, Cumhuriyet'in "baş ideoloğu" Ziya Gökalp'in pek çok görüşüne katılmakla birlikte, zaman zaman Gökalp'in bazı görüşlerini de eleştirmiştir. Bu gibi durumlarda, Baltacıoğlu'nun ideologluğu ile olguları öne çıkaran sosyologluğu çatışmaktadır.

Baltacıoğlu, özellikle sosyolojinin geri plana itildiği dönemlerde ortaya çıkmış ve sosyolojinin laik-milliyetçi-muhafazakar-batıcı eksenini resmi ideoloji bağlamında savunmuştur. 1934-1960 yılları arasında düşünce hayatının olgunluk dönemini yaşayan Baltacıoğlu, söz konusu dönemde, sosyolog ve ideolog kimliği ile ön plandadır. Baltacıoğlu, "resmi ideoloji"nin batıcılık ve milliyetçilik ilkelerini "daha mutedil" bir dille açıklamayı üstlenen bir "Cumhuriyet aydını"dır.[9] Bu mutedilliği ve muhafazakarlığı onu 1950'li yılların en etkin düşünürleri arasına sokmuştur.[10]

Baltacıoğlu'nun görüşlerini, Türkiye'de 1945'e kadar süren klasik laik, batıcı ve milliyetçi resmi tezlerle örtüştürmek müm-

kün müdür? Böyle bir sav ileri sürmek oldukça zor. Çünkü, Baltacıoğlu yumuşak bir üslupla resmi ideolojinin bazı tezlerini eleştirmiş ve geleneksel-toplumsal özelliklerle Cumhuriyet'in modernist-batıcı-devrimci "aşırılıklar"ını barıştırmak istemiştir. Özellikle din konusunda ileri sürdüğü düşünceler, Cumhuriyet'in 1945'e kadar ki dönemine egemen olan görüşlerle örtüşmemektedir. Yine Baltacıoğlu, 1950'den sonra ortaya çıkan gelişmelerin bir kısmını sıcak karşılarken, bir kısmını da Cumhuriyet ilkeleri adına kaygı ile izlemiştir.

1- Baltacıoğlu'nun Sosyoloji Yaklaşımı

Türk sosyologlarının batılı bir veya bir kaç bilim adamının ülkemizde temsilciliğini yapma geleneği, Baltacıoğlu tarafından da sürdürülmüştür. Baltacıoğlu'nun bilimsel görüşleri, çeşitli Fransız düşünürlerin fikirlerine dayanmaktadır. Baltacıoğlu'nu eğitim, sosyoloji ve felsefe alanlarında derinden etkileyen isimler; Jean-Jaques Rousseau, Emile Durkheim ve Henri Bergson gibi bu bilim dallarının Fransız uyruklu temsilcileridir.

Baltacıoğlu, ülkemizin en önemli eğitimcisi olarak tanınmaktadır. Bu nedenle, Baltacıoğlu'nun eğitim alanındaki görüşlerinin şekillenişinde Fransız eğitimci filozofu Jean-Jaques Rousseau'nun ayrı bir yeri vardır. Bu konuda Baltacıoğlu şunları yazmaktadır: "Vefa İdadisinde talebe iken geçirdiğim ruhi devrimlerden en büyüğünü Jean-Jaques Rousseau'nun Emile'i yaptı.(...) Hayatımda ilk defa bir kitabın bir ihtilal kuvveti olabileceğine inanmıştım.(...) O tarihten bu tarafa Emile'i bir çok kereler okudum. Her defasında büyük ve tükenmez bir ilham kaynağı olduğunu gördüm.(...) Emile'in üzerimde yaptığı sarsıntı gibi bir sarsıntı belki bir daha tekerrür etmiyecek. Buna benzer bir değişim geçirmek için Emile Durkheim ve Henri Bergson'u tanımak lazım gelecektir."[11]

Baltacıoğlu, sırasıyla, Jean Jacque Rousseau, Gustave Le Bon, Alfrede Fouille, Emile Durkheim ve Henri Bergson'dan etkilenmiştir. Bu sıralama bize Baltacıoğlu'nun eğitim, psikoloji, sosyoloji ve felsefeye doğru değişim geçirdiğini göstermektedir. Ben-

zer değişimleri Gökalp'de de görmek mümkündür. Ancak Baltacıoğlu, hayatı boyunca, özellikle Jean Jacque Rousseau, Emile Durkheim ve Henri Bergson'un etkisinden kurtulamamıştır.[12]

Baltacıoğlu'nun Türkiye'deki üstadı da Ziya Gökalp'tir. Çünkü Ziya Gökalp hem Durkheim ekolünden gelmekte, hem de Türkiye'nin o dönemdeki en önemli ideoloğu olma gibi çift yönlü bir özelliğe sahiptir. Bu nedenle, çalışmamız çerçevesin Baltacıoğlu'nun sosyolojik görüşleri ve özellikle Durkheim-Gökalp-Baltacıoğlu etkileşimi oluşturacaktır.

Baltacıoğlu, Durkheim okulunun Gökalp'ten sonra ülkemizdeki en önemli ikinci temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır.[13] Bu görüşü, Baltacıoğlu'nun kendi beyanları ve Baltacıoğlu'nu değerlendiren çeşitli sosyologların yazdıklarından yola çıkarak kanıtlamak mümkündür. Baltacıoğlu, Darülfünun'daki Sosyoloji, Estetik, Pedagoji, Psikoloji ve İslam Sanatları Tarihi derslerinde Durkheim'in ünlü eseri **Sosyoloji Metodunun Kuralları** adlı kitabın mantığından ayrılmadığını belirtmektedir.[14]

Yine aynı bağlamda, Türkiye'de toplanan *Uluslararası VII. Sosyoloji Kongresi* nedeniyle Baltacıoğlu şunları söylemektedir: Türk sosyologları kendi tezlerini savunurken yabancı meslektaşları kadar, belki daha kuvvetli idiler. Bunda şaşılacak bir şey yok. Auguste Comte ve Emile Durkheim'den sonra Gökalp gibi dünya çapında büyük bir sosyolog yetiştiren bu memleket Fransa'dan sonra sosyolojinin ikinci yurdu sayılabilir.[15] "Ziya Gökalp sosyoloji biliminin kurucusu olan Emile Durkheim'den sonra yetişen en büyük sosyologlardan biridir. Sosyolojinin biyo-psikolojiye karşı tam özgürlüğünü sağlamak için sonuna kadar çalışmıştır.(...) Gökalp'in Türk fikir hayatındaki rolü Bacon'ın, Descartes'in insan düşüncesi tarihindeki rolüne benzer. Onlar nasıl Ortaçağ artığı olan prenotion'ları, öndün düşünceleri atıp Yeniçağın tarlasını temizledilerse Gökalp da medrese artığı olan öndün düşünceleri atıp Türkiye'de sosyal bilimlerin tohumlarını atmaya yarar bir düşünce tarlası meydana getirmiştir."[16]

Bu cümlelerle Baltacıoğlu, Gökalp'e olan bağlılığını, Gökalp'in Türk sosyoloji ve düşün tarihindeki yerini, sosyolojinin Türkiye için önemini vurgulamakta; sosyolojide kendi yerini belirlemekte ve sosyolojinin gelişmesinde ülkemizin rolünü ortaya koymaktadır.

Baltacıoğlu, Comte ve Durkheim'den sonra Gökalp'i dünyanın en önemli sosyoloğu kabul ederken, bir başka Türk sosyoloğu, Yunus Kazım Köni, İ. H. Baltacıoğlu'nu, "görüşleriyle Durkheim'den sonra bu ekolün en büyük adamı" olarak selamlamaktadır. Köni, ayrıca şöyle demektedir: "Baltacıoğlu'nun bence en taktire değer bir hareketi de Gökalp'i ihya etmesidir. Gökalp fikir hayatımızda başlı başına bir devrin timsalidir. Gökalp'in fikirlerinden bir kısmı, hatta hepsi eskiyebilir, içinde dogmatik ve hatta yanlış olanlar bulunabilir; fakat onu aşmak için onu bilmek, tenkit etmek gerekir. Gökalp'in dağınık fikirlerini sosyoloji kitabında ihya eden Baltacıoğlu bu hareketiyle memleketimizde ilim ahlakının kurulmasına hizmet etmektedir."[17]

Ancak böyle düşünmeyenler de bulunmaktadır. Şevket Süreyya Aydemir, Meşrutiyet devri fikriyatına hakim olan indivi-düalizm teorisini en iyi ve en bilimsel şekilde sentez eden kişinin İ. H. Baltacıoğlu olduğunu, onun bu itibarla Ziya Gökalp'in tam bir antitezi olarak algılanması gerektiğini belirtir.[18] Oysa Baltacıoğlu bu görüşe karşı çıkarak şunları söylemektedir: "Kadronun dediği gibi ben 'Ziya Gökalp'in tam bir antitezi' olamam. Çünkü ben de Gökalp gibi cemiyetçiyim. Hatta aynı mektebin, Durkheim mektebinin metodunu kullanırım"(...) 'fert yok, cemiyet var' diyen bu Gökalp Ziya'ya karşı ben hiç bir zaman 'cemiyet yok, fert var' demedim. Kati fertçi işte bunu diyebilen adamdır."[19]

Baltacıoğlu, Gökalp'in Türkiye'de bazı ilklere imza attığını belirterek, onun bir kısım görüşlerini ödünsüz destekler. Baltacıoğlu'nun Gökalp'i desteklediği konulardan biri halkçılıktır. Ona göre, Türkiye'de halkçılık ideolojisinin ilk kurucusu Ziya

Gökalp'tir. Bu milliyetçi düşünür çeşitli yazı ve eserlerinde halk denilen realiteyi ortaya koymuş, incelemiş ve halkçılık denilen şuuru uyandırmıştır.[20]

Comte-Durkheim okulunun görüşlerini temel alan ve bu okulun en sadık temsilcisi olma savındaki Baltacıoğlu'na göre sosyoloji kitaplarında, sosyal olguların 12 türü bulunmalıdır: Morfoloji, din, ahlak, hukuk, aile, ekonomi, politika, spekülasyon (bilgi), dil, sanat, teknik ve eğitim. Bunlar bireylerin manevi bir birlik ve bütünlük teşkil etmek üzere kaynaşmalarından doğan sosyal kurumlardır. Bunlar asosyal bireylerde bulunmaz, sosyal kaynaşmadan doğar ve topluma özgüdür. Sosyal morfoloji temel olgudur. Toplumlarda sosyal bir determinizm vardır. Her sosyal olgu kendinden önce var olan sosyal olgularla açıklanabilir.[21] Hususi sosyolojiye ait bu bahislerden başka umumi sosyoloji bahislerine de bir yer ayırmak zarureti vardı ki bu zarureti tanımak ne Fransız, ne de Türk manüel müelliflerinin aklından bile geçmemiştir.[22] Mehmet İzzet ve Necmettin Sadak ve daha bazı Fransız sosyologlar Durkheim'in müsbet sosyoloji ekolüne mensup oldukları halde, tarihi ve sosyal olguların izahında bazen coğrafyacı ve fizikçi, bazen fertçi ve ruhiyatçı, bazen da Marx'çı ve ekonomici oluyorlar; izahlarını sosyal morfoloji zaruretlerine göre yapmaları tabii olan bu müellifler çok defa eklektik bir sosyoloji temayülü gösteriyorlar.[23] Oysa Baltacıoğlu, **Sosyoloji** kitabını yazarken, manevi üstadları E. Durkheim ve Z. Gökalp başta olmak üzere Hilmi Ziya Ülken'in **Umumi Sosyoloji**'sinden yararlanmıştır.[24]

Baltacıoğlu'nun bir başka özelliği de, mensubu olduğu ekol çerçevesinde bazı sistematik ayrımlar yapmış olmasıdır. Ancak bu sistematik ayrımlarını açıklama gereği duymamıştır. Oysa bu ayrımlar yeni bir tez şeklinde ortaya konulmaktadır. Örneğin, sosyal olguları beş bölüme ayıran Baltacıoğlu[25], sosyal olguların ilk maddesi olan sosyal kuvvet olgularını açıklamakta, diğer olguları açıklamamaktadır. Buna göre kuvvet olguları temeldir ve din, dil ve san'attan oluşmaktadır. Baltacıoğlu'na göre sosyal olguları hep bir sıraya dizmek yerine, üç kata yerleştirmek doğru

olur. Alt katta sosyal kuvvetler, orta katta sosyal kurumlar, üst katta sosyal idealler. [26]

Durkheim'in sosyolojik görüşlerinden hareket eden Baltacıoğlu'na göre, din, dil ve sanat toplumların oluşmasında ayrı bir yere sahiptir. Toplumsal kurum ve olayları şekillendiren bu üç kuvvet, bilenen en ilkel toplumlarda bile vardır. Yeryüzündeki toplumlar dinsiz, dilsiz, sanatsız olmadığı gibi, bunlarsız ne bilim, ne ekonomi, ne teknik, hiç bir sosyal kurum olamaz. Kültür kalkınması medeniyet gelişmesi olamaz.[27]

Sosyal olguları Gökalp'in verdiği öneme göre Baltacıoğlu'da şu şekilde sıralamaktadır: Din, ahlak, sanat, bilim, ekonomi. Bu sıralamada ekonomi en altta, din en üstte yer almaktadır. Baltacıoğlu'nun böyle bir sıralamaya dayanan sosyoloji anlayışı, elbette, Marksist sosyolojiden uzak, Weberci sosyoloji anlayışına yakındır. Hem Gökalp'te ve hem de Baltacıoğlu'nda din, dil, sanat milliyetin yaratıcı unsurları, sosyoloji anlayışlarının temelidir.

Durkheim'in görüşlerine dayanan ve Durkheim'in "toplumsal bilinç" kavramına büyük bir önem veren Baltacıoğlu'na göre, tarihi, yahut fiziki, yahut herhangi sebeple muhtelif fertlerin kafasında olmayan bir takım tasavvurlar, toplu fertlerin kafasında vücuda gelir. Bu tasavvurların heyeti mecmuasına cemiyet denir. Toplumsal olaylar asıl cemiyet olaylarının neticeleridir. Toplumsal olayların mukadderatı cemiyetin mukadderatına tabidir.[28]

Baltacıoğlu, "sosyete" terimini toplum kavramı karşılığı olarak kullanmaktadır. "Sosyete fikri 'çok insan' fikridir."[29] Birbirlerini tanımayan sokaklardaki kalabalıklar sosyetenin fertleri değil, eşya tanelerine benzerler. Aralarında kültür dediğimiz din, ahlak, hukuk bağları olmayan insan yığınları da sosyete olamazlar. Ruh birliği ve kaynaşma sosyetenin ilk özüdür. Bir sosyetenin olabilmesi için yalnız kültür birliği de yetmez. Medeni bir hayat birliği de olması gerekir. Sosyetenin temel özelliklerinden biri de sosyal işbölümüdür.[30] Yani sosyetenin ilk koşulu kültür birliği, ikinci koşulu medeniyet birliği ve üçüncü koşulu sosyal işbölümüdür.

Sosyoloji kitabındaki tüm görüşleri, Durkheim okulundan aktaran Baltacıoğlu'nun sosyoloji ile ilgili tanımlarını okumak, Durkheim'in sosyoloji görüşlerinin özetini okumak anlamına gelmektedir. Örneğin, Baltacıoğlu'na göre, sosyal olaylar yine sosyal olanlarla izah edilebilir. Sosyal olayları coğrafi, biyolojik, ruhi faktörlerle izah etmek, sosyolojiyi sosyal olmayanla izah etme teşebbüsüdür.[31]

Baltacıoğlu'nun Durkheim okulu ile ilgili görüşlerine baktığımızda, onun bu okul karşısındaki hayranlığını daha iyi kavrayabiliriz. Baltacıoğlu'na göre, "Durkheim okulu Auguste Comte'tan sonra sosyolojinin varabildiği son tekamül merhalesidir. Auguste Comte'dan sonra hiç kimse onun açtığı çığırda yürümemiş, fikirlerinin feyizlerinden sonuna kadar yararlanmamıştır. Durkheim, Comte sosyolojisinin yaşama hakkına malik olan taraflarını iyice görmüş ve bugün bütün müsbet sosyoloji denemelerine egemen olan yeni anlayışı kazanmıştır."[32]

Durkheim'in sosyolojik görüşlerinden hareket eden Baltacıoğlu, toplumsal evrim-değişme-tekamül aşamasını benimseyerek milleti toplumsal evrimin en son aşamasına yerleştirir.[33] Baltacıoğlu'na göre toplumların evrim sıralaması şöyledir: Kabile, aşiret, derebeylik, site ve millet. Bir toprak ve bir tarihle beliren milli gerçeği unutup, henüz bir hayalden, bir dilekten ibaret kalan insaniyet kavramını benimsemek ise bir toplumun kendi kendinden vazgeçmesi anlamına gelir. Çünkü yukarıda bahsedilen sosyal tipler dışında "insaniyet" diye gerçek bir sosyete yoktur. İnsaniyeti anlamak için medeniyeti düşünmek yeter. Medeniyet, muhtelif kavim, ümmet ve milletlere has ve onlarla ortak olan ilim, fen ve teknik gibi obje mevzulu kurumların topudur. İnsaniyet dediğimiz kavram da böyle bir şeydir.[34]

Baltacıoğlu'na göre "içtimaiyatın millisi olamaz, milli tarihin içtimaiyatla izah edilmiş şekli olabilir."[35] Bu görüşü ile milli sosyoloji kurma çabasında olanları ve bu çabanın öncülerinden Ziya Gökalp'i üstü kapalı olarak eleştiren Baltacıoğlu, Durkheim'in organik dayanışma anlayışının da ödünsüz savunucusu

olduğunu, Batı tipi bir toplum modeli çizerek göstermektedir. Buna göre, Durkheim, Batı tipi toplumları, toplumsal evrim aşamasında, daha gelişmiş göstermek için ürettiği organik ve mekanik dayanışma anlayışının organik dayanışma bölümünde, kentleşme, nüfus yoğunluğu ve işbölümünden söz etmektedir. Durkheim'in bu görüşleri Baltacıoğlu tarafından şu şekilde uyarlanmaktadır: Kalkınmanın ilk şartı, toplumun anatomik oluşu, gövdesidir. Bir toplumu meydana getiren tekler ne kadar çok, ne kadar sık, ne kadar birbirine bağlı olursa, o toplum o kadar güçlü olur. Bir de bu tekler arasındaki işbölümü ne kadar çok olursa, o toplum yine o kadar güçlü olur. Bir toplumda iş bölümü ne kadar ileri giderse medeniyet de o kadar ileri gitmiş demektir. Demek ki toplumca kalkınma, önce bir nüfus işidir. Ulusların kalkınması, şehirlerin oluşması, endüstrinin doğması, sosyal işbölümünün artması, hatta demokrasi rejiminin yerleşmesi, hep nüfusun çoğalmasından, sıklaşmasından ileri gelen oluşlardır.[36]

Burada Baltacıoğlu'nun bir başka özelliği ortaya çıkmaktadır. Baltacıoğlu, Türkiye'de nüfus artışını fazla bularak, bu hızlı nüfus artışını kontrol altına almak isteyen çevrelere sürekli karşı çıkmış ve Türkiye'nin kalkınması için nüfus artışından korkmak bir yana teşvik edilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve bunun mücadelesini vermiştir. Ona göre Türkiye'de doğumları sınırlamak isteyen anlayış yanlış yapmaktadır. Türkiye'nin yeraltı, yerüstü varlıkları, dışarıya hiç el açmaksızın yetmiş, seksen milyon nüfusu beslemek için yeterlidir.[37]

Baltacıoğlu, nüfus artışını teorik olarak desteklemekle kalmamakta, Türkiye'nin nüfusunu artırmak için yasal, toplumsal ve ekonomik öneriler de sunmaktadır. Buna göre, nüfusu artırmak için çok çocuk sahibi ailelere yardım, bekarlardan vergi almak, belirli yaşa gelenlere evlenme zorunluluğu getirmek, çocuk sayısı oranında vergi indirimine gitmek gereklidir.[38]

Baltacıoğlu, Ziya Gökalp'le aynı ekolden geldiği için zaman zaman onun bazı görüşlerini kanıtlamaya ve kendisine göre ek-

sik kalan yanlarını açıklamaya çalışmaktadır. Ancak, Baltacıoğlu, zaman zaman da Gökalp'in bazı görüşlerinin eksik olduğuna değinmeden ya da eleştirmeden kendini alamamaktadır.

Baltacıoğlu'nun Gökalp'i yoğun şekilde eleştirdiği konuların başında, Gökalp'in din-millet ayrımına dayalı görüşleri gelmektedir. Din-millet ayrımını kabul etmeyen Baltacıoğlu'na göre, "Gökalp'in sosyolojisinde karanlıkta kalan noktalardan biri de din anlayışıdır. Bu alanda benim en çok dikkatimi çeken anlayışı dini milliyetin dışında milletlerarası, bir ümmet kurumu olarak anlamasıdır. Nasıl ki 'Türk milletindeniz, İslam ümmetindeniz, Avrupa medeniyetindeniz' sözünde ki millet, ümmet ayrılığı bunu gösterir." Ancak, din milliyet dışında varlığını sağlayan bir gerçek değildir. O da dil ve sanat gibi milletin yapıcı etkenlerinden biridir. Dinsiz millet, milliyetsiz din olmaz. Dinin millileşmesi reformla olur. Din bir çoklarının sandığı gibi, sınırlı inançlardan, hiç değişmeyen tapınaklara kapanmış törenlerden ibaret değildir. Din, kamu yaşayışının her yanını sarmış olan değerlerden, bütün kımıltılarımıza kadar sokulan oluşlardan ayrı değildir.[39]

Baltacıoğlu ile Gökalp arasındaki görüş ayrılıkları din-milliyet ayrımı ya da birlikteliği noktasıyla sınırlı kalmamakta, hilafet ve milliyetçiliğin kökeni gibi farklı konulara kadar uzanmaktadır. Buna göre, Baltacıoğlu, kendisinin hilafete karşı çıktığını, oysa Gökalp'in saltanatın kaldırılmasından sonra bile hilafetin görevlerini savunan yazılar yazdığını belirtir. Yine Baltacıoğlu'na göre, Gökalp cemiyetçiliği soy cemiyetçiliğine dayalı iken kendisinin cemiyetçiliği toplumsal hayattan kaynaklanmaktadır.

Gökalp'le Baltacıoğlu arasındaki en önemli ayrılık belki de şu cümlelerde saklıdır: "Benim yapmak istediğim, ne fertçilik, ne de cemiyetçiliktir, sadece şeniyetçiliktir. Çünkü ben cemiyetlik muayyenliği tanımakla beraber, fertlik yaratıcığını da tanırım.(...) Şeniyet vardır, fertte, cemiyette onun içindedir. Bu unsurların ayrı ayrı fonksiyonları vardır. Cemiyetin fonksiyonu makinelilik soydan, ferdinki yaratıcılık soydandır. Şeniyetin bu

bir ve bütün anlayışına tırmanmak için hem Durkheim'in, hem de Bergson'un sadece metodlarından istifade ederim."[40]

C. Nazım İrem'in belirttiği gibi Gökalp'in cemiyetçi siyaset felsefesine karşı mesafeli duran gelenekçi-muhafazakar çevre. (ve bu arada Baltacıoğlu), bu mesafelerini, insanın bilinmeyen, hesaplanamayan 'insan' yanı ile, bilinebilir toplumsal yanı arasındaki dengenin peşinde olan şahsiyetçilik felsefesine dayandırmıştır."[41]

Kısaca, Baltacıoğlu'nun genel sosyoloji anlayışı Durkheim ve Gökalp'e dayanmaktadır. Baltacıoğlu determinist ve pozitivist bir sosyologtur. O, Bergson'dan da etkilenmiş, metafizik ile pozitivizmi uzlaştırmaya çalışmış ve Bergson'un görüşlerini "müsbet metafizik" olarak değerlendirmiştir.

Baltacıoğlu'nun Durkheim ekolünden oluşu yanında Durkheim sosyolojisi ile Bergson metafiziğini birleştirme çabasının temelinde, Marksizmin karşısında oluşu çok önemli bir etkendir. Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu'nun Bergson'la Durkheim'i çeşitli çalışmalarında birleştirmek istemesini Marksist sosyoloji ve felsefeye karşı oluşu ile açıklamak gerekir. Bu anlayış Baltacıoğlu'nun tüm çalışmalarına yansımış ve hayatı boyunca milliyetçilikten ödün vermemiş, bir üst yapı kurumu olan dini sosyal olayları etkileyen temel unsur olarak değerlendirmiştir.

Baltacıoğlu'nun genel sosyoloji anlayışındaki çelişkilerden biri de, Türkiye'deki Bergsoncuların pozitivizm ve Gökalp'in karşısında olmalarına karşın, onun hem Bergson, hem de Gökalp ve Durkheim ekolüne mensup olmasıdır. Bu çelişki, Baltacıoğlu'nun muhafazakar-modernist dünya görüşünde ve Cumhuriyet dönemi "radikal devrimleri"ne karşı "muhalif"liğinde aranmalıdır. Baltacıoğlu'nun bazı konularda Durkheim ve Gökalp'ten ayrılması ise ekolden bir sapma değil, ayrıntıda farklılaşma şeklinde değerlendirilebilir.

Kısaca, Baltacıoğlu, din, dil ve sanatı toplumun üç temel kuvveti olarak görmekte, dini en önemli sosyal faktör olarak

ele almakta ve ekonomiyi sıralamada en alt düzeye indirgemektedir. Yine, Baltacıoğlu, din-millet ayrılığına karşı çıkarak bu ikilinin birbirinden ayrılamayacağını sürekli vurgulanmakta, toplumu yaratan temel unsurları kültür birliği, medeniyet birliği ve sosyal işbölümü olarak görmektedir.

Bu kısa özetten sonra Baltacıoğlu'nun sosyoloji ve sosyal-siyasal konulardaki diğer görüşlerini ele alabiliriz.

2- Baltacıoğlu'nun Kültür-Medeniyet Ayrımı ve Gelenekcilik Anlayışı

Baltacıoğlu, Gökalp gibi kültürle medeniyeti kesin olarak ayırmakta; Batı'dan kültür değil, medeniyet almamız gerektiğini belirtmektedir. Baltacıoğlu'na göre, Batı medeniyeti, Batı kültüründen ayrılmaz, birini alınca ötekini de almak gerekir anlayışı yanlıştır.

Baltacıoğlu, kültür ve medeniyet ayrımı konusunda öncülüğü Gökalp'e vermektedir. Ancak Gökalp bu konuda sonuna kadar gitmemiş; davayı sonuna kadar götürme görevi Baltacıoğlu'na kalmıştır.[42]

Gökalp'in etkisiyle, Baltacıoğlu, kültürü, medeniyet gibi akıl ve öğrenimi dışarıdan, yabancıdan alınmayan, milletin tarihi benliğinden çıkan şey olarak tanımlamaktadır. İlim, fen, teknik medeniyeti; din, dil, sanat, aile, hukuk, ahlak, zevk, mitoloji, masallar, atasözleri, hatta yemekler kültürü oluşturur. Kültürle ilgili yargıların dış alemle hiç bir ilgisi yoktur. Bunlar iç alemle, duyunçla, bilinçaltı ile ilintili olan değer yargılarıdır. Medeniyet başka yerlerden alınabildiği halde kültür yalnız tarihten doğar ve içeriden dışarıya doğru gelişir. Medeniyet çok değişici ve şekil değiştirici bir şeydir. Medeniyet demek, yalnız bir millete, bir kültüre özgü olmayıp milletten millete geçebilen bilgiler, usuller, kaideler demektir. Örneğin bilim millete, kültüre göre değişmeyen bir şeydir. Bir millet, bilimi başka bir milletten alabilir. Medeniyetin değişici olmasına karşın kültür hemen hemen değişmeyici, az değişici bir şeydir. Kültür milletin belkemiğidir;

çürüyünce millet ayakta duramaz, iki kat olur. Kültür bir millete özgüdür, millidir; medeniyet milletlerarasıdır. Kültür doğar; fakat medeniyet öğrenilebilir, kurulabilir, alınabilir. Millet demek için hem ayrı bir kültür, hem de başka milletlerle ortaklaşa bir medeniyetin olması gerekir. "Yenilik" dediğimiz şey, milletin nevini veren bu özün her medeniyet değiştikçe yeni yeni tekniklerle birleşmesidir.[43] Toplumun öz varlığını yapan şeylerin topu onun kültürüdür. Kültür, toplumun öz varlığını gösterir. Kültürün yokluğu ile ulus varlığı da ortadan kalkar. Ulus varlığı, "kültür birliği bulunan bir toplum"u tanımlar. Bugün Alman kültürü vardır, Fransız kültürü vardır. Bu iki toplum bu kültür ayrılığı ile kendi öz varlıklarını yaşarlar ki ayrı ayrı birer ulus oldukları da bundan ileri gelir.[44]

"Türk dili Türk milletinin yaşayışından doğmuştur, Türk milletine mahsustur, başka bir milletten alınmış değildir. Müzikte, mimaride, dekorasyonda, edebiyatta, Türk zevki dediğimiz bir zevk vardır. Bu zevk yalnız Türk milletine mahsustur. Sonra Türk ahlakı dediğimiz bir ahlak vardır: misafirperverlik, tokgözlülük, büyükleri saymak gibi ki bunlar da Türklere mahsus şeylerdir. Bütün bu Türklere mahsus olan, Türklükten doğan ve bütün Türklerde yaşayan şeylere 'milli kültür' denilir.(...) Efsaneler, masallar, atasözleri, rakslar, oyunlar, dil bu kültürün taşıyıcılarıdır.(...) Kültür bozulunca millet de bozulur. Millet bozulunca da kültür bozulur. Kültürü bozulmayan milletler ölmez.."[45]

Baltacıoğlu kültür-medeniyet ayrımını kısaca şu şekilde tasnif etmektedir:

1- Medeniyet denilen şey, tekniktir; ama sadece teknik, başka hiç bir şey değil!

2- Kültür denilen şey, vicdandır; ama yalnız vicdan, başka bir şey değil.

3- Türk kültürü üstün bir kültürdür.[46] Kültürün değişmeyen yanını gelenek kavramı ile tanımlayan Baltacıoğlu, ulusu ulus yapan değişmez karakterin gelenek olduğunu belirtir. Gelenek,

toplumun tarih boyunca değişmek bilmeyen değer yargılarıdır. Kültür zamanla değişse de gelenek, binlerce yıl değişmeden bir milletin temel özelliklerini saklar.[47] Gelenek, kültürün sabit parçası, belkemiğidir. Kültür evrimleşir, gelenek evrimleşmez. Bu nedenle milleti bir kollektivite tipi olarak bırakan şey, kültürü değil, geleneğidir.[48] "Milliyet bir gelenek birliğidir, milliyet, aralarında gelenek birliği olan bireylerin meydana getirdiği tinsel birliktir."[49] Geleneklerin kötüsü olmaz. Gelenekler hep iyidirler. Gelenek ulusun, kavmin, klanın özüdür. İşte dini, dili, sanatı, hukuku, ahlakı bir olanların ulus olmalarının nedeni din, dil, sanat, hukuk, ahlak geleneklerinin bir olmasıdır. Baltacıoğlu, Kürt sorununun da bu tür ölçütlerle ve objektif olarak ele alınması gerektiğini belirtir.[50] Ona göre dili, dini, sanatı ayrı olanların da bir ulus olmalarının nedeni, yine aralarında gelenek ortaklığının bulunmasıdır. İşte bu gelenek anlayışı olmadıkça milliyet anlayışı da olamaz.[51] Milliyetçilik gelenekçilikten başka bir şey değildir. Geleneklerinden kopan milletler kökünden ayrılmış bitkiler gibi solup kururlar.[52]

Baltacıoğlu'na göre, Avrupa medeniyeti; topları, tankları, uçakları, denizaltıları, bütün ticaret, ziraat, endüstri tekniğiyle kayıtsız ve şartsız Garp medeniyetidir. Bunda hiç kimsenin şüphesi yoktur. Fakat ahlak, hukuk, edebiyat, mimari, tezyini sanatlar, tiyatro, musiki, felsefe, terbiye? Bunlar değerleri bakımından hep vicdan işidir; bunları Avrupa'dan, Asya'dan, Amerika'dan alamayız. Kendimizden almak zorundayız. Almazsak kendimizi kaybederiz. Zira kültürün Avrupalısı olmaz; yalnız millisi olur. Medeniyet alınır, fakat vicdan alınmaz. Kültür ve medeniyet kavramlarını birbirine karıştıran milletler en kısa zamanda soysuzlaşırlar, yahut uzun zaman kendilerini kaybedip maymun ve maskara olarak kalırlar.[53]

Baltacıoğlu, kültürle geleneği zaman zaman aynı tanım içerisinde birleştirse de ikisi arasındaki temel farkları şu şekilde belirlemektedir: Birinci anlamıyla kültür, sosyal tipten sosyal tipe değişen değer yargıları demektir. İkinci anlamıyla kültür, sosyal tipten sosyal tipe değişmeyen değer yargıları demektir.[54] Kül-

türün bu tipine kültür demeyip, gelenek diyorum. Gelenekler; mitler, mimikler, motifler, musikinin melodileri, dilin ekleri, dilin sentaksı, masallar, atasözleri gibi sosyal tipten sosyal tipe hiç değişmeyen, sosyal evrim boyunca yaşayan kamu kalıtlarıdır. Her ulusun kendi yaradılışına göre birtakım gelenekleri vardır. Bu gelenekler ulustan ulusa değişirler.[55] Millet ki ananesizdir, o, millet değildir. Bu anlayışa göre "ananecilik", "muhafazakarlık" değildir. Çünkü "ananecilik" değişmeyen yani bütün zamanlarda canlı ve kuvvetli kalan örfleri tanımak demektir. Halbuki muhafazakarlık değişmek zorunda kalmış olan örflere bağlılıktır.[56]

Baltacıoğlu gelenek ve anane kavramlarını aynı anlamda kullanmakta, çok farklı tarihlerde yazdığı eserlerinde iki kavramı da aynı sistematik sıralama ile tanımlamaktadır. Buna göre, gelenek veya anane kavramı şu şekilde belirlenmektedir:

1- Gelenekler(ananeler), tabiatları bakımından, örflerden başka bir şey değildir.

2- Gelenekler(ananeler), örfler gibi değişmezler.

3- Gelenekler(ananeler), örfler kadar ve onlardan daha canlıdırlar. Çünkü örflerin değişiciliğine karşı gelenekler değişmemek özelliği taşımaktadır.[57]

4- Gelenekler(ananeler), bitki türlerinde saplar, tüveyç yaprakları, hayvan türlerinde belkemiği, insan türlerinde kafatası gibidirler. Gelenek ırktaki kafatası gibidir; kültürde soyu tayin eden onlardır.

5- Geleneğin(ananenin) orijini mitolojiye dayanır.

6- Gelenek(anane), akıl aykırısı değil, akıl dışı konulardır.

7- Gelenekler(ananeler) bozulmadıkça milli soy da bozulmaz.

8- Gelenekler(ananeler) birliği,orijin, kafa ve ruh birliğidir.

9- Milli kaynaşmayı yapan faktör kültürden önce gelenektir. Yani, milli birlik ancak geleneklerle olabilir.[58]

Baltacıoğlu'na göre, toplum varlığının en büyük özelliği türdeşlik, toplum bireyleri arasındaki gelenek birliğidir. Büyük sosyolog Emile Durkheim'in *solidarite mecanique* dediği kaynaşmadır.[59] Bu kaynaşma da gelenek birliği ile olur. Uygarlık ve teknik birliği bu dayanışmayı sağlayamaz.[60]

Milletin oluşumunu kültüre, kültürün değişmeyen yanı, geleneğe bağlayan Baltacıoğlu, gelenekle gelenek benzeri terimlerin birbirlerine karıştırılmaması için şöyle bir ayrım yapmaktadır: Tör (moeurs), adet (coutume), görenek (routine) dediğimiz değerler gelenek değildir. Çünkü bunlar sosyal tipten sosyal tipe değişicidirler.[61]

Gökalp gibi Baltacıoğlu da kültür-medeniyet ayrımında aydını suçlamaktadır. Aydınlarımızda şuursuz bir gelenek düşmanlığı vardır. İrtica ve muhafazakarlıktan yılan aydınlarımız gelenek düşmanı kesilmişlerdir. O derece ki "gelenek" fikri "irtica" fikriyle eş olmuştur.[62] Aydının kendisine dönmesi gerekir. Aydın soysuz olmasa da hastadır. Gerçek toplumdan kopan her insan gibi o da hastadır. Artık aydını kurtarmak gerekir. Aydını hasta eden halktan kopması, yabancı kültüre aşılanması, kendi kültürünü yetici ve üstün görmemesidir.[63]

Yine Gökalp'in kültür-medeniyet, halk-aydın ikilemlerine dayalı olarak ürettiği görüşleri hatırlatır şekilde, Baltacıoğlu şu önerilerde bulunmaktadır: 1- Din, ahlak, hukuk, zevk, teknikte tutulması yahut atılması gereken örfleri ilmi ve objektif bir surette ayırmak; 2- Batılılaşırken soysuzlaşan milli kurumlarımızı bu bozulmadan kurtarmak; 3- Orijinal kültüre ve orijinal medeniyete doğru yol almak; 4- halk ile aydın arasındaki derin boşluğu doldurmak gerekmektedir.[64]

Baltacıoğlu, kültür-medeniyet ayrımı yapan ve medeniyetin temelini uluslararası tekniğe bağlayan bir sosyolog olmasına karşın, "teknikte Türke doğru"dan da söz etmekte ve tekniğin milletlerarası bir kurum olmasına rağmen uçak, denizaltı, tank gibi akla gelebilecek her türlü eşyanın üretilen ülkenin damgasının taşıdığını, Alman uçağı, İngiliz uçağı gibi ayrımların yapıl-

dığını belirterek, tekniğin de millileşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Türk denizaltısı, Türk tankı, Türk uçağının Türk kafasına göre yapılacağını belirtmektedir.[65] Bu görüşleri ile, Baltacıoğlu klasik kültür-teknik ayrımından uzaklaşmakta ve kültürün tekniğin şekillenişindeki etkisini kabul etmektedir. Dolayısıyla, bu görüşler daha önce pek çok sosyolog ve özellikle Baltacıoğlu tarafından ifade edilen kültür-medeniyet ayrımına dayalı görüşleri reddetmek, kültürle medeniyet arasında bir ayrım kabul etmemek anlamına gelmektedir.

Kısaca, Baltacıoğlu önce kültürle medeniyeti kesin şekilde ayırmakta, sonra bunları birleştirmeye çalışmaktadır. Hatta Batılılaşmaya açık kapı bırakmak için başka milletlerle ortaklaşa bir medeniyetten de söz etmektedir. Burada iki farklı tutum karşımıza çıkmaktadır. Kültürleri ayrı, medeniyetleri bir toplumlar; kültür ve medeniyetin ayrılamaması nedeniyle kültür ve medeniyetleri bir olan toplumlar. Her iki koşulda da Türkiye Batılı olabilme olanağına sahip olmaktadır.

3- Baltacıoğlu'nda Milliyetçilik, Ulusal Devlet ve Batıcılık

Baltacıoğlu batıcı, laik, milliyetçi, Türkçü kısaca uluscudur. Baltacıoğlu'nun milliyetçiliği faşist bir milliyetçilik, dolayısıyla ırkçılık değildir. Gerçi zaman zaman Türk ırkının özelliklerini belirleme, onu diğer ırklardan ayırma girişimlerinde bulunmuş ve bu girişimlerini toplumsal olgularla ortaya koymuştur. Ancak teorik olarak ırkçılığı savunmak bir yana ırkçılığı şiddetle eleştirmiştir. "Irk nazariyesi"ni reddeden Baltacıoğlu, "milliyet nazariyesi"nden yanadır.[66] "Millet ırk gibi bir şey, fakat etnik değil, kültürel bir soydur. Her tinsel ve töresel soy gibi millet de mistik bir orijine dayanır ki bu orijin, mitolojidir. Millet mistik bir varlıktır."[67]

Baltacıoğlu'na göre ırk, biyolojik bir gerçektir. Irkın taşıyıcısı veraşettir. Irk, hayvani bir olgu, millet ise sosyal bir gerçekliktir. Milliyetin taşıyıcısı içtimai veraset, yani gelenektir. Milliyet, ahlaki bir olgudur. Bir millet türlü ırk çeşitleri içine alan ahlaki bir birliktir.[68]

Durkheim'in sosyolojik görüşlerine dayanılarak millet Baltacıoğlu tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: "1) Millet, tarihi sebeplerle nüfusu artmış, üzerinde yaşadığı toprağa göre bu artımı kesafet teşkil etmiş ve bu sebeple ozamana kadar yaşadığı statik hayattan çıkmış, büyük ve müteaddit şehirler teşkil etmiş, köylerden, kasaba ve şehirlerine nüfus akınları başlamış, en son haddinde de milli emperyalizme yol açmış olan bir sosyetedir. Sosyal hacim ve sosyal kesafet bakımından millet sosyetelerin en ileri tipidir. 2) Millet, aralarında din, dil, ahlak, zevk, zihniyet gelenekliğinden ibaret mihaniki bir tesanütle, yalnız faaliyet ayrılığından ve ihtisastan ibaret uzvi bir tesanüt bulunan fertlerden mürekkep bir sosyetedir. Bu anlayışa göre millet gelenek birliğinin meydana getirdiği bir topluluktur. Öyleyse millet, sosyal işbölümü bakımından da en ileri bir sosyetedir."[69] "Milliyet şuuru üstünlük şuurudur; milliyet şuuru aşağılık duygusuyla hiç birleşemez."[70]

Baltacıoğlu Cumhuriyet ilkelerinin savunucusudur. Bu anlamda milliyetçi, cumhuriyetçi, laik, devrimci, halkçı ve devletçidir. Baltacıoğlu bu ilkelerin bir tanesini alarak onun üzerinde derinleşmek ya da Atatürk'ün bu ilkelere yüklediği anlamların çok ötesinde bir niyet ve eylem içerisinde olmamıştır. Aksine altı ilkenin birbirinden ayrılamayacak bir bütünü teşkil ettiklerini, dolayısı ile bazılarını reddetmek ve bazılarını kabul etmek gibi bir seçeneğin bulunmadığını belirtmektedir. Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu altı ilkeyi, Cumhuriyet'in resmi ideologlarınca yüklenen ve ders kitaplarına giren şekli ile benimsemiş, bazı ilkeleri zorlayarak, örneğin devletçiliği sosyalizm, halkçılığı kolektivizm şeklinde algılamamıştır.

Baltacıoğlu, daha çocuk yaşta milliyetçiliği kendisine babasının aşıladığını ve kendisinin de Türk milliyetçisi olduğunu, ancak milliyet politikasını ne saldırganlık, ne de bir savunma politikası olarak değil, bir kültür davası olarak algıladığını belirtmektedir.[71]

Baltacıoğlu kültür milliyetçisi olarak siyasal milliyetçiliğe

karşı çıkar ve kendini şöyle tanımlar: "Milliyetçi evet, ancak milliyetçilik politik bir rejimi karakterlendirecek olan ana karakter olamaz. (...) Kemalistim dediğim zaman inkılapçıyım, laikim, halkçıyım, devletçiyim demek istedim."[72]

Baltacıoğlu'nun belirtiğine göre, milliyetçilik anlayışı kendine özgü; sui generis'tir. Milliyet gelenek birliğine dayanır.[73] "Irk birliği" milliyeti meydana getiremez; Amerika Birleşik Devletlerinde olduğu gibi milliyet ırk birliğini meydana getirebilir. Ayrı ırklara mensup olan insanlar gelip, Amerika Birleşik Devletlerinde yerleşmişler; bir kaç nesil sonra bu ayrı ırklara mensup insanların torunları Yankee adı verilen Amerikan ırk tipine dönüşmüştür. Bazılarına göre milliyet "toprak birliği"dir; "toprak birliği" milliyet birliğini sağlayamamıştır; İrlanda örneğinde olduğu gibi. Gökalp'e göre milliyet birliği kültür birliğidir; her kültür birliği milliyet birliği değildir. İsviçreli, Alman, Fransız, İtalyan arasında kültür birliği yoktur; milliyet birliği vardır. İngilizlerle Amerikalılar arasında ise kültür birliği olmakla birlikte, milliyet birliği yoktur. Baltacıoğlu, milliyet birliği konusunda ileri sürülen ırk birliği, toprak birliği, kültür birliği gibi tezleri reddederek bu tezlerin yerine "gelenek birliği"ni koyar. Baltacıoğlu'na göre, Fransız, Alman, İtalyan ve bu gibi milletlerin insanları arasında gelenek birliği olduğu içindir ki bu insanlar ırk ortaklığı, toprak ortaklığı, kültür ortaklığı, hatta medeniyet ortaklığı denilen ortaklıkların birine, bir kaçına, ya da bunların hepsine birden erişebilmişlerdir. İsviçrelileri ırk ve kültür ayrılıklarına karşı, tek millet yapan, gelenek birliğidir. İngilizlerle Amerikalıları, ırk ve kültür birliklerine karşı, ayrı iki millet yapan, gelenek ayrıcalığıdır.[74]

Demek ki Baltacıoğlu'na göre milliyet bir gelenek birliğidir. Bu anlayış içerisinde gerçek dünyada dört türlü toplum vardır: 1- Kültürleri bir, gelenekleri bir olan toplumlar, 2- Kültürleri ayrı, gelenekleri bir olan toplumlar, 3- Kültürleri bir, gelenekleri ayrı olan toplumlar, 4- Hem kültürleri, hem de gelenekleri ayrı olan toplumlar.[75] Bu dört türlü toplumdan birinciler ile ikinciler ulusdurlar. Üçüncüler ile dördüncüler ulus değildirler. Bir

İrlanda milliyeti doğmasının, bir İrlanda devleti meydana gelmesinin nedeni, İrlandalıların İngilizciden ayrı dil, din, ırk gelenekleri bulunmasıdır. Bu gelenekler iledir ki İrlandalılar ayrı bir devlet kurup eski dillerini dirilttiler, kendilerine kültür dili, devlet dili yaptılar. Aralarındaki ırk, din, dil, tarih birliklerine karşı Amerikalılar, İngilizlerden ayrı bir millet olarak gelişmektedirler. Bunun da nedeni ayrı bir yurtta, farklı yaşama koşulları içinde yepyeni gelenekler edinmeleridir. Amerikan dansı İngiliz dansı değildir. Amerikalıların mitolojileri bile vardır. Onlar dans figürlerini negrolardan, melodilerini totem danslarından, bezeme motiflerini Kızılderililerden almışlardır. İstiklal savaşları da onlara ayrı mitler, gelenekler kazandırmıştır. Fransa'da güneyliler, Bretonlar, Alsaslar ayrı diller konuşmakla, farklı kültürlere sahip olmakla birlikte, aynı ulustandırlar. Belçika da bir örnektir: Flamanlar, Valonlar ayrı ırktan, ayrı dilden, ayrı kültürden insanlardır. İsviçre'de başlıca dört ırk, dört dil, dört kültür vardır. Ancak, milliyet tektir. İsviçre milliyeti. İsviçrelilerin tek millet olmaları da gelenek birliğinden ileri gelmektedir.[76]

Baltacıoğlu Türklerin bir millet oluşturmalarını da şu şekilde açıklamaktadır. Osmanlılar devrinde Türkiye'de ayrı iki dil konuşulmakta idi, biri halk dili, diğeri de aydın dili olan Osmanlıca. Saltanat, medrese, mektep aristokratları halkın konuştukları Türkçeyi pek anlamıyorlardı. Halk da Osmanlıcıdan bir şey anlamıyordu. Yine de bir Türk milliyeti vardı. Çünkü bu dil ayrılığı dışında çok kuvvetli olan bir dil gelenek birliği vardı.[77] Hatay Türkleri yakın zamana kadar Türkçeden başka bir dil konuşuyorlardı. Bu dil sanıldığı gibi Arapça değildi. Osmanlıca gibi, Arapça, İranca yarı yarıya da Türkçe kelimelerden oluşan karma bir dildi. Hatay Türkleri bunu kendi aralarında konuşuyorlar, bu dilden Arap, İranlı, Türk bir şey anlamıyordu. Bu dil ayrılığına karşı Hataylıların Türk olmalarının nedeni, bu yama dillerinin sentaksı ve zevki içinde bütün geleneklerinin Türk olmasıdır.[78] Doğu'da Kürtçe konuşan Kürtlerin Kürtçesi de ayrıca dikkate değer. Bu Kürtçede Kürtçenin ayraçlarından biri olan erkek-dişi kelime ayrılığı yoktur. Dil gelenekleri de Türkçe'nin-

kilerdir.[79] Yani, Baltacıoğlu'na göre, erkek-dişi kelime ayrımı yapılmadan Kürtçe konuşan insanlar da Türk'tür.

Baltacıoğlu'na göre milliyet gerçeğini yalnız kültür birliği olarak anlayan, bu gerçeğin ancak gelenek birliği ile meydana gelebileceğini bilmeyen Batı sosyologları İsviçre gibi kültürü ayrı insanların milliyetine, milliyet üstü milliyet demişlerdir. Gökalp'in İsviçre için, milletler camiası demesi de bu nedenledir.[80]

Burada Gökalp'le kendi farkını ya da fikir ayrılığını ortaya koyan Baltacıoğlu, bu konuda şunları yazmaktadır: Ben milliyeti Gökalp gibi dil, ahlak ve zevkte "örf birliği" olarak değil, dilde, dinde, ahlakta, zevkte, mitte, hatta tekniklerde "gelenek birliği" olarak tarif ediyorum. Böyle yaparak eski tariflerin bir türlü erişemediği büyük tezatları ortadan kaldırıyorum. Bu yeni anlayışla diyorum ki bir bakıma milliyet, ahlak geleneğinde birliktir. Aynı millette zamandan zamana, yerden yere hiç değişmeyen bir ahlak geleneği vardır. Bu bakımdan en eski Türklerle en yeni Türkler arasında hiç bir ayrılık yoktur.[81]

Kısaca, Baltacıoğlu, Gökalp'in ulus tanımına katılmamaktadır. Baltacıoğlu, Gökalp'in geliştirdiği ulus tanımındaki yetersizlikleri ve ulusun örf birliği olmadığını, Türkler arasında farklı dinlere inanan ve değişik dilleri konuşan grupları, Fransız, Amerikan ve İsviçre uluslarını örnek göstererek kanıtlamaya çalışmaktadır. Dini, dili, sanatı bir olanların ulus olma nedeni din, dil, sanat geleneklerinin de bir olmasıdır. Yine dini, dili, sanatı ayrı olanların bir ulus olma nedeni de, yine aralarında gelenek ortaklığının bulunmasıdır.

Baltacıoğlu'nun sosyal tipten sosyal tipe değişmeyen unsurları gelenek olarak tanımladığını ve bunları, efsaneler, masallar, dilin cinsliliği, dilin ekleri, sentaks, melodiler, bezeme motifleri, mimik, komiklik anlayışı, halk felsefesi şeklinde saydığını daha önce görmüştük. Baltacıoğlu'na göre bu gelenekler, eski toplumların tarih öncesinden, doğum çağından, totemcilik çağından gelmektedir. Tarihin mutlu anlarında kamu deneçlerinden doğar, kamunun bilinç altına yerleştikten sonra kuşaktan kuşa-

ğa geçerler. Gelenekler, kamunun bilinç altına bir kez yerleştikten sonra toplumlarını kovalayan, sosyal tipten sosyal tipe değişmeyen çok eski, kolektif kalıtlardır. İşte ulusları ve Ulusluğu bu gelenek dediğimiz kalıcı, ayırıcı gerçeklerle tanımlayabiliriz. Ulusluk bir gelenek birliğidir. Ulus da aralarında gelenek birliği olan bireylerin meydana getirdiği tinsel bir birliktir.[82]

Baltacıoğlu, maziye, ölü maziye, şekle saplanıp kalmayı irtica; maziden, canlı maziden, mazinin önünden kopmayı soysuzlaşma ve ölüm olarak tanımlamaktadır. Mazinin canlı cevherini taşımak, bu cevheri, bu yaratıcı hamleyi halin medeniyetiyle karıştırmak, böylece milli özü kaybetmemek ise milliyetçiliktir.[83]

Baltacıoğlu'nu diğer sosyologlardan ayıran bir başka özelliği de din kişiliği ile milliyet kişiliğini birleştirmiş olmasıdır. Ona göre din kişiliği ile milliyet kişiliğini ayrı ayrı düşünmek anlamsızdır. Çünkü din kişiliği dışında milliyet, milliyet kişiliği dışında din kişiliği olmaz. Avrupalıların kiliseye gösterdiği saygı, milliyet şuurundan gelmektedir. Batıdaki en azılı milliyetçiler kilise adamlarıdır. O nedenle dinsiz milliyetçi olmak elde değildir.[84] Baltacıoğlu'na göre cami sadece kuru kuruya ibadet edilen yer değil; Kur'an'ın Allah'ın sözleri olduğuna inanan Müslüman Türklerin kaynaştığı, birleştiği, ayrı gövdede tek ruh olarak yaşadığı yerdir. Onun için Türk camisine giren insan yalnız İslâmlaşmaz, Türkleşir de, Türkleşerek Müslümanlaşır da.[85]

Milli kişiliğin birinci özü milliyetçilik-Türklük, ikinci özü dindir. İslâmiyet'te milliyet yoktur düşüncesi yanlıştır. Milli kişiliğin üçüncü özü sanattır. Her milletin kendine göre bir sanat anlayışı, bir güzellik kavrayışı vardır. Sanatı yalnız sanatçıların, sanat severlerin anlayabileceği bir şey sanmak yanlıştır.[86]

Baltacıoğlu'nun temel çabası, Batı tipi bir toplum ve devlet oluşumuna katkı sağlamaktır. Bu amaçla oluşturulan kurumlara sıcak bakan Baltacıoğlu, özellikle halkevleri, köy enstitüleri ve diğer eğitim kurumlarını bu amacı gerçekleştirecek organlar şeklinde görür. Bu bağlamda, Baltacıoğlu, halkevlerini yeni bir ulusal kimlik yaratmanın en önemli aracı olarak değerlendirmektedir.

Baltacıoğlu'na göre bir kültür devletinin ilk işi bir kültür kurumu yaratmaktır. Kültür devleti istismarcı olmayan devlettir. Milli devlettir. İstismarcı ve müstemlekeci devletin gözünde müstemleke halkı bir millet değil, bir ham maddedir; kullanılması harcanması gereken bir madde. Kültür devleti demek milli devlet demektir. Kültürcü devletin gözünde millet en büyük değer olarak bir vasıta değil, erkin ve egemen bir milli ülkedir. Onun için devleti de kültürcü bir devlettir. Türk devletinin ayırt edici özelliği kültürü olmasıdır. Ne komünist, ne faşist ve ne de liberal devlet sistemidir.[87]

Devletin temeline kültürü koyan Baltacıoğlu, halkevlerini; kültür evi, devrim evi, terbiye evi olarak görmekte ve şöyle devam etmektedir: Biz eğitimcilerin gençliğin maddi ve manevi gelişimi için zorunlu gördüğümüz bütün koşullar ve araçlar orada vardır.

Baltacıoğlu, halkevlerinin özelliklerini ise şöyle sıralamaktadır:

1- Halkevleri, kayıtsız ve şartsız bütün halkı içine alabilecek olan en sıhhi ve en ahlaki kültür yuvalarıdır. Halkevleri hiç bir ev, mahalle ve herhangi sınıf varlığına meydan bırakmayan milli bir genişlik taşırlar.

2- Halkevleri ilim, sanat ve teknik öğretimine verdikleri geniş yer ve önemle gençliğin fikirsel ve bilimsel gelişmesine doğrudan doğruya yararlar. Halkevleri en canlı kültürü içine almak tabiat ve bünyesini, tiyatro, musiki, spor gibi bütün kültür türlerine hep birden toplamak kudretini taşırlar.

3- Halkevleri yalnız öğreten, belleten müesseseler değil, yaşatan muhitlerdir. Bunlar halk için yaşama evleridir. Öyle ise milli karakterin gelişmesine de yararlar.

