

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

HAZIRLAYAN
MURAT SERİM

TÜRK SOSYOLOJİSİNDE ZİYA GÖKALP GELENEĞİ
ve MUSTAFA E. ERKAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Yrd. Doç. Dr. Mimar TÜRKKAHRAMAN

194478

KIRIKKALE 2000

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

ÖZET

Sosyolojiyi Türkiye'ye tanıtan Batı'dan Fransız sosyoloğu Emile Durkheim'ın yöntem ve tekniklerini kullanarak bir Türk sosyolojisi oluşturma çabasında olan ilk Türk sosyoloğu Ziya Gökalp'tir. Gökalp, kültür, medeniyet, millet olma, milliyetçilik, İslâmlaşma gibi bugün de hem genel hem de Türk sosyolojisinin önemli meselelerinden olan konuları ilk kez ele almış, halen güncellik ve önemini koruyan pek çok meselelerle ilgili olarak ilk saha araştırmalarına yönelmiştir.

Ziya Gökalp'in sosyolojik görüşlerini, ele aldığı kavramları ve konularda oluşturduğu modeli benimseyerek, onun bakış açısı doğrultusunda Gökalp geleneğini sürdüren ve Mustafa E. Erkal'la devam eden Türk sosyologlarının sosyolojik görüşleri tez konusu seçilmiştir. Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp tarafından temsil edilen millî model üzerinde yoğunlaşmış fakat yüksek lisans çalışmasının sınırlarını aşacağından dolayı seçici davranılarak, Gökalp sosyolojisinin ilk takipçilerinden Mehmet İzzet, daha sonra sırasıyla Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Cemil Meriç, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan ve Amiran Kurtkan Bilgiseven ve Gökalp geleneğinin günümüz temsilcilerinden Mustafa E. Erkal'ın görüşleri daha ayrıntılı bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

Gökalp'ten sonraki Gökalp çizgisi sosyolojisinin değişip değişmediği sorusu çalışmamızın hipotezini oluşturmuştur. Ziya Gökalp düşüncesinin devamcıları, onun getirdiği kavramları kullanarak yeni kavramlar oluşturmuşlar ve içinde buldukları zamanın şartlarına uyarlamışlardır. Ancak başta ortaya koyduğumuz hipotez olan Ziya Gökalp çizgisi sosyolojisinin pek fazla değişmediği söylenebilir. Zira ele aldığımız bu sosyologlar Gökalp'e eleştiriler yöneltmekle Zeki Arslantürk'ün ifadesiyle Gökalp düşüncesinin revisyonistleri olmuşlardır.

ABSTRACT

Sociology introduced to Turkish society by Ziya Gökalp, who known as the first Turkish sociologist, using Durkheimian methods and techniques. By using these techniques, making a first hand field research about topics including culture, civilization, nation, nationalizm and İslâmization, which are also important for today researchers.

The topic of the thesis the tradition started by Gökalp and continued by Mustafa Erkal. Because the topic is too large we bound it by these sociologist: Mehmet İzzet, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Cemil Meriç, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan, Amiran Kurtkan Bilgiseven and Mustafa Erkal who is today a representative this tradition.

Our hypothesis in this study whether Gökalp's understanding of sociology changed after Gökalp or not. Followers of Gökalp, by used Gökalp concepts and adapt them to a new conditions. But we see that this sociological understanding has not changed. And these sociologists by critisizing Gökalp thoughts, they may become his traditionist.

KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA

Yüksek Lisans tezi olarak hazırladığım “*Türk Sosyolojisinde Ziya Gökalp Geleneği ve Mustafa E. Erkal*” adlı çalışmamı, ilmî ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazdığımı ve faydalandığım eserlerin bibliyografyada gösterdiklerimden ibaret olduğunu, bunlara atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

05.07.2000

Murat SERİM

ÖNSÖZ

Sosyoloji, ilk olarak Batı toplumlarının içinde bulunduğu siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlarına karşılık, sosyal çözümler arandığı toplumsal gelişmenin ürünü olarak geçerlilik kazanan bir ilim haline gelmiş ve kısa zamanda diğer toplumlara da yayılmıştır. Sosyolojinin ülkemiz düşünce hayatında yerini alışı Batı'da ortaya çıkışından kısa bir süre sonra olmuştur. Sosyolojinin ülkemiz düşünce hayatında yer edinisinde Osmanlı Devleti'nin son dönemde karşılaştığı sorunlar ve bu sorunlara çözüm arayışı etkili olmuştur.

Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu ile ilgili meseleler ön planda olduğundan sosyoloji Osmanlı-Türk toplumundaki değişme, çözülme ve yeniden yapılanmanın bilimi olarak algılanmıştır. Bu amaçla ilk Türk sosyoloğu olan Ziya Gökalp ve o dönem düşünürleri yeni bir toplumun bilimsel temellerini atmak görevini üstlenmiştir.

Türk toplumunun ihtiyaçlarına cevap verecek bir sosyoloji ilminin oluşması kullanılan metod ve tekniklerle beraber, bunun elde edilen modele bağlı olacağı açıktır.

Türkiye'de sosyoloji, sorunlara Batı çerçevesinde ve Batılı modellere dayalı olarak başlamış olsa da Türk toplum dinamiklerini göz önüne alan, yaklaşım ve modeller de Türk sosyologları tarafından oluşturulmuştur.

Bu düşüncelerden hareketle Ziya Gökalp'le başlayan ve Türk toplum dinamiklerine Gökalp'in ortaya koyduğu perspektif ve kavramlarla bakmaya çalışan Zeki Arslantürk'ün ifadesiyle "Gökalp Revizyonistleri" olarak adlandırılabilir sosyologlarımızı çalışma konusu yapmış bulunuyoruz.

Bu vesileyle çalışmamın her safhasında rehberliklerini esirgemeyerek teze son şeklini veren danışmanım Kırıkkale Üniversitesi Öğretim Üyesi *Yrd. Doç. Dr. Mimar TÜRKKAHRAMAN*'a, istişari katkılarından dolayı *Yrd. Doç. Dr. Dolunay Şenol ÇEVİK* ve *Yrd. Doç. Dr. Hüseyin TUĞCU*'ya, tez konusu seçiminde bilgilerini esirgemeyen değerli hocam Marmara Üniversitesi Öğretim Üyesi *Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK*'e, temaslarım esnasında bana vakit ayıran İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi *Prof. Dr. Mustafa E. ERKAL*'a, kaynak bulmada yardımcı olan İstanbul Üniversitesi Öğretim Üyesi *Yrd. Doç. Dr. Burhan BALOĞLU*'na teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
KİŞİSEL KABUL /AÇIKLAMA.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'İN SOSYOLOJİSİ

FIKİRLERİ ve KAVRAMLARI

I. ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNİN DURKHEİM'LE İLİŞKİSİ.....	4
II. ZİYA GÖKALP'İN GENEL SOSYOLOJİ ANLAYIŞI.....	4
III. ZİYA GÖKALP'TE SOSYOLOJİ ve KONUSU.....	5
a. Gökalp'te Millî Sosyoloji.....	6
b. Gökalp Millî Sosyolojisinin Metodu.....	7
c. Gökalp'te Millî Sosyolojinin Amacı.....	9
IV. ZİYA GÖKALP'TE İKTİSAT.....	10
V. ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE TEMEL KAVRAMLAR.....	11
VI. GÖKALP'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN.....	17
VII. GÖKALP'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE EĞİTİM.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP ÇİZGİSİNDE TÜRK SOSYOLOJİSİ

I. MEHMET İZZET.....	20
a. İlmî Kişiliği.....	20
b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu.....	21
c. Kültür ve Medeniyet.....	22
d. Millet ve Milliyet.....	23

II. ZİYAEDDİN FAHRİ FİNDİKOĞLU.....	23
a. İlmî Kişiliği.....	23
b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu.....	25
c. Toplum, Fert ve Din.....	27
III. HİLMİ ZİYA ÜLKEN.....	28
a. İlmî Kişiliği.....	28
b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu.....	29
c. Sosyoloji-Felsefe İlişkisi.....	30
d. Batılılaşma ve Gökalp Tenkidi.....	31
IV. NURETTİN ŞAZI KÖSEMİHAL.....	33
a. İlmî Kişiliği.....	33
b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu.....	34
V. MÜMTAZ TURHAN.....	37
a. İlmî Kişiliği.....	37
b. Metodu.....	38
c. Kültür ve Medeniyet Ayrımı.....	38
d. Kültür Değişmeleri.....	40
e. Batılılaşma.....	42
f. Aydınlar (Münevverler) Sorunu.....	43
VI. EROL GÜNGÖR.....	44
a. İlmî Kişiliği.....	44
b. Sosyoloji Anlayışı.....	44
c. Kültür ve Medeniyet.....	45
d. Milliyetçilik.....	46
e. Batılılaşma ve Batılılaşma Karşısında Türk Aydını.....	47
f. Din ve Toplum.....	48
VII. CEMİL MERİÇ.....	50
a. İlmî Kişiliği.....	50
b. Sosyolojiye Dair Görüşleri.....	51
c. Kültür ve Medeniyet.....	51
d. Batılılaşma.....	52
e. Aydın.....	53
f. Milliyet ve Din.....	55

IX. MEHMET ERÖZ.....	56
a. İlmî Kişiliği.....	56
b. Sosyoloji Anlayışı.....	56
c. Millet ve Milliyet.....	57
d. Kültür ve Medeniyet.....	58
X. ORHAN TÜRKDOĞAN.....	59
a. İlmî Kişiliği.....	59
b. Metodolojisi.....	60
c. Millet Olma Sürecinde Millî Kültürün Önemi.....	62
d. Millet Olmayı Etkileyen Unsurlar.....	63
e. Millet - Ümmet İkilemi.....	65
f. Batılılaşma – Modernleşme.....	66
XI. ÂMİRAN KURTKAN BİLGİSEVEN.....	68
a. İlmî Kişiliği.....	68
b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu.....	68
c. Millet, Milliyetçilik ve İslâmiyet.....	70
d. Kuran-Sosyoloji İlişkisi.....	73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZIYA GÖKALP GELENEĞİ ve MUSTAFA E. ERKAL

I. HAYATI ve ESERLERİ.....	78
II. İLMİ KİŞİLİĞİ.....	79
III. SOSYAL BİLİMLERE YAKLAŞIMI.....	80
IV. MİLLÎ KÜLTÜR ve KARŞI KÜLTÜR ARAYIŞLARI.....	83
a. Hümanist Kültür Anlayışı.....	86
b. Mozaik Kültür Arayışı.....	89
c. Küreselleşme ve Millî Kültür.....	91
d. Çoğulcu Toplum.....	94
e. Kitle Kültürü.....	95
f. Millî Kültür Politikası Nasıl Olmalıdır ?.....	98
V. TÜRKİYE’NİN DIŞ DÜNYA İLE İLİŞKİLERİNDE İZLENECEK MİLLÎ KÜLTÜR POLİTİKALARI.....	100
a. Ortadoğu’daki İlişkilerde İzlenecek Millî Kültür Politikası.....	100

b. Avrupa (Batı) ile İzlenecek Millî Kültür Politikası.....	102
VI. BATI MEDENİYETİ.....	104
a. Batı Medeniyeti ve Kültür Değerleri.....	104
b. Batı'nın Yeni Dünya Düzeni.....	107
c. Çağdaşlaşma Batı'ya Göre Bir Yapılanma mıdır ?.....	108
VII. MİLLÎ KİMLİK ve MİLLÎLEŞME.....	111
a. Millî Kimlik.....	111
b. Millet - Ümmet.....	115
c. Milliyetçilik - Muhafazakârlık.....	119
VIII. ETNİK YAPI (LAŞTIRMA) ve MİLLETLEŞME.....	124
a. Etnik Yapı (laştırma) ve Milletleşme.....	124
b. Doğu ve Güneydoğu'nun Az Gelişmişliği ve Terör.....	127
IX. İKTİSADÎ KALKINMA ve KÜLTÜR.....	132
a. Kalkınmada İtici Güç Olarak Milliyetçilik.....	134
b. Kalkınmada Beyin Göçü.....	135
c. Kültürel Bütünleşmenin Kalkınmaya Etkisi.....	136
DEĞERLENDİRME ve SONUÇ.....	138
KAYNAKLAR.....	166

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Hz.	: Hazreti
İlh.	: İlanihaye
s	: Sayfa
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri
v.s	: Vesaire
yy	: Yüzyıl
Zik.	: Zikreden

GİRİŞ

Sosyoloji, en geniş ifadeyle toplumların incelenmesini konu edinmiş ilim olarak tanımlanabilir. Sosyolojinin kendi konusunu ve sınırlarını belirleyen bir ilim olarak ortaya çıkışı XIX. yüzyılın başlarında olmuştur.

Sosyoloji, ilk olarak Batı (Avrupa) toplumlarının içinde bulunduğu siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlarına karşılık sosyal çözümler arandığı, toplumsal gelişmenin ürünü olarak geçerlilik kazanan bir ilim haline gelmiştir.

Ortaya çıkış şartları itibariyle sosyolojinin, Batı toplumlarının karşı karşıya bulunduğu, toplumsal sorunları ele aldığı ve getirilen açıklamaların Batı toplum olaylarını tanımladığı görülmektedir. Başlangıçta ele aldığı konular ve kavramlar Batı'nın kendi tarihî ve sosyal şartlarının bir ürünüdür.

Türkiye'nin Cumhuriyet devrinden önce Avrupa ile ilişkilerinin geliştirilmesi olarak başlayan Batılılaşma akımı, zamanla Batı'yı örnek alarak Batı'nın ilmî ve teknolojik boyutuyla beraber düşünülen, Batı gibi düşünme, ilimde ilerleme ile aynı anlamda düşünölmeye başlanmıştır. Bu yaklaşım beraberinde bir çok kültür değerlerini getirmiş ve bu arada sosyoloji ilmi de Türkiye'ye girmiştir.

Sosyolojinin Batı'da ortaya çıkış şartları ile Türkiye'ye giriş sebepleri içinde bulunulan sosyal durum benzerlik arzeder. Bu açıdan sosyoloji ilminin ölkemiz düşünce hayatına girmekte gecikmemiş olduğu anlaşılacaktır.

Sosyolojiyi Türkiye'ye tanıtan Batı'dan Fransız sosyoloğu Emile Durkheim'in yöntem, teknik ve kurallarını Türk sosyolojisinde uygulamaya çalışan ilk Türk sosyoloğu Ziya Gökalp'tir. Gökalp, Batı'dan farklı bir yapıya sahip, Batı'nın feodal, kapitalist toplum düzenlerinden geçmemiş, Türk toplumunun evrimini incelemiş, ilk saha araştırmaları yapmış, millî şuur altında Türk toplumunun kendi kültürünü koruyarak birleştirmek istemiş, sosyolojiyi de mefkûresini gerçekleştirmek için bir vasıta olarak kullanmıştır.

Sosyoloji, ölkemizde ilk defa 1914 yılında "ilm-i içtima" adı altında İstanbul Darülfünun'unda Gökalp tarafından okutulmaya başlanarak, Fransa'dan sonra dünyanın ikinci kürsüsü olma özelliğine sahip olmuştur. Türkiye'ye girdiği dönemde Osmanlı

Devleti'nin içinde bulunduğu şartların da bir gereği olarak sosyolojimiz Batı'dan alınan modeller çizgisinde şekillenmiştir.

Bununla beraber bütün sosyologları millî sosyolojimizin önünde bir set gibi duran aktarmacılık ile suçlamak haksızlık olacaktır. Hiç şüphesiz millî sosyolojiyi oluşturan, modellerini Türk toplumundan ve düşünce geleneğinden alan, sorunlarımızı, kendi kavram ve terimlerimizi oluşturup kullanarak çözümlmeye çalışan bir çok sosyoloğumuz vardır.

Bu açıdan çalışmamızın konusunu ilk Türk sosyoloğu Ziya Gökalp, onun sosyoloji görüşleri, ele aldığı kavramlar ve konularda oluşturduğu model ve böylece Gökalp'e bağlı bir bakış açısı doğrultusunda gelenek oluşturan Türk sosyologları teşkil etmektedir.

Hiç şüphesiz burada ele alamadığımız Türk toplumunun açıklanmasını ve problemlerinin çözümünü Türk tarihi içerisinde arayan bir çok sosyoloğumuz mevcuttur. Böyle bir çalışma yüksek lisans tezini aşacağından dolayı konu sınırlandırılarak Türk sosyologlarında seçici davranılmıştır.

Çalışmamız esnasında ele aldığımız sosyologların belli başlı eserleri incelenmiş olup, bu sosyologların düşünceleri hakkında görüş bilidiren yazılarda dikkate alınmıştır. Gökalp'ten sonraki Gökalp çizgisi sosyolojisinin değişip değişmediği sorusu çalışmamızın hipotezini oluşturmaktadır. Değişen yönleri sonuç kısmında değerlendirilmiş olup, sosyologların Gökalp'ten ayrılan yönleriyle Gökalpçi düşünceye sâdik kaldıkları noktalar da yine sonuç kısmında verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın Gökalp'ten sonraki bölümünü Gökalp geleneğini oluşturan Türk sosyologları oluşturmaktadır. Bu bölümde Gökalp sosyolojisinin ilk takipçilerinden Mehmet İzzet ele alınmıştır. Daha sonra sırasıyla Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Cemil Meriç, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan ve Amiran Kurtkan Bilgiseven'in görüşleri sunulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde Gökalp geleneğinin günümüz temsilcilerinden Mustafa Erkal'ın düşünceleri ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışma esnasında Erkal'ın sosyolojik görüşleri millî akım yönünden ortaya çıkarmak suretiyle ve dökümantasyon yöntemi uygulanarak veriler halinde bir araya getirilmiştir. Elde edilen bu veriler ana başlıklar haline getirilmiş, uyguladığımız plan dahilinde görüşleri irdelenmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP'İN SOSYOLOJİSİ

FİKİRLERİ ve KAVRAMLARI

I. ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNİN DURKHEİM'LE İLİŞKİSİ

Ziya Gökalp, hem ilk Türk sosyoloğu, hem de millîci ve uyuşmacı modelin ilk temsilcisidir. Gökalp'in yaşadığı dönem (1876-1924) gereği sosyolojik fikirleri, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri, yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulması ile ilgili sorunlar çerçevesinde oluşmuştur. Sosyolojisi "*Durkhem'in ilmi usul ve ilmi mektebine*" göre oluşmuş ve araştırma sahası olarak "*Türk, İslâm, Osmanlı Medeniyetlerini*" ele almıştır (TUNA 1995:103).

Gökalp'in ülkemiz toplum meselelerine teşhis koyan bir kimlikle ortaya çıkması ve Durkheim'i benimsemesi, o dönemde Avrupa'da Durkheim sosyolojisinin yaygın ve hâkim olmasından kaynaklanmaktadır. Gökalp'in kaynağı o dönemde Avrupa'da yaygın olan E.Durkheim ve Fransız sosyolojisidir. Zira bu sosyolojinin ana temalarından olan sosyal dayanışmacı anlayış Türkiye'nin sorunlarını bir ölçüde yanıtlatabiliyordu. Bu amaçla Durkheim sosyolojisinin yöntem ve bazı kurallarından yararlanarak Türk toplumunun gelişim evrelerini incelemiş ve bir Türk sosyoloji (Millî Sosyoloji) anlayışını başlatmıştır. "*Fransız sosyoloğu E. Durkheim sosyal olayların izahını yine bir başka sosyal olayla yapar, bu olayların kaynağına kollektif şuur denilen kavramı koyar*" (CELKAN 1996:96).

Durkheim'in toplumsal şuur fikrinden hareketle Gökalp de sosyal hâdiselerin ortaya çıkışını toplumsal vicdanla (millî şuur) açıklamaya çalışmıştır. Durkheim sosyolojisi ile ilişkisinin metot meselesine ait olduğunu söyleyebiliriz. Gökalp'in Durkheim'den aldığı fikir ve metodu aktarırken hareket alanı Türk sosyal müesseseleri ve Türk toplumudur.

II. ZİYA GÖKALP'İN GENEL SOSYOLOJİ ANLAYIŞI

Ziya Gökalp ilk elde sosyolojiyi "*kavimlerin medeniyetlerinden bahseden bir ilim olarak tanıtmaktadır. O'na göre insanla ilgili hâdiseler iki kısımdır: Şuurlu hâdiseler, şuuruz hâdiseler. Şuuruz hâdiselerden hayatiyat ilmi bahseder: şuurlu hâdiselere gelince, bunlar bir takım duyuş, idrak ve hareket tarzları olarak ikiye ayrılırlar: Ferdiyyen ruhî hâdiseler, içtimaiyyen ruhî hâdiseler. İçtimaiyyen ruhî hâdiseler*

bireylere mensup oldukları zümrelerce telkin olunan idrak ve hareket tarzlarıdır ki bu hâdiselerden bahseden ilme içtimaiyyat denir” (TUNA 1995:104-105).

Organik dayanışmanın organize bir örgütlenme içinde bulunan toplumları beşli ayrırma tâbi tutar:

- a) *“Zemî-Feodal milletler (köy-malikâne) köy esasına dayalı,*
- b) *Camiâvi (communal) cemiyetler (şehir-köy) şehir esasına dayalı,*
- c) *Medine-Citeler (klan ve feodal izler) geçiş toplumu,*
- d) *Muzaaf cemiyetler (şehir camiavi, köy feodal) geçiş toplumu,*
- e) *Heyeti Corporatif cemiyetler (millî payitaht) başşehir uygarlığı” (TUNA 1995:112).*

Gökalp’in yukarıdaki geçerli bazı toplum sınıflama ölçütleri içinde Türk milletini câmiavi toplumlar arasına dahil etmekte ve gelecekte heyeti toplumlar arasına girmeye namzet bulunduğu şeklinde yargıda bulunmaktadır (GÖKALP 1981:38-42).

Gökalp, toplum olaylarının farklı yanlarını göstererek sosyoloji biliminin var olabilmesinde kendisine konu olarak alacağı gerçekliğin belirlenmesini ifade eder. *“Maddî, hayatî ve ruhî gerçeklikler mevcut olduğu içindir ki maddiyat, hayatiyat ve ruhiyat ilimleri teşikkül edebilmiştir. Bu anlayış içinde kavim ondan bahseden içtimaiyyat ilminin konusudur” (TUNA 1995:105).*

“Sosyal olayların incelenmesi ve değerlendirilmesinde esas alınması gereken düşünce tarzı konusunda Gökalp’in plürüalist bir usulü benimsemiş olmasıdır..Buna göre vukû bulan bulan sosyal olayların birden fazla âmilin karşılıklı tesiri neticesinde ortaya çıktıkları bu âmiller arasında karşılıklı ve zorunlu bir ilişkinin mevcut olduğu gerçeğini kabul etmek gerekiyordu” (CELKAN 1996:98).

III. ZİYA GÖKALP’TE SOSYOLOJİ ve KONUSU

“Ziya Gökalp’te sosyoloji, toplum ilişkilerini ve toplumlar arası etkileşmeleri ve bunların işleyiş tarzını anlayıp ortaya koymak yanında topluma yön verebilmek konusunda da kendisine başvurulacak bir bilim durumundadır” (TUNA 1995:108-109).

“Ziya Gökalp’e göre sosyolojinin konusu içtimaiyyat usullerinin tatbiki millî medeniyetin tarihi ile kavim ve medeniyetlerdir. Gökalp’e göre sosyoloji; toplumların işleyiş ve etkileyiş kanunlarını ortaya koyacak ve böylece gelecekte topluma istenilen yön

verilebilecektir” (KAÇMAZOĞLU 1996:159). İşte bu nedenden dolayı sosyolojiye yönelir.

“Topluma yön verme işini sezgibiyle dahilerle, sosyal realitenin tâbi olduğu kamunları bilen ve uyan sosyologlar yapabilir. Burada bir ayırım daha yaparak ideologların tesis ve tedaris yollarıyla toplumun her istenilen şekil ve kalıba sokulabileceğini zannederken sosyologlar toplum gerçeğinin tâbi olduğu kamunları vaz ederek değil keşfederek toplumun tekamülünü gerçekleştirebilirler” (GÖKALP 1981:136).

Gökalp’e göre bir ilmin var olabilmesi için kendisine konu olarak alabileceği bir şey’inin (gerçekliğin) olması gerekir. Sosyoloji ilminin gerçekliği de buna göre kavimdir. O halde Gökalp’in belirttiği göre kavmi inceleyebilecek bilim toplumbilimidir. Ona göre toplumbiliminin incelediği olaylar ise gruplar ve kurumlardır.

a. Gökalp’te Millî Sosyoloji

Türk toplumunun yol ayrımında olduğu bir dönemde yaşayan ve ilmî çalışmalar yapan Gökalp, Avrupa’dan getirdiği bu bilimin metodlarıyla Türkiye’nin toplumsal meselelerini inceleyerek bilimsel bir temel üzerinde çözüm üretmeye çalışmıştır. Yeni bir mefkûre ve milliyetçilik şuurunun uyandırılmasının bilimsel dayanağı sosyolojidir. Bu yoldaki çalışmalarını Türk toplum ve tarihine uygulamış ve kavramlaştırmada kullandığı kelimeler Türkçe ve Türkçeleşmiş kelimeler olmuştur. Gökalp kavramlaştırmayla Türk toplumunu kendi özellikleri ile değerlendirebilecek bir sosyoloji anlayışına ulaşmaktadır.

“Farklı iki toplum arasındaki ilişkilerin ve bu ilişkiler çerçevesinde bir toplumda ortaya çıkarılan ya da öngörülen değişmelerin ve bu sırada kazanılan özelliklerin ele alınması Ziya Gökalp’te iki farklı sosyoloji ile mümkündür:

- *Karşılaştırmalı sosyoloji*
- *Millî sosyoloji...*” (TUNA 1995:108).

Her iki sosyoloji anlayışıyla bütün medeniyet ve harsların karşılaştırılması içtimai ilimlerin en umumisini gözler önüne sermektedir. Gökalp’e göre millî sosyoloji; *“bir millete ait harsın mensup olduğu medeniyetlerden ne suretle temayüz ederek, nasıl*

hususî bir renk aldığı ve kendi şahsiyeti dairesinde nasıl tekamül ettiğini arayan bir marifettir” (GÖKALP 1981:112).

Topluma yön verecek olan sosyolog vaz ve tesis yerine tespit yapmalıdır. Millî sosyoloji anlayışıyla Gökalp, Türk sosyologlarına düşen görevi şu şekilde izah etmektedir: *“Türk içtimaiyatçıları bir taraftan Türklüğün içtimai tekamülün neresinde bulunduğunu, hangi medeniyet dairelerine mensup olduğunu bu medeniyetlerle Türk harsı arasında ne gibi farklar bulunduğunu aramalıdır. Diğer taraftan da milletlerin intizam ve terakkisi ne gibi içtimai kamunlara tâbi olduğunu tetkik ederek millî hayatımıza sekte veren marazî âmillerin bu kanunlar dairesined tedavisine çalışmalı, millî tekamülümüze selim bir istikamet vermeye uğraşmalıdır” (GÖKALP 1981:137).* Ziya Gökalp’in millî sosyoloji anlayışı, bir yanda Türk toplum ve tarihine tanımada, sorunlara çözüm aramada yardımcı olurken, diğer yanda güncel sorunlardan bir başkası olan Batı uygarlığı ile ilişkilerimizde karşılaşılan ve karşılaşılabilecek sorunlar çerçevesinde, katılmadan yana bir görev yüklenmiştir (TUNA 1995:116).

Gökalp’in millî sosyoloji çalışmalarında her örfün mutlaka bir toplum tipinin örfü olduğu görüşü örf, müesseseler ve kültürün ait olduğu toplumla anlam kazanacağını ortaya çıkarmaktadır. Buna göre millî bir karakter taşıyan ve bir toplum kimliğinin ortaya koyduğu kabul edilen örf, anane ve müesseselerin uygarlık çerçevesinde ne şekilde belirginleştiği *“bize bir toplumu diğerlerinden farklı ve kendisine ait nitelikler tespitinin gerekli olduğunu göstermektedir” (TUNA 1995:110).*

b. Gökalp Millî Sosyolojisinin Metodu

Gökalp, sosyolojisinin ve ilmin gerektirdiği birtakım metotlara bağlı kalmakla yetinmemekte, millî bir sosyolojinin ve bunun araştırma metotlarının da temellerini ortaya koymaktadır (CELKAN 1996:96). Toplumlarda millî olan örf ve müesseseler olduğuna göre örf ve müesseselerin nasıl aranacağı millî sosyoloji metodu ile mümkün olduğunu söylemektedir. Sosyal realiteyi müstakil ve kendi içerisinde bir determinizme sahip saydığı için aşağıdaki araştırma metot ve teknikleriyle sosyoloji ilmini toplumumuzun sosyal özellikleri açısından geliştirmiştir.

Tearüf Kaidesi (Müşterek Noktaları Aramak): *“Bir toplumda birbiri ile uyuşmayan toplum hareketleri arasında ortak, uyuşan yanlar vardır. Bunlar örfle uyuşurlar” (GÖKALP 1981:116).* Ziya Gökalp’e göre Türklerin kültür ilişkisi

çerçevesinde uyuşmayan yanlar olduğu gibi beynelmilel medeniyetlerden alınıp örf uyarak millîleşmiş müesseselerde mevcuttur.

Tenakur Kaidesi (Müesseseler Arasındaki Açık ve Gizli Karşıtlıkları Arama):

Aynı medeniyet zümresine mensup çeşitli müesseseler arasındaki açık veya gizli karşıtlıkları aramaktır. Böylece ortak bir an'änenin muhtelif toplumlarda ne gibi değişmelere yaradığı ve birbirine benzemeyen müesseselerin nasıl ortaya çıktığı anlaşılabilir, millî örfün ve millî kültürün bilincine varılabilmektedir.

İhsaiyat Usulü (İstatistik): Ziya Gökalp aynı medeniyet çerçevesinde farklı toplumların aynı an'aneeye ne oranda uygunluk gösterdiği konusunda ihsaiyat kuralına başvurmuştur. İstatistikî verilerden hareketle aynı medeniyet çevresindeki toplumların aynı derecede uygunluk göstermedikleri ortaya çıktığı gibi topluma ait örflerin objektif bir şekilde tespiti de mümkün olmaktadır.

Telif Kuralı (Karşıt Zümreleri Kaynaştırma): Bu kurala göre bir toplum örf açısından ortaklıklar gösteren bir heyet olduğundan içindeki karşıt zümreler kaynaştırılabilir. Bunu yapabilmek için karşıt zümrelerin medeniyetçi ve harsçı şekillerini ayırmak lâzımdır. Ziya Gökalp bu konuya örnek olarak Osmanlı Devleti'nin son zamanlarındaki İslâmcılık, Türkçülük, Muasırcılık hareketlerinin medeniyetçi şekilleri olan Fıkıhcılık, Törecilik ve Avrupacılık dışında da varolabileceğini ve birbirleriyle kaynaşmayan bu medeniyetçi şekillerin dışında hakikî İslâmlık, hakikî Türkçülük ve hakikî muasırcılığın kaynaştırılabileceğini ileri sürmektedir.

İstişhad Kuralı (Belgeleme -Tanık Gösterme): Ona göre bazı gazete ve dergiler anket yoluyla toplum eğilimlerini anlamaya çalışırlar. Fakat bu yolla millî vicdanla ilgili hakikatler elde edilemez. Millî vicdan buhranlı anlarda dahi, kahraman ve ariflerde kendini gösterdiği için yoklamaların bu gibi kişilerde yapılması gerekir. Bu kişilerin yaptığı işleri ve söylediği sözleri belge kabul ederek açıklamalarda kullanmak millî sosyoloji metodunun kuralı olarak kabul edilmektedir.

Milletin Enmuzecini Tayin Kuralı: Buna göre her milletin herhangi bir toplum cinsinin bir nevine mensup olması gerekmektedir. Her toplum cins ve nev'ine elverişli olan örf ve müesseseler ve bunların tâbi olduğu kanunlar bilindiği için, bir milletin cinsi ve nev'i belirlenince örf ve müesseselerin de anlaşılacağını ileri süren Gökalp için bu yolla toplumdaki müesseseler ile geriye kalanların kolayca ayrılabilmesi mümkün olmaktadır.

Bu kurallara ilaveten Ziya Gökalp, taraf tutmamak ve kavramları karıştırmamak gibi kurallardan da bahsetmektedir. Gökalp'in metodunun temel ilkelerini aktaracak olursak şu maddeleri görürüz: “..İlmî tetkikte üç şart vardır: (1) Tetkik ameli olmamalı, sırf nazarî spekülâtif olmalı (2) Hissî olmamalı. aklî olmalı (3) İstidlâlî olmamalı, istikraî olmalı. Bu üç şart bir cümlede icmal olunabilir; tetkikler nefsî olmamalı (subjektif) olmamalı, şey'i (objektif) olmalı” (GÖKALP 1977a:6).

Gökalp'in millî sosyoloji metodu, sosyal bilimlerin araştırma temellerini kullanan, fakat kendi orjinalliği içinde evrimci bir zihniyetle kendi toplumunun gelişimini incelemeye yönelik bir metoddur. Bu açıdan “metodolojisini bioorganik okul ve temsilcilerine yakın görenler de vardır” (CELKAN 1991:188).

c. Gökalp'te Millî Sosyolojinin Amacı

O'na göre gerek Türk toplumunun muhtelif zümreleri arasında ortak veya benzemeyen yanların ele alınması, gerekse toplum tipine bağlı olarak tarih içinde geçirdiği tekamülün incelenmesinde amaç; müstahazelerin (fossil) yeniden canlanmasına meydan vermemek, geriye kalanların giderilmesine ve müesseselerin takviyesine çalışmaktır. Böylece toplumlar arası ilişkiler ve etkileşmeler sonucu ortaya çıkan değişmeye bağlı ikiliğin yarattığı sorunlara son verebilmek için “yegane çare Türk harsını tedkik ederek bundan millî içtimaiyatımızı çıkarmak” gerekli olmaktadır (GÖKALP 1981:116-122). Buradan Gökalp'e göre bir sosyoloğun görevinin millî kültür unsurlarını ortaya çıkarmak olduğunu anlıyoruz.

Ziya Gökalp'e göre millî sosyoloji, amaç ve görevi bakımından desturî (normatif) ve terbiyevî bir özellik taşımaktadır (GÖKALP 1981:145). Bununla birlikte kural koyucu ve yönlendirici özelliğine rağmen gelecek irfanın hasta ve zararlı olmaması için ideolojik ve doktriner olmaması gerekir. Ziya Gökalp'in ilim ve disiplin ayrımında, ilimi objektif olarak görmesine karşılık, bir disiplin olarak millî sosyolojiyi nefsî (subjektif) görmektedir. Bununla birlikte millî sosyolojinin alt disiplinlerinin nesnel olmasından dolayı millî sosyolojinin de nesnel olduğuna ulaşır. Bu ifadelerden sonra Ziya Gökalp, millî sosyolojisinin şu özelliklerini sıralar:

1- Toplumun aldığı şekil ve ona verilen yönde bazı sorun ve ikilikler ortaya çıkmaktadır. Bu konuda yapılacak iş eski uygarlık kalıntılarını ortadan kaldırmaktır. Burada millî sosyolojiye düşen görev, bir yandan toplumun kimlik ve temel özelliklerini

açıklamaya çalışırken diğer yandan kazanılan veya verilmek istenen yeni kimliğin yerleştirilmesinde görev almaktır.

2- Toplumun tipini ve tarihini ayırma ile ilgili olarak çıkmaktadır. Genel sosyolojik çerçeve içinde toplum tiplerini tanımak ve böylelikle tarihî gelişme doğrultularının uygarlıklara bağlı olarak ele alınması mümkün olmaktadır. Böylece kendi tarihimizi ve kimliğimizi tanımada yardımcı olacağını söyler.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Gökalp, millî sosyoloji anlayışına bağlı olarak bize özgü, kendi açımızdan, kendi çıkarımıza göre açıklamayı ve çözüm yollarına sahip olmayı getirmiştir.

IV. ZİYA GÖKALP'TE İKTİSAT

Gökalp, Türk toplumunda endüstrileşmenin eksik olduğunu gözlemlemiş, siyasal beceriksizliği toplumsal az gelişmişliğe, toplumsal az gelişmişliği ise endüstrileşmedeki geriliğe bağlamış ve millî bir iktisat sistemi oluşturmaya çalışmıştır. Endüstrileşmedeki gerilik hükümetlerin dayandığı iktisadî sınıfla bağlantılıdır. *“Hangi millette hükümet iktisat ederse orada hükümet gayet kuvvetli olur çünkü; tüccar, sanatkâr, iş adamı sırf kendi faydası için hükümetin kuvvetli olmasını ister. Hahgi memlekette hükümet, memurlar sınıfına istinat ederse orada hükümet daima zayıftır”* (GÖKALP 1992:11).

“Millî iktisatı meydana getirmek için öncelikle gerçek gözlemler yaparak mülk ve milletin teknik üretim tarzını hukukî yöntemlerini ve bunlar arasındaki ahengi araştırmak onları bir sistem haline getirmek ve ondan sonra diğer sistemlerle karşılaştırmalar yaparak sonuçlardan ibarettir” (GÖKALP 1981:86).

“Millî iktisat konusunda Alman millî iktisat sistemi ve Fransız solidarizminden beslenen Gökalp, ekonomik kalkınma ve büyük sanayinin kurulması anlayışı bakımından devletçidir...Devletin ekonomiye hem işletmeci ve hem de sermayedar olarak katılmasını isteyerek karma ekonomi modelinden yana olduğunu belirtmektedir” (KAÇMAZOĞLU 1996:164).

Mehmet Eröz, Gökalp'in millî iktisat düşüncesinin beslendiği düşünceleri şu şekilde ifade eder: *“İktisadî Türkçülük fikri ilhamını millî kaynaklarımızdan Türk töresinden alan bir karma ekonomi idi. Himaye ve tesanütçülüğe dayanıyordu. Durkheim'in içtimai ve meslekî tesanüt fikirlerini millî bünyemize uydurmuştur”* (ERÖZ 1974:166).

Ziya Gökalp'in yaşadığı devrin şartlarını ve ülkenin durumunu düşünerek oluşturmaya çalıştığı millî iktisat görüşleri şöylece özetlenebilir:

1- Büyük sanayi düşüncesini himaye usulü ile birlikte düşünür. Ferdî mülkiyeti ortadan kaldıran sosyalizme karşıdır ve ayrıca liberal iktisata ters düşer. Bu iki sistem arasındaki tesanütçülük -solidarizm- adını verdiği toplumun menfaatini bireyin menfaatinden üstün tutan görüşü savunur.

2- İktisadî devletin şart olduğunu belirterek belli bir süre için yabancı sermayeyi zararlı görmemektedir.

3- Millî sanayi, millî bir hamle ile devlet tarafından gerçekleştirilebilir.

4- Bu sebeple devlet kapitalizmi kabul edilmelidir.

5- Bankaların ve şirketlerin millî olmasını savunur.

Gökalp'in millî iktisatla ilgili görüşlerinden sonra onun bir toplumun temel yapısındaki ekonomik ögenin önemini şu cümlelerinde belirttiğini görüyoruz: “*Bir memlekette iktisadî hayat yüksek değilse ne ilim, ne sanat, ne felsefe hatta ne ahlâk ve din yüksek tecellilerini gösteremez*” (KONGAR 1996a:49).

V. ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE TEMEL KAVRAMLAR

Millet: Ziya Gökalp, milletin tanımı konusunda irkî, kavmî, coğrafi, siyasî, iradî açıklamaların hepsini yetersiz bulur. “*Ona göre harsi millet; mensubu bulunduğu irkin dinin ve çağın değerlerini benimseyen ve hayat üslubu haline getiren millettir. Bu özelliği ile o, karşımıza bir kültür milliyetçisi olarak çıkmaktadır*” (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:115).

Gökalp, millette kan bağı aramaz. “*Millet; lisanca, dince, ahlaâkça, edebiyatça aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir*” (GÖKALP 1974:21). Demek ki içtimaî bir topluluğun millet vasfını kazanabilmesi için üç unsur gereklidir:

- 1- Dil (lisan) birliği,
- 2- Millî kültür,
- 3- Ülkü (mefkure) birliğidir.

Görülüyor ki millet, kendisine has bir kültüre sahip olan topluluktur. “*Millî sosyoloji araştırmalarında millet denen zümrenin evvela ortak noktaları araştırılacak (dil, ahlâk vs.) sonra aynı kültüre sahip zümrenin örf bakımından uzlaşabilecekleri bir yol takip edilecektir...Gökalp millet olabilmenin şartı olarak millî şuurla kültürün*

teşekkül etmesini söylüyordu. Gökalp, ilmi araştırmaları neticesinde toplumların; a- Kavim, b- Aşiret, c- Ümmet, d- Millet safhalarından geçtiklerini ve millette karar kıldıklarını görmüştü” (CELKAN 1996:96-97). Türk milletinin İslâmiyet’ten önce kavim, imparatorluk devrinde ümmet ve bugünse millet halinde yer aldığını söyler.

An’ane: Ziya Gökalp’e göre an’ane, bir milletin örfüne ya uygundur ya değildir. Çünkü her millet bir takım şerait-i içtimaiye içinde yaşadığı için onun kendine mahsus bir takım kıymet hükümleri yani örfleri vardır (GÖKALP 1981:111). *“Eğer an’aneler milletin örfüne uygunluk gösteriyorsa ona müessesese denilmektedir. Böylelikle Ziya Gökalp sosyolojisindeki iki farklı alana işaret eden örf ve an’ane kavramlarının birbirleriyle uyduğu müesseseler beynelmilel değil tamamiyle millî bir özellik taşımaktadır” (TUNA 1995:107).*

Gökalp’e göre ananelerin kaynağında örfleri görmesi örfün millî olmasından ve her milletin tamamiyle kendine mahsus bir içtimaî vicdanı görmesinden kaynaklanmaktadır. *“Bireylere mensup oldukları toplum zümresinin telkin ettiği idrak ve davranış biçimlerine anane denmektedir” (GÖKALP 1977:110). “Bu durumda ananelerin bütününe toplamına medeniyet denildiği gibi bunların örflerle uyduğu alan olan müesseselerin toplamına hars denilmektedir. Ziya Gökalp’in bu ayırımı bir toplum ile toplumlar arasında bir ayırım yapmak mümkün olduğu gibi toplumların birbirinden aldıkları veya alabilecekleri etkilerden söz edilebilmektedir.”(TUNA 1995:107)*

Milliyetçilik: Ferd ile bağlı olduğu millet arasındaki hissî bağıdır. Bu bağı oluşturan yine ortak harstır. Gökalp milliyetçiliğin modern çağın en güçlü ideali, milletlerin ise kültür grupları arasında en üst seviyede gelişmemiş türler olduğunu vurgulamıştır.

Türkçülük: *“Türkçülüğün görevi bir taraftan yalnız halk arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak diğer taraftan Batı medeniyetini tam ve canlı bir biçimde alarak, millî kültüre aşulamaktadır” (GÖKALP 1974:42). Türkçülüğün esasında şoven ve bağnazlık değil bütün aşkı ile kendi kültürüne vurgun olmanın yattığını belirtmektedir. Genel mânâda Türkçülük ona göre Türk milletini yükseltme idealidir. Bu idealleri uzaklığı ve yakınlığı noktasında üç dereceye ayırmıştır:*

- a) *“Türkiyecilik,*
- b) *Oğuzculuk veya Türkmencilik,*
- c) *Turancılık.*

Bugün gerçeklik olarak yalnız Türkiyecilik vardır” (GÖKALP 1974:26).

Hars: *“Dini hayat, ahlâkî hayat, mukalevi hayat, bedii hayat, lisani hayat ve fenni hayattan müteşekkil içtimaî hayatlar toplamına hars denilmektedir. Harsın en önemli özelliği millî olmasıdır. Hars, her millette başka bir biçim alır. Hars kişilerin iradesiyle biçimlenmediğinden bir milleti oluşturan başlıca öğedir. Hars halk kültürüdür. Halkın gelenekleri, görenekleri, örfleri, sözlü ve yazılı edebiyatı, dili, musikisi, dini, ahlâkî, estetik ve iktisadî ürünleri harstır” (GÖKALP 1974:27-103). Dil ile kültür birbirine geçmiş iki halka gibidir. “Dil içtimaî hayatın zemini maneviyatın dokuması harsın ve medeniyetin temelidir (GÖKALP 1976a:76).*

Medeniyet: Medeniyet harsa dahil olan ve yukarıda belirtilen sosyal (içtimaî) hayatın bütünüdür. Medeniyeti harstan ayıran en önemli özellik irade ile oluşması ve milletler arası olmasıdır. Yani *“medeniyet; irade ile yapılan ve taklitle milletten millete geçebilen kavram ve tekniklerden oluşur. Medeniyet bilgilerden mürekkeptir” (GÖKALP 1974:36).* Bu da medeniyetin incelenmesini nesnel, kültürün incelenmesini ise öznel hale getirmiştir. Kongar’ın ifadesiyle Gökalp, medeniyeti kurumlara, kültürü ise değerlere bağlamıştır (KONGAR 1996a:54).

“Gökalp’e göre bir tarafta kültür, medeniyetin gelişiminin sebebini teşkil ederken diğer taraftan da medeniyetin sürekli ilerlemesi kültürün bozulmasının sebebidir. Buna göre kültürü kuvvetli fakat medeniyeti zayıf, kültürü bozulmuş fakat medeniyeti yüksek iki millet tipi vardır. Kültürü kuvvetli fakat medeniyeti zayıf olan; kültürü bozulmuş fakat medeniyeti yüksek olanı mağlup eder” (TÜRKDOĞAN 1998:29-30). Gökalp’e göre bir cemiyet medeniyet dairesini değiştirebilir. Bu amaçla Türk kavmi iki kere medeniyet değiştirdi. *“İslâmiyeti kabulden evvel Aksa’yi Şark Medeniyeti dairesine mensuptu. İslâm olduktan sonra şark medeniyeti dairesine girdi. Geçen asırdan beri de üçüncü bir daireye Garp Medeniyetine yani laik bir medeniyet dairesine girmeye çalışıyoruz” (GÖKALP 1976b:17).* Gökalp, hars ve medeniyetin farklarını ‘Türk Medeniyeti Tarihi’ adlı eserinde şu noktalarda toplamaktadır:

“1. Medeniyet beynelmilel olduğu halde hars millidir.

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

3. Bir millet medeniyetini değiştirebilir fakat; harsını değiştiremez.

4. Medeniyet usûl ve akıl vasıtalarıyla yapılır, hars ilham ve hads vasıtalarıyla yapılır.

5. Medeniyet iktisadî, dinî, hukukî ilh. fikirlerin mecmumudur.

6. *Hars dinî, ahlâkî, bedii duyguların mecmumudur...*” (GÖKALP 1976b:19-20).

Tezhip: Gökalp, ‘Hars ve Tezhip’ adlı makalesinde Fransızca “culture” kelimesinin iki ayrı mânâsı olduğunu söyler. Bu mânâların biri hars, diğeri tezhip tabiriyle tercüme edilebilir (GÖKALP 1974:92). Tezhip; yüksek tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş yukarı sınıf kültürüdür. Tezhibin esası iyi bir terbiye görmüş olmak, aklî ilimleri, güzel sanatları, edebiyatı, felsefeyi ilmi ve dini samimi bir aşkla sevmektir. Görülüyor ki tezhip hususî bir terbiye ile husule gelmiş hususî bir duyuş, düşünüş ve yaşayış tarzıdır (GÖKALP 1974:92-93).

Gökalp, hars ve tezhip arasındaki farkları iki noktada toplar.

1. Hars demokratik. Tezhip aristokratiktir. *“Hars, halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi ve yazılı edebiyatından, lisanından, musikisinden, dininden, ahlâkî bedii ve iktisadî mahsullerden ibarettir. Bu bediaların hazinesi ve müzesi halk olduğu için, hars demokratiktir. Tezhip ise yalnız yüksek bir tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakiki münevverlere mahsustur”* (GÖKALP 1974:92).

2. Hars millî, tezhip beynelmileldir. *“Bir millet harsın tesiriyle, belki de yalnız kendi milletinin harsına kıymet verir. Fakat tezhip görmüşse başka milletlerin harslarını da sever ve onların lezzetlerini de tatmaya çalışır”* (GÖKALP 1974:93).

Gökalp’te tezhip, millî kültürle medeniyet arasındaki ilişkiyi sağlayan odak noktasını teşkil etmektedir. Tezhip; millet olmanın gereği olan kültür-medeniyet dengeleşmesini sağlayan temel unsurdur. Millî kültür (hars) ile tezhip arasındaki ayırımın sosyal bütünleşmeye yönelebilmesi için iki kültür arasında karşılıklı bir ilişkinin bulunması şarttır. *“Türk kültürünün millileşmesi için bir yanda halk kültürüne, halkın yaratmalarına gitmemiz, öte yanda müşterek medeniyet çevresinin fikri, metodik ve teknik unsurlarını yani tezhipi oluşturmamız gerekmektedir. Her iki kültür unsuru arasında uyum sağlamak için tezhipin harsa uyması gerekir. Bunun için de aydınların halktan harsi bir terbiye alması ve halka medeniyeti götürmesi zarureti vardır”* (TÜRKDOĞAN 1996b:25). Bu açıklamalarla millî kültürün canlılığının devam etmesi halk ve aydın kültürünün birlikteliğine bağlıdır.

Mefkûre (Ülkü): Mefkûre, toplumun büyük buhranlar geçirdiği anlarında ortaya çıkan sosyal bir olgudur. Cemiyetin görünmeyen bilinç altındaki varlığı fertlerce hissedilir. Kişisel çıkarların yerini toplum çıkarları alır. Gökalp, mefkure için şunları söyler: *“Mefkure; bir milletin eskiden yaşamış olduğu hayat ile yaşamakta olduğu hayatın vecitli bir galeyana içinde kıvranan tesanütüdür. Ne yaşanmış bir hayat ne de*

istikbalde yaşanacak bir gayedir” (GÖKALP 1976a:38). Gökalp, bir ferdin hangi cemiyetin terbiyesini almışsa onun mefkuresini alacağını ve mefkurenin bireyleri bir toplum bilinci içinde birleştiren güç olduğunu söyler.