4- Halkevleri verdiği bilginin içeriği ve kültürün değeri bakımından Türk rejiminin ruhuna uygundur. Onun için gençliğin, bu evler içinde bozulmasına olanak ve ihtimal yoktur.[88]

Cumhuriyet'in ön gördüğü sınıfsız bir toplum yaratma çabası, Baltacıoğlu'nun yukarıdaki tanımları arasında yer almakta ve

halkevleri yeni kuşakların şekillenmesindeki en önemli araç olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda halk evleri, insanları resmi bir güç aracılığı ile şekillendiren veya insanlara çeşitli alanlarda resmi eğitim veren kurumlardan ziyade, halkın kendini geliştirmesine, amatör uğraşlarda bulunmasına ve böylece Batılı toplumsal yapılarda görülen kültür düzeyine ulaşılmasında önemli katkılar sağlayan yerlerdir. Bu nedenle, Baltacıoğlu halkevlerinin bir üniversite veya herhangi bir okul olmadığını belirtmektedir. Ona göre, halkevleri şehir tiyatrosu, şehir konservatuarı gibi profesyonellerin çalışacağı bir yer de değildir. Halkevlerini gece dershaneleri, mesleki bilgileri geliştirici okullar, dispanser ve çocuk bakımevleri haline getirmek de doğru değildir. Halkevi bir kültür evidir. Halkevleri her şeyden önce kültürü yaşama yerleridir. Gayesi öğretmekten önce yaşatmaktır. Öğretme yerleri okullardır. Orada milli kültürün bütün çeşitleri yaşanmalıdır. Halkevleri Türk kültür aşısının vurulduğu yer olmalıdır. Halkevlerinin ilk önemli vazifesi her alanda gerilik ile savaşmaktır: Ahlakta, sanatta, muaşerette, musikide, tiyatroda, mimaride gerilikle savaşmak. Halkevleri bütün ortaçağ ve 19. yüzyıl artıklarını gençliğin üzerinden atmalıdır. Bunun için de önce milli kültür şuuru, sonra da bu milli kültürü yaymalıdır. Halkevi milli edebiyatın evi olmalıdır. Halkevi milli tiyatronun evi olmalıdır. Halkevi milli musikinin evi olmalıdır. Halkevi milli resmin ve tezyiri sanatın evi olmalıdır. Halkevi milli yaşayışın evi olmalıdır. Halkevleri en milli, en orijinal, en ideal yaşayış yeri olmalıdır. Halkevleri irticayla savaştığı kadar mukallitlik, kozmopolitlik, soysuzlukla da savaşmalıdır. Halkevi milli kültür vicdanının ocağı olmalıdır. Halkevi milli, bize mahsus, orijinal ahlakın, zevkin, kültürün bekçisi olmalıdır.[89] Halkevleri, insanları milli sosyetenin hayatına, vazifelerine, ayinlerine mümkün olduğu kadar karıştırmalı; onu feodal terbiyenin bütün artıklarından kurtarmalı; halkçı, laik, bilimci, inkılapçı bir sosyete haline getirmelidirler.[90]

Türkçülüğün gelişme devrelerini Gökalp'ten alan Baltacıoğlu, Türkçülüğün gelişmesini fikri, romantik ve iradi Türkçülük

şeklinde üç aşamada ele alır. Fikri Türkçülüğün kendine özgü eserinin olmadığını, hissi Türkçülüğün eserinin Türk Ocakları olduğunu belirten Baltacıoğlu, iradi Türkçülüğün Halkevlerini doğurduğunu, bu nedenle halkevlerinin iradi Türkçülüğün evleri olduğunu yazmaktadır. Baltacıoğlu'na göre, bu son aşama, aynı zamanda, milliyetimizin Atatürkçülük ve olgunluk safhasıdır. Bu safhasının en önemli özelliği Avrupalılaşmak ve medenileşmektir.[91] Bu safhada millet obje olmaktan çıkıp aktif bir süje haline gelmiştir. Bu aşamanın en önemli özelliği yapıcılık ve yaratıcılıktır.[92]

Baltacıoğlu'nun şu cümleleri onun yeni insan tipi ve yeni rejimin ilkeleri hakkındaki görüşlerini özetlemeye yetmektedir: "Bu altı umdenin sadece politik umdeler olmadığını, inkılabımızın ahlaki inançları da olduğunu, Türk milletinin tarihi tecrübelerinden çıktığını hep biliyoruz. Bunun en büyük delili Altı Umde'ye dayanan Cumhuriyet politikasının bütün ve ileri bir Türkiye yaratmıya muvaffak olmasıdır.(...) Türk rejiminin umdeleriyle ahlaki şahsiyetim arasında tam bir uygunluk vardır."[93]

Baltacıoğlu, Gökalp'ten yararlanarak, teorik bazda imparatorlukların özelliklerini sıralamakta; ulus devletini ideolojik anlamda yüceltmek için imparatorluk aşamasının olumsuz yanlarından, evrim aşamasındaki geriliğinden bahsetmektedir. Böylece ulus devlet aşamasının siyasal savunusunu da yapmaktadır. Buna göre, imparatorluk her haliyle heterojen bir sosyetedir. Egemenlik aracı harp ve istiladır. Kültürel heterojenlik nedeniyle her an parçalanma tehlikesi ile karşı karşıyadır. İmparatorluk politikasında dinin oynadığı rol de ayrıca çok önemlidir. Ulusal devlet ise imparatorluktan sonraki evrim aşamasının bir ürünüdür. Ulusal devletin önemli ilkelerinden biri olan laiklik de yine teolojiden sonraki aşama olarak ortaya çıkmıştır.[94]

Cumhuriyet ideolojisinin genel özelliklerinden biri, Osmanlı dönemi kurumlarının tamamını ve Osmanlıya egemen olan "gelenekçi" zihniyet unsurlarını eleştirmek olmuştur. Genelde, Osmanlı dönemi kurumları ve zihniyeti ile Cumhuriyet döneminin

genel özellikleri ayrıştırılmıştır. Osmanlı dönemi eskiyi, mistisizmi, skolastizmi, Ortaçağ'ı, gericiliği; Cumhuriyet dönemi yeniyi, Batıyı, çağdaşlığı, bilimi, pozitivizmi, ilericiliği temsil etmektedir. Bu anlayış, Cumhuriyet aydınlarının çoğunun iki dönem için ortak yargılarını ifade etmektedir. Örneğin 1933 yılında yapılan reformla Üniversite dışında bırakılan Prof. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, bir işle uğraşmak ve hayatını kazanmak için haftalık bir fikir gazetesi çıkarmaya karar verdiğinde, gazetesine *Yeni Adam* adını vermiş ve "yeni adam"ı "eski adam"dan ayıran en önemli farkın, "eski adam"ın katılıp kalmasını, hiç değişmemesini, "yeni adam"ın aksine her gün biraz daha değiştiğini belirtirken aynı aydın anlayışını yansıttığı görülmektedir.[95]

Baltacıoğlu, kendi milli geleneklerine uygun bir devlet kuramayan milletlerin birlik ve bütünlüğe kavuşamadıklarını belirtir. Ona göre dünyanın en kuvvetli devletleri politika geleneği olan milletlerdir. Cumhuriyetin ortaya koyduğu Altı İlke de İlkçağlardan beri Türk politik teşekküllerini yöneten milli geleneklerdir.[96]

Baltacıoğlu, Cumhuriyetçi insan idealinin gerçek modeli olarak Atatürk ve İnönü'yü görmektedir. Eğitimciler bu gerçek modellere uygun insan tipi yetiştirmeli; halkevleri gerçek bir cumhuriyetçi sosyete çevresi kurmalıdırlar.[97]

Baltacıoğlu'nun komünizm ve Kemalizmle ilgili düşünceleri de şöyledir: Kendini komünizm olarak tanıtmak isteyen bir rejim, Nazilik gibi, aşırı, milliyetçi ve hatta ırkçıdır; koyu emperyalist bir proletarya diktatörlüğünden başka bir şey değildir. Rejimler tarifleriyle değil kurumlarıyla anlaşılır. Komünizm maskesi bir propaganda aletidir. Ben Kemalistim. Kemalizmin ileri bir devlet rejimi olduğuna inanıyorum. Komünizmin yakın bir tarihte gerçekleşmeyeceğini düşünüyorum. Bugün komünist olan devletler gerçekte birer milli sosyalizm diktatoryasından başka bir şey değildir.[98] Baltacıoğlu, tekrar tekrar kendisinin milliyetçi olduğunu ve bu milliyetçiliğin inkılapçılığa, laikliğe, halkçılığa ve devletçiliğe dayandığını belirterek, dönemin belli bir kesiminin portresini çizmektedir.[99]

Baltacıoğlu'nun milliyetçilik ve ulusal devletle ilgili görüşlerini, Batılılaşma ile ilgili düşünceleri tamamlamaktadır. Baltacıoğlu'na göre Batı, medeniyeti temsil etmektedir. Medeniyet işi her şeyden önce bir akıl ve metod işidir. Medeniyetin aklı ve metodu iyice anlaşılmalıdır. Herkes biliyor ki Batıya gitmek, Avrupalılaşmak demektir ve iyidir. Ancak Batıya gitmek başka, bunu doğru olarak yapabilmek başkadır. Avrupalılaşmanın ne olduğunu Batılı kafayla, Batılı metodlarla anlamaya çalışmalıyız. Hiç bir ulus yozlaşarak Avrupalılaşmadığı için Avrupalılaşma olayını kültür değiştirme, gelenek değiştirme süreci dışında düşünmek, aramak en doğru yoldur. Medeniyet ulusal olmayıp uluslararasıdır. Avrupa medeniyeti deyince, Avrupa'da bu medeniyet öbeğine giren uluslarda ortaklaşa olan teknikleri anlamamız gerekir. Medeniyet teknikten ibarettir. Örneğin musikinin melodileri kültüre, tekniği medeniyete girer. Avrupalılaşmak Batı medeniyetine gitmek demektir. Batı medeniyetine gitmek ise Batı tekniğine gitmek demektir. Öyle ise "Batıya Doğru" parolasının doğru anlamı, "Batı tekniğine doğru"dur. Sonuna kadar teknikleşmek gerekir.[100]

Gökalp ulusallığın temellerini oluşturma bağlamında aydınlara iki görev yüklemiştir: Batıyà gitmek ve Batı'dan teknik almak, köye gitmek ve köyden kültür almak. Cumhuriyet dönemi aydınlarının önemli bir kesimi için halka gitmek, köye gitmek anlamına gelmektedir.[101] Aynı yaklaşımı sergileyen Baltacıoğlu'na göre de rotamız "köye doğru" olmalıdır. Ancak, köyün tarihi sebepler ve kamul kaynaşmalarla, uzvi bir evrimle elde ettiği ulusal kültürü bozmak için değil, elinde olan eski ve çok kere sakat medeniyet kurallarını atıp bunların yerine Avrupa'nın üstün medeniyet kurallarını yerleştirmek için.[102]

Baltacıoğlu, bazen, Batılılaşmadan doğan sıkıntılarını dile getirirken, aslında Batılılaşma konusunda teori olarak öne sürdüğü görüşlerin pratikte geçerli olmadığını da belirtmiş olmakta, fakat yine de aynı görüşlerde ısrar etmektedir. Buna göre, Türkiye Avrupalılaştıkça yeni gelen nesiller eski nesillere benzememekte, kendilerine yabancılaşmakta, uzaklaşmaktadır.

Oysa Türklerden önce Avrupalılaşan pek çok millet kendisini kaybetmemiştir. Öyle ise Avrupalılaşmak sadece teknik almaktır; gerisi hep milletlerin malıdır.[103]

Baltacıoğlu, kültür konusunda taviz vermemesine karşın, Peyami Safa çizgisinde olan bazı yerli aydınlardan ve özellikle Bergson'un düşüncelerinden etkilenmiştir. Ona göre, Avrupa medeniyetinin materyalist ve emperyalist cephesinin arkasında, bir de manevi değerlere önem veren, insan ruhunun sonsuz yaratıcılığından yararlanan ve maddeci olmayan bir kültür bulunmaktadır. Baltacıoğlu bu kültüre hayran olduğunu ima etmektedir. Çünkü İstiklal Harbi sırasında, İstanbul'un Dergah gibi dergilerinde Bergsonizmin bütün genç ruhları sarması, Batı materyalizmine karşı duyulan kini tadil eden bir Batı hayranlığının muvazene unsuru olmuştur. Atatürk bu kültür hayranlığının yarattığı devrimcidir.[104] Bu görüşler, Baltacıoğlu'nun Batı övkünmeciliğini kanıtlamaya yetmektedir.

Baltacıoğlu, rejim ve Cumhuriyet'in ilkeleri ile ilgili görüşlerini, bu görüşlere karşı çıkanlara duyduğu tepkilerini **Yeni Adam**'ın baş yazılarında daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yazılarda Baltacıoğlu'nun Cumhuriyet rejimi ve Atatürk ilkelerini savunan düşün anlayışı daha da açıklık kazanmaktadır. Baltacıoğlu tarafından "yenilikçi ve inkılapçı" olarak tanımladığı Yeni Adam'ın alt başlığı, "ülkümüz demokrasi ve Cumhuriyet için çalışmaktır." Yeni Adam adı bile "eski düzene", Osmanlı'ya duyulan ideolojik tepkinin, "yeni düzen"e duyulan sempati ve savununun ifadesidir. Yeni Adam bir fikir, eleştiri ve ideoloji gazetesidir. Yeni Adam'ın çizdiği insan tipi milliyetçi, gelenekçi, laik, Batıcı, cumhuriyetçi, devrimci ve devletçidir. Bu ilkeler Cumhuriyet'in de temel ilkeleridir. Yeni Adam'ın tiyatro, müzik, şiir, hitabet, roman, din, dil, mimarlık, resim, evrim, topluluk-kişilik, eğitim, köy enstitüleri ve sanat anlayışında ortaya konulan ilkeleri, daha önce söylediğimiz gibi, Cumhuriyet yönetimi adına gerçekleştirilmek istenilen "sağ" patentli bir ideoloji denemesidir.

Baltacıoğlu ve "gazete"nin önde gelen yazarlarının çeşitli tarihlerde kaleme aldıkları "Yeni Adam'ın ilkeleri" bir bakıma devletin Cumhuriyet döneminde "resmi ideoloji" şeklini alan ilkeleri, bu ilkelerin açıklaması, tanımlanmasıdır. Aşağıdaki örnekler bu savı açık bir şekilde kanıtlamaktadır: "Politikada demokrasi ve Cumhuriyetten yanayız. Ülkemizde demokrasinin tabii şartlara uygun olarak, kendi oluşunu kovalayarak yerleşmesini, gelişmesini istiyoruz. Demokrasi yerine ne maskeli diktatörlük ne de maskeli anarşistlik istemiyoruz. Demokrasinin kendisini istiyoruz.(...) Dil Devriminden yanayız. Öz Türkçeciyiz. Dilimizin yalnız sadeleşmesini değil, Türkçeleşmesini de istiyoruz. Özleşmiyen bir dilin Türkleşeceğine inanmıyoruz.(...) Tiyatronun kendi kanunlarını yabancı sanatlarda değil kendinde, aksiyonda aramasını istiyoruz. Türklerin her kültür alanında olduğu gibi, tiyatro alanında da kendi gelenekleri vardır. Milli tiyatronun doğması bu geleneklerin bulunmasından sonra olacağına inanıyoruz.(...) Mimarimizin teknikçe Avrupalı, ruhça Türk olmasını itiyoruz. Mimarlığı bir yüz ve süs sanatı olarak değil, bir gövde ve yapı sanatı olarak anlıyoruz. Milli bir mimarinin Türk yapı gelenekleri bulunduktan sonra doğacağına inanıyoruz.(...) Müzikte batılıyız. Batı müzik tekniğinin olduğu gibi alınmasını istiyoruz. Bununla birlikte halk müzik kaynaklarından ilham alınmasını istiyoruz. Yeni Türk müziği Batı eserlerini kopye edecek değil, milli müziği yaratma denemeleri yapa yapa doğacaktır.(...) Yeryüzünde milliyetçi olmayan millet yoktur. Biz de milliyetçiyiz. Bizce milletlerin hiç değişmeyen yanları da vardır: Dilin ekleri, müziğin melodileri, halının motifleri gibi. Geleneksiz millet yoktur. Bu anlayışla gelenekçiyiz,(...) inkılapçıyız. Bizce ticaret, endüstri, tarım, eğitim, ilim tekniği sözün kısası, medeniyet değişme, yenileşme alanıdır."[105]

Kısaca, Baltacıoğlu'nun "yeni adamı," zevkin duyuşu, düşünüşü, din ve milliyet anlayışıyla çağdaş ve ulusal bir kimliği temsil eder. Ulusal değerlerini geliştirerek yaşayan, Batı'nın teknik yanına açık olan, yüzü Batıya dönük, Türklük unsurlarını koruyan yeni bir kimliği temsil etmektedir. "Yeni Adam", hak,

eşitlik, hürriyet ve laikliğe inanan, İslam dinini kendi dilinde anlayan ve mürteciliğe taviz vermeyen bir tipolojiyi; Batılı insan tipini ve onun değerlerini temel olarak ele alan ve "yeni düzeni" bu değerler üzerine kurmaya çalışan bir anlayışı temsil etmektedir.[106]

4- Baltacıoğlu'na Göre Ulusal Kalkınma

Baltacıoğlu toplumsal kurumların ve toplumsal ilişkilerin temeline dini yerleştirmekte; dini, toplumsal yapıyı etkileyen temel kurum olarak ele almaktadır. Bir üst yapı kurumu olan din, toplumun ekonomik yapısını ve kalkınma düzeyini belirlemektedir. Din, toplum kalkınmasının en önemli ivmesini oluşturmaktadır. "Din dediğimiz sırlı yaşayış bütün öteki toplum kurumlarını var etmekle kalmamış, onları var ettikten sonra onların kaynağı, yaratıcı özü olarak da onların içinde kalmıştır."[107]

Toplumsal yapının temeline dini yerleştiren Baltacıoğlu, milliyetçilikte olduğu gibi kalkınmayı da dinle bağıntılandırmaktadır. Ona göre dinsiz milliyetçilik olamayacağı gibi, dinsiz kalkınma da olamaz. Bu, Avrupa'da böyle olmuştur, Türkiye'de de böyle olacaktır. Batı toplumları dinsel alanda gerçekleştirdikleri reformlarla demokrasi aşamasına ulaşmışlardır. Kalkınmak için dinde reform yapmak ve dini "yeni rejim"in ilkeleriyle uyumlu hale getirmek gerekmektedir. Ulusal devletin, ulusal kalkınmanın kaynağı politika değil reformdur. Bu reform da din kitabının ana dile doğru olarak çevrilmesidir. Kur'an ana dile çevrilir, aracılar ortadan kalkarsa, Türkiye'de de kalkınma ve demokrasiye ait pek çok sorun ortadan kalkar. Yani, her kurumu temelden etkileyen dini Batı'da olduğu gibi bir reforma tabi tutmak ve onu toplumu oluşturan bireylerin anlayabileceği şekle getirmek gerekmektedir. Baltacıoğlu'na göre, din ile başlayan sosyal evrimin yolu yoldamı işte budur. Dinsiz ne milliyet ne de kalkınma olur.

Baltacıoğlu, toplumsal evrim aşamalarını belirlemekte ve bu evrimle milliyetçilik, kalkınma ve demokrasiye ulaşılmakta; Batı

tipi bir toplum modeli ortaya çıkmaktadır. Buna göre; 1) Din değerlerinin tüm toplumlarda son derece yaygın olması, bir kısım dil, sanat, ahlak değerlerini, 2) kutsal kitabın ana dile çevrilmesi ulusal edebiyatı, 3) ulusal edebiyatın politikayı etkilemesi ulusal devleti, 4) ulusal devletin ekonomiye sinmesi endüstriyi, 5) endüstri devrinde hürriyet ve kişilik ahlakı, şahsiyet kültürünü, 6) şahsiyet kültürünün devlete sinmesi de demokrasiyi doğurmuştur. [108]

Baltacıoğlu'na göre kalkınmanın yasalarını toplumbilim bulup ortaya çıkaracaktır. Kalkınmanın birinci ilkesi gelenekler, ikinci ilkesi nüfus yoğunluğu, üçüncü ilkesi eğitimdir. Eğitimin görevi toplumun istediği adamı yetiştirmektir. Yani, kalkınmak için (a) gelenekleri tanımak, korumak, yaymak; (b) nüfusu artırmak, artırarak sıklaştırmak, yurdu köy yığını olmaktan kurtarmak, (c) hem Türklük, hem de tecim, tarım, endüstri kişiliği yaratan bir eğitim tekniğini arayıp bulmak gerekmektedir.[109] Buna göre, kalkınmanın ön koşulu mekanik dayanışmanın geçerli olduğu toplum yapısından organik dayanışmanın geçerli olduğu toplum yapısına geçmek, Batılı toplumlara benzemektir.

Kalkınma işinin incelenmesi görevini sosyoloji ve sosyologlara veren Baltacıoğlu; din, dil, sanat reformu olmadan kalkınmanın olamayacağını belirtir. Çünkü bu reformlarla Türkiye, yukarıda da sıraladığımız, toplumsal evrim aşamalarını geçerek ulusal devletin öngördüğü yapıya ve organik dayanışmanın geçerli olduğu toplum düzeyine ulaşabilir.

Baltacıoğlu, kalkınma işinin yalnız mantık işi, görgü işi, iyi niyet işi değil, doğrudan doğruya pozitif bilgi işi, teknik işi, bilimli politika işi olduğunu belirterek; bu politikayı bulmak için de bilime başvurmak gerektiğini söylemektedir. Bilim ise ne idarecilerde, ne politikacılarda, ne de halktadır, yalnız bilim uzmanlarında, bilginlerdedir.[110]

Baltacıoğlu'nun toplumsal evrim şemasının Türkiye açısından pratik yanını şu cümlelerde daha açık şekilde bulmak mümkündür: Dil reformu; Türkçeye dönüş. Gelenekli Türkçeye... Sanat

reformu; Türk milleti tarih boyunca modern plastik sanatların kurucusudur. Bu gerçeğin anlaşılması gerek... Edebiyat alanında da bir dini ve milli hümanizmanın yapılmasını bir din, ahlak, endüstri, politika edebiyatının da doğmasını istiyoruz.[111]

Bir ulusun kalkınabilmesi; (a) kültürün öz kaynağı olan halka giderek, (b) medeniyetin laboratuarı olan uluslararası tekniğe giderek olur. Kalkınma konusunda önemli bir diğer unsur da plandır. Plan kanunun kararı demektir. Cemiyet işlerinde en korkunç şey, çalışmamak değil, plansız çalışmaktır.[112]

Kısaca, İ. Hakkı Baltacıoğlu, sosyal kalkınmanın ilk hareket noktasını din, dil ve sanat reformuna bağlayarak, bu reformlar gerçekleştirilmeden kalkınma değil, kımıldamanın bile olamayacağını bildirir.[113] Dinde reformlar yapılmadan ve kutsal kitap ana dile çevrilmeden yaşama ve kalkınma olanağı yoktur. Baltacıoğlu'na göre, Avrupa'da kalkınmanın kaynağı, başlangıç noktası, politikanın kendisi değil, din kitabının ana dile çevrilmesidir.[114] Türkiye'de Kur'an Türkçeye çevrilmedikçe ve dinsel politikalarda temel değişiklikler yapılmadıkça, ciddi bir İlahiyat Fakültesi oluşturulmadıkça, din sorunu politika, idare, şahıs bağları, parti kavgaları dışında, milli kalkınmayı sağlayacak bir kurum olarak ele alınmadıkça, dinle ilgili bilim ve eğitim görevleri yerine getirilmedikçe, Türkiye kalkınamaz.[115] Bir başka anlatımla, din, dil, sanat olmadan kalkınma olmaz. Avrupa'da da ulusça kalkınma din kitabının ana dile çevrilmesinden sonra gerçekleştirilmiştir. İşte bu nedenle Baltacıoğlu sürekli olarak Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesini savunmuş ve bu konudaki görüşlerini uygulamak istemiştir.[116]

5- Baltacıoğlu'nun Demokrasi Anlayışı ve Faşizm Eleştirisi

Baltacıoğlu bazı konularda olduğu gibi, demokrasi konusunda da net görüşlere sahip değildir. 1949 yılında yazdığı bir yazıda, politika alanında demokrasi ve cumhuriyetten yana olduğunu belirtir. Ancak şunları söyler: Ülkemizde demokrasinin tabii koşullara uygun olarak kendi oluşunu kovalayarak yerleşmesini, gelişmesini istiyoruz. Demokrasi yerine ne maskeli dik-

tatörlük ne de maskeli anarşistlik istiyoruz. Demokrasinin kendisini istiyoruz.[117]

Bu görüşleri ile demokrasinin Batı'daki gibi toplumsal yapının evrimi ile yerleşmesinden yana olduğu gözüken Baltacıoğlu, tepeden inme demokrasinin diktatörlük ve anarşizme yol açacağını belirtmektedir. Baltacıoğlu'na göre çağdaş demokrasiler, büyük sanayi, büyük ticaret ve büyük ziraat şekillerinin ekonomik anlamda kurumsallaştığı toplumlarda doğarlar.[118] Yine Baltacıoğlu, inkılap vetiyresi ile demokrasi vetiyresinin ayrı cinsten vetiyreler olduğunu söyleyerek, inkılapların sürdüğü bir dönemde demokrasiye geçmenin uygun olmadığını ima etmektedir. Baltacıoğlu'na göre demokrasi vetiyresi hürriyet vetiyredisi, inkılap vetiyresi ise zor vetiyresidir. Demokrasi sayıya dayanır, inkılap şefin dehasına! Demokrasi, çağ değiştirmeye, çağ atlamaya zorunlu olan ulusların değil, tarih boyunca, zamanında devrimlerini yapmış, tam normal yaşayış çağına ermiş ulusların normal rejimidir. İnkılap nesli daha ayakta durup dururken, aradan yarım yüzyıl dahi geçmeden demokrasiye atılmak normal bir gelişme değildir.[119] Yukarıdaki görüşler yorumlandığında, 1950'lerin demokrasi tartışmaları içerisindeki, Baltacıoğlu'nun demokrasiye karşı olduğu görülmektedir.

Baltacıoğlu, 1950'lerde demokrasi bağlamında gündeme gelen ve "milletin yapısına uygun olan- olmayan inkılaplar" tartışmasında da şunları söylemektedir: İnkılabın yaptığı işler arasında bunlar Anayasaya uygundur, bunlar Anayasaya uygun değildir ve uygun olanları olduğu gibi bırakıp uygun olmayanları bozmaya, değiştirmeye kalkışırsak bu inkılabın yüzünü buruşturmuş oluruz! Sonra onu görenlerin tanımayacağı bir duruma getiririz.[120]

Baltacıoğlu, demokrasiyi halkın yararı açısından sorgulamak yerine, konuyu çoğulculuk, Batılılaşma ve Batı toplum yapısının burjuva özellikleri açısından, felsefi boyutları ile ele almaktadır. "Demokrasi ahlakı fertçi, hür bir ahlaktır. Şahsiyete, orijinal mesaiye hürmetkardır. Kaideden ziyade meşhuma, nastan

ziyade hür tefekküre yer verir."[121] "Demokrasi, müsavatçılık, halkçılık, şahsiyetçilik, müspetçilik, sadece siyasi, ahlaki, ruhi, ilmi mefkureler değildir. Bunlar bir de bedii kıymetleri, bedii teknikleri taşıyan mefhumlardır. Yeni hayatın eyice anlaşılması için yeni ahlak, yeni hukuk, yeni idare ile birlikte yeni san'atın da iyice anlaşılması lazımdır. San'atta demokrasi devlet idaresinde demokrasi gibi insanların hürriyeti, saadeti ile alakadardır. Bir inkılap parça, ek ve tavizat kabul etmiyen bir şeydir. Onun için her sahada hep birden ve bütün olarak vücude gelmeye layıktır."[122] Görüldüğü gibi Baltacıoğlu Batı demokrasisine hayrandır. Ancak Türkiye'nin toplumsal yapısını demokrasi için hazır bulmamakta, evrimleşmesini beklemektedir.

Baltacıoğlu'na göre çağdaş demokrasilerin özellikleri: 1) Çağdaş demokrasiler laik cemiyetlerde bulunur. Devlet laik bir devlettir. 2) Bilim şahsi ve zümrevi olmaktan çıkmış toplumsal bir kurum haline gelmiştir. "Çağdaş devlet ilmi bir devlettir.", 3) Ekonomik hayat aile ve zümre işi olmaktan çıkmış, politik bir özellik kazanmış; ulusal ve uluslararası bir kurum haline gelmiştir. Yani "çağdaş demokrasiler yalnız müsavatçı ve hürriyetçi cemiyetler olmayıp laik, ilimci ve ekonomici cemiyetlerdir."[123]

"Politik tekamülün aldığı en yeni şekil demokrasidir. Demokrasi milli devletin en yeni şeklidir. Demokrasi hukuki müsavatçılık demektir. Aynı suçlara aynı cezaların verilmesi, aynı hürriyetlerden herkesin aynı derecede yararlanması, aynı sosyal nimetlerden herkesin pay alması, aynı kültür imkanlarını herkesin bulması, kanun önünde herkesin bir olması, bu bakımdan köylü ile şehirli, kadın ile erkek, beyaz ile siyah, fakir ile zengin arasında farklılık gözetilmemesi bu müsavatçılığın temelidir."[124]

"Bugün" demokratik olmayan toplumlarda demokrasinin kurulabilmesi için Baltacıoğlu şu önerilerde bulunmaktadır:

1- Fert ve sınıf saltanatını kaldırılmak, bunun yerine millet egemenliğini koymak,

2- Cumhuriyet değerinin taşıyıcısı olan yurttaşların sayısını çoğaltmak,

3- Yurttaşlar arasında ruhi kabiliyetlere uygun bir iş halini sağlamak,

4- Ekonominin gelişmesine çalışmak,

5- Dinle ilgisi olmayan sosyal kurumları ve bu sırada okulları da laikleştirmek,

6- Okullarda eşitçi, bilimci, endüstrici ve sağlıkçı bir eğitim örgüsü yapmak.[125]

Baltacıoğlu, bu demokrasi anlayışını Türk devrimini açıklamak için kullanmaktadır. Ona göre Türk sosyetesi sultanlığı ve halifeliği kaldırarak Türkiye'yi din ve hanedan saltanatından kurtarmıştır. Kadına eşsiz bir hürriyet vererek Türkiye'de erkek hegemonyası adına ne varsa kırmıştır. Mecelle gibi dini kaynaklardan gelen bir hukuk yerine Medenî Kanun denilen akli hukuku koymuştur. Endüstri inkılabıyla da milli ekonomiyi yaratmıştır. Eski mutaassıp okul yerine laik okulu açmıştır.[126]

Baltacıoğlu'na göre, demokrasiyi anlamak için bu rejimin tersi olan kast rejiminin özelliklerine bakmak gerekir. Demokrasi içtimai evrimin son aşamalarından biridir. Demokrasinin tabii olduğu devlet şekli cumhuriyettir. Cumhuriyet devlet idaresinde müsavatçılık, halkın devlet idaresine karışmasıdır. Demokrasi, kuvvetini laik tasavvurlardan alan, bilime dayanan bir rejimdir.[127]

Baltacıoğlu'na göre demokrasi toplumsal evrimin son aşamalarından biridir. Demokrasi devrine girmiş bir toplumun seciyeleri kast aşamasındaki bir toplumun seciyelerinin tamamen tersidir. Demokratik bir toplumda fertler kanun önünde aynı hukuka, aynı değere haizdirler. Demokratik cemiyete sınıf teşkilatı yoktur. Muhtelif meslek erbabı arasında hukuk farkları bulunmaz. Hiç kimse diğerinin ne üstünde ne de altındadır. Bütün insanlar sınıf, meslek, ırk, cins, mezhep farkı gözetilmeksizin eşittirler. Demokratik cemiyetteki pek çok fiil laik bir özel-

liğe haizdir. Demokratik toplumda birey istediği mesleği seçmekte serbestir. Demokratik cemiyetin en önemli özelliklerinden biri de hürriyettir ve birey toplumun zerresi değil, önemli bir şahsiyetidir.[128]

Baltacıoğlu'na göre, "cumhuri hükümetin ilk önemli görevi, fertlerin veya sınıfların sultasına mani olacak, aile, şehir, asalet, servet farklı olmaksızın bütün vatandaşların milli hayatın feyiz ve nimetlerinden istifadesini temin edecek olan kanunları ve müesseseleri vücuda getirmektir. Cumhuriyet içinde adli, hukuki ıslahatı idare eden mihver, fikir işte bu 'müsavatçılık'tır".[129]

Baltacıoğlu'nun demokrasiyle ilgili görüşlerini kısaca özetlersek; Baltacıoğlu demokrasinin özelliklerini ve Batı'daki uygulanış biçimini övmekte, demokrasiyi toplumsal evrimin en ileri aşaması olarak görmektedir. Ancak 1950'ler Türkiyesi'nin mevcut yapısı içinde, Türkiye'nin demokrasiye geçişini uygun bulmamaktadır.[130] Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu, burada klasik aydın tavrı takınarak teoride demokrasiden yana gözükmekte, pratikte buna karşı çıkmakta, halk ve demokrasi adına devrimlerin yerleştirilmesine öncelik vermektedir.

Tanıl Bora'nın teorik tanımları çerçevesinde, milliyetçi-muhafazakarların Türkçü grubuna yerleştirebileceğimiz Baltacıoğlu'nun görüşlerinde din-millet-devlet-otorite-gelenek değerleri ön plana çıkmakta; modernitenin gelenekçi kanadı ile liberal-demokratik kanadı arasında bocalamaktadır.[131]

DP'in demokratik yollarla iktidara geldiği bir dönemin gölgesinde kaleme alınan bu görüşler daha sonra değişmekte ve Baltacıoğlu, gerek iktidarda gerekse muhalefette bulunan partilerin başarılı olabilmeleri için aşağıdaki gerçeklere inanmaları gerektiğini bildirmektedir. Buna göre; (a) Türkiye'de diktatörlük rejimi artık yaşayamaz, (b) Türkiye yalnız kanunları ile değil, yaşayışı ile de demokrat olmak zorundadır.[132]

Demokrasi ile yakından ilişkili olan ve özellikle demokratik rejimlerde önemli bir sorun şeklinde ortaya çıkan faşizmle ilgili

olarak da Baltacıoğlu şunları yazmaktadır:[133] "Ben açıktan açığa ve bütün olarak faşist zihniyetin düşmanıyım. Bu düşmanlığın körkörüne bir hareketin eseri değildir. Bütün ilmi ve ahlaki kanaatlerimin zaruri bir neticesidir (...). Faşistlerin 'evet dediklerine ben 'hayır' onların 'hayır' dediklerine de ben 'evet' niçin dediğimi söyleyeyim.

I- Faşizm her şeyden önce ananecidir. Faşist maziye dayanır, onun ölü ananelerini mezardan çıkarır ve hayatın sonsuz düsturları gibi kullanır. Ben ne ahlakta, ne sanatta, ne de sosyal hayatın hiç bir şubesinde, bu maziye tapınmayı kabul etmem (...).

II- Faşizm dincidir, dincilere dayanır, elinden gelse kendini yeni bir din olarak koymak ve kabul etmek ister (...). Ben dinlerin sosyal hayatta oynadıkları müsbet ve menfi rolleri bilirim. Fakat normal seyrini kovalayan ileri cemiyetlerde dinin, bununla birlikte din, ahlak ve politikanın artık eski kollektif rolünü kaybettiğini, bunun yerine sadece dünyevi bir ahlakın ve hür bir sanat kültürünün yerine geçtiğini açıktan açığa görürüm (...). Her dinci (...). politikayı iktidar yerini bırakmamak için eski, mürteci sınıflara sarılan bir gerilik hamlesi ve cehdi olarak anlarım. Onun içindir ki laik cumhuriyetçiyim.

III- Faşizm emperiyalist bir devlet idaresidir. Faşist olmak için tecavüzkar olmak zaruridir. Faşist hak dini neşrettiğine kendini inandıran bir cins milli taassup ve hotbinlikle bütün acizlere, dili, rengi ve kültürü başkalara saldırır ve çok gariptir ki bunu medeniyet götürüyorum diye yapmaz, istila etmek için, tecavüz etmek için yapar (...). Birlik ve insanlık birliği meydana gelinceye kadar bu korkunç kuvvete karşı durmak tabiatın ve sosyal varlığın verdiği bütün imkanlardan istifade etmek lazımdır.

IV- Faşizm mürteci bir zihniyetin ifadesi mürteci bir zihniyetin ifadesi olduğundan kadın düşmanıdır. Faşist memleketlerde kadının, kadınlığın hürriyeti yoktur (...). Faşistler kadınları kazanılmış haklardan bile mahrum ediyorlar, onları evlere kapatı-

yor, onları çocuk makinesi olarak tanıyorlar. Onlara insan muamelesi yapmıyorlar. Bence kadına erkekle birlikte aynı hakları, sosyal vazifeleri vermiyen bir rejim batıldır, mürtecidir (...).

V- Faşist ırkçılığı insanlık için en korkunç inançlardan birini teşkil eder (...). Bu ırkçılığın sonu muhabbet değil, husumet, barış değil, kavgadır. Irk nazariyesi yanlış tefsir edilen biyoloji donelerine bürünmüş bir sınıf ve müsavatsızlık iddiasıdır, emperyalizmin ideolojik bir cephesidir.

Böyle olduğu ve böyle anlaşıldığı içindir ki faşizmin düşmanıyım. Böyle olduğu ve böyle anladığım içindir ki demokrasi ve cumhuriyet taraftarıyım."[134]

Baltacıoğlu, yine aynı konuda, bu sefer faşizmi Kemalizmle karşılaştırarak şunları yazar: Kemalizm faşizm gibi ölü, statik bir rejim değil, sosyal hayatın kendisi gibi, canlı dinamik bir rejimdir. Kemalist devletin temellerinden biri de inkılapçılıktır. Faşizm dinci, Kemalizm ilimcidir.[135]

6- Baltacıoğlu'nun Din ve Laiklik Anlayışı

Baltacıoğlu'nun din sosyolojisi çerçevesinde öne sürdüğü görüşler E. Durkheim çıkışlıdır. Durkheim'ın bu konudaki görüşlerini topladığı **Din Hayatının İlkel Biçimleri** adlı kitaptan etkilenen Baltacıoğlu, dinin ortaya çıkışı konusunda şu görüşlere yer vermektedir: Toplumların ileriye doğru geçirdikleri aşamalara bağlı olarak din fikri de somuttan soyuta doğru bir dönüşüm geçirmiştir. İlkel toplumlar arasında yer alan klanlarda totem çok defa bir hayvan, bir bitkidir. "Cemiyet ilk klan halinden çıkıp ta aşiret haline gelince dinlik tasavvurlar bir derece soyuklaşır. Zira cemiyet işbölümüne uğramış ve maşerlik vicdan eski katılığını kaybetmiye başlamıştır. Fakat mabut henüz yer yüzünden ayrılmamıştır. Cemiyet site devrine varınca mabutlar çıkar ve bu mabutlar beşer yapılı mevzulardır. Cemiyet millet haline gelince ilk defa soyuk bir mabut fikri belirir. Artık totem yerini beşerci bir Allaha terketmiştir. İslâmlık bu soyuk allah anlayışına örnektir."[136]

Başlıca iki din konusu vardır. Bunları biribirinden ayırmak gerekmektedir: (a) İnceleme konusu olarak din, düşünülen din ve (b) inanma konusu olarak din, yaşanan din. Ayrıca din konusu üç türlü incelenir: 1) Sosyal bir varlık, sosyal bir kurum olarak. Bu incelemeyi yapan bilim din sosyolojisidir. 2) Psikolojik bir varlık, tek insan şuuru olarak. Bu incelemeyi yapan bilim din psikolojisidir. 3) Tüm bir varlık, kendi kendisi olarak. Bu incelemeyi yapan bilim din metafiziğidir.[137]

Baltacıoğlu, Müslümanlık ve Hıristiyanlığın çıkışını da sosyolojik açıdan şöyle yorumlamaktadır: "İslamlık, hıristiyanlık cemiyetlik bünyesinin hacım ve kesafet itibariyle en çok ilerlediği tarihlerde çıkmıştır. Muhammet yeni dini bildirmeden evvel Araplar manalık ve milletlik kesafet itibariyle ilerlemiş bir halde idiler. Ozamanın Arap kabileleri arasında milletlik ve kültürlük bir birlik vardı, yalnız bu birlik ve bütünlük henüz şuurlu değildi. Muhammet işte bu şuursuz kalmış olan şuuru uyandırdı ve Arapları din toplantısı halinde birleştirdi. Böylece yaşama hakkı kalmamış olan eski aşiret telakkilerini yıkarak yerine yeni Allah telakkisini koydu (...). Hıristiyanlık Roma İmparatorluğunun cemiyetlik hacım ve kesafet itibariyle en büyük olduğu bir devirde çıkmıştır. Bu din dünyaya hakim olmak iddiasında olan imparatorluğun büyük haritası ve Avrupa hukukuna temel olan birlikçi kanunların soyukluğu (mücerretliği), yeni insan ve şahsiyet telakkisiyle ahenkli bir dindi. Tek imparatorluk, tek hak gibi tek Allah telakkisi de bu cemiyetin tabiatine ve mizacına uyuyordu."[138]

Baltacıoğlu'na göre, "bütün bilim, metafizik şuurlarının dışında, bütün insanların düşünmeden, eleyip eleştirmeden duyduğu, kendi varlığını duyar gibi duyduğu bir din vardır. Bu, hiç bir bilim, hiç bir metafiziğin anlayıp anlatamayacağı bir oluştur. Çünkü akılla, mantıkla hiç bir ilgisi olmıyan bir iç varlıktır. Bu gerçeğe kabaca sırrı gerçek, mistik gerçek deyip geçiyoruz."[139]

"(...) Din bir insan denemesidir. Ancak bilim yolundan değil, sanat soyundan bir insan denemesidir. Artistik denemede

olduğu gibi, dincil denemede de araç akıl değil, gönüldür. Dinin amacı dış gerçekleri bildirmek değil, sanat gibi iç gerçekleri şuurlandırmaktır. İşte dinin konusu ampirik, teknik ve bilimcil denemelerin konusu olan pozitif gerçekler gibi gözle görülür, elle tutulur soyda değildir. Belki artistik gerçek gibi bir iç gerçeğidir. Nasıl artistik gerçek gönülle duyuluyorsa, dincil gerçek de öylece, gönülle kavranır. Artistik gerçeği zevki olan bir kimse yoğumsıyamaz. Din gerçeği de böyle. Sosyal kişiliği olan bir kimse din gerçeğini yoğumsıyamaz."[140]

Baltacıoğlu, ilkel toplumlardan bugüne dinsiz insanların görülebildiğini ancak dinsiz hiç bir toplumun görülmediğini belirtir. Böylece din sosyal bir olgu olarak ortaya çıkar. Baltacıoğlu'na göre 12 sosyal olgu konusu arasından 3 tanesi ana kurumlardır. Bunlarsız toplum olmaz, ilkin var olan kurumlarda bunlardır. Toplumlar ancak bunlarla var olur; bütün öteki kurumlar da bunlardan doğar. Bu üç kurum: Din, dil ve sanattır. Bunlar toplumun sıra kurumlarından olmayıp ana kurumlardır.[141]

Antropolojinin tanıttığı bütün insan topluluklarında dini bulunmayan topluma rastlanmadığını, ahlaksız olabildiği gibi, dinli toplumlarda dinsiz bireylerin de olabileceğini belirten Baltacıoğlu'nun din ve milliyetçilik anlayışı, daha önce de üzerinde durulduğu gibi, birbirinden ayrılmamakta, din ile milliyetçiliğe eşit ağırlık verilmekte, birine diğerinden daha fazla önem verilmemektedir. Bir başka anlatımla, din ve milliyetçilik, Baltacıoğlu'nda birbirini tamamlayan bir bütünün iki eşit parçasını oluşturmaktadır. Buna göre; (a) Din kişiliği dışında, milliyet kişiliği olamaz, (b) milliyet kişiliği dışında, din kişiliği olamaz. Çocukluğunda laik eğitim bahanesiyle din terbiyesi almamış, din kişiliğinden uzak kimselerin, yabancı bir ülkede oturmak, kendi dininden olmayan bir kadınla evlenmek, tabiiyet değiştirmek yoluyla yavaş yavaş milliyetlerini yitirdikleri görülür.

Milliyetçilikle dini birbirinden ayırmayan Baltacıoğlu, Cumhuriyet dönemi aydınının egemen dünya görüşü çerçevesinde "dinin politikaya alet edilmemesi" gerektiği anlayışına bağlı ka-

larak özellikle milliyetçilere bazı uyarılarda bulunmaktadır. Buna göre; ey milliyetçiler! Gözünüzü açın, dinsizce milliyetçi olmak elde değildir. Kansız yaşanmayacağı gibi, dinsiz de yaşanamaz. Ancak kan damarlarda kalmalıdır, dışarı dökülmemelidir. Din de böyle. Din, kendi yatağından çıkmamalıdır. Din, politika topraklarına girmemelidir.[142]

Baltacıoğlu'na göre, dinin bütün milletler yönünden olduğu gibi anlaşılacak, özümsenecek bir niteliği var. Bu, dinin akli, zihni, mantıki olan yüzüdür. Dinin bir de iç duyuş, yaşanış yüzü var ki bunun birinci yön ile hiç ilintisi yoktur. Aynı dini, ayrı milletlerin yaşayışı başka başkadır. Hatta bu başkalık aynı milletin aynı bölümlerinde bile vardır.[143] Bu görüşleri ile Baltacıoğlu, dinin toplumsal yaşantıda aldığı şekillere sosyolojik açıdan dikkat çekmekte ve dinin teorik yanının Türkiye'deki Alevi ve Sünni kesimler tarafından farklı şekilde uygulanmasını toplumsal yapı ile açıklamaktadır.

Laik kafa din propagandası yapmayacağı gibi, dinden bahsetmeyi de suç saymaz. "Her millet Allah'ı kendi kafasıyle anlıyabilir; öyle ise Allah'ı yalnız kendisinindir."[144] Türklerin Müslümanlık anlayışı Arabın, Acemin, Afrikalınınkine benzemez. Türkler Müslümanlığı basma kalıp bir din olarak almamışlar, onu kendi kültür ve medeniyet anlayışlarından geçirmişlerdir. Bunun en açık göstergesi Müslümanlığı Türk aşiretlerinin dinsel gelenekleriyle kaynaştıran Türk tarikatlarının serbest düşünceye, güzel sanatlara, edebiyat ve musikiye baş yer veren din anlayışlarıdır.[145] Din ile devletin yalnız nazari değil, fiili olarak da ayrılması lazımdır.[146]

Baltacıoğlu'nun dini toplumsal yaşamda önemseme ya da önemsememe konusundaki düşünceleri de birbiriyle çelişmektedir. Bu bağlamda, 1930'larda, dinin toplumsal bir etkinliğinin kalmadığı, devletin laikleşmesi ile dinin hukukta, ahlakta, sanatta işgal ettiği yerin artık çağdaş toplumlarda yerini bilime bıraktığı belirtilirken,[147] bir başka anlatımla, dinin toplumsal hayattaki etkinliğinin tamamen sona erdiği görüşü ileri sürülür-

ken, 1950'lerde bu görüşlerle çelişen ve dine toplumsal hayatta oldukça belirgin bir yer ayıran bir anlayış geliştirilmiştir. Bu ikinci anlayış Baltacıoğlu'nun düşünce dünyasında çok daha etkindir.[148] Böylece, Baltacıoğlu, Türkiye'de önemli bir toplumsal sorun olan, aydınları iki kutup halinde çatışmaya iten din ve laiklik konusunda farklı düşünceler ileri sürmektedir. Bu düşünceleri ile Baltacıoğlu Cumhuriyet'in laiklik anlayışını üstü kapalı bir şekilde eleştirmekte ve Cumhuriyet'in altı ilkesiyle ilgili temel sapması ortaya çıkmaktadır.

1950'lerde Baltacıoğlu hem dini hem de laikliği önemsemekte ve şunları söylemektedir: "Ben dinliyim, müslümanım, hem de laiklikten yanayım, yani devlet işleriyle din işlerinin tam olarak birbirinden ayrılmasından yanayım. Din işlerinde tam bir hürlük isterim. Eğer benim elimde olsaydı, ne Arapça ezanı yasak ederdim, ne tekkeleri kapatırdım." Ancak yapılan yapılmıştır. Ticaret mantığı ile geri dönülsün denilemez. Ezan işi de böyledir. Yalın olarak ne derece eleştirilirse eleştirilsin, "artık bir laiklik konusu olmaktan çıkmış, Türk inkılabının sembolik karakter taşıyan bir değeri durumuna gelmiştir. Gerçeğe gelince, ezanın Türkçeleştirilmesi 'Anayasa hükümlerine aykırıdır' diye bir avukat anlayışıyla geçilecek her hangi bir kanun işi değildir. Ezanın Türkçeleştirilmesi Türk Aleviliği denilen alemin doğmasına sebep olan olay kadar engin bir anlam taşımaktadır."[149]

Her toplumun dili ve sanatı olduğu gibi bir dininin de bulunduğunu belirten Baltacıoğlu'na göre, dine karşı bir yan çizme, savsaklama hareketi olamaz. Böyle bir hareket olması halinde büyük tepkilere yol açar ve tabiatta oluşan boşlukları başka güçler doldurur. Laiklik dine karşı yan çizmek, laik devlet yerine din işlerini başıboş bırakmak demek değildir. Laik devletin bu alanda yapacağı iki şey vardır; birincisi, gerçek din adamlarını, din bilginlerini yetiştirmek, ikincisi, Kur'an-ı ana dilimize doğru olarak çevirtmektir.[150]

Türkiye'de din ve laiklik çatışması en belirgin şekilde 1950'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu dönemin iki uç noktasını oluşturan

İslâmcı ve laik çevrelerin düşüncelerini şöyle özetlemek mümkündür: İslamcılara göre, demokrasi adına dini faaliyetlere özgürlük tanınmalı, eğitim kurumlarında dini eğitime yer verilmeli, 27 yıllık zulüm bitmelidir. Bu görüşün karşı uçunda yer alan laik kesime göre, dini faaliyetlere göz yumulması, okullarda din eğitimine yer verilmesi Cumhuriyet'in laiklik ilkesi ile bağdaşmamakta, dini alanda verilen tavizler ülkeyi Ortaçağ karanlıklarına sürüklemektedir.

Belirgin şekilde, 1950'lerde ortaya çıkan laik- anti laik çatışmasında birbirlerine tamamen zıt bu iki grup dışında, laikliği benimseyen ancak dini canlanmanın, o kadar korkulacak bir durum olmadığını belirten bir anlayış daha bulunmaktadır. Bu modern-muhafazakar anlayışa göre, dini toplumsal yapıdan söküp atmaya olanak yoktur. Din toplumsal bir gerçektir ve tarihsel süreçte dinsiz bir topluma rastlanmamaktadır. Cumhuriyet döneminde dinin yok sayılması nedeniyle toplumun doğası gereği oluşan boşluğu gerici güçler doldurmuşlardır. Yapılması gereken şey, dini yok saymak değil, dini reforma tabii tutmaktır. Bu reformun temel koşulu Kur'an'ı Türkçeye çevirmek ve Türk halkının kutsal kitabını aracısız anlamasını sağlamaktır. Çağdaş eğitim kurumları kurmak ve dinin gerçek anlamını ortaya çıkarmak gerekmektedir. Batı'daki gelişmeler ve ulusal devlet aşaması dinsel alandaki reformların eseridir. Bizde de ulusal devleti ve milliyetçiliği yerleştirmek için dinle laikliğin çatışması değil uzlaştırılması gerekmektedir. Ulusal devletin, ulusal kalkınmanın ilk kaynağı reformlardır. Dinde reform ise din kitabının ana dile çevrilmesidir. Din kitabımız olan Kur'anın ana dilimiz olan Türkçeye çevrilmesi ile Türk halkı, Allah'ın dediklerini doğru olarak anlayacak, softalıktan kurtulacak ve ulusal benliğine kavuşacaktır.

1950'lerde Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesi, aydın din adamlarının yetiştirilmesi ve çağdaş dini eğitim veren ilahiyat fakültelerinin kurulması, laiklikle dinin uzlaşması, dinde reform yapılması gibi konuları savunan görüşlerin en belirgin temsilcisi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur.[151] Baltacıoğlu'nun dini; İslâmcı,

gelenekçi ve laik kesimden oldukça farklı şekilde yorumladığı, dinle laikliği, halkla devleti uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda, "dinin muhafazakar düşünüşteki yeri tipik ve kritiktir: Muhafazakarlık, vazgeçilmez hazinesi olan dini modern bir müdahaleye tabi tutar, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlar, yeniden biçimlendirmek ister. (...) Dindarlıktan çok, dinin ritüellerine, din bağına ehemmiyet verir."[152]

Baltacıoğlu'na göre şu 5 kavramı birbirinden iyice ayırmamız gerekmektedir: Dinlilik, laiklik, dinsizlik, mürtecilik ve softalık. Laik olmak, dine karşı ilgisiz olmak demek değildir. Türk aydınlarında softa düşmanlığı vardır. Ancak bu yerinde düşmanlığın tabii sonucu dine ilgisiz kalmak olmamalı, halkı softa saldırısından kurtaracak bir din kültürü bulunmalıdır.[153]

Baltacıoğlu'na göre, din konusunda Tanzimattan Atatürk dönemine kadar ciddi bir şey yapılmamıştır. Ancak Atatürk devrinde din anlayışında ciddi adımlar atılmıştır. Atatürk devrini ötekilerden ayıran özellikler; hilafetin kaldırılması, şeyhülislamın kabineden çıkarılması, medreselerin kapatılması, türbelerin kapatılması, okullarda din derslerinin kaldırılması, ezanın Türkçe olarak okutulması. Bu radikal adımlar; (a) Bu ülkeye çok zararı dokunmuş olan taassubu, dinin aslında olmayan yalan, yanlış düşünceler, hurafeler katarak halkı yaşayış ve dünya görüşündeki yolsuzluklarını destekleyen telkinleri, taassubu ortadan kaldırmak, (b) halkı softaların elinden kurtarmak ve dini politikadan ayırmak, (c) Allahla kul arasına girmemek ve halkı dini ile başbaşa bırakmak, (d) dini bir vicdan işi haline getirmek.[154]

Atatürk devri din politikasının amacı işte bunlardı. Atatürk halka eğri yolları telkin eden, din için fena örnekler olan softalığın düşmanı idi. Softalığın ezilmesini, din yaşayışının hür olmasını istiyordu. Ancak, ne yazık ki, Atatürk devri bu amaca erişememiştir.[155] Türkiye'de din konusu hiç bir devirde, hiç bir devlet adamı, hiç bir bilim adamı tarafından ele alınıp metodlu olarak incelenmiş değildir. Türkiye'de din yaşayışı şimdiye kadar yönsüz ve yöntemsiz kalmıştır. Bunun sonu dinsizlik,

taassup, softalık, gerilik, gericilik, ahlaksızlık, vicdansızlıktır. Bu nedenle, din öncelikle, yalan yanlış düşünceleri kafalardan silip atmak ve din gerçeğine uygun, doğru düşünceleri koymak olmalıdır.[156]

Baltacıoğlu, Türkiye'deki din bilim çatışması konusunda da devleti ve aydınları sorumlu tutmaktadır. Devlet Tanzimat'tan beri bu konuya ciddi olarak eğilmemiş, aydınlar din hürriyetini sağlayamamış, bilimi bilim, dini de din olarak anlamanın kendisi için bir borç olduğuna inanamamıştır.

Bu görüşleri ile Baltacıoğlu, Cumhuriyet'in din karşısındaki tutumunu eleştirirken, laiklik anlayışını benimseyen biri olarak dini, devletin denetim altında ve Cumhuriyet nesillerinin manevi ihtiyaçlarını karşılayacak bir konumda ele almaktadır. Ancak, 1950'lerde okullara din dersi konmasına, İlahiyat Fakültesi açılmasına, radyolarda vaaz verilmesine, mevlit okunmasına karşın, Baltacıoğlu'na göre, din konusuna henüz doğrudan doğruya el atılmamıştır.[157] Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu, din ve laiklik konusundaki görüşlerini net şekilde ifade etmemiş ve birbiriyle çelişen düşüncelere ver vermiştir.

Baltacıoğlu, modern ve Batı tipi bir din anlayışından yanadır. Gericilik, irtica, mürteci ve softanın karşısındadır.[158] Gericilik; yaşamış, görevi bitmiş, artık yaşama gücü kalmamış, ölü, fosil değerleri, görenekleri, türenekleri (adetleri) yaşamaya zorlamak, zorla yaşatmak demektir. Mürteci, gerici işte bu gerilik işini yapan, yapmak isteyen adamdır. Böyle olunca, artık irtica övülecek, hoş görülecek, göz yumulacak bir şey değildir.[159]

İrtica övülecek, hoş görülecek, göz yumulacak bir şey değildir. Onun için doğru olan, mürteciyi cezalandırmaktır. Mürteci, her şeyden önce, içi dışı bir olan, kendine göre samimi olan bir insandır. Mürteciler, işlenmemiş, kıraç toprakların kendi başına verdiği yaban otları gibidir. Toprağı işlemek gerekir. Softalık mürtecilikten apayrıdır. Mürtecii samimi bir insandır. Ancak, softa böyle değildir. Softa eğitilemez, mürteci eğitilebilir. O bir din sömürücüsüdür. Mürteci için amaç kazanç değildir. Softa

için amaç kazançtır. İrtica, gericilik demek; ölü, fosil devirlere dönmektir.[160]

Baltacıoğlu, 1950'li yıllarda artan din coşkunluğuna politik kuşku ile bakmamaktadır. Ona göre anormal olan din coşkusunun artması değil, din yaşayışının sosyal düzeni bozarak sosyal kurumların işine karışmasıdır.[161] Baltacıoğlu'na göre bir toplumda din coşkusu ne kadar çoksa o toplumun sağlam ve temiz kaynakları da o kadar çok demektir. Din ve bilimin çatışmasının ancak yarım aydınlarda olacağını da belirten Baltacıoğlu, dinle bilimin çatışmadığını belirterek, ahlakı, hukuku, sanatı, hatta teknik işleri çığırından çıkaran bu bilim softalarıdır. Dini din olmaktan çıkarıp yozlaştıranlar da, din softalarıdır. Bunlar da din gerçeği dışında hiç bir gerçeğe değer vermez. Doğal olarak teknik, bilim, felsefe düşmanıdırlar.[162]

Bu anlayış çerçevesinde, genel olarak, Türkiye'deki muhafazakarlar, radikal-modernist-laik-batıcılarla İslâmcılar arasındaki kesin kopuşun dışında, bir yanı ile batıcılara, diğer yanı ile İslâmcılara yaklaşabilen, ama iki eğilimden de hayli uzak bir konumda bulunan ve iki eğilimi de şiddetle eleştiren bir noktadadırlar. Muhafazakar Türk düşünürleri ve dolayısıyla Baltacıoğlu, rasyonel açıdan batıcı, duygusal ve romantik açıdan gelenekçidir.

Kısaca, Türkiye dinde temel politika değişiklikleri yapmadıkça, ciddi adımlar atılıp, Kur'an Türkçeye çevrilmedikçe, gerçek bir ilahiyat fakültesi oluşturulmadıkça, din kişiliği millet kişiliği ile birleşmedikçe, din sorunu politika, idare, şahıs bağları, parti kavgaları dışında, milli kalkınmayı sağlayacak bir kurum olarak ele alınmadıkça, dinle ilgili bilim ve eğitim görevleri yerine getirilmedikçe Türkiye kalkınamaz.[163] Ulusal devletin, ulusal kalkınmanın ilk kaynağı reformlardır. Dinde reform ise, din kitabının ana dile çevrilmesidir. Din kitabımız olan Kur'anın ana dilimiz olan Türkçeye çevrilmesi ile Türk halkı Allah'ın dediklerini doğru olarak anlayacak, softalıktan kurtulacak ve ulusal benliğine kavuşacaktır.[164]

Kısaca özetlersek, dini tüm toplumlarda görülen toplumsal bir olgu olarak ele alan Baltacıoğlu, dinin bu yanı ile sosyolojinin ilgi alanına girdiğini, sosyolojinin dini tıpkı sosyal morfoloji, bilgi, teknik gibi sosyal kurumlardan biri olarak ele aldığını belirtir. Bu, sosyolojinin görevidir. Ancak din insanların akıl yolu ile değil, gönül yolu ile edindikleri bir duygu olduğundan, dinsel gerçek akılla değil gönülle kavranabilir. Din toplumun ayrılmaz bir parçası ve toplumun temel unsurları arasında, hatta toplumu şekillendiren en önemli olgusudur. Din, insanın bütün benliğini saran bir şuurdur. Bu nedenle dini savsaklamak toplum açısından büyük kayıplara yol açar. Bu görüşlerden hareket eden Baltacıoğlu'na göre, Osmanlıdan beri din hiç bir zaman ciddiye alınmamış, Atatürk zamanında bazı olumlu adımların atılmasına karşın, bu adımların bir kısmı da yanlış uygulanmıştır. Cumhuriyet dönemindeki bazı atılımlara rağmen, laiklik adı altında dine karşı çekingen davranıldığını belirten Baltacıoğlu; din, milliyetçilik, laiklik ve Batıcılığı uzlaştırmaya çalışan bir sosyolog olarak karşımıza çıkmaktadır.

7- Baltacıoğlu'na Göre Alevilik

Baltacıoğlu'nun din, laiklik ve milliyetçilik anlayışına ve Türkiye'nin toplumsal yapısına bağlı olarak ele aldığı konulardan biri de Aleviliktir.[165] Türk sosyoloji tarihinde, bir sosyolog kimliği ile Aleviliği sistemli ve bilimsel bir anlayış içerisinde ele alan, bu konuyu sosyolojiye taşıyan ilk ve tek sosyolog İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'dur.[166] Baltacıoğlu bu konuda şöyle demektedir: "Eğer milliyet gerçeğinin bir 'gelenek birliği' olduğunu anlamamış olsaydım, ne Alevilik gerçeğini kavramış olacaktım, ne de Doğu'da Kürtçe konuşanların, Hatay'da Arapça konuşanların, Karaimlerin, Gagavuzların Türk olduklarını anlayacaktım."[167]

Baltacıoğlu, inanç bakımından Alevi Türklerle Sünnî Türkler arasında hiç bir ayrılığın olmadığını belirtir. Her din gibi Müslümanlık da içinde doğduğu, yayıldığı ulusun, Arap ulusunun gelenekleriyle karışmıştır. Türkler Müslüman oldukları zaman işte

bu Arap gelenekleriyle karşı karşıya kaldılar. Türkler ne yapacaklardı? Varolmak ya da yok olmak! İkincisini tercih edip Alevileştiler. Alevileşen Türkler, Araplaşmaya, eşitsizliğe, erkek zorbalığına, kadının aşağı görülmesine, köleliğe, mistiklik ve mistikçilik gibi Türk geleneklerine taban tabana zıt olan bir kültür içinde erimemek için bu yola yönelmişlerdir. Başka bir anlatımla, Alevilik, Türklerin Müslümanlığı kabul ettikten sonra din ve dil yoluyla Türk kamu vicdanına sokulmak istenen Arap göreneklerine karşı öztürk ruhunun yaptığı tepkilerden doğmuş töre ve eğitim yoludur. Türk Alevilerinin felsefesi, dili ve estetiği Türk gelenekleriyle iyice kaynaşmış, yoğrulmuştur. Aklın üstünlüğü, eşitlik, bacı saygısı, dilde, edebiyatta, zevkte ve felsefede Türklük, nükte merakı, tabiata düşkünlük, "eline, beline, diline" kuralı hep bu yolun ilkeleridir. Aleviler, bu arada Kızılbaşlar için yapılan yergilerin hepsi onları yakından tanımamaktan, yadırgamaktan ileri gelen şeylerdir. Oysa bütün Alevi ve Kızılbaşlar gelenekçi Türklerdir. Kızılbaşın töre, ülkü ve Türklük sevgisi her şeyin üstündedir. Aleviler, Kızılbaşlar, Tahtacılar ve Bektaşiler için insanlar eşittir. Herkes birbirine yardım etmelidir. Taassup kötüdür, sağduyu her şeyin üstündedir, tabiat sevilmelidir.[168]

Baltacıoğlu'na göre, Müslümanlığın temeli olan Allah inancı ile Muhammed'i Allah'ın elçisi olarak kabul etme konusunda Sünni Türklerle Alevi Türkler arasında, din bakımından, hiç bir farklılık yoktur.[169] Baltacıoğlu'na göre, Aleviliğin bir mezhep olmayıp ancak bir tarikat olduğu varsayımı hiç bir bilim temeline dayanmamaktadır.[170] Alevilik olsun Bektaşilik olsun, İslam mezhebinden başka bir şey değildir.[171]

Aleviler, Alevi kolları olan Kızılbaşlar, Tahtacılar da Sünniler gibi Allah'ı Tanrı, Muhammed'i Tanrı'nın Elçisi, Kur'an'ı da Tanrı buyruğu olarak tanırlar. Bu üç inanç Müslümanlığın temel inançlarıdır. Bu üç varlığı doğru bilen insan, mezhebi, tarikatı, yorumu, görüşü ne olursa olsun Müslümandır. Onun için, Türklerin Sünni olanları ile Alevi olanları arasında din ayrılığı yoktur.[172]

Aleviler gibi Kızılbaşlar da gelenekçi Türklerdir. Sevgi ve saygı onların yaşayışında en büyük değerdir. Bir kızılbaştaki töre, ülkü ve Türklük sevgisi her şeyin üstündedir. Kızılbaşlar Türklerin ahlakça en mutaassıp koludur. Sünnilik fikri, daha çok, İslam ümmetçiliği, İslam medeniyetçiliği fikridir. Alevlilik fikri, daha çok kültürcülük, gelenekçilik, Türklük, milliyetçilik fikridir. Tarihte medreseye, hilafete, yabancı kültüre arkasını dönüp Türkçe'ye, Yunus Emre'ye, Karacaoğlan'a dini törenlerde bile yer verenler; köyü, bucağı, sazları, nefesleri, nükteleri ile şenlendirenler, "eline, beline, diline" töresini benimseyenler, yalan söylemeyenler, dilenmeyenler, çalmayanlar, kendilerini aşağı görmeyenler, bacıyı, kadını, eşitliği en yüksek değer olarak görenler gelenekçi Türk Alevilerdir. Sünnilikle Alevilik iki gövdenin parçasıdır. Alevilerle Sünniler arasında din bakımından bir ayrılık olmadığı gibi ırk bakımından da herhangi bir farklılık yoktur. [173]

Tavşan dediğimiz hayvan Türklerin en eski totemlerinden biridir. Totemci toplumların morfolojik tipi değiştikten sonra eski totemler kutsallığını kaybederler. Korku konusu olurlar. İşte Türklerin eski totemleri olan tavşanın sonu da böyle olmuştur. Onun için Bektaşiler tavşanı hiç sevmezler; yemezler. Tavşana karşı olan bu direnme bir kerteye kadar Sünni Türklerde de vardır. Onlar da tavşan etinden pek hoşlanmazlar.[174]

Alevilerde tabiat sevgisi çok köklüdür. Aleviler hep açık havada, bahçe içinde, ağaçlar, çiçekler arasında yaşamak isterler. Şehirlerden çok köyleri severler. Bunda çok eski inançların, geleneklerin önemli bir rolü vardır.[175]

1950-1960 döneminde bazı milliyetçi ve Atatürkçü aydınlar ve özellikle Baltacıoğlu'nun Alevileri onurlandıran yazılarına karşı, özellikle İslâmcı kesim ve bu kesimin o dönemdeki en önemli dergilerinden Sebilürreşad'ta yoğun bir eleştiri kampanyası başlatılmıştır. Bu eleştiriler arasında Alevîleri komünist olarak nitelendirenlere, Alevîlerle ilgili yayın yapan yazarları sapık ve kışkırtıcılıkla suçlayanlara rastlanmaktadır.

Kısaca, Alevilik, tarihi Türk kimliğinin temel özellikleri ve gelenekçi kültür ve inançlarını, Arap kültürünün yayılmasına karşı koruma teşebbüsüdür. Alevilik; kültürcülük, gelenekçilik ve Türklük fikri, Türk kimliğinin yabancılaşmasına karşı ulusal bir dirençtir.

8- Baltacıoğlu'nun Eğitim Anlayışı

Eğitimcilere göre, Baltacıoğlu'nun eğitim sistemi Türk eğitim tarihinde orijinal bir yere sahiptir.[176] Ancak, İ. H. Baltacıoğlu'nun eğitimle ilgili görüşleri eğitimciler tarafından ayrıntılı şekilde incelendiğinden, biz burada, yazarın görüşlerinin bütünlüğü çerçevesinde eğitimle ilgili görüşlerine kısaca değinmeyi yeterli görüyoruz.

"Baltacıoğlu 1908 Meşrutiyet hareketinden sonraki yıllarda dersleri, konferansları, yazıları ve pedagoji sergileriyle fasılasız çalışmış, yeni eğitim ve öğretimin temellerini atma bakımından Türkiye'de Satı'dan sonra en büyük görevi görmüştür. Türk okullarında 1910'dan beri elişi, resim, hatiplik, tiyatro, açık hava kültürü adına ne yapılmışsa ilk adımlarını Baltacıoğlu atmıştır."[177]

Eğitimi "müesseseleştirmek" olarak tanımlayan Baltacıoğlu, bu tanımı iki ana kaynağa dayanmaktadır. Bu kaynaklardan birincisi, çocuğun içinde yaşayacağı toplumun değer ve kültürü, ikincisi de medeniyetidir.[178]

Baltacıoğlu, eğitimle ilgili görüşlerini yoğunlaştırdığı **İçtimai Mektep** adlı eserinde, bireyle toplum arasında bir denge kurma peşindedir. Bu anlayış çerçevesinde Baltacıoğlu'nun yetiştirmek istediği insan tipi, yaşanılan çağın ve toplumun ihtiyaç duyduğu insan tipidir. Bu bağlamda Baltacıoğlu, sosyolojizm ve psikolojizm ekollerinin birey mi, toplum mu ikileminden sıyrılarak her iki ekolü uzlaştırma girişiminde bulunmaktadır. Bu yanı ile Baltacıoğlu, Durkheim çizgisinden ayrıntıda bir sapma göstermektedir.

İçtimai Mektep, Baltacıoğlu'nun pedagojik inançlarını topladığı kitaptır. Gerçek adam yetiştirme davasının kitabı. Bu ki-

tapta gerçek bir tedrisin esaslarını verdiğini belirten yazar, buna "şahsiyet pedagojisi" ve bu pedagojiye uygun olan okulun adını da "içtimai mektep" demektedir. Yazar, "içtimai Mektep nazariyesinde Rousseau, Bergson gibi filozoflarla, Buisson gibi terbiyecilerle ve A. Laisant gibi alimlerle birleş"tiğini söylemektedir. Baltacıoğlu, **Talim ve Terbiye'de İnkılap**, **Resmin Usulü Tedrisi**, **Resim ve Terbiye**, **Demokrasi ve Sanat**, **Terbiye** gibi eserlerini de bu anlayış çerçevesinde yazdığını belirtmektedir.[179] Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu'nun 1912 yılında yazdığı **Talim ve Terbiyede İnkılap**'taki eğitimle ilgili görüşleri, 1931 yılında yazılan **İçtimai Mektep**'te geliştirilmiş ve 1933 yılında yazılan **Rüyamdaki Okullar** adlı kitapta olgunlaşmıştır.

Baltacıoğlu'na göre önce içerisinde yaşanılan toplum sosyolojik yöntemlerle incelenmeli, sonra da o toplumun bireyi, psikoloji, biyoloji, psikanaliz v.s. gibi bilimlerin yöntemleriyle tahlil edilmelidir. Bu inceleme ile milli pedagoji anlayışının tesbit edilebileceğine inanan Baltacıoğlu, ancak bu anlayış üzerine kurulabilecek bir sistemle milli insanın, milli kültür idealine göre yetiştirilebileceği savındadır.[180]

Baltacıoğlu, **Terbiye ve İman** adlı kitabında, terbiye idealinin cemiyetlik ve maşerlik (cemaatlik) olduğunu ilan etmektedir. Ona göre insan nasıl anlamlandırılır ve ele alınırsa, eğitim de ona göre kurulur. Bir başka anlatımla, yetiştirilecek insan tipi tesbit edilerek eğitim sistemi de ona göre oluşturulmalıdır.

Burada vurgulanmak istenilen gerçek, kurmak istediğiniz sistemin özelliklerinin öngördüğü insan tipini yetiştirmek elinizdedir anlayışıdır. Döneminin önde gelen eğitimcisi olan Baltacıoğlu'nun yeni rejimin öndördüğü insan tipi yetiştirme amacında olduğu, onun görüşleri bir bütün olarak ele alındığında, daha açık olarak ortaya çıkmaktadır: "Bütün açıklığı ve gerçekliği ile tekrar edelim ki: Bugünkü Türk terbiyesinin gayesi: 1) Cumhuriyetçi, 2) milliyetçi, 3) halkçı, 4) devletçi, 5) laik, 6) inkılapçı Türk şahsiyetinin teşekkülüdür.[181]

Baltacıoğlu'nun şu cümleleri görüşlerini biraz daha netleştirmekte ve sosyoloji anlayışının Durkheim okulu ile birlikte biyolojik okuldan da etkilendiğini göstermektedir: Ben topluluk hayatının yaratıcı gücüne inanmış adamım. "İnsan içtimai bir hayvandır" diyen filozof en doğru şeyi söylemiştir. Ben cemiyete inandığım gibi cemiyetin tabii bir çağı olan millete de inanırım. Terbiyesiz millet hayatı yoktur. Buradaki terbiyeden kastım şuurlu, metodlu, örgün terbiyedir. Okul gibi halkevi de bu terbiyenin tabii ve asli bir çevresidir.[182]

Milletlerin hepsi sosyal insan yetiştirir. Ancak, birinin yetiştirdiği ötekinin tıpkısı değildir. Gerçekte sosyal insanlar yok, her milletin kendi sosyal insanları, kendi kültürünün, kendi tekniğinin insanları vardır. Eğitim almış olan insan hem kültür kişiliği, hem de teknik kişiliği olan insan demektir.[183]

Baltacıoğlu'nun tüm görüşlerindeki temel yön Türke doğrudur. Eğitimle ilgili görüşlerinde de yine Türke doğru, yani milliyetçi bir yön çizmektedir. Buna göre, eğitimin ödevi çocuğu içinde yaşayacağı cemiyetin dini, ahlaki, bedii ve felsefi değerlerini vermektir; yani ona milletinin vicdanını kazandırmaktır. Bu eğitim de Türke doğrudur. Geleneğe dayanmayan terbiye milli olamaz. Gelenekten kopan kültür soysuzlaşır.[184] "Benim anladığım pedagoji atom devrine yakışan insanı, yaratıcı Türk'ü yetiştiren yaratıcı pedagojidir".[185]

Kısaca, Baltacıoğlu, eğitim konusunda sosyoloji ile psikolojiyi uzlaştırarak sosyal insan yetiştirme denemesi içerisindedir. Bu sosyal insan bir yanı ile toplumsal konulara duyarlı ve topluma dönük, diğer yanı ile milliyetçi, laik, Atatürkçü ve Batıcıdır. Batı tekniğini kavrayan ve rasyonaliteyi sonuna kadar benimseyen, bunun yanında mistizme yönelmeyen ve teori ile pratiği toplumsal yaşamda birleştiren bir eğitim anlayışı. Bu insan tipini yetiştirmek için halkevlerine de büyük görevler düşmektedir. Başka bir ifade ile, Baltacıoğlu'nun düşlediği eğitim sisteminin temel amacı, Cumhuriyet ilkeleri doğrultusunda bireyler yetiştirmektir.

9- Baltacıoğlu'nun Sanat Anlayışı

Fikir adamı, sosyolog, pedagog, eğitimci, eğitim felsefecisi, psikolog olduğu kadar sanatçı da olan Baltacıoğlu, sanatın hemen hemen her dalı ile uğraşmış ve bir çok roman, piyes, sahne eserleri kaleme almıştır. Ayrıca, Baltacıoğlu yaşamı boyunca uğraş verdiği her alanda hem teori yapmış, hem de bu teorik konuların pratik uygulamalarını yürütmüştür. Bu bağlamda, Baltacıoğlu, düşüncelerini gerçek hayatta uygulamak isteyen bir eylem adamı olmuştur. Baltacıoğlu, sanat serüvenini şöyle özetlemektedir: "Ben çocukluğumdan beri plastik sanatlarla uğraşırım. Hattatlık, resim, dekor benim yaşayışımda, kafamın yoğruluşunda rolü olan plastik sanat kollarıdır. Ayrıca, sosyoloji, psikoloji, estetik bilimleri ile uğraşmam beni Türk plastik sanatları, bu sanatların oluşu, değer anlayışı üzerinde durdurmuştur."[186] Bu sanat dalları, Baltacıoğlu'nun hem teorisini ve hem de pratiğini yaptığı alanlardan sadece birkaçıdır. O pek çok sanat alanı ile yakından ilgilenmiş, eser üretmiştir. Baltacıoğlu'nun bu alandaki uğraşlarını sanat terimi ile sınırlamak bile yetersiz ve yanlıştır. Onun bu alandaki çalışmalarını sanat ve edebiyat gibi geniş bir yelpaze içerisinde ele almak gerekmektedir. Ancak bu alanlar uzmanlığımızın dışında kaldığından, Baltacıoğlu'nun sanat ve edebiyata ilişkin görüşlerine yine kısaca değinerek geçeceğiz. Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu'nun sanat ve edebiyat konularındaki görüşlerini bir sanatçı ve eleştirmen gözü ile değil, genel sistemi içinde, sanat ve edebiyat konularını hangi yaklaşımla ele aldığını anlamaya yöneliktir. Daha önce de belirttiğim gibi, Baltacıoğlu'nun bir bütün olarak ele alınması, farklı alanlara mensup bir grup bilim adamının ortak çalışması ile mümkün olabilir.

Konuya, "sanat sanat içindir" tezi ile değil, "sanat toplum içindir" tezi ile yaklaşan Baltacıoğlu'na göre, sanat eserinin kökenini toplumla açıklamak keyfi ve temelsiz bir şey değildir. Sanat eserinin din, ahlak, iktisat gibi bütün toplumsal olaylarla temel bir ilişki içerisinde olması, onun toplumsal olmasının kanıtlarıdır.[187] Toplumsal olaylar cemiyet denilen bütünün canlı organlarının

özel şekilleridir. Bu organları vücuda getiren olaylar, fertlerin ruhlarıyla kaynaşırlar. İşte dil, ahlak, hukuk, san'at dediğimiz toplumsal olaylar, hep bu canlı birleşmenin neticeleridir.[188]

"Bedii hadiseler birer içtimai hadisedir. Çünkü bu hadiseler de dini, ahlaki, iktisadi, yahut lisani hadiseler gibi afaki ve harici bir mahiyet arzetmektedirler. Mimari, resim, heykel, tiyatro eserlerinde ferdin ferdi veraseti, uzviyeti, sevk-ı tabîîlerile izah edilebilecek hiç bir mahiyeti yoktur. Veraset yolundan geçebilecek kabiliyetler gayet umumi ve müphem kabiliyetlerdir."[189]

"San'at eserleri muayyen devirlerin, muayyen tarihlerin mahsulü olan görüş, yapış, işleyiş ve ifade ediş tarzlarıdır. Bir Yunan, bir Gotik, bir Rönesans, bir adamın, bir iki san'atkarın istipdat ve tahakkümünden vucüde gelmiş hususi tecrübeler değildir.(...) San'atkar fikrini amme fikrinden ayırmak mümkün değildir. San'at eseri olabilmesi için seyirci, okuyucu, dinleyici bir zümre olmak lazımdır.(...) San'atkar, kendi icat eder fakat kendisi için icat etmez."[190]

"Bugünkü san'atı anlamak için bugünkü cemiyeti bilmek lazımdır. Çünkü bugünkü san'at bugünkü cemiyetin eseridir. Muasır san'at eserine kıymetleri veren, tekniği veren bu cemiyetin içtimai tecrübesidir. Muasır san'atın ifade edeceği ruh zaman ve mekanla mukayyet olmayan mücerret bir beşeriyet fikrinin ruhu olamaz. Yeni san'atkar muasırlarının ruhunu ifade edecektir. Yeni san'atların tekniği herhangi zamanın yahut eserin tekniği olamaz. Çünkü teknik ile cemiyet arasında da bir münasebet vardır. Binaenaleyh herşeyden evel bu yaşıyan cemiyetin bilinmesi lazımdır. Yeni san'atın ve yeni san'atkarın anlaşılması bu sayede mümkün olacaktır".[191]

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, diğer konularda olduğu gibi, sanat ve edebiyat konularında da olayın kültür yanı ile Türke, teknik yanı ile Batı'ya doğru tezinden hareket etmektedir. Bu tez çerçevesinde yazarın çeşitli sanat ve edebiyat konularına ilişkin görüşleri kısaca şöyledir:

Önce Baltacıoğlu'nun ulusal müzik anlayışını ele alalım: Baltacıoğlu milli musiki konusunda alaturkacıların, alafrangacıların ve Ziya Gökalp'in musiki anlayışlarına katılmadığını belirterek, milli musiki konusunda dördüncü bir yorum getirmektedir: Milli musikinin tekniği Avrupai, ruhu halk musikisi; yani teknik bakımdan modern, melodi bakımından milli olmalıdır. Böylece milli musikinin karakterleri de hem Avrupalı hem de Türk olacak; Batı tekniğine göre armonize edilen melodilerden milli musiki doğacaktır. Yani dinleyenler yabancı ise "işte Avrupalı bir musiki", Türkse "işte Türk musikisi" diyeceklerdir. Milli musikide hem Avrupa tekniği hem de Türk vicdanı yerini bulacaktır.[192] Bu anlayışa göre ulusal musiki "Batı musiki tekniğini kayıtsız ve şartsızca bilen ve Türkten başka bir şey olmayan sanatkar ruhunun meydana çıkardığı esrarlı heyecandır."[193]

1940'lı yıllarda yukarıdaki görüşleri dile getiren Baltacıoğlu, müzik konusundaki görüşlerini de 1950'li yıllarda değiştirmiş ve Batı tekniği ile işlenmiş türkülerin milli müziği oluşturamayacağını söylemiştir. Buna göre; Batı müziği, tekniği modern olmakla birlikte, melodileri bakımından milli müziğimiz değildir ve milli müziğin yerini tutamaz. Halk türküleri tekniğinin eski ve geri olmasına rağmen, değerleri bakımından bizim müziğimizdir. Halk türkülerini Batı tekniğiyle işleyerek elde edeceğimiz şey, milli müzik olmayıp halk, yani zümre musikisinin Batı tekniğiyle armonize edilmiş yeni bir şekli olacaktır. Ancak yine de bu günün milli müziği olmayacaktır.[194]

Baltacıoğlu'nun önem verdiği sanat alanlarından biri de tiyatrodur. Tiyatro yalnız milli şahsiyetin değil, bütün insanın, insanda bütünün mabedidir.(...) Resim, musiki, mimari, edebiyat bu insan varlığının yalnız parçalarıdır. Asıl bütünlük hayatın kendisindedir. Tiyatro gerçeğin bütünlüğünü taklit eden tek sanattır.[195]

Sanatta Batıya doğru, Batının sanat tekniğini almak, tiyatroda Batıya doğru, Avrupa tiyatrosunun kurallarını almaktır. Tiyatroda Batıya gitmek demek, görenek tiyatrosuna benzemek

olmayıp Batılı tiyatro yaratıcılarının yaratma yoluna girmek, onlar gibi yaratma deneçleri yapmak demektir. Tiyatroda Avrupalılaşmak sahneyi değil, dehayı benimsemektir. Tiyatro, edebiyat, inşaat, müzik, dans, resim, mimarlık, dekor, ışık sanatlarının birleşmesinden meydana gelen sentetik bir sanattır.[196] Arkasını kendi geleneğine dayayan tiyatromuz yeni teknikle birleşince, Avrupa tiyatrosu gibi hem modern ve hem de Türk olacaktır. Türkler kendi tiyatro geleneklerine dayanıp yeniyi aradıklarında milli tiyatroyu bulabileceklerdir.[197]

Tiyatroda özcüyüz. Tiyatronun sahne, dekor, kostüm, makyaj ne de "edebiyat" olmadığına, tiyatronun yalnız aktör, aktörün de aksiyon olduğuna inanıyoruz. Bizce piyesin metni dahi tiyatronun kendisi değildir. Piyes, tiyatronun yalnız edebi şekli, projesidir. Aktör, bu metinde gerçeği eylemleri ile canlandıran adamdır. Türk tiyatrosu yolunu şaşırmıştır. Onu sapkınlıktan kurtaracak olan, Avrupalı rejisörler değil, aydınlarımızın arığ, tüm bir tiyatro anlayışına, bir tiyatronun felsefesine erişmeleridir. Nasıl Türkçe denilen gerçek bir dil varsa bir de Türk sesi, Türk söyleyişi, Türk anlatışı denilen gerçekler vardır. Sonra Türk'ün kendine özgü kımıldanışı, çırpınışı, duruşu, susuşu da vardır. Bunların hiç birisi başka bir yerden beğenilip alınacak, benzetilecek şeyler değildir. Bunların hepsi ulusal kültürün, hatta ulusal geleneklerin kendileridir. Batı tekniği bu değerlerle kaynaşmadıkça Türk tiyatrosu doğmayacaktır. Biz, tiyatro kanunlarını ne edebiyatta ne de sahnede aramalı, yalnız aksiyonda aramalıyız.[198]

Baltacıoğlu'na göre, müzik ve tiyatro konularında olduğu gibi edebiyat alanında da halka inilmeli ve halk edebiyatının eserlerinden milli edebiyatı oluşturmak için yararlanılmalıdır. Edebiyatın halka hizmetten başka bir ödevi yoktur. Halka hizmet etmeyen bir edebiyat mutlaka soysuzlaşır. Halka hizmet etmek için bu niyeti taşımak yetmez, halktan olmak da gerekir. [199]

Mimaride Türke doğru demek, mimari geleneklerine doğru demektir. Bu gelenekleri nerede bulacağız? Bütün tarih boyun-

ca arayacağız. Gelenekler teknik değişmelere rağmen değişmeyen şeylerdir. Türk mabedini kilise gibi değil, cami gibi yapar. Türk medresesi manastıra hiç benzemez, Türk evi zindanın köşesi değil, cenneti ala'nın bir parçasıdır. Türk minaresi bir çan kulesi değildir.[200]

Bir Türk dans geleneği oluşturmak için halk danslarının ritm, figür, evolüsyon, ekpresyon, süre açısından bilimsel bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir.[201]

Baltacıoğlu, milli müzik, milli tiyatro, milli edebiyat, milli mimari, milli dans gibi milli bahçe de istemektedir. Yine, gelenek temeline dayalı bir milli bahçe.[202] Daha doğrusu, Baltacıoğlu, modern Türk milliyetçiliğinin toplumsal yaşamdaki temel ilkelerini belirlemeye çalışmaktadır.

Baltacıoğlu mobilyada, resimde, dekorda, şehircilikte, heykelde, modada, musikide, pedagojide de Türke doğru bir oluşumu önermektedir. Vicdan kaynaklı olan her şeyde Türke doğru, akıl kaynaklı olan her şeyde Avrupa'ya doğru. Baltacıoğlu'na göre şehirler de toplumlar gibidir. Onların da zühtisi, millisi, gayri millisi, kozmopoliti vardır.[203]

Kısaca, Baltacıoğlu'nun sanat, edebiyat, mimari, şehir, bahçe, mobilya ve toplum yaşamı için akla gelebilecek her alandaki anlayışı, Batı tekniğine, toplumsallığı ve Türke doğru ilkelesine dayandırmakta; her sanat dalı, yaratılmak istenilen modern ulusal değerlerlerle bütünleştirilmeye çalışılmaktadır.

10- Baltacıoğlu'nun Dil Anlayışı

Baltacıoğlu genelde muhafazakar bir tutum içerisinde olmasına karşın, dil konusunda ilericidir. Örneğin, 1950'ler ortamında, düşünsel olarak yaklaştığı ve bazı görüşlerini paylaştığı kimi arkadaşları[204] Türk Dil Kurumu'nun topladığı Türk Dil Kurultay'ları karşısında Türk Dil Kongreleri toplarken, o Türk Dil Kurumu'nun aktif bir üyesi olarak çalışmakta, kol başkanlığı yapmakta ve yazılarında bugün bile kullanılmayan öz Türkçe kelimelere yer vermektedir. Bu yanı ile Baltacıoğlu Türk dil devri-

minin de ödünsüz savunucusu ve Türke doğru tezinin takipçisidir. Ona göre, ortada bir dil devrimi var da milli edebiyat devrimi yoksa, bu dil devrimi yarım kalacaktır.[205]

"Dil reformasından anladığım, Osmanlıcanın, softa dilinin, yapmacık dilin yıkılması, bunların yerine halk dilinin, gelenekli dilin konmasıdır. Dil devriminden anladığım kelime devrimciliği değil, zevk devrimciliğidir. Dil reformasından, sade Türkçe'ye, kelimeleri hep Türkçe olan Türkçe'ye değil, gelenekli Türkçeye, Türkçeyi Türkçe yapan dil, zevk geleneklerine dönüşü anlıyorum."[206]

Baltacıoğlu'na göre, Atatürk'ün dil devrimi, Gökalp'in yolundan ilerlemesinin eseridir. Ancak, Atatürk dil tasfiyeciliğinde devrimci, Gökalp evrimcidir. İkisinin dil konusundaki görüşleri tıpatıp aynı değildir. Gökalp'in dil konusu üzerine din kadar çok durması, dilin, milletin yaratıcı etkenlerinden biri olduğuna inanmış olmasından kaynaklanır. [207]

Milliyet birliği, toprak, ırk, kültür birliği değildir. Dil, milli gelenekler bakımından bunlardan çok daha önemlidir. Dinden sonra, toplumca kalkınmanın ikinci etkeni dildir. Dilsiz kalkınma, dilsiz reforma, dilsiz milliyet olamaz. Dilsiz kişilik olmadığı gibi, dilsiz milliyet de olamıyor. Çünkü dil yalnız anlaşma aracı değil, aynı zamanda kaynaşma etkenidir. Dilde dilden başka din, ahlak, sanat değerleri de vardır. Dil, din, ahlak, sanat, felsefe, müzik, mimik gibi gelenekleri de taşıyan karmaşık, kaynaşık bir kurumdur. Dil ile taşınan bütün bir milliyet kalıtıdır. Dil toplumun hem akıl varını, hem de vicdan varını taşır. Dilde olan yalnız özler değildir. Dilinde gerekli özleşme, millileşme, bilimleşme hareketini yapamayan milletler medeniyet getiren dillerin salgını altında yok olurlar. [208]

"Dilde Türke doğru" demek "dilde halka doğru" demektir. Dilimizin ruh ve zevk gelenekleri şu kaynaklardadır: Halk efsaneleri, masalları, menkibeleri, Yunus Emre, Kaygusuz, Karacaoğlan, Dertli gibi halk şairlerinin eserleri, Nasrettin Hoca, Bektaşi, İncili Çavuş, Bekri gibi halk fıkracılarının eserleri, karagöz, orta-

oyunu, sohbet oyunu, meddah, tuluat gibi halk temsilleri, bilmeceler, tekerlemeler, koşmalar, maniler, destanlar, ilahiler, atasözleridir."[209]

Dil, sadece akılla, mantıkla kavranabilecek gibi rasyonel bir varlık değildir. Onun bir de psikolojik ve estetik yanı vardır. Dil ve dilden kaynaklanan sanatlar; zeka, metafizik, ahlak, din, insan kişiliği kadar, bütün değerleri taşıyabilir. Dilin, din gibi, sanat gibi milliyetin kurucu etkenlerinden biri olması bundan ileri geliyor. Toplumlar dinle, dille, sanatla doğar, yaşar ve ölürler.[210]

Kısaca, Baltacıoğlu, bütün ulusal devrimlerde olduğu gibi, dil devriminde de temel olan unsurun gelenekçilik olduğunu bildirerek, dilde de Türke doğru tezini tekrarlamaktadır.

11- Sonuç

Baltacıoğlu; sosyoloji, eğitim, eğitim felsefesi, sanat ve edebiyat konularını kapsayan sayısız çalışma yapmış, çok yönlü bir sosyolog, sanatçı ve düşün adamıdır.

Temel uğraş alanı eğitim ve sosyoloji olan Baltacıoğlu, Durkheim okuluna ve bu okulun ülkemizdeki temsilcisi Ziya Gökalp'e bağlıdır. Baltacıoğlu, sosyoloji alanlarında saha çalışması yapmamış, teorik tartışmalara ağırlık vermiştir. Baltacıoğlu, bugün yapısal fonksiyonalizmi sosyolojinin yerine ikame eden sosyologlarımızın, sosyoloji için öngördükleri ve "olmazsa olmaz" dedikleri tekniklerden hiç birini sosyolojide kullanmamıştır. Fakat bu durum, Baltacıoğlu'nun hiç bir sosyoloji yaklaşımına sahip olmadığı anlamına gelmez. Baltacıoğlu, sosyoloji çalışmalarında yapısal-fonksiyonalizmi de yakından etkileyen Durkheim'in pozitivist ve olgusal sosyoloji anlayışına bağlı olması nedeniyle hem tümevarım ve hem de tümdengelim tekniklerini kullanmıştır. Baltacıoğlu, sosyolojide determinizme bağlıdır. Yani, Durkheim'in sosyoloji metodları ile toplumu incelemektedir. Başka bir ifade ile Baltacıoğlu, Comte-Durkheim okulu üyesi olarak, bir anlamda, düzen içerisinde ilerlemeden yanadır; sosyolojideki evrimci ve yapısal-fonksiyonalist modellerin karışı-

mından oluşan bir yaklaşıma sahiptir. Baltacıoğlu, J. J. Rouseau devletçiliği, H. Bergson sezgiciliği ve Durkheim pozitivizminin etkisi altında kalmış; milliyetçi, modernist-muhafazakar ve pozitivist bir sosyologtur.

Baltacıoğlu, kendi deyimi ile Bergson'un müsbet metafiziği ile Durkheim'in sosyolojik fikirlerini çeşitli eserlerinde uzlaştırmaya çalışmıştır. Oysa Türkiye'deki Bergsoncu Dergah grubu pozitivizme, evrimciliğe ve Gökalp'e karşıdır. Ancak Baltacıoğlu Bergson'la Durkheim ve Gökalp'in görüşleri arasında bir terkip yapmıştır.

Baltacıoğlu'nun çalışmaları özellikle E. Durkheim, J. J. Rousseau, H. Bergson, G. Le Bon ve Z. Gökalp'in etkisi altındadır. Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu, sosyoloji alanında Durkheim ve Ziya Gökalp'in, eğitim alanında Rousseau'nun, psikoloji alanında G. Le Bon'nun çalışmalarından etkilenmiş, ancak bu isimleri aynen tekrarlamamış, Türkiye koşulları için gerekli gördüğü farklı düşüncelerini de ortaya koymuştur.

Durkheim ve Gökalp ile Baltacıoğlu arasında ayrıntıda ortaya çıkan bazı farklılıklar, Baltacıoğlu'nu Durkheim ekolünden uzaklaştırmamakta, ekole yeni açılımlar sağlamaktadır. Bir başka ifade ile, Baltacıoğlu'nun Durkheim ve Gökalp'in bazı görüşlerine katılmaması, farklı fikirlere sahip olması, onun Comte-Durkheim ekolünden sapması anlamına gelmemektedir.

Baltacıoğlu'nun Bergson metafiziği ve Durkheim pozitivizmini uzlaştırmaya çalışması, bu ekoller içerisinde yer alması, Marksist sosyoloji ve materyalist felsefeden kaçış şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü, anti Marksist aydınlar, Marksist görüşler karşısında, genellikle Max Weber, Durkheim ve özellikle Bergson gibi Marksizm karşıtı düşünürlere sığınmakta, onların görüşleri ile kendilerini ifade edebilmektedirler. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında, sosyolojinin resmi ideolojiye paralel bir işlevle ve zorunlu olarak laik, batıcı, halkçı, milliyetçi ve cumhuriyetçi bir devletin ulusal insan tipini yetiştirme düşüncesini benimsemiş olması ve özellikle eğitim alanında bu yapılanmayı

sağlayacak kurumların oluşturulması da "resmi ideolog"luğa talip Baltacıoğlu'nun bu yöndeki eğilimlerini daha da belirginleştirmektedir.

Baltacıoğlu, sosyoloji ile psikolojiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırma girişiminde Baltacıoğlu'nun eğitimciliği büyük bir rol oynamış ve o insanın ancak psikanaliz ve sosyolojinin verileriyle tanınabileceğine inanmıştır.[211] Bu nedenle, Baltacıoğlu yaşamı boyunca Durkheim, Bergson ve Rousseau'nun etkisinden kurtulamamıştır.

Baltacıoğlu, **Yeni Adam** ve **Din Yolu** dergileri ile Cumhuriyet'in ilkelerini muhafazakar bir anlayışla yaymaya, Kemalist ideolojinin öngördüğü "yeni adam" tipini yaratmaya, onun düşün ve dünya görüşünü oluşturmaya çalışmıştır. Baltacıoğlu, ulusal değerleri oluşturma, Atatürk ilkelerine dayalı, "merkez sağ" patentli bir resmi ideoloji kurma girişiminde bulunmuştur.

Milliyetçi, laik, cumhuriyetçi, halkçı, reformcu ve devletçi olan Baltacıoğlu, faşizmin şiddetle karşısındadır. Ona göre faşizm, statik, ölü ve gerici; Kemalizm, dinamik, canlı, sosyal hayatın kendisi, inkılapçı ve ilimcidir. Başka bir ifade ile, Baltacıoğlu'nun milliyetçiliği, ırka dayalı olmayan, çeşitli ırkları ulus bilinci etrafında toplayarak ahlaki bir birlikteliği öngören Kemalist milliyetçilik anlayışına dayanmaktadır.

Baltacıoğlu, Cumhuriyet ideolojisinin üç önemli dayanağı; milliyetçilik, Batıcılık ve laikliğin tipik temsilcilerindendir. Pozitivist olmasına karşın, Baltacıoğlu'nun bu ideolojiden belirli sapmalar göstermesi, sadece toplumsal değişmeyi dinle açıklamaya çalışan görüşlerinde ortaya çıkmaktadır ki, bu görüşlerin uzantısı da Durkheim sosyolojisinde bulunmaktadır. Kemalist ideoloji, Marksizme karşı olduğu kadar dinsel içerikli açıklamalara da karşı çıkar ve pozitivizminden beslenir. Bu bağlamda Baltacıoğlu, "ilerici" ve "muhafazakar" düşünceleri birbirine bağlayan, rejimin solunda ve sağında bulunan, aynı eksen ve açılım içerisindeki iki cephenin birleştiği noktadadır. Baltacıoğlu'nun bir yanında Peyami Safa ve Mümtaz Turhan, diğer yanında Halil Ni-

metullah Öztürk, Osman Nuri Çerman ve Arın Engin bulunmaktadır. Baltacıoğlu bu şekli ile, ilerici ve muhafazakar düşüncelere birlikte sahip olan, "muhafazakar" ve "ilerici" aydınların görüşlerini de "terkib" etmeye çalışan bir sosyologtur.

Bazı görüşleri ile günümüz Türk-İslam Sentezcilerini hatırlatan Baltacıoğlu, dikkatlice incelendiğinde, Türk-İslam Sentezcilerinden oldukça farkı özellikler taşıdığı görülür. O İslâmcıların ve hatta bazı muhafazakarların laiklik ve laiklerin dini içerikli konularda yaptıkları eleştirileri tam olarak benimsemeyen bir sosyologtur. Baltacıoğlu, "düzen içinde ilerleme" görüşü ve Comte-Durkheim-Gökalp okulunun ülkemizdeki en tipik, en önemli temsilcisi rolündedir.

Baltacıoğlu, sosyolojinin, laik, Batıcı ve milliyetçi resmi ideoloji ile örtüşen yanına sahip çıkmış ve bu üçlünün dışladığı dinsel olguyu da bu ideolojiye dahil etmeye çalışmıştır. Baltacıoğlu, bir sosyolog olarak, laik din anlayışı çerçevesinde, Aleviliği de toplumsal yapı içerisinde ele alarak incelemiştir.

Baltacıoğlu'nun resmi ideoloji anlayışıyla uyuşmayan bir yaklaşım da halkın dini algılayış biçimine yaklaşımıdır. Baltacıoğlu, ne halkın uzağında, ona yabancıdır ve ne de "halk adına, halkı kurtarma" anlayışındadır. O, halkın gelişmeleri yorumlama biçimine ve devlete bağlılıklarına güvenmekte, bu tavrı ile de klasik Türk aydın tipinin düşünce ve davranış kalıplarının uzağında bulunmaktadır.

Bir çok konuda çalışma yapan Baltacıoğlu'nun sosyoloji çalışmaları, genellikle Durkheim'in sosyoloji anlayışı ile örtüşmektedir. Baltacıoğlu'nun sosyoloji çalışmaları, Durkheim'in toplum, din, ahlak, estetik konularında ileri sürdüğü görüşlerin Türkiye koşullarına uyarlanarak yeniden düzenlenmesini kapsamaktadır. Bu bağlamda Durkheim'de toplum, Baltacıoğlu'nda millet sosyolojinin en önemli konusu olmaktadır ki aynı yaklaşım Gökalp'de de mevcuttur.

Baltacıoğlu, eğitimden felsefeye, sosyolojiden mimariye, sanata, edebiyata, müziğe, bahçe düzenlemesine kadar geniş bir

alanda yaptığı çalışmalarını, Türke doğru tezine dayandırmaktadır. Bir başka anlatımla, Baltacıoğlu, Durkheim'den aldığı sosyolojiyi Türkiye'de modern, Batıcı, laik ve milliyetçi Türk kimliğini yaratmak için kullanmakta ve böylece Gökalp'ten boşalan "resmi ideolog"luk tahtına oturmaya çalışmaktadır.

Baltacıoğlu'nun Durkheim'den aktardığı sosyoloji görüşleri ile evrimci ve pozitivist, Bergson'dan aktardığı görüşlerle de sezgiciği uzlaştırmaya, dine Durkheim ve Gökalp'ten çok daha farklı bir yer vermeye, milliyetçilikle dini birleştirmeye çalıştığı görülmektedir.

Baltacıoğlu, sosyolojide kullandığı kavramlar açısından geleneğe ayrı bir önem vermektedir. Ona göre, gelenek milletin ve kültürün sabit-değişmeyen parçası, bel kemiğidir. Kültür evrimle değişirken, gelenek kültürün evrimleşmeyen yanını ifade etmektedir. Milliyet, kültür değil, gelenek birliğidir diyen Baltacıoğlu, ileri sürdüğü tüm görüşleri ile ulusal devletin oluşumunu en ileri aşama olarak ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak kültürel milliyetçilik de büyük bir önem kazanmaktadır.

Toplumcu ve yerinde öğrenimden yana olan Baltacıoğlu, ezbere dayalı bir eğitimin karşısında, uygulamaya ve uygulamalı öğrenmeye dönek bir eğitimden yanadır. Baltacıoğlu bu anlayışını geliştirirken de sosyoloji ile psikolojiyi uzlaştırmaktadır.

Baltacıoğlu, farklı dönemlerde aynı konularda yazdığı yazılarda zaman zaman kendisi ile çelişkiye düşmektedir. Baltacıoğlu'nun özellikle çelişkiye düştüğü konuların başında demokrasi, kültür ve medeniyet ayrılığı ya da birlikteliği ile laiklik gelmektedir.

Son olarak, Baltacıoğlu, Türkiye'de sosyolog olarak gereken yankıyı yapmamasına karşın, Türk sosyoloji tarihi açısından önemli katkıları olmuştur. O, Türk sosyoloji tarihinde, pozitivizmle metafiziği, Durkheim-Gökalp okulu ile Bergson mistizmini, sosyoloji ile psikolojiyi uzlaştırma çabasında olan eklektik ve romantik-muhafazakar bir sosyolog, geleneksellik ile modernliği birbirine bağlamaya çalışan önemli bir düşünürdür.

DİPNOTLAR:

[1] **Toplumbilim**, Sayı: 8, Haziran 1998, s. 79-107'de yayınlanmıştır.

[2] Baltacıoğlu, yazılarına çeşitli imzalar atmış, zaman zaman da imzasız yazılar yayınlamıştır. Baltacıoğlu'nun en çok kullandığı imzalar arasında İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, İ. H. Baltacıoğlu bulunmaktadır. Biz de çalışmamızın dipnotlarında, yazar imzasını ne şekilde kullanmış ise o şekilde vermeyi uygun bulduk. Ancak, yazarın genel eğilimi, adını İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu şeklinde yazmak olmuştur.

[3] Baltacıoğlu'nun Eğitimle ilgili görüşleri; Necmettin Tozlu, **İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989 ve Eğitim Felsefesi üzerine görüşleri de Sabri Kolçak, **İ. H. Baltacıoğlu: Eğitimin Felsefesini Yapan Pedagog**, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir, 1968 adlı çalışmada incelenmiştir.

[4] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 28.2.1886 tarihinde İstanbul Cihangir'de doğdu. 1908'de Darülfünun'dan mezun oldu. Öğrenciliği sırasında çeşitli kurumlarda küçük memurluklarda bulundu. Bazı Avrupa ülkelerine incelemeler yapmak üzere gönderildi. 1913 yılında Darülmuallimin'de hoca iken, Edebiyat Fakültesi Terbiye Dersi Müderrisliği'ne atandı. 1916 yılında Darülfünun'da Usulü Tedris ve Tatbikat Dersleri ile İnas Darülfünunun'da Fenni Terbiye Dersleri'ni vermeye başladı. 1917'de, Gökalp'in teklifi ile Edebiyat Fakültesi Eğitim Sosyolojisi derslerine atandı. Edebiyat Fakültesi'ndeki müderrisliği sırasında, 1918'de Orta Öğretim Genel Müdürlüğü ve 1919'da da Teftiş Kurulu Genel Başkanlığı görevlerinde bulundu. Bu görevlerinden, sırası ile 1919 ve 1920'de istifa etti. 1921, 1922,1923 ve 1924 yıllarında toplam 4 kez Edebiyat Fakültesi Dekanlığı yaptı. 1923'te Darülfünun Emini (Rektörü) seçildi ve bu görevinden de 1927 yılında istifa etti. 1929 yılında Gazi Terbiye Enstitüsü'nde Müdür Vekilliğine getirildi. Ancak bu kurumda düşündüğü reformlar Talim ve Terbiye Heyeti tarafından kabul edilmeyince, 10 Haziran 1930'da bu görevinden de ayrıldı. 1933 yılında yapılan Üniversite Reformunda kadro dışı bırakılarak görevine son verilen Baltacıoğlu, ölümüne kadar yayınını sürdüreceği Yeni Adam'ı çıkarmaya başladı. 1941 yılında tekrar üniversiteye dönerek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin ilk pedagoji profesörü oldu. 1942-1950 tarihleri arasında sırası ile Afyon ve Kırşehir milletvekili olarak CHP'den Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. 1950'den sonra emekli olmasına karşın, bilimsel çalışmalarını yaşamının sonuna kadar sürdürdü. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu 1.4.1978'de Ankara'da, 92 yaşında öldü.

[5] Lütfi Erişçi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:1, İstanbul, 1942, s. 164.

[6] Birinci kuşak sosyologlardan kasıt, Ziya Gökalp, Prens Sahabattin ve Ahmet Şuayıp'tir. İkinci kuşak sosyologlar ise; Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu sayılabilir.

[7] Bu sayısal veriler için bakınız; Tozlu, a.g.e., s. 211-275.

[8] **Kadro** ve **Yeni Adam**'da yer alan karşılıklı polemikler bu konuda bazı ipuçları verebilir.

[9] Bu durumda Baltacıoğlu'nun 1933 Üniversite Reformu'nda dışarda kalmasını açıklamak gerekmektedir. Burada şu tezler üretilebilir; Devlete egemen olan bazı üst düzey yöneticiler Kadro Hareketi ve Ahmet Hamdi Başar olaylarında olduğu gibi Baltacıoğlu'nun bazı görüşlerinden ve sivrilmesinden hoşlanmadılar. Ayrıca Baltacıoğlu'nun bazı görüşlerinin üst düzey yöneticilerle birebir örtüşmemesi ve 1930'larda bazı muhalefet hareketlere sıcak bakması, Baltacıoğlu'nun üniversiteden uzaklaştırılmasında etkili olmuştur.

[10] Bu dönemin etkili isimleri arasında Peyami Safa, Mümtaz Turhan, Ali Fuat Başgil, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Mustafa Şekip Tunç, Necip Fazıl Kısakürek gibi isimlerin bulunması İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun kimliği hakkında bazı yargılara varmamızda yardımcı olabilir. Yine bu dönemde, Doğu-Batı, Türk-İslam, tezlerinin ortaya çıkmaya başladığını da hatırlatmakta yarar var. Ancak, görüşleri ile İ. H. Baltacıoğlu'nun da Türk-İslam Sentezi'ne kaynaklık etmesi mümkün müdür? Böyle bir soruya kolaylıkla evet demek oldukça zor. Çünkü Baltacıoğlu'nun kimi görüşleri Türk-İslam Sentezcilerini hatırlatsa da, onun bazı görüşlerini Türk-İslam Sentezcileri ile örtüştürmek mümkün değildir. Bir başka ifade ile Baltacıoğlu ile Türk-İslam Sentezcileri bazı görüşleri ile benzerlik göstermelerine karşın, Baltacıoğlu'nu Türk-İslam Sentezi içerisinde değerlendirmek mümkün değildir.

[11] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Hayatım", **Yeni Adam**, Sayı:171, 8 Nisan 1937, s. 18.

[12] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", **Türk Düşüncesi**, Sayı:19, 1 Haziran 1955, s. 2-3.

[13] Gerçi bu dönemde Durkheim ekolünün ülkemizdeki tek temsilcisi Baltacıoğlu değildir. Durkheim ekolu, 1940'lara kadar, ülkemizde, neredeyse tek ekol olma özelliği korumuştur. Dönemin önde gelen sosyologlarından Mehmet İzzet'ten Necmeddin Sadak'a, Z. F. Fındıkoğlu'ndan H. Z. Ülken ve N. Ş. Kösemihal'le kadar dönemin tanınan sosyologları Durkheim ekolünün etkisini az çok taşımaktadırlar.

[14] Baltacıoğlu, "Hayatım". **Yeni Adam**, Sayı:171, 8 Nisan 1937, s. 18.

[15] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Milletlerarası VII inci Sosyoloji Kongresi", **Yeni Adam**, Sayı:725, 2 Ekim 1952, s. 2.

[16] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp'i Nasıl Tanıyorum", **Türk Kültürü**, Sayı:36, Ekim 1965, s. 931-932.

[17] Yunus Kazım Köni, "Kitaplar", **Yeni Adam**, Sayı:251, 19 Teşrinievel 1939, s. 16.

[18] "Mecmualarımız", **Kadro,** Sayı:27, Mart 1934, s. 52. Baltacıoğlu bu yazıya cevap yazdıktan sonra Kadro'da yeni bir yazı daha yayınlanır; Şevket Süreyya, "İsmail Hakkı Bey'in Mefkureciliği", **Kadro**, Sayı:29, Mayıs 1934, s. 37-42.

[19] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Kadro'ya Göre Yeni Adam, Yeni Adam'a Göre Yeni Adam", **Yeni Adam**, Sayı:17, 23 Nisan 1934, s. 11.

[20] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, Ulus Basımevi, Ankara, 1950, s. 20.

[21] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1966, s. 42-43.

[22] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Sosyoloji**, İstanbul, 1939, s. 6.

[23] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 7.

[24] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 9.

[25] Baltacıoğlu'na göre sosyal olgular beş bölüme ayrılmaktadır: 1- Kuvvet Olguları (faits deforce), 2- Anatomi Olguları (faits d'anatomie), 3- Görev Olguları (faits de foction), 4- Ülkü Olguları (faits d'aspiration), 5- Genel Olgular (faits generaux).

[26] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt:VI, Sayı:1-4, Ankara, 1959, s. 56; **Allah Nedir?**, Ankara, 1961, s. 12; **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, İstanbul, 1967, s. 16-17.

[27] Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, s. 60-61.

[28] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Demokrasi ve San'at**, İstanbul, 1931, s. 18-19.

[29] Baltacıoğlu, **Sosyoloji**, İstanbul, s. 13.

[30] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 14-15.

[31] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 39.

[32] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 70.

[33] Oysa Durkheim'in son toplumsal aşama anlayışı organik toplum modeline dayalıdır.

[34] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, İstanbul, 1943, s. 35-37.

[35] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Tarih ve Terbiye**, İstanbul, 1933, s. 42.

[36] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, İstanbul, 1945, s. 38; **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 2-3;

[37] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, İstanbul, 1967, s. 4; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1973, s. 88-89.

[38] Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, s. 27-30.

[39] Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp'i Nasıl Tanıyorum", s. 935.

[40] Baltacıoğlu, "Kadro'ya Göre Yeni Adam, Yeni Adam'a Göre Yeni Adam". **Yeni Adam**, s. 11.

[41] C. Nazım İrem, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz 1997, s. 72.

[42] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 10.

[43] Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, s. 8-9.

[44] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 46-51; **Ziya Gökalp**, s. 14; **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 9.

[45] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 46.

[46] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 9-10.

[47] Bu gelenek nasıl bir şeydir ki, toplumsal statüleri, yaşadıkları coğrafya, din, dil, görenek ve kültür farklarına rağmen toplumları bir arada bulundurabiliyor. Yani ırksal-biyolojik bir özellik midir ki yüzyıllar geçse de, toplumlar farklı zaman ve mekanlarda yaşasa da, değişmeden kalabiliyor.

[48] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 53; "Milliyet, Gelenek ve Dil", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı:3, 1953, s. 11-13; "Milliyet Nedir, Ne Değildir", **Türk Düşüncesi**, Sayı:12, 1 Kasım 1954, s. 401-404.

[49] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 12.

[50] "Türkler-Kürtler", **Yeni Adam**, Sayı: 655, 22 Haziran 1950, s.5.

[51] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 7.

[52] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, İkinci Kitap, İstanbul, 1943, s.4

[53] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 11-16.

[54] Baltacıoğlu, "Ziya Gökalp'i Nasıl Tanıyorum", s. 934.

[55] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Yeni Adamın Milliyetçiliği", **Yeni Adam**, Sayı: 667, 14 Eylül 1950, s. 2; **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 10.

[56] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 27.

[57] 3. madde 2. madde ile çelişmektedir.

[58] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 54-55 ve **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 23.

[59] O zaman, Baltacıoğlu'nun daha önceki görüşleri ile *organik dayanışmayı* benimseyen görüşleri çelişmektedir.

[60] Baltacıoğlu, **Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri**, s. 68.

[61] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, İstanbul, 1967, s. 12.

[62] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 21.

[63] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 10-11.

[64] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 23-24.

[65] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 141-142.

[66] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Irk Nazariyesi Batıldır, Milliyet Nazariyesi Haktır", **Yeni Adam**, Sayı: 22 Kanunusani 1934, s.11.

[67] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s.55.

[68] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 38-39.
[69] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 65.
[70] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 5.
[71] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Çocukluk Hayatım", **Yeni Adam**, Sayı:143, 24 Eylül 1936, s. 15; "Hayatım", s. 18.
[72] Mahmut Yurter, "Yeni Adam Komünist Midir?", **Yeni Adam**, Sayı:710, 18 Ekim 1951, s. 1.
[73] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 54.
[74] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Yeni Adam'ın Milliyetçiliği", **Yeni Adam**, Sayı:667, 14 Eylül 1950, s. 2.
[75] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 12-13.
[76] Baltacıoğlu, **Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri**, s. 64.
[77] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 64-65.
[78] Baltacıoğlu, a,g,e., s. 65.
[79] Baltacıoğlu, a,g,e., s. 65.
[80] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 65.
[81] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 43-44; **Ziya Gökalp**, s. 119-123; **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 6-7.
[82] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 7-8.
[83] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 50.
[84] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Din Nasıl Bir Gerçektir?", **Türk Düşüncesi**, Sayı:15, Şubat 1955, s. 165-166.
[85] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye'de Din Anlayışı", **Din Yolu**, Sayı:1, 15 Mart 1956, s. 4.
[86] İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Türk Milliyeti**, Ankara, 1965, s. 33.
[87] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 29.
[88] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 30-31.
[89] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 32-33.
[90] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 95.
[91] Ziya Gökalp ise Mustafa Kemal olmasaydı, Türkçülükle ilgili bütün eylemler sonuçsuz kalacaktı diyerek Baltacıoğlu'nun görüşlerine öncülük etmektedir. Bu konuda bakınız; Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları**, 2. baskı, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1978, s. 12.
[92] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 38-39; **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 6.
[93] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 58.
[94] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 71-73.
[95] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "İçtimaiyat: Birinci Ders", **Yeni Adam**, Sayı:24, 11 Haziran 1934, s. 8.
[96] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 163-165.
[97] Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 87-88.

98 Mahmut Yurter, "Yeni Adam Komünist Midir?", **Yeni Adam,** Sayı:710, 18 Ekim 1951, s. 1.

99 Yurter, a.g.m., s. 1.

100 Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, s. 5-15.

101 "Orda bir köy var uzakta, gitmesek de gelmesek de o köy bizim köyümüzdür" anlayışı.

102 Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, s. 185.

103 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 3.

104 Baltacıoğlu, **Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri**, s. 24.

105 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Yeni Adam'ın Yolu", **Yeni Adam**, Sayı:613, 1 Eylül 1949, s. 2.

106 Tozlu, a.g.e., s. 29.

107 Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 57.

108 Baltacıoğlu, a.g.m., s. 58.

109 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Ulusça Kalkınmanın Yoldamı", **Türk Dili Dergisi**, Sayı:210, 1 Mart 1969, s. 751-754.