İslâmlaşmak: İslâmlaşma, dini değerler ve inanç sistemini halk sistemini halk katında şuurlu bir tarzda canlandırmak ve etkin kılmaktır. Öncelikle İslâmlaşma akımını bir eğitim (terbiye) meselesi olarak ele almak ve bunu genç nesillere yayarak canlı tutmak gerekir. Gökalp’e göre İslâmlaşma, bir bakıma Türk toplumunun manevî değerlerine yönelme eğilimidir. Çünkü değer ve inanç sistemleri dinimizden gelmiştir. Ona göre Türkçülük aynı zamanda İslâmcılıktır. Böylece Gökalp’te İslâmiyet Türk kültürünün varlığıyla ilgilidir. Yani Türk milletine bin yıl tesir etmiş olan İslâmiyet dün olduğu gibi bugün de yarın da değerini koruyacaktır. Bu bakımdan Gökalp, İslâmiyetin Türklerin kültür ve ahlâkının temel kaynağı olarak kabul etmiştir. Kur’an’ın herkes tarafından anlaşılması için okullarda Türkçe okutulmasını hatta duaların da Türkçe okunmasını arzulamıştır. Gökalp’in yaşadığı devirde halkın aşırı tepki göstereceğinden dolayı gündeme getirilmekten çekinilmiştir. Bu görüşleri ölümünden sonra gerçekleştirilmesine rağmen onun devamcıları bu konuya ya girmemişler ya da yüzeysel olarak geçiştirmişlerdir. Gökalp’in bu düşüncesine katılmayan sosyologlardan Güngör ise bu görüşler karşısında şaşkınlığını ifade etmekte ve Gökalp’in, Türkçülüğün esaslarında bu konuyu kısa tutmasını düşüncelerinin açıkça ve etraflıca anlatma imkanı bulamadığına bağlamaktadır.(GÜNGÖR 1996:114)

Ziya Gökalp İslâm terbiyesinin esasının dinin asli değer sistemlerine yönelmek olduğunu söyler, Böyle bir terbiye temel ilke olarak Batılılaşma ve Türkleşme vetiresiyle uyum halindedir. Çünkü; *“İslâmiyet gerçeklik hükümlerinden zamanın aklını, değer hükümlerinden ise milletlerin örfünü esas kabul eder. Bu sebeple İslâmiyette (zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi) mümkün olduğundan Müslümün milletlerin modernleşmesine engel yoktur. Gökalp’e göre İslâm terbiyesi olmadıkça millî şahsiyet de olamaz Dinde telakki değişebilir, terakki de eder, teenni de Telakki yükseldikçe, millet yükseliyor. Din telakkisi alçaldıkça, millet de küçülür. Dinin telakki tarzı değişebilir” (GÖKALP 1977a:110-111). Gökalp İslâmlaşma akımı çerçevesinde bir ümmet programı hazırlamıştır:*

“1. Bütün İslâm kavimleri arasında müşterek olan Arap harufunu bila tegayyür muhafaza etmek,

2. *Bütün İslamî kavimlerde ilim istilâlarının müşterek bir hale getirilmesi için İslâm ümmeti arasında istilâh kongreleri in'ikat ettirmek ve istilâhları Türkçeden, Arabiden ve kısmen de Farisiden yapmak,*

3. *Bütün İslâm kavimlerinde müşterek bir terbiye tecessüsü için terbiye kongreleri in'ikat ettirmek,*

4. *İslâm ümmetinin timsali olan (hilâl)in kudsiyetini muhafaza etmek,*

5. *Bütün İslâm kavimlerinin müftü teşkilatları arasında daimi bir irtibat vücuda getirmek” (GÖKALP 1976:38).*

Muasırlaşmak (Çağdaşlaşma): Gökalp'in, çağdaşlaşma ve Batılılaşmayı özdeş olarak kullandığını ve bunların karşılığı olarak da muasırlaşmayı kullandığını görüyoruz. Buna göre Batı medeniyetini kabul etmek demek moderleşmek veya Batılılaşmak demektir. Gökalp'i terkibe götüren; Türk kültürü, İslâm dini ve Batı'nın ilmidir. Muasırlaşma hareketinin temeli millî kültüre dayanır. Bunun için Batılılaşma veya Gökalp'in deyimiyle muasırlaşma (çağdaşlaşma) toplum yapımızın ve kültür değerlerinin süzgecinden geçmediği sürece topluma mâl edilemez. “*Gökalp Batılılaşmayı 'Avrupa kafalı, Türk kalpli olmalıyız' şeklinde ifade ediyordu” (ERKAL 1996c:157).*

Batı medeniyetinin her yerde Doğu medeniyetinin yerini alması tabii bir kanun olunca ülkemizde de bu değişimin gelişmesi Gökalp'e göre zorunlu idi. Bunun sonucunda Osmanlı medeniyeti behemehal ortadan kalkacak onun yerine bir taraftan İslâm âlemiyle beraber bir Türk kültürü diğer taraftan da Batı medeniyeti geçecektir. Bu durumda demek oluyor ki Gökalp için Batılılaşma aslında medeniyetimizin kaçınılmaz bir sonucudur. Nasıl kültür ile medeniyet arasında bir dengeleşme varsa ve bu da millet olmanın ön şartı ise, aynı şekilde Türk kültürüne Batı medeniyetini tam ve canlı bir şekilde aşlamak da aynı şeydir.

Örf: Ziya Gökalp'in sosyolojik açıklamalarına göre “*her milletin tamamıyla kendine mahsus bir içtimaî vicdanı vardır ki buna örf nâmı verilir” (GÖKALP 1981:11).* An'anenin beynelmilel olduğunu örfün ise millî olduğunu söyleyen Gökalp bir toplumu kendi özellikleriyle değerlendirebilecek bir sosyoloji anlayışına ulaşmaktadır.

VI. GÖKALP'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE DİN

Ziya Gökalp'in sosyolojisinde ele aldığı bütün kavram, teori ve açıklamalarda dinin özel bir yeri olmuştur. Gökalp, dini öncelikle bir eğitim (terbiye) meselesi olarak ele almıştır. *“Gökalp'e göre bir cemiyetin hayatı bir takım kıymetler etrafında yapılan faaliyetlerden ibarettir. En aşağıda iktisadî kıymet (ucuz-pahalı) sonra ilmî kıymet (doğru-yanlış) sonra estetik kıymet sahasında çalışan insanların yaptıkları işler yukarıya doğru çıkıldıkça öbürlerinin yaptıklarından daha kıymetli olur..Dolayısıyla en yüksek sosyal kıymet odur: Mukaddes kelimesi ile ifade edilen dini kıymet”* (GÜNGÖR 1996:111).

“Ziya Gökalp dinde ıslah görüşler ile başlıca iki amaç gütmektedir: a) Din ile devleti ayırarak yani İslâmiyetin siyasî ve toplumsal hayat üzerindeki egemenliğine son vermek, b) Din ile Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslâm'ın temel değerleriyle Arupa medeniyetini ve Türk millî kültürünün birlikte yaşatmak” (KAÇMAZOĞLU 1996:163).

Gökalp'in düşünce sisteminde sosyal müesseseler kadar ilim de kolektif tasavvurların bir neticesidir. Bu sebeple ilim ve din arasında çatışma olduğunu ileri süren görüşlere katılmaz. Ona göre; İslâm dini, ne milletler arası olan akıl ile ne de millî olan örf ile hiçbir zaman uyumsuzluk halini almaz.

“Gökalp'e göre dinî bunalım geçiren gençleri kurtarmak için dinî hayatı gençlerin günlük yaşayışlarının bir parçası haline getirmek yeterlidir. Bu bakımdan Gökalp dinî terbiye ile millî terbiyeyi eşdeğer tutmuş, bu terbiyenin bir takım sosyal sapmalar ve anomik davranışlar gibi gençlik bunalımlarına set çekeceğini söylemiştir” (TÜRKDOĞAN 1996b:157-158).

Gökalp 'İslâmî Terbiye Mefkuresi' adlı yazısında şunları söylemektedir: *“Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar umumiyetle çocuklarında dinî terbiye alanlardır. Çocuklarında din terbiyesi olmayanlar ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkumdurlar”* (TÜRKDOĞAN 1996b:167).

VII. GÖKALP'İN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE EĞİTİM

Gökalp, eğitimi; kültürün çocukların ruhuna aşılma süreci olarak tarif ederek eğitimin temel şartının millî olması gerektiğini söylemiştir. Gökalp'in tanımına göre

eğitim; “bir cemiyette yetişmiş neslin, henüz yeni yetişmeye başlayan nesle fikirlerini ve hislerini vermesi demektir” (GÖKALP 1973:326).

Ziya Gökalp, sosyologlara göre eğitimin amacının millet olduğu görüşündedir. Milletin canlı unsurlar ve cansız unsurlardan meydana geldiğini söyleyerek canlı unsurların fertler, cansız unsurların da gelenekler olduğunu belirtir. Dünyaya geldiği zaman sosyal olmayan, bir fert olan çocuk doğduğunda beraberinde millî kültür ve kıymet hükümlerine dair hiçbir duygu gitirmez. Eğer çocuklar okulda yalnız eski yahut yeni bir medeniyetin cansız geleneklerini öğrenir ve millî kültürden büsbütün mahrum kalırlarsa gayr-ı millî fertler olurlar. Çünkü gelenekler çocuğun dimağında müessese halini alamaz diyen Gökalp, “işte çocuklarımız okulda cansız medeniyetlerin, cansız gelenekleri yerine millî vicdanımızda yaşayan dini, ahlâkî, hukukî, estetik ilh. Kıymet duyguları ile doyurulmaya başladığı zaman oradan millî fertler çıkmaya başlayacaktır. Ancak bu suretledir ki okul millî buhranların terbiye edici rolünü devam ettiren bir âmil olabilir” ifadeleriyle eğitime dair görüşlerini beyan etmiştir (GÖKALP 1973:46-48).

Gökalp’e göre cemiyette modern bir eğitimin bulunması ancak o cemiyetin modern bir kültüre sahip olmasıyla birdir. Çünkü eğitim, kültürün bir belirrişidir. Böylece Gökalp’in eğitim anlayışında ön plana çıkan kavram milliliktir. Millî kültürle bütünleşmiş bir eğitim sistemini savunarak eğitimle yeni nesillerin millî kültür unsurlarını alarak yetişmesi ve öğretimde de medeniyet unsurlarını öğrenmesi şeklinde bir dengeleşmeyi düşünmektedir. Ancak bu şekilde millî kültür ve milletlerarası medeniyet dengeleşmesi sağlanabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP ÇİZGİSİNDE

TÜRK SOSYOLOJİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde Türk toplumunun ihtiyaçlarına cevap verecek bir sosyoloji ilmini oluşturma gayretindeki Gökalp çizgisi Türk sosyologlarının görüşlerine yer vereceğiz. Bu nedenle Batı'dan ülkemize girdiği dönemde Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp geleneğinin sürdüren Türk sosyologları üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk olarak Gökalp sosyolojisinin ilk takipçilerinden Mehmet İzzet'in görüşlerine değineceğiz. Daha sonra sırasıyla Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Cemil Meriç, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan ve Âmiran Kurtkan Bilgiseven'in görüşleri sunulmaya çalışılacaktır.

I. MEHMET İZZET

a. İlmî Kişiliği

Mehmet İzzet, tüm eserlerinde fikirlerini savunurken kendinden önceki düşünürlerle bağlantı kurmuştur. Mehmet İzzet idealizmi benimsemiş ve teorik çalışmalar yapmış bir sosyologtur. Bu nedenle onun sosyolojisi felsefeye daha yakın gözükmektedir. *“Alman, Fransız ve İngiliz filozofların etkisi altındadır. Özellikle Spinoza, Kant, Schelling, Hegel ve Durkheim'in etkisinde kalır. Doğu'dan ilham kaynağı ise Gazali'dir”* (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:119).

İzzet, *“önceleri Durkheim'in öğrencisi ve Durkheim okuluna ait sosyoloji düşünürüydü ancak; Durkheim okulunun fikirlerini tam olarak benimsememiş, bir çok noktada onlardan ayrılmıştır. Mehmet İzzet, yeni içtimaiyat derslerinde Durkheim sosyolojisinden farklı olarak olan ile olması gereken arasındaki boşluğu kapayıp bağlayacak birleşimi kurmaya çalışır. Bunun yanında o, Durkheim'in hareket noktası olan toplumsal olguyu tanımlarken bireyi dikkate almayan tavrına da katılmaz”* (KONGAR 1996b:73).

Mustafa Erkal, İzzet'in bazı noktalarda Gökalp'ten farklı bir anlayışa sahip olduğunu düşünür. Bu farkların başında İzzet'te felsefi yönün ağır basmasıdır. Ona göre İzzet, fikir cimnastiğini ve düşünceyi toplum için değil yine yeni fikirler üretebilmek için düşünüyordu. Diğer bir fark olarak da İzzet, sosyal konular üzerinde pratik çözümlerden çok (Gökalp'te aksiyon ve iş) bunları düşünüp hallederken yeni düşünce vesileleri araştırmanın esas olduğudur (ERKAL 1996b:43).

Mehmet İzzet döneminde Türk sosyolojisinin bazı klasik sorunları Osmanlı'nın ve onun devamı olan Cumhuriyet'in gündeminde olan sorunlardır. Bu sorunların başta gelenleri büyük adam ve toplum konusu ile zaruret ve hürriyet konusudur. Mehmet İzzet, bu konuları ele alırken içtimai vahdet felsefesine ulaşmıştır (KONGAR 1996a:72).

b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu

Mehmet İzzet, yeni içtimaiyat derslerinde sosyolojinin iki amacı olduğundan bahseder:

a) *“Önce insan toplumlarının oluşumunu, yapısını etraflıca nitelendirmek ve onların faaliyet yasalarını ortaya koymak,*

b) *İnsan toplumlarının tarihî gelişmelerini, nasıl değişikliklerini bulmak ve mümkünse bunu bir kamun biçiminde ortaya koymak.”* İzzet, aynı eserinde sosyolojinin temel konusunun amaçları birden fazla olan karışık toplumlar olduğunu belirtir (İZZET 1928a:4-14). Mehmet İzzet'e göre sosyolog; *“toplumsal olaylarla uğraşan, bu uğraşısını bilimsel araştırma teknikleri kullanarak yerine getiren ve elde ettiği bulguları halkın, yöneticilerin bilgisine sunan bir elemandır”* (İZZET 1928b:123-124).

Sosyolojinin eksik yönlerini dil, güzel değerler ve teknoloji konularındaki incelemelerin azlığı olarak belirtir. Türk sosyolojisinin eksikliği de uygulama alanındadır (İZZET 1928c:102-103). Ülkemizdeki toplum biliminin ilerlemesi M.İzzet'in kanaatine göre, işbölümü kurallarının uygulanmasıyla olacaktır. Bu yapılırken de belli bir takım teorik sorunlar üzerinde saplanıp kalmamalı; toplumsal olayların, sorunların bilimsel tekniklerle açıklanmasına yönelmelidir (KONGAR 1996b:82).

Buraya kadar Mehmet İzzet'in sosyoloji anlayışına dair görüşlerine değindikten sonra düşüncelerini yönlendiren metod konusuna ilişkin görüşlerine yer vereceğiz.

“Mehmet İzzet, Gökalp'in ele aldığı konuları yeniden ele alır. Amacı materyalist ve spiritüalist determinizme karşı eklektik bir idealizmin temellerini atmaktır” (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:119). Bu metodu ile Zeki Arslantürk'ün ifadesiyle uyuşumcu metodun temsilcilerindedir. Mehmet İzzet'e göre *“meşru hayatın bir değeri olabilmesi, ideallerimizin gerçekleşmesine araç olmasıyla mümkündür. Toplum hayatı*

insanî ideallerin gerçekleşmesini sağlayan bir araç olmaktadır” (İZZET 1927:207-208).

Zeki Arslantürk, onun metodu hakkında şunları söyler: *“Özel yapılardan genel yapılara geçme metodu ile endüksiyon metodunu sosyal olay ve olgulara uygular. Bu düşünce sistemiyle milliyet fikrinden beşeriyete geçmeyi amaçlar. Ona göre toplumda milliyet duygusunun gelişmesiyle beşeriyet olgusuna varılabilir. Bu anlayışla İzzet, millîci modeli benimseyen Türk sosyologları arasında yer alır” (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:119).*

c. Kültür ve Medeniyet

Mehmet İzzet’e göre, medeniyetin iki farklı anlamı vardır. Birinci anlamı *“umumî olarak insanı hayvandan ayıran yaşama şekilleri”*dir. İkinci anlamı ise *“şehir hayatı”* demektir. Bu durumda, *“medenî olan çiftçi ve bedevî değil demektir” (İZZET 1981:178-181).*

‘Kültür millîdir medeniyet milletler arasındır’ şeklindeki ayrımın iki anlama gelebileceğini belirtir. *“Birinci şekilde kültür ve medeniyetin muhtevaları arasında fark yoktur. Fark, yalnız bu muhtevaların doluş tarzındadır. Bir milletin kendi sînesinden yarattığını kendi kültürüne ait sayarız, diğer milletlerden aldığını medeniyetine ait sayarız” (İZZET 1981:182-183).*

İzzet, yukardaki cümleleriyle Gökalp’e atıfta bulunmakta müteakiben Gökalp’in kültür-medeniyet ayrımına şu ifadeleriyle karşı çıkmaktadır: *“Fakat böyle bir milletin kendiliğinden ortaya koyduğu farzedilen kıymetlerini kültüre dahil ederken, yani milletin varlığını ortaya konuluşu sayarken, aynı kıymetlerin diğer milletlere intikali ile onları medeniyet kademesine koymak mecburiyeti bu görüşün zarurî bir neticesidir. Arem’in güzellik telakkîsi ve şiiri Acem kültürüne aittir. Fakat aynı telakkî Türklere geçince bir medeniyet duygusundan ibaret oluyor” (İZZET 1981:183).*

Görülüyor ki İzzet’te kültür ve medeniyet arasındaki ayrım, görünüşte ve geçicidir. Bu bakımdan *“vasıtaların iştiraki ekseriyetle gayelerin de iştirakini lüzumlu kılar”* sözleriyle Gökalp’in *“millî olan kültürdür, milletlerarası olan ise medeniyettir.”* biçimindeki ayrımına tamamen karşıdır. Bu konudaki görüşleri şu satırlarında ifadesini bulmaktadır: *“..Milletlerin arasında sâde medenî aletler değil, kültür mahsülleri de*

idealleri de pek çok yönden müsterektir. Medeniyet birleşince kültür de birleşecektir”
(İZZET 1981:188).

d. Millet ve Milliyet Kavramlarını Ele Alışı

Millet ve milliyet kavramlarını incelerken, Ziya Gökalp’in aynı kavramları ele alışında olduğu gibi öncelikle bunların ne olmadıkları üzerinde durmuş daha sonra millet ve milliyetin esaslarının neler olduğunu izaha girişmiştir. Öncelikle millet ve milliyetin ırk ile, coğrafi şartlarla, iktisatla olan ilişkilerini daha sonra da dil, karakter, an’ane, tarih, kültür ve medeniyet ile olan ilişkilerini incelediğini, son olarak da millet ve milliyet ile din arasındaki ilişkilere baktığını görüyoruz (İZZET 1981:192). O, millet kavramını eski kavim kavramı ile eş, bir hanedana bağlamanın yanlış olduğunu vurgulamaktadır.

“Millet ve milliyet konusunu incelemeye başlarken İzzet, öncelikle Arapça ve Türkçe kullanımları arasındaki farklara işaret etmiş, giriş olarak millet ve milliyet kavramları ile devlet hanedan ve demokrasi kavramları arasındaki ilişkilere bakmıştır”
(KONGAR 1996b:94).

Her ne kadar konuyu ele alırken izlediği metod Gökalp’in metoduna yakınsa da M.İzzet milliyet konusunu ele alırken dinî duygularla millî duyguların birbiriyle çelişen duygular olduğunu belirterek Gökalp’ten farklı bir tutum sergilemektedir (İZZET 1981:106).

Bilindiği gibi Gökalp, din ile milliyeti birbiriyle uyum sağlayan, bütünleşen bir sentez olarak kabul etmekteydi. Gökalp’in ele aldığı bütün kavramlarda ve özellikle millet tanımında dinin önemli bir yeri olduğu gibi dini terbiye, millî şahsiyetin oluşmasına vesile ve din milliyet asabiyetini destekleyen bütünleyen bir faktör olarak ele alınmıştır.

II. ZİYAEDDİN FAHRİ FİNDİKOĞLU

a. İlmî Kişiliği

Fındıkoğlu’nun çalışmalarında milletini bir sosyal hayat görüşünde ve bir temel millî felsefede birleştirme amacı görülmektedir. Bu amacıyla Fındıkoğlu millî bir

sosyoloji akımının ve düşünce geleneğinin kurulmasına önemli katkılar yapmıştır. Fındıkoğlu'nun üçbinin üzerinde verdiği makale, tebliğ, kitapçık ve broşür ile mücadeleci ve üretken bir ilime sahip olduğunu gösterir. Fındıkoğlu *"hiçbir taklit ve tekrarlama kolaylığına sapsadan çeşitli nazariyeleri kendi fikir potasında kendi zekası ile kaynaştırmak suretiyle kendisinden beklenen vazifeyi fazlasıyla yapabilmiştir"* (BİLGİSEVEN 1976a:29).

"Durkheim ve Le Play okullarından etkilendiği kadar hocası Mehmet İzzet ve Fransız filozofu Frederick Rauh'un etkisinde kalmıştır" (ERKAL ve Diğerleri 1997:115). Fındıkoğlu'nun içinde yaşadığı dönem bilimsel çalışmalar açısından güçlüklerle dolu bir dönemdir.

Yetiştirdiği meslektaşlarından Mustafa Erkal'ın ifadeleriyle Fındıkoğlu, *"milliyetçiliği ve millî şuurun uyanmasını, beynelmilel barış ve adaletin en önemli şartı olarak görmekte, millî şurudan farklı milletlerin meydana getireceği milletlerarası dayanışmanın, gerçek anlamda bir dayanışma olmayacağını ifade etmektedir"* (ERKAL ve Diğerleri 1997:115).

Bu ifadelerden olmak üzere Fındıkoğlu'nun içinde bulunduğu milliyetçi-muhafazakâr ekolü Zeki Aslantürk'ün ifadeleriyle *"Gökalp revizyonistleri olarak ifade edebiliriz. Zira hepsi de Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak ülküsüne sıkı sıkıya bağlıdır"* (ASLANTÜRK-AMMAN 1999:122).

Yetiştirdiği diğer bir meslektaşı A.Kurtkan Bilgiseven, Fındıkoğlu'nun ilmi anlayışını şu satırlarla ifade eder: *"Eserleri dikkatle incelendiği zaman tenkit edilen pek çok nazariyenin haklı taraflarını savunma cesaretinde bulunduğu dikkat çektiği gibi belli noktalarda benimsediği fakat haklı bulmadığı nazariyeleri, diğer bazı nazariyerin doğru yönleriyle ahenkli bir şekilde birleştirmeyi başarmıştır"* (BİLGİSEVEN 1976a:29-30). Folklor, aile sosyolojisi, ahlâk, üçüncü sektör olarak tanımladığı kooperatifçilik, kooperasyon sosyolojisi, metodoloji, iktisat sosyolojisi, sosyal siyaset gibi sosyolojinin hemen hemen her dalında kalem oynatması *"topluma işleyen bir bütün ve çok boyutlu bakmasından dolaydır"* (ERKAL ve Diğerleri 1997:114).

Türkiye'de orta sınıf konusuna teorik düzeyde yaklaşan ilk sosyoloğumuzdur. Türkdoğan, Fındıkoğlu'nun güçlü bir araştırmacı niteliğe sahip olduğunu belirterek hiçbir yazısında ülke sorunlarına değinmeden olayların salt açıklamasının yapılmadığını teori ve pratiğin bütünleşmiş olduğunu söyler (TÜRKDOĞAN 1977:109-110).

b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu

Fındıkoğlu bilimleri genel olarak “*tarihinden ayrılmış bilimler ve tarihinden ayrılmamış bilimler*” olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra içtimaî ilimlerin ikinci gruba dahil olduğunu belirtir. Fındıkoğlu, toplumbilim tarihini beş devire ayırarak incelemiştir.

“1. Mitolojik devre: *İçtimaî hâdiselerin efsane ve uydurma öykülerle izah edildiği devre,*

2. Astrolojik devre: *İçtimaî hâdiselerin gök olaylarıyla izah edildiği devre,*

3. Teolojik devre: *İçtimaî hâdiselerin çok veya tek Tanrı kuvvetiyle izah edildiği devre,*

4. Felsefî devre: *Felsefî açıklamalardan oluşan devre,*

5. İlmî devre: *İçtimaî hâdiselerin bütün ilimlerde kullanılan müşahade, istikra (tümevarım) ve tecrübe vetireleriyle anlaşıldığı devre*” (FINDIKOĞLU 1971:5).

Fındıkoğlu, bu beşli ayırımından sonra sosyolojiyi, eski ve yeni sosyoloji olarak ele alıp karşılaştırır. Ona göre beşinci devre ile birlikte ortaya çıkan sosyoloji, yeni sosyolojidir. Eski sosyolojiden farkı ise konu, yöntem ve amaç bakımından ortaya çıkmaktadır. İsmi gibi cismi itibarıyla de Batı ilmi olduğunu belirten Fındıkoğlu, başka isimler altındaki sosyoloji anlayışlarına uygun düşünce akımlarının bizim düşünce tarihimizde de bulunduğunu, pratik sosyal siyasetten teorik sosyolojiye yükselişin bizde de aynı seyri takip ettiğini belirterek millî bir sosyoloji anlayışına katkıda bulunmuştur.

Fındıkoğlu, eski içtimaiyat ve yeni içtimaiyatın karşılaştırmasını yaparak sosyoloji anlayışını ifade etmektedir. “*Eski içtimaiyat usûl itibarıyla sezgi, ta’lil(tümdengelim) ve mantıkî muhakemelere yeni içtimaiyat müşahadeye istikra (tümdengelim) ve tecrübeye, istatistiğe, folklorik, etnoğrafik araştırmalara, tarihî usule(aba) dayanır. Eski içtimaiyat mevzu yönünden gayri muayyen, zamansız ve mekansız, mutlak bir mücerret realite fikrine dayanır. Yeni içtimaiyat ise muayyen, zamanlı, mekanlı, mümkün olduğu nispette müşahhas bir içtimaî realite fikrine dayanır. Eski içtimaiyat gaye itibarıyla nikbin, bedbin görüşlere ulaşmak, insanlığın yürüyüşü hakkında ahlâkî hükümlere varmak ister. Yeni içtimaiyat ise, tek hâdiselerin izahını bu izahtan çıkabilecek aksiyon yollarının o hâdiselerle alakalı siyasete aktarılmasını ister*” (FINDIKOĞLU 1971:12).

İçtimaî hayatı muhtelif metodların yardımıyla tanımaya çalışmayı içtimaiyat olarak değerlendiren Fındıkoğlu, eski ve yeni içtimaî doktrinlerin hakîkate kullanılan

sosyolojik metod farkından doğduğunu belirtir. Kültür olaylarını tarihî bir perspektif içinde düşünmüş ve bir toplumda meydana gelen tüm kültür olaylarının aslında o toplumun tarihî gelişimiyle yakından ilgili olduğunu söylemiştir. *“Her toplum olayı bir tarihîlik niteliğine sahip olduğu için süreklilik artaya koyar. Bu sürekliliği sağlayan da folklor, etnoğrafya, kültür tarihi, örf ve gelenekler ile tefekkür sürekliliğidir”* (FINDIKOĞLU 1953:6).

Fındıkoğlu, Orhun Abidelerinde ilk kez Türk topluluk hayatı ve bu hayatın doğurduğu muhtelif sosyal meselelere temas edildiğini vurgulamıştır. Bu görüşlerinden de Fındıkoğlu'nun sosyolojik yaklaşımında tarihî perspektifin önemini anlamak mümkündür.

Fındıkoğlu'nun çalışmalarının en önemli noktası ülkemizdeki sosyoloji geleneğini yerleştirmedeki azmidir. Sosyoloji anlayışını ve çalışmalarının esas temelini ifade ettikten sonra şimdi de onun olaylara bakış açısında nasıl bir metoda sahip olduğuna geçebiliriz.

Fındıkoğlu, 1945'te yayınladığı “İçtimaiyat” adlı eserinin metodoloji nazariyeri bahsinde metodolojinin araştırma yöntem ve kurallarını inceleyerek bir öncü kitabı teşkil etmiştir. Bu kitabında metod konusunu iki açıdan ele almaktadır:

1. Umumî metodoloji

2. Hususî metodoloji. Umumî metodolojinin tüm bilimler için geçerli olduğunu, hususî metodolojinin ise; bilimlerin tek tek kullandığı metodoloji olduğunu belirtir (FINDIKOĞLU 1950:5-6).

Fındıkoğlu, sosyolojide yöntem sorununu şu şekilde açıklar: *“Bilindiği gibi umumî metod nazariyeleri gibi, hususî metod nazariyeleri yani belli her ilmin, meselâ sosyolojinin metod nazariyeleri de iki büyük kola ayrılır: 1) Akılcı metod daha başka bir ifade ile ta'lilci, dedüktif usul-muhakemelerimizde önceden kabul edilmiş bazı prensiplerden hareketle, hâdiseler sahasına inerek bu usulü kullanmış oluruz. 2) Tecrübî metod, daha başka ifadeyle istikracı, endüktif usûl. Birincisinin tam aksi olan bu metodun kullanılması zihni mümkün olduğu kadar muhtevî olduğu kabli apriorilerden kurtarmak, onlardan uzaklaşmak ile mümkündür. Bu usulde varolan yalnız olup bitenler âlemi hâdiseler dünyasıdır. Prensip bu âlemi yolladıktan sonra tecrübî şekilde elde edilir”* (FINDIKOĞLU 1976:214).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Fındıkoğlu'nun çalışmalarına egemen olan pozitivist metod anlayışı değişmeyi tek faktöre dayandıran okullara, özellikle de

Marksist metodolojiye bilimsel tenkitler yöneltmiştir. Fındıkoğlu, sosyolojik metod sürecini somot-soyut-somut süreci olarak düşünmektedir. Ona göre incelenecek şeyler önce tek başına soyutlanarak incelenmelidir. Daha sonra ise bunlar bütün içinde araştırılmalıdır. Olaylar statik olarak irdelenmeli dinamik olarak araştırılmalıdır (FINDIKOĞLU 1950: 267-271). Mustafa Erkal, Fındıkoğlu'nun metodolojisi hakkında şunları söyler: *“Tümevarım metodunu ilmin vazgeçemeyeceği bir anlayış olarak belirtmiş bunu tümdengelim metoduyla tamamlamaya çalışmıştır. Peşin hükümlerden uzak, müşahadeye dayanan çok sebepli bir metodolojiyi benimsemiştir”* (ERKAL ve Diğerleri 1997:114).

c. Toplum, Fert ve Din

Fındıkoğlu, cemiyet-fert ilişkisinde, fertleri vücudun birer hücresi gibi cemiyete feda eden uzviyetçi teorinin de, ferdin psikolojisini hesaba katmayan Durkheim ekolünün de düşünce tarzına iştirak etmez. İslâmiyetin ne ferde ne de cemiyete ağırlık vermeyen, ikisinin önemini dengeleyen bir sistem getirdiğini belirtir. Fındıkoğlu, fert-cemiyet dengesi açısından dine büyük önem vermiş bir sosyoloğumuzdur. O, bu konuda kendi fikirlerini belirtirken Ziya Gökalp'e de atıfta bulunur. Onun İslâmiyetle ilgili fikirlerini nakleder ve değerlendirir.

“Dini müessesenin millileşmesi, asrileşmesi ve tekamül etmesi, yani bereli, tesbihli, sarıklı, istibdadından kurtularak yeni bir aşu ile gelişmesi ve medeniyet ile uzlaşması bir taraftan kendiliğinden devam eden içtimai hayatın oluşu ile, diğer taraftan dini hayatın ilmini, felsefesini, sosyolojisini, estetiğini, ilmi ve ameli gayelerini tedris müesseselerinin gelişmesiyle mümkündür. Ziya Gökalp bu noktaya son derece ehemmiyet vermiştir” (FINDIKOĞLU 1955:145). Fındıkoğlu, Ziya Gökalp'in dini müessesenin tabii, zarurî, ferdî şuurlar dışında mevcudiyetini düşünen bir itibarla Türk'ün Müslümanlığının onun için her türlü münakaşanın dışında kaldığını söyler.

Fındıkoğlu, Gökalp'in fikirlerini açıklarken onun Osmanlı cemiyeti içinde Türklerin kuvvetli bir içtimai şirazeye ihtiyacı olduğuna dair bir idrak taşıdığını belirtir. A.K.Bilgiseven şirazenin geniş mânâda düzen, dar mânâda ise kitap cildi anlamına geldiğini söyler. *“Fakat kelimenin dar ve geniş mânâları arasında sıkı bir mânâ bütünlüğü vardır. Gökalp ve onu takip eden Fındıkoğlu, çok haklı olarak millî birliği sağlamak üzere Türk unsurunu dağınıklaktan kurtaracak ve (bir kitabın formlarını*

birleştirip düzene koyan bir kılıf gibi) bütünleştirecek kültür değerlerinden şiraze olarak bahsetmektedirler” (BİLGİSEVEN 1976:52).

Fındıkoğlu’na göre, hiçbir kitabın formalarını birleştiren şiraze mânâ itibariyle birbirini tutmayan dağınık fikirleri toplayıp bir araya getirmez. Bunun gibi bir milletin fertlerini toplayıp bir araya getirecek olan manevî değer hükümleri de o türlü hükümler olmalıdır ki, hem sosyal muameleler değişen yapıya uygun olarak yeni hukukî normlarla idare edilebilsin, hem de bu laik hukuk yine İslâm kültürünün bütünlük sağlayıcı öz hükmüne uygunluğunu korusun görüşündedir (FINDIKOğLU 1955:52).

III. HİLMİ ZİYA ÜLKEN

a. İlmî Kişiliği

Hilmi Ziya Ülken, Türk düşünce tarihî içerisinde yer alan önemli ve  nc  kişilerden birisidir. Türk sosyolog derneğinin kurucusu olmuştur. Cumhuriyet tarihinin en üretken yazarlarından biri olan  lken, *“felsefeden, sosyolojiye, coğrafyadan psikolojiye, resimden şiire kadar birçok komuyla ilgilenmiş bir düşünür ve bilim adamıdır”* (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:119-120).

Çalıştığı her alanda olduğu gibi sosyoloji konusunda da oldukça üretkendir. Bir sosyoloji ekolü içinde yer almayan  lken, belirli bir sisteme ve metodolojik yaklaşıma bağlanmakta güçlük çekmiştir. Bunda şüphesiz akademik ilgisinin genişliği ve dağınıklığı kadar, sabit bir yaklaşıma bağlı kalmamaya eğilim gösteren kişiliği de etkili olmuştur. Ancak; daha önemlisi yaşadığı dönemin genel atmosferine ve düşünsel eğilimlerine uygun tercihlere bağlanmış olmasıdır. *“Buna paralel olarak ulaşacağı nihai nokta çelişkilerle dolu telifiliği ve bilimde pl ralizmidir”* (ÖZCAN 1997:258).

 lken, bir dönem materyalizme kaymış, daha sonra 1951’de ‘Tarihî Maddeciliğe Reddiye’ adlı kitabını yazmıştır. *“Bu eseri aslında H.Ziya  lken’in geçmiş fikirlerine, olaylara bakış açısına ve bilimsel zihniyetine karşı ber reddiyedir. H.Ziya  lken bu eserinde materyalizmin felsefi temellerini ele almış ve onun toplumsal olayları açıklama tarzını yine felsefi bilgilerle çürütmeye çalışmıştır”* (KAçMAZOğLU 1997:160).

1940’lardaki düşünce faaliyetleri G kalpleşmeyi tek yol olarak gören bir anlayışla Batılı düşünür ve akımların tanıtılmasından, yerli sorunlar çerçevesinde yorumlanmaksızın aktarılmasından ibaret olduğunu görüyoruz. *“1940’larda yürütülen*

resmî çeviri kampanyasının dayandığı zihniyetin temsilcilerindendir” (ÖZCAN 1997:262). Bu amaçla H.Ziya Ülken de bilim ve felsefede ağırlıklı çevirileriyle katkıda bulunmuştur.

b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu

Ülken’in sosyoloji anlayışına ilişkin düşüncelerine geçmeden önce, toplumsal bilimlerin çeşitli disiplinleri üzerinde çalışmasından dolayı genel bilim anlayışını irdelemek gerekir. Ona göre bilim, metafizik endişelerin dışında olmalıdır. Batı’ya göre nüfuz etmeyi savunan, çeviri ve aktarma faaliyetine resmî şekilde katılan, birbiriyle ilgisiz çeşitli sivil ve bürokratik görevlerde bulunan Ülken’in bilim anlayışında ulaşacağı nokta plürülizmdir.

“..Bugünün ilmi gittikçe parçacılıktan bütüncülüğe varlığın her derecesinde artan özerkliğe, varlık derecelerini en basite ve bir’e indirgemek gayreti yerine her dereceyi kendi yapısı ve vasıflarına göre tetkik metoduna, hâsılı ilimde monizmden plüralizme doğru gitmektedir” (KONGAR:1996a:151).

Toplumbilim araştırmalarının bilimsel nitelikte olabilmesi için üç koşul öne sürer: *“Objektiflik, gayri şahsilik ve tarafsızlık”* (ÜLKEN 1971:145).

Ülken, sosyolojinin bilim olarak ortaya çıkışını Comte’a kadar götürür. Daha önce de ifade edildiği gibi sosyolojiye ait düşünceleri zaman zaman değişen Ülken, 1920’lerde sosyolojiyi metafizik etkilerden arındırmayı savunan görüşü benimserken 1943’ten sonra ise sosyolojiye ontolojik bir temel arar. *“Düşüncenin geçerli ve zorunlu biricik biçimi -Comte’cu içeriğiyle- pozitif olarak görüldüğü için düşünce yoksulu olduğumuz kolayca varılmıştır”* (ÖZCAN 1997:259).

Ülken’in sosyolojinin konusu hakkındaki düşünceleri de dönemlere göre farklılık göstermektedir. Sosyolojinin konusu ile ilgili düşüncelerini Emre Kongar genel olarak üç farklı dönemlerde değerlendirmektedir. Buna göre 1940’larda toplum, toplumsal kurum, toplumsal ilişki gibi kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurarak toplumbiliminin konusunu açıklığa kavuşturmuştur. Buna karşın 1949 sonrasında toplumbilimin konusunu açıklamada felsefi bir yaklaşıma yönelmektedir. 1955’lerdeki düşüncelerinde ise psikolojik yaklaşım ağırlık kazanmıştır. Toplumsal bilimler içinde sosyolojiye en yakın disiplin olarak psikolojiyi görür (KONGAR 1996a:166).

Ülken, sosyal bir kurum olan dili toplumsal bir fenomen olarak görülmesini istemekte ve diğer toplumsal fenomenlerle ilişkilerini, etkileşimlerini sosyolojik açıdan incelemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü; dinsel inançlar, devrimler ve değerler (toplumsal değişme) dili yakından etkilemektedir. Ayrıca 1950-1960 dönem sosyologları ve H.Ziya Ülken radyo, televizyon ve sinemanın toplum üzerindeki etkilerini incelemiş ve bir bakıma iletişim sosyolojisinin temellerini atmıştır. Ayrıca, gelenekçi sosyolojiden farklı olarak şehir sosyolojisine ilişkin, bir dizi yazı kaleme almıştır.

Toplumsal bilimlerin çeşitli disiplinleri üzerinde fikir beyan eden bu çok yönlü sosyoloğumuzun sosyoloji konusundaki fikir ve düşüncelerine değindikten sonra ilmî çalışmalarındaki yaklaşımını belirleyen metodolojisine yer vereceğiz.

“Ülken, sorunları temelinde çözümlenmeye ve açıklamaya dayanan bir yöntem izlemek yerine akım ve düşüncelerin tasvirine ve terkibine dayalı detaylı olarak sergilenmesine ağırlık vermiştir” (ÖZCAN 1997:258-259).

Ülken'e göre toplumun en somut ve nesnel yanı örf ve âdetlerdir. Bu nedenle toplumbilimci, araştırmasına örf ve âdetlerden başlamalıdır...Örf ve âdetler toplumun düşünce, sanat, din, ahlâk, hukuk ve ekonomik normlarını içermektedir. Böylece toplumbilimin araştırmalarının odak noktası olan örf ve âdetler konusundaki araştırmalarda kullanılan metodları içtimaî metodoloji olarak adlandıran Ülken, bu konuda üç teknikten bahseder. Bu teknikler: “İçtimaî Monoloğrafi”, “İçtimaî İstatistik” ve “Tarihî Metod”dur (ÜLKEN 1947:142-143).

Ülken, toplumsal olgunun incelenmesinde monoğrafi ve istatistik tekniklerinin birlikte kullanılabileceğinden bahseder. Monoğrafi tekniği de doğrudan doğruya gözlem ve dolaylı gözlemdir. Bunlar içerisinde en geçerli olanı doğrudan doğruya gözlemdir (ÜLKEN 1947:155).

c. Sosyoloji-Felsefe İlişkisi

Toplumun bağımsız olarak somut bir biçimde düşünülmesi sorunu Ülken'i felsefeye olan ilgisinden dolayı toplumbiliminin başlangıç noktasını araştırmaya ve toplumbilimlerin felsefi bir temele dayanması gerektiğine inandırmıştır. Bu inancını disiplinleri değerlendirmede görmek mümkündür.

Sosyolojiyi temellendirmek için felsefeye gereksinim olduğunu şu cümlelerle açıklar: *“Bu felsefe ya epistemolojik veya metafizik bir tarzda temellendirir. Biz sosyolojiyi metafizik üzerine kuruyoruz. Epistemoloji üzerine kurulan bir sosyoloji veya felsefe bizi somunda müfsit felsefe fertçilik olan solipcisme götürür”* (ÜLKEN 1955:24).

Ülken'e göre toplumsal olayların felsefi bakımdan temellendirilmesi ontolojik temelle mümkündür: *“Toplumsal değerlerin, kurumların, normların gerçek varlığı olabilmesi için öznel ve bireysel algılamalar dışında devam eden fakat; madde olmayan bir varlık çeşitine dayanmaları gereklidir. Denilebilir ki toplumun ve toplumsal olgunun felsefi bakımdan temellendirilmesi ancak ontolojik bir temelle söz konusu olabilir”* (ÜLKEN 1955:9).

Toplumsal bilimlerin felsefi bir temele dayanması gerektiğine inanan Ülken, bilimsel bilginin kuramsal temele dayandırılmayan çalışmaların bilgi üretiminde bulunamayacağı inancındadır. Bununla birlikte o, bilimin hiçbir zaman felsefi olmadığını da belirtir.

d. Batılılaşma ve Gökalp Tenkidi

Ülken, Batılılaşmayı modernleşme olarak görmektedir. Ona göre Batılılaşma Batı kültürüne ayak uydurabilmek için o kültüre ulaşabilmektir. *“Batı kültürü önce ekonomik-siyasî alanda, sonra bütün değerler alanında dünya görüşü olacak kadar genişlediği zaman 16. yy'dan sonra onun gelişme hızına ayak uyduramayan başka kültürler için tek yol kalıyordu: Modernleşmek”* (ÜLKEN 1998:20).

Ülken'in anlayışında Garplılışma kaçınılmaz tek yol ve bizim için içtimaî bir realite olmuştur. *“Modernleşme biçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almak kültürün ürünlerini benimsemekle olmaz...Değerlerde yaratıcı olmayan bir milletin milletlerarası piyasadan sanat örneklerini, hukuk şekillerini, felsefe eserlerini almasından bir sonuç çıkmaz. Çünkü; onları yapan o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan dünya görüşü ve zihniyettir. Toptan bir dünya görüşü seviyesine varmadıkça bu zihniyeti almadıkça çağdaş kültüre girmek mümkün değildir”* (ÜLKEN 1998:20).

Görüldüğü gibi Ülken, Garp medeniyetini yaratan manevî değerlere ve ruhuna nüfuz edilmedikçe, Garplı olunamayacağını söyleyerek, modernleşme konusunda iki modelden bahseder.

1) Kùltür- Medeniyet ayrımı yaparak iki dünya görüşünü hem ayırmanın, hem de uzlaştırmmanın mümkün olduğunu savunan ve Ziya Gökalp'ten kaynaklanan görüş,

2) Yalnız teknik ve ekonomik gelişme ile modernleşmenin mümkün olduğunu savunan görüş (ÜLKEN 1998:20).

Ülken, birinci modeli oluşturan Ziya Gökalp'in kùltür-medeniyet ayrımına katılmayarak onu gerçeklikten uzak olmakla itham eder. Ülken'e göre;

(a) *"Her kùltür, hem maddî hem de manevîdir,*

(b) *Bireylerin değil, toplumun eseridir,*

(c) *İnsanın kùltür yaratıcısı olması nedeniyle, kùltür evrenseldir ve insanların içinde yaşadıkları yer ve yaşayış tarzı nedeniyle genel bir özelliğe sahiptir,*

(d) *Her kùltür insanın yaradışının devamlı eseri olması nedeniyle sabit; gelişme, başka kùltürlerle karşılaştıklarında çatışma, içe kapanma ve geri çekilme eylemleri nedeniyle dinamiktir"* (KAÇMAZOĞLU 1997:138).

İkinciler ise her türlü yaratıcılığı durdurduğu için üstün kùltürün karşısında pasif bir hayranlık tavrı doğurmakta ve ilerisi için bir gelişme imkanı kalmamaktadır (ÜLKEN 1998:20). Başka bir ifadeyle daha üstün bir kùltürün etkisiyle bir kùltür çevresi yaratıcılığını kaybeder. Yaratıcılığını kaybeden kùltür çevresi yaratıcı kùltürün taklitçisi durumuna düşerek gittikçe gerilemeye ve içe kapanmaya mahkumdur (olur). Kısaca Ülken'e göre, bir kavmin zihniyeti hayat şekli ilişkisi birbirini belirlediğinden kùltür ve medeniyet ayrımına katılmaz.

Ülken'in Batılılaşma ile ilgili fikirlerini belirttikten sonra onun Ziya Gökalp'le ilgili görüşlerine geçebiliriz. Ülken, 'Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi' adlı eserinin III. bölümünü oluşturan II.Meşrutiyet bahsinde Ziya Gökalp'i bir Osmanlı düşünürü olarak değerlendirmiş ve görüşlerini, çalışmalarını izah etmiştir. Cumhuriyet başlığını taşıyan dördüncü bölümde Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e geçişin ardından bu dönemin en önemli âlimi Ziya Gökalp hakkında yazmış onu yer yer tenkit etmiştir.

Ülken'e göre *"Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucusudur: Ana kavramları geliştirmiş, Fransız sosyoloji ekolüne sâdik bir öğretim teşkilatı yapmıştır. Teorik alanda kurduğu esaslara dayanarak tarihimizi incelemeye kalkışmış, sosyolojik tetkikin ilk örneklerini vermiştir. Kaynaklarının yetmezliği ve genelleştirme merakı yüzünden bazı dokunulacak noktaları olsa da geniş hatları ile değerini saklamaktadır"* (ÜLKEN 1998:373-374).

Ülken, Osmanlı'nın dağılmasını önleyemeyen üç akımın gerçekliğe uymadıkları için geçerliliğini yitirdiğini, yerine memleketçiliğin (Anadoluculuk) sosyal realiteye uygun olduğunu savunmuştur. Sosyal gerçekliğe en uygun anlayışın, sınırları belirli bir vatanda yaşayan insanların oluşturduğu bir millet anlayışı olabileceğini belirterek milletle vatan kavramlarını ayrılmaz bir parça olarak görür. Özellikle Gökalp'in telifçi yaklaşımını temelden reddeden Ülken, kendi millet, vatan ve muasırlaşma görüşlerini bunun üzerine inşa eder.

“Ülken'in sosyal gelişme olarak ifade ettiği olayların gidiş yönü, meşrutiyet fikir akımlarının hiçbir zeminde Osmanlı toplumunda bir bütünleşme sağlayamadığıdır...Sosyal gerçek olarak karşımızda sadece Anadolu topraklarında yaşayan bir avuç insan kalmıştır” (ATASOY 1996:138). *“Vatan kendisini meydana getiren âmiller ne olursa olsun milletin dayandığı esaslı ve değiştirilemez gerçek olduğundan başta manevî hayatımızın ve kıymetlerimizin temelidir. Toplum olarak köklü varlığımızın devamını ve istikrarını ondan alır. Beyin ferdî hafızanın dayanağı olduğu gibi vatan da sosyal hafızanın dayanağıdır”* (ÜLKEN 1939:219).

“Millet asla ahdi, keyfî, eğreti bir kuruluş değil; tarihî ve insanî bir zarurettir” (ÜLKEN 1976:339). Gökalp'te bu görüş bir kavmin şahsiyetini belli bir süre unuttuktan sonra kendi dili, millî dini ve estetik anlayışı ile tekrar canlanarak millet oluşturmaktaydı.

IV. NURETTİN ŞAZİ KÖSEMİHAL

a. İlmî Kişiliği

Uluslararası konferanslarda Türkiye'yi başarıyla temsil eden Kösemihal, Gökalp, Ülken ve Fındıkoğlu gibi felsefeden dine, ekonomiden hukuka, sanata kadar çeşitli konularda araştırmalar yapmış çok yönlü bir sosyoloğumuzdur. Özellikle edebiyat sosyolojisi ile yakından ilgilenen Kösemihal, bu konudaki çalışmalarıyla edebiyat sosyolojisinin ülkemizde doğup gelişmesine öncülük etmiştir.

“O, bir yandan Türk toplumbiliminin konu ve yöntem sorunlarıyla yakından ilgilenirken, bir yandan da, Batılı toplumbilimlerinin konu ile ilgili görüşlerinin Türkiye'de tanıtılmasına çalışmıştır” (KONGAR 1996a:283).

b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu

Gökalp sosyolojisinin devamcısı olarak Türk sosyolojisinde Kösemihal, “*Le Play’in devamcılarınca geliştirilen tecrübî sosyoloji anlayışının üniversitedeki temsilcisi izlenimi verir*” (KAÇMAZOĞLU 1991:13). Deneysel sosyoloji ve sosyometri konularında çalışmalar yapan Kösemihal, fonksiyonalist ve bütüncüdür.

Kösemihal, sosyolojinin tanımını da bu bütüncü görüşten hareketle şöyle yapar: “*Sosyoloji; aile, köy, kent, devlet, lonca, sendika vb. gibi çeşitli insan topluluklarını ve zümrelerini araştıran bir bilimdir. Ya da sosyoloji; insan toplumlarını ve bu toplumlar içinde meydana gelen olayları -zümre veya toplumun bütünlüğünü daima gözönünde bulundurarak- araştıran bir bilimdir*” (KÖSEMİHAL 1968:18).

Toplumsal kuramlar konusunda yazdığı ‘Sosyoloji Tarihi’ adlı eserinde Kösemihal, sosyolojinin doğuşundan günümüze kadar ki kuramları ele almaktadır. Her bir kuramı açıklayıp eksik ve hatalı yönlerini eleştirmektedir. Eleştirmenin odağında hemen her kuramın toplumsal olayların açıklamasındaki monist yaklaşımlar vardır. Kösemihal, bir ölçüde bu kuramlara karşı çıktığını belirttikten sonra tümüyle deneysel yöntemi savunduğunu görüyoruz. Bu yolla kesin ve sağlam bilgiler elde etmenin olanaklı olduğunu belirtir.