110 Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 22.

111 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "İkinci Cumhuriyet İnkılabı ve Kalkınma Problemi", **Türk Yurdu**, Sayı: 287, Ağustos 1960, s. 22.

112 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, İkinci Kitap, s. 160-161.

113 "İnkılap Ağacı Baş Ayağı Dikilemez", **Yeni Adam**, Sayı: 751, 15 Ocak 1956, s. 1 ve "Yeni Adam Üç Büyük Davayı Ele Alıyor: Din, Dil, San'at", **Yeni Adam**, Sayı: 258, 26 Eylül 1957, s. 1.

114 İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?", **Din Yolu Dergisi**, Sayı: 5, 19 Nisan 1956, s. 2.

115 Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", s. 2-6.

116 İ. Hakkı Baltacıoğlu'nun bu konudaki yazıları için **Türk Düşüncesi** ve **Din Yolu** dergilerine bakınız.

117 Baltacıoğlu, "Yeni Adam'ın Yolu", s. 2.

118 Baltacıoğlu, **Demokrasi ve San'at**, s. 58.

119 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "İnkılap ve Demokrasi", **Yeni Adam**, Sayı: 655, 22 Haziran 1950, s. 2.

120 Baltacıoğlu, a.g.m., s. 2.

121 Baltacıoğlu, **Demokrasi ve San'at**, s. 125.

122 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 145.

123 Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, s. 62.

124 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 62.

125 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 63.

126 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 63.

127 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 67-70.

[128] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Mürebbilere**, İstanbul, 1932, s. 62-63.

[129] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 67-68

[130] Baltacıoğlu Demokrat Parti'den olmama nedenlerini şöyle açıklıyor: Demokrat Parti'den değilim, olmıyacağım da. Politika anlayışı bakımından Demokrat Parti ayrı bir parti olmağı için, Halk Parti'sinin kopyası olduğu için. En ileri sosyal düzen anlayışı olan devletçiliğe sarılacak yerde, bugün için eğri sayılan liberalliğe tutunmak istediği için, ne hukukta, ne sanatta, ne teknikte, ne de eğitimde hiç bir politik özellik ve kişilik taşımadığı için. Kapitülasyonları kanı pahasına kaldıran bu yurdu yabancı devlet sermayesi sokarak ister istemez yabancı boyunduruğu tehlikesini doğuracağı için Kemalizmin en güzel eseri olan Halkevlerini Cumhuriyet Halk Partisi'nin propaganda aletleri diye yermek istediği için. Bütün bunlar böyle iken, aklım da başımda iken, ben nasıl Demokrat Parti adamı olabilirdim? Bu konuda bakınız; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Niçin Demokrat Partiden Değilsin?", **Yeni Adam**, Sayı: 652, 1 Haziran 1950, s. 3.

[131] Tanıl Bora'nın muhafazakarlıkla ilgili çeşitli tanım ve sınıflandırmaları için bakınız; "Muhafazakarlığın Bazı Yol İzleri", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz 1997, s. 6-29.

[132] Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 22.

[133] Bu yazı nedeniyle Yeni Adam tam bir yıl kapatılmıştır.

[134] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Niçin Antifaşistim?", **Yeni Adam**, Sayı:192, 2 Eylül 1937, s. 2 ve 4.

[135] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Tarih Sergisini Niçin Çok Mühim Buluyorum", **Yeni Adam**, Sayı:196, 30 Eylül 1937, s. 2.

[136] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "İçtimaiyat", **Yeni Adam**, Sayı:41, 11 Birinci teşrin 1934, s. 5.

[137] Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 47.

[138] Baltacıoğlu, "İçtimaiyat", s. 5.

[139] Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 47.

[140] Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 49.

[141] Baltacıoğlu, "Din Nasıl Bir Gerçektir?", s. 162-164.

[142] Baltacıoğlu, a.g.m., s. 162-166; "Türkiye'de Din Anlayışı", s.4.

[143] Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, s. 138.

[144] Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 146.

[145] Baltacıoğlu, a.g.e., s. 146-147.

[146] Baltacıoğlu, **Mürebbilere**, s. 69

[147] Baltacıoğlu, **Demokrasi ve San'at**, s. 54-55.

[148] Bu konuda daha çarpıcı görüşler için yazarın **Demokrasi ve San'at** adlı eserine bakınız.

[149] Baltacıoğlu, "İnkılap ve Demokrasi", s. 2.

150 İ. H. Baltacıoğlu, "Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi istiyorum", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 18, 1 Mayıs 1955, s. 386-389; "Allah Nedir", **Din Yolu**, Sayı:1, 15 Mart 1956, s. 11; "Kur'an Nasıl Bir Gerçektir", **Türk Düşüncesi**, Sayı:17, Nisan 1955, s. 323-330.

151 Bu görüşlerin diğer temsilcisi Osman Nuri Çerman'dır. **Din Yolu** ve **Modern Türkiye İçin Dinimizde Reform: Kemalizm** adlı dergilerdeki bazı yazılar da bu görüşlerin savunusunu içermektedir.

152 Bora, a.g.m., s. 9.

153 Baltacıoğlu, "Kur'an Nasıl Bir Gerçekliktir?", s. 324.

154 Baltacıoğlu, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?", s. 7; "Dine Doğru", s. 4.

155 Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 46-47.

156 Baltacıoğlu, "Türkiye'de Din Anlayışı", s. 2; "Türkiye Dinle Kalkınacak", **Türk Düşüncesi**, Sayı:2-35, 1 Ocak 1957, s. 7.

157 Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 44.

158 Baltacıoğlu, "Dine Doğru", makalesinde bir tipoloji çizmekte ve softanın özelliklerini sıralamaktadır. Buna göre; 1-Softalar ana dilini bilmezler. Softalar Arapça bilmeyi, Arap kelimelerini, Arap sözlerini kullanmayı, hatta bunları Arap gibi söylemeyi üstünlük sayarlar. Buna karşı ana dilleri olan Türkçeyi aşağı görürler. Ana dillerini bilmeyen bu insanlar ulus benliğinden yoksun kalmışlardır. 2-Softalar cinsel anlamda kızgın insanlardır. Camide çocuklara ve özellikle kızlara saldıran soysuz insanlardır. 3-Softalar boğazlarına düşkün insanlardır. Ramazan ayı, düğün, devir hatimi onlar için yalnız din töreni değil düpedüz boğaz işi, kazanç işidir. Softaların çok defa yağlı, şişman insanlar olmaları da bu kör boğazlarından ileri gelmektedir. 4-Softa demek dini alet ederek para kazanan insan demektir. Softa Kur'an okur, dua eder, hasta okur. Ancak bunların hiç birini parasız yapmaz, Softa dünyanın en paragöz insanıdır. 5-Softaları softa yapan özelliklerinden biri de saldırganlıktır. Softa her normal, dinli insan gibi dini için yaşayacak yerde, bunu önce bir üstünlük vesilesi yapıp herkesin din dışı olan işlerine karışmak isteyen bir saldırıcı, bayağı bir hürriyet düşmanıdır. 6-Softa dünyanın en tembel insanıdır. İrade kuvveti, çalışkanlık, yaratıcılık onlarda hemen hemen hiç görülmez. Sadece oturmayı ve çene çalmayı sever. Bu tipoloji için bakınız; Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 52-53.

159 Baltacıoğlu, "Dine Doğru", s. 53.

160 İ. H. Baltacıoğlu, "Softa ve Mürteci", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 56-57, 1 Mayıs 1959, s. 12-15.

161 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'an Felsefesi Üzerine İnceleme", **A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: II, Sayı:1, Ankara, 1953, s. 1.

162 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Din Softaları, Bilim Softaları", **Türk Düşüncesi**, Sayı:1, 1 Aralık 1953, s.17-18.

163 İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 19, Haziran 1955, s. 2-6

164 İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 23, 1 Ekim 1955, s. 257-261.

165 Baltacıoğlu'nun Alevilikle ilgili yazıları bazı çevrelerin tepkisini çekmiş ve Baltacıoğlu Alevi olarak nitelendirilmiştir. Bu eleştireler karşısında, Baltacıoğlu da Alevi olmadığını, Sünni bir aileden geldiğini sürekli olarak açıklama zorunluluğu hissetmiştir: Alevilik üzerine bu satırları yazan adam, bütün ataları Sünni olan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, Sünni terbiyesi almış, Sünni kalmış bir insandır. Onun için burada bilim sayar bir inancın eseri olan düşünceleri ve yargıları bir Alevinin duysul düşünceleri olarak anlamak, hem yersiz hem de haksız olur. Şimdi bu gerçeği eskiden olduğu gibi, Sünni korkusu ile değil, bir bilim ve sosyoloji adamı sevgisiyle incelemeye çalışalım. Bu görüşler için bakınız; İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik ve Türklük", **Yeni Adam**, Sayı: 640, 9 Mart 1950.

166 Bu görüşümüz İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun yaşadığı dönemle sınırlıdır.

167 İsmayıl Hakkı Baltcıoğlu, "Kültür ve Milliyet Sosyolojisi Bakımından Alevilik Nedir?", **Yeni Adam**, Sayı: 773, 19 Nisan 1961, s.7.

168 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik ve Türklük", **Yeni Adam**, Sayı: 640, 9 Mart 1950, s. 2; "Türk Alevilerini Anlamaya Çalışalım", **Yeni Adam**, Sayı: 704, 5 Temmuz 1951, s. 1.

169 Baltacıoğlu, "Alevilik ve Türklük", s. 2.

170 Baltacıoğlu, a.g.m., s. 2.

171 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", **Yeni Adam**, Tefrika Numarası: 6, Sayı: 786, Şubat 1967, s.7.

172 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", **Yeni Adam**, Sayı: 789, Mayıs 1967, s. 7

173 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Sünnilerle Aleviler", **Yeni adam**, Sayı: 735, 6 Ağustos 1953, s. 3-4; "Alevilik Nedir, Ne Değildir", s. 7; "Türklük Bakımından Aleviler", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 13, 1 Aralık 1954.

174 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", **Yeni Adam**, Sayı: 781, Ağustos 1966, s. 7.

175 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", **Yeni Adam**, Sayı: 785, Aralık 1966. s.7.

176 Bu konuda ileri sürülen sav için bakınız; Tozlu, a.g.e., önsöz.

177 Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979, s. 443.

178 Tozlu, a.g.e., s. 72.

179 Bu konu için bakınız; İ. Hakkı Baltacıoğlu, **İçtimai Mektep**, Marif Matbaası, 2. baskı, Ankara, 1942.

180 Tozlu, a.g.e., s. 276-277.
181 Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, Ulus Basımevi, s. 60.
182 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 3.
183 İsmail Hakkı Baltacıoğlu, **Türk Milliyeti**, Ankara, 1965, s. 21.
184 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 170-173.
185 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Pedagojide İhtilal**, İstanbul, 1964, s. 6.
186 İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, **Türk Plastik Sanatları**, Ankara, 1971, s. 4.
187 Baltacıoğlu, **Demokrasi ve San'at**, İstanbul, 1931, s. 15.
188 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 18.
189 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 23.
190 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 25-26.
191 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 53.
192 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 133-139.
193 Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, s. 147-148.
194 Baltacıoğlu, **Halkın Evi**, Ulus Basımevi, s. 144.
195 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 8.
196 Baltacıoğlu, **Batıya Doğru**, s. 114.
197 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 83-86.
198 "Yeni Adam'ın İlkeleri", **Yeni Adam**, Sayı: 728, 3 Ocak 1953, s. 2.
199 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 63.
200 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 92.
201 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 139.
202 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 98-99.
203 Baltacıoğlu, a.g.e., s. 114.
204 Baltacıoğlu, 1950'lerde, Peyami Safa'nın oldukça muhafazakar bir üslupla kaleme aldığı yazıları için, "bu yazılara hiç düşünmeden imzamı atabilirim" demektedir.
205 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 57.
206 Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 30.
207 Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, s. 76-80 arası.
208 Baltacıoğlu, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, s. 29; "Millet Birliği Gelenek Birliğidir", **Kültür Dünyası**, Sayı: 22-23, Mart-Nisan 1956, s. 1-5.
209 Baltacıoğlu, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, s. 56.
210 Baltacıoğlu, **Ziya Gökalp**, s. 81.
211 Tozlu, a.g.e., s. 36.

KAYNAKÇA

AYDEMİR, Şevket Süreyya, "İsmail Hakkı Bey'in Mefkureciliği", **Kadro**, Sayı:29, Mayıs 1934.

AYTAÇ, Kemal, "İ. H. Baltacıoğlu'nun Hayatı ve Faaliyetleri", **Araştırma:** Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt: XI, Ankara, 1979.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Demokrasi ve San'at**, İstanbul, 1931.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Mürebbilere**, İstanbul, 1932.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Tarih ve Terbiye**, İstanbul, 1933.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Sosyoloji**, İstanbul, 1939.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **İçtimai Mektep**, Maarif Matbaası, 2. baskı, Ankara, 1942.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Türke Doğru**, Birinci Kitap, İstanbul, 1943.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Türke Doğru**, İkinci Kitap, İstanbul, 1943.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Batıya Doğru**, İstanbul, 1945.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Halkın Evi**, Ulus Basımevi, Ankara, 1950.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Türk Düşüncesi**, Sayı: 15, 1 Şubat 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Allah Nedir?**, Ankara, 1961.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Pedagojide İhtilal**, İstanbul, 1964.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Türk Milliyeti**, Ankara, 1965.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Ziya Gökalp**, İstanbul, 1966.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Kültürce Kalkınmanın Sosyal Şartları**, İstanbul, 1967.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Türk Plastik Sanatları**, Ankara, 1971.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, **Atatürk: Yetişmesi, Kişiliği, Devrimleri**, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 1973.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Kadro'ya Göre Yeni Adam, Yeni Adam'a Göre Yeni Adam", **Yeni Adam**, Sayı: 17, 23 Nisan 1934.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Irk Naziyesi Batıldır, Milliyet Nazariyesi Haktır", **Yeni Adam**, Sayı: 22 Kanunusani 1934.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "İçtimaiyat: Birinci Ders", **Yeni Adam**, Sayı: 24, 11 Haziran 1934.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "İçtimaiyat", **Yeni Adam,** Sayı: 41, 11 Birinci Teşrin 1934.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Çocukluk Hayatım", **Yeni Adam**, Sayı: 143, 24 Eylül 1936.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Hayatım", **Yeni Adam**, Sayı: 171, 8 Nisan 1937.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Niçin Antifaşistim?", **Yeni Adam**, Sayı: 192, 2 Eylül 1937.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Tarih Sergisini Niçin Çok Mühim Buluyorum", **Yeni Adam**, Sayı: 196, 30 Eylül 1937.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Hayatım", **Yeni Adam**, Sayı: 258, 7 Birinci Kanun 1939.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Yeni Adam'ın Yolu", **Yeni Adam**, Sayı: 613, 1 Eylül 1949.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "16 Yaşını Bitiren Yeni Adam'a Açık Mektup", **Yeni Adam**, Sayı: 630, 29 Aralık 1949.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Alevilik ve Türklük", **Yeni Adam**, Sayı: 640, 9 Mart 1950.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "'Niçin Demokrat Partiden Değilsin?", **Yeni Adam**, Sayı: 652,1 Haziran 1950.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "İnkılap ve Demokrasi", **Yeni Adam**, Sayı: 655, 22 Haziran 1950.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Yeni Adam'ın Milliyetçiliği", **Yeni Adam**, Sayı: 667, 14 Eylül 1950.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Yeni Adam Kimler İçin Çıkıyor?", **Yeni Adam,** Sayı: 675, 9 kasım 1950

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Türk Alevilerini Anlamaya Çalışalım", **Yeni Adam**, Sayı:704, 5 Temmuz 1951.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Yeni Adam Komünist Midir?", **Yeni Adam**, Sayı: 710, 18 Ekim 1951.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Milletlerarası VII inci Sosyoloji Kongresi", **Yeni Adam**, Sayı: 725, 2 Ekim 1952.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Sünnilerle Aleviler", **Yeni Adam**, Sayı: 735, 6 Ağustos 1953.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Din Softaları, Bilim Softaları", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 1, 1 Aralık 1953.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Milliyet, Gelenek ve Dil", **Sosyoloji Dünyası**, Sayı: 3, 1953.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Kuran Felsefesi Üzerine İnceleme", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: II, Sayı: I, Ankara, 1953.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Milliyet Nedir, Ne Değildir", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 12, 1 Kasım 1954.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı,"Türklük Bakımından Aleviler", **Türk**

Düşüncesi, Sayı: 13, 1 Aralık 1954.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Din Nasıl Bir Gerçektir", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 15, 1 Şubat 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Kur'an Nasıl Bir Gerçekliktir?", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 17, 1 Nisan 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Bir Türk İslam İlahiyat Fakültesi İstiyorum", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 18, 1 Mayıs 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı,"Türkiye Başka Türlü Kalkınamaz", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 19, 1 Haziran 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Aydınlar! Din Gerçeğini Ne Zaman Göreceksiniz", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 23, 1 Ekim 1955.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Allah Nedir", **Din Yolu Dergisi**, Sayı: 1, 15 Mart 1956.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Türkiye'de Din Anlayışı", **Din Yolu Dergisi**, Sayı: 1, 15 Mart 1956.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Dinsiz Kalkınma Olabiliyor Mu?", **Din Yolu Dergisi**, Sayı: 5, 19 Nisan 1956.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Millet Birliği Gelenek Birliğidir", **Kültür Dünyası**, Sayı: 22-23, Mart-Nisan 1956.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Türkiye Dinle Kalkınacak", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 2-35, 1 Ocak 1957.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Türkiye Dinle Nasıl Kalkınacak?", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 4-37, 1 Mart 1957.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Dine Doğru", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VI, Sayı: 1-4, Ankara, 1959.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Softa ve Mürteci", **Türk Düşüncesi**, Sayı: 56-5, 1 Mayıs 1959.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "İkinci Cumhuriyet İnkılabı ve Kalkınma Problemi", **Türk Yurdu**, Sayı: 287, Ağustos 1960.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Kültür ve Milliyet Sosyolojisi Bakımından Alevilik Nedir?", **Yeni Adam**, Sayı: 773, 19 Nisan 1961.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Dilin Estetik Varlığı", **Türk Dili Dergisi**, Sayı: 149, 1 Şubat 1964.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Ziya Gökalp'i Nasıl Tanıyorum", **Türk Kültürü**, Sayı: 36, Ekim 1965.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", Tefrika Numarası:3, **Yeni Adam**, Sayı: 781, Ağustos 1966.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", Tefrika Numarısı: 5, **Yeni Adam**, Sayı: 785, Aralık 1966.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", Tefrika Numarası: 6, **Yeni Adam**, Sayı: 786, Şubat 1967.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Alevilik Nedir, Ne Değildir?", **Yeni Adam**, Sayı: 789, Mayıs 1967.

BALTACIOĞLU, İsmayıl Hakkı, "Ulusça Kalkınmanın Yoldamı", **Türk Dili Dergisi**, Sayı: 210, 1 Mart 1969.

BORA, Tanıl, "Muhafazakarlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığında Bazı Yol İzleri", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz 1997.

ERİŞÇİ, Lütfi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

GÖKALP, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, 2. baskı, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1978.

İREM, C. Kazım, "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri", **Toplum ve Bilim**, Sayı: 74, Güz 1997.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "Türkiye'de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-1960 Dönemi", **Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi - 4. Sayı, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "Hilmi Ziya'nın Çok Yönlülüğü Üzerine", **Sosyoloji Yıllığı I: Hilmi Ziya Ülken'e Övgü & Osmanlı Tarihçiliği**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997.

KADRO, "Mecmualarımız", Sayı: 27, Mart 1934.

KOLÇAK, Sabri, **İ. H. Baltacıoğlu: Eğitimin Felsefesini Yapan Pedagog**, Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir, 1968.

TOZLU, Necmettin, **İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989.

TUNÇ, M. Şekip, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Kur'an Tercümesi", **Türk Yurdu**, Sayı: 267, Nisan 1957.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, 2. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979.

YENİ ADAM, "Türkler-Kürtler", Sayı: 655, 22 Haziran 1950.

YENİ ADAM, "Yeni Adam'ın İlkeleri", Sayı: 728, 3 Ocak 1953.

YENİ ADAM, "İnkılap Ağacı Baş Aşağı Dikilemez", Sayı: 751, 15 Ocak 1956.

YENİ ADAM, "Yeni Adam Üç Büyük Davayı Ele Alıyor: Din, Dil, San'at", Sayı: 758, 26 Eylül 1957.

YURTER, Mahmut, "Yeni Adam'ın 18 inci Yılı", **Yeni Adam**, Sayı: 683, 4 Ocak 1951.

YURTER, Mahmut, "Yeni Adam Komünist Midir?", **Yeni Adam**, Sayı: 710, 18 Ekim 1951.

Nurettin Topçu'nun Sosyolojik Görüşleri[1]

GİRİŞ

Ülkemizde, tarihçilerden pedagoglara ve felsefecilere kadar çeşitli bilim adamları sosyoloji ile yakından ilgilenmişlerdir. Ülkemizde ve dünyada sosyolojiye en yakın duran ve kendi alanları yanında sosyoloji ile uğraşanlar arasında dikkati çeken isimler genellikle felsefecilerdir. Temel uğraş alanı felsefe olmakla birlikte ülkemizde sosyoloji ile ilgili eser veren isimlerden biri de Nurettin Topçu'dur.

Fransa'da ortaya çıkan sosyoloji ve felsefe ekolleri ülkemizde de etkinlik alanı bulmuştur. Hatta çeşitli ülkelerdeki sosyoloji ekollerinin Türkiye'de temsilcileri vardır. Gerçi bu ekollerin bir kısmı silik kalırken, bir kısmı ve özellikle Durkheim ekolü liselerde, üniversitede ve siyasal alanda oldukça etkili olmuştur. Durkheim ekolünün ülkemizdeki en önemli temsilcisi Ziya Gökalp'tir. Ancak bu ekol Gökalp'ten başka pek çok sosyolog tarafından da temsil edilmiştir. Nurettin Topçu da lise sosyoloji kitabındaki görüşleri açısından Durkheim ekolüne kısmen bağlı sosyologlardan biridir. Ancak, Sosyoloji kitabı dışındaki kitapları incelendiğinde Topçu'yu Durkheim ekolünün temsilcisi olarak görmek güçleşmektedir.

Nurettin Topçu bir felsefeci olarak yetişir. Bağlı olduğu bir felsefe ekolü ve o ekolün görüşleri ile Türkiye'nin siyasal-toplumsal-tarihsel özelliklerini yeniden yorumlayarak, felsefesini bu toplum modeli üzerine kurar. Bu modelini somut bir tarih ve coğrafya ile sınırlandırır. Başka bir anlatımla, Topçu'nun tanındığı alan felsefedir. Çalışmalarını başta felsefe alanında yoğunlaştırır ve ardından siyasal-toplumsal model önerileri yaptığı teorik-siyasal konulara yönelir.

Topçu'nun Türkiye'de oluşturduğu Hareket okulu; felsefe, ekonomi, toplum ve devlet görüşleriyle bir bütünlük gösterir. Bu okulun önde gelen düşünürü Fransız felsefecisi Maurice Blondel'dir. Nurettin Topçu da bu ekole mensup bir düşünürdür.[2] Nurettin Topçu, Blondel'den etkilenmiş ve gündelik yazılarından, doktora çalışmasına ve kitaplarına kadar bütün çalışmaları ile "Action Felsefesi'ni ülkemizde Hareket Felsefesi olarak temsil etmiştir.[3] Topçu, daha ilk gençlik yıllarında Anadoluculuk akımına girmiş[4] ve bu çizgide ilerlerken, Action Felsefesi'nin idealist, anti-pozitivist, mistik ve sezgici dünya görüşünü kendisine yakın bulmuş ve bu felsefe ekolüne katılarak, ekolü ülkemizde temsil etmiştir. Topçu, bu bağlamdaki fikirlerini felsefe ile de sınırlandırmamış ve görüşlerini devlet, toplum, ekonomi, siyaset gibi sosyolojinin konusu olan alanlara taşımıştır.

Topçu, anti-materyalist, mistik, metafizik felsefi ve milliyetçi, İslâm sosyalizmi görüşleri ile Türk felsefe ve düşün tarihinde oldukça orijinal ve ayrı bir yere sahiptir. Felsefi ve siyasal içerikli düşünceleri karşısında Topçu'nun "genel sosyolojik düşünceleri" oldukça sınırlı gibi görünür. Osmanlı'nın son dönemlerinden beri sosyolojinin bir siyasi araç olarak kullanıldığı bir ülkede, siyasi sorunların çözümünde sosyolojinin çok ayrı bir yere sahip olduğu hatırlanırsa, Topçu'nun siyasi konularla ilgili görüşleri, onu Türkiye'deki sosyoloji tarihinde önemli bir yere taşır. Çünkü Türkiye'de üne kavuşmuş sosyologların önemli bir kısmı, bu ünlerini çok özgün ve farklı yorumlara dayalı sosyoloji görüşleri ile değil, siyasi yaklaşımlarından dolayı edinmişlerdir. Bu bağlamda, Türkiye'de, sosyoloji alanında yaygın üne sahip olmanın ölçütü, temsil edilen veya savunulan siyasi fikirlerin "resmi ideoloji"ye yakınlığı ile ilintilidir. Topçu'nun siyasi görüşleri ile geniş çevrelerde kabul görmeme veya popüler bir üne sahip olmamasının nedenini; siyasi görüşleri açısından Ziya Gökalp ve onun temsil ettiği siyasi fikirlerle örtüşmemesinde, pozitivizm, milliyetçilik ve resmi sosyolojiye getirdiği eleştirisel yaklaşımında aramak gerekir.

Topçu, felsefeci olduğu kadar sosyolog, düşünür, ahlakçı, edebiyatçı ve psikologtur ve bu yanları ile çok yönlü bir bilim ve düşün adamıdır.[5] Mustafa Kök'ün belirttiği gibi, "onun dini anlama yolu psikolojiye sıkı sıkıya bağlı bir felsefedir."[6]

Süleyman Seyfi Öğün, Topçu'nun fikirlerini popülist düşünce çerçevesinde değerlendirirken,[7] Zeki İşcan popülizm konusunda Necip Fazıl'la Topçu'yu karşılaştırmakta ve Necip Fazıl'ı popülist, Nurettin Topçu'yu ise entellektüel bir İslamcı olarak görmekte ve İslam modernizmi'nin temsilcisi olarak değerlendirmektedir.[8]

Süleyman Seyfi Öğün'ün de vurguladığı gibi, Topçu'da insanın değeri, ideolojik tartışmaların üstündedir. İslami-tasavvufi içerikli bir milliyetçiliğe yönelmesi, insana en yüksek düzeyde değer veren bir ideoloji olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır. Topçu'da insan değeri hiç bir ideolojiye feda edilemeyecek kadar yücedir. Bu bağlamda Topçu, sadece gelenekçi, muhafazakar, mistik bir milliyetçi değil, aynı zamanda hümanist bir düşünürdür.[9]

Türk düşün tarihinde muhafazakar sağın altın çağı 1950-1960, solun 1960-1971 dönemidir. Buna karşın, muhafazakar, mistik ve milliyetçi Nurettin Topçu, Türk düşün tarihinde 1950'lerde çok önemli bir yere sahip olduğu gibi, 1960'larda da ortaya attığı İslam sosyalizmi gibi siyasi projeleri ve ekolü ile özgün bir yere sahiptir. Topçu, 1950'lerde milliyetçilikle ilgili düşünce ve faaliyetleri, 1960'larda ise milliyetçi-sosyalizm, İslam-sosyalizmi kapsamındaki görüşleri ile gündemdedir. 1950'lerde *Türk Milliyetçiler Derneği*'nin kurucularından ve etkili isimlerindendir. Yine 1950'lerin etkili dergilerinden *Komünizmle Mücadele Dergisi*'nin önde gelen yazarlarındandır. Topçu düşüncesinin oluşumunu sistemli şekilde ortaya koyan kitaplarının ilk baskıları da 1950'lerin sonlarında ve özellikle 1960'lı yıllarda yayınlanmıştır. Nurettin Topçu'nun söyleyecek sözünün, savunulacak görüşlerinin olduğunu kanıtlayan ve onu önemli bir düşünür konumuna yükselten bir başka olay; çeşitli dönemlerde, uzun bir tarihsel süreçte, 1939'dan 1974'e kadar, *Hareket Dergisi*'ni çıkarabilmiş olmasıdır.[10]

Topçu, Gökalp'in laik, pozitivist milliyetçiliği karşısında gençliğinde katıldığı Anadolucu hareket içerisindeki ruhçu-milliyetçi dünya görüşünü büyük bir tutarlılıkla hayatının sonuna kadar sürdürmüştür.

I- *Toplumbilim* Kitabındaki Sosyoloji Anlayışı

Topçu'nun felsefi ve sosyolojik görüşleri Fransız düşünür ve sosyologlarına dayanmaktadır. Bu bağlamda dört isim öne çıkmaktadır: Maurice Blondel, Henri Bergson, Gabriel Tarde ve Emile Durkheim.

Topçu'nun liseler için yardımcı ders kitabı olarak kaleme aldığı *Toplumbilim* adlı kitabının ilk yayın tarihi 1947'dir. Biz bu çalışmamızda, kitabın 1948 ve 1984 yıllarındaki baskılarını esas aldık. Böylece, Topçu'nun kitabında geçen süre içinde ne gibi değişiklikler yapıldığını da göstermek istedik.

Topçu, *Toplumbilim* (1948) adlı ders kitabının "*başlangıç*" yazısında, "insanın, tabiat olaylarını idare eden kanunlara benzer kanunlar tarafından idare edildiğini kabul" eden pozitivistler karşısında, Boutroux ve Bergson gibi filozofların bu görüşe karşı çıktıklarını, cemiyet olaylarını kanunlar şeklinde anlatmanın imkansız olduğunu, dolayısı ile cemiyet bilimin yapılamayacağını öne sürdüklerini yazmaktadır. Bu girişle, Topçu, kitabının 1948 yılı baskısı boyunca yöntemini ve görüşlerini aktardığı Emile Durkheim'le ters düşen dünya görüşünün izlerini vermektedir. Topçu, bu yazısında, sosyolojinin kendine özgü bir konusu ve metodunun var olduğunu savunan görüşleri özetledikten sonra, bu bilimin, tabiat bilimlerinde olduğu gibi kanunlarının bulunmaması, niceliklere dayanması ve yüzeysel görüşlere neden olmasına karşın, yine de sosyolojinin ortak bir konusunun bulunabileceğini söylemektedir.

Topçu, Comte'un üç hal yasasını tarihi, psikolojik ve ahlaki açıdan eleştirmektedir. Oysa Durkheim, toplumbilimin konusunu ve metodunu belirlemiş, sosyal olayın karakteristik özelliklerini tanımlayıp (dıştan oluş, zorlayıcılık ve toplumsal tasarım) sınırlarını çizmiş ve bu bilimin tam anlamıyla kuruluşunu sağlamıştır. Toplumbilim alanında *Sosyoloji Mektebi*'nin kurul-

masıyla, toplumsal sorunların çözümünü arayan zihinler felsefeden, tarihten, biyolojiden ve ruhbilimden kurtarılmıştır.[11] Topçu'ya göre Sosyoloji Mektebi kurulana kadar toplumsal olayların açıklanması dört devreden geçmiş ve dört mektep tarafından ele alınmıştır. Bu mektepler; Felsefi Mektep, Tarihçi Mektep, Natüralist Mektep ve Psikolojik Mektep şeklinde sıralanmaktadır.[12]

Demek ki, Topçu, Durkheim'ı sosyolojinin miladı olarak kabul etmektedir. Durkheim sayesinde toplumbilim bağımsız bir bilim haline gelmiş ve toplumsal sorunlara çözüm arayanları felsefeden, tarihten, biyolojiden, psikolojiden kurtarmıştır. Yine Topçu'ya göre, "zamanımızda toplumbilim, hemen her memlekette pozitif ve bilimsel düşünüşün etkisi altında, bir çok kollardan ilerlemektedir."[13]

Topçu, kitabında, toplumbilimi kuranlar başlığı altında Eflatun, Aristo, Machiavelli, Hobbes, Locke, Jean-Jacoques Rousseau, Quetelet, Auguste Comte, Herbert Spencer, Espinas, Coste, Gabriel Tarde ve tabii ki Emile Durkheim'e yer verirken, bu konuda Karl Marx'a ve Max Weber'e hiç değinmemektedir.

Topçu, sosyal olay tanımını Durkheim'den şu şekilde aktarmaktadır: "Ferde nazaran dışta bulunan ve ferdi dışından zorlayan bütün tasarım ve hareketlerimiz sosyal olaylardır."[14] Topçu'ya göre toplum birey üzerinde maddi ve ruhi etkide bulunur, onu her tarafından çevreler.

Topçu'nun sosyoloji yardımcı ders kitabını *Sosyoloji Mektebi*'nin genel görüşleri çerçevesinde yazdığını söylemekle birlikte, onun bu ekolün görüşlerine tamamen katıldığını belirtmek zordur. Topçu, *Sosyoloji* adlı ders kitabında, zaman zaman Durkheim ekolüne karşı eleştirilerini dile getirmekten çekinmemiştir: "Sosyoloji mektebi, (...) toplumun fert üzerinde her bakımdan etkilerde bulunduğunu kabul ettiği halde, ferdin toplum üzerinde etkinlikte bulunabileceğini kabul etmiyor. Zira o, toplumsal olayların ferde göre dışta oluşunu tanıdığından bu olayların vücut bulmasında ferdin hiç bir rolü olmayacağı sonu-

cuna varıyor. Bu fikir pek aşırı olsa gerektir. Çünkü bu taktirde dehayı, devrimleri ve ferdi ruhun isyanından doğma bütün kurtarıcı hareketleri inkar etmek lazım gelecektir."[15] Bu görüşleri ile Topçu, bireyin şahsiyetine önem veren anlayışını ortaya koymaktadır.

Topçu, Durkheim'ın yöntem konusunda, "sosyolog araştırmaları sırasında tarafsız ve objektif olmalıdır. Yargılarından, duygularından ve inançlarından sıyrılmalıdır. Aksi halde yanlış sonuçlara ulaşır", görüşünü aynen aktarmaktadır.

Topçu yöntem konusunda Durkheim'e bağlıdır. Buna göre;

* Sosyal olay bir obje gibi incelenmelidir. Dışımızdaki eşya halinde tanımlanmaları lazımdır. Toplum olaylarını ruhi haller gibi değil, fizik olayları gibi ele alınmalıdır.

* Önsel yargılardan, inançlardan, milliyet duygularından sıyrılmak lazımdır. Bir toplum olayı incelenirken, ona bazı değerler yüklersek, inançlarımızı işe karıştırırsak, hata yapar ve yanlış sonuçlara varırız. Örneğin dindarlık duygularını bırakmadan din hakkında sosyal bir araştırma yapmak bize din gerçeğini tanıtamaz.

* Sosyal olayların gözlemini tam olarak gerçekleştirmek için sosyal olaylar tarif edilmeli ve sınırlandırılmalıdır. Yani sosyal olmayan olaylardan ayırt edilmelidir. Bu yanılgıdan kurtulmak için, sosyal olayın dışımızda oluş, zorlayıcılık ve sosyal tasavvurlara bağlılık özelliklerine sahip olup olmadıklarını araştırmak gerekir. Durkheim, "sosyal olaylar, yine sosyal olaylarla açıklanmalıdır. Biyolojik veya ruhi bir olay, sosyal bir olayın sebebi olamaz" derken, bir sosyal olayın birden çok sosyal olayla açıklanacağını da göstermektedir.[16]

Topçu'nun kitabında Durkheim'ın yöntemle ilgili görüşlerini özetlemesi ve hiç bir eleştiri cümlesine yer vermemesi, bu konuda tamamıyla ona katıldığını gösterir. Ayrıca, bu yöntem anlayışının pozitivist bir anlayışa dayandığını söylediğimizde, Topçu'nun pozitivizme karşı olmadığı sonucuna varırız ki, bu yanlış ve yüzeysel bir çıkarım olur.

Topçu'nun *Toplumbilim* adlı yardımcı ders kitabında Durkheim'ci çizgide olduğunu şu cümleleri ile de kanıtlamak mümkündür: "İlkel toplum meselesi henüz münakaşalı bir mesele halindedir. Biz derslerimizde yine Durkheim'ın tezini ele alarak onun izinden yürüyeceğiz."[17]

Topçu, *Toplumbilim* kitabının *Türkiye'de Milliyetçilik* bölümünde, Türkiye'deki milliyetçi görüşleri iki gruba ayırıp, bu grupları itinalı cümlelerle anlatırken, aynı kitabın 1984 yılındaki baskısında konuya daha geniş bir yer ayrılmıştır.[18] Buna göre, milliyetçilik anlayışlarından birincisi, Ziya Gökalp ve bazı arkadaşlarının benimsediği, çeşitli evreler geçiren soycu Türkçülük; ikincisi ise kendisinin de içinde bulunduğu ruhçu milliyetçiliktir.

Topçu, milliyetçilik konusunda Batı'da da iki kuvvetin çarpıştığını söyler. Bunlardan birincisi Hıristiyan ruhçuluğu (spiritüalizm), ikincisi ise sömürgeciliğe ve büyük sanayiye dayalı emperyalizmdir. Bu iki kuvvet, iki yüzyıldan beri şiddetle yarışmaktadır. Avrupa milliyetçiliği, birbirine düşman bu iki kuvvetin Rönesans'tan beri kah çarpışarak kah anlaşarak yanyana ilerleyişlerinin eseri olmuştur.[19] Topçu'ya göre, bu çatışmada, ruh cephesinin zaferini ortaya koyan hareketler; Rönesans, ilimlerin ilerleyişi, Reform ile Fransız inkılabı ve romantizm hareketleridir. Topçu, Batıda milliyetçilik, milli dil, millet dininin ve milli hakimiyetin Rönesans, ilim hareketleri, reform ve Fransız inkılabıyla gerçekleştirildiğini belirterek, bu hareketleri olumlamaktadır.[20]

Nurettin Topçu bu ayrımı ile sosyolojik görüşleri açısından bağlı olduğu Durkheim-Gökalp ekolüne karşıtlığının ip uçlarını, burada da, vermektedir. Oysa Topçu, milleti kuran unsurları sayarken bu ekole ne kadar yakın olduğunu da vurgulamış olmaktadır: Milleti kuran maddi unsurlar soy, toprak ve emek birlikleridir. Ruhi unsurlar ise dil, din ve dilek birlikleridir.[21]

Milliyetçiliğe bağlı olarak, Topçu, gördüğü işler bakımından devletin evrimde iki devlet şekli ayırmak gerektiğini belirtir. Buna göre; Fransız İnkılabına kadar yaşamış olan eski devlet ile

İnkılaptan sonra meydana çıkan yeni devlet. Eski devlet kavramıyla otoriteli bir kuvvet anlaşıldığını belirten Topçu'nun olumlu bulduğu devlet şekli, Fransız İnkılabından sonra Avrupa'da doğan, milli varlığa hizmet eden, zorba değil hizmetkârlık eden, sosyal bünye ile örtüşen, iktidar kaynağını milletten alan devlettir.[22] Bu görüşler, Topçu'nun halkın değerlerinden hareket eden, ancak seçkinci ve otoriter devlet anlayışı ile örtüşmektedir.[23]

Sosyalizmi hayalci, ıslahçı (Saint-Simon), ruhçu, maddeci (Marx) ve ihtilalci (Marx) olmak üzere bir çok gruba ayıran Topçu, ruhçu akımın Hıristiyan sosyalizmini meydana getirdiğini belirterek, bu sosyalizm anlayışı dışındaki sosyalist akımları da eleştirir. Onlar, maddi ihtiyaçların yanında fikir ve inançların da önemli bir yer tuttuğunu unutmaktadırlar.

Sosyoloji/Toplumbilim ders kitabında sosyalizmden faşizm konusuna geçen Topçu, faşizmin bir eklektizm olduğunu, sosyalizmin ruhçu şeklini yaşatan bu sistemde yer yer fertçiliğin izlerine de rastlandığını, milletin fertlerin bütününden meydana gelen bir toplum değil, bir nitelik oluşturduğunu, faşist devletin birleştirici, otoriter ve totaliter olduğunu belirterek kendi siyasal eğilimlerini de ortaya koymaktadır.[24] Topçu'nun faşizmle ilgili fikirleri burada kapalı kalsa da, başka çalışmalarında açık açık ortaya konulmuştur.[25]

Topçu, ders kitabında zaman zaman Durkheim'ı eleştiren sosyologların görüşlerine de yer vermiştir. Örneğin Durkheim'ın toplumların evrimini içeren sıralamasını ele alırken (klan, boy-trubu, boy birlikleri, site, imparatorluk, derebeylik, millet), Pere Schmidt'in, Durkheim'ın klanın ilkel cemiyet olduğu hakkındaki görüşüne itirazlarını anlattıktan sonra, "ilkel cemiyet meselesi henüz tartışmalı bir mesele halindedir. Biz derslerimizde yine Durkheim'ın tezini ele alarak onun izinden yürüyeceğiz" der.[26]

Topçu, yardımcı ders kitabında, klasik laiklik anlayışına benzer görüşler dile getirir. Devletin dini şekillendirmesine, din adına kararlar vermesine karşıdır. Yine dinsel emirlerle ülkenin

yönetilmesine, sosyal hayatın her türlü kurumunun dini emirlerle düzenlenmesine, dini mecburiyetlere bağlanmasına, dinin bir zulüm, saltanat aracı olarak kullanılmasına da karşıdır.[27]

Topçu, demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu yaygın görüşüne katılmaz. Çünkü, hükümetin (yönetim biçiminin) iyiliği, idare edilen halkın bünyesine uygun oluşu ile ölçülebilir.[28]Topçu'ya göre demokrasinin dayandığı iki ilke vardır: Hürriyet ve eşitlik. Hürriyet, vatandaşların başkalarına zarar vermeyecek her şeyi yapabilmeleridir. Eşitlik ise, başkalarının bizimle eşit haklara sahip olduklarını kabul etmektir. Eşitliğin bu şekilde bir ideal olarak anlaşılması, bireylerin hürriyetlerini sınırlandırmaktadır. Böylece demokraside vatandaşların sahip olmaları gerekli olan hürriyet, başkalarına zarar vermeyen her istediklerini yapabilmek derecesinde geniş değildir. Demokrasinin bize bağışladığı hak, böylece bizim şuurumuzda ödev haline gelmektedir. Hakları ödev haline getirebilmek, hem bir ahlak seviyesine, hem de bir vatandaşlık şuuruna erişmekle mümkündür. Bu nedenle milli duygularında birlik bulunmayan ve ahlaki olgunluğa sahip olmayan memleketlerde demokrasinin kısa sürede bireylerin adi menfaatlerini saklayıcı bir burjuvazi hakimiyetini hazırlaması veya aşağı tabakanın düşünce ve iradesini hakim kılan bir *demagoji* haline gelebilmesi tehlikesi daima vardır. Her iki takdirde, olgunlaşmamış ve sorumluluk duygularıyla yetişmemiş olan aşağı tabakanın başa geçirilmesi, devlet otoritesini ortadan kaldırır. İdareye getirilenler kendi çıkarlarına uygun kanunlar yaparlar. Daha sonra kanun baskısı ortadan kalkınca, şahıs veya zümre menfaatleri, milli varlığı ve genel menfaatleri çiğneyerek geçer. Bunun arkasından millet hayatında iç ve dış yıkım başlar, zorbalık idareyi eline alır.[29]

Topçu, herkesin düşünce ve anlayış derecesinin, kültür seviyesinin aynı olmadığını, dolayısıyla, demokraside her bireyin aynı oya sahip olmasını, bilenle bilmeyenin aynı kabul edilmesini haksızlık olarak değerlendirir. Çünkü bilmeyenlerin oyu çoğunluk teşkil edeceğinden onların fikri kabul, bilenlerin fikri ise reddedilecektir. Buna bağlı olarak, çoğunluğun kararları ha-

kim olacak, azınlığın iradesi bulunmayacak, ancak, ister istemez bu karara uyulacaktır. Böyle bir idare de çoğunluk için demokrasi, azınlık için zorbalık olacaktır.[30] Topçu seçkinci bir anlayışa sahip olarak geniş katılımlı demokrasi karşısındadır. Gerçek demokrasi bir keyfiyettir. Çoğunluk eğitimsiz ve bilinçsizdir. "Halk oyu" ile "milli irade" birbirine karıştırılmamalıdır.[31] Demokrasinin gelişmemiş toplumlarda tehlikeli bir yönetim biçimi olduğunu söyleyen Topçu, seçkinçi bir anlayıştan, güçlü ve otoriter bir devletten yanadır.

Topçu, din ve aile sosyolojisi konularını ele alırken Durkheim'ın tanımlamalarından önemli ölçüde yararlanmış, onun görüşlerinden hareket etmiştir. Durkheim'de olduğu gibi Topçu da sosyal olaylar üzerinde dinin belirgin bir etkiye sahip olduğu görüşündedir.

Eski Türklerde kadının yeri ve önemi konusunda Topçu'nun Gökalp'le birleştiği ve aynı görüşleri dile getirdikleri görülmektedir: "Türklerde kadınlar komutanlık yaparlar ve devlet idaresine karışırlardı. Türk kanunnamelerinde hakanın adı yanında daima hatunun adı da görülmektedir."[32]

Topçu da Durkheim gibi hukukun toplumdan topluma farklılıklar gösterdiğini ve toplumun evrimi ile cezanın da şekil değiştirerek, eski hukukun ceza ve intikam içeren yapısı, yerini, yeni hukukta toplum düzenini koruyucu bir önleme bırakmıştır. Benzer bir tanımlama, Durkheim'ın cezalandırıcı ve geri verdirici hukuk ayrımında görülmektedir.[33]

Topçu, mensubu olduğu sosyoloji okulunun kurucusu Durkheim'ı zaman zaman eleştirse de, başka bir sosyoloğu eleştireceği zaman Durkheim'ın görüşlerinden destek alır. Bu durumda Topçu'nun Durkheim ekolüne yakınlığının en önemli kanıtlarından biridir. Örneğin, Topçu, kitabının *Teknik ve İktisadi Faaliyetlerin Kazandığı Önem* başlığı altında ekonomi sosyolojisini anlatırken, Karl Marx'ın tarih boyunca siyasi, dini, hukuki vs. olayları ekonomik nedenlere bağladığını belirterek, bu fikrin aşırı bir iddia olduğunu ve bu iddianın sosyal realite-

ye uymadığını, daha sonra Durkheim'ın ortaya koyduğu ilkel cemiyet araştırmaları meydana çıkarmıştır, der.[34]

Toplumların değişiminde ve ilerlemesinde temel belirleyici, alt yapı mı üst yapı mı tartışmasına, Topçu'nun Marksist ve anti Marksist Weber'i aşan, günümüz sosyologları arasında büyük bir kabul gören bir cevap verdiği de görülmektedir: Ekonomik olayların diğer sosyal kurumlar üzerinde olduğu gibi, bütün sosyal olayların ekonomik kurumlar üzerinde karşılıklı tesirleri vardır.[35]

Topçu'nun kitabının 1948 ve 1984'deki baskıları birlikte ele alındığında, *Toplumbilim* ve *Sosyoloji* kitaplarındaki farklılıkları da şu şekilde sıralamak mümkündür:

* Kitabın 1948 baskısı, dil açısından daha sade ve öztürkçe akımına bağlı iken, 1984'de dil muhafazakarlaşmıştır. Örneğin, 1948'de "toplumun fert üzerine etkileri" denilirken, 1984'te "cemiyetin fert üzerinde etkileri" denilmektedir. Yine, 1948'de kitabın adı *Toplumbilim* iken daha sonra *Sosyoloji* olmuştur.

* Kitabın 1948'deki baskısında yer alan konular 1984'de öznelleştirilerek (kendi özgün görüşlerini daha fazla işin içine katarak) genişletilmiştir. Örneğin toplum sınıflamasının yapıldığı bölümlerde daha fazla ayrıntıya girilmiş (klan, boy, boy birlikleri, site, imparatorluk, millet başlıkları); din, iktisat, siyasi yapı vs. hakkında geniş bilgi verilmiştir.

Ruhçu ve aksiyoncu bir felsefe ekolünün temsilcisi Topçu'nun pozitivist ve determinist Durkheim'ın görüşlerinden yararlanmasının nedeni ne olabilir? Bu sorunun cevabı için şöyle bir deneme girişiminde bulunmak mümkündür:

* Durkheim, Topçu gibi milliyetçidir.

* Weber'in önemi ve görüşleri tam bilinmeden önce Marx'ın karşısına çıkarılabilecek en önemli isim Durkheim'dır.

* O dönem sosyologlar arasında ruhçu, anti-pozitivist ve anti-determinist sosyolog bulabilmek güçtür.

Topçu'nun Durkheim ekolüne bağlı olup olmadığı konusundaki tartışmayı biraz daha sürdürmek gerekmektedir. Bir sosyolog, bir okula bağlı olduğunda, bu okulun tüm görüşlerine aynen katılmak zorunda mıdır? Yoksa bağlı olduğu okulun görüşlerini kısmen eleştirebilir mi? Sorunu bu bakış açısını koyduğumuzda Nurettin Topçu'nun *Sosyoloji Mektebi* açısından yeri nedir? Topçu gerçekten Durkheim okuluna bağlı mıdır? Topçu'nun *Sosyoloji/Toplumbilim* adlı kitabı incelendiğinde, onun Durkheim okuluna bağlı olduğu görülür. Bu görüş, sadece benim bu çalışmada vardığım bir sonuç da değildir. Hilmi Ziya Ülken de aynı görüşü yıllar önce belirtmiştir: Lise programlarına uygun olarak yazılan eserde esas itibariyle Durkheim sosyolojisinin tasnifi ve görüşü hakimdir.[36]

Tüm bu iddialara rağmen Topçu gerçekten Durkheim ekolüne mensup mudur? Yoksa sadece *Sosyoloji* kitabında zorunlu olarak mı Durkheim ekolüne dahilmiş gibi görünmektedir? Bizce, Topçu'nun Fransa'da aldığı eğitim, Türkiye'de Durkheim ekolünün etkinliği, o dönem Marksist sosyoloji karşısındaki en güçlü sosyoloğun Durkheim olması gibi nedenlerle Topçu bu ekole yakınlık duymuş olabilir. Ancak Topçu'nun diğer kitap ve makaleleri incelendiğinde, onun Durkheim ve Gökalp'in temsil ettiği görüşlere karşı çıktığı ve yoğun şekilde eleştirdiği görülür. O halde Nurettin Topçu, *Sosyoloji* kitabını kendi görüşleri doğrultusunda yazmak yerine Durkheim ekolünün görüşlerini mi anlatmıştır? Sorunun cevabı ancak Türkiye'nin siyasi koşulları ve ders kitaplarının müfredatlarına bağlı olarak açıklanabilir.

Topçu'nun gerçekte farklı bir çizgide olmasına karşın kitabında Durkheim ekolüne yer vermesinin koşulları nelerdi?

Sosyolojinin Türk siyasal yaşamında çok özel ve ayrıcalıklı bir yeri vardır. Dolayısıyla lise eğitimi sırasında verilen sosyoloji derslerinin içeriği de Türk siyasal yaşamına, Türk siyasal tercihlerine göre düzenlenmektedir. Lise sosyoloji kitaplarının amacı, resmi ideolojinin tanıtımını yapmaktır. Sosyoloji 19. yüzyılda ortaya çıkan Batı toplumlarının pozitivizm, modernite, ulusal devlet anlayışı gibi özelliklerini yansıtır. Bu ideoloji bize aktarı-

lırken adına batılılaşma, çağdaşlaşma, Avrupalılaşma gibi farklı isimler verilmiştir. Gökalp bu çizginin en önemli ismi olmuş ve bu sosyoloji anlayışını ülkemize aktarırken, sorunların çözümünün de bu çizgide olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda, lise sosyoloji kitapları, yeni devletin, yeni siyasetin ve yeni kimliğin anlatım aracı olmuştur.

II. Meşrutiyet dönemi sosyolojisi oldukça canlı ve çok yönlüdür. Cumhuriyet kurulduktan ve bazı sorunlar siyasal anlamda halledildikten sonra, sosyoloji de bir önceki dönemdeki canlılığını kaybetmiş ve Cumhuriyetle birlikte "yurttaşlık bilgisi" bilimine dönüşmüştür. Sosyoloji artık yeni devletin oluşturduğu yeni ideolojinin en önemli savunucusu ve taşıyıcısıdır. Bu ideolojinin üç önemli ayağı bulunmaktadır: Çağdaşlaşma (Batılılaşma), ulusallaşma (milliyetçilik) ve laiklik.

1924 yılında lise ve öğretmen okullarının müfredatına sosyolojinin girmesi ile sosyoloji derslerinin içeriği ve konuları da Cumhuriyet ideolojisinin tercihlerine göre belirlenmiştir. Buna göre, Cumhuriyet ideolojisinin çekince koyduğu din, Osmanlı döneminin övgüsü, sosyalizm gibi konular ve bu konuların savunusunun yapıldığı bakış açılarına ders kitaplarında hiç bir şekilde yer verilmezken, Cumhuriyetle birlikte yapılan devrimlerin anlatımına büyük bir yer ayrılmıştır. Böylece, II. Meşrutiyet döneminde temsil edilen ve 1923'e kadar farklı şekillerde tasfiye edilen sosyoloji ekolleri yerini yine, II. Meşrutiyet döneminde, Gökalp tarafından temsil edilen Durkheim ekolüne bırakmıştır. Artık Durkheim ekolü lise müfredatına egemen sosyoloji ekolü olmuş ve bu egemenlik özellikle lise müfredatında, günümüze kadar sarsılmadan gelmiştir. Böylece, Cumhuriyetin başından beri lise sosyoloji ders kitaplarının gözde konuları; pozitivist anlayış çerçevesinde milliyetçilik (ulusallık), laiklik ve çağdaşlaşma olmuştur. Bu ders kitaplarında diğer sosyoloji ekollerine yer verilmezken, yukarıda belirttiğimiz ilkeler doğrultusunda, konu başlıkları ve bu başlıkların içerikleri de tek tek belirlenmiştir.

1924 lise müfredatında, Gökalp'in Durkheim'den aktardığı çizgiye bağlı olarak millet, toplumsal evrimin zirvesine yerleşti-

rilmiş, Batılı bir milleti oluşturan unsurların (aile tipleri ve evrimi, kadının görev ve fonksiyonları gibi) tümüne geniş yer ayrılmış, toplumsal evrimle gelinecek noktalar belirlenmiştir.

1924 yılında belirlenen sosyoloji müfredatında; fert, cemiyet, ekonomi, aile, din ve sanat, siyaset ve hukuk sosyolojisine, uluslararası ilişkiler konusuna, yeni rejimin öngördüğü açılımlar çerçevesinde geniş yer verilmiştir. 1935 yılında toplanan Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir komisyon tarafından sosyolojinin fonksiyonları, Cumhuriyet ideolojisi çerçevesinde daha net ve daha belirgin çizgilerle yeniden belirlenmiştir:[37]

- Sosyoloji, gençleri sosyal olaylar üzerinde düşünmeye ve araştırmaya teşvik edecektir.

- Türk devriminin amaç ve ideallerini gençlere kavratmak ve Türk sosyetesinin gelişmesine (burjuva) yarayacak işler yapacak genç yurttaşlar yetiştirmek temel amaç olacaktır.

Yine 1935 tarihli komisyon kararlarına göre, lise sosyoloji kitaplarında;

- Sınıf mücadelesine alet olan sendikaların bazı ülkelerdeki olumsuzlukları anlatılacak, ekonomi sosyolojisi açısından meslek içerikli organizasyonların önemi vurgulanacaktır.

- Medeni hukuk devrimi ve kadın haklarının önemi anlatılacaktır.

- Ulusallığı oluşturan öğelere ve ulusal devletin görevlerine yer verilecektir.

- Laiklik, ulusal devletin ayrılmaz bir parçası olarak ele alınacaktır.[38]

Bu anlayış 1930'ların halkevleri ve halkodaları, 1940'ların Köy Enstitüleri ile birlikte değerlendirildiğinde, sosyolojiye yüklenen görev ve fonksiyonlar daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır.

Kısaca, sosyoloji müfredatının çerçevesi ile yeni devletin ideolojik açılımlarına yer verilmekte ve sosyolojinin bu ilkeleri temel alarak bireyleri "şekillendirmesi" istenmektedir. Ayrıca bu

derslerin görevlerinden biri de orta okullardaki yurttaşlık dersinde verilecek kanaatlerin kuvvetlendirilmesidir. Bu bağlamda, Cumhuriyetin başından beri sosyoloji, liselerde yurttaşlık ve devlet ideolojisinin öğretildiği ders olarak kabul görmüştür. İşte aynı anlayışı Topçu'nun *Toplumbilim* kitabında da bulmak mümkündür.

Topçu'nun sosyoloji kitabında Durkheim ve Gökalp'ten ayrılan fikirlerine rastlansa bile, sadece bu kitaptan yola çıkarak, Topçu'nun sosyoloji görüşlerini belirlemek mümkün değildir. Çünkü Topçu'nun sosyolojik fikirlerini bu kitapta net şekilde ortaya koymasına da olanak yoktur. Dolayısıyla Topçu'nun sosyolojik görüşleri, *Sosyoloji* kitabı dışındaki eserlerine baş vurularak ortaya konulabilir.

Aslında, Topçu, determinist ve pozitivist çizgideki Durkheim'den, din-ekonomi etkileşimine değerler açısından yaklaşan Weber'e daha yakın durmaktadır. Çünkü, Topçu, anti-marksist, anti-pozitivistir ve anti-deterministtir.

Prof. Dr. Orhan Türkdoğan'ın savı ile, dini sosyal olayları etkileyen esas hareket noktası olarak kabul eden Weber, bizde 1920'lerden önce bilinmektedir.[39] Ancak, toplumsal olayların temeline dini koymakla, organik ve mekanik toplum tiplemeleri ve ahlakçılığı ile E. Durkheim de, aynı dönemlerde, Weber'e benzer şeyler söylüyordu. Dolayısı ile Weber[40] tam keşfedilmeden, kapitalizm ve milliyetçilik adına fonksiyonlarını yerine getirmeden, Marx'ın kavramları ile, ama karşı iddiaları ile Marx'ın karşısında Weber (Siyasi anlamda faşizme desteğini de unutmamak gerek.) yeni etiketiyle sunulmadan önce, bu görevi Batı sosyolojisinde en güçlü şekilde yerine getiren ve Batı düzenini savunan isim E. Durkheim'dır.