“*Gerçekten toplumsal gerçeği bilim yöntemiyle inceleyen sosyoloji, yüzyirmi yıllık hayatının büyük bir kısmını konu ve yöntemini araştırmakla geçirmiştir. Bu zaman içinde olumlu olgulara dayanan incelemeler yapılamamış değildir. Ama bu olayların incelenmesinde sadece gözlem yöntemi kullanılmıştır, deneyleme yöntemi kullanılmamıştır*” (KÖSEMİHAL 1989:11).

“*Kösemihal’e göre toplumun ne olduğunu ya da ne olmadığını anlayabilmek için doğayı bir bütün olarak algulamak gerekir. Doğadan soyutlanarak toplumu anlamaya çalışmanın bizi bir takım hatalara sevk edeceğini belirtir. Doğadaki somut varlıkları karmaşık derecelerine göre sıralarsak ilkin taş, toprak gibi cansız varlıklar, sonra bitkiler, hayvanlar ve insanlar; en sonra da toplumlar gelir. İşte varlıklar düzeninin en son mertebesinde bulunan toplumlar kendinden önceki bütün bu varlıkları içinde eriten yepyeni bir birleşim olarak kabul edilebilir*” (KONGAR 1996a:304).

Kösemihal’in ‘Sosyoloji Tarihi’ adlı yapıtındaki ele aldığı kuramların eksiklikleri olarak gösterdiği sosyal olayları incelemedeki monist yaklaşımlar, bize onun sosyal olaylara bütüncü bir metotla baktığını göstermektedir. Buradan Kösemihal, toplumsal

olayları ele alarak açıklamaya çalışan kuramların bir bileşimini yapmakta ve kendisinin ifade ettiği ‘somut toplum’ anlayışına ulaşmaktadır. Somut toplum kavramından hareketle Kösemihal, felsefe, bilim, ahlâk, dil, din, teknik vb. gibi değerlerin karşılıklı etkilerini anlatmaktadır. Böylece soyut toplumbilimsel yaklaşımlar ona göre toplumbilimi anlamak ve anlatmakta sınırlandırmaktadır. Kösemihal, bunun nedeni olarak sosyolojinin alanının sadece kollektif bilinç olmadığını gösterir. Soyut görüş sahiplerinin ekonomi, teknik, töre, âdet, hukuk, ahlâk, din, dil, bilgi, eğitim, sanat vb. gibi türlü değerler alanının somut olarak ele alınacak toplumun çeşitli katlarından sadece birisine baktıklarını söyler. (KÖSEMİHAL 1989:17-21) Bu düşüncelerden sonra Kösemihal, soyut görüş sahibi sosyologların toplumsal gerçeğin somut biçimi olan toplumlardaki değerlerle karşılaşınca toplumsal alanın sınırını genişletmek zorunda kalacaklarını belirterek, kendi somut toplum anlayışının toplumu incelemedeki gerçekliğini göstermeye çalışmaktadır.

Kösemihal’in sosyolojik düşüncelerine ve çalışmalarına değindikten sonra onun, toplumu incelemedeki metod anlayışına yer vereceğiz.

Kösemihal’in yöntem konusunda görüşlerini ele aldığı bir yapıtının olmayışı onun bu konudaki düşüncelerinin açık seçik ortaya konmasını engellemektedir. Yöntem ve tekniği aynı anlamda ele alan Kösemihal, “*yöntembilimsel kavramlara yeterli açıklığı getiren tanımları vermediği için, kavramların kapsamaları hem de yöntem-teknik ilişkisi gibi konular kapalı kalmışlardır. İşte bu nedenle Kösemihal, yöntembilimsel izahlarda, daima bir kavram kargaşasından kendini kurtaramamıştır*” (KONGAR 1996a: 293).

“*Kösemihal, toplum kavramındaki arabulucu görüşlerini yöntem konusunda da sürdürme geleneğinden kurtaramamıştır. Gerçekten bir yandan Saint Simon ile Agust Comte’un kurup, Durkheim’in geliştirdiği yol ile Le Play’in kurduğu ve De Tocqueville, Demolins, Paul Pureou, Descomp ve daha bir çoklarının geliştirdikleri ‘Science Sociol’ okulu arasında uzlaştırıcı bir yöntem izlemiştir*” (KONGAR 1996a:292).

“*Sosyolojinin konusu olan somut toplumun analizini sistematik bir biçimde ele alıp açıklayan N.Ş.Kösemihal, kanımızca aynı komuyu farklı biçimde Gurvitch’in yöntem anlayışını benimsemekte ve Moreno’nun sosyometri yöntemiyle günümüz toplumbilimsel yöntemin bütünlük kazanacağını vurgulamaktadır*” (KONGAR 1996a:286). Bu açıklamalarla Kösemihal’in yöntem-teknik konusundaki eklektik tutumu onu kavram kargaşasına çoğulcu (plüralist) bir yöntem anlayışına sürüklemiştir.

“*Kösemihal’e göre herhangi bir sosyal olayın sebeplerinin analizi söz konusu olduğu*

zaman ise yapılacak araştırma mikro sosyolojik müşahade ve deneylere dayanır...İşte bu görüşlerinden dolayı Kösemihal, çoğulcu yöntem anlayışının bir temsilcisi olmuştur” (KONGAR 1996a:296).

N.Ş.Kösemihal, Gurvitch ve Moreno gibi toplumbilimcilerin yöntemlerini inceledikten sonra şu yöntembilimsel sonuçları çıkarmaktadır:

a) *“Sosyal olayları toplu bir görüşle incelemek için onu derinliğine bütün katkılarıyla kavramak gerekir. İşte sosyolojik yöntemin ilk kuralı.*

b) *Sosyoloji; sosyal morfolojiyi, teknikler sosyolojisini, şuur sosyolojisi, kolektif psikoloji gibi birçok dalları sosyal gerçeğin belirli bir katını kendine konu edinerek, sosyolojik karakterin kapbolmaması için, bu olaylar incelenirken diğer katların yani ‘topyekün sosyal olaylar’ın daima gözönünde bulundurulması gerekir. Sosyolojinin genel sosyoloji, ekonomi sosyolojisi, gençlik sosyolojisi gibi dallarına gelince; bunlar zaten daha başlangıçta belirli bir kat üzerinde duramazlar. İlk adımlarında bile derinliğine birçok katları hesaba katmak zorundadırlar.*

c) *Özel sosyal bilimlerle sosyolojinin özel dalları arasındaki başlıca fark; birincilerin sosyal gerçekte konusunu teşkil eden katı değerlerinden yani bütünden ayırarak incelenmesindedir. Meselâ bu özel sosyal bilimler arasında ‘hukuk bilimi’ bir memlekette mahkemelerin işini kolaylaştırmak için hukukun yalnız yakın örneklerini dikkate alır. Kısaca;*

1) *Özel sosyal bilimler sosyal gerçeğin yalnız bir katını göz önünde tutarlar, bütünü göz önünde tutmazlar,*

2) *Yöntem olarak tipolojik metodu değil de ya sistemleştirici metodu, ya da ferdileştirici metodu kullanırlar” (KONGAR 1996a:288-289).*

Kösemihal, toplumbilimsel yöntemin varlığını kabul etmekte, yöntemsiz bir bilimin olamayacağını söylemekte ve monist yöntem anlayışın eksikliklerini dile getirerek çoğulcu yöntem anlayışını savunmaktadır. Tarihsel oluşum içinde ele almış olduğu yöntembilimsel yaklaşımların eksikliklerin dile getirerek, toplumbilimcilerin ortaya koyduğu yöntemlerinden bazı yönleriyle faydalanılabileceği sonucuna ulaşmaktadır.

V. MÜMTAZ TURHAN

a. İlmî Kişiliği

1950’li yıllara imzasını atan, sosyoloji adına dönemin en önemli ismi haline gelen, millîci modelin en önemli temsilcilerinden biri olan sosyal psikolog Mümtaz Turhan’dır. *“Turhan, Türkiye’de milliyetçi istikamette kurulmuş olan ilmî fikir ekolünün en değerli temsilcilerinden sayılır”* (KONGAR 1996b:217). *“Akademik kişiliği ülke meseleleri ile yoğurmuş, ülke meseleleri ile ilgili eserler vermiştir. Araştırmacı, tahlilci ve teklifler getirebelen bir çizgiye sahiptir”* (ERKAL ve Diğerleri 1997:294)

Turhan’a göre ilim; tekniğin gelişmesi ve toplumların verimli bir biçimde çalışmaları için teşkilatlanmalarına yol açan tek sorumludur. Turhan, ilmin tanımını şu cümlelerle yapar: *“İlim, realiteye, gerçeğe, sadakatle bağlı kalarak, vakıa ve hâdiseler arasındaki münasebeti, sistemli müşahade ve tecrübe vasıtasıyla tespit etmektedir”* (TURHAN 1980:470).

Turhan, “sosyal-psikoloji” sınırları arasında çok disiplinli çalışma yapmış bir ilmî şahsiyettir. Turhan’ın çalışmalarını farklı yapan en önemli unsur olaylara ‘makro planda’, toplumun kültürü açısından olduğu kadar, ‘mikro’ öğeleri de ihmal etmeden ‘grup dinamiği’ ve ‘alt kültürler’ açısından da bakabilmiş olmasıdır.

1953’ten 1969’a kadar tecrübî psikoloji kürsüsünün Türkiye’de ilk Türk temsilcisi olduğu gibi sosyal psikoloji ve sosyal antropolojinin de Türkiye’deki kurucusudur. Özellikle köy araştırmalarıyla Türk sosyal bilimlerine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur.

İlmî zihniyetini manevî hocası Mümtaz Turhan’dan alan Erol Güngör onun ilmî şahsiyeti hakkında şunları söyler: *“Psikoloji gibi manevî bir bilgi sahasının uzmanı olmakla birlikte bu sahayı tamamen pozitif ilimlerin metodlarıyla incelemeyi öğrenmişti. Bu yüzden Türkiye’de kendisinin temsil ettiği ilmî psikolojiye karşı edebiyat ve felsefe karışımı bir psikolojiyi temsil edenlerle hiçbir şekilde anlaşamadı...İlme verdiği önemle Turhan, Türkiye’nin bütün dertlerine çare bulmanın tek ve ortak bu dertleri ilmî bir şekilde incelemek ve yine ilmî reçeteler uygulamaktı... Mamefih o ilmî gelişmenin hürriyete ihtiyacı olduğunu düşündüğü için otoriter rejimlere hele sosyalizme hiç itibar etmemiştir”* (GÜNGÖR 1994:209-212).

b. Metodu

Mümtaz Turhan, disiplinler arası çalışma yapan bir bilim adamıdır. Bu özelliği ile zaman zaman ‘saha çalışmalarına’ ilişkin teknikler kullanırken, kimi zaman da teorik düzeyde metod tartışmalarına girmiştir. Turhan’ın metodu yaptığı çeşitli araştırmalarda ve teorilerini içeren yazılarında ayrı ayrı incelendiği zaman teorik olarak kültüre, uygulamalı olarak kültürel değişmeye ve köy araştırmalarına yöneldiği görülür. Yine Turhan’ın köy araştırmalarında sosyal antropolojinin ‘katılımcı-gözlemci’ tekniğine dayanan bir yol izlediği göze çarpar.

Mümtaz Turhan ilimde olan ile olmayan arasındaki temel farkın tahkik edilebilirlik olduğunu vurgular. Turhan’a göre inançlar, nevi bakımından bilgi, kanaat ve iman olmak üzere üçe ayrılır. *“Bilgiler ilimin mahiyeti icâbı her an tahkik olunabilme vasfını taşırlar. İman ferdin, mevzuun mahiyeti icabı ispat olunamayacağını, önceden bizzat kabul ettiği inançlarına denir. Kanaat ise; tahkik olunabilme keyfiyeti bakımından bilgi ile iman arasında orta bir yer işgal eder. Kanaat halindeki inançların, bizzat sahipleri tarafından muhtaç oldukları kabul edilir”* (TURHAN 1980:221).

Turhan, bilgi-kanaat-iman şeklindeki bu üçlü sınıflamasından sonra bilgi dışındaki inançları ‘batıl itikat’ olarak belirtir. Bir kanaat ya da iddia bilimsel olarak kanıtlanmadıkça sahibinin mevkisine göre değerlendirilemez ve kabul edilemez.

c. Kültür ve Medeniyet Ayrımı

Mümtaz Turhan, ‘Kültür Değişmeleri’ adlı eserinde kültüre dair çeşitli sınıflama ve yaklaşımları özetleyerek kendi kültür tarifini verir: *“Kültür; bir cemiyetin sahip olduğu maddî ve manevî kıymetlerden teşekkül eden bir bütündür ki, cemiyet içinde mevcut olan her nevi bilgiyi, alakaları, itiyadları, kıymet ölçülerini, umumî atitüd, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alır. Bütün bunlarla birlikte, o cemiyet mensuplarının ekserisinde müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırd eden hususî bir hayatı tarzı temin eder”* (TURHAN 1997:48). *“Turhan, kültürü bir yenilik faktörü olarak ele almakta ve kültürel değişimin tutucu toplumlarda olumsuz, ilerlemeci toplumlarda olumlu bir unsur olduğunu belirtmektedir”* (KAÇMAZOĞLU 1997:148).

Böylece Turhan'ın kültür terimi ifade edişinde şü unsurları barındırdığını görüyoruz: 1) Maddî öğeler 2) Manevî öğeler 3) Davranış biçimleri 4) Egemen kültür kavramı 5) Ayırdedicilik.

Turhan, bir toplumun maddî değerlerinin tümünün kültür içinde düşünülmesi gerektiğini belirtir. Ülkeler arası karşılaştırmaların daha ziyade maddî kültür ve teknoloji alanında yapılmasını savunmuştur. Ardından manevî değerler içerisinde değer yargıları, ilgiler, genel tutumlar, görüş ve zihniyet biçiminde ifade ettiği ideolojik öğeleri tek tek sayar. Davranış biçimlerinde bir bakıma davranışçı bir yaklaşımla kültürü, tüm davranışlarımızın arkasında yatan temel belirleyici olarak görmektedir. Egemen kültür kavramında ise Mümtüz Turhan, bir toplumda yaygın biçimde egemen olan kültürden bahsetmektedir. Ayırdedicilik ise Turhan'a göre kültürün önemli bir özelliği olup, bir toplumu öteki toplumlardan ayırdeden nitelikleri bağrında taşıır (KONGAR 1996b:222).

Turhan, memleketimizde medeniyet ve kültürü sistemli bir şekilde ilk kez tarif edenin Ziya Gökalp olduğunu söylemektedir. Onun tariflerinin, teferruata dair bazı noktalar istisna edilmek üzere bugün sosyal antropolojide ve sosyolojide umumiyetle hâkim olan telakkilere çok benzemesi bakımından hâlâ tazeliğini koruduğunu belirttikten sonra Gökalp'in hars-medeniyet ayırımına değinerek bu ayırma karşı olanları tenkid eder.

Şu halde Mümtaz Turhan'ın kültür kavramını kullanışı ve kültür- medeniyet ayırımı Ziya Gökalp'e dayanmaktadır. Gökalp'in kültür-medeniyet ayırımını kabul etmekte, karşı görüşlere de yer vermektedir ancak bunları doğmatik ve temelsiz saymaktadır.

Turhan, medeniyet ve kültür arasındaki farkın yalnız birinin ulusal, ötekinin evrensel olmasında değil, aynı zamanda medeniyetin ferdî iradelerle oluşturulduğu halde kültürün kendiliğinden ve doğal olarak 'tekamül etmesinde' ortaya çıktığını öne sürer.

Turhan, kültür ve medeniyet arasında iki noktada ayırım yapmaktadır. Bunlardan birincisi milletlerarası farkların vurgulanması bakımından yapılan ayırımdır. Turhan, bunu şu cümlelerle açıklar: *"..Milletleri, içtimai grupları, müşterek medeniyetlerine rağmen, birbirinden ayırdeden, onların sahip buldukları kültürleri ve aralarındaki kültür farkları olduğu hususunda içtimai ilimler bakımından artık şüphe kalmamıştır. Eğer bugün kültürün bu ayırdedici vasfı olmasaydı ve o da medeniyet gibi içtimai*

grupların en son merhalesi teşkil eden millet hududunu aşabilseydi bütün insanlığı tek bir medeniyete sahip kılmak suretiyle bir camia halinde birleştirmek kolaylaşırdı”

İkinci ayırım da ise; kültürün kendiliğinden ve doğal biçimde oluşmasına karşılık, medeniyetin yapay ve iradî nitelik taşıması açısından bakan Turhan, medeniyet ve kültür birliğinin cârî olduğu en büyük içtimaî varlığın millet olduğunu ve öyle kalmasının da çok muhtemel olduğunu söyler (TURHAN 1997:37-40).

Bu ifadelerden sonra Turhan’ın düşünce seyrinde başlangıçta kültür ve medeniyet kavramları ayrılırken, daha sonra aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz.

d. Kültür Değişmeleri

Mümtaz Turhan, kültür değişmesi olayını ‘Kültür Değişmesi’ adlı kitabında toplamıştır. Onun bu eseri Cambridge Üniversitesi’nde psikolojinin en büyük isimlerinden Sir F.C.Barlett’in yanında ikinci bir doktora çalışmasının ürünüdür. *“Ziya Gökalp’in Doğu uygarlığına geçiş bağlamında ele aldığı Batılılaşma olayını Turhan, kültür değişmeleri bağlamında almaktadır”* (KAÇMAZOĞLU 1997:147).

Turhan, kültür değişmesi olayının ısrarla sosyo-psikolojik alanda incelenmesi gerektiğini belirtir. Kültür değişmesi yabancı bir kültürle temas sonucu gerçekleşebileceği gibi, bu tür bir temas olmadan içten gelen ve tekamüle işaret eden bir değişme şeklinde de olabilmektir diyen Turhan, kendi meşgul olacağı kısmın yabancı bir kültürle temas neticesinde ortaya çıkan değişme olduğunu belirtir. Bundan sonra Turhan, kültür değişmelerinin araştırılmasında karşılaşılan güçlüklerden söz eder. Ona göre bu zorlukların büyük bir kısmı *“değişmelerin nevini, tarzını, derecelerini, bunların husule geldikleri sityasyonları ve bu hususta müessir olan sebep ve âmilleri göstermek, tespit etmek maksadıyla herkes tarafından kabul edilmiş umumî terimlerin bulunmamasından ileri gelmektedir”* (TURHAN 1997:48-49).

Turhan, kültür değişmelerini Batılılaşma adına toplumun başarı ve gelişme ölçütü olarak sunduğunu görmekteyiz. İnsanın ruhsal davranışlarını sosyal psikolojinin verilerine dayandırıp değerlendiren ve görüşlerini sistemleştirirken özellikle antropologların kültüre ilişkin teorilerinden yararlanan Mümtaz Turhan, antropolog Malinowski’nin kültür değişmesi tarifini aynen aktarır:

“Kültür değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını, yani içtimaî maddî ve manevî medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden bir prosestir. Böylece kültür değişmesi,

bir cemiyetin siyasî yapısında idarî müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskân tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kamunlarında, maddî alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, içtimaî iktisadının dayandığı istihlak maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder. Kelimenin en geniş mânâsıyla kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimi bir faktörüdür, her yerde her zaman vukua gelmektedir” (TURHAN 1997:49).

Burada Turhan'ın Malinowski'nin tanımını vermesine bir tesadüf olarak bakmamak gerekir. Bilindiği gibi Malinowski, kültürel antropoloji açısından fonksiyonel bir yaklaşıma sahiptir. Antropolojik mânâdaki bu fonksiyonalizme, Mümtaz Turhan'ın 'aslî ihtiyaçlar' ve bunların karşılanmasından doğan kültür anlayışı paralellik arzeder. Bu da Turhan'ın düşünce sisteminin fonksiyonalizme dayandığının ifadesi olarak kabul edilmektedir. Buradan Malinowski'nin fonksiyonalizmini en doğruca yansıtan kaynak olarak Turhan'ın Kültür Değişmeleri gösterilmektedir (GÜVENÇ 1979:91).

Turhan'a göre kültür değişmelerinde maddî kültürle manevî kültür arasında açık ilişki vardır. Bu alanların birinde meydana gelen değişmeler diğerini de etkilemekte ve bunlardan birisine ait unsurların kabul veya reddinde diğerinin hâkim rol oynadığını söylemektedir.

Turhan kültür değişmelerini serbest ve mecburî veya empoze olmak üzere ikiye ayırır ve bunların tanımlarını şu cümlelerle yapar:

“Serbest kültür değişmesinden, bir içtimaî grup veya cemiyetin, yabancı bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir dahilî ve haricî tazyik altında bulunmaksızın münferid unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde bünyesinde husule gelen tahavvüller kastolunmaktadır.

Mecburî veya empoze kültür değişmesi diye ayrı kültürlere sahip iki içtimaî grup veya cemiyetten biri kendi kültürünü veya muayyen bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini tazyik eder veya idarî bir nüfuz veya iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyeten arzusu hilafını kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeye çalışırsa neticede meydana gelen değişmelere denir”

Kültür değişmelerine ait bu tanımları yapan Turhan, bir cemiyetin başka kültürlerden münferid veya unsur terkipleri almasını da 'iktibas' olarak açıklar. Turhan'a göre yeni bir kültür unsurunun alınmasında ve toplum içinde yayılmasında etkili olan en önemli faktörler olarak; fayda temini, itibar kazanma, yenilik arzusu veya

temayülü, ve bir de yeni unsurun mevcut kültür şekillerine sistemine uymasındır. Bu faktörlerden hangisinin daha tesirli ve devamlı olması keyfîyeti cemiyetin umumî temayüllerine ve şartlarına tâbi bulunmaktadır (TURHAN 1997:51-60).

e. Batılılaşma

Sosyal psikolog olarak Turhan'ın, 1950'li yıllarda klasik psikoloji çalışmalarını bir yana bırakıp, her dönem çalışma alanı olmuş toplumsal değişme ve Batılılaşma konularıyla uğraştığını görüyoruz. Turhan, Batılılaşmayı milliyetçiliğin başlıca dâvâsı kabul ederek Türk Milleti'nin bugünkü dünyada ayakta ve zinde olarak kalabilmesinin tek yolunu modernleşmekte görür.

Mümtaz Turhan, Batılılaşma konusundaki başarısızlığımız karşısında şöyle bir öneride bulunur: *“Evvvela bugünkü medeniyet şartlarına uygun, kendi öz ve hakikî kıymetlerimizin yardımıyla yeni bir nizam, yeni bir kıymet ölçüsü ve kıymetler sistemiyle bize has bir kültür ve medeniyet meydana getirmek; sonra bunu, yeni ve eski nesillere benimsetmeye mâl etmeye çalışmak...”* (TURHAN 1964:55).

Görülüyor ki Turhan'da Batılılaşma örneği; Batı'da bulunan ve mutlaka oradan almamız gereken ilim ve teknolojinin memleketimize yerleştirilmesidir. Fakat, burada millî hüviyetimizi inkâr etmek değil, millî hüviyetimizi kurtarmak esastır.

‘Garplılışmanın Neresindeyiz ?’ adlı çalışmasıyla Turhan, Türkiye'nin Batılılaşma hareketinde neden başarılı olamadığını, Batılılaşmak için nasıl bir zihniyete sahip olunması gerektiğini tartışmıştır. Ona göre Batı medeniyetinin esas unsurunu bilim, bilimin pratik hayatta uygulanması olan teknik, insan haklarını teminat altına alan hukuk ve hürriyet oluşturmaktadır. Gerçek Garplılık bu ilkelere bağlılıktır.

Aynı eserinde Turhan, Garplılışma konusunda maddeci dünya görüşüne karşı bir seçenek oluşturmakta, maneviyatçı bir kalkanma modelinin esaslarını savunmaktadır. Batılılaşma konusunda yapılması gereken Batı medeniyetini doğrudan doğruya halk kültürüne aşlamak ve halkın temsil ettiği kültürün müşterek unsurlarını temel alarak yepyeni ve canlı bir kültürün doğmasına yardımcı olmaktır. Doğu-Batı sentezi olarak ifade ettiği bu yöntemi Turhan, Batılılaşmamız konusundaki en kestirme yol olarak görür (KAÇMAZOĞLU 1997:154).

f. Aydınlar (Münevverler) Sorunu

Mümtaz Turhan'ın, münevverler meselesine eleştirel bir açıdan yaklaştığını görüyoruz. *“Toplumsal cehaletimizin temel sebebi okuma-yazma bilmeyenlerin çokluğundan değil aydınların cahil olmalarından, iyi yetişmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır”* (TURHAN 1964:22). Ona göre halk, akl-ı selimin gösterebileceği en doğru yolu her zaman bulunuyordu. Ama aydınlar gösterdiği yolu bir defa bile bulamamıştı. Bunun başlıca sebebi olarak da aydınların ilim diye birtakım basmakalıp hükümlere hurafelere sarıldıkları, böylece hem ilimden hem de akl-ı selimden uzak kaldıklarını söyler.

Turhan'a göre milletler arasında kültür ve medeniyet farklarını ortaya çıkaran halk tabakaları değil münevver zümrelerdir. Türk halkıyla diğer medenî milletlerin halk tabakaları arasında bilgi bakımından fark olmamasına karşılık Türk münevveriyle Batı münevveri arasında uçurumlar kadar derin farklar vardır. Buna bağlı olarak da Türkiye'nin geri kalışının sebebi halkının cehaleti değil, münevverlerinin hem keyfiyet ve hem de kemmiyet bakımından yetersiz oluşudur (TURHAN 1961:92). Görülüyor ki Turhan'da kalkınmayı yapacak olanlar memleketin problemleri üzerinde düşünmeye ve çözüm bulmaya elverişli kaliteli aydınlardır.

Turhan'ın, münevverler konusunda, Gökalp'in halk ve aydınların birleşmesi, aydınların millî kültürden uzaklaşmaması konusundaki fikirlerine dayanan görüşlere sahip olduğunu da yine şu ifadelerinden anlıyoruz: *“İkinci mühim nokta da, Türk münevverlerinin artık memleket gerçeklerini kabul edip ona göre tedbir almakla mükellef olduklarını duyabilmeleridir. Bu zarurete uymadıkça, Türk gerçeklerini inkâr edip ona göre tedbirler aldıkça bu memleketin hiçbir meselesinin halledilemeyeceğini bilmelidirler. Bu prensiplerin dışında alınacak tedbirlerin ancak zarar vereceğini son otuz senelik tecrübeler bile göstermeye kâfidir. İşte bu gerçeklerden biri de Türk halkının Müslüman olması ve böyle kalma arzusudur. Bir imparatorluk pahasına elde edilen bu tecanüsün bozulması Lübnan'daki gibi ancak bir facia yaratabilir. Kızıl kundakçı ile ona kanan gafil bir avuç münevverin, biz Müslümün kaldıkça Avrupalıların husumetinin üzerimizden eksik olmayacağı, dinin terakkiye mâni olduğu, hurafelerle dolu bulunduğu, dine bağlılığın veya dinî terbiyenin arasındaki mezhep farkları dolayısıyla zarar vereceği şeklindeki iddiaları birer safsatadan ibarettir”* (TURHAN 1961:146).

Bu ifadeler Turhan'ın aydınlar konusundaki görüşleri hakkında bilgi verdiği gibi onun muhafazakâr dünya görüşünü toplum içerisinde ve modernleşmede dine atfettiği rolü de açıkça yansıtmaktadır. Münevverleri hem ülkenin geri kalmışlığının sorumlusu, hem de kurtuluşu sağlayacak güç olarak görmekte ve Türkiye'de düzeltilmesi gereken zümrenin halk değil elit kesim olduğunu söylemektedir.

VI. EROL GÜNGÖR

a. İlmî Kişiliği

Erol Göngör, tarih şuurunun bulandırıldığı, dil ve kültürün keşmekeşe düştüğü bir dönemde, Türkiye'nin millî kültürü kurma davasını işlemiş bir sosyoloğumuzdur. Göngör, bütün felsefe akımları başta olmak üzere, özellikle Türk tarihi ve sosyal bilimlerin her sahasında geniş bir kültüre sahip bulunuyordu. *“Onun yaptığı asıl iş, meselelere bakışta hazmedilmiş bilgi, iyi kavranmış bir sosyal ilim metodu, sağlam bir tahlil ve terkip, bütün bunlara dayalı bir yorum...İşte fikirlere ufuk açan büyük şahsiyetinin sırrı bunu yapmaktaki başarısında ifadesinin berraklığında ve zekasının cevvaliyatında gizlidir”* (KILINÇ 1987:8).

Erol Göngör ele aldığı meselelerin teşhisi, tahlili ve ulaştığı sonuçlarda tamamen Türkiye'nin tarihî realitelerine, döneminin içtimaî ve iktisadî şartlarına göre hareket etmiştir. Yazılarında basmakalıp ideolojilerin yerine sosyolojik bir mânâ içerisinde anlam vererek tahlil ve tespitlerde bulunmuştur.

“Mensup olduğu millî sosyoloji ekolünü meydana getiren Ziya Gökalp'i ciddi şekilde eleştirmiştir. Ancak bu eleştirileri Gökalp düşmanlığı olarak algılamamak gerekir. Zira Göngör, onun yanılğı ve yanlışlarını bir bir ortaya koyarken doğrularını ve ilim hayatımızdaki önemini de vurgulamayı ihmal etmemiştir” (YAZGAN 1996:12).

b. Sosyoloji Anlayışı

Göngör, Türkiye'de kavgaları, şahıslar ve şahsî ihtiraslar planından çıkararak tarihî akışın çalkantıları içinde ortaya çıkan gerçekler olarak tespit etmiş ve bunlara sosyolojik mânâ vermeye çalışmıştır. Göngör, Batı ülkelerinin sosyal psikoloji ve sosyoloji araştırmalarından da ancak, kavramları ve metodları birer tahlil aleti olarak

kullanma şeklinde istifade etmiştir. Meselelerin teşhisi, tahlili ve çıkarılan sonuçları tamamen Türkiye'nin tarih realitelerine ve bugünkü içtimâî ve iktisadî şartlarına göredir.

Sosyolojisinde seçmiş olduğu model Ziya Gökalp tarafından oluşturulmuş olan 'milli model'dir. Güngör'ün eserleri dikkatle incelendiğinde bütün çalışmalarında millî kültürü kurma davasına hizmet ettiği görülür.

Ziya Gökalp tarafından ele alınan konuları yeniden ele almış, 1950 sonrası Türk toplumunun problemlerine fonksiyonalist ve bütüncü bir yaklaşım sergilemiştir.

c. Kültür ve Medeniyet

Türk sosyolojisinde kültür ve medeniyet kavramlarını ele alan ve belli bir ayrıma tabi tutan ilk ilim adamı Ziya Gökalp olmuştur. Onun kültür ve medeniyet sınıflaması Mümtaz Turhan'a gelinceye kadar birçok Türk sosyoloğu tarafından aynen benimsenmiştir. Güngör de Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını orjinal ve üstün bir yaklaşım olarak nitelendirmekle birlikte ilk kez farklı ve tenkitçi yaklaşım sergileyerek onun zaaflarına ve getirdiği güçlüklerle dikkat çekmiştir.

Ona göre Ziya Gökalp'i kültür-medeniyet ayrımına götüren düşüncenin temelinde günün ihtiyaçlarına göre yarattığı pratik bir endişe yatıyordu. Güngör, Gökalp'in bu pratik endişe ile değiştirilmesi istemeyen bütün değerleri kültür adı altında topladığını, değişmesi istenenleri ise medeniyete dahil şeyler olarak gösterdiğini belirtir. E.Güngör'ün teşhisi ile kültür ve medeniyet başka bir ifade ile maddî olaylarla manevî olaylar karşılıklı etki halindedir. Başka bir ülkenin teknolojisini benimseme düşüncesi birtakım teknolojik değişmelerin manevî kültürde de değişmelere yol açacak uygun bir zemini hazırlar.

Erol Güngör'ün kendi tanımıyla kültür; *"bir topluluğun kendi hayatî problemlerini çözmek üzere denediği ve uzun yıllar içinde standart haline getirdiği usuller ve vasıtalar anlaşılır ki, bir topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak üzere benimsemiş olduğu hayat tarzı bütün maddî ve manevî unsurlarıyla birlikte onun kültürünü teşkil eder"* (GÜNGÖR 1993:7).

Medeniyet ise; *"herşeyden önce bir değerler ve inançlar sistemidir. Müesseseler, o değer ve inançların birer eseri olarak ortaya çıkar. O halde Müslümanların asıl bakmaları gereken şey iktisadî, askerî vs. müesseseler değil, onun gerisindeki*

zihniyettir” (GÜNGÖR 1994:93-94). Onun bu düşüncesi demek oluyorki “belli bir inanç sistemine bağlı bulunan insanların bu sistemin tamamen dışında veya ona aykırı bir medeniyet oluşturması beklenemez” (GÜNGÖR 1991:112).

Görülüyor ki GÜNGÖR, medeniyetin milletlerin birbirine benzer veya aynı olan taraflarını, kültürün de onları birbirinden ayıran taraflarını temsil ettiğini ifade etmektedir.

GÜNGÖR, kültür ve medeniyet arasında bir fark olduğunu kabul etmekle birlikte bunu daha ziyade gaye ile vasıta arasındaki fark olarak görmekte ve şu şekilde ifade etmektedir: *“İsterseniz burada medeniyet yerine teknoloji tabirini kullanın. Asıl önemli olan insanların bizatihi gaye olarak yarattıkları kültür kıymetleri ile bu kıymetlerin ortaya çıkmasında vasıta olan şeyleri birbirinden ayırabilmektir” (GÜNGÖR 1993:116).*

d. Milliyetçilik

Erol GÜNGÖR, milliyetçiliğimizin tarihini Ziya Gökalp’le başlatır. Ona göre Türkiye’de milliyetçilik hareketlerinin tarihi çok eskilere götürülebilir fakat; milliyetçiliğin modern bir millet olma yolunda rehber teşkil edecek bir fikir ve inanç sistemi olarak ortaya çıkması Ziya Gökalp’le başlar (GÜNGÖR 1997:133).

Erol GÜNGÖR çalışmalarında, Türk kültürü ve sosyal yapısı üzerinde temellenmiş bir milliyetçilik anlayışını işlemeye çalışmıştır. Bunu yaparken de sosyal ilimlere dayalı bir milliyetçilik görüşünü işleyen Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan’ın geleneğini devam ettirmeye çalıştığını belirtir.

GÜNGÖR, milliyetçiliği millî kültürün modern imkanlarla geliştirilmesi olarak anlamakta ve milliyetçiliğin halk içinde yaşayan temel kültür unsurlarına dayanmak zorunda olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple milliyetçiliği halkçılık meselesi olarak almaktadır. Fakat halk; iktisadî bir sınıf, sosyal tabakalaşmadaki belirli bir tabaka, marksistlerin proleterya kavramındaki sosyal sınıf, sosyal tekamülün aile, klan, aşiret, ilh...safhalarından herhangi biri değildir. Ona göre halk; millî terimiyle eşdeğerli olarak bütün insanları ifade eder.

Bu açıklamalarını müteakip GÜNGÖR, Türkiye’deki milliyetçiliğin farkına dikkat çeker: *“Biz büyük bir imparatorluğun ve büyük bir medeniyetin çocuklarıyız, bizim milliyetçiliğimiz sömürgecilerin işgalinden kurtulmak ve devlet kurmak için yapılan*

siyasî istiklâl mücadelesine yahut sıfırdan başlayarak millî kültür yaratma hareketlerine benzemez” (GÜNGÖR 1993:11).

Güngör’ün milliyetçilik anlayışının prensiplerini şöyle özetleyebiliriz. Birlik anlayışından hareketle Türkiye’nin ülke ve millet bakımından bölünmezliği esastır. Ülke ve milletin bölünmezliği prensibi, her türlü mezhep ve bölge ayrılıklarını reddeder. Türk devleti, Türk millet ve vatani gibi Türk tarihinin de bir bütün olduğu kabul edilir. İslâm dini milletimizden ve millî kültürümüzden ayrı düşünülemez.

e. Batılılaşma ve Batılılaşma Karşısında Türk Aydını

Erol Güngör, Batılılaşma ve modernleşmeyi aynı anlamda kullanmıştır. Güngör’e göre modern medeniyeti geliştirdiği için ona sonradan katılan ülkelerin Batı’yı örnek aldığını söyler. Bu yüzden Batılılaşma ve modernleşme çok defa aynı anlamda kullanılmaktadır. Güngör, Avrupalılaşma konusunda Avrupa diye yek vücut bir kültür veya medeniyetin olmadığını, hepsinin de modern medeniyeti şu veya bu şekilde temsil eden çeşitli millî kültürler olduğunu söyler (GÜNGÖR 1993:104).

Erol Güngör, yaşadığı dönemin tezatları ortasında amacı, tarih şuuru içerisinde modernleşmek üzere millî kültürü kurmaktır. Millîlik onun için kültürün bütünlüğüdür. Bütünlük, kültürün hayatiyet ve direncini sağlayan birleştirici esaslara sahibiyettir. Bu bütünlüğü sağlayacak kaynak ise, İslâm medeniyetidir. İslâm medeniyeti çerçevesindeki Türk kültürü, Batı medeniyeti çerçevesindeki kültürlerden bilim, teknoloji vb. kültür unsurlarını ihtiyaç dahilinde alabilir. Erol Güngör’e göre millî kültürün değişmez medeniyetin değişebilir olduğu düşüncesi bir yanılgıdır. Hayatın gereklerine göre bir milletin kültürü değişebilir. Yapılması gereken, kültürün kendine has bütünlüğünü, istikrarını ve seçiciliğini sağlayan medeniyet kaynağını muhafaza etmek ve kültür değişmesini, medeniyetin gayesine ve gereklerine uygun olarak yapmaktır.

Güngör’ün, Tanzimat sonrası aydınlarındaki Batılılaşma anlayışının modernleşmeden ziyade, Avrupa korkusu ile Avrupa’ya benzeme çabası şeklindeki tespit ve açıklaması dikkate değerdir. Modern Batı medeniyetinin yayılması ile birlikte Türk münevveri ezilmiş ve bu esareti uzun yıllar benimsemiştir. Batı gelişmelerini layıkıyla takip edemediği için ne olduğu iyice bilinmeyen modernleşme namına kendi kültürüne düşmanca tavır almıştır. Bu sebeple Türk münevverleri geleneksel kültürün en önemli noktalarından biri olan dini, geri kalmış halk kitlelerinin kültürü olduğu

yolundaki yanlış bir tutuma sevk ettiğini belirtir. Bu tespit ve açıklamalarıyla GÜNGÖR, Türk münevverinin modern medeniyeti yanlış yorumladığı kanaatindedir. Türk milletinin meselelerinin yine Türk milletinin bünyesinden hareketle çözüleceği prensibini kabul etmenin aydınlarımızın üzerine düşmediği bir konu olduğunu söyler.

GÜNGÖR, aydın ile sokaktaki adam arasındaki farkı irdeleyerek farkın her ikisinde hâdiselere ve bunlar arasındaki münasebetlere bakış tarzında belirlediğini söyler. Ona göre halkın dünyası inançlara ve kanaatlere dayanır. Ayrıca halkın bilgisi hâdiselerin oluşumundan sonraki görünen neticelere dayandığı için, istikbalde olacaklar hakkında hiçbir güvenilir bilgi veremez. Aydın ise, görünenlerin arkasındaki sebep-netice münasebetini bulmaya çalışarak halkın dar ve sathi dünyasının ötesindeki objektif realiteyi kavramaya çalıştığını ifade eder. Buna mukabil GÜNGÖR, aydının sebep-netice müasebetlerine niçin sorusunu sorarak bizi halihazırda yaşamaktan kurtararak, gelecek hakkında sağlam bir tahmin kazandırdığını belirtir (GÜNGÖR 1994:253-354).

Netice olarak denilebilir ki Erol GÜNGÖR, modernleşmenin gereğine inanmakta ve bunu gerçekleştirilecek olanların büyük ölçüde münevverler olduğunu savunmaktadır. Ancak modernleşme hareketlerinde münevverin takip etmesi gereken doğru yol millî kültürden faydalanmadır. Bu fikrini şu şekilde açıklar: “*Hâlâ bozgun psikolojisi içinde yaşayan münevverler başlarını biraz çevirip de kendi halklarına bakarlarsa ondan daha büyük bir manevî güç kaynağı olmadığını anlayabilirler. Yeryüzünde tarihin en büyük, en yüce devletini kurmuş bir milletin kendisinden daha başka örnekler aramaya ihtiyacı yoktur*” (GÜNGÖR 1993:75). Ona göre hakikî problem, münevverin memlekette modern bir kültür birliği yaratabilmesi için önce bu işi yapabilecek ehliyete kavuşmasıdır.

f. Din ve Toplum

Erol GÜNGÖR’e göre dinin insan ve toplum için bir ihtiyaç olduğu tartışma götürmeyecek kadar açıktır. Bu nedenle insanların din yoluyla cevap aradıkları sorular oldukça –ki bunlara başka bir yoldan çözüm bulunması ilmen imkansızdır – din devam edecektir. Kısacası insanın olduğu her yerde din olacaktır (GÜNGÖR 1993:182).

GÜNGÖR’e göre dinler insana kendisi ve kainat hakkında bir görüş getirir ki insan onlarda kendi mahiyeti ve kainattaki yeri hakkında bir bilgi şeması bulur. Böylece bir din insanın temel problemlerini belli bir açıdan izah eden bir sistem teşkil eder. Ezeli ve

ebedî değerler getirmesi Güngör'e göre dinin başlıca fonksiyonlarından biridir. *"İnsanları birarada tutan şey bazı manevî normlara, yani ahlâk standartlarına ortak olarak inanmalarıdır. Bu manevî inançlar olmadan cemiyet hayatı olmaz. İşte bu ahlâk ölçülerinin kaidelerinin en büyük kaynağı dindir. Cemeyette böyle bir nizam olmasaydı o zaman devrimcilerin en yüksek kanun dedikleri doğa kanunu hüküm sürerdi yani kuvvetli olan zayıfı ezerdi. Bu hakikat gözümünde tutulduğunda diktatörlerin dinden ve dindarlıktan niçin hoşlanmadıkları daha iyi anlaşılır. Dine inananlar kendilerinin üstünde Tanrı'dan başka kuvvet görmezler, Kendini Tanrılaştırmaya kalkanların karşısına ilk çıkacak dindir"* (GÜNGÖR 1993:369).

Güngör'e göre sosyolog açısından esas mesele, dinin kalıp kalmayacağı değil, dinin umumî hayat üzerindeki tesirlerinin hangi hâl ve şartlarda azalacağı veya çoğalacağıdır. *"Zaman geçtikçe bu tesirlerin çok azalacağını da şimdiden söyleyemeyiz. İnsanların daha sonraki tarihlerde dine daha uzak kalmaları kadar daha dindar olmaları da mümkündür"* (GÜNGÖR 1993:175).

Toplumsal bütünleşmeyi sağlama açısından milliyet ve din duygularının bütünleştirici özelliğinin olduğunu savunur. Ona göre dini ve manevî değerler eğitimin her kademesinde verilmelidir. Bununla birlikte din eğitiminin bilgi ve inanç fonksiyonuna çeşitli eğitim kademelerinde ağırlık kazandırılmalıdır. *İlkokul çağındaki çocuklar tabiat bilgisi dahil her türlü bilgiyi bir çeşit inanç halinde benimserler. Bu onların zihni gelişmelerinin kaçınılmaz bir özelliğidir. Çocuğun ilkokul çağında ihtiyacı olan şey sayfalar dolusu bilgi değil, bilgileri alabilecek ve hazmedebilecek bir zihin olgunluğuna erişmektir. Bu da ancak dış dünyadaki olayların bağlı bulunduğu münasebet sistemiyle çocuk zihninin dayandığı prensipler arasında bir uygunluk sağlamakla olur...İlkokul çocuğuna onun ancak genel oryantasyonunu sağlayacak bilgiler verilmelidir: yani çevresini tanınması yeter"* (GÜNGÖR 1997:90-91).

Güngör'e göre din eğitimi mutlaka devlet düzenlemeli, nezareti altında bulundurulmalı ve ancak din ihtisası yapmış kimseler söz sahibi olmalıdır. *"Din herşeyden önce bir ilim ve tefekkür işidir. Bu ilim ve tefekkürü hazırlayacak eğitim müesseseleri olmadıkça memlekette ne din ne de laiklik doğru dürüst anlaşılabilir"* (GÜNGÖR 1994:389-390).

Kısaca Güngör, tarih boyunca insanların dinden ayrılıp başka bir sisteme geçmediklerini bir dinden başka bir dine geçtiklerini ve din duygusunun hiçbir zaman ölmediğini, mevcut bir dinin yerine geçmek üzere ortaya atılan her sistemin yine bir

dini sistem olduğunu ifade etmektedir. Dinin geçmişi insanlık tarihi kadar eski olduğuna göre geleceği de insanlık kadar uzun ömürlü olacağını, yeryüzünde insan cemiyeti buldukça dinin de bulunacağını söylemektedir.

VII. CEMİL MERİÇ

a. İlmî Kişiliği

Cemil Meriç'in düşünce dünyasının temel kavramlarından biri 'tecessüs' merak, bilme merakı, öğrenme merakıdır. Hayatına ve eserlerine bakıldığı zaman Meriç'in derin bir tecessüsle herşeyi merak ettiğini her türlü fikri düşünceyi okuduğunu ve öğrenmeye açık dolaşp onlardan alabileceğini alıp, bırakacağını bir kenara bırakan bir tavır sergilediğini görürüz.

Hüsamettin Arslan Cemil Meriç'in hayatını üçe ayırmaktadır:

1. Dönem Otantik Cemil Meriç'tir. Bu dönemde Meriç, Osmanlı kültürüyle büyümüş bir insan olarak Cemil Meriç'tir.

2. Dönemdeki Cemil Meriç'i baştan çıkarılmış bir Cemil Meriç olarak adlandırır ki kendinden önceki aydınlarca özellikle Orta Avrupa materyalistlerinden Büchner'den derinden etkilenmiştir. Cemil Meriç 2, iman problemi yaşayan bir toplumda bilgiyi kendisine problem etmeye başlamış bir entellektüel olarak karşımıza çıkıyor.

3. Dönemde Cemil Meriç yuvaya dönmüş Cemil Meriç'tir, yuva dildir. Arslan, bu dönemdeki Cemil Meriç'i olgun Cemil Meriç diye adlandırır. Olgun Cemil Meriç bu dönemde sağcı-solcu, ilerici-gerici tercihlerine yönelten zihniyetle mücadele etmiştir (ARSLAN 1998:36-46).

Cemil Meriç'in olgunluk döneminde çağdaşlaşma adına Batılılaşmaya, Batı'yı taklit etmeye karşı çıkar. Cemil Meriç olgunluk döneminde yerini bulan bir anlayışla kendi toplumunun kültürel ve tarihî köklerine inen, aynı zamanda Batı kültürünün Türkiye'de uyarlanabilme imkanlarını değerlendiren, devamlı sorular soran, aynı konu üzerinde çeşitli görüşleri biraraya getiren, tartışan, tartışmaya açan, bütün hakikatleri tenkid süzgecinden geçiren, bazan bir senteze uzanan, tercih ve sentezi okuyucusuna bırakan bir düşünürdür (ARSLAN 1998:46).

Burada aydınlatılması gereken husus mensubiyete taraf olmaması konusudur. Cemil Meriç'in hiçbir mensubiyete taraf olmaksızın ilmi bir tavır sergilemesi demek

“Türk münevverinin bunların üstünde bir yeri fethetmesi, keşfetmesi gerektiği”ne inanması demektir (ARSLAN 1998:55).

b. Sosyolojiye Dair Görüşleri

Cemil Meriç 27 Kasım 1968’de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde yılın ilk dersinde sosyoloji ile ilgili olarak şunları söyler: “*Sosyoloji endüstriyel toplumun çocuğudur. Bir ‘demystification’dur (hakikati hayalden ayırır) yani insan düşüncesine hürriyet getirir ve sacre (kutsal) tanımaz. Eğer sosyolog uzviyetine hâkim olan geleneğin zincirini koparamıyorsa ilmi gelişemez. 1789’dan sonra dünya iki kutba ayrıldı: Sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler. Sosyoloji eski cemiyetten gelen değer yargıları üzerinde bir düşüncedir*” (MERİÇ 1998:97).

Sosyoloji notlarında ise Cemil Meriç, özellikle sosyolojinin tarafsızlığı hakkında düşüncelerini ifade etmektedir. Ona göre taraf tutmayan insan, şahsiyeti felce uğramış insandır. Kimse tarafsız değildir ve tarafsız bir sosyoloji de yoktur. Meriç, sosyal ilimlerle uğraşan her insanın alması gereken ilk dersin sosyal ilimlerin relatifliği olduğunu belirtir. Sosyoloji biyoloji değildir. Parça parça sosyal ilimler vardır. Çünkü insanı kinlerden, sevgilerden soyamayız. Sosyolojinin bize kazandırdığı ilk vasıf hakikati hayalden ve yalanlardan ayırabilmektir. Bunu yapabilmenin ilk şartının da bütün düşünceleri tanımaktan geçtiğini söyler (MERİÇ 1995:19-20).

c. Kültür ve Medeniyet

Cemil Meriç, kültür ve medeniyet ile ilgili görüşlerini izaha Batı’nın dünya görüşü ile bizim dünya görüşümüzü karşılaştırarak başlar. Bizim bütün aşılmaz, ebedî bir dünyü görüşümüz vardır. İslâm insanın bütününe kucaklar. Batı’nın dünya görüşleri ise birer sınıfın dünya görüşüdür, birer ideolojidir (MERİÇ 1995:303). Ona göre Avrupalıların şuurumuzu felce uğrattığı kelimelerden ikisi kültür ve medeniyettir. Bizde II. Meşeruiyete kadar kültür kelimesinin olmadığını onu karşılayan kelimenin ise irfan olduğunu açıklar. Kendi dünyasından kopan, kendi medeniyetini inkâr eden aydınların iran ve ümrani atıp kültür ve medeniyeti aldıklarını söyler.

“*Eğer kültür irfansa, emperyalizm silahı irfan değildir. İrfan kendini tanımaktır, şuurlanmaktır. Hiçbir emperyalizm irfanıyla istila etmez. Biz ki hiçbir emperyalizm*

Descartes ile Shakespeare'le gelmez. İrfan emperyalizm olmaz. Avrupa Hind'de de Çin'de de Osmanlı'da da habis programını başarı ile uygulamıştır. Bu irfanımız olmadığına bizi inandırmaktır. İrfanı olan bir ülke bütün irfanlara açıktır. Kültürün emperyalizmi olmaz. Kültür insanidir, insanın has bahçesidir. Kültür bir hayat üslubu olarak tarif edilmektedir” (MERİÇ 1995:305-306).

Cemil Meriç, Batı dillerinde Medeniyet kelimesinin 18. yy'a kadar bulunmadığını Civil ve Civilis şeklinde geçtiğini söyler. Kültür ve medeniyet aynı asırda ortaya çıkmıştır.

Tanzimat dönemi aydınlarının hiçbiri medeniyetin esas mânâsını anlayamadıklarını söyleyen Meriç, medeniyet mefhumunu ilmî çerçevesine oturtan tek yazarın Cevdet Paşa olduğunu söyler. Cevdet Paşa'nın tarihin esrarını tarihçilerin en büyüğü olan İbn Haldun'dan öğrendiğini söyleyen Meriç'e göre Paşanın tek hatası umran gibi kucaklayıcı bir kelimeyi medeniyet gibi müphem ve mazisiz bir lafza feda etmekte (MERİÇ 1998:85). Cemil Meriç'e göre medeniyet; insanlığın tekamül vetiresidir bizdeki asıl karşılığı 'umran'dır. Meriç'in kültür ve medeniyetle ilgili görüşleri içinde Ziya Gökalp'in görüşlerine de yer ayırmıştır. Meriç'e göre Gökalp'in en büyük hatası hars kavramının yerine kültürü ikame etmesi değildir. *“Gökalp, hataların ülkenin her sınırından girdiği bir devirde yaşıyordu ve her ideolog gibi bir devrin hatalarını ve sevaplarını aksettirir”* (MERİÇ 1995:308). Meriç, Gökalp'in Osmanlıdan önceki Türk'e dikkat çekmesi bakımından hürmete şayan olduğunu belirterek, tarihin Osmanlıyla da devam ettiğini söyler ve onun Osmanlı kültürünü görmemesini eleştirir (MERİÇ 1995:307-308).

Görülüyor ki Cemil Meriç, kültür ve medeniyet kelimelerinin 18. yy'da Avrupa'nın bizi kendi kesretine düşürmek için ihraç ettiği kelimeler olduğunu savunmakta, her iki kelimenin aslının ve mânâsının Batı'da değil kendi tarihimizde ve köklerimizde aranmasının gereğine dikkatleri çekmektedir.

d. Batılılaşma

Cemil Meriç'e göre Batılılaşmak, Avrupalılaşmak, modernleşmek aynı anlama gelir ve tek bir amaca hizmet eder: *“Avrupa'nın Asya'yı hakimiyeti altına alma temayülü.”* Meriç, bu üç kavramın da aynı anlama gelidiğini biraz da sert bir üslupla şu şekilde ifade eder: *“Çağdaşlaşmayla, Batılılaşma arasındaki fark ne demek? Batılılaşma*

miti eskiyince yeni bir yalan çıktı sahneye, daha doğrusu aynı nâzenin taze bir makyajla arz-ı endam etti: çağdaşlaşma. Çağdaşlaşma karanlık, kaypak, rezil bir kavram. Çağdaşlaşma elbetteki Avrupalılaşmaktır. Avrupalılaşmak yani yok olmak, Avrupa bizi çağdaş ilân etti, Avrupa daha doğrusu onun yerli simsarları” (MERİÇ 1998:25).

Cemil Meriç, Avrupalılaşmanın karşısındadır fakat hatanın Batı’yı tanımadan taklit etmemizden kaynaklandığını belirtir. Yalanı ve hakikati ile tanınacak Batı’nın gerçek yüzünün o zaman görüleceğini söyler. Ancak Batı’yı tanıırken kendini çok iyi bilmek gerekmektedir. Meriç, kabuğuna çekilmenin karşısındadır. Çünkü kabuğuna çekilmek ataleti getirecektir. *“Batı’yı tanımak bir mecburiyettir”* diyen Meriç *“Batı ve Doğu insan beyninin iki yarım küresidir”* diyenin Doğu olduğunu hatırlatır (MERİÇ 1995:284).

Cemil Meriç, Batı’nın teslim alamadığı tek kalenin İslâmiyet olduğunu belirtir. İslâmiyet, ikbal devirlerinde Doğu’nun zaferini ve üstünlüğünü sağlayan, idbar devirlerinde büsbütün yok olmasını önleyen manevî güçtür. Ona göre kıtalar arasında ezeli bir savaş yoktur, savaş Avrupalının ruhundadır. Sınıflar arası savaş, milletler arası savaş, tabiata ve dünyaya karşı savaş. *“Asya Avrupalılaşamaz. İslâm Hristiyanlaşamaz. Tarih ırmağı yatağını değiştiremez”* (AÇIKGÖZ 1993:94-94) diyen Meriç, Batılılaşmayı konu alan ‘Hangi Batı’ adlı yazısına Metterich’in öğüdü ile son vererek Devlet-i Aliye’yi zayıflatan sebeplerin başında Avrupalılaşmanın geldiğini söyler. *“Tavsiyemiz şudur: Hükümetinizi dini kanunlarınıza saygı esasına kurun. Zamana uyun. Çağın ihtiyaçlarını dikkate alın. İdarenizi düzene sokun islah edin. Ama yerine size hiç de uymayacak müesseseleri koymak için eskilerini yıkmayın. Batı kanunlarının temeli Hristiyanlıktır. Türk kalınız. Avrupa’nın şartları başkadır, Türkiye’nin başka. Avrupa’nın temel kanunları, Doğu’nun örf ve âdelerine taban tabana zıttır. İthal malı islahattan kaçının. Bu gibi islahat Müslüman memleketlerini ancak felakete sürükler”* (MERİÇ 1998:31).

e. Aydın

Cemil Meriç, 1908 sonrası yetişen Türk aydınlarını millî ve dini değerlerden uzak olmalarından dolayı tenkid eder. Bu konudaki tavrı ile Mümtaz Turhan ve Erol Güngör’le aynı düşünceleri paylaşır.

“1908’den beri Türk aydınları memleketi batırmışlardır. Bu sebeple aydınlar Türk olduklarından utanmaktadır. Millet aydınıyla millettir. Kendinden utanan bir aydın ne getirebilir? Müslüman değildir Türk değildir. Anadolu’yla hiçbir münasebeti yoktur.” (MERİÇ :1995:196) Gerçekte kültürümüzün tahribini Cemil Meriç 18. Asırdan başlatarak sebeplerini sıralar. Ulemanın karşısına yeni bir aydın grubunun çıkararak tarihten ve halktan koparak Avrupa’ya ve fikirlerini tam olarak tanımadan ülkemize çalışmışlardır. İkinci sebep kendi meselelerimize kendi kavram ve metodlarımızla kendi kıymet hükmlerimizi esas alarak çözüm yerine kökü bize yabancı tabir yerindeyse farklı iklimlerin ağaçlarını yeşertmeye çalışmamızdır (MERİÇ 1995:284). Üçüncü sebep Batı karşısında kendimizi ispat ve idrak edemeyişimiz yani kendi şuurumuzdan uzaklaşmamız. Kendi tarihimizin şuuruna varsak, kendimizi tanısak, insana dayanan büyük medeniyetimizi bilsek, hatırlasak bu nizamı istikbalde de kurmaya muktedir olacağımızı anlarız. Diğer husus ise Tanzimat’tan önce imparatorluğun yükseliş devrinde aydın, toplumun herhangi bir ferdidir ve hiçbir imtiyazı yoktur. Tanzimattan sonra ise aydın kendi tarihinden koptuğu ölçüde aydındır. *“Kendi tarihinden yani insanından Batı’nın temsilcisi olduğu ölçüde aydın”* (MERİÇ 1998:27).

Meriç, toplumların siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal yönlerinin farklılığıyla beraber aynı toplumda da farklı farklı aydın tiplerinden bahsedilebileceğini söyler. Ona göre tarihsel dönemlerde aydınlar farklı nitelikteki rol ve konumlarıyla var olmuşlardır. İçinde yaşadıkları toplumlara, tarihsel dönemlere ve icra ettikleri fonksiyonlara göre entelektüel, entelijansiya, münevver, aydın, bilgin kavramlarıyla ifade edildiklerini belirtir. Entellektüel kelimesinin vatanının Fransa olduğunu ve Dreyfüs davasıyla anlam kazandığını açıklar (MERİÇ 1997:15). Entellektüel, her dönemde her toplumda var olan aydının tersine, belirli bir doğum yeri ve tarihine sahip olup, her toplumda oluşması mümkün değildir. Entellektüel kelimesi 1896’da Eurore’de çıkan yazıyla bir zümreyi ifade eder. Meriç entellektüellerin toplumun her tabakasından geldiklerini kendi sınıfı olmayan sınıfların çıkarlarına öncülük ettiklerini bunun beraber ortak davranışları ve ortak çıkarları olduklarını bu bakımdan bir sosyal sınıfa benzediklerini söyler. Meriç’e göre her diplomalı entellektüel değildir. Ama yüksek bir öğrenim görmüş kimseler birer entellektüel adaydırlar (MERİÇ 1998:17). *“Bütün cemiyet hâdiseleri karşısında uyanık bir vicdan, entellektüelin ayırıcı vasfı: Tenkit ve hiçbir siyasî hicbin adamı olmayışıdır. Artık aristokrasinin de burjuvazinin de menfaatini savunmaz. Her haksızlığa karşı uyanık bir şuurdur”* (MERİÇ 1995:287).

Aydınla ilgili kullanılan bir diğer kavram olan entelijansyanın 19. Asrın sonlarında zeka kelimesinin Rusçadaki biçimlenmesiyle doğduğunu ifade eder. *“Üniversite tahsili yapmış ama cemiyetine düşman, Batı’ya hayran Rus küçük burjuvalarıdır. ..İntelijansya Batı tarihinde zaman zaman bir terakkî âmili olmuş fakat çok pahalıya ödemiştir kendini”* (MERİÇ 1995:288). Değişik bir oluşum olan Rus entelijansyası meslek veya sosyal sınıf değildir. Çevrelerinden bağını kesmiş bir halde bilimi putlaştırdıklarını söyler.

Meriç, Gökalp ve Turhan’ın aydın (münevver) ile ilgili görüşlerini tek boyutlu olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Meriç’e göre aydın; içtimaî bir sınıf olmayıp cemiyetteki bir sınıfın emrindedir. *“Diplomayla veya meslek icrasıyla da ölçülmez. Aydın kalabalığın ihtiraslarına kendini terketmemeli günlük zaafı değil adalet ve hakikatin emrinde olmalıdır”* (MERİÇ 1995:289). Bununla beraber Meriç, aydının peşin hükümlerden kaçınan, olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendiren, zamanın irfanına sahip dürüst, cesur, uyanık bir vicdan. *“Yani bilgi hamalı değildir entellektüel. Hakikat uğrunda her savaşı göre alan bağımsız bir mücahittir”* (MERİÇ 1997:24).

Meriç’e göre olması gereken aydın tipi millî ve dini değerlerine bağlı Anadolu ile bağlarını koparmamış yani halka yakın, kendi değerleriyle düşünen, karşısındakini müsamaha ile anlamaya çalışan, kendi düşüncesinin doğru olup olmadığını ve karşısındakinin bilgi kaynağını tespit edebilen bir aydındır (AÇIKGÖZ 1993:97). Aydın diploma ile ölçülmez. Kalabalığın ihtiraslarına terketmeden günlük zaafardan sıyrılmış adalet ve hakikatin emrinde olması gerektiğini söyler.

f. Milliyet ve Din

Cemil Meriç, gerek milliyet duygusunun, gerek çağdaşlaşma düşüncesinin gerekse aydın kopukluğunun giderilmesinin tarih, dil ve din duygularının bütünleşmesi ile mümkün olacağı kanaatindedir. Ona göre insan, iman demektir, Allah inancı kaldırılırsa bütün mukaddesler iflas eder. Milliyet, müşterek yaşama arzusu taşıyan, aynı dili konuşan aynı imanın salikleridir. Milliyeti yapan en kuvvetli bağ dindir. Birçok ilim adamı dine inanır ve din bir ihtiyaçtır. *“Tarihe, dine dayanmayan milliyetçilik kurtuluş olamaz. Din sevgidir, insanlıktır. Din, damarlarımızdaki her kanda mevcuttur. Bundan tecrit edilen Türk insanı kabile devri insanı gibi ayakta tutulamaz. Dilimizde bir parça dinimizdir”* (AÇIKGÖZ 1993:103).

Cemil Meriç din konusunda Doğu ile Batı arasındaki farkları ise şu şekilde belirttiğini görüyoruz: *“Bizim için din bir kurtuluştur, hayatın kendisidir, medeniyettir. Batı’da din insanları birbirinden ayırır, bir zincirdir. Dinsizlik Avrupa’yı kurtarmış, bizi öldürmüştür. Batı intelijansiyasının din karşısındaki tutumu kendi idrakini zincirleyen Hristiyanlığa karşıdır”* (MERİÇ 1995:289).

Netice olarak denilebilir ki Cemil Meriç, din ve milliyet duygularını toplumu bütünleştiren, bir arada yaşama gücü veren ve ayakta tutan unsurlar olarak kabul etmekte, toplumsal bütünleşmenin sağlanmasını bu olguların bütünleştirici özelliklerinin ön plana çıkarılmasında görmektedir.

IX. MEHMET ERÖZ

a. İlmî Kişiliği

Eröz’ün kısa hayatı süresince verdiği eserleri ve saha araştırmaları onun teori-pratik bütünleşmesini sağlamaya çalıştığını göstermektedir. Profesörlük tezi olan ‘Türkiye’de Alevîlik ve Bektaşîlik’ konusunu saha araştırmalarıyla inceleyen az sayıdaki sosyologlarımdan biridir.

“Gökalp’ten beri süren Fındıkoğlu tarafından devam ettirilen millî hedef ve ideallere ulaştırıcı geleneğini sürdürmüştür. Türkiye’nin sosyal yapısında ihtihaf konusu olabilecek mevzuları araştırma ve inceleme konusu yaptı (ERKAL ve Diğerleri 1997:105). Eröz, ele aldığı pek çok konuda Gökalp’in fikirleri ile hemfikir olması onun Gökalp’in düşüncelerine sıkı sıkı bağlı olduğunu gösterir. Gökalp tarafından ele alınan pek çok sorunu tekrar ele alarak yeni boyutlara ulaştırmıştır.

b. Sosyoloji Anlayışı

Mehmet Eröz, her ilmin kendisine mahsus bir konusu ve belli sınırları olduğunu sosyolojinin ise kendisine ait konuya yakın zamanda kavuştuğunu ifade eder. Ona göre sosyolojinin konusu insan cemiyetleridir. Ancak sosyoloji, organik ve psikolojik hâdiselerle ilgilenmez, onun ilgisini çeken insanlar arasında olup bitenler, insanlar arasındaki münasebetlerdir (ERÖZ 1982:3).

“İnsanlar arasındaki bu münasebetler ağından, içtimaî teşekküller, içtimaî müesseseler ve pek çok hâdise (olgu) meydana gelir ki bunlara içtimaî vakıa (social facts, toplumsal olgu) denir” diyen Mehmet Eröz, burada yanlış kullanılan bir kavrama dikkat çekerek içtimaî vakıa (toplumsal olgu) veya sosyal hâdise yerine sosyal olay toplumsal olay (vaka) demenin yanlış olduğunu belirtir. “Zira bir kere olup biten sosyal oluşlara olup bitenlere vak’a denmektedir. Vakıa ise devam etmektedir” (ERÖZ 1982:4).

O halde sosyoloji Eröz’e göre; cemiyet denen sosyal varlık, sosyal hâdiselerden içtimaî vakılardan oluşur. Şu halde sosyolojinin cemiyeti incelemesi demek, sosyal hâdiseleri, sosyal vakıaları incelemesi demektir.

Eröz, sosyolojinin tarihçesinden bahsederken Batı’dan çok daha önce İslâm dünyasında Farabi’nin X. yüzyılda insanın cemiyete muhtaç olduğunu belirttiğini, insan topluluklarının tiplerini gösterdiğini, millet denilebilecek cemiyetlerden bahsettiğini ve bütün bu cemiyetlerin üstünde bir insanlığın var olduğunu söylediğini belirtir. Farabi’den sonra İbn Haldun, 14. Yüzyılda sosyolojinin temellerini atmıştır diyen Eröz, İbn Haldun’un ‘içtimaî hayat insanlar için bir zarurettir’ diyerek insanın cemiyetin dışında yaşamasının mümkün olmadığını daha o zaman gösterdiğini söyler (ERÖZ 1982:32).

Bu yaklaşımıyla Mehmet Eröz, Fındıkoğlu’nda da* belirtilen adı sosyoloji olmasa da bizim düşünce tarihimizde sosyoloji anlayışına uygun akımların, kavram ve yaklaşımların bulunduğunu ortaya koymuştur.

Mehmet Eröz, Hristiyan ortaçağındaki sosyal düşüncenin ise felsefî ve dini karakterli olduğunu, Saint Thomas ve Saint Augustin’in bu devrin iki önemli temsilcisi olduğunu söyler.

c. Millet ve Milliyet

Mehmet Eröz’e göre insan zümrelerinin hacim itibarıyla en büyüğü, yükseklik bakımından en ulvîsi millettir. İnsan cemiyetleri klan, kabile ve imparatorluk seviyelerinden millet haline ulaşmıştır. Millet ve milliyet şuuru XIX. asrın mahsülüdür diyen Eröz, Mehmet İzzet’in millet ve milliyet kelimeleri arasındaki farkın açıkça bilinmediği görüşüne katılır. Eröz, siyasî varlığı, vatanı, devleti olmadan bir millet

* Geniş bilgi için bkz. FİNDİKOĞLU 1971:27-28.

olamayacağı kanaatindedir. Ona göre millet milliyete dayanmalıdır (ERÖZ 1982:73-74). Ardından milliyetçiliğin tanımını şu şekilde yapmaktadır: “*Milliyetçilik; milletlerin müstakil siyasî varlıklar halinde yaşamasını sağlayan, millî devletle, içtimaî zümre arasında kader bağına kuran şuurdur*” (ERÖZ 1982:75).

Mehmet Eröz’ün Gökalp’in milliyet bağı ve millet tanımını aynen aktarması Gökalp’le fikir birliğinde olduğunu göstermektedir. Yani kabile şuurlarının kaldırılıp yerine millî şuurun ve milliyetçilik duygularının yerleştirilmesi.

d. Kültür ve Medeniyet

Eröz, kültür konusunda antropologların kültür tarifini verdikten sonra, sosyolojide maddî kültür ve maddî olmayan kültürün birbirinden ayırt edildiğini, maddî olana medeniyet denirken maddî olmayana kültür dendiğini belirtir (ERÖZ 1982:119) Görüldüğü gibi Eröz, bu konuda da Gökalp’in kültür ve medeniyet ayrımıyla ilgili görüşlerini aynen nakletmiştir.

Eröz, kültürün vasıf ve niteliklerini de şu şekilde sıralar:

- “1- *Kültürün öğrenilme vasfı (kültür yeni nesiller tarafından öğrenilip kazanılır)*
- 2- *Aktarılma niteliği (şahıstan şahısa nesildin nesile geçer)*
- 3- *Sosyal olma niteliği (fert davranışları kadar, zümre davranışında görülen alışkanlıklar kültür tarafından tayin edilir.)*
- 4- *Kültürün fikrî oluşu (kültür zümre üyeleri için ideal bir davranış örneğidir.)*
- 5- *Kültürün tatmin edici vasfı (kültür insanın biyolojik, sosyal ve psikolojik arzularını tamin eder.)*
- 6- *Kültürün intibak edici vasfı (kültür değişir ve dış çevreye uyar. Bu kültürü coğrafyanın belirlediği demek değildir.)*
- 7- *Kültürün bütünleştirici vasfı (bir kültürün unsurları ahenkli bir bütün meydana getirirler” (ERÖZ 1982:121).*

Mehmet Eröz, medeniyeti kültürlerin maddî olan, müşterek ve üniversal olan yönü olarak tanımladıktan sonra medeniyetten içtimaî düşünce tarihinde ilk defa bahsedenin İbn Haldun olduğunu söyler. İbn Haldun cemiyetleri, içtimaî tekamül bakımından ikiye ayırmıştır: Bedevî cemiyetler ve hadarî (medenî) cemiyetler. Kendisinden asırlarca sonra gelen sosyal ilim mensupları onun doğrultusunda sınıflamalara gitmiştir, diyen

Eröz, vahşi ve medenî cemiyetler yazının bilinip bilinmemesi bakımından tabiat halkları, kültür halkları gibi sınıflamaları örnek verir (ERÖZ 1982:121-122).

Eröz, ele aldığı pek çok konuda Gökalp'in fikirleri ile hemfikirdir. Gökalp'in sadece Türk halk musikisini millî kültürümüzün eseri sayıp, klasik Türk musikisini Farabî'nin Bizans'tan aldığını ileri sürerek medeniyetin mahsülü olarak görmesine katılmadığını ifade eder. Bu konuda Gökalp'i tenkit etse bile pek çok konuda Eröz'ün, Gökalp'le aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Ele aldığımız sosyologlarımızdan Ülken, Güngör ve Cemil Meriç, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını tenkit etseler bile Eröz, Gökalp'in fikrinden ayrılmaz.

Eröz, 1970 sonrası Türk sosyolojisinin dinamiklerini -etniklik gibi, alevi-bektaşî yapılaşması gibi millet olma süreci gibi- bizzat saha araştırmaları ile inceleyen az sayıdaki sosyoloğumuzdan biri olup, bu yönde millî sosyolojimize önemli katkıları olmuştur. Eröz, bu araştırmalarında ilk defa Gökalp tarafından ele alınan pek çok konuyu ele almış ve yeni kazanımlar vermiştir (TÜRKDOĞAN 1995b:241-329).

X. ORHAN TÜRKDOĞAN

a. İlmî Kişiliği

Türkdoğan, çeşitli dergilerde yayınlanmış üçyüzü aşkın makalesi, kırk edet araştırma ve inceleme ürünü yayınlanmış kitabı, katıldığı seminer ve sempozyumlarda sunduğu tebliğleri verdiği konferansları ile Türk sosyal bilimleri alanında bize ilk aşamada önemli bir araştırmacı sosyolog kimliğini yansıtmaktadır. Türkdoğan, akademik ve düşünce hayatını uzun ve sabırlı çalışmalarını bir aşk ahlâkı ve bir sevgi ahlakıyla yapmış değerli bir ilim adamımızdır.

“Köy ve gecekondu araştırmalarının yanısıra Rusya'dan göç edip Kars'a yerleşmiş olan Malakanlar, Bölge kalkınması, Erzurum'da 38 köy üzerinde sağlık-hastalık sistemi, Almanya'da Türk işçilerinin ve genç nesillerin durumu, halk ve aydın kültürü, kitle kültürü, mezhepler, etniklik, sanayileşme ve sosyal değişme gibi konularda bir sosyolog olarak ülkenin sosyal dinamiklerine analizci bir bakışla yaklaştı ve saha araştırmaları yaptı” (ERKAL ve Diğerleri 1997: 301).

Yapmış olduğu geniş saha araştırmaları ve sosyoloji alanındaki üretkenliğiyle Türkdoğan, geniş bilgi birikimini araştırma yoluyla sosyal meselelere taşıyabilmiş bir

ilim adamı olma özelliğini gösterir. Bu açıdan sosyolojik bir mânâ içerisinde yapmış olduğu tahlil ve tespitlerindeki hareket alanı Türk toplum dinamikleridir. Türk sosyoloji literatürüne kazandırmış olduğu yoksulluk yan kültürü ve zenginlik yan kültürü kavramları onun Türkiye'deki hızlı şehirleşme ve teknolojik ilerlemenin meydana getirdiği birtakım yan kültür alanlarının bir sonucu olduğunu göstermiştir. Yan kültür alanlarının milletleşme sürecini engellediğini ve sapmayı ifade ettiğini açıklamıştır.

b. Metodolojisi

Orhan Türkdoğan 'Bilimsel değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi' adlı kitabında fizikî bilimlerde olduğu gibi, sosyal bilimlerde de araştırma yöntem ve tekniklerinin, kullanılacak metodun ulaştıracağı sonucu etkilemesi açısından taşıdığı öneme dikkat çeker (1989:267).

Türkdoğan, Türkiye'deki sosyal bilim araştırmalarında 1950'lerden önce Le Play ve Durkheim'ın yöntem ve tekniklerini, 1950'lerden sonra ise Anglo Amerikan kültür çevresinin etkisi altında kaldığını ve çevirilerin yapıldığını söyler. Fakat bunların temelde, birkaçı istisna, bilim felsefesine dayanmadığını, yenilikler getirmediğini savunur.

Türkdoğan, 19. yy. Batı dünyasında egemen olan pozitivist düşüncenin Türkiye'deki felsefe kürsülerinde de egemenliğini sürdürdüğünü fakat; karşıt mantıkçı pozitivistin yanlışlamacı ilkesini ve Thomas Kuhn'un paradigmal teorisini, pozitivist teorinin mutlaklaştığı inancını temelden sarsmasına rağmen, teori yüzünden körleşme saplantısıyla fizik felsefesindeki yeni gelişmelere kayıtsız kaldığını söyler (TÜRKDOĞAN 1989:10). Bu durum bilginin Batılılaşması tezi ile eleştirmesiz ve yorumsuz bir taklitçi metodoloji anlayışını doğurmuştur. Oysa Türkdoğan, günümüzde tek bir gerçeğin olmayışını, gerçeğin araştırmanın kognisyonları, zihni eylem biçimleri, hatta içinde yaşadığı sosyal yapı ve sınıf kuruluşu ile bağlantılı olarak değerlendirilebileceği hususuna dikkat çeker.

Türkdoğan, uygarlık çevresinin yöntem ve tekniklerinin birer yararlanma unsuru olarak göz önüne alınabileceğini belirterek, her toplumun her kültür ve uygarlık çevresinin kendi bilgi deneyiminin ve araştırma yeteneğinin kendi kültür özellikleri içinde yorumlanması ve değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Ayrıca Türkdoğan'a

göre bilim ve değer iç içedir. Bilim manevî değerlerden soyutlandıkça bilimin biricikliği ön plana geçer ve bu da kültür ve medeniyetimizi tehdit eder.

Bilimin gelişmesi hususunda Tanzimat'la gündeme gelen Batı'yı gülü dikeniyile benimseme ya da ilmî zihniyet ve teknikleri almayı düşünen her iki anlayışın da iktibas veya aktarma denilen bir süreci (taklitçi) savunduklarından başarılı olamadıklarını belirtir. *“Çünkü hiçbir toplum kendi yaratıcı gücü değerler sistemiyle hazır olmadığı sürece bir başka ülkenin bilim zihniyetini benimsemesi ve başarı sağlaması düşünülemez”* (TÜRKDOĞAN 1989:262).

Türkdoğan, metodoloji probleminin aydınlanmadan hiçbir sorunun elde edilemeyeceğinden bahseder. Metodoloji tartışmaları ve bunun geri plandaki sosyal psikolojik etkenleri göz önüne alınmadan yürütülebilecek incelemelerin bir problem alanı oluşturacağını söyler. *“O halde sosyal bilimlerde atılacak adım; sadece modeller kurmak suretiyle yöntem ve teknikleri buna göre kullanmak değil, aynı zamanda bunların eleştirisini yürütmek ve metodoloji problemine yeni çözümler getirmek gerekmektedir”* (TÜRKDOĞAN 1989:11).

Türkdoğan, sosyologların sürekli olarak bilim felsefesinin verilerinden yararlanarak metodoloji sorununa eğilmeleri gerektiğini savunur. *“Çünkü uygulanan araştırma modellerinde izlenen yöntem ve teknikle hem bilimsel çalışmanın güvenilirlik derecesi artacak hem de yeni teori ve varsayımlar ortaya çıkacaktır”* (TÜRKDOĞAN 1995b:551). Türk sosyolojisinin araştırma teknik ve yöntemlerinin model kurma açısından tarafsızlık ilkesi içinde, güvenilir araştırma yöntem ve teknikleriyle çözümlenmesi gerektiği kanaatindedir. Ancak bu modellerle bilimsel gelişmenin son verileri karşısında eleştiri yapılması ve geçerliliği üzerinde tarihlerde bulunulmasının gerektiğini belirtir (TÜRKDOĞAN 1995b:552).

Ayrıca Türk sosyolojisinin her çeyrek yüzyılda alan ve konu tertibi yapması gerektiğini, Batı'da ve ülkemizde ortaya çıkan toplum dinamiklerini yakından izlemek gerektiğini ifade eder. Fakat kimlik sosyolojisi bağlamında hareket tarzımızın belirlenmesinde ülkemiz sorunlarını gözeterek ve kendi kültür değerlerimizi hesaba katarak çözümlene yoluna gidilmesi gerektiğini belirtir. Aksi takdirde Batı toplumları için geliştirilen metodolojinin evrenselliği iddiasıyla aynen kabulü, uygulamada sorunlara yol açabilir, diyen Türkdoğan, bu açıdan sosyolojinin sosyolojisi diyebileceğimiz bir yöntemin izlenebileceğini vurgular. *“Böylece, uygulamaların yorumlanması yöntem ve tekniklerin irdelenmesi hususunu ele alırken reflektive bir*

sosyoloji eğilimini kazanmamız gerekmektedir. Köklere dönmek, mevcut kaynakları yeniden geçirmek reflektive (yansıtıcı) sosyoloji düşüncesinin önemini gösterir” (TÜRKDOĞAN 1995c:188-205).

c. Millet Olma Sürecinde Millî Kültürün Önemi

Türkdoğan, millet kavramına Gökalp'in fikirlerini ve tanımını temel alarak yaklaşır. Gökalp'in millet; dilce, dince, ahlâkça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bir topluluktur, tanımından hareket eder (TÜRKDOĞAN 1996a:29).

Türkdoğan'a göre *“millet; tarihî sürecin ve sosyal gelişme sürecinin ürünüdür. Millet kabile, aşiret,feodal yapıdan daha üst düzeyde donatılmış bir üst kuruluşa yükselişin safhasıdır”* (TÜRKDOĞAN 1995d:2).

Millet olma sürecinin iki yönünün bulunduğunu söyler. Millet olma meselesinin birinci yönü *“millet; toplumların tarihî ve sosyolojik gelişiminin ürünüdür. Bu yüzden en geniş toplum tipidir. İkinci yönü milleti belirleyen birtakım unsurların ortaya çıkmasıdır. Millet seviyesinde artık her düşünce entellektüel bir faaliyet bir zümrenin bir sınıfın çıkarlarına göre düzenlenmeyip doğrudan milletin bütün fertlerinin hedef olarak benimsenmesi ilkesine dayanır”* (TÜRKDOĞAN 1991:29).

Millet olma süreci Osmanlılarda geç dönemde ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerine bir tepki olarak doğmuştur, diyen Türkdoğan millet kavramının Cumhuriyet'le birlikte bir devlet politikası olarak kabul edilmiş olmasına rağmen bu anlayıştan sapıldığını belirtir. Cumhuriyet ideolojisinin hümanist ve evrensel kültür adı altında yanlış politikalar sonucu yozlaştırılarak günümüzde de millet altı partiküler grupların resmî kanallar ve medya tarafından bilinçli ya da bilinçsiz şekilde milletleşme sürecine engel teşkil eden bir kaos ortamına doğru itildiğini vurgular. Türkdoğan, milletleşme gerçekleşmeden önemli sosyal yarımaların önünün alınamayacağını savunur (TÜRKDOĞAN 1995d:220).

Türkdoğan, millet olmanın sosyolojik bir zorunluluğun sonucu olmasının yanında, millet olma sürecini tamamlamadığımız takdirde bir yok oluşun içine düşülerek iç ve dış proleteryanın oluşması ile sömürgeleştirilme durumunun doğacağını söyler (TÜRKDOĞAN 1995d:95-96). Türkdoğan, Gökalp'in Türk toplum yapısının tahlili sonucunda tezhibin yüksek tahsil görmüş yüksek bir terbiye ile yetişmiş yukarı sınıf

kültürü olduğunu; harsın ise halk kültürünü ifade ettiğini belirterek millî kültürün kaynağının halk olduğunu söyler. Millî kültür halkın meydana getirdiği değerler sistemidir (TÜRKDOĞAN 1991:30).

Türkdoğan'a göre millet olma sürecinin ulaştığı en son nokta millî kültür, millî devlet ve milliyet dugusudur. Millî devlette toplumun sosyal bir kimliği bulunur ve bu kimliği bir şuur olarak ifade eder. Bu yüzden millî devlet sadece ekonomik bir güç değil, millî bir harekettir. Türkdoğan, ortak kültürü paylaşanların meydana getirdiği sosyal gerçeğin millet olduğunu ifade eder. Millî kültür konusunda da Gökalp'in fikirlerini temel olarak almaktadır. *“Dil ve duyguda birlik milliyet prensibinin dokusunu teşkil eder. O halde milletleşme aynı zamanda kültürde benzeşme demektir. Millet olma süreci millî kültürü kazanma ve onunla uyum sağlama demektir. Ancak ortak kültürü paylaşanların meydana getirdiği sosyal gerçek millettir”* (TÜRKDOĞAN 1991:29-30).

d. Millet Olmayı Engelleyen Unsurlar

Türkdoğan'ın ele aldığı konulardan biri de yoksulluk yan kültürüdür. Yoksulluk yan kültürü Türkdoğan'ın kanaatince milletleşme sürecimizi engelleyen faktörlerden birisidir. Yoksulluğu ve yoksulluk kültürünü birbirinden ayırmaktadır. *“Çünkü yoksulluk, yoksul kimseler sınıf şuuruna vardıklarında ticarî işlerde faal rol oynadıklarında ve dünya hakkında enternasyonalist bir görüş kazandıklarında hâlâ devam etmelerine rağmen, yoksulluk kültüründen uzak bir anlamı belirler. Yoksulluk kültürünün ise; yaşamak için sürekli mücadele, aşağı meslekler, sık sık iş değiştirmeler, düşük satın alma gücü, parayı hor kullanma, tasarruf etmeme gibi tutum ve davranışlardan ibaret”* olduğunu ve yoksulluğu yenmenin yoksulluk kültürünü yenmekten daha kolay olacağını söyler. Yoksulluk yan kültürü denen olayın sebebi olarak gecekondulaşmayı göstererek şu ifadeleri kullanır: *“Kenarda kalma, bir şeye ait olmamanın duygusu, toplum müesseselerine, hükümet ve siyasî kuruluşlara karşı tenkitçi tutumlar, bilhassa güvensizlik ve umutsuzluk yeni bir yapılaşmayı ortaya koyar ki buna yoksulluk kültürü diyoruz”* (TÜRKDOĞAN 1995d:165).

Bunların hâkim kültürle bütünleşemediklerinden millet olma sürecinde millî kültürün oluşumunu engellediğini belirtir. Çözüm Türkdoğan'ın düşüncesinde sağlıklı kentleşmeden geçer. Aksi halde millî kültürümüzün kaynağını tüketir ve milletleşme sürecini engellemiş oluruz (TÜRKDOĞAN 1995d:133-136).

Zenginlik yan kültürü ise, “üst tabakanın yabancılaşmasını ifade etmektedir. Bolluk içinde yaşayanların ve yeni zenginlerin kendilerine ayak bağı olan toplumun eski kalıplarını kırmak suretiyle yeni bir namus telâkkisi, yeni bir ahlâk anlayışı vaz ederek millî kültür değerleriyle çatışmalarıdır” (TÜRKDOĞAN 1995d: 134-139).

Böylece Türkdoğan, Türk sosyolojisi literatüründe ilk kez zenginlik ve yoksulluk yan kültürü kavramlarını kullanarak milletleşme sürecini engellediğini ve sapmayı ifade ettiğini açıklamıştır. Doğu-Batı farklılaşması, yurt içi işçilerin uyumsuzluğu ve kültürel sürekliliğin yıkılması gibi sosyal sorunlar da milletleşme sürecimizi engelleyen bir diğer faktörler olarak Türkdoğan’ın ele aldığı konular arasındadır. Böylece hâkim kültürle uyumsuzlukların kültürel çözülmeye yol açtığını belirtir. Kültürel çözümlenin ülkemizde alt kültür seviyesinde filizlendiğini söyler. Alt düzeyde dini hayatın canlılığının, üst düzeyde sekularizasyona uğradığını, gecekondulardaki arabesk müzik ile üst düzeydeki Batı müziği anlayışının iki tabaka arasında en önemli parçalanma ve ufalanmaların göstergesi olduğunu söyler. Türkdoğan, dinin yaşantı ve dünya görüşümüze değer sistemlerimize, estetik duygularımıza ve felsefemize güçlü biçimde etkisinin olduğunu İslâmiyetin zengin miras ve değerlerimizin oluşmasından meydana geldiğini ifade eder (TÜRKDOĞAN 1991:18).

Görüldüğü gibi Türkdoğan, millî kültür konusunda sadece teorik açıklamalar yapmakla kalmayıp saha araştırmaları yapmış ve bir millî kültür modelinin oluşturularak yan kültür alanlarının ortaya çıkarılmasına, problemlerin tespitine yönelmiştir. Bu araştırmalardan anlaşılmaktadır ki millî kültür hızlı şehirleşme ve teknolojik ilerleme sonucu bir takım yan kültür alanları meydana getirmektedir. Bunlardan biri yoksulluk kültürü olup gecekondular oluşturur ki millî kültürden sapmadır. Diğeri de zenginlik kültürü olup *“tezhabin bozulmasından ortaya çıkan sapmaları belirler”* (TÜRKDOĞAN 1996a:28).

Türkdoğan, millet olma sürecini hızlandıran diğer bir faktör olarak fertlerin siyasî demokratik teşkilatlanmasını görür. Demokratikleşmenin fertleri kişilerin kölesi olmaktan kurtarıp milletin bir parçası haline dönüştürmek suretiyle millet olma sürecini hızlandırdığı görüşündedir. *“Batı’da uyum ve çatışmanın bir fonksiyonel bütünlük arzemesine karşın Türk toplumunun millî yapıyı güçlendirmeden demokratikleşme sürecinin içine girmesiyle demokratikleşmenin, millî yapının zayıflamasına sebebiyet verdiğini ifade eder”* (TÜRKDOĞAN 1991:14).

Türkdoğan'da millet olma sosyolojik anlamda tarihî gelişim çizgisi ve sosyal yapı farklılaşmalarının bir ürünüdür. Türkdoğan'ın ülkemizde millet olmayı engelleyen bir diğer tespiti imparatorluktan millete geçerken kültürel sürekliliği koparmamız olduğunu ifade eder. *“Geçmiş kültür değerlerimiz, medeniyterimizi, kısacası tarihimizi bir çizgide silerek devreden çıkarmamız bir çeşit kültür ihtilali izlenimini yaratmıştır”* (TÜRKDOĞAN 1991:14). Sahip çıkılmayan mirasla köksüzlüğün oluştuğunu böylece Batı'yı daha çok seven bir nesil ve yanlış bir Batılılaşma anlayışıyla parçacı bir tarih bilgisinin eğitim öğretime hâkim olduğunu belirtir. Millet olmada önemli temel taşlardan biri olan dilde anlaşmazlık ve nesiller arası kopukluğun tarihî süreklilik ilkesinin şuurlanması etkileyerek kültür ve değerler sistemimize kompartman türünde bakışa sevkettiğini söyler. *“Bu da milletleşme sürecine büyük çapta köstek olmuştur. Bu amaçla yapılan yabancı dilde eğitim kampanyası da milletleşme gerçeğini büyük çapta etkileyen dar boğazları ortaya koymaktadır”* (TÜRKDOĞAN 1991:15).

Kısacası Türkdoğan, milletleşmenin *“çağdaş anlamda, duyguda, düşüncede, siyasi katılımında, demokratikleşmede, dengeli bir gelir paylaşımında, kanunî hakların kullanımında, ortak kimliğin yaratılmasında Türk milletinin eşit ve âdil bir davranış bütünleşmesini gerçekleştirmesidir”* (TÜRKDOĞAN 1991:16). Bu amaçla Türkdoğan, ülkemizin millet olma ve millî kültürün oluşumunu zengin tarihî tecrübesine dayanarak kazanmakta görür.

e. Millet - Ümmet İkilemi

Türkdoğan, Kur'an ayetlerinden ve Peygamberimizin hadislerinden de yola çıkarak millet sevgisi ile İslâm sevgisinin birbirini tamamladığını ifade eder. Türkdoğan, milliyet duygusunu İbn Haldun'un asabiyet kavramıyla ifade eder. *“Milliyet duygusu dini zayıflatan bur unsur değil tersine güçlendiren canlandıran dinamik bir duygu olarak düşünülmelidir”* (TÜRKDOĞAN 1996b:3-4).

Asabiyet kavramını temel alarak millet ümmet konusundaki görüşlerini açıklamaktadır. *“Asabiyet ister dar ister geniş mânâda olsun hususiyetini dinle birlikte sürdürmektedir”* diyen Türkdoğan, gerçekte İslâmiyet'in yakınları sevmeyi sisteminin esası olarak kabul ettiğini söyler. Millet ve ümmet duygusunu birbirine zıt unsurlar olarak görmemizin mümkün olmadığını söyleyen Türkdoğan, bu konudaki görüşlerini hadis ve Kur'an'dan ayetlerle açıklamaya çalışır. *“Sizden en hayırlınız, günah*

işlemedikçe kendi kabilesini müdafâ edendir.” İnsanların kabileler ve milletler haline konulması Kuran’a göre sebepsiz değildir. Birbirini tanımaları ve sevmeleri içindir... “Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabiller haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız...Şüphesiz ki Allah katında, en değerliniz O’na karşı gelmekten en çok korkanızdır. Allah bilendir, haberdardır” (Hucurat Sûresi:13).

Türkdoğan, bu ayete dayanarak asabiyet kavramını milleti bütünleştiren anlamıyla ele alarak İslâmiyetin kendi milletini sevmeyi ifade eden milliyetçilikle uyuştuğunu açıklar. *“O halde bu kısa bilgiler göstermektedir ki millet sevgisiyle (asabiyet) İslâm sevgisi birbirini tamamlarlar. Bu bakımdan asabiyet (sevgisi) mânâsına gelen ‘milliyetçilik’ ile din birliğini ifade eden ‘İslâmcılık’ arasında da herhangi bir uyuşmazlık söz konusu olamaz. Nasıl vatana olan sevgi (vatanseverlik) -buna vatan asabiyeti de diyebiliriz- İslâm’a aykırı değilse, millete olan sevgi (millet asabiyeti) – yani milletseverlik de- İslâm’a aykırı olamaz. Nitekim bu gerçeği 1917 yılında İslâmcılık akımının önde gelen temsilcilerinden Said Halim Paşa şöyle açıklıyordu: İslâm’ın, ferdi içtimâî ve sinai bir unsur olarak kabul etmesi, milliyeti istediğini ve kabul ettiğini gösterir...Şu halde, İslâm esaslarının milliyeti inkâr ettiğini veya zayıflattığını iddia etmeğe imkan yoktur” (TÜRKDOĞAN 1996a:42).*

Kısaca Türkdoğan, İslâm’dan kaynaklanan ümmet anlayışı ve millet kavramının birbirleriyle uzlaşan, hatta birbirlerini örten, tamamlayan sosyal yapı unsurları olduklarını düşünmektedir. Bu iki kavram ona göre toplulukları birbirine bağlayan birer çimento gibidir. Bu konuda da Türkdoğan, Gökalp’in fikirlerine temas ederek onun *‘Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim’* diyerek millet ve ümmet arasında çatışma olmadığı sosyolojik gerçeğini ortaya koyduğunu ifade etmektedir (TÜRKDOĞAN 1996a:44).

f. Batılılaşma – Modernleşme

Öncelikle belirtilmesi gereken bir husus vardır ki o da Türkdoğan’ın Batılılaşma ve modernleşmeyi aynı anlamda ele almamış olmasıdır.

Türkdoğan’a göre Türk toplumu, uzun süreden beri Batılılaşma süreci içine girmiş ve çeşitli düşünce akımlarıyla bu süreçte yerini almıştır. Türkdoğan, Batı değer ve normlarına göre gerçekleştirilen reform hareketlerinin aydın sınıf ile sultanın işbirliğine

dayandığını söyler. O na göre Batı'ya yönelik bu reform hareketleri giderek halk katlarındaki yeniliklere olan ürkeklikleri ve tedirginlikleri gidermekte ve yeni alışkanlık yaratmakta idi. Bu cümleden hareketle Türkdoğan, XX. yy'ın ilk yarısında Batı tipi okullarda yetişen aydınların, felsefî inanç ve düşüncelerinin, bu ülkelerde etkin olan materyalist ve ateist bir kültüre dayandığını söyler (TÜRKDOĞAN 1985: 51-53). İlk dönemlerde Batılılaşma Türk aydınları tarafından şuurlu bir şekilde anlaşılmamıştır, görüşünü savunan Türkdoğan, Gökalp'in Batılılaşmaya getirdiği açıklamaları tenkit eder. *“Çünkü Gökalp sosyolojisinde Batılılaşma aynı zamanda modernleşme demektir. Oysa günümüz sosyolojisi modernleşmeyi Batılılaşma ile eş değer görmediği gibi onu ferdi ve toplum seviyesinde olmak üzere iki kategoride inceler. Gökalp ise modernleşmeyi sosyal seviyede kabul etmektedir”* (TÜRKDOĞAN 1996a:79).

Türkdoğan'da modernleşme ferdi zihniyette meydana gelen bir farklılaşmadır, şekli bir değişme değildir. Türkdoğan modernleşme de üç yanlış kavram üzerinde durur ki bunlardan *“ilki, modernleşmenin Avrupalılaşma veya Batılılaşma ile eşleştirilmesidir. Böyle bir görüş, değişme için kaynak veya uyarıcı sadece Batılı milletlerden gelir ilkesine dayanır. Oysa modernleşme eski ve yeni yolların bir sentezidir. Modernleşmede ikinci hata, tüm modernleşmenin iyi sanılmasıdır. Bu şekilde bir değer yargısı tanımda yer almamalıdır. Modernleşme sadece faydalı olanları değil aynı zamanda çatışma, acı ve zararları da ortaya koyabilir. Modernleşmede üçüncü yanlış, modernleşme sürecinin tek boyutlu olarak düşünölmüş olmasıdır. Halbuki modernleşme okuma-yazma, kitle iletişim araçları, kozmopolitiklik, değişme uzmanları ile sürekli temas, empati, başarı güdüsü gibi bir çok unsurun karşılıklı etkileşiminin bir ürünüdür”* (TÜRKDOĞAN 1996a:81-82).

Türkdoğan, modernleşmenin sağlıklı olabilmesi için herşeyden önce millî birliği başka bir ifadeyle millet olma sürecini sağlıklı şekilde gerçekleştirmesi gerektiği kanaatindedir. *“Millî birliğin güçlü olduğu ülkelerde modernleşme siyasî ve ideolojik bloklaşmalara, bir kabile şuuruna dönüşebilme istidadı gösterebilen bölümlere köklü çözümler getirebilir”* (TÜRKDOĞAN 1996a:83).

“Günümüzde modernleşmeyi evrensellik, rasyonalizm ve pozitivizm çerçevesi içinde düşünenler de belirli bir bakış açısından komuya yaklaşmış olmaları nedeniyle bütüncülükten uzaklaşmışlardır” (TÜRKDOĞAN 1996b:91).

XI. AMİRAN KURTKAN BİLGİSEVEN

a. İlmî Kişiliği

Bilgiseven, vâkıf olduğu derin sosyoloji ilmiyle Türk toplumunun problemlerine eğilmiş, İslâmî inançla sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişkiyi tarihî açıdan ele almış ve İslâmî kavramlara sosyolojik bir bakışla açıklık getirmiş bir ilim adamı olma özelliğiyle dikkatleri çeker. Bilgiseven İslâmiyet ile sosyolojinin cemiyet meselelerini ve kültürü ele almaları bakımından aralarında fark olmadığını belirtmiş farkın önerdikleri metodolojide ve ele aldıkları kavramlara bakış açılarında ortaya çıktığını ifade etmeye çalışmıştır.

Meslektaşlarından Mustafa Erkal Bilgiseven'in ilmî anlayışını şu satırlarla ifade eder: *“A.K.Bilgiseven, sistemli ve metodlu düşünme ve konulara yaklaşıma tarzıyla yüksek bir analiz gücünü ilmî kimliğinde taşıyan bir öğretim üyesidir. Derin bir muhakeme kabiliyetini ve sosyoloji ilmini nüfuzunu, hem teorik hem de pratik meseleler üzerinde uygulamış, bir çok sosyolog da görüldüğü gibi çalışmalarında çok disiplinlilik ve disiplinler arası münasebeti ortaya koymuştur”* (ERKAL ve Diğerleri 1997:59).

Bilgiseven, küçük sanayi, sanayileşmenin sosyal meseleleri, Türk milletinin manevî değerleri, tasavvuf ve laiklik, millî eğitim meseleleri, köy sosyolojisi, eğitim sosyolojisi, metodoloji, Türk sosyolojisinin problemleri gibi konular üzerinde derinliğine çalışmalar yapmıştır.

b. Sosyoloji Anlayışı ve Metodu

Bilgiseven sosyolojiyi; cemiyeti hareket halinde bir bütün olarak inceleyen ilim olarak tarif eder. Sosyolojinin inceleme alanı olan *“cemiyet; insan davranışını hem hürriyete kavuşturan, hem hudutlandıran bir taraftan karşılıklı yardımlaşmalara imkân veren diğer taraftan gruplaşmalara ve bölünmelere yol açan değişen bir sosyal teşkilatlar ve münasebetler ağıdır”* (BİLGİSEVEN 1995a:3-4).

Bilgiseven, sosyolojinin ilgi alanına giren geniş konuların kapsamlı bir bütüncü görüşle ele alınmasının güç olduğunu söyler. Sosyolojinin ve özelde Türk sosyolojisinin problemlerinden bahseder.

1- Sosyolojinin genel konulara değinmesi (genellik) ve aynı zamanda ihtisaslaşma zorunluluğuyla sosyolog; ne ilgilendiği spesifik konuyu ne de genel konuları gözden kaçırmalıdır.

2- Sosyolog, herşeyden önce tarih bilgisinden ve diğer birçok ilimlerden yararlanmak zorundadır.

3- Sosyal realitenin çok sebepli oluşu gerçeği kısmen yansıtan monist açıklamalarla anlaşılabilir.

4- İlim ile ahlâk ayırımını (sosyolojiyi de içine alarak) yapanlar sosyolojinin üzerinde ilerleyebileceği yolun hedefsizleşmesine meydan vermiştir.

5- Bugün Türk sosyolojisinin problemlerinden en önemlilerinden biri saha araştırmalarının azlığı ve hiç sahaya inmemiş pek çok sosyoloğun varlığıdır. Bu durum Bilgiseven'in değinmediği eğitim sisteminden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca sosyoloji bölümlerinin çokluğu ve öğrenci sayısının fazlalığı gerçekte araştırmaların fazlalığını artırır ve belli bir sayıda ve gruba has olan sosyoloji ilmini halk nazarında daha çok ilgi gören bir meslek haline getirir.

6- Sosyolojiyi Batı'dan alırken sosyolojik meselelere de Batılı bir gözle görme eğilimi beraberinde gelmiştir. Sosyologların Türk cemiyetinin sosyal meselelerine bizim kültürümüzün değerlerini dikkate alarak bakmaları, aynı zamanda da Batı'nın problemlerine de tamamen yabancı kalmamaları gerekmektedir (BİLGİSEVEN 1995b:7-22).