Durkheim'le Weber'in ortak paydaları milliyetçilikleridir; Fransız milliyetçisi ve Alman milliyetçisi. Weber'in Batı'da Durkheim'e göre öne çıkmasının nedenleri; doğrudan doğruya Batı savunusunu üstlenmesi, Durkheim'ı dışlayarak Marx'a Marksist bir dille karşı çıkmasıdır. Dolayısı ile, Marx'ın Batı top-

lumlarını eleştirmesine karşılık Weber, Batılılığa sahip çıkmış ve Batı'da anti-marksist zirvede yer almıştır. Weber'in sonraki yıllarda bizde de özellikle milliyetçi çevrelerde övgüsünün yapılmasının nedeni, anti-marksist olmasıdır.[41]

Sosyoloji kitabı o zamanki müfredatın sınırları içinde yazıldığı için Topçu da derslerinde kitabının dışına çıkma zorunluluğunu hissetmiş ve buna yönelmiştir.[42] Bu nedenle, Topçu, çeşitli sosyolojik görüşlerini *Sosyoloji* ders kitabı dışındaki kitap ve makalelerinde dile getirmiştir.

II - Topçu'nun Toplumbilim Kitabı Dışında Yer Alan Sosyoloji Anlayışı

1- Topçu'nun *Sosyolojizm* Ekolüne Eleştirileri

Topçu, hakikat düşmanı üç felsefeden söz eder: *Pozitivizm, pragmatizm* ve *sosyolojizm.* Sosyolojizm hakikati topluma esir etmekte, toplum dinini meydana getirmekte, Allah yerine toplumu koymakta, bireyi topluma tapındırmakta ve kutsal olan her şeyi yıkmaktadır. Sosyolojizme dayanan toplumculuk, toplumun ortaya koyduğu kadere boyun eğmek, topluma uymak sorunudur. "Gözlerimi kaparım vazifemi yaparım" anlayışıdır.[43]

Topçu, Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışma anlayışına da karşı çıkar. Oysa Durkheim, toplumsal iş bölümünün geliştiği toplumlarda, organik dayanışmanın ortaya çıktığını ve bireysel şahsiyeti ve özgürlüğü geliştirdiğini söyler. Topçu bu görüşün karşısındadır. Sosyal işleyişin giderek artması birey üzerinde artan bir baskı oluşturur, hürriyeti ortadan kaldırır.[44]

Topçu, Durkheim'ın birey hürriyetini tamamen toplumun baskısına bırakan, bireyi topluma feda eden ve sosyal olayın nedenini topluma yükleyen, bireysel iradenin toplumsal irade tarafından belirlendiğini ifade eden anlayışını kabul etmez. Topçu, sosyolojizmin tam karşısında yer alan bireyci anlayışı da kabul etmez. Topçu'ya göre, Durkheim, "içtimai akılcılığı içinde, hislerle irade gibi insan ruhunun asıl özlü unsurlarını inkar ettikten sonra aklı da içtimai zaruretlerin bir neticesi olarak ka-

bul etmekle, ferdi ruhu bütünüyle ortadan kaldırıp onun yerine kendi Allahlaştırdığı cemiyeti koymak suretiyle fert için her türlü ideal imkanını ortadan kaldırdı."[45] Topçu, bireyin de toplum üzerinde etkili olabileceğini söyleyerek, birey-toplum karşıtlığını uzlaştırmak ister. Toplum şuurunun yanına bireysel şuuru koymak, bireyin düşüncesinin de toplumu etkilediğini belirtmek ister. Birey, toplumun baskısı altında sıkışıp kalmış bir otomat değildir. Topçu'da birey şahsiyet sahibi olarak ele alınır. Durkheim'ın anlayışı ise şahsiyet sahibi bireyi, mutlak bir kaderciliğe mahkum etmektedir. Gökalp de aynı anlayıştan hareketle "fert yok, cemiyet var" demektedir. Durkheim de Gökalp de toplumu tanrı olarak kabul ederler. Onlara göre toplum dışında irade, ahlak ve din tanıyan, bireysel şahsiyet iddia eden her düşünce sapıklıktır. Şuurun, vicdanın, kutsalın kaynağı cemiyettir. Akıl, iyilik ve sonsuzluk cevherleri toplumda saklıdır. Toplumun ruhu, ilahi ruhun kendisidir.[46] Oysa hür olan, yaratıcı olan ferdi benliktir. Toplumsal benlik ise hür ve yaratıcı benliğin düşmanıdır. Toplum düşünmekten nefret eder; şahsiyetsiz ve kadercidir; taklite, alışkanlığa can atar. Toplum, maddeci ve egoisttir; efsaneden ve masaldan hoşlanır. Buna karşılık kendini bulan bireysel şuur, şahsiyet sahibi, yaratıcı, isyankardır; gerçeklerin peşinde koşan bir idealisttir.[47] Topçu'ya göre, toplum, ne şuurun, ne vicdanın kaynağıdır, ne de Allah'tır. Şuur, vicdan ve toplum Allah'a doğru ilerlemektedir.

Topçu'nun tercihi her şeyi sıkı şekilde belirleyen ve sınırlayan toplum değil, şahsiyet sahibi insandır. Bu insanın birinci özelliği hayatın naslarına, ikinci özelliği ise kendi hareketlerinden sorumlu olma bilincinde olmaktır. Bir takım naslara inanmayan toplumlara ahlak teklif edilemez. Sorumluluk ise her bireyin yarattığı bir mefkuredir.[48]

Durkheim'e yönelik bu eleştirilerden hareketle Topçu, toplumsal hayatı, taklit ve bireysel inancın yayılması ile açıklamaktadır. Topçu'nun bu görüşünde *psikolojizmin* önde gelen isimlerinden G. Tarde'ın fikirleri öne çıkmaktadır. Topçu, *İsyan Ahlakı* adlı kitabında, taklit konusunu, G. Tarde aracılığı ile açık-

lamaktadır. Buna göre, taklit, ruh dünyasına bir mucize gibi girer; toplumu, medeniyeti ve insanlığı yaratır. Kollektif tasavvurlar da taklit yoluyla bireysel inançların yayılmasına ve genelleşmesine neden olur. İnsanın evrensel olmasını, iradesini ruhlarda ebediyete kadar devam ettirebilmesini sağlar. İnancın evrensel yaygınlığı ancak taklitle mümkündür. Taklit, insanları birbirine inanç ilişkileriyle bağlar. Ancak taklit, insanlar arasındaki saf ve mekanik bir tekrar değildir. Topçu'da takliti bireyin iradesi tamamlar. İrade ile birey taklidin ölçüsünü belirler. Kısacası, sosyal inançların yayılması ve genelleştirilmesi tek tek şahsiyet sahibi bireylerin ürünüdür. Oysa sosyolojizm bireyin deruni hayatının inkarından doğmuştur.[49] Topçu'nun gösterdiği yol, bireyi uysallıktan kurtarmak için bireyin kendisine dönmesinin ve kendisini tanımasının yöntemidir. Bir anlamda kendi kendine yabancılaşmaktan kurtulmasıdır.

Topçu, takliti sosyolojizm karşısına çıkarırken, iradeyi tamamen reddetmez, insanı sadece taklit eden bir varlığa indirgemez. Taklit yetişme sürecinde önemlidir. Ancak belirli bir iradeye sahip olduktan sonra, birilerini taklit etmek, bir üstada bağlanmak, hoş karşılanacak bir durum değildir. Hür olmayan düşünce, düşünce değildir.[50]

Nurettin Topçu, cemaati Durkheim'ın mekanik toplumuna karşılık olarak ele almaktadır. Cemaati "hepsine üstün olan bir ideale ferdiyetlerini feda ederek birleşen insanların topluluğu" olarak tanımlayan Topçu, böylelikle bireyciliğinin de sınırlarını belirlemiş olmaktadır. Birey, bir anlamda, cemiyette toplumsal bozulmuşlukta sivrilmiş, cemaatte erimiştir.[51]

2- Topçu'nun Milliyetçilik Anlayışı

Topçu'nun milliyetçilik anlayışındaki din bağlamı çıkarıldığında, Gökalp'in Orta Asya ile beslenen romantik milliyetçilik anlayışından (Turancılık) çok daha gerçekçi, daha tarihsel ve somutluk içerdiği; ulusallık ve coğrafi açıdan Kemalizm'in sınırları çizilmiş milliyetçilik anlayışına yaklaştığı görülür. "Topçu'nun vesayetçi siyasal düşünceleri, doğrultuları itibarı ile ne-

denli uzlaşmaz olursa olsun, Türkiye'de Kemalist resmi ideoloji ile ortak paydalara sahiptir. Kemalizmin otoriteryan, halkın iktidara katılımını sınırlı tutan yaklaşımını Topçu'da başka bir bağlamda izlemek mümkündür."[52] Bu savı destekleyen bir başka kanıt da, *Dergah Dergisi*'nin Kurtuluş Savaşı'nın devam ettiği bir sırada çıkmasıdır. 1920'lerin koşullarında Anadoluculuk, o güne kadar çatışmakta olan İslamcılıkla milliyetçiliği bir potada birleştirmeye çalışmıştır.[53] Ancak, "1920'lerin başlangıcında ortak bir platformda bir araya gelmelerine karşılık, Kemalizm ve Anadolucu milliyetçilik, zaman içinde çatışan iki ayrı akıma dönüştü. İlki modernist bir radikalizme evrilirken, ikincisi kültür temelli bir gelenekçiliğe ve muhafazakarlığa evrildi."[54]

Bir başka anlatımla, Kemalizm, dini Batılılaşma önünde bir engel gibi algılamasaydı, Topçu'nun ayrı bir milliyetçilik anlayışı geliştirmesine gerek kalmayacak; belki de Kemalizmle Anadolucu milliyetçilik zaman içinde çatışan iki ayrı akıma dönüşmeyecek; ilki modernistliğe, ikincisi de kültür temelli bir gelenekçilik ve muhafazakarlığa evrilmeyecekti.[55]

Topçu ve Hareket okulunun ruhçu milliyetçilik anlayışı, 1071 tarihli Malazgirt Zaferiyle temellendirilmektedir. Bu, milliyetçiliği İslam öncesi Türk tarihine ve Orta Asya'ya dayandıran anlayışa bir tepkiyi de içerir. Topçu ve ekolü, Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu'nun bu toprağa ektikleri milliyetçilik tohumlarının, merkeziyetçi bir devletle, Osmanlıda meyvesini verdiği görüşündedir. Osmanlılar Murad'la, Yıldırım'la, Fatih'le, Yavuz'la İslamın ruh ve ahlakını yükselterek, ruhçu milliyetçiliğin cihan tarihinde eşi olmayan bir milli devlet örneğini oluşturmuşlardır.[56]

Topçu çeşitli tarihlerde yazdığı makale ve kitaplarında muhafazakar ve mistik milliyetçilik anlayışını yukarıdaki şekilde ortaya koyarken, Gökalp'in temsil ettiği pozitivist ve modernist milliyetçilik anlayışını da şiddetle eleştirmiştir. Buna göre, asrın başında Selanik'ten gelen bu akın, Osmanlının geleneksel muhteşem milliyetçiliğine öteden beri diş bileyen Yahudi-mason[57] teşkilatının maşası olarak, eski milliyetçilik anlayışını çökertti.

Bu yeni milliyetçilik, bozulmamış Türk'ün kahraman kılıcı ile İslam'ın ebedi ruhunu bünyesinde birleştiren Osmanlılığın ruhçu-milliyetçiliğini yere sererek, milliyetçiliğin hazin tarihini başlatmıştır.[58]

Topçu, Gökalp'in milliyetçilik anlayışının karşısındadır. Topçu'ya göre İttihat ve Terakki çetesinin propagandacısı Ziya Gökalp Turancılık davasını ortaya attığı zaman, bu hareketi ümmetçilikten milliyetçiliğe geçiş diye adlandırdı. Bu hareketle, ruhçu milliyetçilikten maddeci milliyetçiliğe adım atıldı. Cumhuriyet devrinde ortaya atılan yeni milliyetçilik anlayışı ve bu anlayışın altı oklu siyasi teorisi de yine Gökalp'e yaptırıldı. Ancak bu maddeci yeni milliyetçilik bayrağını süsleyen altı okun hepsinin içi boştu. Şema ve kalıp var, fikir ve dava yoktu.[59] Oysa Anadolucular, gerçek milliyetçiliği tarihimizden çıkararak onun kalbine İslam'ı koymuşlardı. Turancıların maddeci ütopizminin ve altı okluların kaba maddeci realizmine karşılık Anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selamet davasını yaşatıyordu.[60]

Topçu, milliyetçiliği sadece komünist düşmanlığı olarak gören; fikirsiz, idealsiz bir kısım milliyetçiyi, Amerikan kültür ve emperyalizminin savunucuları olarak görebilecek kadar eleştirisel bir milliyetçilik anlayışına sahiptir. Bir başka anlatımla, Topçu, 1960'lar ve 1970'lerde Gökalp'in milliyetçilik anlayışının faşizme kayan yorumu şeklinde ortaya çıkan Milliyetçi-Toplumcu anlayışı sert şekilde eleştirmektedir.[61]

Topçu düşüncesi ve Hareket okulunun önemli özelliklerinden biri de, Türkiye'de Orta Asya'ya dayandırılan hayali-romantik milliyetçilik anlayışı ile ümmetçi İslami anlayışı uzlaştırmaya çalışmasıdır. Bir başka anlatımla, her iki görüşün aşırı yanları Hareket düşüncesinde giderilmek istenmektedir. Anadolu milliyetçiliği, 1071 gibi "gerçek" ve önemli bir tarihe dayandırılırken, ümmetçiliğin milliyeti silikleştiren, yok sayan anlayışına da sıcak bakılmamakta; milliyetçilikle İslâmiyet'e eşit mesafede durulmakta, toplum projesinde, bu iki unsurdan birine öncelik vermek yerine, her ikisinden de aynı ölçüde yararlanılmakta, Türklük ve İslamlık açısından, eşit-

ler arasında önde gelen unsur anlayışı kabul edilmemektedir. Dolayısıyla, Hareket okulunun milliyetçilik anlayışı, Anadolu toprağına dayalı milliyetçilikle İslamcılığın kaynaşma noktasıdır. Bu ekolün milliyetçiliği, kaynağını, Müslümanlığı kabul ederek Anadolu'ya göç eden Oğuz boylarına, Müslüman Türkmenlere, Anadolu Türk tarihine dayanır. Türklüğün ve İslâmiyet'in Anadolu toprağında aldığı şekil, kazandığı ruhsal bütünlük ve kaynaşma önemlidir. Anadoluculuk, dinle milliyetçiliğin sentezidir. Topçu'da Türklük ve İslam birbirini tamamlamaktadır. Bu yapılanmayı günümüzde Türk-İslam sentezi olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır.[62] Kısaca, Topçu'nun milliyetçilik anlayışı; İslam, Anadolu, Oğuzlar, Türkçe ve devletçi bir ekonomi sistemi ile şekillenmektedir. Aslında Topçu ile Gökalp aynı düşün ekseninin, milliyetçiliğin, "muhafazakar" ve "ilerici" yorumlarını temsil etmektedirler.

3- Batılılaşma Anlayışı

Nurettin Topçu, Türk düşün tarihinde II. Meşrutiyet öncesine kadar uzanan ve Türk aydının bugüne kadar başlıca tartışmalarından birini oluşturan Batılılaşma konusunda da farklı görüşlere sahiptir.

Türk düşün tarihinde Batılılaşma yanlılarını üç temel grupta toplamak mümkündür: Top yekûn Batılılaşma yanlıları, kültürümüzü koruyup Batı'dan teknik alarak Batılılaşmayı savunanlar ve Batılılaşma karşıtları.

Bu sınıflamada Topçu'nun yeri üçüncü gruba girmekte ve bu karşıtlık sosyolojik açıklamalarla temellendirilmektedir. Topçu'daki bu Batılılaşma karşıtlığı, İslamcılarda olduğu gibi, dine uygun olmamaktan ziyade, geleneksel toplumun sosyolojik yapısına aykırılıktan ve onun yabancılaştırılması sürecini içermesinden kaynaklanmaktadır.

Topçu, "bizim kültürümüz Batı kültüründen üstündür. O nedenle Batı'dan sadece teknik alalım" tezi ile kültür-medeniyet ayrımı yapan Gökalp ve arkadaşlarının Batılılaşma anlayışını şiddetle eleştirmektedir. Topçu, böyle bir teorik ayrıma girmeden top yekûn Batılılaşmayı savunan tezi çok daha gerçekçi

bulur. Bu bağlamda, Topçu şunları söyler: İkinci Batılılaşma inkılabını yapanlar, birincilerin kültür ve tekniği ayırarak düştükleri hataya düşmeyen, insan ruhunun parçalardan meydana getirilmiş yamalı bohça olmadığını bilen aydınlardır. Bunlara göre Batı'nın tekniği ile kültürü birlikte alınmalıdır. "Evimize kabul ettiğimiz misafirin ayaklarını ve bedenini içeri alıp başını dışarda bırakmayı düşünmek, gülünç bir şeydir." Batı'nın kafası, edebiyatı, musikisi, ahlakı ve aile hayatı bir bütündür. Bunları Batı'nın tekniğinden ayırmak mümkün değildir.[63] Biz Batı'nın bilimini ve ahlakını yanlış anladık. Batılılaşma isterken onun bilimini alıp ahlakını almama kararı verdik. Bilimle ahlakın aynı kökten çıktıklarını bilemedik. Oysa Batı'nın bugün ulaştığı seviye bilim ve toplumun ulaştığı bir evrimin sonucudur.[64]

Topçu'ya göre "medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Teknik, eserlerin ve adetlerin bütününden ibarettir ve maddi hayatı ilgilendirir. Aynı zamanda, bir zümre cemiyet arasında müşterektir. Kültür ise, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Bu değerler, ilim, sanat, ahlak ve dine ait değerlerdir. Kültür, ruhidir ve her cemiyetin kendi malıdır, bizzat kendinin meydana koyduğu eserdir. Millet, kültürü teşkil eden bu değerlerin üstünde yaşar. Bu değerler alanında, aynı medeniyete giren milletler bile başkalıklar taşırlar."[65]

Böylece, Topçu, Ziya Gökalp gibi kültür ve medeniyet ayrımı yapmakta, ancak bunları birbirinden ayrı olarak meydana getirilebileceğini söylememekte; birbirlerini oluşturduklarını belirtmektedir. Bu görüşleri ile bugün Batılılaşma konusunda pek çok sosyologla aynı noktada buluşan Topçu, sosyolojik olarak kültürle tekniğin ayrılamayacağı görüşündedir. Başka bir ifade ile, teknik alınırken o tekniği yaratan kültürü tekniğin üzerinden çıkarıp atamazsınız. Bu durumda, ya Batılılaşmayı kültür ve tekniği ile bir bütün olarak kabul edip alacaksınız ya da Batı'nın tekniğini bir yana bırakıp kendi kültürel düzeyinizle medeniyetinizi dengeleyeceksiniz.

Topçu, kültürle uyumlu bir teknolojiyi savunur. Batılılaşmak için Batı'dan teknoloji ithal etmek hatalı bir yoldur. "Medeniyet (teknolojik düzey) ve kültür (ahlak) ancak çok özel bir toplumsal çevrede dengelenebilirler. Bu da tarımsal-toplumsal bir çevredir. Kırsal hayatın geleneksel işbölümü ve yapılarını aşan değişmeler ne denli denetim altına alınmaya çalışılırsa çalışılsın bir noktadan itibaren önlenemeyecek ve geleneksel düzenin sağladığı istikrarı yitiren toplum, kimliğini ve kişiliğini dağılmış halde bulacaktır."[66]

Kısaca, Topçu, Batı medeniyetini, Batı kültürünün bir eseri olarak[67] gördüğünden Batı'dan teknik aktararak veya Batılılaşmayı top yekûn kabul ederek Batılılaşacağımıza inanmaz. Çünkü toplumsal yapımızın özellikleri ile Batı medeniyetini örtüştürmek mümkün değildir. O nedenle, toplumsal yapımızla uyumlu bir kalkınma modeli oluşturmalıyız.

4- Din ve Eğitim Sosyolojisine İlişkin Görüşleri

Topçu'nun dine yaklaşım biçimi, öncelikle bir iman olayı ve içsel-psikolojik bir çerçevede ortaya çıkar. İçsel bir deneme ve bunun dışa yansıyış biçimi olarak bir ahlak nizamı oluşur.[68]

Topçu'ya göre din ile bilim tezat teşkil etmez. Din ile bilim hakikatı gösteren aşkın iki varyantıdır ve farklı sahalara sahiptirler.[69] "N. Topçu'nun din anlayışında tasavvufun büyük bir yeri vardır. Hatta onun tamamen mistik bir din anlayışını benimsediğini söylememiz mümkündür. Çünkü ona göre dinin özü tamamıyla ruhi hayattır. Din sonsuzluk iradesini kazanma cehdi olduğu için kaynağı da mistik hayat olmaktadır."[70] Şeriatte değişmezliği mutlak hakikat gören bir grup hurafeci ulemanın elinde İslâm bu yüksek değerlerden sıyrılmış, sonunda hayatiyetini kaybedecek bir duruma gelmiştir.[71]

Devlet siyasetine bağlı bir din yapısı, toplumu bozmaktadır. Bunun için dinin kesinlikle devletin güdümünde olmaması gerekmektedir. Aksine devletin, ilim adamı ve alimin emrinde olması en doğru yoldur. Tarih göstermektedir ki devlet alimin emrinde bulunduğu müddetçe cemaat ikbal halinde yaşamış, alim devletin bendesi olduğu zaman ise cemaat bozulmuştur.[72]

Topçu, İslâm'da reforma karşıdır. Çünkü reform Hıristiyanlıkta vardır. Daima Ortodoks olan İslâm'da, dini içinde bulunduğu kuruluktan kurtaracak olan reform değil, ıslahattır.[73] Topçu, bu ıslah için; imanın kolaylığı ilkesinin kabulü, dinin aslına ircası, skolastik düşüncenin yıkılması için aklın saltanatının ilanı ve tasavvufi düşünüşün canlandırılması gerektiğini söyler.[74]

Topçu, dinde önemli olan şekillerin, kalıpların değil, ruhun ve özün olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre bugünkü İslâm dünyasının sefaleti skolastik düşünceden ve içtihat kapısının kapanmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle taklit ve üstün otorite reddedilmelidir.[75]

Topçu, İslam Rönesans'ının gerçekleşmesi için yeni bir eğitim sistemi de önermektedir. Bu eğitim sistemi, geleneksel eğitimi sürdüren medrese ve Batıyı taklit eden okuldan farklı olacaktır. Çünkü her ikisi de farklı açılardan skolastiğe saplanmışlardır. Bu sistem her şeyden önce maneviyatçı bir anlayış ile yürütülecek, heyecanını dinden alacaktır. Buradaki ilk koşul Kur'an'ın rehberliğidir. Din ile bilim birlikte oluşacaktır. Burada din eğitiminin ayrı ders olarak verilmesine gerek yoktur. Din eğitimi ve din kültürü; tarih, felsefe ve edebiyat derslerinin içerisinde verilmelidir.[76]

Topçu, ruhsal hayatın belirleyicisi olarak büyük bir önem verdiği dinin siyasete ve ticarete alet edilerek sömürülmesine karşıdır. Din, devlet dışı ve devlet üstü bir konumda tutulmalıdır. Topçu, laikliği de şeriatı da açıkça savunmaz. Dinin dogmalarına göre devletin biçimlendirilmesi yerine, dini doğruların devlet politikalarını biçimlendirmesi gerektiğini kabul ederek "manevi" bir kurumlaşmadan yana olduğunu belirtir.[77]

Topçu, İslâm'ı sadece bir din olarak değil, bir medeniyet, bir uygarlık olarak görmektedir. Topçu, İslam ilkelerinden hareketle çağın kültür, değişim, büyüme, iletişim, teknik ve ekonomi gibi sorunlarına cevap teşkil edebilecek bir medeniyet modeli oluşturmaya çalışmaktadır.[78]

5- Sosyalizm, Ekonomi ve Devletçilik Anlayışı

Kapitalizmin maddi yanına büyük bir tepki ile karşı çıkan, makina medeniyetine duyulan şuursuz ihtirasın insanı insanlığına yabancılaştıran süreci şiddetle eleştiren, insanın kurtuluşunu dini-milli temelli ruhi bir toplumsal çevrede gören Topçu, romantik ve ütopik bir sosyalizm anlayışına sahiptir.

Topçu, İslam sosyalizmiyle felsefi ve solidarist içerikli bir sosyalizm önerirken, gerçekte kapitalist ve komünist kalkınma biçimlerinin dışında, bazı ekonomik faaliyetlerin devletleştirilmesine dayalı bir "üçüncü yol" arayışına yönelmektedir. Bu üçüncü yolu 1960'ların diğer "üçüncü yol" arayışlarından ayıran temel özellik, Topçu'nun bakış açısından, felsefi anlayışından kaynaklanır. Topçu'nun "üçüncü yol"u, mistik ve ruhi bir milliyetçiliğe, devletçiliğe, muhafazakarlığa ve tekamüle; Topçu'ya göre, diğerlerinin "üçüncü yol"u materyalizme ve inkılapçılığa dayanmaktadır. Yine Topçu'nun belirttiğine göre, kendilerinin "üçüncü yol"u faşizme, diğerlerininki komünizme çıkmaktadır.[79] Aslında her iki cephede yer alan "üçüncü yol" arayışlarının ortak paydası milliyetçiliktir.

Topçu'nun anlatımı ile Müslüman Anadolu sosyalizmi; İslamın ruh ve ahlakına sahip olacak, Anadolu insanını ve bütün hayat kuvvetlerini, ferdi menfaatlarla ihtirasların sınırları dışına çıkarıp bir ilahi bölgede, tam iktidarı ile sağlam iradenin disiplini altında, millet selameti yolunda, toplulukla seferber etmektir.[80] Topçu, Anadolu cemaatçiliği adını verdiği, kapitalizmle komünizm karşısında yer alan bu sosyalizm anlayışına zaman zaman da "Yeni Nizam" demektedir. Bu sosyalizm anlayışı; ruhçu ve idealist felsefeye, Alman faşizmine, İslam kültürü ve ahlakı ile Anadolu milliyetçiliğine dayandırılmaktadır.

Topçu'nun ekonomi anlayışı, onun sosyalizm anlayışı ile bir bütünlük gösterir. Bu anlayışın temel dayanaklarından biri kooperatifçiliktir. Kooperatifçilik, komünizm ve kapitalizm karşısında bir araya gelen bireylerin emek gücü ile hem toprağın işlenmesini en verimli seviyeye yükseltecek, hem de sermayenin belirli ellerde toplanmasını önleyecektir.[81]

Topçu, emeğin yabancılaştığı, sermayenin egemen olduğu büyük sanayi dönemine düşmanlık beslerken; tarımsal düzen ve el emeğine dayalı mübadelenin yaşandığı dönemi "altın çağ" olarak değerlendirmektedir.[82]

Nurettin Topçu'nun görüşlerinde devlet ve otoriteye önemli yer verilmesine karşın birey özgürlüğü, yaratıcılığı kısıtlayan unsurlar, bireyi hiçe sayan anlayışlar, sosyal olayların nedeni olarak sadece toplumu gören ve bireyi dışlayan sosyolojizm anlayışı eleştirilmektedir.

Topçu, merkeziyetçi, otoriter ve sorumlu bir devletçilik anlayışını savunur. Halkın tüm iktisadi ihtiyaçlarını karşılamak isteyen bir devletçilik. Mülkiyet hakkını başıboş bırakmayan, dış ticareti, bankaları ve sigorta kuruluşlarını devletleştirmek isteyen, faşizme yaklaşan otoriter bir devletçilik anlayışı. Bu devletçilik anlayışının üç önemli özelliği var: Millet, vatan ve güçlü bir otorite. Bir başka anlatımla, bu devlet anlayışında merkeziyetçilik, otoriterlik ve sorumluluk çok önemli bir yer işgal etmektedir.[83]

6- Sonuç

Fransa'da ortaya çıkan "action felsefesi"nin ülkemizdeki temsilcisi Nurettin Topçu, bu felsefi anlayışa dayanarak Türkiye'de Hareket felsefesi ekolünü kurup devam ettirmiştir. Bu felsefi anlayış idealizm, sezgicilik, metafizik ve spritualizm gibi temel niteliklere dayanır; materyalist ve pozitivist felsefe anlayışını reddeder.

Topçu'nun felsefi ve sosyolojik görüşlerinin şekillenmesinde Batılı dört isim öne çıkmaktadır: Maurice Blondel, Henri Bergson, Gabriel Tarde ve Emile Durkheim.

Topçu, *Toplumbilim/Sosyoloji* kitabında, konuların tasnifi ve sosyolojik görüşleri açısından tam bir Durkheim ekolü mensubudur. Bunun birinci nedenini, ders kitabı yazan bir yazarın, kendi görüşleri ile düştüğü bir çelişki olarak değerlendirmek mümkündür. İkinci neden ise, Topçu'nun anti-marksist oluşu ve Marx'ın karşısına Durkheim gibi bir sosyoloğu çıkararak onun görüşlerini

çürütmek istemesidir. Oysa, Topçu, sosyoloji alanında, ülkemizde yoğun şekilde tartışılan Batılılaşma, sanayileşme, modernleşme, kültür-medeniyet, laiklik, demokrasi gibi konularda Gökalp-Durkheim çizgisinin karşısında yer almakta; Batı'da Durkheim ve ülkemizde Gökalp tarafından temsil edilen ve lise yardımcı ders kitabında savunduğu sosyolojizm ekolünün sosyoloji ile ilgili görüşlerini radikal şekilde eleştirmektedir. Buna göre, sosyolojizm ekolü, toplumu tanrılaştırır, bireyin her şeyini belirleyen bir toplumculuk anlayışını öne çıkarır ve insanı mutlak bir kaderciliğe mahkum eder. İş bölümünün artmasına bağlı olarak hürriyeti ortadan kaldırır.

Topçu'nun toplum-birey ikilemi karşısındaki tercihi, şahsiyet sahibi insandan yanadır. Topçu, bireyin toplum karşısında sıkışıp kalmış bir otomat olamayacağını belirterek, onu şahsiyet sahibi olarak görür. Şahsiyet sahibi birey özgür ve yaratıcıdır. Bu şahsiyet sahibi bireyin bir ayağı toplum kurallarında, diğer ayağı kendi sorumluluk bilincindedir. Böylece, Topçu, toplumla bireyi sentezler, uzlaştırır ve tavrını şahsiyet sahibi, yaratıcı bireyden yana koyar. Bu anlayış ile Topçu, sosyolojideki psikolojizm ekolüne yaklaşır.[84]

Ancak, "Nurettin Topçu'nun düşünceleri, her ne kadar, toplum karşısında bireyin değerini yüceltiyor gibi gözükse de aslında kurtarmaya çalıştığı gene de toplumdur. Bireysel kurtuluşu, tek başına bir başarı olarak görülmez. Kurtulan aynı zamanda, kurtarma misyonunu da gerçekleştirmek zorundadır."[85] Bu bağlamda, "Nurettin Topçu için odaktaki sorunsal, Gökalp'te olduğu gibi, 'toplumu kurmak' değil, 'toplumu kurtarmak'tır."[86]

Topçu, tamamen Batı karşıtı değildir. İlgi merkezi, temsil ettiği felsefi ve sosyolojik görüşlerinin kaynağı Batı'dır. Hatta Topçu'nun ruhçu ve milliyetçi sosyalizm anlayışı ile Batı'daki ruhçu Hıristiyan sosyalizm ve faşizm anlayışları arasında doğrudan bağlantı kurmak bile mümkündür.[87]

Topçu'nun Batılılaşma anlayışını ikiye ayırmak gerek. Topçu'nun benimsediği ve reddettiği Batı. Topçu, Batı'daki mater-

yalizm, pozitivizm, pragmatizmi, nihilizm gibi gelişmelere ve bu gelişmelerin ortaya çıkardığı Batı tipi toplum yapısının karşısındadır. Buna karşın Batı'daki idealist ve metafizik felsefeye ve sanat alanındaki gelişmelere hayrandır.

Topçu, Batı'da 19. yüzyılda sosyolojinin ortaya çıkmasına neden olan endüstri, teknoloji, liberalizm ve kapitalizm gibi maddi içerikli gelişmelerin tümüne karşıdır. Türkiye'de ise kültürel yapı ile teknik ve ekonomik yapının dengesinden ve cemaatçi yapının korunmasından yanadır. Oysa, aynı Topçu, Batı'da gerçekleştirilen Fransız devrimini, Rönesansı, bilimlerin ilerleyişini, reformları, romantizm hareketlerini, milliyetçiliği, milli hakimiyeti, milli dilin, milli dinin ortaya çıkışını ve bu süreçler sonucunda Batı'da oluşan otoriter devlet yapılarını ve benzeri gelişmeleri olumlu bulmaktadır.

Topçu, Durkheim sosyolojisinde anlatımını bulan nüfusun yoğunlaştığı, işbölümünün arttığı, insanın toplum çarkları arasında eridiği, sanayileşmenin gerçekleştiği, büyük kentlerin ortaya çıktığı, Batı tipi organik toplum modeline, Batı'nın materyalist, pragmatist ve pozitivist bilim anlayışına, felsefesine, sosyolojizmine karşıdır. Kapitalizme, liberalizme ve komünizme kesinlikle taviz vermez. Bunun yerine, Batının idealist ve metafizik felsefe anlayışını, otoriter-milliyetçi devlet yapısını över. İrade sahibi fertlerin özgür ve birincil ilişkilere dayalı olarak yaşadığı cemaat/mekanik toplum modelini benimser. Topçu, cemiyet yerine cemaatten, İslam cemaatinden yana tavrını netleştirir. Başka bir anlatımla, geleneksel-çağdaş, mekanik-organik ve cemaat-cemiyet gibi ikilemlerle ifade edilen toplum modellerinde, Topçu'nun tercihi birinci kategoride yer alan yapılarından ve onların korunmasından yanadır. Kısaca, Batı'nın metafizik ve otoriter yanına hayranlık duyan Topçu, sanayisine, materyalizmine, maddi yanlarına radikal eleştiriler getirir.

Topçu'nun milliyetçilik anlayışı da gelenekçi, muhafazakar, metafizik kökenlidir. Anadolucu milliyetçilik; Gökalp ve Kemalistler tarafından temsil edilen modernleşmeye, pozitivizm ve modernleştirmeci milliyetçilik anlayışına karşıdır. Oysa, metafizik bir felsefe anlayışına sahip olan Topçu'nun milliyetçilik fikri

maddi temellidir: Vatan (Anadolu) ve tarih (1071) birliğine dayalı bir milliyetçilik anlayışı. Bu milliyetçilik anlayışı, aynı zamanda entellektüel, hümanist, idealist bir çerçeveye de sahiptir. Türk'ün kahramanlığı ile İslam'ın ruhunu birleştiren cemaat ruhunu, muhafazakarlığı ve evrimciliği öne çıkaran bir milliyetçilik.

Topçu, demokrasi ve demokrasinin işleyişine karşı da radikal eleştiriler geliştirir.[88] Bu eleştirilerde Topçu'nun seçkinci yanı ortaya çıkmakta ve kitlelere belirli bir şahsiyet kazandırılana kadar demokrasinin işleyişini olumlu karşılamamaktadır. İnsanlar belirli bir şahsiyet kazanana kadar demokrasiye dayalı bir yönetim biçimi yerine seçkinci, güçlü ve otoriter bir yönetim daha yararlıdır.

Gelenekleri ve toplumsal yapıyı yadsıyan liberal ekonomik yapı ve demokratik düzen konusunda eleştirilerini sıralayan Topçu, ülkenin sorunlarının ancak otoriteye dayalı, sorumluluk ruhu taşıyan devletçilik anlayışı ile çözülebileceğini bildirir. Topçu'nun ruhi ve mistik milliyetçi devlet anlayışı; dil, din, dilek, soy, toprak, emek birliğine dayanmaktadır.

Topçu, dinin siyasete, ticarete alet edilmesine, devletin dini kullanmasına, şeriata ve laikliğe karşıdır. Bu, Batı modernleştirmecileri ile İslamcılar arasında muhafazakar bir çizgidir.

"Milliyetçi-islamcı sosyalizm"i, "ruhçu sosyalizm"i, "yeni nizam"ı savunan Topçu, bu sosyalizm anlayışını komünizm ve kapitalizm dışında "üçüncü yol" olarak ortaya koyar. Bu anlayış, devrimci ve materyalist sosyalizm anlayışın karşısında yer alır. Milliyetçilikle İslamcılığın sentezlenerek Anadolu İslamcılığı adını alan bu sosyalist anlayışta üretim, tüketim ve mülkiyet ilişkileri denetim altına alınır; inançlara, ahlaka, tarihe ve milletin örflerine önem verilir. Ekonomide solidarizm ve mesleki örgütlenme öne çıkar. Otoriterlik ve seçkincilikle birlikte faşizm övülür. Topçu'nun otoriter devletçiliği bireyi toplum içinde eritmez. Seçkincilik anlayışı içerisinde yaratıcı ve irade sahibi bireye önem verilir.

Topçu'nun Marksist kaynaklı yaklaşımlar karşısına çıkardığı sosyalizm ve devletçilik anlayışı; devletçi, otoriter, merkeziyetçi, muhafazakar, cemaatçi, idealist, evrimci, ıslahatçı ve ruhçudur.[89] Bu sosyalist anlayışın temel öğeleri İslamiyet, Anadolu toprağı, Türk soyu, milli dil, merkezi ve otoriter bir devletçilik gibi milliyetçi ve İslamcı ögeler olmasına karşın, Topçu'nun sosyalizm anlayışı, bir çok konuda, Türkiye'deki diğer "sol" sosyalist ekollerle birleşir.

Kısaca, Topçu özellikle Türk felsefesi, düşüncesi ve sosyolojisine önemli katkıları olan bir bilim adamıdır. Düşüncelerine ister katılalım, ister katılmayalım bu katkılar ülkemiz adına bir zenginliktir. Ayrıntıları bir kenara bırakırsak, Topçu, sosyolojik ve ideolojik düşüncelerinde hep aynı çizgide bulunmuş ve gençlik dönemindeki fikirlerini hayatı boyunca geliştirmeye, temellendirmeye, olgunlaştırmaya çalışmıştır. Ayrıca, birbirini tamamlayan milliyetçilik, devletçilik ve İslam sosyalizmi anlayışları ile Topçu, Türk siyasal tarihine önemli teorik katkılar sağlamış ve düşün dünyamızda özgün bir yere sahip olmuştur.

DİPNOTLAR:

[1] 4-5 Aralık 1998 tarihleri arasında İstanbul'da yapılan *Bir İsyan Ahlakçısı Nurettin Topçu Semineri*'nde özetlenen konuşma metni. İlk defa yayınlanıyor.

[2] Hareket Felsefesi ekolünün görüşleri için özellikle şu iki çalışmaya bakınız; Ali Osman Gündoğan, "Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1991 ve Mustafa Kök, **Nurettin Topçu'da Din Felsefesi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.

[3] Action Felsefe'si konusunda bakınız; Gündoğan, yukarıda adı geçen çalışma ve Ali Osman Gündoğan, "Aksiyon Felsefesi", **Felsefe Dünyası**, Sayı: 11, Mart 1994.

[4] Anadoluculuk akımının önde gelen isimleri; Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Remzi Oğuz Arık, Raşit Hatipoğlu ve Nurettin Topçu'dur. Bu ekole mensup isimlerin bir kısmı daha sonraki yıllarda farklı düşün çizgilerine kaymışlardır. Çizgisini sürekli koruyan ise Topçu'dur. Ayrıca, bu ekol, II. Meşrutiyet döneminin Sosyalizm, Meslek-i İçtimai, Batıcılık ve İslamcılık akımlarına göre Türkçülük akımına yakın durmaktadır. Ancak bir çok bakımdan onlardan da ayrıldığı görülmektedir.

[5] Bu çok yönlülük birinci ve ikinci kuşak Türk sosyologlarının ortak özelliğidir.

[6] Kök, a.g.e., s. 18.

[7] Bu konuda bakınız; Süleyman Seyfi Öğün, "**Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,** Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

[8] Bu konuda bakınız; M. Zeki İşcan, "İslam İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 31, Kasım-Aralık 1994, 46-47.

[9] Topçu'nun hümanistliği konusunda bakınız; Süleyman Seyfi Öğün, "Zor Zamanda İlkeli Düşünmek ya da Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 22, Bahar 1993, s. 35 ve Süleyman Seyfi Öğün, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler", **Nurettin Topçu'ya Armağan**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s. 69.

[10] Hareket Dergisinin çıktığı dönemler; 1939-1942, 1947-1949, 1952-1953 ve 1966-1975.

[11] Nurettin Topçu, **Toplumbilim**, Üçler Basımevi, İstanbul, 1948, s. 13-14,

[12] Topçu, a.g.e., s. 13.

[13] Topçu, a.g.e., s. 14.

[14] Topçu, a.g.e., s. 15.

[15] Topçu, a.g.e., s. 20.

[16] Nurettin Topçu, **Sosyoloji**, İstanbul, 1984, s. 16-17.

[17] Topçu, **Toplumbilim**, s. 27.

[18] Muhtemelen kitabın daha önceki baskılarında da konuya geniş yer ayrılmıştır.

[19] Türkiye'de de durumun aynı olduğunu ima eder.

[20] Topçu, **Sosyoloji**, s. 57-58.

[21] Topçu, a.g.e., s. 51.

[22] Topçu, a.g.e., s. 62-63.

[23] Topçu'nun devlet anlayışına ileride değinilecektir.

[24] Topçu, **Toplumbilim** (1948), s. 75-76 ve **Sosyoloji** (1984), s. 66-67.

[25] Bu görüşlere çalışmanın ilerleyen bölümlerinde değinilecektir.

[26] Topçu, **Sosyoloji**, s. 30.

[27] Topçu, a.g.e., s. 73-74.

[28] Topçu, a.g.e., s. 76.

[29] Topçu, a.g.e., s. 76-77.

[30] Topçu, a.g.e., s. 77-78.

[31] Öğün, a.g.e., s. 139.

[32] Topçu, **Sosyoloji**, s. 86.

[33] Topçu, **Toplumbilim**, s. 86-87.

[34] Topçu, **Sosyoloji**, s. 108.

[35] Topçu, a.g.e., s. 109.

[36] Hilmi Z. Ülken, "Türkçe, Fransızca, İngilizce Yeni Sosyoloji Eserleri", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949, s. 290.

[37] Ders kitaplarının resmi ideoloji ile bağlantısının daha geniş bir yorumu için bakınız; Hayati Tüfekçioğlu, "Liselerde Tarih ve Sosyoloji Eğitimi", **Tarih ve Sosyoloji Semineri (28-29 Mayıs 1990): Bildiriler**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991, s. 73-76.

[38] Bu konudaki görüşlerimizi yazarken özellikle Lütfi Erişçi'nin "Türkiye'de Sosyoloji Tarihçesi ve Bibliyografisi" adlı makalesinden yararlanılmıştır.

[39] Orhan Türkdoğan, **Max Weber: Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1985, s. 5-6.

[40] Max Weber'in dünyada keşfedilmesi Amerikalı fonksiyonalist sosyologlar Robert King Merton ve Talcott Parsons'la olmuştur. Ülkemizde Weber'in çok fazla öne çıkmasının ise iki farklı kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Amerikan sosyoloji etkisi altında kalan laik ve batıcı, fonksiyonalist sosyologlar; ikincisi ise Alman etkisi ve dolayısı ile milliyetçi ve muhafazakar çevreler tarafından Marx'ın karşısına çıkarılabilecek en güçlü isim olarak keşfedilmesidir. Ancak Türkiye'de Weber'i derinlemesine temsil eden en önemli isim Prof. Dr. Sabri Ülgener'dir.

1933'ten itibaren Nazi Almanyasından kaçarak ülkemize sığınan Prof. Fritz Neumark, Prof. Alexander Rüstow, Prof. Gerhard Kessler gibi Alman hocalar aracılığı ile İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'ne Weber-Sombart etkisi taşınmıştır. Weber'i ilk defa Türkiye'de ayrıntılı olarak dile getiren isim, 1938'de yayımlanan **İçtimaiyat'a Başlangıç** adlı kitabı ile Gerhard Kessler olmuştur. Bu etkileri derinlemesine devam ettiren ve 1940'tan itibaren Max Weber'in etkilerini eserlerine taşıyan ve ülkemizde Weber'in görüşlerini kendi görüşleri ile şekillendiren isim ise Ülgener'dir (Ülgener'in hayatı, görüşleri ve Weber-Ülgener etkileşimi açısından daha geniş bilgi için bakınız; Ahmet Güner Sayar, **Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998..

[41] Baykan Sezer, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, s. 111-112.

[42] Topçu'nun sosyoloji derslerinde yaşadığı bu çelişki için bakınız; M. Orhan Okay, "Öğretmen ve Eğitimci Olarak Nurettin Topçu", **"Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,** Dergah Yayınları, İstanbul, 1992, s. 85.

[43] Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye**, Dergah Yayınları (4. baskı), İstanbul, 1997, s. 67-72.

[44] Nurettin Topçu, **İsyan Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995. s. 75-76. Benzer anlayış için Topçu'nun şu kitaplarına da bakınız; **Yarınki Türkiye**, Dergah Yayınları (4. baskı), İstanbul, 1997, s. 33 ve **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978, s. 178-179.

[45] Nurettin Topçu, **İradenin Davası & Devlet ve Demokrasi**, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 21. Benzer ifadeler, **İsyan Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul, s. 29.

[46] Topçu, **Yarınki Türkiye**, s. 33-37.
[47] Topçu, a.g.e., s. 41-48.
[48] Topçu, a.g.e., s. 216-217.
[49] Topçu, **İsyan Ahlakı**, s. 132,138.
[50] İşcan, a.g.m., s. 56-57.
[51] Öğün, a.g.e., s. 77.
[52] Öğün, a.g.e., s. 155.
[53] Öğün, a.g.e., s. 27.
[54] Öğün, a.g.e., s. 45.
[55] Öğün, a.g.e., s. 45.
[56] Nurettin Topçu, **Ahlak Nizamı**, Dergah Yayınları (3. baskı), İstanbul, 1997, s. 155.
[57] Yahudilikten Selanik kökenli Yahudiler ve muhtemelen Durkheim, masonlukla yine Yahudiler ve İttihat ve Terakki Partisi kasdedilmektedir. Dolayısı ile, hem Durkheim ve hem de İttihat ve Terakki bağlantıları dolayısı ile Gökalp'in milliyetçilik anlayışı eleştirilmektedir.
[58] Topçu, **Ahlak Nizamı**, s. 155-156.
[59] Topçu, a.g.e., s. 156.
[60] Topçu, a.g.e., s. 157.
[61] Topçu, a.g.e., s. 157.
[62] Bu konudaki bir yorum için bakınız; Öğün, a.g.e., s. 14-15.
[63] Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, s. 80.
[64] Nurettin Topçu, **Kültür ve Medeniyet**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970, s. 23-43.
[65] Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, s. 67.
[66] Öğün, a.g.e., s. 110.
[67] Böylesi bir anlayış Marksist yorumları hatırlatmaktadır.
[68] İşcan, a.g.m., s. 46.
[69] İşcan, a.g.m., s. 48-49,
[70] İşcan, a.g.m., s. 49.
[71] İşcan, a.g.m., s. 53.
[72] İşcan, a.g.m., s. 55.
[73] İşcan, a.g.m., s. 63.
[74] İşcan, a.g.m., s. 63-67.
[75] İşcan, a.g.m., s. 72.
[76] İşcan, a.g.m., s. 69-71.
[77] Öğün, a.g.e., s. 137-138.
[78] İşçan, a.g.m., s. 47.
[79] Topçu, **Ahlak Nizamı**, s. 24. Yine Topçu'nun faşizmi öven sözleri için aynı eserin 24-25. sayfalarına bakınız.
[80] Topçu, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, s. 153-154.
[81] Mustafa Şahin, "Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu'nun Yeri ve Siyaset Sosyolojisi Açısından Devlet ve Demokrasi Anlayışı", Yayınlanmamış

Yüksek Lisans Tezi, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 1996, s. 192.

[82] Öğün, a.g.e., s. 117.

[83] M. Sarıtaş, **Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı**, Mesaf-Yayın Dağıtım, Ankara, 1986, s. 17 ve Mustafa Şahin, adı geçen tez çalışması, s. 185.

[84] Taklit konusunda G. Tarde'ın görüşlerinden de yararlandığını tekrar hatırlatalım.

[85] Öğün, a.g.e., s. 77.

[86] Öğün, a.g.e., s. 80.

[87] Bu konuda, çalışmanın 7 ve 8. sayfalarına bakınız.

[88] Bu bağlamda Süleyman Seyfi Öğün'ün adı geçen kitabına ve kitabın özellikle "Nurettin Topçu'da Siyasal Demokrasi Eleştirileri" adlı başlığı ile Mustafa Şahin'in adı geçen tezinin "demokrasi" ile "sonuç" bölümü.

[89] Hareket okulunun sosyalizm anlayışı ve bu anlayışın temel söylemi için bakınız; H. Bayram Kaçmazoğlu, **27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**, Birey Yayınları, İstanbul, 1995, s. 170-186.

KAYNAKÇA

ERİŞÇİ, Lütfi, "Türkiye'de Sosyoloji Tarihçesi ve Bibliyografisi", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 1, İstanbul, 1942.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, "Aksiyon Felsefesi", **Felsefe Dünyası**, Sayı: 11, Mart 1994.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, "Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 1991.

İŞCAN, M. Zeki, "İslam İhya Hareketi, Modernizm ve Nurettin Topçu", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 31, Kasım-Aralık 1994.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**, Birey Yayınları, İstanbul, 1995.

KÖK, Mustafa, **Nurettin Topçu'da Din Felsefesi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.

KÖK, Mustafa, "Nurettin Topçu ve Rönesansımız", **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,** Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

OKAY, Orhan, "Öğretmen ve Eğitimci Olarak Nurettin Topçu", **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,** Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, **Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu,** Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Nurettin Topçu Üzerine Bazı Dikkatler", **Nurettin Topçu'ya Armağan**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1992.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi, "Zor Zamanda İlkeli Düşünmek ya da Nurettin Topçu ve Mehmet Ali Aybar", **Türkiye Günlüğü**, Sayı: 22, Bahar 1993.

SARITAŞ, M., **Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagojik Yapı**, Mesaj Yayınları, Ankara, 1986.

SAYAR, Ahmed Güner, **Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1998.

SEZER, Baykan, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985.

ŞAHİN, Mustafa, "Türk Düşüncesinde Nurettin Topçu'nun Yeri ve Siyaset Sosyoloji Açısından Devlet ve Demokrasi Anlayışı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 1996.

TOPÇU, Nurettin, **Toplumbilim & Sosyoloji**, Üçler Basımevi, İstanbul, 1948.

TOPÇU, Nurettin, **Kültür ve Medeniyet**, Hareket Yayınları, İstanbul, 1970.

TOPÇU, Nurettin, **Milliyetçiliğimizin Esasları**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.

TOPÇU, Nurettin, **Sosyoloji**, İnkılap ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1984.

TOPÇU, Nurettin, **İsyan Ahlakı**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1995.

TOPÇU, Nurettin, **Yarınki Türkiye**, Dergah Yayınları (4. baskı), İstanbul, 1997.

TOPÇU, Nurettin, **Ahlak Nizamı**, Hareket Yayınları (2. baskı), İstanbul, 1970 ve Dergah Yayınları (3. baskı), İstanbul, 1997.

TOPÇU, Nurettin, **İradenin Davası & Devlet ve Demokrasi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 1998.

TÜFEKÇİOĞLU, Hayati, "Liselerde Tarih ve Sosyoloji Eğitimi", **Tarih ve Sosyoloji Semineri (28-29 Mayıs 1990): Bildiriler**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Max Weber: Günümüzde ve Türkiye'de Weber'ci Görüşler**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1985.

TÜRKDOĞAN, Orhan, **Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi**, Türk Kültür Yayını (3. baskı), İstanbul, 1978.

UZUN, Adnan, "Nurettin Topçu'nun Kavramsal Düzeydeki Sosyolojik Görüşleri", Yayınlanmamış Bitirme Tezi, **Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü**, Sivas, 1993.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, "Türkçe, Fransızca, İngilizce Yeni Sosyoloji Eserleri", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı: 4-5, İstanbul, 1949

1960'larda Türk Sosyologlarının Tarihe İlgi Duyma Nedenleri Üzerine[1]

"Gerek sosyoloğun tarihe daha çok dayanması, gerekse tarihçinin sosyolojiye daha çok dayanması her ikisinin de hayrınadır. İkisi arasındaki sınır iki yönlü gidiş-gelişe olmalıdır."

E. H. CARR

1990'larda, Türkiye'de pek çok sosyolog, tarihle sosyolojinin işbirliği açısından birbirlerine olan yakınlığını, sosyolojide tarihsel bir yaklaşımın zorunluluğunu, tarihten yararlanmayan bir sosyoloji çalışmasının olamayacağını, tarihle sosyolojinin toplumu konu almaları bakımından "aynı kumaşın tersi ile yüzü gibi" olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüşü paylaşan ve sosyolojiye tarihsel bakış açısı taşıyan sosyologlar, tarihi sosyolojinin ya da sosyolojiyi tarihin gerisinde saymak yerine, her iki bilim dalına da eşit şekilde yaklaşmakta ve tarihin sosyolojiden, sosyolojinin de tarihten öğreneceği pek çok şeyin bulunduğunu kabul etmektedirler. Yine, bu görüşte olan sosyolog ve tarihçiler, sosyoloji ile tarihin yakınlığı konusundaki görüşlerini bilimsel olarak ortaya koymak için çeşitli toplantı[2] ve yayınlar yapmaktadırlar.[3] Buna göre, tarihsel verilerden, tarihsel süreçte gerçekleşen toplumsal gelişmelerden, toplumsal değişme ve toplumlar arası ilişkilerle ortaya çıkan yeni durumlardan karşılaştırmalı olarak yararlanmayan bir sosyoloji, toplumun bugününü anlama, ileriye yönelik bazı öngörülerde bulunma ve bunlardan daha da önemlisi toplumların birbirleri karşısındaki çatışmaları konusun-

da hiç bir zaman yeterli açıklamalar getiremez. Sosyolog, toplum olayları karşısında gerekli açıklamaları yapabilmek için sosyolojinin diğer bilimlerden ayrılan temel özelliklerini bilmek ve toplum olaylarını bütünlüğü, tarihi boyutu içinde ele almak zorundadır. Sosyolog, toplumsal sorunlara çözüm üretebilme yolunda olayların akışını, yani tarih yasalarını bilmelidir. Tarih, insanların ortaya koydukları sosyal yapıları doğru şekilde yorumlayarak günümüz sorunlarını ve çözüm yollarını kavramaya yarayan bir bilimdir. Tarihin abartılması veya yok sayılması ile hiç bir sorun çözülemez. Toplumsal gerçeğin ve sosyolojinin can damarı tarihtir. Tarihin gerçek yararı, bugünü anlamamız ve açıklayabilmemiz için, bağlı olduğumuz değişim ve ilerleme koşullarını öğretmektir. Her toplumsal olgu tarihsel, her tarihsel olgu sosyolojiktir. Sosyoloji geçmişle günümüzü birleştiren tarihsel ağırlıklı bir bilimdir. "Tarih ile sosyoloji arasında bir bütünlük vardır. Ve bu bütünlük aynı uğraşın birbirini tamamlar iki ayrı yanı olmasından öteye sosyoloji ve tarihin aynı uğraştan başka bir şey olmamalarından kaynaklanmaktadır."[4]

Sosyoloji ile tarih ilişkisini teorik bazda ortaya koyan çalışmaların yeni olmasına karşın, Türkiye'de sosyologların tarihe olan ilgileri ve bu ilginin yoğun şekilde sosyoloji çalışmalarına yansıması, 1960'lı yıllara kadar geriye gitmektedir.[5] Türkiye'de sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimciler tarihin sosyal yönünü ele alan çalışmaları ile 1960'ların ortalarından itibaren büyük atılımlar gerçekleştirmişlerdir.

Aslında, sosyoloji ile tarihin birlikteliğine inanan ve toplumsal olayları tarihsel bir bakış açısı ile ele alan çalışmaların tarihi, 1960'larla da sınırlı değildir. Bu ilgi sosyoloji tarihi kadar eskidir. Bu bağlamda, önde gelen Batılı sosyologlar, farklı sosyoloji yaklaşımlarına sahip olmalarına karşın, Batı'nın geldiği düzeyi şu ya da bu şekilde haklı göstermeye yarayan sosyoloji sistemlerini, toplumsal evrim anlayışlarını ve toplumsal değişme teorilerini, yanlış da olsa, belirli bir tarihsel temele dayandırmışlardır. Toplum tarihine yön verebilmek, tarihi anlamayı ve açıklamayı gerektirdiğinden sosyolojinin doğuşu ile birlikte sosyoloji

ile tarihin karşılıklı bir ilişki içine girdikleri görülür.[6] Batılı sosyologları izleyen Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin ve daha pek çok Türk sosyologu bu anlayışı izleyerek Osmanlı ve Türk toplum yapısını açıklarken, tarihsel verilerden yararlanmayı ihmal etmemişlerdir.

Türk sosyologlarının genelde tarihsel yorumdan uzaklaşmaları Amerikan sosyolojisinin ülkemize girmesi ve giderek etkinliğini artırmasıyla paralellik göstermektedir. Amerikan sosyolojisinin özelliklerinden kaynaklanan "tarihsizlik", 1940'larda Amerikan sosyolojisini temsil eden sosyologlar.[7] aracılığı ile ülkemizde de etkili olmaya başlamış ve bu sosyologlar Türkiye'de sosyolojiye egemen oldukça, sosyoloji ülkemizde, tarihsel özelliklerden, tarihsel birikimlerden, kısaca Türk toplum tarihinin verilerinden yararlanma sürecinden uzaklaşmıştır.