Bilgiseven'in sosyolojiye ve özelde Türk sosyolojisine ilişkin görüşlerine değindikten sonra onun çalışmalarındaki metod anlayışına geçebiliriz.

Bilgiseven, bütün sosyal ilimlerin toplum adını verdiğimiz gerçeği farklı görüş açılarından değerlendirdiklerini, bütün sosyal ilimlerin sosyal realite adı verilen çalışmalarına karşılık bu alanı incelerken ilgilerini topladıkları odak noktalarının ayrı ayrı olduğunu belirterek 20. yüzyılın getirdiği aşırı ihtisaslaşmanın gereği olarak sosyolojinin kendi içinde pek çok dallara ayrıldığını ve bütünlüğünü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını ifade eder. Ona göre sosyal varlığı bir bütün halinde kavrayabilmek için parçalara ayrılmış yapısını yeniden birleştirmek ve bir sentezini yapmak gerekmektedir.

Bilgiseven'e göre metod, *“araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-netice ilişkilerini ve (mümkün olduğu hallerde) bu ilişkilerin temelinde yer alan*

soyut ilmi kanunları tespit etmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelir” (BİLGİSEVEN 1994:3).

Bilgiseven, Türk sosyolojisinin gelişiminde metodolojinin önemli bir yer tuttuğu görüşündedir. Sosyolojinin ilgi alanına girmesi gereken konular cemiyeti inceleyen bir bilim olması dolayısıyla oldukça çeşitlidir. Sosyologlara düşen görev hem bu kadar geniş konuları ilgi alanına alabilecek ve hem de kapsamlı bir bütüncü görüşle hareket etmeyi sağlayacak metodolojiye ulaşmaktır (BİLGİSEVEN 1995b:7).

Bilgiseven de Türkdöğün’da olduğu gibi Batı’nın problemlerine tamamen yabancı kalmadan Batı verilerinden yararlanılmasını fakat bizim meselelerimize bizim kültürümüzün değerleri dikkate alınarak bakılması gereğine işaret eder. Kullandığımız kavramlar, yaptığımız tarifler ve getirdiğimiz açıklamalar temellerimize uygun olmalıdır (BİLGİSEVEN 1995b:20-21). Bu açıdan onun çalışmalarında hareket noktası olarak İslâmiyet ve millî değerlerimizle ilgili kavramlar ve açıklamalar yer almaktadır.

Böylece Bilgiseven de metodolojinin bütüncü bir metodla sosyal realiteye yaklaşmak ve zaman zaman da diğer bir çok ilimin verilerinden yararlanmak olduğu görölmektedir.

c. Millet, Milliyetçilik ve İslâmiyet

Bilgiseven milliyetçilik ve İslâmiyet arasındaki ilişkiyi izah edebilmek için önce bu iki kavramın ifade ettiği mânâları açıklar.

Bilgiseven de *“millet; statik olarak belli bir anda bir grubun özelliklerini ifade eden bir kavramken milliyetçilik ise; dinamizm ifade eder. Milliyetçilik bir milletin millî benliğini muhafaza etmesi zarureti işleyen bir akımdır. Bir millet eğer, millet olarak belli bir tarihî anda varlığını karakterlendiren belli vasıflara sahip olmasına rağmen, zaman içerisinde bunları koruma ve geliştirme hedefine sahip değilse milliyetçiliğe sahip değil demektir. O takdirde zamanla kendisini millet yapan bütün kültürel vasıfları kaybetmek suretiyle millet olmaktan çıkacaktır. Şu halde milliyetçilik, millet olma karakterini korumanın hem dinamik, hem psikolojik şartıdır”* (BİLGİSEVEN 1992:28).

Milliyetçiliğin subjektif olarak tarif edildiğine göre bir ideoloji sayılamayacağını, bir idrak olduğunu belirtir. *“İnsanın kendi insanlığını idrak etmesi gibi milliyetini de tanıyıp bilmesi de bir idraktır. Nasıl insan olmak objektif bir vasıf fakat insanlığını idrak etmek ferde ait subjektif bir özellik ise aynı şekilde millet objektif bir realite fakat*

bunun idrakine sahip olmak (yani milliyet şuurunu taşımak) da subjektif bir keyfiyettir” (BİLGİSEVEN 1992:28).

Şu halde Bilgiseven’e göre millet objektif bir realitedir ve onu meydana getiren objektif unsurlar vardır. Bu unsurlar aynı kandan gelen, aynı din, dil ve kültürü taşıyan, müşterek bir tarih şuuruna ve geleceğe ait aynı ülkülere sahip olan topluluk tanımında yer alan unsurlardır. Millet dediğimiz toplulukta objektif şekilde ortaya çıkan bu unsurlar yanında milliyet duygusu da subjektif unsur olarak yer alır. Bilgiseven, burada objektif unsurların milletin bütün fertlerinde kollektif davranışlar halinde ortaya çıktığı halde milliyet duygusunun tek tek bir ferde has olduğunu belirtir (BİLGİSEVEN 1992:29).

Kısaca Bilgiseven’de *“milliyet; bir milletin millî vasıflarının dıştan müşahede edilebilen objektif yönü olduğu halde milliyetçilik, bu vasıfları hazmetme, duyma, hissetme hususlarında fertten ferde değişen bir duygu derinliğini yani sübjektif yönü ifade edin bir terimdir”* (BİLGİSEVEN :1993:17).

Bilgiseven, fertlerde milliyet duygusu olmadığı takdirde aynı lisanı kullanma keyfiyetinin bir avantaj olma özelliğini icra edemeyeceğini söyler. *“O halde asıl anlaşma vasıtamız milliyet duygumuzdur, yani dini ve millî özdeğerlerimiz açısından belli olayları yorumlamada kullandığımız müşterek enfüsî (subjektif) lisanımızdır”* (BİLGİSEVEN 1992:32). Bilgiseven’e göre İslâmiyet’in farklılıkları gideren, bizi müşterek bir irfan temeli üzerinde tevhid eden, birleştiren özelliğini anlamak için İslâm dininin milliyetçiliği anlamamıza yardım eden kavramlarının mânâ ve mahiyetinin bilinmesi gerekmektedir. Çift çift ele alınacak nitelikte olan bu kavramlar millet ve ümmet, fark ve cem, rahmaniyet ve rahimiyettir.

Kur’anın birçok ayetlerinde kavim ve ümmet kavramlarının ayrı ayrı anlamlarda kullanıldığını örnek olarak da Maide sûresinin 2. ayeti, Mücadele sûresinin 14. ayeti, Hud sûresinin 88-89-92-93. ayetlerini gösterir. Bütün bu ayetlerde ayrı bir etnoğrafik niteliğin söz konusu edildiği belli olmaktadır. Ümmet kavramının dinin yayılmadığı dönemde aynı anlamda aynı dili konuşan insanlar anlamını taşıdığını, çeşitli dilleri konuşan kavimlere yayılınca sadece dini birliği ifade eder hale geldiğini söyler. Kur’an’da ümmet kavramının geniş ve dar anlamlarda iki ayrı şekilde kullanıldığını ifade eder. *“Geniş anlamda ümmet, Tevhit dinine uyanlar topluluğudur. Bu anlamda İslâm ümmeti İbrahim ümmetinin bir devamıdır. Dar mânâda ümmet kavramı ise Hz. Muhammed’in getirdiği kitaba inananlardır”* (BİLGİSEVEN 1992:33). Bilgiseven, bu

açıklamalarla bütün peygamberlerin belli ümmetlere gönderildiğini, daha doğrusu kendi kavimlerini ümmet haline getirdiklerini ifade eder.

Bilgiseven, İslâm peygamberlerinin biriyle mücadele halinde olan çeşitli kabileleri devlet potasında birleştirebilmek ve millet haline gelmelerini sağlamak üzere dinin (yani İslâmiyet'in) Tevhit prensibini kullandığını belirtir. Bunu yaparken bir taraftan fertleri ben duygusuna ve fark idrakine sahip kılmak üzere onları aileler ve kabileler içinde taşıdıkları ayrı ayrı biz duygularından sıyırıp Allah ve devlet huzurunda tek başına ben duygusu ve fert sorumluluk hissi ile baş başa bıraktığını düşmanlara karşı harp zamanlarında ve tek kültürü taşıma açısından sulhte tek bir cemaate ait biz duygusu ile onları donatmaya muvaffak olduğunu söyler (BİLGİSEVEN 1992:35).

İslâmiyet'in fark ve cem idraklerinin birlikte taşınmasını emreden bir din olduğunu, Kur'an'da bütün Müslümanların tek bir ümmet olmaları gereğinin vurgulandığını söyler. Fakat Müslüman grupların cem duygusuna sahip çıkmadıkça bu ideale kavuşulamayacağını hatta kavuşulduktan sonra dahi milliyet duygusunun kaçınılmaz bir realite olduğu hususunun Kur'an'da açıkça kabul edildiğini savunur ve ispatına gider.

Hz. Ali'nin çok iyi yorumladığı İslâm düşünürlerinin tam bir ittifakla benimsedikleri ilmî ve dinî gerçek olan fark+cem=Tevhit formülünün çerçevesi içinde iki türlü ayırımın yapılarak rahmaniyet ve rahimiyet gruplarının birbirinden ayrıldığını söyler. *“Rahmaniyet halkası dış halka'dır. En dışta imansızlar ve çarpık inanca sahip bulunan gruplar vardır. Onlar cem idrakinden tamamen mahrum oldukları için Kur'an onların aralarında kıyamete kadar nifakın, yani menfaat kavgalarının bitmeyeceğini haber vermektedir”* (BİLGİSEVEN 1992:37). Bilgiseven, bu formülün aynı tek bütünün (tevhit âleminin) fark cephesine ait idrakimizi cem cephesine ait idrakimizle tamamlamadıkça tevhit idrakine ulaşamayacağımızı belirten bir formül olduğunu söyler (BİLGİSEVEN 1992:92).

Amiran Kurtkan Bilgiseven, yeniden millî birlik şuuruna kavuşmamız için milliyetçilik duygusuna sahip çıkmamızı emreden İslâmiyet'in tasavvufî özünü genç nesillere çok iyi öğretmeyi kabul eder. Ona göre *“millî birlik şuuruna kavuşmamızı engelleyen iktisadî farklılıklar, mezhep farkları, suni bir şekilde dış mihraklar tarafından ver gibi gösterilen irkî köken farkları şekilsel dış görünüş farklarına döndürülen inanç çarpıtılmasından doğan ayrılıklar hep milleyetçilik ile dindarlığı bir*

potada kaynaştarın İslâmiyet özüne dönülmekte yok edilecek dertlerimizdir” (BİLGİSEVEN 1992:41).

Bilgiseven, millî kimliğimiz üzerindeki bozucu etkileri kaldırmak için yeniden kendi kimliğimize kavuşmamız gerektiğini söyleyerek, idarî hukukî ve siyasî tedbirlerle beraber hatta onlardan önce şu üç meseleye yönelmemiz gerektiğini belirtir:

a) *“İlk olarak kuvvetli bir moral takviyesine ihtiyacımız vardır. Bunu elde edebilmek için dikkate almamız gereken gerçek Hakk’ın, bâtulı yenme kudretine sahip olduğunu bilmemiz gerektiğinin gerçeğidir,*

b) *Yabancı değerlerin hücumuna karşı korunmamız ve kendi İslâmi değerlerimize yeniden sahip çıkmamız lazım olduğu için uzvî müesseseseleşme yolu takip edilmelidir. Uzvî müesseseseleşme halkın benimsediği aşağıdan yukarıya halktan devlete doğru varlığını tasdik ettiren davranış tarzlarıdır. O halde uzvî müesseseseleşmenin başlatılıp yürütülmesini sağlayacak gençlerdir”* (BİLGİSEVEN 1993:23-24). O, uzvî müesseseseleşme sayesinde kimlik değerlerimizi yeniden canlandıracak olanların ilim ve sanat adamları olduğuna inanmakta iş adamlarının da malî desteğinin şart olduğunu söylemektedir. Böylece Türk kimliği yeniden yazlaştırılmamış İslâmî değerlerle donatılacak ve Türkiye’de girişim ve teşkilatlılık kabiliyeti yüksek gençler tarafından İslâm değerleri yorumlanarak, ihtisaslaşmış ilim adamları bu değerleri işleyecektir.

d. Kur’an - Sosyoloji İlişkisi

Sosyoloji bir ilimdir ve ilim şu veya bu inancın görüş açısına göre değişen gerçeklerin ifadesi olamaz. Bilgiseven’e göre *“ilim; sabit ve kesin gerçekler hakkındaki beşerî anlayışımızı dile getirir, yani ilmî ifadeler teokratik bir zihniyeti yansıtmazlar. Kısaca ifade etmek gerekirse hiçbir ilim dini değildir ama herhangi bir din bazı hususlarda ilmî bir temele oturmuş olabilir. İşte bu özelliğe sahip olan tek din İslâmiyet’tir”* (BİLGİSEVEN 1992:71).

Bilgiseven, İslâm ile sosyolojinin her ikisinin de cemiyet meselelerini ve kültürü ele almaları bakımından aralarında fark olmadığını, farkın önerdikleri metodolojide ve ele aldıkları kavramlara bakış açılarında ortaya çıktığını ifade eder. Bilgiseven bu metodoloji farklarını iki noktada toplar.

1. Sosyoloji de Kur'an da, fert ile cemiyetin bütünlüğünü ele alır. Ancak Kur'an kültür yoluyla insanın ıslahına öncelikle önem verir.

Bilgiseven bunu şu şekilde izah eder: *“Sosyoloji, insanların meydana getirdikleri sosyal münasebetler ağını ve bu ağın meydana çıkmasında rol oynayan kültürü ve müesseseleri inceler. Sosyolojiye göre insanların fikir, duygu ve niyetleri ancak sosyal davranışlarına olan etkisi açısından önemlidir. Yoksa fiili hayata yansımayan arzularımız, temayüllerimiz, nefretlerimiz, sevinç ve kederlerimiz psikolojik veriler olarak sosyolojik araştırma alanımızın içine girmezler. Fakat İslâm'a göre bunlar davranışlarımızın potansiyeli olarak önemlidir.”*

Kur'an'ın insanları tevhitçi adalete doğru yönlendiren özünde ve hakikatinde üstün bir kültürün aşılama özelliği vardır. Batı sosyolojisi ise kültürlerin birbirine üstünlüğünü münakaşa konusu yapmaktan çekinen sosyologların çoğunlukta olduğu bir sosyolojidir. Çünkü onların kültürlerinin temelinde objektif esasa sahip olan bir din yoktur.” Bilgiseven, bundan ötürü Cenab-ı Hakk'ın Kamer sûresinin dört ayetinde her Müslüman'ın (bu objektif esası anlayabilmesi için) Kur'an üzerinde hür bir şekilde düşünmesini emrettiğini belirtir ve bu düşüncenin oturtulacağı sağlam temelin İlm-i Ledün* (genel teoloji ilmi) olduğunu ifade eder. *“İlm-i Ledün bize Kur'an'ın bütün ilimlere temel teşkil eden çok soyut ve çok genel nitelikli olan mânâ eksenlerini bildirir. Bu eksenler fizikî ve sosyal bütün ilimlerin müşterek temelinde yer alan mizan gibi hak vücudu gibi ana sayılıtlardır.”*

Bilgiseven, Kur'an'ın cemiyetin ıslahı meselesine insanların ıslahı noktasından hareketle yönelmemiz gerektiğini belli etmekte olduğunu söyler. *“Cemiyet tevhitçi adalete uymayan insanların çoğalması ile bozulabilir. Ama tek tek her bir insan akıl sahibidir ve olgunlaştıktan sonra yeniden hamlaşması mümkün değildir”* (BİLGİSEVEN 1998: 2-3).

* İlm-i Ledün, bütün realitelere ait ilimlerin mânâ etrafında bütünleşmişlik karakterini bize öğreten ve idrak ettiren din ilmidir. İlm-i Ledünde de diğer ilimlerde olduğu gibi akılcılık ve tecrübelik birleştirilmektedir. Başlangıçta kullanılan akıl ferdi akıl olmayıp akl-ı küldür. Ancak genel nitelikte olan İlm-i Ledün mesajları Kur'an'da çok defa ihtisaslaşmış kişilerin bulup anlayacağı ifadeler olduğundan bunları ayetlerden bulup çıkarmak hususunda yine ferdi akıl rol alır. Geniş bilgi için bkz. BİLGİSEVEN 1997:11.

2. Kur'an "olan"ın incelenmesini önerir fakat olması gerekenin bilinmesine öncelikle önem verir.

"Kur'an'a göre sosyal hayattaki bozukluklar hakkında yapmamız gerekenlerin önde geleni olması gerekenin bilinmesidir. Öncelikle olması gereken bilinmelidir ve olanın aksaklıkları buna göre tespit edilmelidir." Örnek olarak 'mizan'ı veren Bilgiseven, gelişen cemiyette, yükselen değişme trendinin daha yüksek bir noktasında yeniden mizana ulaşılmasının gerektiğini söyler. "Olan ise mizandan uzaklaşmadır. Mizanın ne olduğunu bilmiyorsak, yani tanımiyorsak, hedeften hangi hususlarda ne kadar uzaklaşmış olduğumuzu bilmeliyiz. İşte Kur'an bize mizan gibi pek çok hedefler gösterir. İlm-i Ledün'e aykırı olmayan bir sosyolojiye düşen görev, önce bu hedefleri yani olması lazım geleni tanımak ve ondan sonra da aksaklıklarını tespit etmek üzere olanın sosyolojik tetkikini yapmaktır" (BİLGİSEVEN 1998: 4).

"Kutsal kitaplarında İlm-i Ledün olmayan Batılıların sosyoloji literatüründe yakın zamanlara kadar olması lazım geleni tespit etme işi, ilmi olmayan bir yöneliş olarak gösterilmiştir. Bu yüzden Batı'da tümevarımcı metod, sosyolojide uzun süre hâkim olmuş bunun dışına çıkabilenlerse kendi subjektif görüşlerini bir ideoloji olarak öne sürmüşlerdir. Böylece Batı sosyal düşünce âleminde ya hedefi ihmal eden tümevarımcı araştırmalar ya da subjektif hedeflere doğru keyfi olarak ilerlemeyi öne süren ideolojiler hâkim olmuştur."

Bu iki maddeden çıkartılacak sonuç Bilgiseven'e göre şudur: *"Kur'an bize çok soyut, fakat çok genel ve kesin İlm-i Ledün ifadelerini dikkate alarak sosyoloji yapabilme imkânı vermektedir. Kur'an'daki bu soyut bildirimleri kullanmak suretiyle sosyal realitenin problemlerini teşhis etmek üzere 'tümden gelim' ve 'tümevarım' metodlarını birleştirerek yapılacak sosyolojik çalışmalar son derece tatmin idici olabilir. Çünkü bu sayede somut realitenin problemleri üzerinde Kur'an'ın soyut sayıltılarını sınamış oluruz. Bu sınama bize iki fayda sağlar: Bu faydalardan birincisi somut realiteleri soyut kamuniyetlerle bağdaştırabilmektir. Kamuniyetlerin Kur'an'dan alınması, onların ilmi olma niteliklerine halel getirmez. Çünkü ispat edilmiş olan her gerçek ilmî gerçektir. Faydalardan ikincisi ilim ile İslâm'ın aynı gerçeğin iki yüzü olduğunu idrak ederek şahsiyetimizi ilim ve din bölmelerine parçalanmışlıktan kurtarmış olmamızdır" (BİLGİSEVEN 1998:5).*

Netice olarak İslâmiyet ve onun mukaddes kitabı Kur'an'da yer alan İlm-i Ledün, bizim sosyologlarımıza Batı sosyolojisinin eksikliklerinden uzak ve kendi yapısına uygun bir bakış açısı ve metodoloji kazandıracaktır. Kur'an, sosyoloji ilminin Batı'daki ortaya çıkışından ve metodundan farklıdır. Kur'an ve İlm-i Ledün'e uygun bir metodoloji oluşturma imkanını değerlendirebildiğimiz takdirde yerinde çözüm ve ispatlara Batı'dan çok önce ulaşmamız kuvvetle muhtemeldir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP GELENEĞİ

ve MUSTAFA E. ERKAL

I. HAYATI ve ESERLERİ

Erkal, 1944 İstanbul doğumludur. Orta öğrenimini Maarif Koleji'nde, yüksek öğrenimini İktisadî ve İdarî Bilimler Yüksek Okulu'nda tamamlamıştır. 1967 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İçtimaiyat Erstitüsüne asistan olarak girmiş ve Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na asistanlık yapmıştır. 1972 yılında "Bölgeler Arası Dengesizlik" isimli tezle doktor olmuştur. Aynı yıl askerlik hizmeti için fakülteden ayrılmış, önce Tuzla Piyade Okulu'nda daha sonra da Bilecik'te askerlik görevini yapmıştır. Askerlik sonrasında 1974 Ocağından itibaren tekrar aynı kürsüye dönmüş ve çalışmalarına devam etmiştir. Bu dönemde Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu tarafından kurulan Sakarya Sosyal Araştırma Merkezi bünyesinde araştırmalara katılmış ve sosyal teşekküllerin sosyal hayatımızdaki tesirliliğı üzerine çalışma yapmış ve bu çalışma adı geçen merkez tarafından yayınlanmıştır.

1976 Haziranında yurt dışına araştırma ve inceleme yapmak mesleki formasyonunu geliştirmek için giden Erkal, altı ay Londra ve Oxford'da inceleme ve araştırmalar yapmış doçentlik hazırlıklarını ikmal etmiştir. 1977 yılında hazırladığı "Orta Teknik Eğitim-Sanayi İlişkileri" isimli eğitim sosyolojisi ve eğitim ekonomisi ağırlıklı tezle Doçent olmuştur. Mustafa Erkal 1988 yılında da Profesör olmuştur.

Prof. Dr. Mustafa Erkal, İstanbul Üniversitesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi müdürüdür. Halen İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesinin çeşitli bölümlerinde "İktisat Sosyolojisi" lisans derslerine giren ve ayrıca yüksek lisans ve doktora derslerinde de "İktisat Sosyolojisi", "Sosyal Değişme", "Sosyal Çözümle", "Sosyal Bütünleşme", "Türk Cumhuriyetleri ile Gelişen İlişkiler", "Sosyolojik Açından Spor" isimli konuları işleyen Prof. Dr. Mustafa Erkal, çeşitli dönemlerde Gazi Üniversitesi İktisadî ve İdarî Bilimler Fakültesinde, Marmara Üniversitesi Eğitim Fakültesinde İstanbul Harp Akademilerinde dersler vermiştir. Mustafa Erkal, 1988 ve 1989 yıllarında Unesco'nun "Yurt Dışı İşgücü" ve "İşçi Çocuklarının Eğitimi" konulu toplantılarına, Paris ve Bled (Yugoslavya)de birer tebliğ ile katılmıştır. Avrupa Konseyinin 1991 yılında Lahey'de düzenlediğı "Avrupa'da Etnik ve Cemaat İlişkileri" konulu milletlerarası toplantıya da bir tebliğ ile iştirak etmiştir.

Prof. Dr. Erkal, Yurt Dışı İşçi Çocukları Vakfı başkanı, Sosyoloji Derneğı üyesi, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Bilim Kurulu üyesi, İstanbul Aydınlar Ocağı Kurul Başkanındır.

Yurt içinde ve yurt dışında verilmiş bir çok tebliğe katılmıştır. Mesleki yayınlarda, günlük gazetelerde yayımlanmış iki yüz elliye yakın makalesi bulunmaktadır. Ayrıca yayımlanmış kitapları arasında aşağıdakiler sayılabilir:

- 1- Orta Teknik Sanayi İlişkileri, İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul 1978.
- 2- Bölgeler Arası Dengesizlik ve Doğu kalkınması, 2. Baskı, Şamil Yayınevi, İstanbul 1978.
- 3- Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme, Mayaş Yayınları, Ankara 1984.
- 4- Sosyolojik Açından Spor, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.
- 5- BölgeAçısından Az gelişmişlik (101 Soru 101 Cevap), Der Yayınları, İstanbul 1990.
- 6- Economy And Society (An Intraduction), 2. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1994.
- 7- Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü, Der Yayınları 1997. (Ortak Eser)
- 8- Sosyolojik Açından Spor, Genişletilmiş 3. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1998. (Ortak Eser)
- 9- Etnik Tuzak, Genişletilmiş 5. Baskı, Turan Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- 10- Sosyoloji (Toplumbilimi), 10. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1999.
- 11- İktisadî Kalkınmanın Kültür Temelleri, Genişletilmiş 5. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 2000.

İngilizce bilen Prof. Dr. Mustafa E. Erkal, evli ve üç çocuk babasıdır.

II. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Erkal, Türk sosyolojisinde Gökalp'ten sonra milliyetçi istikamette kurulmuş olan ilmî fikir ekolünün günümüz temsilcilerindendir. Ele aldığı meselelerde Türkiye'nin tarihî zanginliğinden hareketle Türk toplumunun içtimaî ve iktisadî ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir sosyoloji anlayışıyla teşhis ve tahlillerde bulunmaktadır. Bu amaçla Erkal, Ziya Gökalp düşünce geleneğinin devamı niteliği taşır.

Erkal, iki yüz elliye yakın makalesi, yurt içi ve yurt dışı tebliğleri ve günlük gazete yazılarıyla mücadeleci ve üretken bir ilmî kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Taklitle ve tekrarlamaya kaçmayan eserleri dikkatle incelendiğinde görülmektedir ki; Türk toplumunu açıklamada Batı'da geliştirilen modelleri kullanmak yerine taklitten uzak,

tarihî verilere dayanan bir sosyoloji anlayışını benimser. Bu açıdan Erkal, Türk toplumunun, dini, millî ve tarihî değerlerine uygun kavramları kullanmaktadır. Türkiye'nin günümüz toplum şartlarına bütüncü bir metodla ve itibarî yaklaşımı esas alarak çalışmalar yapmıştır.

Türk sosyolojisinde sosyolojinin bir alt dalı olan spor sosyolojisini teorik düzeyde inceleyerek bu alanda öncülük etmiş bir sosyoloğumuzdur.

Erkal, yapay kimlik iddialarının oluşturulmaya çalışıldığını söyleyerek millî kültüre karşı kültür arayışları içinde bulunduğu dikkatleri çeken çalışmalar yapmıştır. Erkal, milletleşme sürecinden geriye götürecek dış destekli kimlik ve etnik grup tartışmalarını giderici eğitim ve kültür politikalarının oluşturulması gerektiğini vurgular. Çağdaşlaşma veya Batılılaşma adına yapılan kültür değerlerinin tahribine karşı çıkar. Özellikle yabancı kavramların kullanılmasının yanlışlığını dile getirmesi ve yabancı dille eğitim-öğretimin kültürel yabancılaşmayı doğurmasının nedenini yanlış ve çarpık anlaşılan Batılılaşmanın bir sonucu olarak görür. Yabancı kavramların kültür tahribine yol açmaması için Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu çatısı altında çalışmalar yapmaktadır.

Güçlü bir araştırmacı niteliğiyle özellikle yabancı işgücü sorunlarına yönelik araştırmalar yapmıştır. Erkal'da Türkiye'nin Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nde olduğu ekonomik ve siyasî potansiyelini kullanması gereği onun Türk Cumhuriyetleriyle olan din, dil ve tarihî birlikteliğimizin geliştirilmesi düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple o, milletlerarası menfaatlerde güçlü Türk devletleriyle temsil edilmesinin gereğini vurgular.

Bununla beraber Erkal, Türkiye'nin alt kültür özelliklerini millî kültürün zenginliğini yansıttığını ifade ederek farklı bir yapılaşmanın olmadığını göstermeye çalışmıştır. Erkal, yaptığı diğer çalışmalarda da Kürt sorunu veya Güneydoğu sorununun olmadığını, sorunun çeşitli iç ve dış güçlerin güçlü bir Türkiye'nin olmaması için az gelişmiş yörelere yönelik kullanılan bir terör sorunundan kaynaklandığını açıklamıştır.

III. SOSYAL BİLİMLERE YAKLAŞIMI

Mustafa Erkal'a göre; *“Sosyal ilimler ve sosyoloji, felsefenin etki alanından kurtulduktan sonra felsefî düşüncelerin tümdengelimci ve akılcı yaklaşımların yerini*

tecrübeci, peşin hükümlerden sıyrılmış, gözleme dayanan sosyal olay karşısında objektif yaklaşımlar almıştır” (ERKAL 1996c:82).

Ayrıca “Sosyoloji, hem tatbiki, hem nazari metodları kullanan tek sebepli (monist) açıklamalardan çok sebepli (policausal) açıklamalara geçen, tündengelim yerine tümevarım metodunu benimseyen ancak tündengelim de yer yer uygulayan, soyut kavram ve yaklaşımların somut gerçeklere yönelen, somut gerçeklerden de soyut kurallar arayan bir ilim dalıdır” (ERKAL 1996c:81).

“Sosyolojik bir araştırma zaman boyutunu gerektirdiğinden sosyal müesseselerin, sosyal olayların ve sosyal ilişkilerin araştırılmasında sosyoloji, tarihî metoda başvurmaktadır. Bugünü anlayabilmek için dünü bilmek gerekmektedir. Tarihî metodu kullanarak sosyolojik araştırmalarda farklı zaman ve yerlerde ve farklı sosyal yapıya sahip insan topluluklarında zaman içinde aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurmadığı gerçeğine tarihî metoddan faydalanarak varırız” (ERKAL 1996c:81).

Erkal, sosyal realiteye bakarken, tek faktöre ağırlık veren coğrafyacı Le Play Okulu, mekanik, biyolojik ve ekonomik okulların sosyal realitenin sadece bir yanını ele aldığını, tek faktör yerine çoğulcu görüşten hareket edilmesi gerektiğini söyler. “Sosyal realite bütününcü incelenilmesi bütün bu okulların geliştirdikleri görüşlerin bir tortusunun ortaya çıkarılabilmesine bağlıdır” (ERKAL 1996c:81).

Tabii ilimler ile sosyal ilimler arasındaki metod farklarına ve yaklaşımlarda yapılan eksikliklere vurgu yapan Erkal, bu durumu şu şekilde izah eder: “Tabii ilimlerde sosyal ilimlerde olduğu gibi, tarihî metoddan faydalanma alışkanlığı yerleşmemiştir ve belki de buna gerek duyulmaz....Kesin sebep sonuç ilişkilerinin bulunduğu bu ilimlerde teorik olarak komulara yaklaşmaya ihtiyaç duyulmamaktadır.”

Sosyal ilimlerde çok sebeplilik ve itibarilik (relativizm) hâkimdir. Aynı zamanda tarihî metoddan faydalanma söz konusudur. Sosyal mutlak kabul edilemez. Sosyal ilimlerde ele alınan konularda bir süreklilik vardır. Sosyal ilimlerde peşin hükümlerden sıyrılmak ve tesadüfleri de hesaba katmak lâzımdır. Ancak, tesadüfî faktörlerden sıyrılmak da gerekir. Sosyal ilimlerde içten ve dıştan araştırma metodlarıyla hattâ gerekirse hem içten hem de dıştan araştırma metodlarına yer vererek daha karmaşık olan sosyal realiteye nüfuz edilmeye çalışılır. Sosyal realitede yapılan araştırmalarda, tabii ilimlerde olduğu gibi her etkileyici faktör açık ve seçik olarak gözlenemeyebilir. Bu bakımdan, sebep-sonuç ilişkilerinden hareket edilerek sonuca varılsa dahi, bazı iç

dinamiklerin ve tayin edicilerin hesaba katılmaması gibi bir durum doğabilir” (ERKAL 1996c:84-85).

Görülüyor ki Erkal, sosyal ilimlerde tarihi metoddan faydalanmayı, bütüncü bir yaklaşımı ve sosyal mutlak yerine itibariliğin (görecelilik) esas alınmasını savunmaktadır.

Sosyal ilimlerde, çok sebeplilik ve itibariliğin (relativizm) metodik bir ihtiyaç olduğunu belirtir. Çünkü dağınık ve kesin oldukları zannedilen bir çok gerçeğin zamana ve yere göre itibariliği söz konusudur. *“Kolay ve basit genellemelere gitmek, bizi yanlışlara sürükleyebilir. Konuları yere, zamana ve ele alınan ülkelerin özel şartlarına göre itibarî (relatif,izafi) değerlendirmelere gitmek bizi yanılgılardan uzaklaştırır. Ancak bu alanda aşırı gidilmesi durumunda, özel konumu ve önemi olan konuları daha da özelleştirerek aşırı özenci bir yanlışa sürükleyebileceğini, bu hataya düşmemek şartıyla itibarî değerlendirmelerin ilmi bir ihtiyaç olduğunu söyler. “Tümdengelimci ve kolay genelleyci yaklaşımlar bir bakıma sosyal gerçekten bizi uzaklaştırabilir” (ERKAL ve Diğerleri 1997:154).*

Bu açıklamalardan sonra Erkal, konulara itibarî bakamamanın örnekleri arasında şunları sayar: *“Batı’da var diye kapitalistleşme sürecine girememiş Osmanlı’da peşin hükümle feodalite arayışı, Batı tipi bir teokratik yapının Osmanlı’da da bulunduğunu ileri sürmek, milliyetçilik hareketlerini sadece 1789 Fransız İhtilaline bağlamak, şehirleşme denince sadece Batı örneğini hesaba katmak, ülkemizde teröre etnik kimlik aramak konulara itibarî bakamamanın somucudur” (ERKAL ve Diğerleri 1997:154).*

Erkal’a göre Türkiye’de sosyal ilimler alanında yapılan bazı metod hataları ise şunlardır: *“Aydınlarımızın pozitivism ve idealizm arasında bir salıncak örneği gidip gelmeleri, konulara itibarî (görecelilik) bakamamaları, ilimle dinin bütün dinlerde mutlaka çatışacağı varsayımı, meslekler arasında bilgi alış verişinin gerçekleşmemesi ve kapalılık, millî tarihe bir bütün olarak bakamamak, aşırı şekil şartlarının öne çıkarılması, meselelere kavram ve slogan ambargosu altında yaklaşmak, Batı konusunda peşin hükümlülük, pratikten hareket ederek teoriye kuramsal çerçeveye varmak yerine, teoriye pratiği uydurma çabaları bazı metod hataları arasında sayılabilir” (ERKAL 1996c:85).*

Erkal’ın bu açıklamaları onun sosyal ilimlerde ele aldığı konuları tarihî verilerin ışığında bütüncü bir yaklaşımı göz önünde bulundurarak itibarî olarak yaklaştırmaya çalıştığını göstermektedir.

IV. MİLLÎ KÜLTÜR ve KARŞI KÜLTÜR ARAYIŞLARI

Erkal, kültüre dair çeşitli sınıflama ve yaklaşımları özetleyerek; kültür konusunda eserlerinde şu tanımları yapmaktadır:

“Kültür; insanın insana ve maddeye karşı tavır alışını belirleyen bir bütündür. Kültür, kavmi ve boy kültürleri aşularak milletleşmeyle beraber millî kültür hâlini alır. Bu durumda ortak irade ve mensup olma şuurunun gelişmesiyle kan akrabalığı aşularak; kültür, sosyal akrabalık bağı olarak isimlendirilir.”

“Kültür bir yaşama tarzı olarak bunu meydana getiren unsurlardan sadece birisi olamaz. O sadece ne dildir, ne din, ne ahlâk ve din anlayışı ne de örf ve âdetler. Kültür bunların hepsini kapsamaktadır” (ERKAL 1994:43).

“Kültür, bir cemiyette dünya görüşünün kadrolandığı manevî değerlerle onun faal hayata yansımından ibaret maddî eşyanın meydana getirdiği bir bütündür. Kültür tarihçileri bütünü oluşturan parçaları da inceleyerek kültürün şu ana prensiplere bağlanabileceğini belirtmişlerdir: Düşünce sistemi, dil, din, hak anlayışı, sanat, ahlâki davranış ve bunların kontrolünde gelişerek, topluluk hizmetine komulan âlet ve vasıtalar. Kültür bir bakıma sosyal akrabalık şeklinde de ele alınabilir. Bu prensiplerin muhtevaları her kültürde başkadır ve yeryüzünde ayrı ayrı insan kütlelerinin ortaya çıkışına yol açan, aynı zamanda bir kütleyi (cemiyeti) diğerinden ayırt etmeği mümkün kılan başlıca sosyal görüntü düşünce, dil, din, hak telâkkisi, ahlâki muhtevastaki bir farklılıktır” (ERKAL 2000:170).

Erkal’ın bu açıklamalarından çıkarttığı sonuç şudur: *“Her topluluk kendine mahsus bir kültüre sahip bulunmakta, her kültür de tek başına var olabilen bir topluluğu temsil etmektedir. Bunlardan birinin kaybolması ötekinin de tarihten silinmesi mânâsına gelir. Bir kültürün varlığı, bir milletin varlığıyla eş anlamlıdır”* (2000:170).

Kültürün iki temel fonksiyonuna vurgu yapan Erkal’a göre bunlar içiçe ve birbirini tamamlayan fonksiyonlardır. Bunlardan birisi koruyuculuk (muhafazakârlık), diğeri ise gelişme ve yenilemedir.

Mustafa Erkal’ın kültür kavramını kullanışı ve manevî (millî)–maddî (medeniyet) ayrımı Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan’ın görüşlerinin etkisi olduğu gözlenmektedir. *“Ziya Gökalp’e göre halk kültürün yaratıcısıdır. Oun için halka başyurmak gerekir. Millî kültür halkın eseridir. Kültürü seçkinler grubunun ürettiği, topladığı, muhafaza ettiği eserlerin ve bilginin birikiminden ibaret saymak hatadır. Toplumun aydınları,*

elitleri bu hazineyi, kültürü işlemeli ve tezhip (işlenmiş kültür) şekline sokarak zenginleştirmelidirler. Z.Gökalp ve M.Turhan'a göre kültür ve medeniyet arasında önemli farklar vardır. Kültür millî, medeniyet ise tek bir millet tarafından temsil edilmediği için beynelmiledir ” (ERKAL ve Diğerleri 1997:171).

Görüldüğü gibi Erkal, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet kavramlarını aynen kabul etmektedir. Kültür kavramının maddî ve manevî açıdan ele alınmasının sebebinin karmaşık bir nitelik taşıyan kültürü daha iyi değerlendirebilmekten kaynaklandığını söylemektedir. Manevî kültürün dışlaşmış şekli olan maddî kültür; somut fizikî özelliklere sahip, açık ve net olan kültür unsurlarıdır. Kullanılan araç, gereç, makine, tesis ve teknoloji gibi bir çok unsur bu bütün içine girmektedir (ERKAL ve Diğerleri 1997:183). “Menevî kültür ise; bir milleti diğer milletten ayırdedebilme imkânı veren örf ve âdetler, kollektif davranışlar, değer hükümleri, ahlâk anlayışı, sosyal normlar ve zihniyet değişikliğidir” (ERKAL 1996c:139).

“Maddî kültür beynelmilel olduğu için bütün insanlığın emrindedir ve işlenebilir. Ancak manevî kültür millî olduğu için, onu dışarıdan ithal edemeyiz. Millî kültürün milliliğinin ve bağımsızlığının kaybolduğu bir toplumda, medeniyet (maddî kültür) unsurlarının yeterli ve modern oluşu fazla anlamlı değildir...Gökalp'in de belirttiği gibi medeniyet seviyesi geri, fakat millî kültürü zengin milletler, medeniyette ileri fakat, millî kültürü zayıflamış milletlere üstünlük sağlayabilirler” (ERKAL 1996a:139-140).

Bu ifadelerle Erkal, kültürün millî olmasını, seçilebilme ve ayırdedebilme özelliğine bağlar. “Sadece medeniyetteki ilerleme uğruna millî kültürden ve millî bağımsızlıktan vazgeçilemez. Kültürün milliliğinin ve seçilebilme özelliğinin kaybolduğu bir toplumda, ileri bir medeniyete ve bu medeniyetin unsurlarına sahip olabilmek anlamlı değildir. Medeniyet seviyesi yüksek sömürgelerin millî kültürleri tahrip edilmişse, bu medeniyetin fazla bir kıymet taşımayacağı açıktır” (ERKAL 1990a:73).

Medeniyet ile manevî kültürün birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğini, medeniyetin gereği olan maddî kültür unsurlarının da alınması halinde, kültürün de ithal edileceği görüşünü savunanlar hakkında “Batı taklitçiliğinden öteye geçmeyen sömürge yönetimine yaranma gayreti içindeki sömürge aydınlarını hatırlatmaktadır” diyerek karşı çıkar (ERKAL 1996c:140).

Erkal, Gökalp ve Turhan'ın savunduğu kültür ve medeniyet görüşleri arasında pek fazla bir fark olmadığı söylenebilir. Dışarıdan medeniyeti alırken kültürün de alınmış

olacağını savunanlara katılmamaktadır. *“Medeniyetteki ilerleme millî kültürden ve dolayısıyla millî bağımsızlıktan vazgeçilemez...Ancak medeniyetin gelişmesinde sosyal temaslar ile komşu milletlerin kültürlerinden alınan bazı kurumlarda görülür. Sosyal temas ile bazı yenilikler kazanılır. Medeniyetle ilgili yenilikler o toplumun kültürüne katılmış medeniyet şekilleridir”* (ERKAL 1996c:261-262).

“Bizim kültürel yapı özelliğimizi İslâm’ı Türk üslûbuna göre yaşamak olan Türk-İslâm terkibi ve Batı’dan geçen değerler oluşturur” (ERKAL 2000:170). Bu mânâda kültür birliği olmadan herhangi bir müspet gelişmenin olamayacağını belirtir. Fakat Erkal’a göre *“kültür birliği tamamen birbirinin aynı düşünen aydınlar ve tekçi, kalıpcı fikirler anlamına gelmemektedir”* (ERKAL 1987b:5). Kültürel temas sonucu daha fazla kültür transferi yapabilen verici olan toplulukların kültürleri ortak coğrafyayı şekillendirmiştir. Türk-İslâm kültürü 1071 den sonra Anadolu’da hakîm kültür haline gelmiştir. *“Anadolu’da hakim kültür haline gelip Anadolu’nun Türkleşmesi-İslâmlaşmasını gerçekleştirerek buraya bir kültürün mührünü vuramamış olsaydı, en fazla bir asır içinde eriyip giderdi”* (ERKAL 1996c:142).

Erkal, Avrupa’da siyasî ortamın 19.Yüzyılın etnik ve dinî motiflerine döndürülmeye çalışıldığı ve âdetâ Ortodokslar arasında yakın işbirliğine gidildiği bir ortamda, gelişme gücüne sahip ülkelerin önünün etnik tuzaklarla, azınlık senaryoları ile tıkanmaya çalışıldığını söylemektedir. Böylece Batı tarafından *“millî bağımsızlık hükümlerinden, menfaatlerinden tavize zorlanan gelişme gücüne sahip ülkelerin kalabalıklaştırılmak, coğrafyaları vatansızlaştırılmak, kimlikleri tartışılmak istenmektedir”* (ERKAL ve Diğerleri 1997:172). Buradan hareketle Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran, millî mücadeleyi başaran, tarihin derinliklerinden gelen irade ve o iradenin, o şerefli geçmişin emanet edildiği genç nesiller, tarih boyunca hilâlin mücadelesini veren, mazlum milletlere karşı örnek olan yüce Türk milletine karşı; ideolojik, bölücülük, mezhepçilik, çok kültürlülük, cinsiyetçilik veya insan hakları gibi mazlum şekillerle tuzakların kurulduğunu ve millî kültüre karşı kültür arayışları içinde bulunulduğuna işaret eder (ERKAL 1994:1-2).

Ayrıca Erkal, Cumhuriyet’in kuruluş dönemi felsefesinden ve hedeflerinden sapılarak milletleşme konusunda büyük problem teşkil eden yeni etnik tuzakları ve yeni kültürel kökler arama eğilimlerini, millî kimlik erezyonuna sebep olan sapmalar olarak niteler.

Etnik ve kültürel çoğunluk tezlerinin telkin edildiği, ferdin mensup olduğu milletten ayrı ve bağımsız düşündürölmek istendiği bir ortamda, piyasada dolaşan kavramlar olan hümanist kültür, mozaik kültür, çoğulcu toplum, kitle kültürü ve küreselleşmeyi ele alacağız.

a. Hümanist Kültür Anlayışı

Mustafa Erkal, millî kültüre karşı, millî kültürden uzaklaştırıcı anlayışlardan olan hümanist kültür anlayışının ortaya çıkışının, Batı'nın sosyal yapı gerçeklerinde aranması gerektiğini söylemektedir. Bu amaçla Erkal, önce Batı'da ortaya çıkan bu fikir akımının sebeplerini dile getirmekte; Türkiye'de oluşturulmaya çalışılan bu felsefenin köklerinin nereye dayandığını açıklığa kavuşturmaktadır.

“Bir zamanlar kiliseye orataçağ karanlığına tepki duyan ve bu tepkisini bir fikir akımı olarak ortaya çıkaran hümanist kültür anlayış ve pozitivist fikir akımları aslında aydınlık çağın Batı'da bir göstergesi olmuştur...Ortaçağın birtakım insanları katledici özelliklerinden kaçarken, bu sefer diğeri bir taasuba tutulmuşlardır. Kiliseden ve manevî hayattan kaçan insan, maddeci bir taassubun pozitivist bir taassubun esiri olmuştur. Manevî ve uhrevî birtakım kaynakları reddeden insan yani Batı'da Hristiyanlığı reddeden insan yeni bir din arayışı içine girmiştir. Bunun adı Oqies Comte'a göre insanlık dinidir....Adeta insanı Tanrı haline getiren bir anlayıştır. İnsandaki akılcılığı ön plana geçiren, yani insana çok üstün özellikler tanıyan, insanın yanılmayacağını, insanın doğuştan her türlü güzel özelliklerle donandığını daha sonra toplum tarafından bozulduğunu ileri süren bir anlayış olarak kendini göstermiştir” (ERKAL 1989:8).

Erkal, Türkiye'de (özellikle 1940-50 yılları arasında) Atatürk dönemi Türk milliyetçiliği ve millî kültür anlayışı yerine Grek-Latin kültür anlayışının, hümanist felsefenin ön plana çıkarıldığını söylemektedir. *“Hümanist kültür anlayışı aslında belirli bir kadronun yönetimi ele almasından sonra ortaya çıkarılan kültürel hümanizm, milli köklere kendini kendinde arama hareketine karşıdır”* (ERKAL 1989:8). Hümanizm, Türk tarihini incelemeyi reddederek Batı'nın da yüzyıllar önce yararlandığı Yunan-Latin köklere dönölmesini isteyen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Erkal, Anadolu medeniyetleri teziyle ütopyaya dönüştürölen bu kültür hümanizminin, bizi Batı'ya götürmediğini ve bugünkü Batıcı hareketle bir ilgisinin olmadığını belirtmektedir (2000:192). O dönemin felsefesi Türkdoğan'ın ifadesiyle diyor ki:

“..Eski dünyamızı tekrar gözden geçirebilmemiz için ilkin Yunan-Latin köklerine kadar inerek bugünkü insanî kültürü elde ettikten sonra, dünyamızı tekrar gözden geçirebiliriz. Orada yeni kıymetlerimiz içinde yaşayacak beşerî unsurları çıkarabiliriz” (TÜRKDOĞAN 1995:121).

Ona göre kültürde hümanizma tezi; Orta Asya’ya kendi köklerimize yönelik Kemalist tezi, eski kültüre yönelmekle eleştirmekte; bugünkü insanî kültürün kaynağını teşkil eden Greko –Romen medeniyet alanına dönülme tezini salık vermektedir.

Erkal’ın, hümanist felsefesinin Türk-İslâm kültüründe olmayışının delillerini şu cümlelerde ortaya koyduğunu görüyoruz: “*Hümanist bir yaklaşım, hümanist bir felsefe Doğu’da Türk ve İslâm kültürünün hüküm sürdüğü yerlere yabancıdır. Çünkü Batı’da aranan yok olan bir anlayışın, bir felsefenin peşinde koşan Batılı gerçeği vardır. Ama bu Doğu’da böyle değildir. Doğu’da ortaçağ yaşanmamıştır..Bir kere bunu bilmek lâzım. Bazıları karıştırıyor, Doğu’da Batı’da olduğu gibi bir ortaçağ karanlığı yoktur. Bu bakımdan biz bir hümanizm arayışı içinde değiliz*” (ERKAL 1989:8).

“*İslâm dünyası Hz. Peygamber’in getirdiği umdelerle insaniyetçiliği tanımıştır. Batı’da ise Hümanizm barbarlıkları önleyebilmek için 18. asırdan sonra ortaya çıkmıştır ve kültür emperyalizminde, kavramın çekiciliği ve tesirliliğinden de faydalanılarak kullanılmıştır. Bu akımın açtığı gedikten aşırı sol ve kozmopolitlik filizlenmiştir*” (ERKAL 1987a:12).

Erkal, Türk milletinin yeni bir soy kütüğü ve atalar aramaya ihtiyacı olmadığını belirterek; hümanizm hareketinin kültür hayatımızda 1940-50 yılları arasında ortaya çıkan boşluğu doldurduğunu dile getirmektedir. Bu yıllarda Osmanlı’ya karşı bir tepkicilik hareketi olan bu anlayışın, kimlik bunalımını çoğalttığını ve bir çok alanda meydana getirdiği boşluktan sonra bu kanala maalesef hümanizma ve farklı tonlarıyla komünizmin girdiğini söylemektedir. Erkal’ın değindiği esas nokta; Türkiye’deki politikasıyla hümanizma; tarihî maddeci, pozitivist bir anlayışı getirerek kültürde bir boşluk oluşturup değerleri tahrip etmiştir. Bunu şu şekilde vurgular:

“*Kültürü sadece coğrafyaya bağlayan çevrelerin Antik Çağ anlayışı ile hiç bir ilişkisi olmayan Türk Milletini millî kültüründen uzaklaştırmak gibi tehlikeli bir çığır açtıkları muhakkaktır. Nitekim, o tarihlerde millî eğitim yohuyla hararetle desteklenmesine rağmen, Türklüğün sosyal ve kültürel yapısına aykırı oluşundan dolayı millî vicdanda yer edememiş, ancak Atatürk döneminden gelen millî kültür heyecanı ve miliyetçilik arzusunu zayıflatarak telafisi zor tahribat yapmıştır. Hümanizm hareketinin*

millî kültür faaliyetlerini zayıflatması, ancak bu anlayışın da millî kültürün yerine geçme imkansızlığı, kültür hayatında ortaya bir boşluk çıkmasına sebep olmuştur” (ERKAL 2000:193). “Ayrıca Atatürk sonrası bu dönemde, millî kimliğimizi meydana getiren Türklük, milliyetçilik ve İslâm’dan uzak durulmuş ve öyle bir görünüm verilmiş, vatandaş ile devlet arasında mesafe konulmuştur. Milliyetçiler tehlikeli bir Turancılık suçlaması, hatta yargılanma ve mahkûmiyetle karşılaşmış, 1950’li yıllarda Milliyetçiler Derneği kapatılmış, laiklik bahane edilerek de İslâm’a karşı aşırı hassas olunmuştur. En azından bunlar karşısında tarafsız olunmuştur” (ERKAL 1996c:47).

İnsancıl kavramının karşılığıyla bir alâkası olmadığını söyleyen bu anlayışın Erkal’a göre, insanımızda hedeflediği düşünce millî şuuru dondurmak, aydınımızı pasifleştirmektir.

“Biz hümanist hareketin Batı’da, Hristiyanlığa, kiliseye, kilisenin taassubuna karşı başkaldıran bir Aydınlanma Felsefesinin meydana getirdiği bir düşünceye Batı gerçekleri içinde karşı değiliz, ama orada varsa mutlaka bizde de olmalı şeklinde yaşanarak, yanlış genellemeler yaparak Türkiye’de bu fikir akımını ileri sürenlerin bir kimlik krizine yol açtiklarını söyleyebiliriz.

Nitekim, Türkiye’de bugün bunun uzantısı, Yumus Emre, Mevlâna’da hümanizma arama yanılgısıdır. Bir Batılının Yumus Emre ve Mevlâna’da hümanizma araması gayet tabii ve doğrudur. Çünkü kendi kültür çevresinde aradığının izlerini orada bulmaya çalışmaktadır. Ama bir Türk aydınının bunu araması kendi kültürüyle yabancılaştığının müşahhas bir örneğidir” (ERKAL 1994:23-24).

Erkal’a göre dış destekli kimlik ve etnik grup tartışmaları uygulanan eğitim ve kültür politikalarına bağlıdır. Ortaya çıkan kimiksizleştirmenin, kültürsüzleştirmenin ve hümanist kültür anlayışında keramet aramanın yerini, Cumhuriyet’in ilk dönemlerindeki millî kültür anlayışına dönülmeli, dünya vatandaşı değil Türk vatandaşı yetiştirilmelidir. “Türk milletine mensup olma vatandaşlık kültürü şuuru geliştirilmeli, millî devlet, üniter devlet olmaktan bizi çıkaracak kültürlülük zorlamalarına mozaik afyomuna iltifat edilmemelidir” (ERKAL 2000:221-222). Aynı zamanda milletleşmenin önemi ona göre bir noktada daha ortaya çıkıyor. O da; “yetmiş senedir çeşitli ihmellere, yanlışlara ve kültür politikasızlıklarına rağmen; aynı kaderi paylaşma arzusu duyan, birlikte üzülen ve sevinen milletleşmenin gerçekleşmiş olmasıdır” (ERKAL 1994:80).

b. Mozaik Kültür Arayışı

Erkal'a göre Türk kültür hayatında önemli bir problem olarak karşımıza çıkan hümanist kültür anlayışı, Anadolu medeniyetleri tezinin de temelini teşkil eden bir ütopyaya dönüştürülmüştür. Anadolu'da bir sentez arayışı içinde olan bu iddianın temeli ona göre şu düşünceye dayanmaktadır:

“Osmanlı ve Selçuklu Anadolu'da hâkim kültür olamamış; coğrafi determinizme bağlı olarak Anadolu beşerî coğrafyasında yaşayan Urartu, Ligya, Frigya, Hitit, Asur, Bizans ve Roma ile birlikte Anadolu kültür mozaiğini oluşturmuştur. Bu sentezle Anadolu coğrafyasında yaşayan hiç bir toplum Anadolu'ya kendi damgasını vuracak seviyede bir kültür ve medeniyete sahip olmadığından, bir Anadolu kültürü ortaya çıkmıştır” (ERKAL 1994:22; ERKAL 2000:192).

Erkal, Osmanlı'yı tahkir eden ve küçümseyen bu iddianın temelini şu cümlelerle çürütmektedir. *“Kültürde mozaik denince, belirli bir coğrafyada birbirine eşdeğer ve içlerinden hiçbirinin hâkim kültür olmadığı, farklı kültürler ve onların maddede dışlanmış yüzleri olan medeniyetler anlaşılmaktadır. Böylece, belirli bir coğrafyada tarihin çeşitli dönemlerinde yaşamış hiçbir kültür topluluğu, o coğrafyaya damgasını vuramamış kabul edilmektedir. Böyle bir coğrafyada hâkim kültür(dominant) kültür gerçeği kabul edilmemektedir.*

Eğer bugün bir Selçuklu ve Osmanlı medeniyetinden bahsedebiliyorsak bunun temel sebebi, Anadolu coğrafyasında hatta Balkanlarda, Selçuklu ve Osmanlıda ifadesini bulan Türk-İslâm medeniyetinin bir hâkim kültür olma özelliğinde aranmalıdır. Hâkim kültürün olduğu bir yerde kültür mozaiği gerçek dışıdır” (ERKAL 1996c:146-147).

“Anadolu bilhassa 1071'den sonra bir coğrafya olarak hiçbir zaman farklı kültürlerin bir mozaiği olmamıştır. Mozaik denince birbirine eşdeğerde farklı kültürler ve onların maddede dışlanmış yüzleri olan medeniyetler anlaşılmaktadır. Ancak bu kültürlerden hiçbirinin coğrafyaya damgasını vuramadığı düşünülerek mozaik denmektedir. Mozaik özelliği taşıyan bir sosyal yapıda milletleşme kolay gerçekleşemez. Şu halde, mozaik iddiasında bulunanlar Türkiye'de Türk adında bir milletin varlığının da farkında olmayanlardır ve bunu reddedenlerdir...Dolayısıyla Osmanlı kültür ve medeniyetinden bahsedebiliyorsak bunun temel sebebi bunların bir mozaik içinde

erimemiş, fakat Anadolu coğrafyasına kimlik mührünü vurmuş olmasındandır” (ERKAL 1994:86-87).

Erkal bu açıklamalarından sonra Anadolu’da mozaik kültür yerine Türk kültürünün hakim kültür olduğunu tarihî verilerin ışığında şu cümlelerle açıklamaktadır: *“Anadolu’da mozaik arayanların iddialarının aksine, Anadolu’ya Türk-İslâm mührünün vurulduğu 1071 Malazgirt zaferinde; Selçuklu’nun çağdaşı ne Urartu ne Hitit, ne de Asur veya Likya, Frikyaya var idi. Biz Anadolu’da Doğu Roma (Bizans) ile karşılaştık. Sadece meydan muharebesini kazanmadık. Kültür ve medeniyette de marjinal seviyede kalan aldıklarımıza karşı daha fazla verebildiğimiz için ayakta kaldık. Eğer aksi geçerli olmuş olsaydı hâkim kültür ve kültürel ilişkinin bir gereği olarak Selçuklu en fazla bir asır içinde Bizans kültürü içinde eriyip giderdi. Bu bir sosyal süreçtir ve siyasî iradenin de dışındadır”* (ERKAL 1994:96).

Erkal, mozaik kültür anlayışı sahiplerinin, Anadolu hâkim kültür gerçeğinin reddedilmesi gereken herhangi bir kültürün damgasını taşımayan bir yol geçen hanı veya kavimler kapısı gibi görerek burada yaşayanların karışmışlığını da iddia ettiklerini belirtmektedir. *“Bu karışmışlık düşüncesiyle Anadolu kültürü ve medeniyeti kavramı tercih edilmektedir. Anadolu kültürü kavramı belirsizdir. Anadolu’ya burada yaşayan veya yaşamış olan hiçbir kültür ve medeniyet damgasını vuramamış kabul edilmektedir. Bu anlayışta olanlar, 1071’de Bizans’ın yenilgisinden de rahatsızdırlar. Bu anlayış Selçuklu ve Osmanlı’yı aşığılamaktadır. Bunları içine sindiremeyen bir anlayışın Cumhuriyeti kabul edebilmesi de zordur. Çünkü, sosyal ve kültürel süreç süreklilik gösterir”* (ERKAL 1994:88-89).

Anadolu’da karışmışlığı iddia edenlere Erkal şu cevabı verir: *“Bazılarının gerçekleştiği zannettiği karışma olsa olsa zihinlerde ve beyinlerdedir. Bunun suçu da hâlâ sürdürülen kültür değil kültürsüzleştirme politikalarındandır”* (ERKAL 1994:96).

Mustafa Erkal, Türkiye’nin mozaik olmadığını, mozaik olabilmesi için birbirinden farklı yaşama tarzlarına sahip, ayrı etnik özellikler gösteren toplulukların bulunması ve bütünü temsil edecek belirli bir hâkim kültürün Anadolu’da teşekkül etmemiş olması gerektiğini ifade etmektedir.

“Bu anlayışta olanların millî devlete karşı tavsiyeleri 21.Yüzyılda çok dilli, çok kültürlü bir yapay yapılaşma, milletlerin kalabalıklaştırılması, çok kültürlülüğe tutunarak kimlik dayatmasıdır” (ERKAL 1994:92).

Erkal, Türk milletini mozaikleştirme ve bölerek birleştirme gayretlerini demokratiklik ve çağdaşlık şeklinde anlaşılmasının gelecek nesillere ihanet olacağını söyler. Erkal'a göre yapılacak olan; Türkiye'nin sürekli yeniden millî mücadeleye şuuruyla millî varlığını, kültürünü ve bağımsızlığını korumasıdır (ERKAL 1994:84). *“Türk milletine mensup olma vatandaşlık kültürü şuru geliştirilmeli, millî devlet, üniter devlet olmaktan bizi çıkaracak çok kültürlülük zorlamalarına mozaik afyonuna iltifat edilmemelidir. Barış içinde bölünme, egemenliğin paylaşılması düşünülmemelidir”* (ERKAL 2000:222).

c. Küreselleşme ve Millî Kültür

Erkal'a göre 1989 sonrasında Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Blokunun dağılma süreci, Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da yeniden yapılanma veya yapılandırılma gayretleri yeni kavramları ve politikaları gündeme getirmiştir. Federatif devletlerin Yugoslavya ve Çekoslavakya örneklerinde olduğu gibi çözümleri, Sovyetlerin dağılmasından sonra Avrupa'da doğan siyasi boşluğun, Almanya dahil bazı ülkelere doldurulma çabaları, “yeni dünya düzeni” şeklinde ve “küreselleşme” olarak ortaya konmaya çalışılan modeller, 80'li yılların sonunda ortaya çıkan hızlı siyasî değişmelerin bir sonucudur. “Dünya siyasî konjonktüründe yeteri ölçüde etkinliğe sahip olmayan veya Türkiye gibi Türk dünyası ve İslâm ülkeleri ilişkilerinde yeni boyutlar kazanan ülkelere yeni şekiller biçilmektedir” teziyle Erkal, millî bağımsızlıklarından, hükümlerlik haklarından, menfaatlerinden tavize zorlanan gelişme gücüne sahip ülkelerin kalabalıklaştırılmak, coğrafyaları vatansızlaştırılmak, kimliklerinin tartışılmak istendiğini söyler. Bu amaçla dünyaya yeni düzen aramanın ve Batı menfaatlerine uygun yapılanmanın adı küreselleşmedir.

Erkal'a göre *“etkili ülkeler küreselleşme (globalleşme) sürecinde kendi kimliklerini koruyarak dünyaya daha fazla açılma, dünya ticaret hacminden daha fazla pay kapma peşinde iken; Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelere bunun tersi aşılınmaya çalışılmaktadır. Nitekim, millî bağımsızlık yerine karşılıklı bağımlılık, hükümlerlik haklarından yeni dünya düzeni uğruna fedakârlık, ana dilimiz Türkçe gibi temel kültür unsurlarından uzaklaşma veya bunları yozlaştırma, üniter devleti zedeleme, Kıbrıs'ta olduğu gibi tavize yatkın bir politika izleme, yeni ve değişik bir şey söylemiş olabilmek*

için idari yapımızda eyalet gibi garip yapılanma örneklerinin teklif edilmesi bu çerçeve içinde düşünülmelidir” (ERKAL 1996c:145-146).

Erkal, kimlik konusunun tartışılmasında iç ve dış dinamiklerin olduğundan bahseder. Yani dünyanın yeniden şekillendirilmesi, dünyaya yeni bir düzen aranması ve küreselleşme ile ilgili yönü vardır. Erkal’ın dış kaynaklar olarak ifade ettiği globalleşmeyle beraber bölgesel ve geniş kapsamlı bütünleşme ve bloklaşma hareketleridir. Erkal, bilhassa II. Dünya savaşından sonra Avrupa’da bütünleşme hareketleri görülürken, yayılmacı ideoloji olarak komünizmin Batı’nın gündeminden düş(ürül)tüğüne ve Batı’nın yakın tehlikesi olarak gördüğü İslâm’a karşı medeniyetler çatışması olarak yeni bir cepheleşmeye gidildiğine dikkat çekmektedir. Erkal, yine Batı’da (Avrupa) kendi kendini ifade edebilmenin temel çerçevesi olan demokrasi, millî hukuk sistemi ve millî devlet anlayışının hesaba katılmadan kimlikleştirme gayretlerinin görüldüğünden bahseder. Ayrıca devamlı gündemden düşmeyen uluslararası evrensel hukuk kuralları ve milletlerarası sözleşmeler herşeyden evvel millî devletlerin hükümlerini haklarını ve toprak bütünlüklerini korumakla, bir çeşit ırkî ve etnik ayrımcılık gayretlerine karşı devletleri tedbir almaya yönlendirmektedir. Erkal’ın dikkat çektiği diğer nokta; millî devleti reddetme telkin ve propagandalarının altında aslında bir başka millî devleti güçlendirme gayretlerinin çıktığıdır. Böylece yukarıda ifade edilen evrensel kuralların varlığıyla bazı millî devletler güçlenirken bazılarının tesirliliğini yitirerek iç işlerine karışıldığını belirtmiştir. *“Günümüzde Avrupa’da, AB içinde Almanya ve dünyada ABD millî devlet olarak güç mü kaybediyorlar ya da ortadan mı kalkıyorlar ? Kaldı ki milletlerarası sözleşmelerde taraf olan unsurlar millî devletlerdir” (ERKAL 1997:396).*

Görülüyor ki Erkal, globalcilik kavramıyla; millî menfaat ve karşılıklı bağımsızlık yerine; karşılıklı bağımlılık ve menfaatin dayattırılmaya çalışıldığını vurgulamaktadır. *“Bu bakımdan, her ülkenin kendi kültürünü oluşturan anadilinden, tarihinden, sanat ve edebiyatından, örf ve âdetlerinden soyutlanarak soyut bir kimlik içinde eriyeceğini düşünmek, belki de bize yapılan dolaylı bir telkindir ve bunda Batı oryantizminin izleri bulunmaktadır” (ERKAL 1994:50).*

Erkal, millî kültürü reddederek evrensel kültürü ön plana çıkarmanın Türk aydınını kendi kültür anlayışından uzaklaştırma, millî duygu ve şuurunu zayıflatma ve pasifleştirme amacı taşıdığını söylemektedir. O, burada millî kültür mü evrensel kültür mü şeklindeki ikili tasnifçiliğin yanlış olduğunu belirterek; evrenseli, millî kültürü

yozaştırma, millî kültür karşısında yeni bir alternatif gibi görme yerine, evrensel, ilimde, teknikte ve sanatta yükelebilme yollarının açılmasının gerekliliğini belirtmektedir (ERKAL 2000:174).

Bununla beraber Erkal, kitle iletişim araçlarındaki gelişmelerin dünyayı küçülttüğünden ve teknoloji dili haline gelen İngilizce'nin Anglo-Sakson kültürünün taşıyıcısı, şekillendiricisi durumuna geldiğinden de bahsetmektedir (ERKAL 2000:182). Fakat bu konuda yanlış anlaşılan kültürde standartlaşmayı şu cümlelerle değerlendirir: *"Bilgide ve teknolojide standartlaşmaya doğru giden dünyamızda, mutlaka kültürde standartlaşma aramak, beyaz bayrak sallayan askerî birlikten farklı değildir. Bu iki konuyu birbirinden ayırmalıyız. Tek bir Avrupa kültürüne belki gidilmeyecek ama, XXI. asır kimliğini kaybetmiş bazı milletlerin erimelerine, eritilmelerine sahne olabilecektir. Bu süreçte, millî kültürü reddeden evrensel hayali ile tutuşan bazı yabancılaşmış aydınlar işgal ordularının askerleri gibi aramızda dolaşacaklardır"* (ERKAL 2000:175-176).

Erkal, evrensel kültür alanına ortak bazı değerlerin girdiğinden söz etmektedir: *"Mesalâ, insak hakları, demokrasi, bazı beslenme eğlence ve giyim tarzları, medya, bilgisayar ve internet yoluyla ortak bir anlayış, din ve vicdan hürriyeti gibi kültürün daha çok maddî yüzü girebilmektedir"* (ERKAL 2000:173).

Erkal, küreselleşme yerine kullanılan enternasyonalizm kavramının milletler üstü değil milletlerarası olduğunu açıklayarak; anlamlı bir enternasyonel ilişkide, milletlerin birliğinden değil, ayrı ve farklı kültürlere sahip milletler arasındaki ilişkilerden söz etmektedir. *"..Ancak bu, küreselleşmenin bazı toplumların eritilmeleri ve dondurulmalarına sebep olmaması gerekir. Aksi halde globalleşme, ülkelerin millî menfaatlerinin umutturulması ve yumuşatılmasında araç olur"* (ERKAL 1994:50).

Bu değerlendirmeler sonucunda Erkal'a göre globalleşme; *"ülkelerin birbirinin hükümranlık haklarına saygı göstererek, bölgesel veya küresel olarak yakın ekonomi ve siyasî işbirliği kurmaları ve birbirlerini tamamladıkları ortak bir pazara kavuşmalarıdır. Globalleşme, karşılıklı menfaatlere saygıdan geçer. Ülkeler arasında duygusal ve fanatik düşmanlıklar globalleşmeyi zorlaştırır. Olaylara çifte standartla yaklaşmak, dünya barışını bozucu, insan haklarını ihlâl edici, güçlünün haklı sayıldığı bir ortamda globalleşmeyi gerçekleştirecek şartlar doğamaz.*

Globalleşme ekonominin kanun ve kurallarını işletmekle geliştirilebilir. Globalleşme sadece belirli bir ülkenin, az sayıdaki ülkenin veya çok uluslu şirketin

menfaatlerine göre endekslenmiş bir ilişki düzeni değildir. Gerek ekonomik ve gerek siyasî açıdan dışa kapalılık kabul edilemez ve korunamaz. Ancak, dünyaya açık olmak, millî menfaatlardan ve bağımsızlıktan vazgeçmek anlamına da gelmez.

Globalleşme, teknolojide ve bilgide standartlaşma, sermayenin çok uluslu hale gelmesi, sermayenin hareketliliği, mal ve hizmet arzının parçalanarak ülke veya firma düzeyinde üretimin belirli bir bölümünün üstlenilmesi, belirsiz bir rekabet ortamına uyum zorluğu, daha ziyade bilgi üretimi ile eş anlamlıdır” (ERKAL ve Diğerleri 1997:122-123).

d. Çoğulcu Toplum

Erkal, Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Batı'nın gündeminden Sovyetler Birliği gerçeği ve onun yayılcı ideolojisi olan komünizmin düşmesiyle dünyanın yeniden şekillendirilmesi ve dünyaya yeni düzen aranmasında bunların yerine yeni ve değişik konuların gündeme getirildiğini savunmaktadır. *“Aslında medeniyetler çatışması olarak ortaya konmak istenen yeni model, eski sömürgeci mevzilerin dünyayı küçülten iletişim teknolojisinin desteği ile muhtemel yakın tehlike olarak kabul edilen İslâma karşı yeni bir cepheleşmeyi de ortaya çıkarmıştır. Hedef böyle belirlenince Türkiye'nin alabileceği yeni rol ve güç kaynakları bu defa Türkiye'yi tartışma merkezine çekmiştir. Bu yeni konunun Türkiye'nin önünü açtığı kadar, yeni engeller çıkardığını da görüyoruz. Nitekim, ülkemizde Türkiye'nin sosyal yapısına uygun olsun veya olmasın bir çok yeni kavramın tartışılması ve piyasaya çıkarılması, bu açıdan sebepsiz değildir*” (ERKAL 1997:396).

Erkal, tezini şu düşünceler üzerine oturtur: *“Sol önemli oranda mâlûm ideolojinin cazibesini kaybetmesi ve bilhassa Sovyetler Birliği'ndeki yeniden yapılanma ve açıklık rejimi karşısında; artık cinsellik, etniklik, serbest birleşme, çevre, feminizm konularına eğilmekte, mezhep ve etnik meseleler yaratma peşindedir. Türk milleti geriye döndürülerek uluslaştırılmak (kabileleştirilmek) istenmektedir. Bunun için ortaya atılan kavram çoğulculuktur*” (ERKAL 2000:165).

Erkal'ın kanaatine göre, çoğulcu toplum ve çoğulculuktan anlaşılanın demokrasinin bir gereği olan çok seslilik olmadığıdır. *“Bundan anlaşılan aynı ülkedeki dil, din, etnik köken gibi konularda farklı kabul edilen grupların bu farklılıklarını korumak ve geliştirmek için dıştan da destekli ve kumandalı teşkilatlanma ve*

propaganda hürriyetidir.” Çoğulculuğu gelişme gücüne sahip ülkelere sunulan bir etnik tuzak olarak değirlendiren Erkal, yazı dili olmayan, sayı isimleri bulunmayan mahallî ağızları dil adı altında takdim etme, demokratikleşme ve liberalleşme adı altında suni etnik çoğulculuk zorlamalarının da bu cümleden olduğunu sözlerine ekler (ERKAL 2000:164-165).

Erkal’ın burada ifade etmeye çalıştığı alt kültür kavramına değinmemiz gerekiyor. Erkal, alt kültür kavramına şu cümlelerle açıklık getirmektedir: *“Belirli bir yaşama tarzının zenginliklerini meydana getiren, ana hâkim kültür kalıbından yörelere göre değişen sosyal bir yaşama tarzıdır. Alt kültür; mahiyet farkından çok derece farkıyla yorumlanabilir”* (ERKAL ve Diğerleri 1997:37) Dolayısıyla *“alt kültür, etnik grup kimliği, millî kimliği tamamlar ve millî kimliğe rakip değildir. Bir ülkede kültürel bütünü, hakim kültür hesaba katmadığımız sürece, alt kültürlerin bütünü zenginleştirici özelliğinden bahsedemeyiz”* (ERKAL 1997:397).

Bu açıklamalardan sonra Erkal, milletleşme sürecinde önemli mesafe almış fakat bunu gerekli kültür politikalarıyla takviye edememiş olan Türkiye’de, çoğulcu bir yapıdan bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.

Erkal’a göre çoğulcu toplum; *“çeşitli millî unsurları kapsayan fizikî, dinî ve dil bakımından genel çerçevede farklılıkları olan bir toplumun adıdır. Daha ziyade uzun bir sömürge dönemi yaşamış ve ana kütlesi demografik bakımdan çeşitli göçlerle zarar görmüş toplumların yapıları buna örnek olarak verilebilmektedir. Meselâ, Belçika, İsviçre, Hollanda, İngiltere, ABD ile Burma ve Endonezya’da çeşitli halklar görülebilmektedir. Güney Afrika çoğulcu toplumlara örnek olarak verilebilmektedir”* (ERKAL 1994:133).

Görülüyor ki Erkal, Türkiye’yi milletleşme sürecinden geriye götürecek bazı yapay kimliklerin çıkarıldığını; millî kültürümüzü zenginleştiren alt kültür gruplarının, ana kültür kalıbından farklıymış gibi sunulmuş gibi sunularak Türkiye’nin kültürel ve siyasi tesirliliğinin önlenmeye çalışıldığını söyleyerek Batı menfaatlerini yeni dünya düzeninde gelişme gücüne sahip ülkelere sunulan etnik tuzaklar olarak değerlendirir.

e. Kitle Kültürü

XX. Asrın en büyük gelişmesi kuşkusuz ki; teknolojik gelişmelerin kitle iletişim araçlarını etkilemesidir. Değişmenin motoru olarak kabul edilen teknolojik gelişmeler

insanların ortak bir takım davranış ve düşünceler sergilemesine yol açmıştır. *“Bununla birlikte, teknik ilerlemenin niçin her zaman ve her toplumda aynı niteliklerle ortaya çıkmadığı, belli dönemlerde ve toplumlarda yoğunlaşma özelliği gösterdiği sorularına verilecek cevap, teknolojinin belirleyici gücünü sınırlandırmaktadır. Teknoloji herşeyden önce bilimdeki ilerlemenin bir sonucudur. İkinci olarak bilimdeki ilerleme, bir zihniyet değişmesinin, belli bir dünya görüşünün, kısaca kültürel değerlerden kaynaklanan bir değişimin ürünü olarak düşünülebilir. Bu durumda kültürel değerler bir başka sosyal değişme belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır”* (ARSLANTÜRK-AMMAN 1999:373). İşte ifade edilmeye çalışılan kitle iletişim araçlarının artan tesiriyle millî kültürlerin yerini kitle kültürü alacağı iddiası Erkal tarafından sorgulanmaktadır.

Erkal, kitle kültürünün, radikal ve muhafazakâr açıdan evrensel kültürün sanat, edebiyat ve kültürel geleneklerde doğurduğu rahatsızlığı ve tatminsizliği ifade etmek için kullanıldığını söyler (ERKAL ve Diğerleri 1997:165). Aynı zamanda *“kitle kültürü, XX.asrın ikinci yarısında dünyayı küçülten, fizikî mesafenin anlamsızlığını ortaya çıkaran teknolojik gelişmelerin görüldüğü bir sonuçtur”* (ERKAL 2000:182).

Erkal, burada kitle kültürünün yer yer millî kültürlerle de çatışarak kültürel değerlerde aynen teknolojiye olduğu gibi bir standartlaştırmayı beraberinde getirdiğini söylemektedir. *“Böylece ne kadar süre etkinliğinin devam edeceği şimdilik bilinemeyen, yerleşik kültürle yer yer çelişebilen, yaşama tarzını etkileyen yeni değerler, bu geniş kitleleri yönlendirir hale gelmiş, adeta ortak mesajlar (sanatta, musikîde, siyasette ve sosyal ilişkilerde) alınıp verilebilmiştir. Ruh dünyasının basitleştiği, sığlaştığı, magazinleşmenin boyutlarının genişlediği, insanın ezildiği, seyretme şartlanmasının ön plana geçtiği, günlük düşünebilen ve yaşanan, basitte, kabada, zevksizlikte standartlaşmanın görüldüğü bir manzara ortaya çıkmaktadır. Bu manzarada kola, blucin ve hazır yiyecek (fast food), Benetton, Adidas gibi semboller ön plana çıkmıştır. Aşk duyguyu yitirmiş ilişki şeklinde tanımlanır olmuştur”* (ERKAL 2000:182).

Erkal'ın ifade ettiği standartlaşmanın diğer bir boyutu da; İngilizcenin teknoloji dili haline gelerek Anglo-Sakson kültürünün taşıyıcısı olmasıdır. *“Bugün kitle iletişim araçlarındaki hızlı gelişmeler, teknoloji dili haline gelen İngilizceyi Anglo-Sakson kültürünün taşıyıcısı ve şekillendiricisi haline getirmiştir. Standartlaştırılan ve âdeta güdülen insan tipi, değer hükümleriyle, eğlence, moda, ve mûsikî anlayışıyla, tüketim kalıplarıyla, Batı ve bilhasa ABD'nin artan tesiri altında millî kültür kalıbından*

uzaklaştırılarak, kitle kültürünün bilhassa mass-media (kitle iletişim) olarak ifade edilen araçların da etkisi altında, kitle kültürünün taklitçi ve tek boyutlu unsuru haline getirilmektedir” (ERKAL 1991:VIII).

Erkal, kitle kültüründe görülebilen ve yerleşen, fakat millî kültürde bulunmayan değerler ve bu değerlerce şekillenen davranış şekillerini sapma davranışların yaygınlaşması olarak değerlendirir. Millî kültürlerin yerini kitle kültürünün alacağı şeklindeki iddiaları hayalci olarak kabul eder. Çünkü, bunları kalıcı ve nesiller boyu aktarılabilecek kültürel miras gibi görmek romantik bir duygudur. Devamlı zenginleşen millî kültürün toplumda yerleşebilecek bazı davranış şekillerinin sosyal kabul görüp görmemesinde bir süzgeç görevi gördüğünü ifade etmektedir.

Millî kültürün yerini kitle kültürünün alacağını iddia edenlere Erkal’ın cevabı şudur: “..Toplumda görülen geçici ve kısmî bir gelişmeyi göz önüne alarak mücerret bir toplum ve kültür arayışına çıkmak ve ölçüyü kaçırmak, olsa olsa millî kültürü içine sindirememektir” (ERKAL 2000:184).

Kitle kültürünün millî kültüre karşı alanlar açması kültürde belirsizliklere ve şoklara sebep olarak boşluklar oluşturabilir. Dolayısıyla Erkal’a göre bu durumda yayın organlarına (yazılı ve sözlü) büyük görevler düşmektedir. “Bunlardan beklenen bu gelişmeye teslim olmak; alkolizmden sekste sapma davranışlara kadar geleneklerle savaşarak normal dışı olan her şeyi ideal göstermek olmamalıdır. Kamu düzeni ve ahlâkına karşı olmamayı, davranış bozukluklarına sebep olmama şeklinde anlamalıyız. TV’deki gençlik saatinde millî kültür aşılama ve tanıtıcı programlara öncelik vermeli, gençliğin toplumla mutlaka çatışması gereken bir sosyal grup olduğu yanlış silinmelidir; TRT, millî kültür konularında yerli dizi ve belgesellerin çocuklar için çizgi filmlerin yapımına ağırlık vermeli, ..bilgilendirme ve kültürlendirme birlikte düşünülmelidir; yerli drama veya kısa programlarla aile içi ilişkilerin geliştirilmesi yönünde gayret sarf edilmeli, bilhassa bayramların bayramlaşma olarak değerlendirilmesi gerektiği mesajı verilmelidir; özel tv kanallarının hukukî düzenlemelerle milletimize ve kültürümüze yabancılaşmış marjinal çevrelerin ekranı gibi kullanmaları engellenmelidir” (ERKAL 2000:184-220).

f. Millî Kültür Politikası Nasıl Olmalıdır ?

Yapay kimlik iddialarının ve alt kültür gruplarının ana kültür kalıbından farklı, yeni bir etnik grupmuş gibi görmenin altında daha önce belirtildiği üzere Erkal'a göre temelinde Anadolu'da Türk Kültürünü hâkim (dominant) kültür olarak görememe yatmaktadır. Bu bakımdan Erkal, Türk kimliği yerine kültürel kimliği coğrafi faktöre bağlayarak Akdeniz kültürü ve Anadolu kültürü aramanın; millî kültürün yerini evrensel kültürün alacağını iddia etmenin; yeni soy ve atalar arayışına çıkmanın; Anadolu insanının Kibela Ana efsanesinden türediğini ileri sürmenin ve karışmışlığı iddia ederek çoğulcu yapılaşmayı aramanın millî hâkimiyete ters, millî kültürel kimliğimize sapma davranışlar olarak görmektedir.

Bu bakımdan millî hâkimiyet kavramının ışığında Türkiye için millî kültür politikalarının üretilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Erkal'ın ifade ettiği Türkiye'deki belirsiz kültür politikalarına ve kültür politikası konusunda yapılması gerekenlere geçmeden önce Erkal'ın kültür politikası kavramına değinmemiz gerekiyor.

Erkal'a göre kültür politikası; *“metodlu, maksatlı amaç tayini, önceliklerin belirlenmesi, şuurulu ve planlı işlerin bütününe kapsayan faaliyetler dizisidir. Bu politika bir toplumdaki ortak değerlerin ve kabullerin korunarak geliştirilmesidir...Kültür politikası, ferdî mensup olduğu toplumun kendi yaşama tarzından haberdar ederek asgari müşterekleri kavratan, sosyal kimliğine açıklık getiren ve bunlar üzerinde fikrî mutabakat sağlayıcı çeşitli faaliyetler dizisidir. Bu politika bizi biz yapan değerleri hem korumacı, hem de gelişmeci şekilde ele almak durumundadır”* (ERKAL 1994:45-46).

Devletin iktisadî politikaları olduğu gibi kültür politikaları da olduğunu, bunun ortak değerlerin devlet tarafından tayin edilmesi ve planlanmış bir kültürün yaratılması anlamına gelmeyip; millî kültürün korunması, geliştirilmesi için tedbirler alınması ve uygulanması anlamı taşıdığını belirtmektedir. Devletin görevi daha dar, daha belirli bir sahaya inhisar ederek kültür faaliyetlerinin yerine getirilmesidir. Kültür alanının sanat, yaşanmakta olan kültür ve bilgi ile kültür arasındaki münabetlerle ilgili üç boyutu olduğunu ifade eder.

“Sanat alanında devletin güzel sanatları teşvik ve himayesinden öteye mümkün olduğu kadar geniş bir kitleye sanat eserlerini intikal ettirmek ve toplumu sanatla teması gelmekten alıkoyan çeşitli engelleri kaldırmaktır. Yaşanmakta olan kültür sosyal

çevre ile ilgilidir. Üçüncü boyut bilgi nakli ve kültür naklinin birlikte düşünülmesi ile ilgilidir. İş, bir mühendis, iktisatçı, türkolog, sosyolog, hukukçu vb. yetiştirmek yeterli değildir. Objektif ve çoğu kere pasif bilgiyi nasıl, nerede, değerlendirileceğinin farkına varılması da gerekir. Kültürden pay almaksızın sağlanan bilgi, faydacılığa dayalı bir know-how olmaktan öteye geçemez” (ERKAL 1996c:136).

Erkal, hâkim kültüre rağmen yetmiş sene sonra Türkiye’de dış destekli kimlik ve etnik grup tartışmaları sürdürülebiliyorsa bunun sebebinin uygulanan eğitim ve kültür politikalarının doğurduğu kimliksizleştirme, kültürsüzleştirme süreçlerinin sonucu olduğunu ifade etmektedir. Kültür politikası konusunda yapılan hataların Atatürk dönemi sonrasında başladığını söylemektedir. “*Millî kimliğimizi meydana getiren Türklük, milliyetçilik ve İslâmdan uzak durulmuş ve öyle bir görünüm verilmiş vatandaş ile devlet arasında mesafe sokulmuştur*” (ERKAL 1996c:47).

Günümüze gelinceye kadar ekonomiden dış politikaya kadar uygulanan belirsiz kültür politikalarının Batı ve Türk Dünyası ile olan ilişkilerimize yaptığı olumsuz tesirler ve Türkiye’deki kimlik tartışmalarından dolayı kültür politikasının yenilenmesine ihtiyaç olduğunu söylemektedir. “*Bu ihtiyaç özellikle Millî Eğitim ve kültür politikalarında ve bir çok müessese ve kuruluşta kendini göstermektedir. Gelişmelerin gerisinde kalan, millî menfaatlere uygun politika üretemeyen ve bu yüzden de Türkiye’nin bilhassa Türk Cumhuriyetlerinde anlaşılmaz bir hâle gelmesine sebep olan, klasik, statükocu, izinle politika oluşturma alışkanlığını maalesef yıllardır terkedemeyen, çekingem ve sadece savunmacı bir çizgi ortaya koyan bürokrasinin önemli bölümü ve bazı etkil yetkili çevrelerin bu tutuculuklarından kurtularak talep edici, caydırıcı bir anlayışı sergilemeleri oldukça güçtür*” (ERKAL 1994:122-123).

Erkal’ın sosyoloji adlı kitabının ilk sayfasına Atatürk’ün kültür politikası ile ilgili konuşmasından bir pasaj koyması millî kültür politisanın Cumhuriyet’in kuruluş felsefesindeki düşünceye dayanması gerektiğini göstermek açısından önemlidir. Erkal, millî kültürümüzün korunması ve geliştirilmesinin dış politikadaki başarımıza bağlı olduğunu belirterek; millî hakimiyet kavramının ışığında izlenmesi gereken kültür politikasının nasıl olması gerektiğini anlatmaktadır. Ülkeyi önce yaşadığı bölgede daha sonra milletlerarası politikada daha etkili hale getirmeye çalışmak; farklı ülkelerin menfaatlerini caydırıcı sadece savunmaya dönük olmayan gerçekçi, şahsiyetli bir dış politika izlemek; Osmanlı ve Cumhuriyet’e karşı peşin hükümlü olmadan Türk tarihine bir bütün halinde bakarak değerlendirmek; millet ve devlet arasındaki mesafeyi

genişletmeyecek şekilde davranmak; birtakım müzminleşmiş yanlışlıklar ve belirsizlikler değil yeni ve geleneksel doğruları Türk dñnyasına taşıyabilmek; Kıbrıs'ta ve Anadolu'da millî hâkimiyet prensibine tamamen ters her türlü tavize karşı olmak (ERKAL 1994:125-126; ERKAL 2000:215-222).

V. TÜRKİYE'NİN DIŞ DÜNYA İLE İLİŞKİLERİNDE İZLENECEK MİLLÎ KÜLTÜR POLİTİKALARI

'Dünyadaki jeopolitik ve stratejik dengelerin önemli bir değişme süreci içine girdiği' ilkesinden hareketle Erkal, bu gerçeği dünyada oluşan yeni bir takım kutupların doğması ve yeni bir takım dengelerin ortaya çıkmasıyla ifade etmektedir. Bunlar; *"altı Türk cumhuriyetinin bağımsızlığa kavuşması ve Türkiye'ye sağladığı birtakım avantajlar. Bunun dışında Uzakdoğu'da Japonya ve Pasifik Birliği. Ayrıca birleşen Almanya'nın, Avrupa'daki siyasî tesirliliğinin artışı. Bunun yanısıra yine dikkati çeken bir gelişme Avrupa Topluluğu ülkelerinin ortaya Avrupa Birliği şeklinde koydukları birlik halidir. Bunlar dünyamızdaki yeni birtakım dengelerin ortaya çıkışını göstermektedir. Ancak, AT içinde Avrupa'nın kültürel kimliği konusunda görüş birliği yoktur. İrlanda'dan Sicilya'ya; Portekiz'den Yunanistan'a çok bölgele, çok dilli ve lehçeli değişik kültürlü toplumlar vardır"* (ERKAL 1994:3-4).

Bu amaçla Erkal'ın, dünyadaki değişen dengeler ve oluşumların Türkiye'nin stratejik önemini artırdığını dile getirerek; Türkiye'nin Ortadoğu'yla ve Avrupa ile ilişkilerde izlemesi gereken millî kültür politikalarını ve değişen dünyadaki yerinin nasıl olması gerektiği yönündeki görüşleri üzerine yoğunlaşacağız.

a. Ortadoğu'daki İlişkilerde İzlenecek Millî Kültür Politikası

Dünyadaki değişen dengeler ve oluşumlara işaret eden Erkal, buna bağlı olarak Türkiye'nin Batılı ülkelerle belirli konulardaki görüşmelerinde pazarlık gücünü arttıran faktörlerin orkaya çıktığını böylece Türkiye'nin Batı ile pazarlığının Alma-Ata, Taşkent, Bakü ve Aşkabat ile kuracağı ilişkilerin güçlü olmasına bağlı kalacağını savunmaktadır (ERKAL 1994:171).

Milletlerarası ilişkilerin menfaatlere dayandığını belirten Erkal, Türkiye'nin menfaatleriyle Almanya ve ABD'nin menfaatlerinin paralel olmadığını ifade eder.

Çünkü “ABD hiçbir zaman Türkiye ile Orta Asya Türk Cumhuriyetleri arasındaki ilişkilerin çok yakın bir dirsek teması ve birlik şekline dönüşmesinden yana değildir. Orta Asya’daki Türklerden ısrarla Orta Asya Müslümanları şeklinde bahsederek ..bir zamanlar sovyetlerin milliyetler meselesine yaklaşımına paralel bir tarzda, bir başka süper güç ABD duruma aynı şekilde bakmaktadır” (ERKAL 1994:7). Ayrıca Azerbaycan’daki meseleye Türklük, Müslümanlık meselesi değil de mezhep meselesi şeklinde bakmak “ABD’nin Ortadoğu politikasının bir uzantısı, bir devamı gibi düşünülebilir ki bu son derece yanlıştır” (ERKAL 1994:8). “Karabağ meselesi ve Ermenistan-Azerbaycan ilişkilerindeki gerginlik ortadan kalkmadan Erivan’la ilişki kurma konusuna sıcak bakış yanlış olmuştur” (ERKAL 1994:172). Ona göre yapılan diğer yanlış politikalar ise; Karabağ meselesine Azerbaycan meselesidir şeklinde bakılması, millî paraya ve millî orduya sahip olamamış hantal bir merkezî sistemin yükü altında ezilmiş ülkelere serbest piyasa ekonomisi ve laik model götürülmesi düşünceleridir.

Erkal, Türkiye’nin Ortadoğu ile ilişkilerinde Ermenistan konusunu önemli bir koz olarak değerlendirmesi gereğine de işaret etmektedir: “Ermenistan aynen Irak’ın yaptığı gibi tazminat ödemeli, BM kararına uyarak işgal ettiği toprakları terketmeli, Türkiye, Dağlık Karabağ ve Azerbaycan’a daha yoğun maddî ve manevî destek sağlamalıdır... Konu İslâm konferansında acilen ele alınmalı ve netice alabileceğimiz milletlerarası her kuruluşta aktif olunmalıdır” (ERKAL 1994:172-173). Erkal, Türk Cumhuriyetleri ile parlamentolar arası birlik kurulmasını belirterek, Karadeniz Ekonomik İşbirliğinin yanında ‘Türk Cumhuriyetleri İşbirliği Teşkilatı’nın kurulmasını önermektedir.

O halde “ülkemizin Kafkaslar ve Orta Asya faktörünü iyi değerlendirebilmesi, başkalarının telkin ettiği modeli değil; kendi modelini belirleyerek buralara ihraç etmesine bağlıdır. Türkiye herhangi bir ülkenin model taşıyıcılığını veya taşeronluğunu yapmamalıdır” (ERKAL 1994:171). Türkiye’nin görevi; Türk Cumhuriyetlerinin milletlerarası kuruluşlara üyeliklerinin teklif edilmesi; Türkiye bu ülkeleri tecrübelerinden istifade ettirmesi; yakın iktisadî işbirliği kurularak bu ülkelerin hayat standardının yükseltilmesi ve ekonomik yönden katkıda bulunulması; böylece kendi ayakları üstünde durabilecek ekonomik güce ulaştırılmasıdır (ERKAL 1994:8-9).

Erkal, Türk Cumhuriyetlerine iktisadî yatırımların dışında kültür yatırımlarının yapılmasını, Türk toplulukları için kullanılan Türkî, Orta Asya Cumhuriyetleri ve Orta Asya Müslümanları gibi kavramların kullanılmasının yanlış olduğunu vurgulayarak

ortak alfabe, parlamentolar, üniversiteler, devletler arası birliğinin düşünülmesi gerektiğine değinir. Ayrıca, o insanların ihtiyacına cevap verecek şekilde TV yayın politikası izlenilmesi gerektiğini söyler. *“Yoğun kültürel ve ekonomik ilişkilerle fizikî mesafenin olumsuz etkisini sosyal mesafeyi sıfırlayarak giderebilmektir. Bu gerçekleşikten sonra millî devletler topluluğu gerçekleşebilir...Bunu yapabiliyorsanız, Türkiye'nin zannediyorum AT üyeliğinden sağlayacaklarının çok fevkinde menfaatler elde etmesi mümkündür”* (ERKAL 1994:11-18).

b. Avrupa (Batı) İle İlişkilerde İzlenecek Millî Kültür Politikası

Dış politikada izlenmesi gereken politikayı millî bütünlük kavramı çerçevesine oturtan Erkal, Türkiye'nin değişen dünyadaki yerini de buna bağlar. *“Türkiye'nin dış politikası ve dış politika güçleri millî bütünlüğümüzü tayin edecektir. Türkiye'nin dış politikası, millî sınırları dışına bakışı, Türkiye'ye yönelecek birtakım talepleri caydırıcı özellik taşımalıdır. Bunda toprak ilhaki yoktur ama kültürel, ekonomik ve siyasî işbirliği ve tesirlilik yolları ve mütekabiliyet vardır. Siyasî tesirlilik ve caydırıcılık vardır”* (ERKAL 1994:19).

Erkal, Türkiye'nin AB üyeliğinden önce, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nde ekonomik ve siyasî potansiyelinin var olduğuna inanarak; Türkiye'nin Aşkabat'la, Bakü ile , Taşkent'le, Alma Ata ile kuracağı çok yakın, çok önemli işbirliği ve yakınlaşmalar sözkonusu olursa, Batı nezdinde pazarlık gücünün artacağını ifade eder. *“Türkiye bugün, Batı önüne teslimiyetçi, mandacı yaklaşımların dışında, çok daha şahsiyetli, çok daha yüksek pazarlık gücü ile çıkabilecek bir potansiyele sahiptir. Yeter ki bunu iyi değerlendirebilelim ve Türkiye yanlış yapmaya zorlanmasın. Etkili ve yetkili çevreler de bunu şuurunda olsunlar. Bölgemizdeki ülkelerle de Batı'nın düşmanlık telkinlerinin aksine iyi ilişkiler kuralım ve birlikte çözelim”* (ERKAL 1994:13-14).

Erkal, yapılması gerekenlerin tersine AB konusuna mahkummuş politikasının izlendiğini başka alternatiflerin oluşturulmadığını belirtir. Erkal, Türkiye'nin AB'ye üyeliğine olumlu bakılmadığını savunur. *“Çünkü bizim gönlümüzdeki Türkiye, milletlerarası pazarı, üretimine müsaade edilmiş olan belirli malları ve hizmetleri üreterek takviye edecek, besleyecek bir ülke değildir.”* AB'ye olumsuz bakılmasının Avrupa'ya sırt çevirmek anlamına gelmediğinin yakın ilişkilerin her durumda devam edeceğinin de altını çizer. Fakat *“Türkiye NATO'da alkışlanmakta, Avrupa Birliği'ne*

kabul edilmemekte, ancak gümrük birliğine alınarak kontrol edilmeye çalışılmaktadır.” Hatta özelleştirmede hızlı davranılmasının, nüfus artış hızının düşürülmesinin, ağır sanayiye yatırım yapılmamasının, tarıma desteğin kaldırılmasının, Yunanistan ile meselelerimizde taviz verilmesinin, bölücü teröre siyasî çözüm bulunulmasının tavsiye ve telkinlerinin edildiğini de hatırlatır. *“O bakımdan Türkiye, kendisini ikinci Tanzimat dönemine sokma gayretlerine karşı uyanık olmak zorundadır. İlişkilerini geliştirerek Batı karşısında daha iyi pazarlık vaziyetine gelmek durumundadır”* (ERKAL 1994:12-16; ERKAL 1987c:27).

Şu halde Erkal, Batı diye önümüze konmak istenen modelin Hristiyanî bir şuurla hareket eden, her olayda çifte standart uygulayan, kültürel taassuba sahip bir Avrupa olduğu kanaatini taşır. *“Nitekim, Bakü’de 20 Ocak 1990 katliamı karşısında sessiz kalış, hatta destekleyiş, Bosna-Hersek faciası ve insanın yaşama hakkıyla alay eden Sırp vahşeti ve Çeçenlere uygulanan katliamlar karşısında tesirsiz bir BM ve Güvenlik Konseyi...Kıbrıs Türkü’ne, hayat hakkı tanımayan harita ve antlaşmalara karşı millî direnci kırma gayretleri ve bunlara karşı bizi yumuşatan zorlamalar”* (ERKAL 1994:83).

Önümüzdeki 2000’li yılların en önemli sosyal değişmelerinden birisinin Avrupa’daki Türkler gerçeği olduğuna dikkat çekerek; ikili ilişkilerimizde bu gibi değişmeleri de gözönünde tutarak pazarlık yapılmasını belirtir. Misafir işçiden ziyade etnik azınlık olma süreci içine girmiş bu insanlarımızın millî kimliklerini redderek onların Müslüman azınlık kapsamında ele alınarak asimilasyona uğratılmak istediklerini söylemektedir. 1960 sonrası yoğun işgücü talebiyle Batı ülkelerine giden Türklerin anakütle ile kaynaşamayı yabancı ülkede yaşamanın doğurduğu tepki ve daha çok içe kapanma “gettolaşma” adı verilen bir yapılaşmayı beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Aynı zamanda toplumla kaynaşamayan ilk nesil, yabancılaşma süreci içine girmiştir. Yıllardır yurt dışı meselelerine ekonomik gözlükle eğilmeyi çağdaşlık, ilericilik sayanların Türk çocuklarının sosyal ve kültürel gelişmelerini ihmal ettiklerini söyleyen Erkal, geleceği kazanabilmek için bugünden ordaki insanlarımızın meselelerine çok boyutlu bakılması gereğine işaret etmektedir (ERKAL 1986:12-14; ERKAL 1987c:27).

Görülüyor ki *“Türkiye sürekli yeniden millî mücadele şuuruyla millî varlığını, kültürünü ve bağımsızlığını korumakla karşı karşıyadır”* (ERKAL 1994:84).

Bu cümleden hareketle Türkiye'nin dış politikada üretmesi gereken tezler Erkal'a göre şunlardır: *“Türkiye'nin tesirliliğini azaltıcı, ülkeyi tekrar kamplaştırıcı, bizi içerde uğraştırıcı; bölücülüğe, mozaikçiliğe, federasyonculuğa, tavizciliğe bulaşmadan...Farklı ülkelerin menfaatlerini ve taleplerini caydırıcı, sadece savunmaya dönük değil ama en azından bazı Batı ülkelerinin karmaşık etnik yapılarına da merak saralım, insan hakları ihlallerini Avrupa'daki yabancı düşmanlığımı, ırkçılığı ele alalım; Paris'te, Londra'da basın toplantıları yapalım; o ülkelerdeki gençlerimize, kuruluşlarımıza mesajı verelim, araştıralım ve bunların taleplerini kırıcı tezleri ortaya sürelim. Enerjimizi ülkeyi küçültmede, tesirliliğini azaltmada değil, faydalı ve yabancıları caydırıcı yönde kullanalım...1920'lerde mevcut statükoyu korumaya dönük tezler, sloganlar yerine; büyüme, tesirliliği artan Türkiye için yeniden düşünülmalıdır. Emperyalizmin yeni uşaklığına özenmeyelim”* (ERKAL 1994:155-158).

VI. BATI MEDENİYETİ

a. Batı Medeniyeti ve Kültür Değerleri

Kültür ve medeniyet ayrımında Erkal, farklı Batı toplumları ve milletlerinin manevî kültürlerinin ortaya çıkardığı maddî görünüme sahip kültür unsurlarının meydana getirdiği bir bütün olan Batı medeniyeti gerçeğinin olduğunu söyler. *“Bu medeniyet, farklı milletlerin millî kültürlerinin yarattığı maddî kültür unsurlarıyla doğmuştur ve Batı'yı meydana getiren milletlerin ve insanlığın ortak malıdır. Fakat bu medeniyet içinde farkedilebilir, ayırdedilebilir özellikleriyle yaşama tarzından, ahlâk anlayışından, örf ve âdetlerinden, diline ve millî tarihine kadar farklı millî toplumlar vardır”* (ERKAL 1994:30; ERKAL 1996:262). Erkal'ın bu düşünceleri Mümtaz Turhan'ın tezlerine dayanmaktadır.