Amerikan sosyoloji anlayışı, 1950'lerde etkinliğini daha da artırmıştır. Ancak Amerikan sosyolojisinin Türk sosyolojisini etki altına alması, toplumsal olayları tarihsel bir yorumla ele alan Türk toplumbilimcilerini[8] tamamen ortadan kaldıramamıştır. Özellikle Weberci bir yaklaşımın ülkemizdeki temsilcisi olarak tanınan Prof. Sabri Ülgener ile eklektik bir sosyoloji anlayışına sahip Prof. H.Z. Ülken'in bazı çalışmalarında tarihsel bakış açısı yerini korumuştur.

Amerikan sosyoloji anlayışının Türkiye'de kayıtsız şartsız ve eleştirisiz bir biçimde zirveye çıkışı 1960'lı yıllara rastlamaktadır. Türk sosyolojisinde tarihsel yoruma dayalı bir bakış açısının yeniden doğuşu da aynı yıllardadır. Ancak, Türk sosyolojisinde yeniden önem kazanan ve oldukça yoğunlaşan tarihsel verilere dayalı sosyoloji yaklaşımına, bunun nedenlerine geçmeden önce, o yıllarda Türkiye'de egemen olan yapısal-fonksiyonalizm ve davranışçı sosyoloji anlayışı ve türevlerinin nasıl bir sosyolojik yaklaşıma sahip olduklarını yakından görelim. Böylece, tarihsel bakış açısına önem veren sosyolojinin ortaya çıkış nedenlerini de daha iyi anlamış oluruz.

1960'larda Türkiye'de birbirine tamamen zıt iki büyük sosyoloji eğilimi bulunmaktadır: Bunlardan birincisi tarihe, ikincisi de mevcut olgulara ağırlık veren sosyoloji anlayışlarıdır. Yani, 1960'lar Türkiyesi'nde bir yanda tarihsel verileri, diğer yanda yapısal-fonksiyonalist ve davranışsal özellikleri önemseyen iki büyük sosyoloji ekolü vardır. Tarihsel yaklaşıma sahip olan sosyologlar, Türkiye'nin tarihsel özelliklerini çeşitli açılardan ortaya koymaya, toplumsal yapımızı tarihsel boyutu ile açıklama ve çözümlemeye, yapısal-fonksiyonalistler ve davranışçılar ise, o an ortaya çıkan toplumsal yapı özelliklerini resmetmeye çalışmaktadırlar.[9]

1960'larda sosyolojiyi tamamen egemenliği altına alan yapısal-fonksiyonalizm diğer sosyoloji anlayışlarını ideolojik olmakla suçlarken, kendisi de bir tür ideoloji yapmıştır.[10] Bu dönemde, Marksist ve çeşitli sol eğilimli yazarlar toplumsal değişmeyi çatışma modelleri üzerine oturturken, yapısal-işlevselci sosyologlar uyum ve istikrar modellerine yönelmekte ve Batı ile Türkiye arasındaki farkı tampon kuramları ile kapatmaya çalışmaktadırlar. Başka bir anlatımla, bu dönemde, sosyoloji, iktisat ve siyaset biliminde tarihçi-yorumcu yaklaşımı kullananlar düzeni sorgularken; yapısal-fonksiyonalistler, mikro sosyolojik yaklaşımlarla, toplumsal konuları genel bağlantılarından bağımsız ele almakta ya da Amerikalı yapısal-fonksiyonalist sosyologların ürettiği "tampon kuram"ı Türkiye'de kanıtlamaktadırlar!

Toplumbilimcilerin bir kısmı 1950'lerde etkin olmaya başlayan Anglo-Sakson bilim anlayışının dayattığı baskı karşısında, 1960'larda çatışmacı ve Marksist yaklaşımları benimserken, 1950'lerde Amerikan sosyoloji anlayışına yakın bilim adamları, 1960'larda daha da belirgin şekilde yapısal-fonksiyonalizme kaymışlardır. Yani, dış koşullar Türkiye'deki sosyal bilim yaklaşımlarını yakından belirlemiş, bu tür yaklaşımlardan hareket eden sosyologlar, iç koşullarda meydana gelen yeni yapılanmalar sonucu kentleşme, gecekondu, toplumsal farklılaşma, aile yapısı gibi konularda ortaya çıkan değişimleri yüzeysel alan araştırmaları ile belirlemeye yönelmişlerdir.

Amerikan sosyolojisinin Türkiye'ye girişi 1940-1960 arası dönemdir. Ancak, yapısal- fonksiyonalist ve davranışçı sosyoloji ekollerinin varlığını tüm ağırlığı ile hissettirmesi 1960'lara rastlar. Bu dönemde, yapısal-fonksiyonalizm ve davranışçı ekoller, Amerika'da doktora yapan veya bu ekollerin etkisinde kalan sosyologlarca temsil edilmektedir. Olayın bir başka yanı ise, döneme egemen olan Anglo-Sakson bilim anlayışının sadece sosyologları değil, diğer sosyal bilimcileri de etkilemesidir.

Bu grupta yer alan "kimi sosyologlar, toplumsal olay ve olguların nedenlerini anlamak ve açıklamakta karşılaştıkları yöntembilimsel yetersizlik ve ideolojik eğilimlerinden dolayı, toplumsal olay ve olguların çözümlenmesini/açıklanmasını işlev kavramıyla yapmak, toplumu bir işlevler bütünü olarak tanımlamak çabasındadırlar.[11]

Yapısal-fonksiyonalist ve davranışçı yaklaşımı benimseyen sosyologlar, yöntemsel açıdan Türk toplumunun kendine özgü özelliklerini açıkladıklarını düşünmektedirler. Ancak, bu sosyoloji anlayışlarına sahip sosyologların verilere yükledikleri anlamlar, Batılı sosyologların Türkiye ile ilgili olarak yaptıkları "suçlayıcı, aşağılayıcı" analizleri tekrarlamaktan öteye gidememekte; çalışmaları herhangi bir derinlik taşımamakta, Batı'lı sosyologlardan aktarılan teorik kalıpların içi yine Batılı sosyologların ürettiği kavramlarla doldurulmakta ve böylece sosyolojik bilgi üretildiği sanılmaktadır. Yapısal fonksiyonalistler bununla da kalmamakta, Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerinde farklı açıklamalarda bulunan sosyologların çalışmalarını, fonksiyonalizmin öngördüğü araştırma tekniklerini kullanmadıkları ve Batı'dan tercüme edilen hazır teoriler üzerine kurgulamadıkları gerekçesi ile hafife almakta, dahası sosyoloji çalışması olarak kabul etmemektedirler. Bu sosyologlar, Türk toplumunun Batı'dan farklı, Batılı tezlerle açıklanamayacağı, bu tezlerin Türkiye için geçersiz olduğu ve bu nedenle yeni tezlere gereksinim bulunduğu yolundaki varsayımları, büyük bir bilgiçlik edasıyla hafife almaktadırlar. Daha da ileri giderek, Amerikalı uzman Max Westen Thornburg'un 1950'lerde Türkiye için dile getirdiği

şekilde, "siz tarım dışında hiç bir şeyle uğraşmayın, gerekeni biz yaparız" mantığının sözcülüğünü yapmakta; toplumsal olayları birbirinden ve dolayısıyla tarihten bağımsız, dar ve sınırlı bir şekilde ele almakta ve bir işe yaramayan, birbiriyle bağlantısı olmayan veriler arasında sıkışmaktadırlar.

* * *

Bir anlamda, yapısal-fonksiyonalist ve davranışçı sosyoloji ekollerinin yetersiz ve amacı fazla açık olmayan çalışmalarına tepki olarak ancak, daha da önemlisi yapısal-fonksiyonalist ve davranışçı ekollerin ortaya koyamadığı soruları cevaplandırmak için bir grup sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcinin tarihe yöneldiklerini ve toplumsal sorunlarımızı, açmazlarımızı tarihsel verilere dayanarak açıklama girişiminde bulunduklarını görmekteyiz. Bir başka anlatımla, bazı toplumbilimciler, tarihte önemli başarılar elde etmiş bir toplumun mirasçıları olarak, sosyolojinin amacı ve toplum içinde yüklendiği görevi de göz önünde bulundurarak, toplumsal sorunlara yaklaşım açısından tarihi önemsemişlerdir.

1960'larda olayları tarihsel bir bakış açısıyla değerlendiren toplumbilimcileri etkileyen en önemli olay, o yıllarda Türkiye'nin dünya konjonktüründeki yeridir. Hiç kimse Türkiye'nin bu yerinden hoşnut değildir. Batı'nın gerisinde kalan ve bunu önlemek için Batı'ya sığınan, bu yolda siyasal ve ekonomik açıdan Batı'nın etkisi altına giren, çırpındıkça Batı'ya daha çok bağımlı hale gelen Osmanlı Devleti, tarihsel süreçte Batılılaşmayı bir çıkış yolu olarak kabul etmiş, ancak yine de kurtulamamıştır. Türkiye'nin Cumhuriyet döneminde daha radikal Batılılaşma politikaları çizmesine ve bu yolda Batı tipi bir toplum oluşturmak için gerçekleştirdiği pek çok devrime, 1950'lerde "küçük Amerika" olma hayallerine rağmen, 1960'larda da istenilen yere bir türlü gelinememiştir. 1960'da devralınan miras hiç de iç açıcı değildir. Oysa, dünya konjonktürü yeni açılımlara elverişlidir. Özellikle 3. Dünya Hareketi başarılı gibi görünmektedir. Batı'da Marksist söylemler ve gençlik hareketleri yeni bir ivme kazan-

mıştır. Bu gelişmelere 27 Mayıs'ın göreceli özgürlük havası da eklenince, Türk Toplumbilimcileri toplumlararası etkileşimlerden de yararlanarak, yine uluslararası ortamda yerimizi yeniden gözden geçirmek ve Batılılaşma hedefine giden yolda hızımızı artırıcı önlemler almak, hedefe bir an önce ulaşmak ve Türkiye'nin toplumlar arası ilişkilerde hak ettiği yeri alması yönünde gündeme gelen bir dizi tartışmanın içerisinde bulmuşlardır kendilerini.

1960'lı yıllarda bile, Batılılaşma toplumun alt kesimlerine kabul ettirilememiş, gerekli kalkınma, çağdaşlaşma ve ilerleme sağlanamamıştır. Üstelik 1950'lerin popülist atılımları, ticaretin gelişmesi, ulaşımın kolaylaşması, tarımda makineleşme, kentlerdeki alt yapı yatırımları ve ekonomide liberal söylemle başlayan kırdan kente göçün getirdiği nüfus hareketleri, sosyo-ekonomik ve toplumsal değişmeler, gecekondulaşma ve kentleşmenin neden olduğu çatışmalar, kitlelerin siyasal katılımı ve seçimlerde etkin oluşu gibi gelişmeler, Batılılaşma konusundaki sorunları kat kat artırmıştır. Ayrıca, bu gelişmelere bağlı olarak, halkın rejim karşısında daha rahat bir tavır sergileme serbestliği içinde bazı devrimlere ve değişimlere tepki koymaya başlaması, yapılmak istenilen toplumsal dönüşümleri gerçekleştirmenin önünde engel olarak algılanmış, bu yöndeki hareketler "gerici" ideolojiler aracılığı ile arzulanan ilerlemeyi engelleyici-tehdit edici olaylar olarak değerlendirilmiştir. Bu sorunları çözmek için Türkiye'nin toplumsal yapısının geçmişteki özelliklerini, geçirdiği aşamaları, bugünkü durumunu tanımlamak ve gelecekte alacağı düzeni ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bunun yolu da, tarihle yakından ilgilenmek ve toplum tarihinin özelliklerini ortaya çıkarmaktır.

Bu bağlamda, bazı aydın çevreler, gençlik grupları, bürokratlar ve askerlerin bir kısmının 1950'lerin iktidarı DP'ye yönelik tepkileri; 1960'ların yeni sosyal oluşumları ve bu oluşumlarla yoğunlaşan toplumsal sorunların yarattığı baskı ve karamsar tablolar bazı kesimleri devrimci atılımlara ve toplumu kökten değiştirme girişimlerine yöneltmiştir.

Tarihe duyulan yoğun ilginin nedenlerinden biri de, 27 Mayıs'tan sonra sol düşüncenin canlılık kazanmasıdır. Bu ilgi ile sosyal bilimler tarihe, tarih sosyal bilimlere yaklaşır. Türk toplum tarihi, insanlığın evrim tarihi ile ilişkileri içinde, diyalektik yöntemlerle açıklanmak istenir. Osmanlı ve Türk toplum tarihinin ekonomik ve toplumsal boyutları ile ele alınmasında Marksist yorum tarzı ve Alman Tarihçi Okulu'nun büyük payı vardır. 1960'larda Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'ni, dolayısıyla toplumunu temel alan sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel tarihle ilgili pek çok değerli çalışma kaleme alınmıştır. Böylece, 1960'larda tarihe duyulan yoğun ilgi ile Osmanlı ve Türk toplum tarihine ilişkin tartışmalar o güne kadar görülmeyen bir oranda kitap ve dergilere yansımış ve bu yayınlar Osmanlı'nın dolayısıyla Türkiye'nin geri kalış nedenleri üzerinde odaklanmıştır.

Her dönem olduğu gibi, bu dönemde de, milliyetçi-muhafazakar eğilimli yazarlar ile akademisyen tarihçiler, Osmanlı toplum yapısına büyük hayranlık duymaktadırlar. Oysa, Osmanlı ve Türkiye tarihi konusunda Marksist tarih yorumlarını kullanan veya daha bağımsız bir yaklaşım sergileyen sol eğilimli toplumbilimcilerin Osmanlıya yönelik ilgileri, geçmişe duyulan bir özlemin ürünü de değildir. İlginin nedeni, o günün sorunlarını anlamak ve çözüm yolu bulma konusunda Osmanlı toplum yapısının önemli bir çıkış yolu olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

1960'lı yıllar, Türk toplum tarihi ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı, hazır tarih kalıplarının kullanımının arttığı, ithal açıklamaların geçerli olduğu bir dönem olmuştur. Döneme, tarihsel mirasımızdan memnun olunmadığı ancak, geçmişin de yok sayılamayacağı anlayışı egemendir. Başka bir anlatımla, toplumlararası ilişkilerde hak ettiğimiz yeri yeniden elde etmek için tarihsel mirasımızın ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Tarihsel mirasımızı ortaya çıkarabilirsek, o miras üzerine Batılılaşma çabalarını yeniden kurgulamak ve daha verimli bir Batılılaşma aşaması gerçekleştirmek mümkündür.

27 Mayıs sonrasında, özellikle sosyolog ve iktisatçılar, geçmişi anlayarak geleceği şekillendirmek, dolayısıyla tarihsel verilerden yararlanmak istemişlerdir. Bu toplumbilimciler, bir yandan geri kalmışlığımızı veri olarak kabul ederken, diğer yandan geri kalışımızın nedenlerini tarihte aramışlar; hangi aşamada olduğumuz, ilerlememiz için daha hangi aşamaları geçirmemiz gerektiği veya bu aşamalara gerek kalmadan Batı ile aramızdaki farklılıkların nasıl kapatılabileceği yönünde modeller oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, geri kalışımız, savunulan Batılı teorinin içeriğine göre doldurulmuş ve bu konuda, kimi toplum yapısını, kimi sınıf çelişkilerini, kimi büyük sermayeyi, kimi Osmanlı yöneticilerini, kimi de "gerici-yobaz" çevreleri suçlamıştır. Yine, kapitalizm öncesi hangi aşamada olduğumuz, sosyalizme nasıl geçeceğimiz, bu geçişi engelleyen faktörlerin neler olduğu gibi iç ve dış koşullar tartışılmıştır.

Batının geldiği yere, amaçladığımız Batılı bir toplum düzeyine biz neden gelemiyoruz; bunun önündeki engeller nelerdir? gibi sorularla birlikte, 1960'larda bu başarısızlığın sorumlusu aranmaya başlanmıştır. Sorumlu olan devlet mi, toplum mu, Batı emperyalizmi mi? İşte 1960'ların toplumbilimcileri bu soruların peşinde, Türk toplum tarihini Batı'nın tarihsel özellikleri ile karşılaştırmaya çalışmışlardır. Bu karşılaştırma çabalarında, Türk toplum tarihinin Batı toplum tarihi ile benzerlik ve farklılık gösteren yanları tespit edilmeye ve Türk toplum tarihi birbirinden farklı üretim biçimleri içerisinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım farklılıklarında toplumbilimcilerin dünya görüşleri ve tarihi algılama, verileri değerlendirme anlayışlarının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir başka ifade ile, Türk toplum tarihini ele alan sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimciler, elde ettikleri verileri, yine Batı'lı sosyologların tarihsel evrimi açıklamak için ürettikleri, üretim ilişkileri ve evrim şemalarından birinin içine yerleştirmişlerdir. İşin daha da ilginç olan yanı, bu toplumbilimciler, Türk toplum tarihini farklı evrim ve üretim ilişkileri şemalarına yerleştirmelerine karşın, görüşlerini aynı tarihçilere dayandırmışlardır. Türk toplum tarihinin yerleş-

tirildiği üretim ilişkisi veya evrimine göre Batılılaşmanın tamamen başarılması için gerekli olan süreç belirlenmiştir. Bu sürecin işleyişi konusunda farklı ekoller ortaya çıkmış ve her koşulda, Türk toplum tarihinin evrimi Batı'da geçerli olan kapitalizm ve sosyalizm aşamaları baz alınarak belirlenmiştir.

1960'larda tarihsel yoruma yer veren kimi sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcilerinin temel zaafı, yapısal-fonksiyonalizm ve davranışçı ekolde olduğu gibi, kendi tarihimizi açıklayacak modeller üretmek ve bu modellerden yararlanmak yerine, Batılı sosyologların Batılı toplumlar için ürettikleri teorileri Türk toplum tarihine uyarlamak olmuştur. Sözü edilen toplumbilimcilerin ikinci temel zaafı da, bu bilim adamlarının tarihsel yorumlarında tezlerine kaynaklık edecek bilgi edinme araçlarından yoksun olmalarıdır. Bu durumda, yapılan yorumların da Osmanlı ve Türk toplum tarihini açıklamada çok başarılı oldukları söylenemez. Ancak, bu dönemde gerçekleştirilen toplum tarihi çalışmaları ile Türk tarihinin ana hatlarının zenginliği ortaya çıkarılarak, bu zenginlikten farklı toplum tarihi modelleri için veriler elde edilmiş ve bulunan özellikler farklı tarihsel modellerle değerlendirilmiştir. Ayrıca, Osmanlı toplumsal yapısının özellikleri üzerinde odaklaşılmış ve Osmanlıdan Cumhuriyet dönemine nasıl bir evrim geçirdiğimiz ve toplumsal evrim aşamalarının hangi noktasında bulunduğumuz gösterilmeye çalışılmıştır. Ekollere göre farklı özellikler gösteren evrim düzeyimiz belirlendikten sonra Batının ulaştığı son aşamayı yakalamak için yeni devrim stratejileri oluşturulmuştur.

Dönemin devrim stratejistlerine göre, Türkiye mazlum milletler arasında ilk kurtuluş savaşını vermiş ve bağımsızlık içerisinde devrimlerini gerçekleştirerek çağdaş uygarlığa ulaşmayı amaçlamıştır. Fakat aradan geçen yıllar ile birlikte, bağımsızlık ve çağdaş uygarlığa yaklaşma konusunda yeterince başarılı olamamıştır. İşte bunun başarılması gerekmektedir. Bunun başarılması için de bulunduğumuz aşama temel alınarak yeni planların bir an önce yürürlüğe konması gerekir.

Yoğun şekilde Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal tarihini ele alan sosyolog, iktisatçı ve siyaset bilimcilerin dünya görüşleri açısından solun türevlerinden Marksizme kadar bir yayılım gösterdikleri, başka bir deyişle sol içerikli bir anlayışa sahip olduklarını belirtmek gerekir.[12] Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin toplum tarihi konusunda çalışma yapanları bu şekilde tanımlayınca, onların eserleri de genelde Marksist tarih görüşüne, Marks'ın çeşitli toplumlar -Batı ve Batı dışı toplumlar- için ürettiği tarihsel şemaların kanıtlanmasına dayanmaktadır.

Marksist yazarlar, genelde, Türkiye'nin sınıfsal yapısını ekonomik olgulardan çok siyasi olgularla ele almışlardır. Buna göre, sınıfsal ya da devrimsel açıdan "gerici" ve "ilerici" güçler belirlenmiştir. Kemalizm ve devrimler ilerici güçler arasında sayılırken, Kemalist devrimlerin başarıyla tamamlanmadığı, eksik kaldığı konusunda genel bir fikir birliği sağlanmıştır. Yine devrimci sınıfların tanımı ve hangi kesimlerden oluştuğu sol ekollere göre değişmekle birlikte, bazı ortak noktalarda birleşilmiş, feodal ya da yarı feodal güçler, emperyalizm ve işbirlikçi sermaye karşı devrimci güçler olarak kabul edilmiştir.

1960'larda yürütülen yoğun toplum tarihi tartışmaları ile toplumun mevcut sorunlarına çözüm aranırken; Osmanlı üretim ilişkileri, toplum yapısı ve tarihsel evrim aşamaları üzerine birbirinden oldukça farklı modeller geliştirilmiştir. Bu bağlamda, 27 Mayıs 1960 sonrası toplum tarihi ile ilgili olarak yapılan çalışmalar genelde iki temel gruba ayrılabilir: 1) Marksizm gibi doğrudan bir ideoloji gütmeden Osmanlı ve Türkiye toplumunun sosyo-ekonomik özelliklerini ele alan çalışmalar. 2) Sol ve özellikle Marksist bir yaklaşımla Osmanlı ve Türkiye toplumunun sosyo-ekonomik özelliklerini hazır bir kalıba yerleştiren çalışmalar. Birinci grupta yer alan çalışmalar, özellikle akademisyen tarihçilere aittir ve onların çalışmalarında Osmanlı toplum yapısı, *sui generis* olarak kabul edilmektedir. Bu gruptaki tarihçiler, Osmanlıyı yüceltmekte ve ulusal tarih anlayışını bir devlet politikası şeklinde algılamaktadırlar. İkinci grupta yer alanlar ise, Osmanlı toplum tarihini, Osmanlıyı *sui generis* olarak açıklayan akademisyen tarihçilerin ve özellikle de Ömer Lütfi Bar-

kan13 Halil İnalcık, Fuat Köprülü ve diğer akademisyen tarihçilerin verilerinden yararlanarak farklı Marksist tarih şemalarını kanıtlamaya yönelmişlerdir. Bu grupta yer alan açıklamaları da: 1) Osmanlı toplum yapısını feodal olarak açıklayanlar[14], 2) ATÜT olarak açıklayanlar[15], 3) Pre-kapitalist[16] olarak açıklayanlar olmak üzere, kendi içinde üçe ayırmak gerekmektedir.

Yine bu dönemde, Osmanlı ve Türk toplum tarihini yukarıdaki modellerin herhangi birine dahil etmeyen ancak, Batı odaklı modellerden hareket eden,[17] tarihsel evrim açısından Batıyı dünyanın merkezi kabul eden, Türkiye'nin de Batı'nın evrimini şu ya da bu şekilde biraz geriden takip ettiği anlayışında olan toplumbilimciler de bulunmaktadır.[18] Ancak, bu tezler yukarıda belirtilen tezler kadar kabul görmemiştir. Yine bu dönemde her ekolün görüşlerini destekleyen çok sayıda dergi ve dernek mevcuttur.[19]

1960'larda tarihe duyulan ilgi, sadece Osmanlı İmparatorluğunun toplumsal yapısını açıklama girişimleriyle sınırlı kalmamış; özellikle II. Meşrutiyet dönemi fikir hareketleri, Cumhuriyet'in kuruluşu ve devrimler, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal, siyasal, dinsel, ekonomik ve düşünsel yapısını ele alan önemli çalışmalar gerçekleştirilmiştir.[20] Bunda, düşünsel etkinliğini artıran sol içerikli fikirlerin aydınlar arasında yaygınlık kazanması ve sosyal tarih anlayışının gelişmesinin büyük etkisi vardır. Yine bu dönemde, Türk solunun tarihini ve özelliklerini ele alan tarihsel boyutlu çalışmalarda da belirgin bir artış görülmektedir.[21]

1960'larda Osmanlı ve Türkiye'nin toplumsal özelliklerini hazır bir şemaya yerleştiren, ideolojik yanı ağır basan ancak, bilimsel açıdan oldukça fazla tartışma gerektiren, bazıları dışında el yordamı ve önyargılarla yazılmış, teorik alt yapısı sağlam veriler üzerine oturtulmamış tarihsel ağırlıklı sosyoloji çalışmalarının hızı, 1970'lerde sona ermiş ve onların yerini daha farklı çalışmalar almaya başlamıştır. Bir başka anlatımla, ideolojik yanları ağır basan ve okuyucunun okumak için bile yetişemediği o yoğun eser

yazma dönemi, 1970'lerin başlarında bitmiş ve Osmanlı toplum yapısı ile üretim ilişkilerini temel alan çalışmaların yerini, daha iddiasız fakat daha gerçekçi, Osmanlı toplum yapısını belirli şemalara oturtmaktan kaçınan çalışmalar almıştır.

Osmanlı toplum yapısı ile ilgili çalışmalar 1970'lerde yerini, a) Osmanlı toplum yapısının Batı gelişme çizgileri ve Marksist şemalardan farklı bir yapıya dayandığı varsayımından hareket eden,[22] b) göçebe toplumları, dolayısıyla Orta Asya göçebe Türk toplumlarını ele alan[23] c) feodalizm ve ATÜT tartışmalarını daha teorik verilere dayandıran çalışmalara bırakmıştır.[24]

Kısaca, sosyologların tarihe ilgileri yeni değildir. Toplumbilimciler Türkiye'nin toplumsal sorunlarına çözüm bulmak amacıyla, 1960'lı yıllarda yoğun bir şekilde tarihe yönelmiş ve Osmanlı toplum yapısını Marksist modeller çerçevesinde ele alan, tartışmaya açık çalışmalar üretmişlerdir. Artık Türk tarihinin önemli bir dönemini dışlayan, tarihi dışlayan ve toplumsal sorunları bu tarihsel arka plandan ayrı değerlendirmenin gerçekçi olmayacağı toplumbilimcilerin büyük bir bölümü tarafından kabul ve "tarihsiz" toplum anlayışı terk edilmiştir. Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında ve yerleşmesinde 1960'ların koşulları çok önemli bir rol oynamıştır.

Dünyada ve Türkiye'de meydana gelen değişmeler, dış ve iç dinamikler, yapısal-fonksiyonalist ve yapısal ekollere tepki, Türkiye'deki toplumbilimcilerin önemli bir kesimini, 1960'larda toplum tarihine yöneltmiştir. Dünya konjonktüründeki gelişmeler, 3. Dünya Hareketi, Arap sosyalizmi, Batı dünyasındaki gençlik hareketleri, iç yapıdaki toplumsal oluşumlar; Türkiye'de bir dizi siyasal ve sosyal hareketliliğe yol açmıştır. DP iktidarının aydın zinde güçlere karşı yürüttüğü baskı politikalarının ardından 27 Mayıs hareketinin getirdiği göreceli özgürlük ortamı, dünyadaki yeni gelişmelerle birleşince Türkiye'de gençlik ve aydın ağırlıklı hareketler doğmuştur. Bu ortam, ülkemizdeki toplumbilimcileri, Osmanlı-Türk tarihi ile yüzleşmeye itmiş ve Türk toplumbilimcilerinin önemli bir kesimi, Batılılaşma soru-

nuna kesin çözümler üretme yolunun Osmanlı toplum yapısını ortaya çıkarmaktan geçtiği varsayımda birleşmişlerdir. Böylece, Türk düşün ve sosyoloji tarihimizde görülmemiş bir biçimde toplumbilimciler, toplumsal tarihe yönelmişlerdir.

Osmanlı tarihi atlanarak sorunların çözülemeyeceği görüşündeki toplumbilimciler, Türkiye'nin mevcut ve gelecek sorunlarını gidermek ve Batılı bir toplum yapısına ulaşmanın Osmanlı üretim ilişkilerinin ve Osmanlı toplum mirasının aydınlatılmasından geçtiği konusunda fikir birliğine varmışlardır. Türkiye'nin arzulanan Batılı, "ilerici" ve "çağdaş" bir düzene kavuşması için geçmiş özelliklerin ortaya konulması ve bu özelliklerden hareket edilmesi zorunlu görülmüştür. İşte bu algılama biçimi ile, 27 Mayıs sonrasında, Türkiye'nin düzeni, tarihsel özellikleri, geri kalış nedenleri yoğun şekilde sorgulanmış ve tartışılmıştır.

1960'lı yıllarda Türk toplumbilimcileri ülkenin daha hızlı bir şekilde kalkınması, Batılılaşması-çağdaşlaşması için yöntemler ararken tarihi keşfetmişler ve Osmanlı üretim ilişkilerini Marksist veya Marksizm'den bağımsız şekilde tartışmaya açmışlardır. Bu toplumbilimcilere göre, Osmanlı-Türk toplumu Batı'nın gerisinde kalmış veya az gelişmiştir.[25] Tartışmalar ise nasıl Batılılaşacağımız noktasında düğümlenmekte ve Batı'dan ithal edilen kalıba veya dünya görüşüne göre sorunun yöntemi belirlenmekte ve konuya teorik çözümler üretilmektedir. Yani, her ekol çözümü, kendi temsil ettiği görüşlerin hayata geçirilmesinde görmektedir. Bir başka anlatımla, Osmanlı üretim ilişkileri bizim şemamıza göre aydınlatılmadan "bugünün" sorunları halledilemez anlayışı döneme egemen olmuştur.

Kısaca, Türk toplumbilimcilerinin 1960'ların getirdiği koşullarda tarihe yönelmeleri; ülkenin içinde bulunduğu durumdan hoşnut olmamaları ve bunu değiştirmek için farklı siyasal rejimleri çözüm olarak önermelerinden, önerdikleri siyasal-toplumsal yapıyı sağlam temeller üzerine kurma düşüncelerinden kaynaklanmıştır.[26] Bu bağlamda ortaya çıkan tartışmalar çerçevesinde, kimi ekoller Türkiye ile Batı'nın farklı bir düzeyde oldu-

ğunu, ancak aynı tarihsel evrim çizgisini izledikleri görüşünde iken, kimi ekoller Batı ile Osmanlı ve dolayısıyla Türkiye'nin ayrı tarihsel gelişme çizgisine sahip oldukları varsayımına dayalı yorumlar yapmışlardır. Bu ekollerin ortak noktaları ise, geri kalışın tarihsel nedenlerinden yola çıkarak, Türkiye'nin ilerlemesi için en uygun yöntem ve siyasal sisteme ulaşacak yolları göstermek; tarihsel özelliklerden hareketle, geçmişin, mevcudun ve geleceğin bilgisine ulaşmak ve toplumu-devleti bu bilgiler ışığında şekillendirmektir.

DİPNOTLAR:

[1] UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'nun 27-28 Nisan 1998'de düzenlediği *Sosyoloji ve Tarih Sempozyumu*'nda verilen bildiri. İlk defa yayınlanıyor.

[2] 28-29 Mayıs 1990 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi tarafından sosyolog ve tarihçilerin düzenlediği **Tarih ve Sosyoloji Semineri** ile 19-20 Ocak 1998 tarihinde Unesco Türkiye Milli Komisyonu'nun düzenlediği **Tarih ve Sosyoloji Sempozyumu** bu konuda öne çıkan görüşlerin en önemli teorik adımlarını oluşturmaktadır.

[3] Bu konudaki yayınları bir kaç örnekle şu şekilde sıralamak mümkündür: Doğan Ergun, **Sosyoloji ve Tarih**, İstanbul, 1982 (ilk baskısı 1973); Baykan Sezer, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, İstanbul, 1991; Orhan Türkdoğan, "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, İstanbul, 1991; Sabahattin Güllülü, "Sosyoloji Çalışmalarında Tarihsel Boyutun Gerekliliği", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, İstanbul, 1991; Sami Şener, "Tarih ve Sosyoloji Münasebeti", **İlim ve Sanat Dergisi**, Sayı:33, Ağustos 1992; Ülgen Oskay, "Sosyoloji ve Tarih", **Sosyoloji Dergisi**, Ege Üni. Sos. Böl. Yayını, Sayı:1, 1987.

[4] Baykan Sezer, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, 1985, s. 51.

[5] Sosyoloji çalışmalarını tarihsel bir temele dayandıran anlayış açısından, 1960'dan sonra İstanbul Üniversitesinde çalışan veya doktora yapan sosyologların yeri ayrıdır. Bunlar arasında, tarihsel bir sıralama ile, özellikle, Cahit Tanyol, Muzaffer Sencer, Oya Sencer, Baykan Sezer, Hasan Küçük, Sabahattin Güllülü, Ümid Meriç ve Sami Şener 1980'e kadar öne çıkan sosyologlardır. Bu sosyologlar arasında, doğu-batı çatışmasını tarihsel bir yaklaşımla Bozkır Uygarlıkları'ndan Batı Tarım Tarihi'ne kadar tüm eserlerine taşıyan Prof. Dr. Baykan Sezer, ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

[6] Sezer, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, s. 45.

[7] Amerikan sosyolojisini ülkemize taşıyan ilk sosyologlardan Behice Boran ve Niyazi Berkes'in çalışmaları farklı dönemlerde farklı özellikler taşımaktadır. Bu bağlamda, Berkes ve Boran, 1940'larda Amerikan sosyolojisinin etkilerini taşımak ve çalışmalarını bu ekol çerçevesinde üretmekle birlikte, ideolojik görüşleri nedeniyle, 1960'larda kaleme aldıkları eserlerinde tarihsel verilere gereken önemi vermişlerdir.

[8] "Sosyolog" genelde "toplumbilimci" karşılığında kullanılmaktadır. Ancak, ben bu çalışmada, "toplumbilimci" deyimini, akademisyen olsun-olmasın, sosyoloji bilim dalında yer alsın-almasın, toplumla ilgili çalışma yapan herkesi kucaklayacak şekilde, geniş bir anlam içerisinde kullandım. Bir başka anlatımla, sosyolog dar-akademisyen-sosyolog, toplumbilimci daha geniş bir anlamda ve tüm sosyal bilimcileri kapsayacak şekilde kullanılmıştır.

[9] O dönemde, bu konuda öne çıkan iki isim bulunmaktadır: İşlevselci sosyolog, Mübeccel B. Kıray, bu konudaki ünlü eseri, **Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası** (1964) ve davranışçı sosyolog, Şerif Mardin, eseri, **Din ve İdeoloji** (1969). Bu iki yazarın 1960'lar boyunca ürettikleri bazı çalışmalar da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Yine bu dönemde Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından yürütelen çalışmalara katılan veya benzer yaklaşımı benimseyen Oğuz Arı, Çiğdem Kağıtçıbaşı, Birsen Gökçe, Emre Kongar da çalışmaları ile dönemin önde gelen yapısal-işlevselcileri arasında yer almaktadır.

[10] Bu ideolojik yaklaşımın üç ayağı bulunmaktaydı: Birinci ayağı "düzen içinde ilerleme" anlayışına, ikinci ayağı 1950'lerde oluşturulan Amerikan hayranlığına, üçüncü ayağı ise tarihi, dolayısı ile Osmanlı mirasını reddetme ve Cumhuriyet döneminde ortaya konan ideolojik ilkelerin savunulmasına dayanmaktadır.

[11] Doğan Ergun, **Yöntemi Bulmak**, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1993, s. 42.

[12] Bu konuda birbirlerinden çok farklı isimler örnek verilebilir: Behice Boran, Niyazi Berkes, Mehmet Ali Aybar, Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Sencer Divitçioğlu, İsmail Cem, Doğan Avcıoğlu, Mihri Belli gibi.

[13] Bu dönemde tarih ile sosyal bilimlere birbirine yaklaştıran çalışmaların altındaki en önemli imza Ömer Lütfi Barkan'a aittir.

[14] Behice Boran, Mihri Belli gibi Ortadoks Marksist ve Milli Demokratik Devrimciler bu gruba girer.

[15] Kemal Tahir, İdris Küçükömer, Sencer Divitoğlu, Selahattin Hilav gibi farklı ATÜT ve ATÜT benzeri yaklaşımları olan isimler bu gruptadır.

[16] Doğan Avcıoğlu ve Yön-Devrim grubu. Aslında bu grup da Osmanlı'nın belirli bir tarihe kadar feodal üretim ilişkilerine sahip olduğu görüşündedir.

[17] Örneğin, İsmail Cem **Türkiye'de Geri Kalmışlığı Tarihi** adlı çalışmasını Fransız bilim adamı Rene Gendarme'nın geliştirdiği bir model üzerine kurgular.

[18] Bazı liberal toplumbilimciler bu gruba girmektedir.

[19] Yön-Devrim grubunun oluşturduğu Sosyalist Kültür Derneği gibi.

[20] Toplumbilimcilerimiz tarafından Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal, siyasal, kültürel, düşünsel, dinsel yapı özelliklerini ele alan ve bu konuda 1960'lı yılların önde gelen eserlerinden bir kaçını şu şekilde sayabiliriz: Şerif Mardin, **Genesis of Young Ottoman Thought** (1962); **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri - 1895/1908** (1964), **Din ve İdeoloji** (1969), H. Z. Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi** (1966); Niyazi Berkes, **The Development of Secularism in Turkey** (1964), **Batıcılık, Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler** (1965), **İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?** (1965), **Türkiye İktisat Tarihi I** (1969), **İslamcılık, Ulusculuk, Sosyalizm** (1969); Muzaffer Sencer, **Dinin Türk Toplumuna Etkileri** (1968), **Osmanlı Toplum Yapısı: Devrim Stratejisi Açısından** (1969), **Türkiye'de Köylülüğün Maddi Temelleri** (1971); Oya Sencer, **Türkiye'nin Toprak Sorunlarına Tarihsel Açıdan Bir Bakış** (1963), **Sosyal Düşüncenin Gelişmesi** (1968), **Türk Toplumunun Tarihsel Evrimi** (1969); Behice Boran, **Türkiye ve Sosyalizm Sorunları** (1968); Cavit Orhan Tütengil, **Az Gelişmiş Ülkelerin Toplumsal Yapısı** (1966), **Az Gelişmenin Sosyolojisi** (1970); Cahit Tanyol, **Kurtuluş ve Fetih Destanı** (1969); Doğan Avcıoğlu, **Türkiye'nin Düzeni** (1968), **Devrim Üzerine** (1971); İsmail Cem, **Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi** (1970); Sencer Divitçioğlu, **Asya Üretim Tarzı ve Azgelişmiş Ülkeler** (1966), **Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu** (1971); İdris Küçükömer, **Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma** (1969); Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri** (1960), **İslamcılık Cereyanı** (1962); Çetin Özek, **Türkiye'de Laiklik** (1962), **Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü** (1964), **Faşizm ve Devrimci Halk Cephesi** (1970); Yıldız Sertel, **Türkiye'de İlerici Akımlar** (1969); Nurettin Topçu, **Yarınki Türkiye** (1961), **Devlet ve Demokrasi** (1969); Sabahattin Selek, **Anadolu İhtilali** (1965); Sevket Süreyya Aydemir, **Tek Adam** (1963-1966), **İkinci Adam** (1968). Mustafa Akdağ, **Celali İsyanları** (1963); Suat Aksoy, **100 Soruda Türkiye'de Toprak Meselesi** (1969); Mehmet Ali Aybar, **Bağımsızlık, Demokrasi, Sosyalizm** (1968); Tevfik Çavdar, **Osmanlıların Yarı Sömürge Oluşu** (1970); Emin Türk Eliçin, **Kemalist Devrim İdeolojisi** (1970); Ahmet Yücekök, **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı** (1971); İbrahim Türk, **Türk Toplumunda Sosyal Sınıflar** (1970); Muzaffer Erdost, **Türkiye Sosyalizmi ve Sosyalizm** (1969; Kemal Karpat, **Türk Demokrasi tarihi** (1967); Taner Timur, **Türk Devrimi** (1971).

[21] Çetin Yetkin, **Türkiye'de Soldaki Bölünmeler** (1970); Mete Tunçay, **Türkiye'de Sol Akımlar: 1908-1925** (1967); Attila İlhan, **Hangi Sol** (1970); Kemal Sülker, **Türkiye'de İşçi Hareketleri** (1968); Oya Sencer, **Türkiye'de İşçi Sınıfının Doğuşu** (1969).

[22] Marksist ve genel kabul gören Batılı varsayımların dışında Osmanlı toplum yapısını ele alan incelemeler arasında Sabahattin Güllülü'nün **Ahi Birlikleri** (1974) ile Sami Şener'in **Netayiç'ül Vukuat'ın Işığında Osmanlı Hükümet Yapısında Değişme - Kuruluştan Tanzimata Kadar** - (1979) adlı çalışmalarını gösterebiliriz. Yine bu dönemde, Baykan Sezer, çeşitli çalışmaları ile, Osmanlı Devletini feodalizm ve ATÜT dışında, Doğu-Batı çatışması içinde bir dünya devleti olarak değerlendirmektedir.

[23] Muzaffer Sencer, **Osmanlı Toplum Yapısı: Devrim Stratejisi Açısından** (1969) adlı eserinde Türklerin Orta Asya'daki göçebe aşamalarına da değinerek bu dönemi GATÜB (Göçebe Asya Tipi Üretim Biçimi) olarak değerlendirmiştir (a.g.e., s. 189-190). Baykan Sezer ise bozkır uygarlıklarının ATÜT'le açıklanamayacağı görüşündedir. Ayrıca, Baykan Sezer'in **Doğu'da Yerleşik ve Göçebe Toplumların Sosyolojik Özellikleri** (1971), Mahmut Arslan'ın **Göçebelerde Sosyal ve Siyasal Kuruluş**(1977) adlı çalışmaları ile Muzaffer Sencer'in **Osmanlı Toplum Yapısı**(1969) ve Çetin Yetkin'in **Türk Halk Hareketleri ve Devrimler** (1974) adlı kitaplarında göçebelerle ilgili olarak yer alan bölümleri, 1970'lerin göçebe Türk toplumuna yönelim eğilimleri için örnek gösterebilir.

[24] Aslında Osmanlı'nın feodal olduğu yolundaki tezler 1970'ler boyunca da sürerken, ATÜT'le ilgili tezlerde yeni açılımlar ortaya çıkmıştır. Baykan Sezer'in **Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları** adlı eseri bu konudaki en önemli çalışmadır. Ayrıca, **Toplum ve Bilim** dergisinin 1977 ve 1978 yıllarında yayınlanan sayılarında Baykan Sezer, Sencer Divitçioğlu, Asaf Savaş Akad ve Çağlar Keyder'in ATÜT ve feodalite ile ilgili önemli tartışmaları bulunmaktadır.

[25] Bu dönemde, görüş açılarına göre az gelişmişlik ölçütleri veya az gelişmişlik sürecinin altını çizen yayın ve tartışmalarda da belirgin bir artış görülmektedir. Bu konuda, Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'in **Az Gelişmenin Sosyolojisi** (1970), "Az Gelişmiş Ülkeler ve Gelişme İktisadı Konusundaki Türkçe Kitaplar ve Yazılar Bibliyografyası" (1971), Sencer Divitçioğlu, **Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az Gelişmiş Ülkeler** (1966), Bahattin Akşit, **Türkiye'de "Azgelişmiş Kapitalizm" ve Köylere Girişi** (1967), Fethi Naci'nin derlediği **Az Gelişmiş Ülkelerde Askeri Darbeler ve Demokrasi** (1966) adlı yayınlar örnek olarak gösterilebilir.

[26] Sorunları kapitalizmden sosyalizme, nasyonel sosyalizmden demokratik sosyalizme kadar birbirinden çok farklı toplumsal sistemlerle çözme amacında olan her toplumbilimci bu dönemde tarihe yönelmiştir.

KAYNAKÇA

AVCIOĞLU, Doğan, **Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)**, Birinci ve İkinci Kitap, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1987.

AVCIOĞLU, Doğan, **Türklerin Tarihi**, Birinci Kitap, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993.

BERKTAY, Halil, "Tarih Çalışmaları", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt:9.

BOZDAĞ, İsmet, **Kemal Tahir'in Sohbetleri**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1980.

CARR, E. H., Tarih Nedir, İletişim Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1987.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, "Nasıl Bir Tarih?", Toplum ve Bilim, Sayı:54, Yaz-Güz, 1991.

ERGUN, Doğan, **Sosyoloji ve Tarih**, Der Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1982.

ERGUN, Doğan, **Yöntemi Bulmak**, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1993.

GENÇ, Mehmet, "Tarih Araştırmaları Oturumu Üzerine Yorum", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

GÜLLÜLÜ, Sabahattin, "Sosyoloji Çalışmalarında Tarihsel Boyutun Gerekliliği", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, 28-29 Mayıs 1990, Bildiriler, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991.

KAÇMAZOĞLU, H.Bayram, **27 Mayıs'tan 12 Mart'a Türkiye'de Siyasal Fikir Hareketleri**, Birey Yayınları, İstanbul, 1995.

MERİÇ-YAZAN, Ümid, "Türk Sosyolojisi ve Türk Tarihi", **Sosyoloji Konuşmaları**, Derleyen: Sadettin Elibol, Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991.

OSKAY, Ülgen, "Sosyoloji ve Tarih", **Sosyoloji Dergisi**, Sayı:1, EÜEF Yayını, İzmir, 1987.

SEZER, Baykan, **Sosyolojinin Ana Başlıkları**, İstanbul, 1985.

SEZER, Baykan, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1988.

SEZER, Baykan, **Sosyolojide Yöntem Tartışmaları**, Sümer Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.

SEZER, Baykan, "Türk Sosyolojisinin Tarihle İlişkileri", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, 28-29 Mayıs 1990, Bildiriler, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991.

SEZER, Baykan, "Toplumumuz ve Sosyolojimiz", **Sosyoloji Konuşmaları**, Derleyen: Sadettin Elibol, Ecem Yayıncılık, Ankara, 1991.

SEZER, Baykan, "Türk Toplumunun Önündeki Sorunlar", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

SEZER, Baykan, "Kemal Tahir Üzerine", **Ülke**, Sayı:27, Temmuz 1997.

ŞENER, Sami, "Tarih ve Sosyolojinin Münasebeti", **İlim ve Sanat Dergisi**, Sayı:33, Ağustos 1992.

TOPRAK, Zafer, "Türkiye'de Çağdaş Tarihçilik (1908-1970)", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Türk Tarihinin Bazı Sosyolojik Meseleleri", **Tarih ve Sosyoloji Semineri**, 28-29 Mayıs 1990, Bildiriler, İÜEF Tarih Araştırma Merkezi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1991.

TÜRKDOĞAN, Orhan, "Tarihin Sonu mu?", **İslami Araştırmalar**, Cilt:7, Sayı:1, Kış Dönemi, 1993-1994.

Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine[1]

Türk sosyolojisinin bugünü derken, konuyu 1960'lı yıllardan başlayarak izlemek; daha doğrusu 1960'lı yılların ortalarında (1965'ler) başlayan ve 1980'lere kadar devam eden döneme ilişkin bir kaç noktaya değinmek istiyorum. 1960 öncesi Türk sosyolojisinin teorik-felsefe-soyut bir çeviri anlayışına dayandığını biliyoruz. 1980 sonrası dönemde ise saha araştırmaları ve pratik sosyoloji çalışmalarının duraksadığı ve hatta gerilediği; teorik ağırlığın ön plana çıktığı bir gerçek olmakla birlikte, 1980 sonrasının Türk sosyolojisinde ortaya çıkan değişme eğilimlerini ele almak ve değerlendirmek, sanırım şimdiden çok aceleci bir davranış olur.

Dünyanın en eski kürsülerinden biri olarak 1914 yılında Üniversite'ye ve 1924 yılında da liselerimize giren sosyoloji; 1961'lerde bağımsız bir bölüm hüviyetini kazandıktan sonra, ülkemizde de sosyoloji yavaş yavaş genelden ayrılarak; kendi içerisinde uzmanlaşmaya, ayrışmaya ve alt disiplinlere bölünmeye başlamıştır. Bu gelişmeler, kuşkusuz Türk sosyolojisine büyük yararlar sağlamış ve sosyoloji felsefeden tamamen ayrılmıştır.

Bununla birlikte, 1960'ların Türk sosyolojisi bir uçtan bir diğer uca savrulmuş; felsefi ağırlıklı teorik boyutlardan bu sefer ne aradığını bilmeyen, varsayımsız, sorunsuz ve teorik temeli olmayan; sadece saha araştırmalarının önemsendiği anket metodunun geçerli olduğu aşırı deneysel uca sıçramış; M. B. Kıray'ın deyimi ile, "anlamı belirsiz" araştırmalar, gündemi tamamen etkisi altına almıştır.

Dışa bağımlı ve merkezin yönlendirdiği; daha doğrusu kendisini sürekli çevre kabul eden sosyolojimiz; önceleri "mer-

kez"lerden aktarılan teorik-soyut ve toplumumuzla ilgisi bulunmayan bilgilerin yerini; bu sefer yine merkezden aktarılan veya merkezin kendi iç sorunları içinde kullandığı metotları ülkemizde kanıtlamaya yönelmiştir. Diğer bir anlatımla, sosyolojimiz merkezin ürettiği teorileri kanıtlama sorumluluğunu kendi üzerinde hissetmiştir.

Bilindiği gibi, Türkiye, dışa bağımlı bir ülke olarak son yüzyıllarda Batı'nın izinde gitmeyi varlığı için gerekli görmüştür. Batı'dan, sorunları kendisine en yakın olan ülkelerden aktarmalar yapmış ve sorunlarını bu aktarma yöntemlerle çözebileceğine sürekli inanmıştır. Diğer yandan, dünya hakimiyetini elinde bulunduran Batılı ülkenin adına göre, sosyolojimiz de yönlendirilmiştir. Örneğin Gökalp'le başlayan Fransız etkisi, yerini 1960'lı yıllarda tamamen Amerikan etkisine bırakmıştır. 1948-1960 dönemi ise Türk sosyolojisi için bir "fetret" dönemidir. 1940-1948 dönemini içeren Ankara Ekolünün serüveni ise ayrı bir konudur.

1965-1980 dönemi sosyolojisine gelince; bu dönem Türk sosyolojisi, tamamen Amerikan sosyolojisinin etkisi altındadır. Başka bir açıdan Marksizmle süslenen bir Amerikan sosyolojisinden de söz etmemiz mümkündür. Bu etkinin tüm boyutları ile kendisini göstermesi, alana hakim olması; geleneksel üniversitelerin yanında Amerikan üniversiteleri örnek alınarak kurulan ODTÜ, Hacettepe Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi ve bu üniversitelerde kurulan sosyoloji bölümlerinin büyük payı vardır.

Amerikan sosyolojisi nedir ve ülkemiz sosyolojisine etkisi nasıl olmuştur? Bilindiği gibi dışa bağımlı sosyolojimiz, bu özelliğini 1960 sonrasında kronikleşerek sürdürmüştür. Batı'da ve Amerika'da ileriye sürülen ve o toplumlarda geçerli olabilen tüm teori ve varsayımlar toplumumuzda da araştırılmaya başlanmıştır. Sözü edilen teorileri kanıtlamak üzere sahaya inen sosyolog, aradığı verilerin örnek aldığı verilerle örtüşmesini ve aynı sonuçları almayı beklemiştir. Fakat araştırma sonuçları,

aradıkları teorileri kanıtlamayınca, suçlanan ve geri kalmışlığının delili sayılan yine Türk toplumu olmuştur. Bu büyük yanılgı, kendi toplumları için geçerli olabilecek teoriler üreterek bu teorileri kanıtlamak yerine, merkez kabul ettikleri Batılı sosyologların anketörlüğünü yapmaktan kaynaklanmıştır.

Biliyoruz ki, Amerikan toplumunun kısa bir tarihe sahip oluşu, Amerikan sosyolojisini de yakından etkilemiştir. Bu nedenle, Amerika'da sosyoloji hiç bir zaman teorik ağırlık kazanmamış ve sürekli pratik-saha araştırmalarına yönelerek, sorunlarına pratik çözümler bulmaya çalışmıştır. Böyle bir yönelime sahip Amerikan sosyolojisi bir süre sonra tamamen anket, matematik, istatistik ağırlıklı bir sosyolojiye dönüşmüştür. Amerikan sosyolojisi, logaritmalar, karekökler, istatistik işlemlerle, modern matematiğin karmaşık ve simgesel diliyle özleşmeye, Sorokin'in deyimi ile "test çağı"nı yaşamaya başlamıştır. Böylece sosyoloji testlerle, matematik işlemlerle eş değer görülmüştür.

Amerika'nın tarihsiz bir toplum oluşu ve Avrupa'ya karşı patronluğunu ilan edişi; pek çok pratik sorunu, sosyolojik boyutta testlere ve sayılara dayandırmasını haklı gösterebilir. Fakat, dünya hakimiyetini ele geçirmiş ve uzun süre bu ayrıcalığı elinde tutmuş, daha sonra Batılılaşmak için devlet eliyle girişimlerde bulunan; toplumsal tarihi ve toplumsal sınıfları ile Batı'ya hiç mi hiç benzemeyen; 200 yıldır kimlik bunalımına geçerli çözümler bulamayan bir toplum için Amerikan sosyolojisinin ne kadar açıklayıcı ve yararlı olabileceği tartışma konusudur.

Fakat ülkemizde görünen odur ki, alan araştırması yapmayan, araştırmalarını istatistik ve matematik işlemlerle formüle etmeyen araştırmalar, sosyolojinin dışına itilme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Sosyolojinin anket ve test düzeyine indirildiği bir dönemde teorik ve genel açıklamalara dayalı çalışmalar spekülatif olmakla suçlanmaktadır.

Bizim bu bildiriyle tartışmaya çalıştığımız sorun; sosyoloji ile anket metodunun eş değerde kullanılmasının; sosyolojiyi tek düze, dar kapsamlı, işe yaramayan, mesleki formasyon isteme-

yen başka bir deyişle anket yapabilecek kadar eğitimi bulunan kişilerin yapabileceği bir boyuta indirir ki, böyle bir boyut da sosyolojinin genel tanımı ve sosyolojiden toplum olarak beklentilerimizi karşılayamaz. Yani, Amerikan tarihi ve toplumu ile hiç bir benzerlik göstermeyen Türk tarihi ve toplumu, sorunlarına çözüm yolları ararken aynı sosyoloji anlayışından yola çıkmaları sakıncalıdır. Daha doğrusu Amerikan sosyolojisinin yöntemlerini aynen aktararak üretilen bilgilerin sorunlarımıza açıklayıcı çözümler getirebileceği, genel bir değerlendirmeye izin verebileceği ve evrensel bilgiye katkı sağlayacağı kuşkuludur.

Bizim kaygımız, eline kalem-kağıt alarak saha araştırması adı altında, hiç bir teorik hazırlığı olmadan araştırma yapmaya kalkışan ve yaptığı işin "sayım memurluğu"ndan öte bir anlam taşımadığı veya üretilen verilerin nerede, nasıl kullanılacağı belli olmayan bilgilerin sosyoloji ile ilgisinin olamayacağı yönündedir.

Oysaki tarihi metotla birlikte karşılaştırmalı bir yöntem kullanmayan anket ve benzeri araştırma tekniklerinin ürettiği bilgi genel anlamda evrensel, özel anlamda çıkar gruplarına hizmet edemez. Bu tür araştırmalardan elde edilen bilgi kalıcı ve çözümleyici değil; dar kapsamlı, gelip geçici ve kısa sürelidir. Zira, hiç bir ülkeye, sınıfa, çıkar grubuna, tabakaya hizmet edebilecek bakış açısına sahip değildir.

Bize göre, tek bir köyün, bir işletmenin, bir kurumun örnek alınarak incelenmesi evrensel bilgiye varmada veya elde edilen bilgiyi geniş bir şekilde kullanmak için geçerli ve tutarlı bir yol değildir. Bu yapılırken bile, araştırmaların geniş bir teorik bilgi ile donatılması, yeni bir görüş ve orijinal bir bakış açısı ile olayları değerlendirmek gerekir. O nedenle ne tek tek bilgi yığmak ve ne de 10 tane, 20 tane kitaptan yeni bir kitap kaleme almak sosyolojik bilginin amacı ile bağdaşır. Bir başka anlatımla, sosyolojik bilgi, toplumsal sorunları belirli bir bakış açısı ile ve toplumlararası çatışma açısından tartışmayı, toplumlararası sorunları çözmek ve toplumlararası çatışmaları açıklayacak bilgiye ulaşmaktır. Batı'nın feodal olduğunu, kapitalizmin 18. yüz-

yıl ve sonrasında doğduğunu, İstanbul'u Fatih'in aldığını, Japonya'nın Batılılaşmaya en iyi örnek olduğunu herkes bilebilir. Ancak bu olayların toplumsal nedenleri evrensel-çatışma kuralları içerisinde, yani evrensel boyutlar çerçevesinde ancak sosyologlar değerlendirebilirler.

Yani, yeni bir sosyolojik bilgi belli bir birikime, teorik temele ve belli bir bakış açısına dayanması gerekmektedir. Problemsiz ve varsayımsız sosyoloji yapılamaz. Belirli nesneleri ve unsurları saymak veya belirlenmesinde sosyolojinin doğrudan ilgisi yoktur. Bu bilgiler olsa olsa, sosyolojiyi uzaktan uzağa destekleyici yan bilgiler sağlayabilir ki bu görev de sosyologun değil, yan disiplinlerin görevidir. Kısaca gündelik olayların belirli bir süzgeçten geçirilerek aktarılması sosyoloji için yeterli değildir.

Sosyolojide başka bir sorun da, evrensele ulaşma çabalarıdır. Oysa ki, hiç bir sosyolojik kuram evrensele ulaşamamıştır ve hiç bir zaman ve mekanda da ulaşamayacaktır. Ta ki dünya tek bir ülke haline gelmiş ve sınıflar arası çekişmeler, çıkar ilişkileri ortadan kalkmış olsun.

Söylediklerimizi kısaca toparlarsak, gerek Fransız ve Alman sosyologları, gerekse Amerikalı sosyologlar ürettikleri teorilerle sosyolojinin toplumlardan kopuk, evrensel bilgiyi içeren bir bilim olmadığını göstermişlerdir. Söz konusu sosyologlar için kendi toplumlarının çıkarları ve kendi toplumlarının işleyişi onların teorilerine sürekli kaynaklık etmiştir. Bizde ise sosyologlarımız kendi toplumumuzdan hareket etmek yerine sürekli aktarmayı ve aktardıkları teorileri kanıtlamayı kendi "azgelişmiş" sosyolojilerinin görevi sayarak, kendi toplumlarına yabancılaşmışlardır. Günümüzdeki çevreye yönelik araştırmalar da yine merkezin uyarıları göz önüne alınarak, merkezin gözü ile ele alınmaktadır.

Sosyoloğun görevi; toplumsal pratiği tanımlama, mevcut olan her şeyi, hatta gerekli olan veya olmayan verileri ortaya dökmenin yanında; araştırılan konuyu en geniş teorik boyutları ile değerlendirebilmektir. Amaç, başka sosyologları izlemek ve

onlara hoş görünmek olsa da, kullanılan kaynaklardan elde edilen bilgi yine o topluma hizmet etmelidir. Yani Türk sosyolojisi, kendine özgü sorunları yine kendine özgü metotlarla çözmeyi denemeye başlamalı, aktarmacılığı bırakmalı, çevre olmak ve merkeze bilgi sızdırmak yerine, merkez olma yolunda birikimler üretmeye başlamalıdır. Bunlar yapılırken sadece sorunlar tespit edilmekle kalınmamalı, çözüm yolları ve önerileri de gündeme getirilmelidir. Amaç, bilim için bilim yapmak yerine, toplum çıkarlarına hizmet edecek, yani toplumsal yararı ön plana çıkaran bir bilim anlayışının benimsenmesine ihtiyaç vardır. 75 yıllık geleneği olan Türk sosyolojisinden beklenen artık kendi çıkar ilişkilerine cevap verebilecek, kendine özgü teoriler, yöntemler, metotlar üretebilecek güçte, bağımsız bir sosyolojinin oluşturulmasıdır. Zira, sosyoloji iddia edildiği kadar evrensel ve genel geçer değil, içerisinde yer aldığı toplumun ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk sosyolojisinin günümüzdeki diğer bazı sorunlarını da şöyle sıralamak istiyorum:

1. Sosyoloji ve sosyologların sürekli prestij kaybetmeleri,

2. Üniversitelerimizde sosyoloji bölümleri ve sosyoloji mezunlarının artmasına karşı, sosyolog istihdamının düşmesi veya yetersiz oluşu,

3. Düzensiz, düzeysiz ve yetersiz eğitim,

4. Hocaların ve hatta doktorasını bitirmemiş asistanların aşırı ders yükü ile bunalmaları, yeterli araştırma yapamamaları ve buna bağlı olarak aktarılan bilgilerin yetersizliği,

5. Sosyoloji bölümlerinin, hatta yanyana oturan hocaların, birbirlerinin çalışmalarından habersiz olmaları,

6. Türkiye'deki tüm sosyologların ortaklaşa ve ortak bir anlayışa sahip olarak çıkardıkları bir sosyoloji dergisinin olmaması,

7. Merkezi sistemin sosyoloji eğitiminde kaliteyi ve özel çalışmayı zayıflatması...

DİPNOT:

[1] Bu yazı, 13-15 Kasım 1989 tarihinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü tarafından düzenlenen *Türkiye'de Sosyolojinin 75. Yılı Etkinlikleri* çerçevesinde tebliğ olarak sunulmuş ve **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Yayına Hazırlayan: İsmail Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991. s. 145-150'de yayınlanmıştır.

KAYNAKÇA

AKŞİT, Bahattin, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

FURSTENBERG, Friedrich, "Sosyolojik Araştırma Stratejileri Sosyal Teori ve Sosyal Pratik", Çeviren: Dr. Sabahattin Güllülü, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi**, Sayı:14, Erzurum, 1986.

GÖLE, Nilüfer, **Mühendisler ve İdeoloji**, Çeviren: Eli Levi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi**, Sayı:14, Erzurum, 1986.

KIRAY, Mübeccel B., "Toplum, Bilgi ve Türkiye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

KONGAR, Emre, "Araştırılacak Konu ve Sorunlarda Öncelik", **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişimi**, HÜ. Yayını, Ankara, 1971.

ÖNCÜ, Ayşe, "Sosyoloji Araştırmaları Oturumu Üzerine Yorum", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

SEZER, Baykan, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, İstanbul, 1988.

SOROKİN, Pıtırım, **Fads and Foibles in Modern Sociology**, Chicago, 1965.

TUNA, Korkut, "Sosyoloji ve İdeoloji", **I. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi**, 7-11 Mayıs 1984, Erzurum, 1989.

1980 Sonrasında Türkiye'de Yapılan Sosyoloji Çalışmalarına Genel Bir Bakış[1]

Türkiye'de sosyolojiden mi yoksa sosyoloji tarihinden mi söz etmek gerektiği sorusuna vereceğimiz cevap, sosyologların, sorun karşısındaki tutumlarını da belirlemektedir.

Sosyolojinin Türkiye'ye 1900'lerin başlarında girmesiyle, 1914'te Üniversite'de bir kürsüye sahip olması ve 1924 yılında da lise ders programlarında yer alması, Türkiye'de sosyoloji tarihinden söz edenlerin en sağlam kanıtlarını oluşturmaktadır.

Gerçekten de, 1900'lerden 1990'lara kadar Türkiye'de nicel bir gelişme gösteren sosyoloji, önemli bir tarihsel birikime sahiptir. Ve bu tarihsel birikim, ülkemizde sosyolojinin her geçen gün biraz daha gelişmesine, yaygınlaşmasına, kurumsallaşmasına yardımcı olmaktadır.

Bu görüşler doğrultusunda, Türkiye'de sosyoloji tarihinden söz etmenin hatalı bir tutum olmayacağı inancıyla, 1980 sonrası Türkiye'sinde yapılan sosyoloji çalışmalarını ana hatlarıyla sunmak istiyorum. Bir başka deyişle, 1980-1991 yılları arasındaki dönemde, üniversitelerimizde yapılan yüksek lisans ve doktora tezleri, üniversite dergilerinde yayınlanan makaleler ile sosyal bilim-sosyoloji kongrelerinde sunulan ve yayınlanan tebliğler bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.[2]

Türkiye'deki sosyoloji tarihini bir kaç cümleyle özetlersek, yaygın kabul edilişiyle, Türkiye'de sosyoloji ilk defa 1914 yılında Ziya Gökalp tarafından bir kürsüye kavuşturulmuştur. II.Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in si-

yasal ve toplumsal tezleriyle canlı bir tartışma ortamı bulan sosyoloji, Cumhuriyetin ilanıyla birlikte eski canlılığını kaybetmesine karşın[3], 1924 yılından itibaren lise ders programlarına alınarak, üniversitenin yanında ortaöğretim kurumlarında da okutulmaya başlanmıştır. Sosyoloji 1924 yılından itibaren eski canlılığını kaybetmesine karşın, kurumsal açıdan gelişimini sürdürmüştür. Bu bağlamda, 1940'lara kadar, Nazi Almanyasından kaçarak İstanbul Üniversitesine gelen Alman sosyologları ile H.Z. Ülken ve Z.F. Fındıkoğlu'nun sosyolojiye katkıları unutulamaz. 1940'ların başlarında ise Behice Boran, Niyazi Berkes, Mediha Berkes'in Ankara Üniversitesinde oluşturdukları sosyoloji kürsüsü, ülkemizdeki sosyoloji çalışmalarına yeni bir soluk aldırmış; Marksizmle karışık, Amerikan sosyolojisi patentli Ankara ekolü, pek çok alanda deneysel çalışmalar yürüterek sosyolojinin kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştur. 1923-1939 döneminden sonra yeniden canlanma belirtileri gösteren Türk sosyolojisi, 1940'larda Ankara ve İstanbul ekollerinin yoğun çalışmalarına tanıklık etmiştir[4] 1950'li yıllara gelindiğinde ise, öncelikle dış ve buna bağlı olarak iç siyasal konjoktürün etkisiyle, sosyoloji tam bir durgunluk dönemi yaşamıştır. Bu durgunluğun sosyologlardan kaynaklanan nedenlerini şöyle sıralayabiliriz : Ankara ekolü mensuplarının üniversiteden tasviyesiyle sosyologların büyük çoğunluğunun yaşadığı hayal kırıklığı, İstanbul ekolü sosyologlarının siyasal ve düşünsel bir dönüşüm geçirmeleri ve bazı sosyologların 1950 dönemi iktidarının "dümen suyuna" girmeleri.

Sosyolog ve aydınlarımız için bir durgunluk dönemi olan 1950'li yıllar ve bu yılların sonlarına doğru oluşan birikimlerle gerçekleşen 27 Mayıs hareketinden sonra, sosyoloji ve Türk fikir hayatı 1960'larda büyük bir "patlama" dönemi yaşamıştır. Bu dönemde sosyoloji hem üniversitelerde ve hem de üniversite dışında büyük bir gelişme göstermiştir. Üniversitelerde yeni yeni sosyoloji bölümleri kurulurken bir önceki dönemde "yetişme tarzı"ndan dolayı üniversitelere kabul edilmeyen sosyologlara yeni sosyoloji bölümlerinde olanak tanınmıştır.[5] Eski

üniversitelerin sosyoloji bölümü hocaları da asistanları aracılığıyla yeni gelişmelere ayak uydurmaya çalışmışlardır !

Boran-Berkes ve arkadaşlarının DTCF'den tasfiyesiyle Ankara Üniversitesinde varlığı ile yokluğu belli olmayan sosyoloji, 1960'lı yıllarda iki ana eğilim sergilemeye başlamıştır : (a) Dönemin egemen ideolojisi sosyalizmi benimseyen ve bu anlayışa göre Türk toplum tarihinin verilerinden yararlanarak, fakat bunları farklı biçimlerde yorumlayarak temel hazırlamak isteyen toplum tarihi ağırlıklı çalışmalar ya da yine tarihsel verileri yorumlama yönü ağır basan, ancak sosyalizme ters yönde bulunan totariter-milliyetçi anlayışlara temel hazırlamak isteyen, yani ideal-romantik bir düzen arayışına kaynaklık eden çalışmalar ve bu çalışmaların oluşturduğu zengin bir fikir ortamı ve araştırma faaliyeti. (b) Amerikan sosyolojisinin etkisiyle, kendine herhangi bir sorun, varsayım ve anlayış edinememiş, davranışçı yönü ağır basan, anlık istatiksel veriler toplayan, dar kapsamlı ve hangi bilimsel gerçeğe ya da toplumsal çıkara hizmet ettiği bir türlü anlaşılamayan, tamamen anket, matematiksel ve istatistiksel işlemlere dayalı alan araştırmaları.[6] Başka bir anlatımla, Türk sosyolojisinin 1960'lı yıllara kadar süren tarihinde aktarmacı, teorik ve felsefi eğilimleri -bu sıfatların bir kısmı Ankara ekolü için geçerli değildir- bu dönemde terk edilerek bir uçtan bir başka uca geçilmiş ve amaçsız alan araştırmaları içerisinde kaybolunmuştur.

Birinci eğilimin ikinci eğilime göre olumlu yanı, tarihsel ve toplumsal bir temele dayalı oluşu ve siyasal bir eğilimi de içine katarak gelecek toplumsal düzen-ideal konusunda romantik bir doyum noktası yakalamayı amaçlamasıdır.

1970'lerin sosyolojisi bir bakıma 1960'lı yılların devamı gibidir. Oysa 1980'lere gelindiğinde sosyolojide yapısal ve sayısal bazı değişiklikler görülmektedir. İşte bu çalışmanın konusunu oluşturan 1980-1991 arası yılları kapsayan dönemin ilk yıllarından itibaren sosyolojinin Türkiye'de hem sayısal hem de ele aldığı akademik konular bakımından büyük değişiklikler göster-

diği bilinmektedir. Bunun en önemli nedeni, Türkiye'nin siyasal yaşamında meydana gelen değişmelerdir. Zira, siyaset sosyolojisi sosyolojinin bir alt dalı olarak gelişmesine rağmen,[7] Türkiye'de sosyoloji, başlangıçtan beri siyasal olaylarla yakın ilişki içerisindedir ve genellikle bu siyasal olaylar tarafından yönlendirilmektedir.

Sosyolojinin ülkemize girişi bile siyasal bir ön koşula bağlı olmuş; daha sonra Durkheim-Gökalp çizgisi resmi ideolojiyle bütünleşmiştir. Bu bütünleşme, ülkemizde Weberci anlayışı benimseyenlerce giderek daha da katılaştırılmıştır.[8]

Türkiye'de sosyoloji öncelikle dış ve buna bağlı olarak iç siyasal yapı ile yakından bağıntılıdır. Bu varsayımdan hareketle, Türkiye'de sosyoloji tarihi de farklı özellikler göstermektedir. Bu bağlamda, Türkiye'deki sosyoloji tarihini 1908-1923, 1923-1939, 1939-1946, 1946-1960, 1969-1980 ve 1980'den günümüze devam eden süreç içerisinde altı döneme ayırmak mümkündür. O nedenle, çalışmamızın içeriğini oluşturan 1980-1991 döneminin başlangıcı olan 12 Eylül 1980 doğal, 1991 tarihi yapay bir sınırlamadır.

1980 yılını çalışmamızın ve bir dönemin başlangıcı kabul edişimizin yukarıda ifade ettiğimiz nedeni yanında başka nedenleri de bulunmaktadır. Bunlar; Türkiye'de sosyolojinin 1980'li yıllarda kurumsallaşmasını tamamlaması, Türk sosyologlarının 1910-1940-1960'lı yıllarda olduğu gibi artık her alanda kalem oynatmaması ve sosyoloji bölümlerinin hızlı bir artış kaydederek ülkenin her yanına yayılmasıdır.[9] Böylece, sosyolojinin Türkiye'de daha önce başlatmış olduğu ve Bahattin Akşit'in "Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye"[10] adını verdiği, disiplinler arası ayrım ve kurumsallaşma olayı bu dönemde büyük ölçüde gerçekleşmiştir.

Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması yönünde hayli mesafe aldığı varsayımımızı destekleyen bir başka gelişme de, bu dönemin ilk yıllarında başlayan ve sonlarına doğru yoğunlaşan sosyoloji kongreleridir. Bilindiği gibi bu yılların başlarında yapı-

lan sosyal bilim kongrelerinin içerisinde ağırlıklarını hissettirmeye başlayan sosyologlar, 1980'lerin sonları ile 1990'ların başlarında kendi bilim dallarının alt alanlarında bile kongreler düzenleyebilecek duruma gelmişlerdir.

Bu veriler doğrultusunda ve bu çalışmayla ilgili olarak öne sürdüğümüz varsayımlarımızı özetlersek; (a) Sosyoloji Türkiye'de siyasal konjöktöre bağlı olarak şekillenmektedir, (b) Sosyoloji Türkiye'de özellikle 1980'den sonra kurumsallaşmaya başlamıştır.

Nuri Bilgin'in de belirttiği gibi, "bir ülkede belirli bir bilimin panoramasının çizilmesi, o ülkede söz konusu bilim çerçevesinde yapılan yayınları, araştırma ve incelemeleri değerlendirmekle mümkündür."[11] Böyle bir yaklaşım, bize, o bilim dalıyla ilgili pek çok bilgi sağlar. Örneğin, bu bilim dalının dünyadaki ve ülkemizdeki durumunu, kurumsallaşıp kurumsallaşmadığını, özellikleri ve sorunlara yaklaşımını, mensuplarının mesleki bilinçlerini ortaya koyabilir. Bu bağlamda, biz de, 1980-1991 yıllarını içeren zaman diliminde, sosyoloji alanında yapılan çalışmaları-makale, tez ve tebliğler- ortaya koyarak Türkiye'deki sosyoloji, sosyolog ve sosyoloji bölümlerinin yönelimlerini, sosyolojiye katkılarını göstermeye çalıştık.

1980-1991 yıllarını kapsayan dönemde, ülkemizde sosyolojiyle doğrudan ilgili olarak üniversitelerimizde yayınlanan iki sosyoloji dergisi bulunmaktadır.[12] Sosyologlarımız, çalışmalarını bu iki sosyoloji dergisi yanında, çalıştıkları üniversitelerin sosyal bilimler, edebiyat, insan bilimleri, seminer, araştırma, gelişme ve benzeri dergilerde yayınlamaktadırlar.[13]

1980'den sonra Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması ve sosyologların daha bilinçli bir meslek anlayışı edinmeleriyle birlikte, 1980'li ve 1990'lı yılların başlarında yoğun bir kongreler dönemi yaşanmıştır.[14] Bu kongrelere sunulan tebliğler de sosyolojinin ülkemizdeki yeni eğilimlerine ve yönelimlerine ışık tutmaktadır.

1980-1991 döneminde Türkiye'de sosyolojinin yoğun bir gelişme göstermesine tanıklık eden bir başka gelişme de, özellikle 1986'dan sonra bu alanda yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerindeki sayısal "patlama"dır.

1980-1991 döneminde yayınlanan tebliğlerle birlikte, üniversite dergilerinde yaklaşık olarak ikiyüzelli kadar makale tesbit edilmiştir.[15] Bu rakam, Türk sosyologlarının diğer dönemlerde yayınladıkları makalelerle kıyaslanamayacak kadar fazladır.[16] Bu makalelerin % 50'ye yakın bir bölümü Ege ve Cumhuriyet Üniversitelerinde görev yapan sosyologlar tarafından üretilmiştir. Yine, sosyologlarımızın bu çalışmaları, sosyolojinin yirmiüç alt dalına yayılacak kadar zengin bir dağılım göstermektedir. Bu bağlamda, daha önceki dönemlerde varlığını çok az ya da hiç hissettirmeyen bazı sosyoloji alanları bu dönemde belirgin şekilde ortaya çıkmıştır. Örneğin, 1980 öncesi dönemlerde sağlık sosyolojisiyle ilgili yayın sayısı sadece iki iken,[17] bu sayının 1980'den sonra hızla arttığı ve bu alanda birçok çalışmanın yapıldığı bilinmektedir.[18] Ayrıca 1980'den sonra kadın ve aileyi temel alan çalışmalarda büyük bir artış kaydedilmiş ve yirmiüç alt başlığa ayırarak sınıflandırdığımız sosyoloji çalışmaları içerisinde bu konu tezlerde ilk, makale ve tebliğler kategorisinde üçüncü sırada yer almıştır.

1980'li yıllarla ilgili bir başka gösterge, 1940'dan başlayarak 1950 ve 1960'lı yıllarda yoğunluğunu sürdüren köy araştırmalarının, hızını kesmesine karşılık, 1960'lı yılların sonlarına doğru ortaya çıkan şehirleşmeyle ilgili çalışmaların artarak devam etmesidir.

Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları açısından 1980-1991 dönemini diğer dönemlerden ayıran bir başka özellik, Türkiye'deki sosyoloji tarihine yönelik teorik çalışmaların bu dönemde ağırlık kazanmasıdır. Ancak, bu dönemde de "ilkelliğimize" ve azgelişmişliğimize yönelik çalışmalar yürütülerek ithal teori denemeleri de sürdürülmüştür.

Daha önceki dönemlere göre bu dönemde belirgin şekilde ortaya çıkan sosyoloji dalları ise şunlardır : Sağlık sosyolojisi,

suç sosyolojisi, bilgi sosyolojisi ve çevre sorunları sosyolojisi.

Türkiye'deki sosyoloji bölümlerinin ayırt edici özelliklerini belirlemeye gelince; Türkiye'deki sosyoloji bölümlerinin sosyolojiye bakış açıları, bu bölümlerde yapılan teorik sosyoloji çalışmalarını ve ele alınan konuların seçimini yakından etkilemektedir. Bu bağlamda, Amerikan sosyolojisi anlayışını benimseyen sosyologlar mikro ve dar alan araştırmalarına yönelirken, Kara Avrupası sosyolojisinin izlerini taşıyan ya da yerli bir sosyoloji anlayışı geliştirmeye çalışan bölümlerin veya sosyologların daha genel ve makro konulara yöneldikleri görülmektedir. Bu tanım çerçevesinde, Türkiye'deki sosyoloji bölümlerinin çoğunluğu Amerikan sosyolojisinin etkisi altındadır. Amerikan sosyolojisinin belirgin izlerini taşıyan ve mikro konulara yönelen sosyoloji bölümleri arasında hemen akla gelenleri; ODTÜ, Hacettepe ve Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümleridir. Diğer bölümlerden bazıları, Örneğin, Ege Üni. Sosyoloji Bölümü'nün mikro konular yanında orta boy ve genel konulara da yer verdiği, sosyolojide tarihsel boyutun gerekliliğine sıcak baktığı da görülmektedir.

Ege Üni. Sosyoloji Bölümü sanayi, kadın, aile, eğitim, kent, toplumsal değişme ve sosyo-ekonomik yapı konularına ağırlık veren ve özellikle aile ve kadınlara yönelik çalışmalarda yoğunluk kazanan bir bölüm görünümündedir. Fırat Üni. Sosyoloji Bölümü'nün çalışmaları ise; köy, kent ve göçerlerin sorunlarına yöneliktir. Cumhuriyet Üni. Sosyoloji Bölümü'ne gelince, bu bölüm hemen hemen her alanda çalışmalar yürütmektedir.

ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nün eğilimlerini bulmak, yapılan tezlerin dağılımıyla mümkündür. Ve bu tezler, Türkiye'nin güncel siyasal tartışmalarından Türkiye'nin siyasi tarihine, hizmet kesiminin sorunlarından köy-kent sosyolojisine, sosyal siyaset konularından başka ülkelerde görülen olaylara kadar pek çok alana yayılmaktadır. Ancak, aynı zengin dağılım, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde üretilen makale ve tezlerde görülmemektedir.

Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümüne gelince, bu bölümde yayınlanan makalelerin çoğunluğu suç unsurunu temel almaktadır. Ancak, konuya doktora ve yüksek lisans tezleri bazında yaklaştığımızda kadın ve aile başlıkları yoğun olmak üzere köy, kent, suç, sosyo-ekonomik yapı değişmeleri, sosyoloji tarihi, ideoloji, kültür, Türk sosyoloji ve eğitim gibi konuları içeren zengin bir dağılımla karşılaşılmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün sosyolojik bakış açısı ve sosyolojiye yaklaşımı ise diğer bölümlerden oldukça farklıdır. 1980-1991 dönemini diğer dönemlerden ayıran ve yine bu dönemin en belirgin özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkan Türk sosyoloji tarihine yönelik teorik çalışmaların büyük kısmının bu bölümde yürütüldüğü görülmektedir. Başka bir ifadeyle, bu bölüm, sosyolojiye yaklaşım ve Türkiye'deki sorunları değerlendirmesiyle ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.[19] Türk toplum ve düşünce tarihine yönelik çalışmalarıyla tarihsel misyonunu sürdüren İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün, Batı sosyolojisine yaklaşımı, Doğu-Batı toplumlarının tarihsel farklılık ve çatışmalarına yönelik teorik çalışmaları ile diğer bölümlerden ayrılmaktadır.

1980-1991 döneminde, İstanbul Üniversitesi Iktisat Fakültesinde yer alan sosyologların, Türkiye'nin bazı sorunlarına yönelik çalışmalarını gözardı etmeden, bu sosyologların sosyolojinin bir çok alanında teorik araştırmalar yaptıklarını da belirtmeliyiz.

Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları sadece sosyoloji bölümleriyle sınırlı, sosyologlar da üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde çalışan hocalarından ibaret değildir.[20] Bu bağlamda, sosyoloji bölümü olmayan bazı üniversitelerde de sosyologlar bulunmakta ve bu üniversitelerin sosyal bilimler enstitülerinde sosyoloji doktorası ve yüksek lisansı yapılmaktadır.

Biz bu çalışmada sosyoloji bölümü bulunmayan üniversitelerde de sosyoloji tezleri yapıldığını tesbit ettik. Bu üniversiteler Gazi, Çukurova, Marmara, Uludağ,[21] Yüzüncü Yıl, Dokuz Eylül Üniversiteleridir. Yine, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsünde, 1980-1991 döneminde tesbit edebildiğimiz tez sayısı yetmiştir. Bu sayı İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde yapılan tezlerin çok üzerindedir. Bu durumda Sosyal Bilimler Enstitülerinde görülen sosyoloji tezlerinin tümü sadece sosyoloji bölümlerinde yapılmamaktadır.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde bulunan yetmiş adet sosyoloji tezinin otuzüçü doktora ve otuzyedisi yüksek lisans tezi olarak tesbit edilmiştir. Bu tezler, sosyolojinin yirmi alt başlığına dağılmakta ve Türkiye'de sosyoloji tarihi, sosyo-ekonomik yapı değişmeleri, kadın ve aile, kent sosyolojileri başta olmak üzere din, hukuk, düşünce tarihi, ideoloji, siyaset, iletişim, basın, sanayi, bilgi, sanat, eğitim ve benzeri konularda çalışmalara rastlanmaktadır.

Bu çalışma çerçevesinde, Türkiye'deki sosyoloji bölümleriyle ilgili olarak belirtmemiz gereken bir gerçek de, 1980'den sonra kurulan sosyoloji bölümlerinin, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü hariç, Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarına özgün bir katkı sağladıkları ve belirgin bir sosyoloji kimliği edindikleri söylenemez.

Kısaca, Türkiye'de sosyoloji, 1980-1991 döneminde kadın ve aile, kent ve Türk sosyoloji tarihi çalışmalarına ağırlık verirken, diğer dönemlerin gözde konuları olan köy sosyolojisi, sosyal siyaset, ideoloji ve toplumsal yapımızın tarihsel temellerine yönelik araştırmalarda büyük bir düşüş görülmektedir. Bunun nedenlerini tartışmak belki başka bir çalışmanın konusu olabilir. Ancak, bir iki cümleyle bu değişikliklerin nedenlerini irdelemek gerekirse; toplumsal yapımızda görülen hızlı değişmeler, dünya konjöktüründe meydana gelen yeni kutuplaşmalar ve toplumsal sorunlara duyarlı kitlelerin 12 Eylül 'den sonra politikadan ve toplumsal sorunlardan uzaklaştırılmaya çalışılması öne sürülebilir. Yine de, Türk sosyolojisinin kendi tarihsel geçmişini araştırmaya yönelmesi bu olumsuzluklar içerisinde olumlu bir gelişmedir. Ayrıca bu dönemde öne çıkan bazı sosyologlar sosyolojinin sadece çeviri kitapları ile yapılan bir bilim olmadığını; soran, sorgulayan, bazı bilgi kalıplarına eleştirisel bir bakışla yaklaşan

ve böyle bir anlayışı kendisine rehber edinen sosyologların belirli alanlarda uzmanlaşarak her alanın amatör yazarı olmaktan kurtulmaları, sağlam varsayımlara dayalı araştırmalara yönelerek bunları yorumlama metoduyla derinlemesine ele almaları önemli gelişmelerdir Daha önce de söylediğimiz gibi, sosyoloji 1980'den sonra kurumsallaşmasını tamamlayarak bilgi hatalarına düşmeyecek kadar profesyonelleşmiş bir bilimdir.

Bu olumlu yanların yanında, Türkiye'de sosyologların en önemli sorunu iletişimsizliktir.[22]Türkiye'de sosyologlar, ortak konuların tartışılmasında, mesleki çıkarların korunmasında ve mensuplarının istihdam sorunlarının giderilmesinde örgütlü bir güç haline gelip baskı grubu bile oluşturamadıkları bilinmektedir. Türkiye'de sosyologların düzenli aralıklarla çıkardıkları ve bilimsel çalışmalarını yayınlayabildikleri süreli bir yayın organları bile yoktur. Yine, Türkiye'deki sosyologlar, ülke ve dünya sorunları karşısında yeterli duyarlılığa sahip değildirler.

DİPNOTLAR:

[1] Sosyoloji Derneğinin 3-5 Kasım 1993 tarihinde toplanan *I. Ulusal Sosyoloji Kongresi*'ne sunulmuş ve Derneğin yayınladığı, **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**, Ankara, 1994, s. 48-57'de yayınlanmıştır.

[2] Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmaları derken, konuyu, üniversitelerde gerçekleştirilen makale, tebliğ ve tezlerle sınırlandırdığımızı belirtmeliyiz. Bu bağlamda, 1980-1991 arasında yayınlanan sosyoloji kitapları ile yine üniversitelerde çalışan sosyologların sosyoloji, sosyal bilim dergileri dışında yayınladıkları çalışmaları, tebliğimizi sınırlandırma kaygısıyla, buraya alınmamıştır. İtiraf etmemiz gereken bir başka nokta da, üniversitelerimizde yayınlanan sosyal bilim dergilerini tümüyle tarayabildiğimiz veya kontrol amacıyla denetleyebildiğimiz, kütüphanelerimizin bilinen durumları nedeniyle söylenemez.

[3] 1923'ten sonra sosyolojinin eski canlılığını kaybettiği yolundaki savlar için bakınız; H. Bayram Kaçmazoğlu, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyoloji Tarihi", **İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bilim Dalı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1988, s. 15.

[4] Bu konuda yukarıda adı geçen çalışmaya bakınız.

[5] Mübeccel B. Kıray, "Teaching in Developing Countries: The Case of Turkey", **International Social Science Journal**, Cilt: XXXI, Sayı: 1, 1979, s. 46.

[6] Bu konudaki eleştiriler için bakınız: Mübeccel B. Kıray, "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi**, Hacettep Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1971. Mübeccel B. Kıray, "Toplum, Bilgi ve Türkiye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmaların Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986. Doğan Ergun, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, Cilt: VIII, s. 2160-2163. H. Bayram Kaçmazoğlu, "Türk Sosyolojinin Bugünkü Durumu Üzerine", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

[7] Bu konudaki tartışmalar ve siyaset sosyolojinin Batı ideolojisiyle eklemlenmişliği için bakınız; İsmail Coşkun, "Türkiye'de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine", **75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

[8] Örneğin Osmanlı İmparatorluğu çöküş noktasına gelmeseydi dönemin aydınları, sosyolojinin Türkiye'ye aktarılmasında bu denli "ivedi" davranırlar mıydı? Ya da, DP iktidarlarının "küçük Amerika" hayalleri olmasaydı, 1960 ve 1970'li yıllarda Amerikan sosyolojisinin etkisini bu kadar ağır şekilde hissedebilir miydik? Ya da, Amerika Birleşik Devletleri dünyanın jandarmalığına oynamasaydı, bazı sosyologlarımız Türkiye'de yaptıkları çalışmaları Amerikan dergilerinde yayınlatmak için bu kadar yoğun çaba harcarlar mıydı?

[9] Bu bölüm kurucularından bir kısmının sosyolog olmaması da ayrı bir tartışma konusudur.

[10] Bahattin Akşit, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986, s. 195.

[11] Nuri Bilgin, "Türkiye'de Yapılan Psikoloji Araştırmaları Üzerine Bir İnceleme", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986, s. 41.

[12] Bu dergiler; İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü tarafından yayınlanan **Sosyoloji Dergisi** ile Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü tarafından yayınlanan **Sosyoloji Dergisi**'dir.

[13] Sosyologların yayın yaptıkları üniversite dergileri şunlardır: **Ege Üniversitisi Sosyal Bilimler Dergisi**, **ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi**, **AÜDTCF Dergisi**, **Araştırma: DTCF Felsefe-Sosyoloji-Psikoloji Dergisi**, **H. Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi**, **F. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, **C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, **İnönü Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, **Selçuk Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi** ve **Atatürk Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Dergisi**.

[14] Örneğin 1980 öncesinde Türk Sosyal Bilimler Derneği'nin Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etüdleri Enstitüsü ile birlikte düzenlediği ve Şubat 1970 tarihli **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi** adlı bir kong-

re gerçekleştirilmiştir. 1980-1992 tarihleri arasındaki oniki yıllık zaman zarfında gerçekleştirilen kongre, toplantı, sempozyum sayısı ise toplam on olup, bu kongre, toplantı ve sempozyumlara sosyologların yanısıra sosyolojiyi yakından ilgilendiren diğer sosyal bilimlerden de pek çok bilim adamı katılmıştır. 1980 sonrası yapılan kongrelerin ilki **I. Sosyal Bilimler Kongresi** adıyla 6-8 Haziran 1980 tarihinde gerçekleştirilmiştir. İkinci ve üçüncü kongreler 5-7 Ekim 1983 tarihinde **Felsefe ve Sosyal İlimler Sempozyumu** ve 7-11 Mayıs 1984 tarihinde **I. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi** adıyla yapılmıştır. Bu kongrelerin dördüncüsü 16-18 Ekim 1985'te **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi Sempozyumu**, beşincisi 31 Mayıs - 2 Haziran 1989'da **II Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi** adıyla düzenlenmiştir. Altıncı toplantı, 9-10 Ekim 1989'da ve 13-15 Kasım 1989'da iki ayrı oturum halinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde **Türkiye'de İlk Sosyoloji Kürsüsünün Kuruluşunun 75. Yıldönümü** adıyla düzenlenmiştir. Toplantıların yedincisi 28-29 Mayıs 1990'da Tarih ve Sosyoloji Araştırma Merkezlerince **Tarih ve Sosyoloji Semineri** adıyla gerçekleştirilmiş, bunları; 21-23 Ekim 1992 tarihinde, **III. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi**, 12-14 Ekim 1992 tarihinde **Amerika'nın Keşfinin 500. Yılı Toplantıları** ve 26-27 Kasım 1992 tarihinde, **Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Yansımaları** izlemiştir.

[15] Sosyologlarımızın yayınladıkları makaleler elbette üniversite dergileriyle sınırlı değildir.

[16] Türk sosyoloji tarihinde Z. F. Fındıkoğlu, ve H. Z. Ülken'in yazdıklarını bir tarafa bırakırsak yayın sayısının hayli az olduğunu belirtmemiz gerekir.

[17] Behice Boran, "Hastalık ve Üzüntü", **Yurt ve Dünya Dergisi**, Cilt: II, Sayı: 8, Ankara, 1941 ve Orhan Türkdoğan, **Erzurum'un Ilıca Bölgesinde Sağlık-Hastalık Probleminin Sosyolojik Yönden Bir Araştırması** (Teksir), Erzurum, 1964-1965.

[18] Bu alanın ülkemizdeki uzmanı olarak Doç. Dr. Aytül Kasapoğlu görülmektedir.

[19] Bu ayrıcalıklı konumun gerçekleştirilmesindeki onur başta Prof. Dr. Baykan Sezer olmak üzere Bölümün diğer hocalarına aittir.

[20] Toplumsal olaylarla yakından ilgilenen, onlara yön veren ve toplumun nabzını elinde tutan asıl sosyoloji çalışmaları üniversitelerin dışında yapılmaktadır.

[21] Uludağ Üniversitesinde Sosyoloji Bölümü, yanılmıyorsam, 1990 yılında açılmıştır.

[22] Örneğin, meslekleri gereği sosyal tabakalaşma konusuyla uğraşan bazı sosyologlar, sosyoloji toplantılarını diğer meslektaşlarına duyurma duyarlılığını bile göstermemektedirler. Örneğin, 26-27 Kasım 1992 tarihleri arasında Abant'da yapılan "Sosyolojide Son Gelişmeler ve Türkiye'deki Yansımaları" adlı toplantıyı, toplantı sonrasında Prof. Dr. Nilgün Çelebi'nin yerel bir dergiye yazdığı ve Prof. Dr. Orhan Okay'ın bize gösterme nezaketinde bulunduğu bir yazıdan öğrendik.

KAYNAKÇA

AKŞIT, Bahattin, "Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları : Bölmelenmişlikten, Farklılaşma ve Çeşitlenmeye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

BILGIN, Nuri, "Türkiye'de Yapılan Psikoloji Araştırmaları Üzerine Bir inceleme", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986

ÇOŞKUN, Ismail, "Türkiye'de Siyaset Sosyolojisinin Gelişimi Üzerine", **75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

ERGUN, Doğan, "Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi" **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Iletişim Yayınları, Cilt: 8.

ERTÜRK, Yakın, "Trends in the Development of Sociology in Turkey", **İnsan Bilimleri Dergisi**, Cilt: IX, Sayı: 2, Ankara, 1990.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyoloji Tarihi", **I.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1988.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "1960-1971 Dönemi Türkiye Sosyolojisi", **I.Ü.Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bilim Dalı** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1990.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine", **75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul , 1971.

KASAPOĞLU, Aytül, **Yüksek _Öğretimde Sosyoloji Eğitiminin Sorunları**, Ankara, 1991.

KIRAY, Mübeccel, "Sosyal Değişme ve Sosyal Bilimler", **Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişimi**, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1971. KIRAY, Mübeccel, "Teaching in Developing Countries : The Case of Turkey", **International Social Science Journal**, Volume: XXXI, 1979.

KIRAY, Mübeccel, "Toplum, Bilgi ve Türkiye", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

ÖNCÜ, Ayse, "Sosyoloji Araştırmaları Oturumu Üzerine Yorum", **Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarını Gelişimi**, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını, Ankara, 1986.

ÖZDALGA, Elisabeth, "Türkiye'de Bir Sosyolog Olmak Üzere", Çeviren : Ahmet Çiğdem, **Toplum ve Bilim**, Sayı: 48-49, Kış-Bahar 1990.

SEZER, Baykan, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, İstanbul, 1988.

SEZER, Baykan, "Batı Sosyolojisinin Doğu Toplumlarına Yaklaşımı", **75.Yılında Türkiye'de Sosyoloji**, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991.

TEZCAN, Mahmut, **Türk Sosyolojisi Bibliyografyası (1928-1968)**, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını, Ankara, 1969. **Milli Kültür Dergisi**, Sosyoloji Özel Sayısı, Sayı: 83, Nisan 1991.

Eyüp Kemerlioğlu ve Sosyoloji Çalışmaları Üzerine Bir Deneme*

Giriş

Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu haksızlıklara, yolsuzluklara, çarpıklıklara, sistemin yanlışlarına ve gerici dünya görüşüne karşı olan, Cumhuriyet devrimlerine hiç bir rant beklemeden, takiye yapmadan bağlı bir toplumbilimciydi. Anadolu'nun çeşitli üniversitelerinde görev yapan sosyoloji hocalarını taşralı olarak değerlendiren ve küçümseyen; ancak ne yaptığı, hangi eseri ile sosyoloji dünyasında etkili olduğu da bilinmeyen, hocanın deyimi ile, yüzyıllar önce icat edilen tekerleği kendisinin icat ettiği sanısına kapılan sosyologlara da eleştirel anlamda karşıydı. Konuyu bilmeden görüş sahibi olan, çenesi laf yapıyor diye herkesi cahil sanıp bilgelik taslayanlara haddini bildiren bir yapıdaydı.

Kemerlioğlu, bilimsel bir çalışmada kılı kırk yaran, çok titiz davranan, boğazına kadar getirmemişlerse kimseyi kırmak istemeyen, olumsuz yönleri ön plana çıkan insanların iyi yanlarının da olabileceğini her zaman göz önünde bulunduran ve çevresindekileri bu yönde uyaran bir yapıya sahipti. Boğazına kadar getirmemişlerse diyorum. Çünkü Atatürk Üniversitesi'nde yanında çalıştığım hoca böyle bir özellikteydi. Ancak Mersin Üniversitesi'nde hocanın çalıştığı dönemde görev yapan üst düzey yöneticilerden bazıları, üniversitelerinde yapıp ettikleriyle hocayı adeta çıldırttılar. Erzurum'daki o sakin, anlayışlı, herkese yardımcı olmaya çalışan Kemerlioğlu hoca, Mersin'deki uygulamalar karşısında şok olmuştu.

Dürüstlüğü, kural ve ilkelere bağlılığı ile tanınan Kemerlioğlu'nun Atatürk Üniversitesi'ndeki ortamı da belki dört dörtlük değildi. Atatürk Üniversitesine egemen olan zihniyet ortamında "komünist" olarak yaftalanmıştı. Ne gariptir ki, Mersin Üniversitesi'nin yöneticileri, yaptıkları usulsüzlüklere ve yolsuzluklara gözünü kapatmayan ve kendilerini şiddetle eleştiren Kemerlioğlu'nu bu sefer "faşist" olarak yaftalamayı uygun bulmuşlardı. Oysa hoca, belli bir zihniyetin dışında, sol dünya görüşüne sahip olanların çalışmasının çok zor olduğu, 1980 öncesinde sürekli tehdit edildiği, lojmanının saçağında kurşunların patlatıldığı, Doç. Dr. Orhan Yavuz'un öldürülmesi ile Üniversitedeki diğer sol görüşlü hocalara göz dağı verildiği bir üniversitede bile Mersin Üniversitesi'nde olduğu kadar bunalmamıştı.

Bu duygusal girişten sonra şunları da belirtme gereğini duymaktayım: Bir sosyoloğu eserleri, sosyolojik bakış açısı, toplumsal olayları değerlendiriş biçimi ile ele almak, çalışma yapmak, kimilerine göre çok kolay olabilir. Ancak çalışmayı yapanın yakından tanıdığı biri için bunu gerçekleştirmek çalışmayı zorlaştıran bir unsur oluyor. Yine, bazı araştırıcılar için bir sosyoloğu değerlendirmek çok kolay olabilir. Çünkü bu tür araştırmacılar da bir sosyoloğu önceden hazırlanmış bir kalıp içine dökerek farklılıkları, özgünlükleri göz ardı ederek, önceden belirlenmiş bir şekile ulaşmaya, kalıplarının içini doldurmaya çalışmaktadırlar. Böylece, artık tüm sosyologlar aynı yap-bozun parçaları haline getirilmiş olmaktadır. Bu tür bir yaklaşım da bize çok yapay ve mekanik geldiğinden, üzerinde çalıştığımız sosyologları önceden belirlediğimiz kalıba dökmek yerine, kendi kalıplarına bağlı kalarak değerlendirmeyi uygun ve yararlı bulmaktayız.

Daha önce Prens Sabahattin, Ziya Gökalp, Hasan Tanrıkut, Hilmi Ziya Ülken, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Nurettin Topçu ile ilgili olarak yaptığımız çalışmaların bir benzerini Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu'nun sosyolojik görüşleri üzerine deneyeceğiz. Böylece Kemerlioğlu'nun sosyolojik görüşleri tartışmaya açılmış ve daha geniş araştırmalara konu teşkil etmiş, Türk sosyolojisinde 1960'dan sonra ortaya çıkan ana çizgilerinden, ekollerinden

birine ilişkin bazı saptamalar da yapılmış olacaktır.[1] Daha önceki çalışmalarımda da belirttiğim gibi, bu kısa çalışmanın da Türk sosyoloji tarihi oluşturma çabalarına bir katkı, bir deneme olarak algılanmasını ve değerlendirilmesini umuyorum.

Sosyolojik görüşlerini ele alacağımız Prof. Kemerlioğlu'nun temel ilgi alanları; *Toplumsal Yapı, Toplumsal Değişme, Toplumsal Tabakalaşma, Sosyoloji Tarihi, Araştırma Yöntemleri ve Bilgi Sosyolojisi*'nden oluşmaktadır. Bu alanlar dışında, hocanın sosyoloji, felsefe, psikoloji ve eğitim alanlarını içeren çok farklı dersler verdiğini de belirtmeliyiz. Hocanın yayın listesi incelendiğinde, sorumluluklarını yerine getirmek amacıyla, ana ilgi alanları dışında da kalan bu derslerle ilgili olarak da ders notları hazırladığı görülmektedir.

Kemerlioğlu'nun bilimsel çalışmaları ile birlikte sosyolojiye bir başka katkısı da, iki sosyoloji bölümünün oluşumuna sağladığı yoğun ve yapıcı katkılarıdır. Hocanın bu yapıcı ve yoğun katkıları olmasaydı sözü edilen iki bölümün kurulması bile mümkün olamazdı. Hoca, ayrıca, sosyoloji anlayışına yakın olsun veya olmasın, bölümünde çalışan tüm asistan ve öğretim elemanlarına uygun çalışma ortamı ve koşulları hazırlama, onları destekleme ve teşvik etme konusunda her zaman özveri göstermiş, yol gösterici olmaya çalışmıştır.

1- Eyüp Kemerlioğlu'nun Yaşamı

Sosyolog, felsefeci ve şair[2] Eyüp Kemerlioğlu'nun yolsuzluklara ve haksızlıklara karşı mücadeleyle dolu yaşamı, resmi kayıtlara göre 1942'de Kayseri'de başlamış ve 8 Şubat 1999'da Sivas'ta sona ermiştir.[3]

Prof. Kemerlioğlu, 1966 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Sosyoloji Kürsüsü ile Ankara Yüksek Öğretmen Okulu'nu bitirmiş ve aynı yıl Samsun 19 Mayıs Lisesi'ne felsefe hocası olarak atanmıştır. 1967 yılında Atatürk Üniversitesi'nde Sosyoloji Asistanı olmuş, bu görevi sırasında, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde

Doç. Dr. Nihat Nirun yönetiminde sürdürdüğü doktora çalışmasını 1973 yılında tamamlamış ve 1974 yılında doktor unvanı almıştır. 1976-1978 yılları arasında Amerika Birleşik Devletleri Indiana Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne "bilgi ve görgüsünü artırmak" amacıyla gönderilen Kemerlioğlu, 1986 yılında Genel Sosyoloji ve Metodoloji dalında Doçent, 1992 yılında da Profesör olmuştur.

Kemerlioğlu, ülkemizdeki iki ayrı sosyoloji bölümünün kurucuları arasında yer almış ve ilk bölüm başkanı olarak görev yapmıştır. Bunlar; kuruluş çalışmaları 1987'de başlatılan ve 1988'de tamamlanan, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü[4] ile Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'dür. Kemerlioğlu'nun son görev yeri ise Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi'dir. Kemerlioğlu burada Dekan Yardımcılığı ve Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü Başkanlığı yapmıştır. Kemerlioğlu, ayrıca, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü[5], Mersin Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dekanlığı ve Mersin Üniversitesi Devlet Konservatuarı Kurucu Müdürlüğü görevlerinde de bulunmuştur.

Prof. Kemerlioğlu, 1968'den 1993'e kadar yaklaşık 26 yıl Atatürk Üniversitesinde görev yapmış, 18 Kasım 1993 tarihinde atandığı Mersin Üniversitesi'nden 1997'de ayrılmış ve ölümüne kadar ki sürede Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde çalışmıştır.

2- Eyüp Kemerlioğlu'nun Çalışmaları[6]

Kemerlioğlu'nun, belirleyebildiğimiz kadarıyla, yayınlanmış ve yayınlanmamış çalışma ve tebliğlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

- "Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma" (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1973.

- "Eğitim Sosyolojisi", Çoğaltma, 1974. Bu çalışma daha sonra Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz ile birlikte yayınlan-

mıştır: **Eğitim Sosyolojisi**, Saray Yayınları, İzmir, 1996.

• "Eğitim Psikolojisi", Çoğaltma, Erzurum, 1975.

• "Araştırma Metod ve Teknikleri", Çoğaltma, Erzurum, 1979 ve 1981. Bu çalışma da Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz ile birlikte yayınlanmıştır: **Araştırma ve Yazım Teknikleri**, Saray Yayınları, İzmir, 1997.

• "Rol ve Toplumsal Yapı", Erzurum, 1982 (Basılmamış Doçentlik Tezi).

• "Rol Kuramı Bakımından Kişi-Toplum İlişkisi." Bu bildiri, 5-7 Ekim 1983 tarihleri arasında Erzurum'da yapılan *İnsan Problemi Bakımından Felsefe ve Sosyal Bilimler Simpozyumu*'nda sunulmuş ve **Sosyologca**, Sayı:1, Erzurum, 1992, s. 40-45'te yayınlanmıştır.

• "Eğitim ve Toplumsal Değişme", Çoğaltma, Erzurum, 1984.

• "Köy Aile Yapısında Değişme", Erzurum, 1984 (Basılmamış Doçentlik Tezi).

• "Toplumsal Sorumluluk ve Kişisel Özgürlükler", **I. Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi** (Erzurum, 7-11 Mayıs 1984)'sinde sunulmuştur.

• "Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", Atatürk Üniversitesi Fen-edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi,** Sayı: 14, Erzurum, 1986.

• "Gençlik Sorunlarının Basına Yansıması", **Gençliğin Temel Sorunları ve Çözümünde Basın Simpozyumu**, 1-3 Mayıs 1986'da Erzurum'da sunulmuştur.

• "Bilgi Teorisinde Toplumsalcılık", **Türkiye I. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu**, 19-21 Kasım 1986'da Ankara'da sunulmuştur ve **Objektif**: Cumhuriyet Üniversitesi Gazetesi, Sayı: 7, Sivas, 1998'da yayınlanmıştır.

• "Küçük Gruplar Sosyolojisi", Çoğaltma, Erzurum, 1988.

• "Bilgi Sosyolojisinde Bir Öncü: İbn-i Haldun", **Türkiye'de İlk Sosyoloji Kürsüsü'nün Kuruluşunun 75. Yıldönümü**, 13-15 Kasım 1989'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sunulmuştur.

• "Sosyoloji Tarihi", Çoğaltma, Erzurum, 1988 ve 1990.

• **Öğrencilerin Öğretim Sorunlarına İlişkin Görüşleri** (Prof. Ahmet Çakır ve diğerleri ile birlikte) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Erzurum, 1991.

• **Öğretim Sorunları** (Mustafa Gündüz ve Gülay Aydın'la birlikte) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Erzurum, 1993.

• "Toplumsal Değişme", Çoğaltma, Erzurum, 1993.

• **Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik**, Erzurum, 1990 ve 2. baskı Saray Yayınları, İzmir, 1996.

• **Bilgi Sosyolojisinde Temel Görüşler**, Erzurum, 1992 ve 2. baskı Saray Yayınları, İzmir, 1996.

• "Alman, Amerikan ve İngiliz Sosyolojisinin Son On Yılı" (S. Güllülü ve M. Gündüz ile birlikte), 1. Ulusal Sosyoloji Kongresi, 3-5 kasım 1993, İzmir'de sunulmuş ve **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994, s. 58-70'te yayınlanmıştır.

• "Çağdaşlaşma İdeolojisi Olarak Atatürkçülük ve Atatürkçü Düşüncede Akılcılık" (Mustafa Gündüz ile birlikte), Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 22 (Baskıda).

• Prof. Kemerlioğlu'nun kitap ve makale düzeyinde yayınladığı, yayınlamadığı, bitirdiği veya yarım bıraktığı çevirileri de bulunmaktadır. Bunlar;

• W. L. Slocum, "Toplumsal Verileri Toplama ve Değerlendirme Yöntemleri", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi**, Sayı: 12, Erzurum, 1980.

• Ole R. Holsti, **Toplumsal Bilimler ve Edebiyat İçin İçerik Çözümlemesi**, Tamamı Çevrilmiş ve Yayınlanmamış.

• Pitirim A. Sorokin, **Sosyal ve Kültürel Mobilite**, Tamamı Çevrilmiş ve Yayınlanmamış.

• Peter Hamilton, Bilgi ve Toplumsal Yapı, Tamamı Çevrilmiş ve Yayınlanmamış.

• Bernard S. Philtas, **Sosyal Araştırma: Strateji ve Taktikler**, Yarısı Çevrilmiş ve Yayınlanmamış.

Kemerlioğlu'nun sosyoloji çalışmalarını iki ayrı grupta değerlendirmek gerekir. Birinci grupta yer alan çalışmaları; verdiği dersler çerçevesinde oluşturduğu ders notlarından ve bu notların geliştirilmesiyle oluşan ders kitaplarından oluşmaktadır. Bu grup çerçevesinde ele alınması gereken çalışmaları da ikiye ayrılabilir. Hocanın yoğun ilgi duyduğu alanlar ve bu alanlarla ilgili olarak *Bilgi Sosyolojisi, Sosyoloji Tarihi, Toplumsal Tabakalaşma, Araştırma ve Yazım Teknikleri* gibi çalışmaları ile sadece her sorumlu ve ciddi hocanın yapması gerekeni yapıp ders notu hazırlayarak derslerini yürütmek üzere oluşturduğu *Eğitim Sosyolojisi, Eğitim Psikolojisi, Küçük Gruplar Sosyolojisi* gibi çalışmaları.

Kemerlioğlu'nun ikinci grupta yer alan çalışmaları ise yine ilgi duyduğu alanlarda yaptığı doktora ve doçentlik tez çalışmalarından oluşmaktadır: *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* adlı doktora (1973-1974), *Rol ve Toplumsal Yapı* (1982) ile *Köy Aile Yapısında Değişme* (1984) adlı doçentlik tezleri bu gruba girmektedir.

Prof. Kemerlioğlu'nun iki ana grupta topladığımız çalışmalarından çıkardığımız ilk sonuç, hocanın tüm çalışmalarında ana sosyolojik eğilimine sadık kaldığı yönündedir. Nedir bu ana eğilim? Bize göre bu eğilim; Amerikan sosyoloji anlayışının benimsenmesidir. Bu anlayışa bağlı olarak pozitivizm öne çıkarılmakta, ampirizm birinci derecede önemsenmekte ve sosyal determinizme bağlılık vurgulanmaktadır.

Kemerlioğlu'nun ilgi alanları ve yöntem anlayışının Amerikan sosyoloji anlayışının temel özellikleri ile örtüştüğünü *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* başlıklı doktora çalışmasında izlemek olasıdır. Hocanın Amerika'da kaldığı süre içerisinde bu anlayışının daha da belirginleştiği ve daha sonraki çalışmalarına şekil verdiği görülmektedir.

Kemerlioğlu'nun ilk kapsamlı sosyoloji çalışması *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma*[7] başlıklı doktorasıdır. Bu çalışma, Kemerlioğlu'nun ilerleyen yıllarda diğer çalışmalarını da belirleyecek olan ilgi alanlarının ve sosyoloji anlayışının da ipuçlarını ortaya koymaktadır. Buna göre, Amerikan sosyolojisi çerçevesinde gelişen küçük gruplar, 1960'larda Amerika'da ortaya çıkan pratik sosyoloji ile teorik sosyolojiyi birleştirme çabaları, birebir ve grup ilişkilerini ve etkileşimlerini öne çıkaran sosyal psikoloji ağırlıklı yönelimler, sosyal tabakalaşma ve bunu belirleyen fenomenleri ortaya koymaya yönelik çalışmalar, toplumu küçük birimlere bölerek inceleme anlayışı gibi yaklaşımların örneklerini hocanın bu ve diğer çalışmalarında görmek mümkündür.

3- Meslek, Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik

Kemerlioğlu'nun yukarıda belirtiğimiz sosyoloji anlayışı çerçevesinde kaleme aldığı *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* başlıklı çalışması, hocanın temel ilgi alanlarının başında gelen toplumsal yapı ve toplumsal tabakalaşma alanlarına girmektedir. Hocanın da belirttiği gibi *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* adlı araştırmanın ana amacı, sosyal yapının en genel görünümlerini oluşturan iki unsurun, sosyal tabakalaşma ile meslek arasındaki ilişkiyi, bağlantıyı, biçimi ortaya koymaktır. Bir başka anlatımla, bu araştırma, sosyal tabakalaşma ile meslek ve bunlara etki eden öteki sosyal fenomenler arasındaki karşılıklı etkileşim ve belirleme noktalarını incelemeyi amaçlamaktadır.[8]

Kemerlioğlu'na göre meslekler ile sosyal tabakalaşma ölçütleri ve biçimleri arasında sıkı ve karşılıklı etkileme ve belirleme

ilişkisi vardır. Meslek, tabakalaşma biçimindeki sosyal farklılaşmaların temelinde yatan en önemli fenomenlerden biridir. Yine meslek, sosyal tabakalaşma yapısını ve bireylerin bu yapı içindeki konumunu belirleyen ölçütlerin en elverişli ve yeterlisidir. Kemerlioğlu'na göre, sosyal, kültürel, ekonomik ve teknik bir olgu olan mesleğin gelir, eğitim, sosyal etkileşim, tüketim biçimleri ve boş zamanı kullanma gibi sosyal tabakalaşma belirleyicilerinden daha elverişli ve yeterli bir belirleyici olmasının önemli nedenlerinden birisi, bu belirleyicilerin büyük çoğunluğunun mesleğe dayalı veya onunla sıkı sıkıya bağlı olmalarıdır. Kemerlioğlu'na göre, bir kişinin mesleği ve meslekteki mevkii bilindiğinde, onun sosyal tabakası belirlenebilmekte, eğitim düzeyi, geliri, tüketim eğilimleri, hayat tarzı, değerleri, görüş ve eğilimleri gerçeğe yakın şekilde tahmin edilmektedir.[9] Hoca, sosyal tabakalaşma modellerinde, belirleyicilerin de mesleğin en önemli, en elverişli ve yeterli olduğu tezini çalışması boyunca sürdürmekte, Platon'dan Lipset ve Zatterberg'e kadar bir çok düşünür ve toplumbilimciden yaptığı alıntılarla görüşlerini desteklemektedir.

Kemerlioğlu, bu çalışmasında, sosyal tabakalaşma konusunda mesleği temel ölçüt almasına karşın, diğer ölçütleri de reddetmemektedir. Ona göre, temel ölçüt meslektir ama bu tür araştırmalarda mesleğin yanı sıra eğitim durumu, gelir, hayat şansı ve biçimleri ile sosyal etkileşme fenomenlerini de işin içine katmak gerekmektedir.[10]

Kemerlioğlu, doktora çalışmasının uygulamalı kısmı için Erzurum örneğinde altı tabakalık bir model kullanmıştır. Buna göre, meslekler baz alınarak toplumsal tabaka yapısı şöyle sıralanmıştır: Yüksek ihtisas mesleklerinden olanlar, tüccar ve işadamları, memurlar, esnaf ve zenaatkarlar, işçiler, çiftçiler ve rençberler.[11]

Burada genel hatları ile gruplandırılan meslekler, aynı zamanda mesleklerin ve mesleklerinden dolayı ait oldukları tabakaların itibar sıralamasını da vermektedir. Mesleklerin itibar sı-

ralaması ise Amerika'da geliştirilen ve Kemerlioğlu'nun da kullandığı "beş dereceli mesleki itibar ölçeği"ne göre yapılmıştır. Buna göre, alan çalışmasında örnekleme giren meslek grubu temsilcilerine, mesleklerinin itibarını nasıl gördükleri sorularak toplumsal itibarlandırma sıralaması yapılmıştır.