Erkal'ın Batı kavramını ifade edişindeki anlam açısından medeniyet kavramını karşıladığını görüyoruz. Bu anlamda Batı, Erkal'ın ifade ettiği homojen ve belirli bir kültür anlayışını ifade etmekten uzaktır. Batı olarak ifade edilen kültür bloku içinde İskandinav, Akdeniz ve kıta Avrupa'sında yer alan ülkeler arasında da önemli farklar vardır. Bunlar arasında birbirinden dilden dine, örf ve âdetlere, sanat ve edebiyata kadar , farklı ve ayrılabilir millî kültürler vardır. Batı medeniyetini oluşturan milletlerin

kendilerine özgü kültürleri olduğundan Fransız kültürü, Alman kültürü, İngiliz kültürü vb. yerine Avrupa kültürü kavramının belirsizliğini ortaya koyar (ERKAL 1994:47-89).

Batı toplumlarındaki gelişmeleri kolay ve basit genellemelere giderek her yer ve zaman için kabul etmek yerine, konulara itibarî bakılması gereğine işaret etmektedir. Erkal, Batı'nın gerektiği gibi kavranılmadığı ve hissî bir Batı düşmanlığına da Türk aydınının ihtiyacı olmadığı düşüncesindedir.

“Batı ülkelerini ve Batı'daki değişimleri kavramadan, Batı'daki Aydınlik çağ felsefesinin ve pozitivist anlayışın değişmeden devam ettiğini farzetmek yanlıcı olmaktadır. Nitekim, kilisenin taassubundan kaçan Batılı, yirminci yüzyılın başlarında bir başka taassuba, materyalizme saplanıp kalmıştır.” Fakat Batı'nın bizim onu taklide başladığımızdan beri değiştiğini, dine başkaldırmanın ideal sayıldığı dönemlerden, inanç boşluğunun doğurduğu manevî meselelerin farkedildiği, maddî tatmine rağmen, manevî tatmin arayışlarının ve beşerî ilişkilerde dayanışmacı, cemaatçi eğilimlerin ön plana çıktığı bir ortama girdiğini vurgulamaktadır.

Estetik ve inanç duyguları zayıflayan Batı'da bu boşluktan dolayı pozitivism karşı anti bilimcilik hareketinin olduğunu buna paralel olarak da Doğu dinlerine ve İslâmiyet'e karşı ilginin arttığını söylemektedir. *“Bu ilgiden dolayı Avrupa'da çeşitli milletlerarası toplantılarda İslâmiyet tartışılmakta ve bazı ülkelerde ikinci din haline gelmektedir. Bugünkü sanayi medeniyetinin geldiği nokta, maddî hedeflerde varılan başarıların manevî hedeflerle desteklenmesi ihtiyacıdır. Bugünkü medeniyetin bunalımı din ve ahlaktan değil ütopyacı toplum arayışlarından ve inanç boşluğundan kaynaklanmaktadır”* (ERKAL 1987a:14; ERKAL 1994:26-50). Erkal, Batı'da ütopyacı toplum arayışlarını oluşturan şartları ise şu cümlelerde özetler: *“Kiliseye karşı nefret ve isyan karşısında akıl, bilim ve hür düşünce ön plana geçmiş, akılcılık ve pozitivism adeta din haline getirilmiştir...Dinden uzaklaşan insanlık bazı ideolojileri ve filozofları Tanrılaştırmış ve dinleştirmiştir..Dinin mağrurlaştırılan aklın ve ilmin bütünleştirilememesi Batı'daki bunalımı ve manevî çöküşü hazırlamıştır”* (ERKAL 2000:177-178).

Hristiyanlığın gerilemesi, seküler anlayışın ön plana çıkması ile manevî çöküşün geldiği Batı için, Erkal'ın tespitleri şunlardır: *“Batı'da Hristiyanlığın gerilemesi ve seküler anlayış, kendi kendine güvenini kaybetmiş, iradesi zayıflamış, hayatın zorlukları karşısında kolay pes edebilen Batı insanını nihilist (hiçleme) bataklığa düşürmüştür. Uyuşturucu alışkanlığı, kuralları zorlama, topluma reddiye çıkarma, intihar gibi*

davranış bozukluklarının temelinde inanç dünyası deprem geçiren insanın acıklı hâli yatar. Bu insan hiçlik korkusuna sürüklenmiştir; kendisini ya uyuşturacak ya da çevresini tahrip edecektir” (ERKAL 2000:179). Batı toplumlarının dini dışlayarak sekülerleşme olarak ifade ettiği bu kavram sosyal bilimler sözlüğünde dünyevileşme olarak açıklanmaktadır. Yani “*dinsel olan veya dinsellik atfedilen bütün değer ve ilkeleri bireysel ve toplumsal yaşamın dışına iten sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul edip öte dünyadan ilişkisini koparma temeline dayalı insan merkezci davranma ve yaşama biçimi”* (DEMİR-ACAR 1997:196).

Mustafa Erkal, Batı toplumlarının geldiği bu son nokta da kendi toplumlarının geleceklerini kurtarıcı, sosyal bünyede meydana çıkan sosyal hastalıkları ve insanın arayışlarını yalnızlığını giderici ve yapıyı koruyucu birtakım tedbirleri almak zorunda kaldıklarını söylemektedir. Aile yapılarını güçlendirmek, alkol ve uyuşturucu ile mücadele, nüfusun devamını sağlayıcı bir takım tedbirler...sayılabilir (ERKAL 1987c:28).

Erkal, İslâmiyet’in Batı’da gözle görülür bir şekilde gelişmesi ve kabul görmesi, İslâm ülkelerine yönelik parçalayıcı ve iç işlerini karıştırıcı faaliyetleri yoğunlaştırmıştır. Yakın zamana kadar gizli haçlı zihniyeti yapan, hümanist bir yaklaşımla insanı milletine, rengine ve dinine göre ayırmamak mesajını veren Batı’nın değişen dünya şartları ve son zamanlardaki tavırlarıyla Batı’nın çifte standardını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Terörden laikliği kadar ki her konuda menfaatlerine endeksli çifte standardı, dağlık Karabağ’a bakışı, Bosna Hersek ve Çeçenistan’da öldürülenlere sessiz kalışı, KKTC’yi tanımayış...(ERKAL 1994: 48-71).

Anlatılanlar çerçevesinde Erkal’ın Batı anlayışında peşin bir Batı düşmanlığı bulunmadığı gibi, Batı’ya teslimiyetçi bir anlayıştan da uzaktır. Konulara itibarî bakılmasını temel alan sosyoloğumuz, Ziya gökalp ve Mümtüz Turhan’ın Batı medeniyeti konusundaki düşüncelerini günümüz şartlarına göre değerlendirdiğini görüyoruz. Batı ile temasın zorunluluğunu belirterek onun inanç boşluklarından kaynaklanan pozitif ve maddeci yaklaşımların değil, ilim ve teknolojisinin alınması gereğini vurgulamaktadır. “*Manevî hayatıyla, dayanışma, sevgi ve saygısıyla Doğulu; görev anlayışı, planlı ve programlı çalışması ile Batılı...”* (ERKAL 2000: 91).

b. Batı'nın Yeni Dünya Düzeni

Sovyetler Birliği ve Doğu Bloğunun dağılmasından sonra Avrupa'da doğan siyasi boşluğun Doğu Avrupa'da ve Balkanlar'da yeniden yapılanma veya yapılandırılma çabaları şeklinde ortaya çıktığını daha önce belirtmiştik. Hızlı siyasî değişmelerin bir sonucu olarak dünya siyasî konjonktüründe yeteri ölçüde etkinliğe sahip olmayan ülkelere karşı etkili ülkelerin kendi kimliklerini koruyarak dünyaya daha fazla açılma, dünya ticaret hacminden daha fazla pay kapma peşinde olduklarını da ifade etmiştik.

Erkal, etkili ülkelerin, Türk dünyası ve İslâm ülkeleri ilişkilerinde yeni boyutlar kazanan ülkelere karşı yeni dünya düzeninin, 19. asrın etnik ve dinî motiflerine ve belirli ülkelerin kendi çıkarlarına göre dünyaya yeni şekil verilmesine taassupla sarılmaktan geçtiğini söylemektedir. *“Nitekim millî bağımsızlık yerine karşılıklı bağımsızlık, hükümrünlük haklarından yeni dünya düzeni uğruna fedakarlık, ana dilimiz Türkçe gibi temel kültür unsurlarından uzaklaşma veya bunları yozlaştırma, üniter devleti zedeleme, Kıbrıs'ta olduğu gibi tavize yatkın bir politika izlemek, yeni ve değişik bir şey söylemiş olabilmek için idarî yapımızda eyalet gibi garip yapılanma örneklerinin teklif edilmesi bu çerçeve içinde düşünülmelidir”* (ERKAL 1996c:146-415).

Erkal'a göre *“Batı ve ABD ekonomileri, ekonomik durgunluk, işsizlik ve üretim düşüşünü önleyebilmek için yeni dünya düzeninden çok şey beklemektedir. Kendileri belirli mallarda korumacılığı sürdürürken, Türkiye gibi ülkelere sıfır korumacılık ve gümrük duvarlarının sıfırlanması tavsiye edilmektedir”* (ERKAL 1994:124). 19. yüzyılın etnik ve dinî motiflerinin ön plana çıkarıldığı yeni dünya düzeninin görünümünün Balkanlarda, Bosna Hersek'te, Bulgaristan ve Batı Trakya örneklerinde, KKTC ve Çeçenistan'a bakışta görüldüğünü söylemektedir. Müslümanlara karşı uygulanan milletlerarası bu terörün Avrupa'da Müslüman nüfusa tahammül edilemediğinin ve 2000'li yılların Avrupasının demografik yapısının zorla şekillendirilmesini gösterdiğini söylemektedir. Bu cümlelerle Erkal'ın Avrupalı'ya karşı tavrı nettir: *“Karşısında bazılarımızın aşağılık kompleksi duyduğu ve paniğe kapıldığı Avrupalı için insan; kendi milliyeti ve dininden olandır. Bunun dışında kalanlar için mesele yoktur”* (ERKAL 1996c:415)

Yeni dünya düzeninin kime yaradığı ise şu cümlelerde ifadesini bulmaktadır: *“Yeni dünya düzeni, coğrafyaların ve millî sermayenin vatansızlaştırılmasına, millî devlet fikrinin zedelenmesine, şehir iktidarlarının ön plana çıkarılmasına, mahalli*

değerlerle millî değerlerin çatıştırılmasına, fert-toplum çatışmasının alevlendirilmesine yaradığı görülmektedir” (ERKAL 1994:124-125).

Erkal, Batı’ya ve Batı menfaatlerine endeksli bu yapılanmada coğrafyalar ve millî sermayenin vatansızlaştırıldığını, ferdin mensup olduğu milletten soyutlandığını, sınırların reddedilerek millî devletlerin dışlandığını belirtmektedir. Ona göre bu değişimin moda adı ile “oluşum”un başını çeken ABD dışındaki diğer kuruluşlar şunlardır: *“Yeni yardımcıları Rusya Federasyonu’dur; AT, Kiliseler Birliği bunun yan kollarıdır. Oyuncakları da Sırp katiller, Ermeniler ve bölücü Kürtçü gruplardır. Zaten bu gruplar Türkiye’ye karşı ortak hareket etmektedirler. Birlikte Türkiye’yi suçlayan bildiriler yayınlamaktadırlar. Yurt dışında bunların çeşitli imkânlarla sahip kılınmaları, Batı ülkelerince desteklenmeleri sebepsiz değildir” (ERKAL 1994:181).*

Bütün bu oluşumlara karşı Erkal’ın ifade ettiği, Türkiye’nin yeniden millî mücadele şuuruyla millî varlığını, kültürünü ve bağımsızlığını korumasının gerekliliğini bir kez daha görüyoruz. Böylece içerde bütünleştirici, dışarda caydırıcı bir millî politika izlenilmesinin zarureti vardır.

c. Çağdaşlaşma Batı’ya Göre Bir Yapılanma mıdır ?

Muasırlaşma veya asrileşme olarak Türkçe karşılıkları bulunan çağdaşlaşma, üzerinde mutabakat sağlanamayan kavramlardan birisidir. Erkal, hangi konu ele alınırsa alınsın mutlaka bu kelimeyi telaffuz etme ihtiyacı hisseden belirli grupların, çağdaşlaşma kavramına sahip çıkmalarının bu kavramı ele almamızı engellemediğini söylemektedir.

Erkal’a göre çağdaşlaşma; *“çağın bütün insanlığa sunduğu maddî ve manevî kültür unsurlarından ve imkânlarından ülkelerin ihtiyaçlarına ve sosyal bünyelerine uygun olanları alabilme ve değerlendirebilme sanatıdır” (ERKAL 2000:184). “Çağdaş olmak çağa hakîm olabilmek ve kendi damganızı veya katkınızı yaşadığınız döneme vurabilmek için, her alanda oyunu kurallarına göre oynayabilmektir. Bir başka ifadeyle çağdaşlaşma, aynı anda yaşayan insanlar ve milletler demektir” (ERKAL ve Diğerleri 1997: 74).*

Çağdaşlaşma konusunu iki boyutuyla ele alır. Bunlardan birisi evrensel anlamda kabul görmüş bazı göstergelerdir ve bunlara göre toplumlar bir değerlendirmeye tâbi tutulurlar. *“Bunlar şu şekilde özetlenebilir: Demokrasi, din ve vicdan hürriyeti, siyasi*

ve ekonomik katılma, militleşme, boy ve aşiret asabiyetini aşma, gösteriş tüketiminden uzaklaşma, okullaşma oranları, eğitim-istihdam ilişkileri, kültürel bütünleşme, resmî kanal dışı teşkilatlanma, sendikalaşma ve toplu pazarlık, okuma alışkanlığı ve araştırma zevki, orta sınıflaşma, 0-1 bebek ölümü oranının düşüklüğü, 1000 kişi başına düşen radyo ve televizyon sayıları, 100 kişi başına düşen telefon sayısı, trafikte milyon taşıta düşen ölüm sayısı, hane halkı sayısı, ortalama yaşama ümidi, kuralları zorlamamak, zaman mefihuhuna uymak, çevreyi korumak ve kirletmemek, fert ve toplum menfaatlerini paralel kabul etmek, beşeri kaynakların nitelik ve nicelik bakımından gelişmişliği...” (ERKAL veDiğerleri 1997:75).

“Çağdaşlaşmanın diğer boyutu ise; farklı kültürlere göre konunun itibarı (göreceli) değerlendirilmesinin toplumdan topluma değişebildiğidir. Ülkemiz açısından değerlendirildiğinde çağdaş olabilmek, çağın istifadesine sunduğu maddî ve manevî kültür unsurlarını ülkemizin şartları ve ihtiyaçları ölçüsünde alabilmek, kullanabilmek, dönüştürebilmek, yeni bileşimler ortaya koyabilmek sanatıdır...Çağdaş olmak, fikir ve kavram modasının ülke ve fert menfaatleriyle uyuşup uyuşmadığını düşünebilecek, farkedebilecek bir seviye demektir...Çağdaş kalabilmek, millî bağımsızlık konusunda hassas olabilmek, dış politika kozlarını yerine kullanabilmek, yer altı ve yer üstü kaynakve tesislerini yabancılara peşkeş çekmemektedir” (ERKAL 1994:161-162).

Ülkemizde çağdaşlığın genellikle dış görünüme göre tespit edildiğini hatta konuyu daha basite indirgeyerek iyi dans bilmek, içki kullunmak, ana dil ölçüsünde yabancı dil bilmek, yabancı kültürlerin örf ve adetlerinden haberdar olmak gibi Batı’ya göre yapılanma, Batı dünya egemenliğinin anahtarı olarak anlaşıldığı gibi, Türk- İslâm kültürünün antitezi olarak da takdim edildiğini söylemektedir. Aileyi reddetmek, nikahı kabullenememek, serbest birleşmeyi ön plana çıkarmak gibi Batı’nın hastalıklı yapılarına özendirici yayın ve telkinlerin çağdaşlaşmak değil sapma davranışları ve hastalıklı (patolojik) örnekleri idealleştirmektir. Böylece Batılı çağdaşlaşma modellerinin etkili bir alternatifi olan Doğu kaynaklı modeller, maksatlı bir şekilde devre dışı bırakılmak istenmektedir. Çağdaşlaşmayı bu anlamda determinist bir mantıkla ele alan Erkal, bu düşüncüyü, çağdışı olarak niteler. Çünkü gelişmiş bir toplum haline gelecek olan toplumların Batılı ülkelerin geçirdikleri olumlu-olumsuz evreleri aynen geçirecekleri gerektiği şeklinde bir sosyal kanun olamaz (ERKAL 1994:163-164-168).

Ona göre çağdaşlık, ne aşağılık kompleksinin aracı ve ondan kurtuluşun reçetesi ne aşırı güven hayaleti haline getirilmeli ne de milletin büyük çoğunluğu üzerinde bir baskı vasıtası yapılmalıdır. Çağdaşlaşma, hissî bir Batı düşmanlığı da değildir. Avrupa'dan neyin alınabileceğini, neyin alınmaması gerektiğinin seçimini yapmak, kendi siyasi ve kültürel gücümüzün farkında olarak ortaya çıkan yeni imkanları değerlendirebilmek ve oryantlizmin Batı bilgisi ve gücü ile Doğu'yu yeniden abluka altına almasını önlemektir (ERKAL 1994:168-169).

Çağdaş olmanın birinci şartı, kendi kimliğini reddetmemek, faydalı gelişmelere açık olmak ve kendi dışımızdaki dünyayı farkebilmektir. Bu cümleden olmak üzere Erkal, çağdaşlaşma adına Türkiye de yapılanları sıralar: *“Millî bağımsızlıktan ve hükümrünlük haklarımızdan vazgeçmek, cinsellikten başka birşey düşünmemek, sapma davranışları ideal diye takdim etmek, üzerine bastığımız kaya gibi toprağı mozaik olarak görmek, devleti küçülteceğiz diye ekonomi sektörü dışında devleti ortadan kaldırmak, Türkçe dışında gecekondü diller ve etnik gruplar yaratmak, üniter devleti zaafa uğratma çabaları, aileyi reddetmek...”* (ERKAL 1996c:50).

Çağdaşlık konusunda yapılan diğeri bir hata ise; çağdaşlaşmış toplumların, gelenekselliğı dışladığı, geleneklerini, kendi millî kültürlerini terk ederek bu noktaya geldikleri konusundaki yanılıdır. Gelişme ve çağdaşlaşma gelenekselliğın azalması veya ortadan kalkması ile kurulmamaktadır. Gelişmiş, modernleşmiş toplumlar gelenekselliğı dışlayarak kendi millî kültürlerini terk ederek veya ona yabancılaşarak buraya gelmiş değillerdir. Tam tersine bugün modern teknolojiye karşı demodernizasyon olarak ifade edilen, anti-bilimcilik olarak yorumlanan hareketler doğmuştur (ERKAL ve Diğeri 1997:74; ERKAL 1994:164).

Çağdaşlaşma ile modernleşme ve sanayileşme gibi kavramların sürekli olarak karıştırılarak, kültürümüzü farklı algılayan kimselerce değişik şekillerde bayraklaştırıldığını ifade eder. Bu bakımdan bu kavramların tanımını yaparak farklılığını dile getirmektedir. *“Sanayileşme; devamlı bir şekilde sürdürülen araştırma ve geliştirme çalışmalarının devamlı yenilenen enerji kaynaklarına oturtulmuş bir teknolojinin sebep olduğu iktisadî ve sosyal gelişmelerdir. Sanayileşme teknik ve iktisadî bir değişmeyi ifade etmektedir.*

Morernleşme ise; sınaileşen yapılarla beraber ve bunlara paralel ortaya çıkan sosyal ve siyasi gelişmelerdir.

Kalkınma kavramı ise; yukarıdaki iki kavramı kapsayan ve değişenin olumlu yanını ifade eden gelişme ile bir düşünülmesi gereken bir kavramdır” (ERKAL 2000:184-186).

Görüldüğü gibi Erkal’ın düşünce sisteminde çağdaşlaşmayı Güngör ve Türkdoğan’da olduğu gibi modernleşmeden ayırmaktadır. Kalkınma kavramını da açıklayarak bu kavramın iktisadi gelişmeyle bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre çağdaşlık milletlerin kimliklerini koruyarak çağın insanlığa sunduğu maddî ve manevî kültür unsurlarını ihtiyaçları ölçüsünde alabilmek ve değerlendirmektir.

VII. MİLLÎ KİMLİK ve MİLLİLEŞME

Millî kültüre karşı yeni kimlik arayışlarını daha önceki konularımızda ifade etmiştik. Bu arayışların Türkiye’de, kültür erezyonuna yol açtığı da sosyal bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Erkal’ın bu sebeple millî kimliğimizi oluşturan kültür unsurlarını ele alması bir Ziya Gökalp geleneği olarak düşünülebilir. Erkal’ın bu amaçla Türkiye’deki kültürel kimlik ve sosyal boyutu ile toplumda millî kimliği belirleyen unsurlardan ‘dil meselesini’ ele alacağız.

a. Millî Kimlik

“Kültür çevresi kendini fertte temsil ettirir...Ferdin ve sosyal grupların mensup olduğu, iştirak ettiği, pay aldığı belirli bir yaşama tarzı ile tanımlanabilme durumu sosyal kimlikle ilgilidir. Sosyal veya kültürel kimlik mensup olunan kültürün fertlerde ve sosyal gruplarda netleşmesi müşahhas(somut) hâle gelmesidir. Bu bakımdan kültürel kimlik ile değerlendirmeler sadece ‘Ben kimim’ arayışının veya sorusunun değil, ‘Biz kimiz’ sorusunun cevabını da verir” (ERKAL 2000:149).

Bu anlamda Erkal’ın ifade ettiği kültürel kimlik, sosyal ve kültürel çevreyle aynılaşmaktadır. *“Biyolojik ve genetik yoldan elde edilenler farklı olsa da, belirli bir kültür çevresi içinde yoğrulan, sosyalleşen ve ondan pay alan, mensubiyet şuuru hisseden insan, kendi kültür çevresini temsil eden kimliği de taşır hâle gelir” (ERKAL ve Diğerleri 1997:174).* Kültür, bu ifadelerle fertte gayri iradî olarak millîleşerek ‘millî kimlik’ olmaktadır.

Bu değerlendirmelerden sonra Erkal, kimlik ve etniklik arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır. Farklı bir etnik kimlikten bahsedebilmek için, farklı özellikleriyle yaşanan bir ayrı kültürel kimlik gerekir. Bu ayrı kimliğin diğer kimlikten kültürün her bir unsuru bakımından farklı olması gerektiğini belirterek sadece dil, din veya mahallî ağızın farklı bir etnik kimliğin varlığı için yeterli olmadığını da açıklamaktadır. Kültüre bir bütün olarak bakılmasının gereği vardır.

Arapların ve Yahudilerin aynı ırka mensup olmalarına rağmen kültürlerinin farklı olduğunu söyleyerek Erkal, biyolojik faktörün kimliği açıklamadaki yetersizliğini vurgulamaktadır. Kimliği sadece coğrafi faktör ile düşünerek kimliği Balkanlıkta, Akdenizlilikte, Kafkaslıkta düşünmenin de yanlışlığını göstermektedir. Çünkü; Akdeniz’de birbirinden farklı Mısır, Yunan, İtalyan, Fransız, Türk kültürleri vardır. Kafkaslarda da yine birbirinden farklı Çeçenlerin, Azerilerin, Gürcülerin, Dağistanlıların, Ermenilerin ve diğerlerinin dilden dine ve zihniyete kadar farklı hayat tarzları vardır. KKTC’de adalı kimliği aramak, Anadolu’da birbirinden farklı zamanlarda yaşamış uyarlıklarda kimlik aramanın da hep bu kâbilden olduğunu söyler (ERKAL 2000 :150-152).

Erkal’ın kanaatine göre; fert ve sosyal grupların kendi kimliklerini ifade edememelerinin, kimliklerine sahip çıkamamalarının dışında farklı bir sorun vardır. Türkiye’deki bu sorun; fert ve grupların kendilerini Türk Milletine mensup ve Türk kimliği içinde görememeleridir. İrkçı yaklaşımlarla kültürel gerekçeleri reddederek, millî kimliğe savaş açmalarıdır. Kimlik tartışmalarının dış sebepleri de Osmanlı’nın oynadığı siyasî rolü 21. Asırda Türkiye’nin oynayabilecek bir ülke oluşudur. Bundan dolayı Batılılar, Türk kimliği yerine dışarıdan Türkiyelilik, yurtseverlik vb. kavramları kullanarak belirsiz bir kimlik oluşturmak istemektedirler. Aynı zamanda kültürü oluşturan unsurlardan sadece dil farklılığını gündeme getirerek Türk kültürünü zenginleştirici bazı alt kültür gruplarının yapay kimlikleştirme çabalarıyla, Türkiye’nin önününün kesilmek ve Türkiye’nin bölünmek istendiğini söyler (ERKAL 2000:152-154).

Ona göre Türk Milletinin tarihinden gelen kültürel kimliğinin tartışılacak bir tarafı yoktur. Millî kimliğimiz ve Türk adı sadece biyolojik, ırkî bir kavram olmayıp Türk milletine mensubiyet ve vatandaşlık anlayışıdır. Diğer bir anlatımla Türk milletine mensup ve Türkiye Cumhuriyetine sadece vatandaşlık bağıyla değil; ama Türk kültürüne yaşama tarzıyla da bağlı olan gayri müslim de olsa vatandaşlarımızın millî

kimliği Türk'tür. Çünkü millet, biyolojik olmayıp kültürel bir olgudur (ERKAL 1994:28).

Millî kimliğin Türk olmasından dolayı alt kültür ve etnik grup kimliği, millî kimliği tamamlar, millî kimliğe rakip değildir. Yani alt kültür özellikleri kaybolup gitmezler. Kaldı ki Türk kimliği sadece bir kavmin adı değil; Anadolu da 1071'den beri gerçeleşmiş bir kültür birliğinin de mührüdür. *“Türk kimliği kültürel olarak “Türkî” toplulukları, Balkanlarda yaşıyan bir kısım akraba toplulukları da içine alan geniş bir kültürel niteliktir”* (ERKAL 1994:91-154).

Erkal'ın millî kimlikle ilgili bu ifadelerinden sonra milletleşmenin, millî kimliği oluşturduğunu anlıyoruz. Çünkü milletleşme her türlü aşiret, boy ve kavmî taassubun ve dışı kapalıliğın aşılarak millî seviyede kültürel mutabakatın adıdır. Milletleşmede, kültür birliği, mensubiyet şuurı, aynı ortak değerleri paylaşma ve ortak irade sahipliği ön planda yer aldığından Türk kimliği dışında Türk milletine mensubiyetten farklı bir kimlik aranamaz. Çünkü millet ırk birliği değildir (ERKAL ve Diğerleri 1997:197) Türkiye'de kendilerini farklı göstererek yaşama tarzı bakımından farklı örnekler ortaya koymayanlara Erkal şu soruyu sorar: *“Ana kültür kalıbıyla, Türk kültürüyle farklılıkları ortaya koyamadan Kürt kimliğinden nasıl bahsedilebilir ? Türk-İslâm kültür dairesinin bir mensubu olan bu insanlarımızı neden ayırıp kendimizin dışında düşünelim ki?”* (ERKAL 1994:93-95). Konu dil olarak alındığında farklı bir mahallî dilin –dil olması tartışmalı olsa da- millet mensubiyetini engelleyemeyeceğini de belirtir.

Erkal, millî kimliği belirleyen unsurlardan en önemlisinin dil olduğunu söyleyerek dil'in kültürel boyutuyla ilgili şu açıklamaları yapar: *“Dil, nesilden nesile bir kültürü nakleden köprü vazifesi görmekte ve ortak hafızayı, birikimi aksettirmektedir. “Dil, ferdin fertle, sosyal grupların grup içi ve dışı ilişkilerini düzenleyen, toplumla bağları güçlendiren ve mensubiyet duygusunu ortaya çıkaran bir sosyal müessesedir. Dil, sosyal akrabalık bağını kurar ve geliştirir...Fert mensup olduğu toplumu ve kültürü kavramlaştırılmış sembolleri dil ile tanır ve tanıtır”* (ERKAL-BALOĞLU 1998:1).

Son senelerdeki kitle iletişim araçlarının artan tesiriyle kitle kültürünün Türkçeye yaptığı tahribatı dile getirerek, Türkiye gibi kalkınan ülkelerin bir sel gibi gelen yabancı kelime ve kavramlara kendi dillerinde karşılıklar bulmak ve anadillerini geliştirmek zorunda olduklarını söylemektedir. Erkal, İngilizce'nin kitle kültürünün dili hâline gelmesi ve dünyaya açılmanın zorunluluğundan dolayı İngilizce öğrenmenin şart olduğunu belirterek şu uyarıyı yapar: *“Yeni dünya düzeni veya globalleşme akımı içinde*

millî kimliğimizin erimeden varlığını sürdürebilmesi Türkçe'ye ve millî kültürümüzün değişmeden korunması gereken unsurlarına bağlı kalmaya bağlıdır" (ERKAL 1994:58-59).

Erkal'ın üzerinde önemle durduğu dil ile ilgili diğer bir konu, yabancı dil öğreniminin gerekliliği ile yabancı dille eğitim öğretim arasındaki farktır. Bu konuyla ilgili araştırmalar yapmış ve anketler düzenleyerek dilin sosyal boyutu ile millî kimlik boyutuyla ele almıştır. Bu çalışmalarında yabancı dil bilmenin gerekli oluşuyla, yüksek öğretimde yabancı dille eğitim-öğretimi gerekli kılmayacağını göstermeye çalışmıştır. Gafletten ve millî şuurumuzun uzun yıllar dondurulmasından kayraklanan yüksek öğretimde yabancı dille eğitim ve öğretim kültür sömürgeciliğine yol açtığını söylemektedir (ERKAL 2000:30-31). *"Millî dili gelişmemiş ve uzun yıllar sömürge yönetimi altında kalmış milletler için bu yol geçerlidir."* Türkiye'deki yabancı kavram kullanılmasının yanlışlarına değinerek yabancı dili öğrenmek için onu eğitim-öğretim dili yapmanın gereksizliğini belirtir.

Türkiye'de yanlış ve çarpık anlaşılan Batılılaşmanın bize bıraktığı kötü miraslardan birinin yabancı dile bakış olduğunu söylemektedir. Meselenin sadece çok iyi yabancı dil bilen eleman yetiştirmekle çözülemeyeceğini belirterek, yabancı dille eğitim ve öğretimin bilhassa yüksek öğretimde verdiği zararlar olarak şunları sayar: *"Yabancı dille eğitim-öğretim bilhassa yüksek öğretimde bilgi naklini zayıflatmış, öğrenciler arasında ayrımcılığa sebep olmuştur. Yerli kaynak ve yayınların değerlendirilmesi zorlaşmış, Türkçe ilim dili olmaktan uzaklaştırılmak istenmiştir. Kültür ve bilgi naklinin zayıflaması, beyin göçünü arttırıcı ve öğrenciyi kendi ülkesi ile ilgili yapılmış araştırmalarla daha az karşılaştıracak bir ortama sokmuştur."* Ayrıca kendi dilinde düşünme kavramlaştırma yeteneğini zayıflatması ve anomik eğilimlere sebep olması sayılabilir (ERKAL 1994:60).

Erkal, konuyu somutlaştırarak millî kültürel kimliğimizden sapma davranışları altı maddede belirler:

1- Gelenekleri ayaklar altına alan manevî bakımdan iş ahlâkından uzak, bunalımlı, faydacı, tüketici bir sınıf,

2- Kültür mirasını reddeden, Türk kültürünü kopuk kopuk ele alan Türkiye kültüründen bahseden, kültürde Grek- Latin köklere dönmeyi arzulayan laikliği İslâm'a alternatif bir din gibi kabul ettikleri için millî ve manevî konularda irtica şartlı refleksine sahip Batı içinde millî kimliğin kaybolmasına adeta razı olan bazı aydınlar,

3- Milliyetçilik ile ırkçılığı kavrayamayan, millet gerçeğini reddederek mücerret bir İslâm dünyası içinde erimeye vatansız, bayraksız, milletsiz müslüman arayışında olup Türk-İslâm geleneğini reddetmeye hazır olanlar,

4- Proleteriyada ve sınıf kavgasında hâlâ üstün nitelikler aramaya ve ondan mucizeler beklemeye devam eden bazı sol aydınlar,

5- Cumhuriyetin Atatürk tarafından millî üniter devlet olarak yanlış kurulduğunu, demokratik olmadığını, kültürel çoğulculuğun ihmal edildiğini ileri süren laikliğe soğuk bakarak protestocu, radikal İslâmcı akımdan destek arayan ikinci Cumhuriyetçi akım,

6- Türkiye Cumhuriyetini kuran iradeye bağlı kalanları Atatürkçü, muhafazakâr olarak suçlayan, yerleşmiş gelenekleşmiş değer hükümleriyle uğraşan romantik bir özgürlükçülük, müdahalesizlik, sınırsızlık peşinde olan, devlete sıcak bakmayan ferdi aşırı kutsallaştıran, onu sosyal bir varlık olmaktan soyutlayan, misyonları itibariyle her akıma hayat hakkı tanımayı görev sayan liberal akım (ERKAL 2000:163-164).

1980 sonrası millî kültür değerlerinde ilgisizleşme, ana dilin ikinci plana itilme gayretleri, ülkeyi mozaik gibi görme şartlanması gibi örneklerin kültürel yabancılaşmaya yol açtığını söylemektedir.

“Yabancılaşmanın önlenmesi için gerekli tedbirler, millî eğitim politikası içinde düşünülebilir...Eğitimin amacı millî fertler yetiştirmektir. Millî fertler yetiştirmek ise doğrudan doğruya millet yapmak demektir. Mâdem ki şahsiyetin kaynağı kültürdür, o halde, bir fert ne kadar millîleşirse o kadar çok şahsiyet kazanmış olur. Şahsiyet kazanan fertler ferdiyetçilik (yaratıcılık) yoluyla aydınlardan beklenen görevleri yerine getirebilirler ve ülkenin sosyal ve ekonomik gelişmesine katkıda bulunabilirler” (ERKAL 1984:18). Ekonomik ilişkilerle beraber Türkiye’de kültür hayatındaki bozulmaları da giderici, alınacak tedbirler olarak aile müessesini güçlü tutmanın yollarını aramak, TRT ve özel kanalların sebep olduğu kültür tahribatını telafi edecek yayın politikası izlemektir (ERKAL 1994:17).

b. Millet - Ümmet

Erkal, her iki kavramı tarihsel perspektf ve sosyolojik bir bakış altında, her ikisinin de zarurî, birini diğerine tercih edilmesi gerekmeyen, uyum halinde birbirlerini tamamlayan sosyal yapı unsurları olarak düşünmektedir.

Erkal'a göre "millet, kendi birliğinden haberdar olan siyasi bakımdan devlet şeklinde teşkilatlanmış ve millî devlet kurma kabiliyetine sahip sürekli ve teşkilatlı insan zümreleridir" (ERKAL 1996c:40).

"Millet, insanlık tarihinde farklı toplulukların boy, aşiret ve kavmi taassubu aşarak, biyolojik değil, ortak teşekkül etmiş, kültürel ve manevî mutabakatlara göre, millî seviyede meydana çıkan bir birlik hâlidir" (ERKAL ve Diğerleri 1997:196).

"Millet için ortak bir tarih şuuru ile geleceğe ait ülküler de gerekir. İnsanlık tarihinde, insan topluluklarının, klan, aşiret, kabile ve imparatorluk dönemlerinden sonra gelen en ileri safhasıdır. Millî nitelikli bir kolektif şuur ile fertlerin güçlendirildiği büyük bir sosyal gruptur" (ERKAL 2000:201).

Bu durum, millet ve ümmet kavramlarının Erkal'ın düşünce sisteminin en üst çatısını oluşturan temel yapı olarak ele alındığını gösterir.

Erkal, millet kavramının karşılığı olarak kullanılan "ulus" kavramının herhangi bir topluluğu değil; arazi, bölge, kasaba, köy, memleket anlamına geldiğini açıklar. "Bu kavram 13. asrın ikinci çeyreğinden itibaren Moğol hâkimiyeti devrinde görülmüş, Batı'daki feodalitenin malikâne rejimine benzer bir yapılaşma, Moğol idarî yapısında kabileler birliğine ad olarak verilmiştir" (ERKAL 1996c:45).

Ona göre millet, ortak bir kültüre dayandığı halde, ulusçuluk kende ulusal kültürünü yaratır. Milliyetçilik geçmişi savunurken, ulusçuluk geleceği yaratır. 'Ulusçuluk devrimci, milliyetçilik koruyucudur' iddialarının yanlış olduğunu şu cümlelerle ifade eder: "Ulus ile milleti aynı anlamda kullanıyorsak o zaman ulusta millî kültüre (ulusal kültüre) dayanması gerekir. Ulusçuluk, kendi ulusal kültürümü yaratır demek, kültüre bir sosyal miras, genç nesillere zenginleştirilerek aktarılan bir birikim olarak bakamamaktır...Şu halde başkalarının lütfu ile izinle millî bağımsızlıklarına kavuşan Afrika ve bazı Uzak Doğu ülkelerinin anlamlı bir geçmişi ve tarihî bulunmadığı için bu ülkelerdeki hareketler ulusçuluk olarak tarif edilmektedir...Sovyetler Birliği tarafından Batı tipi sanayileşmeye sahne olmamış, sınıf çatışmalarına uygun olmayan feodal veya yarı feodal yapıyada, Batı kaynaklı emperyalizmden uzaklaşmak için desteklenen 'ulusal kurtuluş hareketleri' ulusçuluk olarak tanımlanabilir" (ERKAL 2000:185-190).

"Millet gerçeği insanların mensubiyet şuuru, duygu ve düşünce, ortak gelecek fikrinde, tasada ve kıvançta birleşebilmeleri ile oluşur. Biyolojik ve genetik özelliklerde değil.. Millet sadece ırk birliği değil, fakat daha geniş çerçevede kültür birliğidir. Boy,

aşiret veya kabile taassubun aşılması, millî çapta kabullere, mutabakata varılmasıdır” (ERKAL 1996c:221-222).

Şu halde millet ve ümmet kavramları birbirine karıştırılmamalıdır. Aynı ümmete mensup olma duygusu ve şuuru farklı milletlere mensup olma şuuru ile çelişmez. Bunlar birbirini tamamlar ve birbirine de ters değillerdir. *“İslâm bir ümmetin adıdır ve farklı dil ve soya dayanan insanlara mesajı olan yüce Tevhid dinidir...Her kavmin varlık sebebinin farkına varamayanlardır. Ailesiz toplum hayal olduğu gibi, milletsiz bir ümmet de gerçekçi olamaz. Güçlü bir ümmet ekonomik bakımdan gelişmiş, kültürel açıdan yabancılaşmamış, millî, toplumlararası işbirliği ile sağlanabilir”* (ERKAL 1994:122-142).

Görülüyor ki, *“güçlü milletlerden meydana gelmeyen bir ümmet olması gereken bir ümmet değil; büyük bir kalabalık olur ve bu millî hedefleri, dil ve tarihleri ve millî menfaatleri unutturulmuş, ahyonlanmış insanların ipini de Ortadoğu’da milletlerin kaderiyle oynamada ihtisas sahibi ülkeler çekebilir”* (ERKAL 2000:115-212). Aynı zamanda millet ve ümmet kavramlarını maksatlı olarak birbirine karıştıranların ve bunlardan mutlaka birinin tercih edilmesi gerektiğini savunanların; millî menfaati dondurarak Batı’ya ve Batı oryantalizmine dolaylı yoldan hizmet ettiklerini söylemektedir

“Ümmet fikri yönü belirsiz bir teslimiyetçilik olmadığı gibi farklılıkları reddetme de değildir. Birlik, farklılıkları reddetmeden, onların üzerinde varılacak bir tevhid anlayışındadır” (ERKAL 2000:116).

Ümmet ve millet kavramlarının karşılıklı korelasyonunun tarihsel perspektifle gelişimini şu şekilde izah eder: *“İslâm’ın henüz yayılmadığı dönemlerde ümmet ve millet aynıdır. Bu dönemde ümmete mensup fertler aynı dili konuşan, aynı hayat tarzı(kültür)ü yaşayan, belirli bir coğrafyayı paylaşan insanlardır. Ancak, İslâm’ın yayılması ile farklı dile, yaşama tarzında sahip kavimler de ümmete dahil olmuşlardır. Farklı kavim ve milletlerin ortaya çıkışı ve İslâm’ı kabulü ile ümmet kelimesi sadece dinî birliği ifade eden bir nitelik kazanmıştır. Bu durum da millet kelimesi de Batı’daki karşılığı olan “nation” yerine kullanılmıştır. Milletleşmeye geçiş ümmet fikrini zayıflatmaz; yeter ki fark idraki kadar cem idraki de hissedilebilsin...”* (ERKAL 1996a:45).

Erkal’a göre *“milletlerin tarihi vardır...Tarihsiz toplumlar olabilir, fakat tarihsiz millet sözkonusu olamaz...Tarihe sahip fakat onu inkar eden fertler ve toplumlar millî*

olmaktan uzaklaşırlar. Böyle topluluklar millî varlığın yaşatılmasında esas olan muhafazakârlık fonksiyonunu yitirdiklerinden gelişmeci ve ilerlemeci bir fonksiyonu da yerine getiremezler. Gelişme ve değişimin yanısıra, muhafazakârlık fonksiyonun da yitirilmemesi şarttır” (ERKAL 1996c:43-44). Bu anlamda millette boy ve kavmi özelliklerin aşılması kültürün millileşmesi esastır. Boy, kavim ve alt kültür özellikleriyle kültürel bütünleşme gösteren topluluklar millî kimliğe de kavuşurlar. “Bu bakımdan milletleşme bir eritme (asimilasyon) değil, eğer varsa farklılıklar üzerinde kültürel ve siyasî (devlet) bir tamlamadır” (ERKAL 1994:101). “Aynı kavme mensup insanlar değişik milletlere mensup olabilirler. Bir millet değişik kavimlere mensup fertlerden meydana gelebilir” (ERKAL 1996a:41).

“Demek ki millî şuur ve mensup olma şuurunu ön planda gelmektedir...Bulgaristan’da Müslüman Türk’lere, Bosna Hersek’teki Müslümanlara, Batı Trakya’da da Türk azınlığa reva görülen baskı ve yoketme politikalarının Arap dünyasından gerekli tepkiyi görmemesi bundandır” (ERKAL 1996a:44). Bu durum aynı zamanda Arap dünyasının az gelişmiş bir ekonomik gelişmeye sahip olması ve her bakımdan Batı ve ABD’ye göre politika izlemek zorunda kalmasından kaynaklanmaktadır diyebiliriz. İslâm ümmetinin içinde bulunduğu az gelişmişlik de ekonomiye göre şekillenen dünyamızda durumu daha anlaşılır kılar kanaatindeyiz.

Erkal, millet olma sürecini ifade ettikten sonra millet niteliğinin belirli bir zaman süreci içinde kazanıldığını iddia eder. Ona göre “tesadüfen bir araya gelmiş kalabalık millet değildir” (ERKAL 1994:110). “Ayrıca kendi siyasî gücü, sosyal ve kültürel seviyesi yeterli olmadan başka milletler tarafından bağımsızlık hakları verilen gelişmemiş toplumları millet olarak kabul etmek zordur” (ERKAL 2000:201). Kalabalıklardan meydana gelmiş daha büyük bir kalabalığın arzulan ümmet olamayacağını söyler.

Bu bağlamda Erkal, tarihsel süreçteki farklılıklarıyla millet haline gelme şekillerine işaret eder: “Tarihî merkezleşme somunda millet haline gelen (bunlar feodal yapıdan monarşiye geçerek büyük şehirler ‘burg’lar ve kültür birliği kurmuş olan milletlerdir) milletler olduğu gibi, iktisadî olgunlaşma somunda millet haline gelenler de vardır. Meselâ Kanada gibi.. Ayrıca, bir üçüncü şekil olarak siyasî olgunlaşma ile millet haline gelenler de vardır. Tarihte çeşitli devletler kurarak; devlet kurmak kabiliyeti ile bağımsız şekilde yaşayan milletler imparatorluk dönemleri de yaşamışlardır. Meselâ Osmanlı, İngiliz ve Avusturya İmparatorlukları gibi...” (ERKAL

1996c:41) Erkal, imparatorluk yaşamış toplulukları emperyalist olanlarla, olmayanlar olarak birbirinden ayırır. Bu ayırmada Erkal, Türklerin muhafazakârlığını dile getirir: *“Türkler millî varlıklarını hem dinleriyle, hem dilleriyle ve diğer kültür unsurlarıyla, korumuşlardır. Din ve dil iki temel unsurdur. Bunlardan birisini kaybeden topluluk diğerini de kaybetmiştir. Dil ile dini birbirinden kopuk ve çatışan veya birbirine ters gibi göstermek, millî birliği zedeleyici bir tutumdur ve Türkiye üzerinde oynanan oyunların bir parçasıdır”* (ERKAL 2000:208). Bu durumda Erkal’ın ifade ettiği nokta önemlidir: *“Milletler millî ve dinî geleneklerini yaşattıkları ölçüde varolabilecekler, geleneklerinden kopan milletler 21. yüzyılda kaybolup gideceklerdir”* (ERKAL 1995:10).

c. Milliyetçilik - Muhafazakârlık

Erkal, miliyetçiliğin özünde muhafazakâr bir tavra sahip olunması, muhafazakârlığın özünde ise bir milleti diğer milletlerden ayıran, farketiren özelliklerin korunması ve korunarak geliştirilmesi esas olduğundan, her iki kavramı birbirini tamamlayan bir bütün olarak ele alır.

Erkal’a göre *“milliyetçilik; bir toplumda ortak payda haline gelen millî kültürü hâkim kılmak, başka bir toplumun baskısından kurtulmak, bağımsızlığı kazanmak kadar sürdürebilmek için gerekli olan kültür ve siyasettir.*

Muhafazakârlık ise; bir milleti diğer milletten ayıran, farketiren özelliklerin sistemli korunması ve korunarak geliştirilmesidir. Muhafazakârlık milleti kültürel ve siyasî anlamda sürekli ve istikrarlı kılan unsurlara ve değerlere bağlı kalarak, onları canlı tutarak, kaynağı tahrip etmeden yenilikçi tavır takınmak ise, milliyetçilik de diğer milletlerin varlığına saygı duyarak, milleti her alanda yaşama hakkına sahip kılmaktır” (ERKAL 1996c:156-222).

Erkal konuyu İslâmiyetle de bağdaştırarak milliyetçilik ve İslâmiyetin birbiriyle çatışmadığını dile getirir.

“İslâm’da, milliyetçilik değil, ırkçılık kabul görmez. Dolayısıyla milliyetçilik, cihanşumul din olan İslâmla çatışmaz. İyi Müslüman olabilmek için Türk’ün Türklüğünü, Arab’ın Araplığını, İranlının Acemliğini, İslâm’ı kabul etmiş bir Alman’ın da Almanlığını terk etmesi gerekmez. Bu farklar bir zenginliğin ifadesidir ve takvâ yolunda rekabete Müslümanları zorlar. İslâm kavimleri değil; kavmiyet taassubunu,

ırkçılığı kabul etmez. İslâm farklılıkları reddetmeden onların üzerinde birlik arayan yüce Tevhid dinidir” (ERKAL 2000:114). “Milliyetçilik din dışı bir ideoloji de değildir. Korunarak geliştirilmesi gereken millî kültür içinde din önemli bir sosyal müessesedir” (ERKAL ve Diğerleri 1997:200).

Bu çerçevede Erkal, milliyetçiliği, millî değerleri savunmak, onlara sahip çıkmak, millî menfaatlerden yana olmak, millî kültür unsurlarına bağlılık ve onları yüceltmek olarak düşünür ve milliyetçiliğin sadece duyguda ve düşüncede kalan bir tavır alış olmadığını söyler. “Dış politikada ekonomide siyasî ve kültürel alanlarda bir tavır alışlar bütünüdür. Biyolojik ve genetik özelliklere endeksli ırkçılıkla bir tutulamaz. Milliyetçilik kültürel değerlere endekslidir...Milliyetçilik duygusu ve onun sosyal ve ekonomik hayatta somutlaştırdığı davranış şekilleri toplumu birleştirici ve yüksek bir ideal uğrunda bütünleştirici bir rol oynarlar...Bu duygu olmadan sınırlar korunamaz ve dış politikada, ekonomide millî menfaatler doğrultusunda hareket edilemez. Milliyetçilik duygusunda insan sevgisi, fert ve sosyal grupların kendi dışlarındaki diğer fert ve grupların varlığından şuurlu bir şekilde haberdar olması vardır” (ERKAL 1996c:222-223).

“Muhafazakârlık; ne her türlü gelişmeye kapalı olmak ne de değişmeye şüursuzca teslim olmaktır” (ERKAL 1996a:160). “Millî kimliğimizi korumak, koruyarak yenilemek ve geliştirmektir” (ERKAL 2000:189). “Neyi ne ölçüde koruyacağının hangi değerlerden kesinlikle taviz vermeyeceğinin farkına varmayan toplumlar belki değişmeci olurlar ama gelişmeci ve ilerlemeci olamazlar” (ERKAL 1987a:13).

Bu düşüncelerle Erkal, Avrupa Topluluğu eşiğindeki bizim gibi ülkelerde milliyetçi-muhafazakâr görüşü reddetmenin anlamının teslimiyetçi görüş olduğunu ve millî mücadeleyi hayal gören Amerikan mandacılığında karar kılan anlayışın bugün de Kıbrıs'ta tavize yatkın Anadolu'yu açık arttırmaya çıkarmaya çalışan bir çizgi izlediğini söylemektedir (ERKAL 2000:189). Bu anlamda “milliyetçilik, milletlerin iç ve dış engellemelere rağmen, ekonomide, dış politikada ve kültürel alanda sistemli ve şuurlu bir şekilde kendi değerlerine, menfaatlerine, kimliklerine sahip çıkmalarıdır. Bu düşünceden ve davranış şeklinden uzaklaşma, milletleri dünyada belirli merkezlerin ve tesirli ülkelerin siyasî, ekonomik ve kültürel açık pazarı haline getirebilir” (ERKAL ve Diğerleri 1997:198).