Bu teorik ve uygulamalı çalışma sonucunda Kemerlioğlu, meslek ile sosyal yapı ve onun en genel görünümünü meydana getiren sosyal tabakalaşma sistemi arasında dinamik bir karşılıklı etkileme ve belirleme bağının bulunduğu sonucuna varmaktadır.[12]

Daha önce belirttiğimiz gibi, Kemerlioğlu'nun önemli ilgi alanlarından biri de toplumsal tabakalaşma konusudur. Kemerlioğlu, 1990'lı yıllarda yeniden tabakalaşma ve hareketlilik konusuna dönerek, *Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik* adlı kitabını yazmıştır. Bu kitabın yazılımında hoca doktora çalışmasındaki metinlerden geniş ölçüde yararlanmıştır.

Kemerlioğlu'na göre tabakalaşma evrensel bir süreçtir. Tarihte, toplumsal farklılaşmanın, eşitsizliğin ve tabakalaşmanın bulunmadığı hiç bir toplum görülmemiştir.[13] Bununla birlikte, toplumsal farklılaşmanın ve tabakalaşmanın dereceleri, biçimleri, oranları ve sonuçları toplumlara ve çağlara göre önemli değişiklikler göstermiştir.[14]

Kemerlioğlu, bu çalışmasında, "günümüzde toplumsal tabakalaşmayı inceleyen araştırmacılardan hiç biri tek başına gelir ve eğitim gibi nesnel göstergelere veya ün ve saygınlık gibi öznel kıstaslara dayanmakla yetinmemektedir. Deneysel tabakalaşma araştırmalarının büyük çoğunluğu nesnel ve öznel ölçüleri birlikte kullanmaktadır" demektedir.[15]

Kemerlioğlu, toplumsal tabakalaşma boyutlarının nesnel ve öznel modellere göre belirlendiğini söyleyerek, toplumsal tabakayı şöyle tanımlamaktadır: "Toplumsal tabaka denilince, toplumsal saygınlığı, siyasal iktidarı, ekonomik durumu, hayat şansları ve stilleri, ayrıcalıkları ve kültürel bakımdan özellikleri

yönlerinden birbirinden göreli farklılıkları olan, az veya çok kapalı toplumsal yapı mertebelerinden her biri anlaşılır. Her tabaka ötekilerden belirli özellikleri bakımından bazı ayrılıklar gösterir."[16] Başka bir anlatımla, tabakaları belirleyip ayırmada başvurulan meslek, gelir, eğitim düzeyi, toplumsal etkileşim, oturma bölgesi ve konut, tüketim biçimleri ve alanları, boş zaman etkinlikleri gibi nesnel göstergeler, saygınlık, ekonomik durum ve iktidar gibi üç boyuttaki farklılaşmaları belirlemek için kullanılır.[17]

Doktora çalışmasında olduğu gibi, bu çalışmasında da Kemerlioğlu, toplumsal farklılaşmayı belirlemede, alan araştırmalarında uygulanan modellerde ve ölçeklerde mesleğe en fazla ağırlık verildiğini belirtir. Hocaya göre, Platon'dan günümüze kadar meslek, en genel ve en yaygın biçimde kullanılan ortak sınıf kıstası ve göstergesi olmuştur.[18] Tabakalaşma araştırmalarında tek ve en kolay belirleyiciyi kullanmak zorunluluğunda kalındığında, kuşkusuz mümkün olanlar arasında en elverişlisi meslektir.[19]

Buna rağmen, toplumsal tabakaları sosyolojik olarak çözümlemek hiç de kolay değildir. "Toplumsal tabakaları belirlemede dayanılan öznel ve nesnel kıstaslar neler olursa olsun, belirli bir toplumdaki toplumsal tabakalar hayat şansları ve stilleri bakımından birbirinden göreli farklılıklar göstermektedir. Toplumsal tabakalaşmanın biçimi ve öteki bütün özelliklerinde görülen farklılıklar, hayat şansları ve stillerindeki farklılıklarda yansımalarını bulmaktadır. Ancak, söz konusu ilişki oldukça karmaşık ve çok yönlüdür."[20]

Kemerlioğlu, daha önce yapılan açıklamalardan da yararlanarak toplumsal mobiliteyi şöyle tanımlamaktadır: Toplumsal hareketlilik, kişilerin ve grupların tabakalar arasında ve belirli bir tabaka içinde bir konumdan ötekine hareketleri olarak tanımlanmaktadır. Bundan daha dar bir tanımlama ise bir kişinin veya grubun bir toplumsal sınıftan veya tabakadan ötekine hareketidir.[21]

Toplumsal mobilite, yatay ve dikey toplumsal hareketlilikten, kişilerin ve toplumsal birliklerin bir toplumsal tabakadan ötekine geçmeleridir. Bu geçiş yukarıya doğru olabileceği gibi aşağıya doğru da olur. Yatay toplumsal mobilite ise kişilerin ve toplumsal birliklerin, toplumsal tabakalarını değiştirmeden bir konumdan başka bir konuma geçmeleridir.[22]

Kemerlioğlu'na göre, toplumsal mobilitenin ana nedeni yüksek ölçüde toplumsal değişmedir. Teknolojide, üremede, göçlerde, yeteneklerde ve tutumlarda görülen değişmeler, toplumsal hareketliliği etkilemede başta gelen süreçlerdir.[23] Ancak, toplumsal mobilite sınırsız değildir. Sınırsız hareketliliklerin bulunduğu yerde tabakalaşmış bir toplumsal yapıdan söz edilemez.[24]

Kemerlioğlu, toplumsal mobilitenin hareketlilik alanını belirleyen en önemli faktörler arasında toplumsal değer ve normların da yer aldığını, ancak bunlar üzerinde yeterince durulmadığını belirtir. "Oysa, toplumsal tabakalaşma düzenini ve dolayısıyla hareketliliği etkileyip belirlemede, toplumsal değerlerin ve normların etkileri sanıldığından çok daha fazladır."[25]

4- Rol ve Toplumsal Yapı İlişkisi

Kemerlioğlu'nun Amerikan sosyoloji anlayışına[26] bağlı olarak yaptığı bir başka çalışması ise *Rol ve Toplumsal Yapı* başlıklı doçentlik tezidir. Tez, rol kuramı açısından ülkemizde yapılan belki de ilk sosyoloji araştırmasıdır. Konuya Kemerlioğlu'nun ilgisini çeken sosyologların başında da, Indiana Üniversitesi'nde bulunduğu sırada, oradaki sosyoloji bölümünde çalışan J. Delacroix gelir.

Kemerlioğlu, çalışmasının hemen başlarında, rol kuramı konusunda şunları yazmaktadır: Toplumbilim çalışmaları içerisinde yer alan çok değişik kuramlar toplumsal gerçeklik alanına ayrı yön ve boyutlarda yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, "rol kuramı, toplumsal gerçekliğe belirli yönlerden yaklaşan, onu elden geldiğince bütün yönleri ile kavrayıp açıklamaya

çalışan tamamlayıcı genel yaklaşımlardan biridir. Toplumsal yapı içinde yer alan çok değişik özelliklerdeki süreçleri belirleyip çözümleyerek açıklama yaklaşımlarından biri olan rol kuramı, toplumsal yapıyı ve onun değişik kapsamdaki birimleri arasındaki bağlanış biçimlerini dinamik bir etkileşimler örgüsü çerçevesinde çözümleyip açıklamaya çalışır. Toplumsal gerçekliği rol yapıları ve ilişkileri bakımından belirleyip çözümleyerek açıklamaya çalışan bu kuram, çok değişik boyutların ayrı yaklaşım düzeylerini kullanma çabası içinde görünür. Temel kavramı bakımından 'orta boy' kuramının tabanında görülmesine karşın, 'büyük boy' ve 'küçük boy' toplumbilim kuramlarının sorunlarıyla doğrudan doğruya ilgilidir. Çok değişik çaptaki toplumsal yapı süreçlerini çözümlerken, başlangıç birimi olarak rol ve rol ilişkileri almakta ötekilerden ayrılır."[27]

Kemerlioğlu, Amerikan sosyoloji anlayışı çerçevesinde, teorik olarak, ele aldığı *Rol ve Toplumsal Yapı* adlı çalışmasının, sosyal psikolojik, yapısal-işlevsel ve etkileşimci yaklaşımların buluşma noktasında yer alan bir yaklaşımdan hareket ettiğini söylemektedir. "Koşulları ve sonuçlarıyla birlikte, kişiler ve kişilerden oluşan toplumsal birlikler arasındaki etkileşim süreçleri ve biçimleri toplumbilimin kendisine özgü konusunu ve uğraşı alanını belirler. Toplumsal etkileşim, bütün toplumsal süreçlerin gözlenebilen değişik ölçülerdeki biçimlenişlerinin temel dayanağını oluşturur. Bu anlamda, kurucu ve yapılaştırıcı karmaşık bir süreç olan toplumsal etkileşim, kişilerin ve kişi kümelerinin birbirine yönelen eylemlerini, sürekli olarak birleştiren ve kurumlaştırıp yapılaştıran yaratıcılığın toplumsal kaynağıdır. Öte yandan, bu süreç kendi kaynakları ve sonuçlarıyla dinamik bir etkileşim içinde bulunur. Gözlemle belirlenen bütün toplumsal süreç ve yapılar hem toplumsal etkileşimin ürünleri ve hem de etkileyici ve belirleyici koşullarıdır."[28] Ayrıca, toplumsal yapı çözümlemelerinde en uygun ve elverişli temel birim olarak rol seçildiğinde, kişinin iç yaşamı kadar tarihsel-toplumsal yapıyı oluşturan kurumları da kavrayıp açıklamak mümkün olur.[29] Yine, birbirlerini eleştiren karşıt görüşteki çatışmacılarla,

yapısal-işlevselciler de toplumsal yapının çözümlenmesinde, rol kuramı etrafında birleşmektedirler. Dolayısıyla, sosyolojide, "rol"den daha yaygın ve ortaklaşa kullanılan çok az kavram vardır.[30]

Kemerlioğlu'na göre, rol kuramı, toplumsal yapının kurucu ögeleri ve onlar arasındaki ilişki biçimlerinin incelenmesinde, karmaşık toplumsal süreçlerin çözümlenip açıklanmasında başarıyla uygulanabilir.[31] Yine, rol, kişi ile toplum arasındaki bağlılığı ve etkileşimi belirleyip çözümlemeye yarayan en elverişli kavramdır.[32]

Etkileşimci yaklaşımın yaygınlık kazanması sonucu, özellikle psikoloji ile toplumbilim arasında bir yaklaşma ve dayanışma eğilimi doğmuştur. Rol kuramının gelişmesinde genellikle etkileşimci yaklaşımı benimseyen William James, C. H. Cooley, J. M. Baldwin, J. Dewey ve G. H. Mead gibi yazarların etkisi olmuştur. Rol kuramının öncüleri durumunda bulunan bu yazarlar, etkileşimci yaklaşımın gelişip yerleşmesi için çalışmışlardır. Sosyal psikolojinin de bu konuda katkıları bulunmaktadır. Kişi, toplum ve kültür alanlarının tümünü birden kapsayan en küçük nesnel birim olarak alınan rol, özellikle son 40-50 yıl içinde, çoğu bilim adamlarınca psikolojinin, toplumbilimin ve antropolojinin konularını birbirine bağlayan ana kavram olarak görülmüştür.[33]

Kemerlioğlu, toplumsal yapının özellikleri ve süreçlerinin rol kuramı yaklaşımı içinde çözümlenebileceğini yazmaktadır. Toplumsal yapıyı oluşturan birimler ve bu birimlerin etkileşim biçimleri, roller ve rol ilişkileri çerçevesinde çözümlenebilir. Gerçekten de, toplumsal yapı; roller, konumlar, gruplar, karmaşık örgütler ve toplulukların rol ilişkileri örgüsüyle bağlanmış genel görünümünü anlatır. Bütün bu tanımlama, sınıflama ve çözümlemelerde temel toplumsal yapı birimi olarak roller ve temel etkileşim çerçeveleri olarak da rol ilişkileri alınmıştır. Bu bakımdan, toplumsal yapı, son çözümlemede roller ve rol iliş-

kilerinden oluşmuş dinamik bir bütün olarak tanımlanabilir; onun içinde yer alan değişik süreçler ve yapı değişmeleri de bu genel çerçeve içinde çözümlenebilir. Toplumsal tabakalaşma ve devingenlik, toplumsal kurumlaşma ve değişme gibi genel olgular bu yaklaşımla ele alınabilir.[34] Rol kuramı, çözümü güç görünen, kişi ile toplum ilişkisi sorununa bugüne kadar görülen en yeterli çözümü getirmiştir. Kişi ile toplum arasındaki bağlılaşmayı çözümlemede yeterli kavramın bulunmadığı görüşü, rol kavramının devreye girişiyle şimdilik bırakılmaya başlanmıştır.[35]

Toplumsal konum örgütsel konumlardan, örgütsel konumlar grupsal konumlardan ve onlar da rollerden oluşan yapılardır. Bu bakımdan, aktörün genel toplumsal konumunu roller ve rol ilişkilerinden oluşmuş daha geniş kapsamlı bir yapı olarak tasarlayabiliriz.[36]

5- Toplumsal Değişmenin Köy Aile Yapısına Etkileri

Kemerlioğlu'nun kaleme aldığı ikinci doçentlik tez çalışması *Köy Aile Yapısında Değişme* başlığını taşımaktadır. Kemerlioğlu, bu araştırmasında da, doktora çalışmasında olduğu gibi teori ile uygulamayı birleştirmiştir. *Köy Aile Yapısında Değişme* adlı araştırmada Türkiye'nin farklı bölgelerinden seçilmiş beş köy[37] örnekleme alınarak köy aile yapısındaki değişme eğilimleri belirlenmeye çalışılmıştır. Daha önce yapılan *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* adlı doktora çalışmasında ortaya çıkan bir özellik bu çalışmayla daha da belirginleşmektedir. Nedir bu özellik? Kemerlioğlu, Amerikan sosyoloji anlayışının tüm ekol, yaklaşım ve yöntem anlayışlarına bağlı olmasına karşın, Amerikan sosyoloji anlayışının ülkemizdeki bazı temsilcileri gibi, araştırmalarını sadece sayısal verilere ve matematiksel formüllere boğmamakta, ne anlama geldiği pek de anlaşılmayan, geçerliliği de tartışma götüren denklemlere sapmadan, adeta sayıları metin içinde eriten ve anlatımı öne çıkaran bir eğilime sahiptir. Bir başka anlatımla, Kemerlioğlu'nun çalışmalarında,

alan uygulamalarından elde edilen veriler yoğun teorik bilgilerle desteklenmektedir.

Kemerlioğlu, *Köy Aile Yapısında Değişme* adlı çalışmasının önsözünde, toplumsal yapıdaki hızlı değişmenin köylerdeki aileleri de yakından etkilediğini, bu değişmelerin ailelerde çeşitli gerginliklere yol açtığını ve sarstığını belirtmektedir. Bu gerginlik ve sarsıntıları önlemenin yolu ise köy ailesini yakından tanımak, değişmeleri düzenlemek ve böylece kişileri bunalımdan kurtarmaktır. Bu önsözden de anlaşılacağı gibi, Kemerlioğlu Amerikan sosyolojisinin bireye ve küçük gruplara verdiği önceliği bu çalışmasına da taşımıştır. Ayrıca, pozitivist sosyolojinin temel varsayımı olarak, 19. yüzyılın klasik sosyologlarının toplumsal sorunları önceden tespit ederek toplumlara yön verme, sorunları çözme anlayışlarını hocanın da benimsediğini yukarıdaki satırlar açıkça göstermektedir.

Kemerlioğlu, bu çalışmasında da, rol kuramını merkeze yerleştirmektedir. Buna göre, aile yapısı kendine özgü rollerden oluşmaktadır. Hızlı değişmenin köy aile yapısı üzerindeki etkilerini incelerken, aile bireylerinin rollerindeki değişimlerin incelenmesi bu konuda en önemli çıkış noktasıdır. Ailenin kuruluşunu düzenleyen törelerde, gelenek ve göreneklerde, onların uygulanmasında ve yapılan törenlerde önemli değişmeler meydana gelmektedir. Bu aynı zamanda normlara konu olan ve törenlere katılan kişilerin rollerinde ve statülerinde de değişme anlamına gelmektedir.

"Ailede somut toplumsal eylem ve etkileşimlerin kendileri olduğu kadar, onları düzenleyen toplumsal değerler ve normlar toplumsal rol kavramı içinde toplanırlar. Öte yandan, aile yapısındaki değişmeler onu oluşturan roller ve rol ilişkilerindeki başkalaşmalar olarak tanımlanabilir. Aileyi oluşturan bireylerin olduğu kadar, tüm olarak ailenin geçirdiği değişim aşamalarını; ailedeki uyumlu işleyişi olduğu kadar, uyumsuzlukları ve çözülmeyi incelemede en uygun kavramsal çerçeve olarak toplumsal rol görülmektedir."[38]

Kemerlioğlu, bu çalışmasında, en ideal aile yapısının çekirdek aile olduğu görüşüne karşı çıkmakta, ancak eğilimin bu yönde olduğunu belirtmektedir. Kemerlioğlu, ailenin öneminin azaldığı, zayıfladığı ve hatta ortadan kalkacağı görüşlerine de katılmadığını, aksine, ailenin öneminin her geçen gün daha iyi anlaşıldığını ve aileyi destekleyici, koruyucu yasaların çıkarıldığının altını çizmektedir.

Kemerlioğlu'na göre ailenin çekirdek aileye doğru evrilmesinin tek nedeni endüstrileşme olayı değildir. Ailenin çekirdek aileye doğru evrilmesinde etken faktörler, her ülkenin yapısına göre, endüstri, ticaret, siyasal ve hukuksal süreçler olarak değişmektedir. Örneğin, Türk aile yapısındaki değişmeleri etkileyen en önemli faktörlerden biri Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan devrimsel nitelikli hukuksal düzenlemelerdir.

Köy Aile Yapısında Değişme başlıklı araştırma ile Kemerlioğlu'nun ulaştığı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir: Çok yönlü sosyo-kültürel etkiler altında dışa açılan köylerimizde gençlerin eş seçimindeki bağımsızlıkları giderek yumuşayıp azalmaya yönelmiş bulunuyor. Köy dışından yapılan evliliklerde göreli bir artış gözleniyor. Düğünlerin biçimleri değişmekte, evlenenlerin baba evi dışında ayrı ev kurma sayılarında artış görülmektedir. Bütün bu değişmeler, ailelerin yapısını da köklü bir biçimde değiştirmektedir. Aileler parçalanmakta ve çekirdek aile yaygınlaşmaktadır. Köylerde ortalama aile büyüklükleri ile aile başına düşen ortalama çocuk oranları da giderek düşmektedir. Bu tür değişmeler, kuralları, törenleri, ailenin yapısını, rol ve ilişkiler örgüsünü eskisinden çok daha farklı bir duruma getirmekte; rollerin yapı ve niteliklerinin değişmesi ile birlikte, aile kendi içinde ve dışa yönelik ilişkilerinde bir önceye göre yeni özellikler göstermektedir.

Kısaca, değerlerdeki, düşüncelerdeki, normlardaki ve siyasal eğilim ve girişimlerdeki değişmelerin yanı sıra, ekonomik yapıdaki ve toplumsal hayatın öteki kesimlerindeki değişmelerin

hızla yaygınlaşması ailenin rollerinde, içe ve dışa yönelik rol ilişkilerinde köklü dönüşümlere yol açmaktadır. Yine de tüm bu değişme eğilimlerine rağmen, köylerdeki ailelerin tam anlamıyla bağımsız bir çekirdek yapıya dönüştüğü, "cemaat vari" ilişkilerin hepten yok olduğu söylenemez.[39]

6- Sosyoloji Tarihi ve İbni Haldun

Kemerlioğlu'nun ilgi alanları doğrultusunda yaptığı tez çalışmaları yanında, yine ilgi alanlarına bağlı olarak üzerinde yoğunlaştığı çalışmaları; *Sosyoloji Taribi, Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik* ile *Bilgi Sosyolojisi*'nden oluşmaktadır.

Sosyolojiye giriş kitaplarının bolluğuna rağmen,[40] ülkemizdeki sosyologların doğrudan sosyoloji tarihiyle ilgili kitabı neredeyse yoktur. Bu durum, alanın zorluğu ve genişliğinden kaynaklandığı gibi, sosyoloji tarihi derslerini veren hocaların bu konudaki çalışmalarını yayınlamamalarından da kaynaklanmaktadır.

Kemerlioğlu'nun *Sosyoloji Taribi* notları da oldukça kapsamlı ve yayına hazır bir şekilde oluşturulmasına rağmen yayınlanmamıştır. Ancak bu notlar geniş bir tarihsel dönemi kapsamakta ve hocanın bilimsel anlayışını, sosyoloji tarihi konusundaki tercihlerini yansıtmaktadır.

Kemerlioğlu, sosyoloji tarihi notlarına, "toplumsal olaylarla ve sorunlarla ilgilenmenin, onlar üstüne bazı açıklama ve görüşler bildirmenin ilk çağlardan bu yana sürüp gelmiş olmasına karşılık; toplumbilimin kendine özgü bir adı, konusu, kavramları, kuramları ve araştırma yöntemleri bulunan bağımsız bir bilim biçiminde" 19. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıktığını bildirir. Kemerlioğlu'na göre, o tarihe kadar, toplum konusuna ilişkin ilk düzenli ve sistemli düşünceler, inceleme ve açıklamalar felsefe çalışmaları içinde oluşup gelişmiştir. Bu nedenle, toplum felsefesi ve tarih çalışmaları sosyolojinin hazırlık dönemini oluşturmuştur[41] diyen Kemerlioğlu, *Sosyoloji Taribi* notla-

rına *Eski ve Orta Çağlarda Toplum Felsefesi* ile başlamaktadır. Alt başlıklarla da *Doğuda Toplumsal Düşünce*, *Greklerde Toplum Felsefesi* ve bazı Grek düşünürlerini aktarır. Çalışmanın ilerleyen sayfalarında ise *Romalılarda Toplum Felsefesi*, *İlk Hıristiyanların Toplum Felsefesi*, *Ortaçağ Toplum Felsefesi*, *Orta Çağda Türk - İslam Çevresinde Toplum Felsefesi* ve bu dönemlerin ünlü filozofları kısaca anlatılır.

Kemerlioğlu, *Orta Çağda Türk - İslam Çevresinde Toplum Felsefesi* başlığı altında anlattığı düşünürler arasında *İbni Haldun*'a (1332-1406) ayrı bir önem vermektedir. 1990'lı yıllarda hocanın üzerinde daha da yoğunlaştığı İbni Haldun, *Sosyoloji Taribi* notlarında geniş şekilde yer almaktadır.

Kemerlioğlu'na göre İbni Haldun dünyanın sayılı düşünürleri arasındadır.[42] İbni Haldun'un aktif siyaset içerisinde bulunması, Afrika, Endülüs ve Asya'da sürekli dolaşması bilimsel deneyim ve gözlemlerini geliştirmesine, dolayısıyla ufkunun genişlemesine yardımcı olmuştur: "Çok gezmiş, çok görmüş ve başından geçenler ile gördüklerini bilinçli bir gözlem ve açıklama işini benimseyip başarmış sayılı düşünürlerden biri olmuştur. Onun çağının ötesine geçen başarılarında, bu sayılan özelliklerinin payı çok büyüktür."[43]

Kemerlioğlu'na göre İbni Haldun "gezdiği gördüğü yerlerin doğal özelliklerini, toplumların ve devletlerin töreleri, gelenekleri, görenekleri, inançları, nüfusları, iş ve geçinme yolları, sanatları, bilimleri, felsefeleri, dinleri, törenleri, vb. pek çok özelliklerini incelemiştir. Toplumların tarihlerini olduğu kadar, onların temel dayanaklarını oluşturan özlerini, ilkelerini, ortak yanlarını, değişme eğilimlerini de araştırmış, toplumsal yaşamın evrensel yönlerini yakalayıp kavrayarak açıklamaya çalışmıştır. Yalnızca yerleşik toplumları değil, fakat aynı zamanda göçebe toplulukların da aralarında yaşayarak gözleyip incelemiş, onların tarihleri, coğrafyaları ve toplumsal yapıları ile değişme özelliklerini oldukları gibi saptamıştır."[44]

Kemerlioğlu'na göre İbni Haldun, "çağdaş tarih ilminin, tarih felsefesinin, kültür ve toplum felsefesinin kurucusu olarak nitelendirilmiştir. Onu 'İslamın Montesquieu'sü' diye görenler vardır. Bütün nitelendirmeler ve övmeler arasında, bizim bakımımızdan önemli olan pek çok bilim adamının İbni Haldun'u sosyolojinin gerçek kurucusu olarak görmesidir. Gerçekten de, bize göre İbni Haldun sosyolojinin kurucusu sayılmak için gerekli hemen bütün niteliklere sahiptir. Pek çok bakımdan çağını aştığı gibi, günümüzün bazı tarihçileri ve sosyologlarından üstün yönleri de bulunmaktadır."[45]

Kemerlioğlu'na göre, İbni Haldun, Sosyolojinin yanı sıra ekonomi biliminin, tarihin, tarih felsefesinin, demografyanın, felsefenin, pedagojinin, vb. bazı bilgi dallarının da öncüsüdür. İbni Haldun, aynı zamanda, bilgi sosyolojisinin de öncüsü sayılabilir. Gözlemci bir bilim adamı olan İbni Haldun, metafiziğe karşı çıkıp onu geçersiz sayarak, bu bilim ve bilgileri tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak ve onların akışı içinde inceleyip açıklamıştır.[46]

Kemerlioğlu'na göre, "bugün sosyolojinin uğraştığı hemen bütün alanlarla ilgilenen ve onlarla ilgili gözleme ve belgelere dayanan önemli açıklamalar getiren İbni Haldun, kendisine gelinceye kadar hiç kimsenin üstünde durup incelemediği bir alan ve bu alanın sorunlarını konu edinecek bir bilim kurduğunu açıkça bildirmiştir."[47] Demek ki, İbni Haldun "kurgusal açıklamalardan çıkılıp, gözleme dayanan ve mantıkla denetlenen bir yöntem izlemektedir. Bu yöntemsel yaklaşımıyla, sosyolojinin 'değer yargılarından uzak kalması gerek'tiğini bildiren Max Weber ve Emile Durkheim'ı öncelemiş olmaktadır. Öte yandan, İbni Haldun'un toplumsal olguları nedensel ilişkiler ve yasalar içinde belirleyip açıklamaya çalışması; onların evrensel biçimlerini, 'ideal tipler'ini kurmaya girişmesi de çağdaş sosyolojinin amaçlarını daha o zamanda gerçekleştirme çabaları olarak değerlendirilebilir."[48]

İbni Haldun'dan sonra Kemerlioğlu'nun Rönesans Çağında Toplum Felsefesine, Toplumsal Sözleşme Öğretilerine, İlerleme Kuramına, Ütopyalar ve Devrimci Öğretilere yer verdiği görülmektedir. Ardından, toplumu açıklamada tek nedene ağırlık veren okullarla (coğrafi, biyolojik, psişik, ekonomik olgulara ağırlık veren ekoller) Sosyoloji Tarihinin 1. cildini bitirmektedir.

Sosyoloji Tarihi notlarının 2. cildi *Sosyolojinin Doğuşu* ile başlıyor. Sosyolojinin doğuşunu 19. yüzyılın koşulları ile açıklayan Kemerlioğlu, Fransa, İngiltere ve Almanya'da sosyolojinin farklı özelliklere göre gelişmeye başladığını da belirtir.[49] Bu bağlamda, Fransız sosyologlarından C. H. Saint-Simon, Auguste Comte, Frederic Le Play'e yer veren Kemerlioğlu, Herbert Spencer'i İngiltere'de sosyoloji çerçevesinde ele almaktadır. Almanya'da sosyolojinin Fransa ve İngiltere'den sonra doğmuş olmasının nedenleri üzerinde duran hoca, bu bölümde de; G. W. F. Hegel, Lorenz von Stein, Karl Marx ve *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Sosyoloji* başlığı altında topladığı bir kaç bilim adamına yer vererek çalışmasının 2. cildini bitiriyor.[50]

Kemerlioğlu'nun Sosyoloji Tarihi çerçevesinde kaleme aldığı notlarının 3. cildi, Amerika Birleşik Devletlerinde Sosyolojinin Gelişimi adını taşımaktadır. Bu ciltte de Lewis Henry Morgan, William Graham Sumner, Franklin Henry Giddings, Charles Horton Cooley, Talcott Parsons ve Robert K. Merton bulunmaktadır.

Özetlersek, Kemerlioğlu, *Sosyoloji Tarihi* notlarında; sosyoloji tarihini Antik dönem felsefecilerinin toplumla ilgili görüşleriyle temellendirmekte, İbni Haldun'u sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmekte, klasik sosyologlara yer vermekle birlikte, diğer sosyoloji tarihi çalışmalarında görülmedik ölçüde Amerikan sosyoloji anlayışına bağlı sosyologlara yer ayırmakta ve *Lewis A. Coser*, *Georg Simmel* ve *Ralf Dahrendorf* gibi çatışmacı teorinin önde gelen sosyologlarına da gereken önemi atfetmektedir.

7- Bilgi Sosyolojisi Anlayışı

Kemerlioğlu'nun önemli ilgi alanlarından biri de bilgi sosyolojisidir. Ancak, hoca bilgi sosyolojisiyle ilgili bir hipotez ortaya atıp kanıtlama çabasına girişmemiş, bilgi sosyolojisi ile ilgili görüşleri araştırıp, derlemeye çalışmıştır. Kitabın girişinde şöyle der: Bilgi ile toplum etkileşiminden doğan süreçleri ve göreli geçerliliği olan düzenlilikleri araştırıp açıklamaya çalışan yazarların temel görüşleri tarihsel gelişim sırası içinde sunulacaktır.[51]

Hocaya göre bilgi sosyolojisi yeni bir alan ve o nedenle, deneysel dayanakları bakımından, bilgi sosyolojisinin kavramları, kuramları ve yöntemleri tam bir yetkinliğe ulaşamamıştır.[52]

Amerikan sosyolojisi anlayışının Kemerlioğlu'nun üzerindeki etkilerini bilgi sosyolojisiyle ilgili kitabında ve bilgi sosyolojisi anlayışında da görmek mümkündür. Kemerlioğlu, bilgi sosyolojisinin eksikliklerini ifade ederken bu anlayışını da sergilemektedir. Buna göre; bilgi sosyolojisi, bilgiyle uğraşan epistemoloji, bilgi psikolojisi gibi disiplinlerle olan ilişkisini ve sınırlarını belirlemek zorundadır. Kendi problemlerini, onları ele alıp inceleme biçimlerini, amaçlarını, vardığı sonuçları değerlendirme yol ve yöntemlerini öteki bilim dallarından ayırt eden karakteristiklerini açıkça ortaya koymalıdır. Böylece, öteki bilgi dalları arasındaki yerini belirlemiş, onlarla verimli bir işbirliği ve dayanışma ilişkisi kurmuş olacaktır. Bilgi sosyolojisi bu önemli eksikliklerini gidermek amacıyla, kavramlarını, tipolojilerini ve kuramlarını deneysel araştırmalarla sınama çalışmalarına ağırlık vermek zorundadır. Bu bilgi dalının kurucularının hemen hepsi onun empirik bir bilim olması gerektiğini vurgulamış, fakat çoğunluğu bu isteğine uymamıştır. Bilgi sosyolojisinin geleceği kuramsal tartışmalarda değil, deneysel araştırmalarda kullanacağı etkili ve verimli yöntemler geliştirmektir.[53]

8- Yöntem Anlayışı

Kemerlioğlu'nun sosyolojide yöntem tercihine gelince; hocanın Amerikan sosyoloji anlayışına bağlı olduğunu çalışma boyunca vurguladık. Buna bağlı olarak, hocanın tümevarımcı bir yöntem anlayışına sahip olduğunu söylemek mümkündür. Alan araştırmalarına büyük önem vermiş, çalışmalarının bir çoğunda deneysel araştırmaların önemini vurgulamıştır. Kimi zaman kuramsal çalışmalar yapmakla birlikte, araştırmalarının çoğunda katılımcı-gözlem tekniğini kullanmıştır.

Kemerlioğlu'na göre, beş-on kişiden oluşan küçük ve yüzyüze gruplardaki etkileşim biçimlerinin ayrıntılarıyla incelenmesi olarak tanımlanan küçük grup araştırmalarının bir çok yararı bulunmaktadır. Bunlar; pragmatiklik, sosyal-psikolojik ve sosyolojik açıdan önem taşımaktadır.[54]

Küçük gruplar üzerine yapılan araştırmalar, bir yandan, kendi başına çok önemli toplumsal birimin yapısı, işlevleri, iç dinamiklerinin anlaşılıp açıklanması amacını güderken; öte yandan, küçük grup araştırmalarından sağlanan sonuçlar, onların içinde yer aldıkları geniş toplum ve toplumsal birimlerin süreçlerinin ve yapısal özelliklerinin ortaya koydukları yasaları ve düzenlilikleri açıklamaya yararlar. Küçük gruplar yalnızca mikro yapılar değiller, fakat aynı zamanda geniş toplumların mikro-kosmosları, küçültülmüş birer örnekleri gibidirler. Bu bakımdan, iş bölümü, toplumsal normlar, değerler, düşünceler, iletişim araç ve biçimleri, saygınlık mertebeleri, mitler, dinsel törenler gibi toplumsal süreç ve özelliklerin hepsi, küçük gruplarda küçültülmüş boyutları içinde görülürler. Onların incelenmesiyle ve sağlanacak bulgulara dayanılarak, daha geniş ve gözlemi güç toplumsal birimler için kurumsal modeller geliştirilip onlarda denenmek için kullanılabilir. Böylece, küçük grup araştırmaları geniş toplumlar için daha verimli düşünme ve açıklamada bulunmanın birer aracı olarak uygulanabilirler.[55]

Kemerlioğlu'na göre, bir çalışmanın geçerli sayılabilmesi için, araştırmanın objektif olması, somut olgulara dayanması, kavramlarını açık-seçik tanımlaması, bulgularının geçerliliğini ve güvenirliğini deneylerle doğrulayabilmesi ve bilimsel eleştiriyi gözden uzak tutmaması gerekmektedir. Öte yandan, araştırmalarda sağlam bir kuramsal çerçeve ile deneysel bulguların verimli sonuçlara ulaşacak yeterlikte birleştirilmesi kendinden beklenen bir özelliktir.[56]

Alan araştırmalarında anket, doğrudan gözlem, dolaylı gözlem gibi teknikleri kullanan, araştırma yöntemleri arasında gözlem, deneyleme, karşılaştırma tekniklerini anlatan Kemerlioğlu, pozitivist anlayış çerçevesinde belgeye dayalı çalışmalarda da içerik çözümlemesi tekniğini önemsemektedir. İçerik çözümlemesi, kendileri birer olgu olan belgelerin içeriklerinin önceden belirlenmiş ve iyice tanımlanmış kategorilere ayrımlanarak belirli bir amaç doğrultusunda çözümlenmesidir,[57] diyen Kemerlioğlu, bu tekniğin A.B.D.' de çok uygulanıp geliştirildiğini ve pek çok alanda kullanılan önemli tekniklerden biri olduğunu yazmaktadır.[58]

Kemerlioğlu, çeşitli çalışmalarında, deneysel araştırmalarla ve bu araştırmalardan sağlanan verilerin genel düzeyde değerlendirilmesiyle toplumsal sorunların çoğunluğuna doyurucu çözümler bulunabileceği görüşündedir.[59] Böyle bir anlayış çerçevesinde, metodolojik olarak, araştırmacının küçük gruplarda deneyleme koşullarını çok daha kolaylıkla sağlayabileceği ve böylece grup incelemelerinde fizik bilimlerindeki kesinliğe daha çok yaklaşılabileceği belirtilir.[60]

Kemerlioğlu, sosyolojinin determinist bir bilim olduğunu kabul etmektedir. Çeşitli çalışmalarında elde ettiği sonuçları, dünyanın çeşitli ülkelerinde yapılan benzer araştırmaların sonuçlarıyla karşılaştırırken bir anlamda bu anlayışını da ortaya koymuş olmaktadır. Örneğin *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* çalışmasının uygulama kısmından elde ettiği sonuçları pek çok ülkede elde edilen verilerle karşılaştırmış ve sonuçlarını, "Erzu-

rum'da yapılan bir araştırmanın sonuçları ile (.....) yapılan araştırmaların sonuçları arasında benzerlik açıkça görülmektedir" gibi cümlelerle ifade ederek varsayımlarının geçerliliğini ve bulgularının evrenselliğini, genel geçerliliğini kanıtlamak istemiştir. Diğer çalışmalarında da kendi bulguları ile yabancı araştırmacıların sonuçlarının büyük ölçüde örtüştüğünü belirtir. Sosyal bilimlerde determinizmin eleştiri konusu olduğunu iyi bilen Kemerlioğlu, bu eleştirilere katılmadığını da şu cümlelerle ifade etmiştir: "Sosyal determinizmin varlığına karşı yöneltilen şüpheler tümüyle haklı olmaktan uzaktırlar. Olsa olsa sosyal determinizmin oldukça gevşek olduğundan söz etmek mümkündür."[61]

Sonuç:

Kemerlioğlu'nun en önemli yanı idealist ve tavizsiz kimliği idi. İşini ciddiye alan, üzerine aldığı görev ve sorumlulukları titizlikle yerine getiren bir özelliğe sahipti. Eğitimcilik yanı ağır basan, her dersine hazırlıklı giden ve hiç bir dersini zorunlu olmadan aksatmayan bir hocaydı.

Kemerlioğlu, sosyoloji, felsefe, psikoloji dersleri vermiş, bu dersler için ders notları oluşturmuş ve bu notları daha sonra yayına hazır kitaplar haline getirmiştir.

Belki çalışmalarını istediği şekile getiremedi. Çoğunu yayınlamadı bile.[62] Ancak Sosyoloji Profesörü olarak determinizme, pozitivizme ve Amerikan sosyoloji anlayışına hep bağlı kaldı. Dolayısıyla farklı değerlendirme ve açıklamalara izin vermeyecek ölçüde yönünü Amerikan sosyolojisi çerçevesinde belirlemişti.

Hocanın dünya görüşü hakkında da bir iki noktaya değinmek gerekirse, hoca Atatürk ilke ve devrimlerinin savunucuları arasındaydı ve bu yanı ile de modernleşme ve Batılılaşmayı önemsiyordu.[63] Atatürkçülük ideolojisi çerçevesinde oluşturulan ilerici bir dünya görüşünü benimsemiş olan Kemerlioğlu, özellikle bu dünya görüşünü eleştiren, ona karşı çıkan siyasal ve düşünsel oluşumların karşısında yer alıyordu. Çalışmalarında

bir konuyu anlatırken, zaman zaman Batılı toplumlarda bunun çok ileri olduğunu, Türk toplumundaki gelişmelerin henüz bu ölçüye varmadığını, ancak benzer eğilimlerin doğup gelişmeye başladığını belirtirdi. Bu özellikleriyle ilerlemeci, "devletçi-seçkinci"[64] bir kimliğe sahip olan Kemerlioğlu; laik, devletçi ve batıcı bir Türk aydınıydı.

Yaşamının büyük bir bölümünü Erzurum'da geçiren Kemerlioğlu, sosyolog olarak, Samsun, Erzurum, Mersin ve Sivas'ta çalışmış; Erzurum'da çalıştığı sırada, önce felsefe ve ardından sosyoloji bölümünde bir doktora ve pek çok yüksek lisans tezi yönetmiş, tez yönetme sorumluluğunu Mersin Üniversitesi'nde de sürdürmüştür.

Kemerlioğlu'nun yazı dili sade, anlaşılır ve akıcıdır. Ağdalı ve karmaşık bir dil kullanmayı sevmez, kimilerinin deyimi ile "öz Türkçe" kelimelere ağırlık verirdi.

Kemerlioğlu'nun Amerikan sosyoloji anlayışını benimsediğini söyledik ve bu görüşümüzü metin içerisinde çeşitli örnek cümle ve paragraflarla gösterdik.[65] Buna karşın, Kemerlioğlu acaba Amerikan sosyoloji ekolleri içerisinde hangisine daha yakındı? Yapısal-fonksiyonalist, çatışmacı, etkileşimci veya başka bir ekolden miydi? Kemerlioğlu'nun bu ekollerin hepsinden ve özellikle yukarıda belirttiğimiz üçünden de yararlandığı, üçüne de sıcak baktığı ve üçünün de birbirini tamamladığı görüşünde olduğu, ancak fonksiyonalist yanının biraz daha ağır bastığı kanaatindeyiz. Diğer yandan *Rol ve Toplumsal Yapı* çalışmasıyla *Etkileşimci Yaklaşım*'ın etkisi altındadır.[66] *Etkileşimci Yaklaşım*'ın Amerikan sosyolojisinin çeşitli ekolleri ve bilimler arasında birleştirici bir rol üstlendiği görüşünde olan hocanın çağdaş çatışmacı yaklaşımlara bakışı da bu görüşü kanıtlar. Hocaya göre fonksiyonalist ve çatışmacı yaklaşımlar birbirini tamamlayan çabalar olarak değerlendirilmelidir. Çatışma teorileri aracılığı ile toplumsal sorunların oluşma, gelişme ve sonuçlanma nedenleri ortaya konularak, gerekli önlemler alınabilir ve toplumsal düzeni, dengeyi bozan unsurlar giderilebilir. Hocanın bu açıklaması bile çatışmacı görüşlere fonksiyonalist teori açı-

sından yaklaştığını gösterir.[67] Bir başka anlatımla, Kemerlioğlu, çatışmacı yaklaşımı Marksist bir yorumla değil. düzen ve çatışmayı, birbirini tamamlayan fonksiyonalist çatışma teorisi açısından değerlendirmektedir.

Kemerlioğlu'nun sık sık tekrarladığı temel uyarılardan birisi de, sosyologların değer yargılarına itibar etmemeleri, değer yargılarından sürekli kaçınılması gerektiğidir. Bilim adamının ve bilimselliğin en önemli ölçütü; determinist, pozitivist ve sorgulayıcı olmaktır. İbni Haldun'u sosyolojinin kurucusu yapan yanı da bu özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Hocanın İbni Haldun'u sosyolojinin kurucusu olarak kabul etmesinin önemli nedenleri arasında, İbni Haldun'un bilimsel objektiflikten yana tavır alması ve bilimde metafizik içerikli açıklamalara taviz vermemesi yer alır.

Hocanın başta İbni Haldun olmak üzere A, Comte, E. Durkheim, M. Weber, T. Parsons ve R. K. Merton'ı diğer sosyologlara göre daha fazla önemsediği de söylenebilir.

Kısaca, küçük grupları temel alan uygulamalı sosyoloji ve birey-toplum ilişkilerini konu edinen sosyal psikoloji ağırlıklı çalışmalar yapan Kemerlioğlu'nun sosyoloji anlayışı; Amerikan sosyolojisinin iki önemli ekolü, yapısal-fonksiyonalizm ve etkileşimci yaklaşımın toplumsal yapı, toplumsal değişme, toplumsal farklılaşma, tabakalaşma, küçük gruplar, düzen içerisinde ilerleme, rol ve rol ilişkileri gibi konu ve kavramlarına dayanmaktadır. Ülkemizde Amerikan sosyolojisinin önde gelen taşıyıcı ve temsilcilerinden biri olan Kemerlioğlu, sosyolojide, yapısal-fonsiyonalist ekole mensup bir kısım sosyologta olduğu gibi, çok küçük grupları temel alan uygulamalı araştırmalardan orta boy ve ardından genel kuramlara ulaşmayı amaçlamaktadır. İbni Haldun'u sosyolojinin kurucusu olarak değerlendiren, sosyolojide determinizmi, tümevarımı ve evrenselliği benimseyen, pozitivizmi her şeyin üstünde tutan bir sosyoloji yaklaşımı bulunan hocanın bilim mantığı, bu veriler ışığında, Anglo-sakson bilim anlayışı ve deneycilik üzerine kuruludur.

DİPNOTLAR:

* Bu yazı, 2000 yılında yayınlanacak olan Prof. Dr. Eyüp Kemerlioğlu Armağanı için kaleme alınmıştır.

[1] Türk sosyoloji tarihi tartışmalarında Prof. Dr. Baykan Sezer'in görüş ve vurguları için bakınız; Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi-1.Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

[2] Prof. Eyüp Kemerlioğlu'nun şiirleri Y. Doç. Dr. İsmet Emre ve Y. Doç. Dr. Mustafa Gündüz tarafından yayına hazırlanmıştır. Hocanın şiirleri de en kısa zamanda yayınlanacaktır.

[3] Prof. Kemerlioğlu'nun gerçek doğum tarihinin 1939 olduğu belirtilmektedir. Ancak ailevi nedenlerle bu doğum tarihi daha sonra 1942 olarak kayıtlara geçirilmiştir.

[4] Benim de ilk asistanı olduğum bölümün diğer kurucuları, Prof. Dr. Sabahattin Güllülü ile Prof. Dr. Hüseyin Akyüz'dür. Kemerlioğlu'nun buraya bölüm başkanı olarak atanma tarihi ise 18.01.1988'dir.

[5] Prof. Eyüp Kemerlioğlu, yardımcısı olduğu Prof. Dr. Haluk İpekten'in ölümü üzerine, 17 Ocak 1992 tarihinde Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne atanmış ve yeni bir rektörün göreve başlaması üzerine 12.08.1992 tarihinde bu görevinden istifa etmiştir.

[6] Kemerlioğlu'nun çoğaltma kapsamındaki bir çok çalışması ve çevirisi yayına hazır durumdadır ve kısa bir süre içerisinde yayınlanması planlanmaktadır.

[7] Kemerlioğlu, mesleği, sosyo-kültürel, ekonomik ve teknik özelliklere sahip belirli bir alandaki spesifik işler ve faaliyetlerin bileşik bir bütünü olarak tanımlamaktadır.

[8] Eyüp Kemerlioğlu, "Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1973, s.1.

[9] a.g.ç., s. 1-2.

[10] a.g.ç., s. 2-3.

[11] a.g.ç., s. 244.

[12] a.g.ç., s. 425.

[13] Tabakalaşmanın evrensel bir süreç olduğu ve tarihte farklılaşmanın, eşitsizliğin, tabakalaşmanın bulunmadığı hiç bir toplum yoktur görüşü, yapısal-fonksiyonalistlerin klasikleşmiş anlayışıdır. Bu görüşün hoca tarafından da ifade edilmiş olması, kendisinin yapısal-fonksiyonalist ekole yakınlığını bir kere daha kanıtlamaktadır. Tabakalaşmanın evrenselliği iddiasında yapısal-fonksiyonalistlerin bu varsayımlarını özetleyen kaynaklar açısından bakınız; George Ritzer, **Sociological Theory**, New York, 1983, s. 224 ve Kingsley Davis and Wilbert E. Moore, "Some Principles of Stratification", **Issues In Social Inequality**, Edited by Gerald W. Thielbar and Saul D. Feldman, Boston, 1972, s. 194-195.

[14] Eyüp Kemerlioğlu, **Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik**, Saray Yayınları, İzmir, 1996, s. 1.
[15] a.g.e., s. 14.
[16] a.g.e., s. 18.
[17] a.g.e., s. 45-46.
[18] a.g.e., s. 59.
[19] a.g.e., s. 89.
[20] a.g.e., s. 144.
[21] a.g.e., s. 144.
[22] a.g.e., s. 145.
[23] a.g.e., s. 154.
[24] a.g.e., s. 162.
[25] a.g.e., s. 157-158.
[26] Elbette Amerika Birleşik Devletlerindeki sosyoloji çalışmaları yapısal-fonksiyonalist, etkileşimci, çatışmacı ve başka ekoller etrafında değerlendirilmektedir. Hatta önce Avrupa kökenli sosyologların, Amerikalı ve ardından Amerikalı sosyologların, Avrupalı sosyologları yakından etkilediğini biliyoruz. Ancak çok genel hatlarla ve özellikle Amerikan ve Kara Avrupası sosyoloji anlayışları gibi, ikili bir sınıflama yapmak da sosyoloji tarihinde her zaman mümkün olmuştur.
[27] Eyüp Kemerlioğlu, "Rol ve Toplumsal Yapı" (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1982, s. 2-3.
[28] a.g.ç., s. 1.
[29] a.g.ç., s. 3.
[30] a.g.ç., s. 3-4.
[31] a.g.ç., s. 11.
[32] a.g.ç., s. 14.
[33] a.g.ç., s. 19-20.
[34] a.g.ç., s. 134-135.
[35] a.g.ç., s. 156.
[36] a.g.ç., s. 136.
[37] Örnekleme, Karadeniz bölgesinden iki, Doğu Anadolu bölgesinden bir, Ege bölgesinden bir ve Orta Anadolu bölgesinden bir olmak üzere toplam beş köy alınmıştır.
[38] Eyüp Kemerlioğlu, "Köy Aile Yapısındaki Değişme" (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1984, s. 2.
[39] a.g.ç., s. 104-140.
[40] Ülkemizde neredeyse hocalık yapan her sosyoloğun bir de *Sosyolojiye Giriş* veya aynı içerikte *Sosyoloji* kitabı bulunmaktadır.
[41] Eyüp Kemerlioğlu, "Toplumbilim Tarihi" (Yayınlanmamış Ders Notları), Erzurum, 1988, s. 1.
[42] Eyüp Kemerlioğlu, *Sosyoloji Tarihi* notları dışında, 13-15 Kasım

1989 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü tarafından düzenlenen **Türkiye'de İlk Sosyoloji Kürsüsü'nün Kuruluşunun 75. Yıldönümü** toplantılarının ilkinde, "İbni Haldun: Bilgi Sosyolojisinde Bir Öncü" adlı bir bildiri sunmuş, **Bilgi Sosyolojisi** kitabında da İbni Haldun'a bir başlık ayırmıştır.

[43] Kemerlioğlu, "Toplumbilim Tarihi" (Yayınlanmamış Ders Notları), Erzurum, 1988, s. 29.

[44] a.g.ç., s. 29-30.

[45] a.g.ç., s. 30.

[46] Eyüp Kemerlioğlu, **Bilgi Sosyolojisi**, Saray Yayınları, İzmir, 1996, s. 33.

[47] a.g.ç., s. 30.

[48] a.g.ç., s. 31-32.

[49] Fransa'da pozitivizm, Almanya'da idealizm, İngiltere'de deneycilik.

[50] Paul von Lilienfeld, Albert Schaffle, Rene Worms, Gustav von Schmoller, Heinrich von Treitschke, Wilhelm Dilthey gibi.

[51] Eyüp Kemerlioğlu, **Bilgi Sosyolojisi**, Saray Yayınları, İzmir, 1996, s.1.

[52] a.g.e., s. 3.

[53] a.g.e., s. 172-173.

[54] Eyüp Kemerlioğlu, "Küçük Gruplar Sosyolojisi" (Yayınlanmamış Ders Notları), Erzurum, 1988, s. 3.

[55] a.g.ç., s. 4.

[56] a.g.ç., s. 33.

[57] Eyüp Kemerlioğlu, Sezgin Kızılçelik, Mustafa Gündüz, **Araştırma ve Yazım Teknikleri**, Saray Yayınları, İzmir, 1997, s. 87.

[58] Kemerlioğlu, **Bilgi Sosyolojisi**, s. 19.

[59] Hocanın öncülüğünde yapılan **Öğrencilerin Öğretim Sorunlarına İlişkin Görüşleri** ve **Öğretim Sorunları** adlı küçük çaplı çalışmalar bu çerçevede değerlendirilebilir.

[60] Kemerlioğlu, "Küçük Gruplar Sosyolojisi," s.3.

[61] Kemerlioğlu, "Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma", s. 5.

[62] Hayatında yayınlanan kitaplarının çoğu, özellikle Saray Yayınlarından çıkanlar, asistanı Y. Doç. Dr. Mustafa Gündüz'ün hocaya sürprizidir.

[63] Kemerlioğlu'nun, Atatürkçülüğü, akılcılığa, bilime dayalı ilerici ve çağdaşlaşmacı bir ideoloji olarak değerlendiren, olumlayan ve öven görüşleri için bakınız; Eyüp Kemerlioğlu ve Mutafa Gündüz, "Çağdaşlaşma İdeolojisi Olarak Atatürkçülük ve Atatürkçü Düşüncede Akılcılık", Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 22 (Baskıda).

[64] "Devletçi-seçkinci" terimi Prof. Emre Kongar'ın yüklediği anlam çerçevesinde kullanılmıştır.

[65] Kemerlioğlu her vesileyle Amerikan sosyolojinin sosyoloji alanın-

daki yeni gelişmelere öncülük ettiğini belirtmiştir. Örneğin, rol kuramının özellikle ABD'de gelişmesini hızla sürdürmesine karşılık, ülkemizde konuyla ilgili sistemli çalışmaların hemen hiç görülmediğini, oysa bu kuramın geliştiği ülkelerde yapılan çalışmaların hem bilimsel düzeyde ve hem de uygulamada verimli sonuçlar sağladığını, *Rol ve Toplumsal Yapı* çalışmasının önsözünde belirtmektedir.

[66] Kemerlioğlu'nun etkileşimci yaklaşımı önemseyen bir başka çalışması için bakınız; Eyüp Kemerlioğlu, "Rol Kuramı Bakımından Kişi-Toplum İlişkisi", **Sosyologca**, Sayı: 1, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Yayını, Erzurum, 1992.

[67] Eyüp Kemerlioğlu, "Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi**, Sayı: I4, 1986, s. 133-153.

KAYNAKÇA

DAVIS, Kingsley - MOORE, Wilbert E., "Some Principles of Stratification", **Issues In Social Inequality**, Edited by Gerald W. Thielbar and Saul D. Feldman, Boston, 1972.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1974.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Rol ve Toplumsal Yapı" (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1982.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Köy Aile Yapısında Değişme" (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum, 1984.

KEMERLİOĞLU, Eyüp,"Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", Atatürk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi **Araştırma Dergisi,** Sayı: 14, Erzurum, 1986.

KEMERLİOĞLU, Eyüp,"Küçük Gruplar Sosyolojisi", Çoğaltma, Erzurum, 1988.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Sosyoloji Tarihi", Çoğaltma, Erzurum, 1988 ve 1990.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Öğrencilerin Öğretim Sorunlarına İlişkin Görüşleri** (Prof. Ahmet Çakır ve diğerleri ile birlikte) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Erzurum, 1991.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Rol Kuramı Bakımından Kişi-Toplum İlişkisi", **Sosyologca**, Sayı:1,Erzurum, 1992.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Öğretim Sorunları** (Mustafa Gündüz ve Gülay Aydın'la birlikte) Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Erzurum, 1993.

KEMERLİOĞLU, Eyüp,"Alman, Amerikan ve İngiliz Sosyolojisinin Son On Yılı" (S. Güllülü ve M. Gündüz ile birlikte), **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Bilgi Sosyolojisinde Temel Görüşler**, 2. Baskı, Saray Yayınları, İzmir, 1996.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Toplumsal Tabakalaşma ve Hareketlilik**, 2. Baskı, Saray Yayınları, İzmir, 1996.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Eğitim Sosyolojisi** (Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz ile birlikte) Saray Yayınları, İzmir, 1996.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, **Araştırma ve Yazım Teknikleri** (Sezgin Kızılçelik ve Mustafa Gündüz ile birlikte), Saray Yayınları, İzmir, 1997.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Bilgi Teorisinde Toplumsalcılık", **Objektif**: Cumhuriyet Üniversitesi Gazetesi, Sayı: 7, Sivas, 1998'da yayınlanmıştır.

KEMERLİOĞLU, Eyüp, "Çağdaşlaşma İdeolojisi Olarak Atatürkçülük ve Atatürkçü Düşüncede Akılcılık" (Mustafa Gündüz ile birlikte), Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 22 (Baskıda).

KIZILÇELİK, Sezgin, "Sosyoloji Teorilerinin İlgi Odağı ve Gelişimi", **Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler**, Sosyoloji Derneği Yayını, Ankara, 1994.

KIZILÇELİK, Sezgin, "Ölümü Sosyolojik Düşünmek", **Objektif**: Cumhuriyet Üniversitesi Gazetesi, Sayı: 9, Sivas, 1999 ve **Eyüp Kemerlioğlu Armağanı**, Sivas, 1999.

RITZER, George, **Sociological Theory**, New York, 1983.

SEZER, Baykan "Türk Sosyologları ve Eserleri I", **Sosyoloji Dergisi**, 3.Dizi-1.Sayı, 1988-1989, İstanbul, 1989.

TÜRK SOSYOLOJİ TARİHİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

BAYRAM KAÇMAZOĞLU

"Bu kitap şimdiye kadar bazı Türk sosyologları üzerine yaptığım denemeleri, Türk sosyoloji tarihi çerçevesinde çeşitli dönemleri içeren araştırmaları ve yine bu konularla ilgili değerlendirmeleri kapsamaktadır. Makaleler birbirinden bağımsız olarak kaleme alınmasına karşılık, hepsinin içeriği Türk sosyologları ve Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmalarıyla ilgilidir.

Bu kitapta yer alan yazılar kendi içerisinde bir sıraya sokulurken, aralarında bir süreklilik sağlanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, sosyolojiyi Türkiye'de üniversiteye sokan, bir başka ifadeyle, ülkemizdeki ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusu Ziya Gökalp'le ilgili yazımızı kitabın başına aldık. Sosyoloji çalışmalarını Gökalp'le yaklaşık aynı dönemde kaleme alan ve Türkiye'de sosyoloji denilince hemen ikinci sırada akla gelen Prens Sabahattin'e biz de ikinci sırada yer verdik. Diğer yazıları da bu anlayış çerçevesinde sıraladık."

Türk Sosyologları ve Türk Düşünce tarihi, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal yapısı konularında çalışmalarıyla bilinen H. Bayram Kaçmazoğlu'nun elinizdeki bu kitabla genç bilim dalına önemli bir katkı sağlamayı amaçlıyor.