“Muhafazakâr düşüncedeki korumacı görüş toplumun sosyal ve kültürel kişiliğinin devamını sağlar.” Erkal'ın liberallerden ayrılan nokta olarak gösterdiği müdahalecilik

ve kormacılığın nedenini şu ifadelerde buluyoruz: *“Sosyal hayatta gelenekselleşmiş kurallar ve normlar toplumda kolay ve peşin sosyal kabul görmedikleri gibi, insan aklının âni tezahürleri ile de dışlanamazlar. Bu normların yerine geçecek toplumda işleyen bütünü aksatmayacak görevler yüklenebilecek müessese ve kurallar getirilmediği sürece, gelenekleşmiş kurallardan vazgeçilemez”* (ERKAL 1996c:162). Milliyetçilik de muhafazakârlığa paralel olarak *“fikir, duygu ve eylem birliği olarak millî menfaatlerin korunabilmesi, kültürün canlılığının sürdürülebilmesi için ortaya konan davranışlar bütünüdür”* (ERKAL 2000:185).

Muhafazakârlık bir tavır olarak iktisadî gelişmeye karşı değildir...Milliyetçilik düşüncesi de kollektif ve ferdî şuurda yerleşerek hedefli bir ekonomik kalkınmanın gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan ekonomik kalkınmanın dinamosu olarak milliyetçilik tanımlanabilir.

Buna paralel olarak muhafazakârlar da ferdî menfaat ile toplumun menfaatini dengelemeye çalışırlar. Ferdî teşebbüsün millî menfaatlere uygun faaliyet gösterebilmesi, kamu ahlâkını bozucu yönde çalışma içinde olmaması, kâr motifi yerine sosyal faydanın hesaba katılabilmesi esas olduğundan muhafazakârlar sosyal devlet anlayışına daha çok bağlıdırlar. Bu bakımdan bir ülkede benimsenecek iktisadî sistemin dokusunu besleyecek zihniyet ve milliyetçi görüş canlı ve etkili değilse; o sistem çok mükemmel dahi olsa başarı sağlanamaz. Muhafazakârların fevri hareketlerden kaçınan, istikrar ve düzen arayan özelliklerini belirttikten sonra gerek eğitim, gerek gelir dağılımı vd. konularda matematik bir eşitlikten çok verimliliği artırıcı, gelişmeyi sağlayıcı ve basit matematik bir bölüşümün ötesinde bir eşitliğe bakmaktadırlar. *“Romantik eşitlikçilik yerine daha gerçekçi fert ve toplum menfaatlerini ön plana alan bir anlayış esastır. Mutlak ekonomik eşitlik yaratmanın ütopya olduğunu bilen muhafazakârlar, fakirlikte eşitlik anlayışına karşıdırlar”* (ERKAL 1996c:157-223).

Muhafazakâr düşüncedeki korumacı görüşün değişme konusundaki tavrı ne peşin kabul ne de peşin ret esasına dayanır...*“Böyle bir değişme fikri, muhafazakârların müesseselerin aslını bozmadan çağın ihtiyaçlarına uygun hale getirmeyi amaçladıklarını ortaya koymaktadır...Sosyal yapıyı tanımadan, ihtiyaçları zamana göre belirlemeden aceleci, peşin hükümlü ve taklitçi bir yenilikçi tavır fayda değil zarar getirir...Yenilik ve değişimin cazibesine kapılarak kültürün önemli bir bölümünü devre dışı bırakarak akılcı, faydacı ve maddeci bir felsefede kurtuluşu aramak hüsrarla sonuçlanmıştır. Bundan dolayı günümüzde bilhassa Batı sanayi toplumları*

muhafazakârlaşma eğilimi içine girmişler, toplumu koruyucu politikalar geliştirmişlerdir” (ERKAL 1996c:156-162). Muhafazakârlaşma süreci olarak ifade edilen bu durum, “Batı medeniyetinin aşırı laik ve özgürlükçü davranış kodundan, bir başka ifadeyle tamamen pratik bir sonuç olarak pozitivistlikten idealizme, koruyucu (muhafazakâr) çizgiye doğru gösterdiği eğilimdir” (ERKAL 2000:178).

Erkal, muhafazakârlığın, toplumlara ve onların kültürlerine göre itibarî olduğunu beynelmilel ve bütün toplumları kavrayacak bir muhafazakârlığın olamayacağını belirterek, sağ olarak ifade edilen kitle içindeki iki önemli akımdan bahseder.

“Reaksiyonerler, her türlü yeniliğe karşı bir tavır takınmakta ve her müesseseyi çağlar öncesindeki özellikleriyle aynen yaşamak eğilimindeki radikallerdir.

Muhafazakârlar ise değişmeyi toplumda müspet sonuçlar doğurması halinde itibari bir değerlendirmeye tâbi tutarlar ve kabul ederler. Toplumun taviz vermemesi gereken konularda koruyucu, değişmesi gereken konularda ise reformcu bir tavır ortaya koyarlar. Çünkü; korunacak olanlar her topluma göre değişen unsurlardır...Batılı muhafazakarların bu gibi konularda Türk muhafazakârlarından farklı düşünmeleri, farklı din ve kültürden kaynaklanmaktadır” (ERKAL 1996c:156-168).

Erkal'a göre milliyetçiliğin karşılığı ne yurtseverlik ne de ulusçuluktur. Yurtseverlik, coğrafyada tamlama anlamı ağırlıklı olduğundan kültürün bir çok unsurunu benimseyememe söz konusudur. *“Coğrafi bütünleşme, aynı coğrafyayı paylaşma sosyal bütünleşme için yeterli değildir. Ulusçuluk ise bilhassa üçüncü dünya ülkelerinde ve Uzak Doğu'da sınıf çatışmalarına, emek-sermaye ikilemine müsait olmayan feodal veya yarı feodal yapılarında, Batı egemenliğine karşı bir zamanlar Sovyetler Birliği tarafından desteklenen bir harekettir ve Sovyet nüfuzuna girişi kolaylaştırmıştır. Ulusal kurtuluş hareketlerinin bir kısmının Sovyetler tarafından desteklenmesinin sebebi budur” (ERKAL 1996c:46-47).*

Bu kavramlara ilaveten milliyetçilikten ayırt edilmesi gereken kavramdan biri de etnosantrizmdir. *“Milletleşme sürecinde değerlendirilen aynı yaşama tezlerine sahip bir kültürel kimliği olan sosyolojik varlıklar için milliyetçilik düşünülebilir. Bu özelliklere sahip olmayan topluluk ve sosyal grupların yaptığı milliyetçilik değil etnosantrizmdir. Dışa nispeten kapalı etno merkezi aşamayan varlık ve üstünlük arayışları...” (ERKAL 1996a:2).*

Erkal, Türk milliyetçiliğinin kültür milliyetçiliği olduğunu bundan dolayı da ırkçılığı, halka dayanan ve onun değerlerinden kaynaklanan her türlü otoriter rejimi

reddettiğini söyler. “İrkçilik kültürel değil; biyolojik ve genetik özellikleri ön plana çıkaran, onlara endeksli bir kavramdır” (ERKAL 2000:9-195). “Türklerdeki milliyetçilik akımı 1789 Fransız ihtilaline bağlanamaz. Batı’da 1789 Fransız ihtilali ile şehirlilerle (burjuvazi) milletçilik akımlarının geliştiğini görüyoruz. Bizde ise milliyetçilik İslâm öncesi ve sonrası devirlerde de görülmektedir. Bu dönemlerde ne burjuvazi ne de kapitalizme şahit oluyorduk. Batı Avrupa’da 1789 sonrası gelişen milliyetçilik hareketlerini kendi özellikleri içinde aramalıyız” (ERKAL 2000:201). “Özellikle bizde Batı’dan farklı olarak Türk milliyetçiliği herhangi bir tabakanın tekelinde değildir. Bundan dolayı milleti ve milletçiliği burjuvazinin gelişmesinden doğan bir geçiş toplumu olarak değerlendiremeyiz ve onu ulusal kapitalizm dönemine has bir görüş olarak düşünemeyiz” (ERKAL 1996c:46).

“Türk milliyetçiliği bir devlet ideolojisi olmaktan çok millet ideolojisidir. Bir toplumda tasada kıvançta ve kaderde neden bir bütün olumlanması, neden aynı bayrak altında yaşanması gerektiği şuuru uyanmadan ve gelişmeden demokrasi güçlü kılınmaz. Bunu da sağlayacak olan sınıf mücadelesi değil, Türk milliyetçiliği görüşüdür” (ERKAL 1987b:6). Bu ifadeleriyle Erkal, Gökalp geleneğinde olduğu gibi kültür milliyetçiliğini savunduğunu görüyoruz.

Erkal, Türk milliyetçiliğinin özelliklerini şu noktalarda toplar: “Türk milliyetçiliğinin otoriter, militarist, anti-demokratik ve seçkinlere üstünlük tanıyan faşizm ve komünizm ile ortak bir tarafı yoktur. Fert için hiçbir şey, devlet için herşey” parolasını taşıyan İtalyan faşizmi ile bağdaşmaz. Soyut bir devlet fikri yerine, somut bir devlet anlayışından(âdil, müşfik devlet baba anlayışında görüldüğü gibi) hareket eder. Ne devlet sadece fert için vardır görüşünden; ne de fert sadece devlet için vardır anlayışından yola çıkar. Tecavüzkar emelleri kabul etmez. Türk insanının ve Türk milletinin de, diğer milletler gibi hür, bağımsız ve diğer milletlerle birarada insan haysiyetine yaraşır şekilde yaşamasını kabul eder. Hiçbir milletin diğer bir milletin kölesi olması kabul etmez. Üstün ırk nazariyesini reddeder. Milletlerin millî varlıklarını yok edici, millî menfaatlerini pasifleştirici, her türlü beynelmilelci akımı kabul etmez. Onun yapısına tamamen ters düşen sistemlerle de özdeşleştirilmesi mümkün değildir” (ERKAL 2000:9; ERKAL 1987b:6).

Erkal’ın Türk milliyetçiliğini zayıflatmak isteyenlere cevabı şudur: “Türk insanına milliyetini unutturarak bir yere varılamaz; olsa olsa bir başka milliyete hizmet edilmiş olur ve o milliyetin hizmetine girilmiş olur veya Ortadoğu’da milletlerin kaderi

ile oynamada ihtisas sahibi Batılı ülkelere doğrudan veya dolaylı hizmet edilmiş olur. Milliyetçiliğin zayıflatılması, millî menfaatin savunulamaz hale gelmesi, hatta bayrağın ve millî sınırların reddedilmesi; kültürel, siyasî ve ekonomik sömürüye yeşil ışık yakar” (ERKAL 2000:209). “21.Yüzyılda Türk milliyetçiliğini reddetmek sömürge ahalisi olmaya aday olduğunun ilanıdır. Önümüzdeki yıllardaki mücadele Batıcı, teslimiyetçi çevrelerle, kültürde ve ekonomide millî mücadele fikrini manda yönetimine tercih edenler arasında olacaktır” (ERKAL 1994:69).

Milliyetçilik konusunda yapılan bir yanlışın da, Cumhuriyetin kurulduğu tarihten beri Türk milliyetçiliğinin devletin resmî görüşü veya ideolojisi olarak kabul edildiğinin zannedildiğini oysa Atatürk dönemi dışında bu görüşün devamlı suçlandığını hatta yargılandığını söyler. “Bunun haricinde resmi kanalda sulandırılmış, protokol aracı yapılmış, anlaşılmaz bir hâle sokularak törenlerde kullanılır hale getirilmiştir. Oysa milliyetçilik dış politikada, ekonomide, kültür ve milli eğitimde somut bir tavır koymadır. Bizi biz yapan değerleri koruyarak geliştirmektir” (ERKAL 2000:147).

VIII. ETNİK YAPI (LAŞTIRMA) ve MİLLETLEŞME

Kültürel kimlik ve milli kimlik konularında ülkemizin yaşama tarzının her alanı bakımından Türk kültürünü ve Türk kimliğini yansıttığını ifade etmiştik. Bu konumuzda da Mustafa Erkal’ın milletleşme, asimilasyon, uyum (kültürleştirme), alt kültür, etnik grup ve etnik azınlık kavramlarına değineceğiz.

a. Etnik Yapı(laştırma) ve Milletleşme

Erkal, alt kültür, etnik grup kimliği, etnik azınlık, asimilasyon ve uyum kavramlarını açıklaması milletleşmenin her türlü boy, kavim ve alt kültür özelliklerine sahip toplulukların kültürel bütünleşmesi olduğundandır.

Erkal’a göre milletleşmeyle karıştırılan kavramlardan “asimilasyon (eritme) kavramının azınlık grubunun ana grupla sosyal mesafeye dayanan özelliklerin ve hayat tarzının hâkim(dominant) gruba uydurulması sürecidir...Asimilasyon farklı dil, din, örf ve adete sahip sosyal gruplar arasında söz konusu olabilir.”

Asimilasyonla kültürel baskı ve zorlama söz konusu olduğundan milletleşmeden farklıdır. “Kültürel baskı ancak farklı olduğu bilimsel olarak belirlenmiş kültürler

arasında olabilir. Meselâ Bulgaristan'da 1980'li yıllarda yasal bir etnik azınlık olan Türklerin etnik özellikleri isimleri Slavlaştırılarak değiştirilmek istenmiş nüfus kütüklerine ve ölümlere kadar bu işlem sürmüştür, ibadet hürriyeti bile engellenmiştir” (ERKAL 1994:132).

Bu durumda milletleşmedeki mensubiyet şuuru ve hissetmenin asimilasyon olmadığı anlaşılmaktadır. “Milletleşme her türlü boy, kavim ve alt kültür özelliklerine sahip toplulukların kültürel bütünleşmesi olduğundan milletleşme bir eritme değil, eğer varsa farklılıklar üzerinde kültürel ve siyasî (devlet) bir tamlamadır” (ERKAL 1994:101).

“Asimilasyonla birlikte kullanılan, aralarındaki farkın, anlaşamadığı bir kavram da uyum(accommodation)dur. Uyum; birbirinden farklı kültür veya kültürler söz konusu olduğu takdirde sosyal ve kültürel bir süreç içinde baskı unsuru kullanılmadan bir nevî kültürleştirmedir” (ERKAL 1994:132). Şu halde uyum (kültürleştirme) kendiliğinden serbest kültür teması ile ortaya çıkmasına rağmen, bundan farklı olarak eritme de, maksatlı ve belirli bir politikanın sonunda ortaya çıkması, farklı ölçülerde de olsa zorlayıcı yönlendirici bir politikanın sonucu söz konusudur.

Alt kültür kavramı da “yörelere göre ana kültür kalıbından temel özellikler itibariyle fazla farklılık göstermeyen derece farklarını, çeşitliliklerini kapsayan bir yaşama tarzıdır. Alt kültür millî kimliği tamamlar millî kimliğe rakip değildir. Bir ülkede kültürel bütünü hakim kültürü hesaba katmadığınız sürece alt kültürlerin bütünü zenginleştirici özelliğinden bahsedemezsiniz. Millî kimliğin Türk olması onların alt kültür özelliklerinin buharlaşıp uçması kaybolması anlamını taşımaz” (ERKAL 1996c:145; ERKAL 1994:91).

Erkal'a göre etnik grup; “bütünden sosyal mesafe bakımından uzak, ırkî veya kültürel olarak teşekkül etmiş bir sosyal gruptur” (ERKAL 1994:98). Etnik grubu kültürel unsurların belirleyeceğini söyleyerek sadece mahalli dil farklılığının etnik grubu oluşturamayacağını belirtir. Etnik grubun kültür kimliği olacağından Türkiye’de oluşturulmaya çalışılan Kürt kimliğinin ortaya konulamadığını söylemektedir. Bir etnik grubun oluşması için ana kültür kalıbından dilde, dinde, görenek ve geleneklerde, edebiyatta, mimarîde, sosyal hayatın her parçasında tamamen farklılık söz konusu olmalıdır. Etnik gibi bir çok kavramın doğduğu ve hayat bulduğu yer olan Batı gerçekleri içinde kavramların doğru olduğun ve aranması gerektiğini, bizim

kültürümüzde etnik kavramının gayri müslim sosyal gruplar için geçerli olabileceğini söylemektedir.

O halde milletleşme her türlü etnik mülâhazanın üzerinde olduğundan Türk toplumu içinde ister etnik ister alt kültür grubu özelliğine sahip olsun fertlerin kendilerini asgari ölçüde kültürel bakımdan Türk olarak hissetmelerini engelleyen bir ortam söz konusu değildir. Kaldı ki dil dışında da Türk kültüründen farklı bir kimlik bulabilmek için yaşama tarzının çok farklı alanlarında farklılıklar yakalamak lazımdır” (ERKAL 1994:37-104).

“Etnik azınlık ise milletler arası anlaşmalarla gündeme gelebilir. Türkiye de hiç kimse gayri müslimler dışında, bir azınlık yaratma durumunda değildir. Mesela Batı Trakya’daki Türk azınlığı, hem bir etnik grup, hem de Lozan’a göre etnik bir azınlıktır” (ERKAL 1994:98).

Milletleşme de mensubiyet ve millî idrakin hissedilmesi esas olduğundan millet tesadüfen biraraya kababalık ya da basit bir siyasî birlik değildir. *“Milletin tarihinde de görüldüğü gibi, boy ve kavmi özelliklerin aşularak kültürün millileşmesi esastır. Bundan dolayı millet ne kavmi ne coğrafi ne de iradi bir topluluk olarak kabul edilmektedir.”*

O halde Erkal’a göre etnik diye takdim edilen tasnif coğrafi bir isimlendirmedir. Türkiye’nin etnik yapısı yeknesak bir yapı göstermekte kendini Türk olarak hissedenenlerin oranı %94’ü bulmaktadır. Etniklik bütünüyle kültürel bir farklılıktır. Ayırdedici özelliklere sahip olmak ve bunları koruyabilmektir. Bundan dolayı tam anlamıyla etnikliğe gayri müslim nüfus sokulabilmektedir.

Kimlik ve kültür dediğimiz zaman çok farklı bakış tarzlarının olması lazım; örf ve âdetleriyle musikî ve mimarîsi ile edebiyatı, romanı, tabletleri, rakamlarıyla ayrı kültür kimliğinden bahsebiliriz. Yaşama tarzının şekilleri bakımından Kürtleri, Çerkesleri, Gürcüleri, Arnavutları Türk kültürünün dışında mütala edecek bilimsel verilere sahip değiliz. Etnikliği belirleyen faktör sadece dil olmadığı için Türkiye’deki etnikliği dil olarak kabul ediyorlar.

Oysa mahalli ağızlar ve alt kültürler milli kültürün bir zenginliğidir. Kaldı ki Türkiye’de başka dil bilenlerin oranı yüzde 8’dir. Sadece dile dayanılarak milliyet oluşturulmaya çalışılıyor. Ana kültür kalıbıyla, Türk kültürüyle farklılıkları ortaya koyamadan Kürt kimliğinden nasıl bahsedebiliriz?

Bu vesile ile Türkiye’de 47 yada 26 etnik gruptan bahsedilerek ülkemizin sosyal yapısı bir Yugoslavya, Malezya veya hatta yüzde 47 Rus nüfusa sahip Kazakistan gibi

farzedilmesi suni bir farklılaştırma, etnikleştirmeyi göstermektedir (ERKAL 1994:35-112).

Ayrıca Alevilik veya Sünniliğin etnik menşeinin aranması mezhepten, hareket edilmesi bilimsel bir tasniften çok mezhep farklarını değişik zeminlere oturtmak niyetinden kaynaklanmaktadır (ERKAL 1994:103).

Kısacası, *“kavramları Batı sosyal gerçeği içinde tartışmak, yeni dünya düzenine hizmettir. Yeni dünya düzeni, 19. yüzyılın etnik ve dini motiflerine taassupla sarılmaktantın geçiyor. Yeni sömürgeciliğin şartlarını ortaya koyuyor. Tavsiyeleri 21.yüzyılda çok dilli, çok kültürlü bir yapay yapılaşma, milletlerin kalabalıklaştırılması, çok kültürlülüğe tutunarak kimlik dayatmasıdır. Türkiye’de etnik çoğulculuk konusuna merak saranlar, ülkeyi Sevr şartlarına döndürmek isteyenlerle aynı çizgide birleşmektedirler. Türkiye’de yapılan mikro ırkçılık veya “yeni kabilecilik” (New Tribalism)tir. Etnik azınlık yaratma çabaları Batı oryantalizmin düünden bugüne uzanan değişmez bir politikasıdır. Türkiye’nin önü kesilmek ve önlenmek istenmektedir.”*

Bu amaçla Erkal, Türkiye üzerinde oynanmak istenen etnik tuzakları şu cümlelerle özetler: *“Türkiye’nin yeniden içeriyle uğraştırılmasını ve dışarıya bakamaz, ortaya çıkan imkanları değerlendiremez hale getirilmesini sağlayıcı malzemelerden birisi, tekrar laik-anti laik çatışmalarından medet ummak, henüz kavramları dahi tartışacak durumda olmayan kamuoyunu etnik ve mezhepçi tuzaklarla şaşırtmak ve sosyal yapıyla ilgisiz bazı yanlışlara sürüklemek, mezhep kavgalarını körüklemek, çok kültürlülük zorlamalarını ve sınıf çatışması yerine cinsiyet merkezli kışkırtmaları yükseltmek olmuştur.”* (ERKAL 1994:38-181)

b. Doğu ve Güneydoğu’nun Az Gelişmişliği ve Terör

Erkal, terörün sosyolojik analizinde öncelikle, onu bir sosyal olay olarak değerlendirmektedir. Bir sosyal olay olarak terör, toplumda ferdi veya belirli fertler arasında ortaya çıkan ve ferdi şuurun yarattığı bir olay özelliği taşımaz...Toplum katında bir sosyal mesele olarak doğmaktadır. Sosyal grup faaliyeti olarak işbirliği ve dayanışmayı gerektirmektedir.

Terörü sosyal olay olarak tanımlamanın ötesinde terör anarşiden farklı olarak ,belirli bir hedefe varmak üzere amaçlanan hedeflenen olaylar dizisidir. Terörden farklı olarak anarşizm, düzen ve otorite fikrini reddeden bir akımdır. Ferdi iradenin özerk

olmasını savunur. “Anarşizm, her baskıya, disipline, hükümete, devlete, iktidara ve otoriteye açılan savaştır. Otorite boşluğundan kargaşaya varmaktadır. Buna göre, en iyi hükümet hükümete, en iyi otorite de otoritesizliktir” (ERKAL 1996c:399).

Terör ise “özgürlüğün hastalıklı hali yanlı, eksik ve soyut bir şekilde anlaşılan özgürlüğün virüsü, tabii bir sonucu...Düzen yıkıcı şartları ve ortamı olgunlaştıran, milli toplumu çörekertici, sınıfçı, ırkçı, çatışmacı, tabiatında eylem ve şiddet bulunan fikir suçunun gayri meşru çocuğudur terör...Fikir suçu terörün beslendiği asıl kaynaktır. Fikirsiz, hedefsiz terör düşümlenemez...Sosyal gerileme ve demokrasi dışı düzene geçmede terörsüz fikir hiçbir yerde başarılı olamamıştır. Şu halde, terör markizm ile daha doğrusu Leninleştirilmiş markizm ile özdeşir” (ERKAL 1996c:400-401).

Erkal’a göre terörün belirli amaçları vardır. Bunlar: “a) Bir ülkeyi zayıf düşürmek, b) Kamu oyu yaratmak, c) Dış müdahalelere imkân hazırlamak, ç) Taban genişletmek, d) Rejim ve iktidar değişikliği” (ERKAL 1996c:403).

Erkal, çağımızın siyasî konjonktörü içinde devletler tarafından yaratılan ve desteklenen terör olayları olduğunu söylemektedir. Bunun örnekleri arasında Bosna’daki Müslümanları sistemli yok etme faaliyetlerine, BM ve Avrupa ülkeleri tarafından hoşgörü ile bakılması, tek taraflı olarak Bosna’ya ambargo uygulanması, İsrail’in saldırgan tutumu ve Arap topraklarını işgali, ABD’nin Libya’ya yaptığı baskın (1986), Irak’ın Kuveyti işgali (1990), Afganistan’daki Sovyet işgali, 1990 ocağında Azerbaycan’ın Bakü şehrine giren Sovyet birliklerinin kendi vatandaşları üzerinde uyguladıkları katliam, 1974 öncesi Kıbrıs Türk toplumuna reva görülen sosyal, ekonomik, kültürel, siyasî baskılar ve Türkleri sindirme ve yok etme hareketleri devlet terörüne örnek gösterilebilir (ERKAL 1996c:404).

Şu halde, son yıllarda meydana gelen hızlı siyasi gelişmeler ve yeni dünya düzeninin şekillendirme gayretleri mezkur örneklerde de görüldüğü gibi terörün bazı ülkelerce doğrudan ve dolaylı bir devlet politikası olarak desteklenmesi bölgemizde yeni huzursuzluklara sebep olmaktadır (ERKAL 1994:199). Bu bakımdan terör, bazı devletler tarafından dış politika aracı olarak kullanılarak “..dış politikada emperyalist strateji uygulayan ülkelerin birçok ülkede görülen az gelişmiş yörelerle ilgi kurdukları görülür. Günümüzde az gelişmiş yörelere yönelmiş emperyalist politikaların iki temel aracı vardır: Azınlık ırkçılığı ve Mezhep çatışmaları...Daha ziyade dış kaynakların politik menfaatlerinden dolayı ortaya çıkarılan sosyal yapıda etnik parçalanma ve mezhep kavgaları Orta Doğu’da güçlü ve liderlik pozisyonuna sahip bir Türkiye’nin

doğmasını arzulamamaları senelerce ülkede iç huzurun, istikrarın temelini güçleştirmiş Türkiye'nin ekonomik kalkınmasını sekteye uğratmıştır" (ERKAL 1990a:101-102).

Erkal, Türkiye'nin önüne bu tür tuzakların kurulmasını şuna bağlar: *"O halde ortada hem Kürde hem de herkese karşı olan Türkiye ile savaştırılan, Kıbrıs Rum Kesiminden, Yunanistan'dan, Suriye'den ve bazı Batılı çevrelerce beslenen bir terör örgütü vardır."* Yapılmak istenenin de *"Türkiye'nin talep ve hedeflerini millî sınırlar içinde hapsedmek, içişleri ile uğraştırıp, muhtemel gelişme gücünü kırmak ülkenin içinde bölücü etnik meseleler yaratmak ve onları körüklemek."* olduğunu söyler (ERKAL 1990a:103).

Görülüyor ki Erkal'ın ifade ettiğine göre Doğu ve Güneydoğu yörelerimizde yoğunlaşmış olan sorun, Güneydoğu sorunu veya Kürt sorunu değildir. Sorun; yörenin az gelişmişliğini fırsat bilen çeşitli iç ve dış güçlerin Türkiye'nin ilerlemesini önlemek, kalkınmasını engellemek için yaptıkları faaliyetleridir. Bu amaçla ülkeyi azınlık ırkçılığı veya mezhep çatışmaları çıkartarak bölmektir. Bundan dolayıdır ki aşiret kavgaları çıkarılmakta ve devlet millet çatışması varmış gibi gösterilmektedir.

"Türkiye'nin tesirliliğini önlemek onu içeriyle uğraştırmak isteyen her kanal terörü doğrudan ve dolaylı destekleyerek terörün kaynağını devamlı İran adresinde göstermişler, kendi menfaatlerine göre askerî tedbirlerin yumuşatılması ve siyasi çözüm peşine düşmüşlerdir" (ERKAL 1994:197).

Erkal, bu amaçla etnik farklılaşma için kültürel zorlama çabaları ile ülkemizde demokratik bölücülük yapıldığını, bölücülere "Sürgünde Kürdistan Parlementosu" adı altında Kürtçü ırkçıların sözde bir Kürdistan parlamentosu denemesi ile PKK'ya savaşan taraf statüsünün kazandırılmak istendiğini ve âdeta hürriyet mücadelesi verdiğini, ulusal kurtuluş mücadelesi kapsamında ele alınması zorlamalarının ortaya konulduğunu söylemektedir.

Bu düşüncüyü Erkal, şu cümlelerle çürütmektedir: *"Eğer ulusal kurtuluş mücadelesi veren bir hürriyet hareketi olsaydı, yoğun bir halk desteğini olması, iç savaşta savaşan tarafların bulunması, her yerde Kürt-Türk ayrımının olmaması, ticaret, tapu, nikâhta sınırlamalar ve birbirine kapalılığın bulunması gerekirdi"* (ERKAL 1994:138-209).

Bu bakımdan *"PKK sorunu ile Güneydoğu sorununu birbirine karıştırmamak gerekir. PKK sorunu bir terör uyuşturucu, petrol yolunun tayini, ASALA ve güvenlik sorunudur. Bunun bir de dış politika boyutu vardır"* (ERKAL 1994:200). Erkal, konu

ele alınırken halkla teröristin ayrı düşünülmesini, etnik tuzağa düşerek Güneydoğu ile terörü özdeşleştirilmemesi gerektiğinin de altını çizmektedir. Güneydoğu sorununu bir etnik mesele, bir Kürt sorunu olmayıp, ekonomik ve sosyal kalkınma ve terör meselesi olarak tanımlar. Bu anlamda Türkiye'nin bu meseleyi hafifletmek için bilhassa planlı kalkınma döneminde oldukça mesafe aldığını, GAP'ın bölge kalkınmasında hızlandırıcı önemli tesirlerinin de olacağını söylemektedir. Aynı zamanda sorunun çözüme kavuşması için *“geçmişte yapılan hatalar unutulmamalı; sabit sermaye yatırımları ile insangücü planlaması birlikte düşünülmeli ve kaynak israfı yaratılmamalıdır”* (ERKAL 1984a:9).

Türkiye'deki terörün etniklikten kaynaklanmadığını ve bir Kürt sorunu olmadığını diğer bir delili olarak şunları gösterir: *“Eğer terör etniklikten kaynaklanırsa –İspanya'da Bask ve ETA teröründe ve FKÖ teröründe olduğu gibi– o sosyal gruba mensup insanların büyük çoğunluğu tarafından desteklenir. Eğer terör etniklikten kaynaklanırsa, o etnik gruba dahil fertlerin iç göçü de zayıflar...Kürt olarak ifade edilen vatandaşlarımızın kendi dışındakilerle sorunları ve kavgaları yoktur”* (ERKAL 1996c:402-403) *“Mukaderatı gibi, tarihî ve millî görevi bir olmuş ve olmakta devam eden soy ve din birliği ile birbirine bağlı olan insan topluluklarının sosyal ve kültürel gelenekleri arasında ortaya çıkmış derece farklarından istifade ederek gayri ilmi bir ayrıcalık, etnik farklılaşma yaratma arzusu, millî menfaatlerimize de aykırıdır”* (ERKAL 1990a:103).

Terörün amacının hiçbir zaman insan hakları veya daha fazla demokrasi ve yöresel kalkınmışlık olmadığını belirterek, Türkiye'nin millî bütünlüğüne kasteden akımların bölgelerarası dengesizlikler hafifletilse dahi hedeflerini terk etmelerinin düşünülmesini hedef saptırmak olarak niteler. Bu bakımdan sorunun yöresel kalkınmışlık olmadığını; kamu hizmetlerinin engellenmeye çalışılmasında, okul araç-gereçlerin yakılmasında, dinî hizmet veren imamların ve öğretmenlerin öldürülmesinde görüldüğünü ifade eder. (ERKAL 1994:200; ERKAL 1990a:106).

Erkal'ın üzerinde durduğu önemli bir husus da Güneydoğu Bölgemizde yoğunlaşan ve bundan dolayı bir bakıma yanlış bir şekilde bölgesel bir sorun olarak ele alınan bölücü terör ile İspanya'daki Bask örneğini, QUEBEC ve İRA (Kanada) misâlini karşılaştırmaktır. Kendi sosyal yapımızı tanımamaktan kaynaklanan bu metod hatasının, konuya itibarî bakamamanın bir sonucu olduğunu ifade etmektedir. *“Her üç örnek de buldukları ülkelerdeki nüfustan ayırdedilebilen, farkedilebilen birer ayrı kültürel*

kimliğe sahiptir. Her üç örnek de belirli bir coğrafyada nüfus bakımından homojen bir karakter taşımaktadır” (ERKAL 1994:211-212; ERKAL 1996c:26).

“İspanya’da Baskların büyük çoğunluğu tarafından desteklenen ETA terör örgütü ayrı bir etniklikten kaynaklandığı için destek bulmuştur. Bask hareketine imkan sağlayan bir diğer faktör de İspanya’daki iç savaşla birlikte bölgesel geleneği de ayrımcı hareketleri beslemiştir.” Erkal, Türkiye’de ise ne bölgesel adına savaşların yaşandığını, ne ayrımcılık yapıldığını ve ne de insanların belirli coğrafyada yaşamaya zorlandığını ve ne de millî seviyede Türk kimliği dışında düşünülebilecek bir nüfusun söz konusu olduğunu söylemektedir. Türkiye’deki terörle karşılaştırılan diğer bir yanlış örnek ise FKÖ /Filistin Kurtuluş Örgütü/dür.

Erkal, her iki konuyu etniklik açısından karşılaştırarak konuya itibarî baktığını gösterir: “Filistinlilerin büyük çoğunluğunu ve Arap etnikliğini temsil eden İsrail’in kutsal toprakları işgaline karşı haklı olarak vatanlarını kurtarmak için direnen bir örgütün adıdır...Filistin gerçeği, ayrı bir etnikliğe sahip insanların kimliklerine ve sahip çıkmasıdır. Türkiye’de terör ayrı bir etniklikten kaynaklanmıyor. Etnik bir sorun değil..Terör Kürde de karşı... Eğer aksi olsaydı örgütün çok daha büyük destek bulması gerekirdi. FKÖ ise Filistinlilerin büyük oranda desteğine sahiptir. PKK ise, yeterli veya yetersiz yapılmış olsun, Bütün araştırmalarda vatandaşın en fazla yüzde 4-5 oranında desteğini bulabilmiş bir örgüttür” (ERKAL 1994:207-208). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi “bir etnik grubun oluşması için ana kültür kalıbından dilde, dinde, örf ve âdetlerde, edebiyatta, mimaride, sosyal hayatın her bir parçasında farklılık söz konusu olmalıdır. Sadece mahalli dil farkı değil; yaşama tarzı farkı varsa etnik gruptan bahsedilebilir” (ERKAL 1996c:32).

Terörle mücadele konusunda Erkal, üç önemli hususun devamlı unutulmakta olduğunun veya unutturulmak istendiğinin altını çizer. Bunlar: “Demokratik güçlerin terör konusunu siyasî bir malzeme yapmaması; mücadelenin ısrarlı, devamlı ve istikrarlı olması ve diğeri ise, terörü ve örgütü sosyal tabandan kuvvet alışı hale getirmemektir” (ERKAL 1994:212).

Erkal, Türkiye gibi ülkelerde yapay etnikleştirme veya kimlikler arayışına çıkmanın bütünleşme için geçerli bir yol olmadığını hiç bir toplumun bölünerek daha iyi bütünleşebilmeye kavuşamacağını belirtmektedir. Dolayısıyla millî seviyede bir mensup olma idraki, algılama bütünlüğü söz konusu ise, mahallî bazı özelliklerin önemi yoktur.

Mahallî ağızlar bütünleşmeyi bozmamakta, dün olduğu gibi bugün de nitelik ve nicelik açısından ülkemiz bakımından bir sorun teşkil etmemektedir (ERKAL 1996c:275).

Kıyası, Güneydoğu sorunu bir etnik mesele değil, kalkınma ve terör sorunudur. Konuya itibarî yaklaşarak İspanya'daki BASK örneği, veya IRA, ne de FKÖ'nün Türkiye'deki durumla mukayese edilmek istenenden farklı olarak temellerinde etnik sorun yer almaktadır. Türkiye'de ise alt kültür özelliği gösteren ve mahallî ağızın, Türk kültüründen yaşama tarzı bakımından ayırdedici başka bir yanı yoktur. Bu bakımdan kültür, toplumun sürekliliğininin sağlanması yanında sosyal bütünleşmeyi sağlayan pekiştiren, koruyan bir faktör ve aynı zamanda sosyal bütünleşmenin çimentosu işlevini görür.

Erkal çözüm olarak şunları önerir: *“Körfez krizinden ve harbinden sonra konan ve aslında bizi zor durumda bırakan amgargonun kaldırılmasında, mahalli dillerin siyasi malzeme yapılmamasında, büyük şehirlerden kırsal alandaki terörü destekleyen mafya babalarının tesirsiz hale getirilmesinde, kendi kendimizi tanıyabilmemizde, Orta Doğu petrol ve su rezervleri üstünde Türkiye'nin kararlı tutumunda, petrol boru hattının tayininde ve statükoculuğu kırabilmemizedir”* (ERKAL 1994:214).

IX. İKTİSADİ KALKINMA ve KÜLTÜR

“Kültürün iki temel fonksiyonu vardır. İç içe ve birbirini tamamlayan bu fonksiyonlardan birisi koruyuculuk (muhafazakârlık) diğeri ise, gelişme ve yenilemedir. Her toplumda gerçekleştirilen değişikliklerin kökleşmesi, yaşaması ve gelişmesi gerekir” (ERKAL 1996c:133).

Kültürün koruyucu olması toplumda maddî kültürden farklı olarak bir milleti diğer milletlerden ayıran örf, âdet, değer hükümleri, ahlâk anlayışı ve zihniyetle ilgili olanların korunması geliştirilmesi anlamını içerir. Maddî kültür unsurlarının değişmesi manevî kültür unsurlarından daha hızlı olabildiği için manevî kültür unsurları değişmeye ayak uyduramazsa arası açılacak, kültürel gecikme ile uyumsuzluk doğabilecektir. *“Bu bakımdan alınacak maddî kültür unsurları sosyal ihtiyaçlara cevap verir nitelikte olmalı, alıcı durumundaki kültürün değerleriyle taban tabana zit bulunmamalıdır”* (ERKAL 1996c:141). Fakat *“manevî kültürlerini koruyan geliştiren ve canlılığını muhafaza eden milletlerin maddî kültürde de gelişme sağlamaları normaldir. Medeniyetin ve maddî kültürün alıcısı durumunda olan milletlerin, maddî*

olmayan kültürleri yeteri derecede güçlü ve yaratıcı ise, yabancı maddî kültür unsurlarını bir hammadde gibi işleyebilir” (ERKAL 2000:188).

Erkal’ın kanaatine göre, cemiyette görülmeye başlanan ekonomik gelişme ve büyümenin sosyo-patolojik hallerinin tedavisi gerektiğinden, ekonomik gelişme ve büyümenin ortaya çıkardığı nitelik ve nicelik değişikliklerinin birer sosyolojik problem olarak ele alınıp değerlendirilmesi gerekir. İfade ettiği sosyo-patolojik haller şunlardır: *“Anomi (hedefsizlik, gayesizlik) sapma davranışlar, uyuşturucu alışkanlığı, anarşi ve terör, intiharlar, boşanmalar, tahripkâr sendikacılık, sınıf şuurunun millî şuurun önüne geçmesi gibi” (ERKAL 1996c:77-78).*

Kültürü ve değerleri yaratan bir araç olan madde ve teknoloji değil, belirli bir kültürü taşıyan sosyal insandır. Bu anlamda farklı kültürler teknolojiye farklı yön vermektedirler. Buradan şu düşünceye ulaşırız; Bir insan topluluğunda sosyal gelişmenin ortaya çıkabilmesi, insan unsurunun fizikî çevreyi işleyebilmesi, o insan topluluğunun sahip olduğu kültürün yaratıcılığına bağlıdır.

Erkal kültürün ekonomiye etkisini şu örnekle somutlaştırır: *“Aynı teknolojiyi kullanan aynı sektörde’ çalışan iki işletme farklı ülkelerde, farklı verim ve hâsıla sağlamaktadır...Farklı kültürlere göre takınılacak tavır teknoloji kullanmada görülür. Sanayi inkılabı kültür alanındaki zihniyetteki önemli bazı değişmelerin maddî hayata yansımaları ve maddede somutlaşmasıdır. İnsanların belirli bir dönem tabiata, dünyaya ve bizzat insana karşı görüşlerinde meydana gelen değişmeler sanayi inkılabını doğurmuştur” (ERKAL 1996c:135; ERKAL 1990a:73).*

Görülüyor ki teknik, belirli bir kültürün ürünüdür, teknolojiyi de belirli bir kültürden bağımsız düşünemeyiz. *“Gerek onu yaratırken ve ithal ederken manevî kültürün gelişmiş rasyonel ve yaratıcı düşüncenin yerleşmiş olması ve değer hükümleri ile teknolojinin uyum sağlaması gerekir. Teknoloji manevî kültürün rehberliğinde yetişir ve olgunlaşır. Kısaca teknoloji onu yaratan yenileyen insan unsurunun kültür taşıyıcı özelliğine bağlı olarak ortaya çıkar. Böylece insan ve kültür diyalogunun neticesi olarak teknoloji belirir” (ERKAL 1996c:159-160).*

Erkal, konuyu ülkemiz açısından değerlendirerek Türkiye’nin istenen ekonomik gelişmişlik seviyesine gelememiş olmasını, maddî ölçülerle ifade edilen girdilerden ziyade, moral ve kaynakların üretken alanlarda kullanılamamasına sebep olan zihniyetle ilgili olduğuna bağlar. Bu nedenle bizde yanlış Batılılaşmadan dolayı hastalıklı davranışların benimsendiğini söyler. Gerçekte çalışma disiplini, görev anlayışı,

gösterişten uzak, rasyonel düşünce gibi unsurların hesaba katılmadığı görüşündedir (ERKAL 1996c:78-134).

Aynı zamanda dünya hâkimiyetini devlet politikasının silahı haline getirmiş ülkelerin Türkiye'nin kalkınması ve sanayileşmesini tamamlamış bir ülke olmasını müteakip Birleşmiş Milletler yasası içinde, uygulaması gereken tarihi görevini Türk dünya görüşünün sahip olduğu nüfus ve geniş kültür potansiyelinden faydalanma imkânlarının yok edilmesi için öncelikle Türkiye'nin kalkınmasını şu veya bu yoldan durdurmak istediklerini söyler. Buna karşı *“Türkiye gerek dış politikada, gerek askeri ve ekonomik alanlarda varlığını ve etkinliğini sürdürebilmesi için sanayileşmeye en uygun stratejilere Türkiye'yi taşıyabilecektir”* (ERKAL 1990a:28-73). Sanayileşmenin kendine has bir mantığı, insana ve eşyaya bakış tarzı sistematığı bulunduğundan sanayinin dayandığı ilim ve teknoloji âdeta beynelmilel bir nitelik taşımaktadır.

Ancak Erkal, bilgide standartlaşırken kültürde standartlaşmadan kaçınılmasını belirtir. Çünkü, Türkiye'nin kültürde standartlaştığı ve kültürüne yabancılaştığı takdirde millî bağımsızlık ve kültüründen de tavizler vermek durumunda bırakılabileceğini söyler. *“Kaldı ki, Japon toplumunda olduğu gibi, bugününün sanayi toplumları geleneksel sosyal yapılarının birçok unsurlarını hâlâ muhafaza edebilmekte ve sosyal yapılarında geleneksel sektörü yaşatabilmektedirler”* (ERKAL 2000:186-187).

a. Kalkınmada İtici Güç Olarak Milliyetçilik

Erkal, miliyetçiliği millî değerleri savunmak, onlara sahip çıkmak, millî mefaatlerden yana olmak, millî kültür unsurlarına bağlılık ve onları yüceltmek olarak düşünür. Milliyetçiliğin sadece duyguda ve düşüncede kalan bir tavır alış olmadığını söyler. Erkal'ın miliyetçilik anlayışı kültür milliyetçiliği olarak Erol Güngör ve Mümtaz Turhan'ın görüşlerine dayanmaktadır.

“Milliyetçilik duygusu ve onun sosyal ve ekonomik hayatta somutlaştırdığı davranış şekilleri toplumu birleştirici ve yüksek bir ideal uğrunda bütünleştirici bir rol oynarlar. Bu duygu olmadan sınırlar korunamaz ve dış politikada ekonomide millî menfaatler doğrultusunda hareket edilemez” (ERKAL 1996a:223).

Erkal'ın bu ifadelerinden, milliyetçiliği her bakımdan fert ve toplumun temel yapısı olarak düşünülmesi gerektiğini anlıyoruz. *“Milletçilik, milletlerin iç ve dış engellemelere rağmen, ekonomide, dış politikada ve kültürel alanda sistemli bir şuurlu*

bir şekilde kendi değerlerine menfaatlerine, kimliklerine sahip çıkmalarıdır” (ERKAL ve Diğerleri 1997:198).

Milliyetçilik düşüncesinin kollektif ve ferdî şuurda yerleşerek hedefli bir ekonomik kalkınmanın gerçekleşmesini mümkün kılacağını söyleyerek milliyetçiliği ekonomik kalkınmanın dinamosu olarak görür. *“Diğer dünya milletlerinin varlığına ve toprak bütünlüğüne saygı duyarak onlarla birarada barış içinde yaşayarak milli varlığın ve milli gücün sistemli bir şekilde geliştirilmesi milletlerarası politikada artan bir etkinlik anlamını taşır”* (ERKAL 1996c:223). Bu bakımdan bir ülkede benimsenecek iktisadî sistemin dokusunu besleyecek zihniyet ve milliyetçi görüş canlı ve etkili değilse, o sistem çok mükemmel dahi olsa başarı sağlanamayacağı görüşündedir.

Görülüyor ki Erkal, milliyetçiliğin temelinde, toplumun ortak mutakabatlarının bütünleştirici bir rolünün olduğunu savunur. Milliyetçiliğin sosyal ve ekonomik hayatta somutlaşan tavır alışları ise kalkınmanın temel gücü saymaktadır. Aynı teknolojiyi kullanan, aynı sektörde çalışan iki işletme farklı ülkelerde farklı verim ve hâsıla sağlamaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi tavır alışlar ve davranış şekilleri ekonomideki çalışmayı etkilemekte ve böylece kalkınmada temel faktör olmaktadır.

b. Kalkınmada Beyin Göçü

Beyin göçü kavramını Erkal, *“nitelikli insan gücünün ülkesinin sosyal ve ekonomik kalkınması kültürü ve menfaatleri karşısında pasifleştirilme süreci”* olarak tarif etmektedir (ERKAL 2000:121). Kavramı sosyolojik ve ekonomik açıdan ele almakta kalkınmada insan gücü sorunu açısından değerlendirmektedir.

Beyin göçünü, coğrafi anlamda bir hareketlilikle ve iş gücü ihracı ile karıştırmamak gerekir. Beyin göçüne konu olanlar iş gücünden ziyade insan gücü kavramı içinde düşünülür. Beyin göçünü üç şekilde ele almaktadır: *“Az gelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelere, gelişme gayreti içindeki ülkelere, gelişmişlere, gelişmişlerden yine gelişmişlere doğru beyin göçü...”* (ERKAL 2000:121).

Göç alan ülkelerin göç aldıkları insan gücünün eğitim maliyetine katlanmadıklarından eğitimde tasarruf sağlamalarına karşın, gelişme gayretleri içinde olan ve çeşitli imkânlarla sahip bir ülkenin ekonomik kaybında önemli sonuçlar doğurarak, o ülkenin sosyal ve ekonomik kalkınmasının durakladığını açıklamaktadır.

Aynı zamanda “eğitimin maliyeti göç dolayısıyla yükselmekte eğitime ayrılan kaynakların etkinliği azalmaktadır. Kaynakları kıt ve bunları en uygun şekilde dağıtarak kalkınmak zorunda olan ülkeler büyük kayıp ve açıklarla karşılaşmaktadır” (ERKAL 2000:111-112). Çünkü göç eden vasıflı elemanın yetişmesi bilgi ve kabiliyetini geliştirmesi için hem ferdi hem de devlet tarafından yapılan harcamalar olacaktır. Bu maliyet göç veren ülke tarafından taşınmaktadır.

Günümüzde eğitim yoluyla sosyal hareketlilik nitelikli insan gücünün stratejik önemini artırmıştır. “İnsan gücü kaynaklarının gelişmesine, nitelik ve nicelik artışına rağmen, ihtisaslaşmış aydına olan talep hızla yükselerek gelişmiş ülkeler fizikî sermayeden daha önemli olan bilgi ve kabiliyeti geliştirilmiş yüksek vasıflı emeğin ithalinden vazgeçememişlerdir. Sermaye oluşu gelecekte düşünülen çeşitli tatmin ve isteklerin gerçekleşmesini sağlayacak bir kaynaktır. Ülkelerin sosyal ve ekonomik kalkınmalarında ihtiyaç duydukları insan gücü kaynaklarını geliştirmeleri, aslında hâsıla oranı yüksek olan bir yatırımdır” (ERKAL 2000:121).

Erkal, beyin göçünü önleyici çarelerden sadece eğitimin yeterliliği ile beyin göçü arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Eğitimin yeterli ve millî nitelik taşıyan ülkelerin bir ölçüde daha az beyin göçü verebildiklerini söyleyerek, konuyu ülkemiz açısından değerlendirmektedir. İktisat, tıp, sosyoloji ve diğer bilim dallarında öncelikle kendi kültürümüzden faydalanılmasını belirtmektedir.

Böylece “kalkınmanın sağlanması ve ülkenin menfaatlerinin titizlikle korunması için bilgili ve millî kültürden pay almış, dünyayı tanıyan aydınlara ihtiyaç vardır. İyi bir mühendis veya iktisatçı yetiştirmek kâfi değildir. Bilgiyi yerinde kullanabilecek, esir düşmeyecek ayırınlar gereklidir. Bunlar çoğalmadığı sürece, ülkemizi hedef alan haince tertip ve emeller kırılmaz” (ERKAL 2000:123).

c. Kültürel Bütünleşmenin Kalkınmaya Etkisi

Ekonomik gelişme; kalkınma ve sanayileşme gayretleri içinde olan ülkelerin karşı karşıya buldukları bir konudur. Gelişme ve büyüme ile sağlanan modern karmaşık toplumda sosyal farklılaşma ve iş bölümü artmıştır. Toplum karmaşık yapı dolayısıyla daha kolay parçalanabilir bir nitelik kazanmıştır.

Erkal, sanayileşme süreciyle toplumların daha da karmaşık bir yapı kazandığını, bunu yaratanın da kültürler olduğunu söylemektedir. Gelişmiş ve sanayileşmiş

toplumların kültürel, sosyal ve kültürel bütünleşmelerini tamamladığını belirtir. Fakat üzerinde durulması gereken nokta şurasıdır: *“Bir ülkede fert başına düşen milli gelir ne derece yüksek olursa olsun, kalkınma hızı ne derece yüksek bulunursa bulunsun, maddi ölçülerle ekonomik kalkınma hangi noktaya varırsa varsın, eğer o ülkede kültürel bütünleşme gerek fertlerde, gerek sosyal gruplarla yoğunlaşmamışsa o toplumu gerçek mânâda kalkınmış ve sanayileşmiş sayamayız. Bu anlamda bir sanayileşme çözülmenin de sebebi olabilir”* (ERKAL 1996c:71).

Gelişme ve büyüme sosyal bütünleşme ile desteklenmiyorsa sistem aksayabilmektedir. Bu durumda *“toplumda görülmeye başlanan ekonomik gelişme ve büyümenin sosyo-patolojik hallerinin tedavisi gerekmektedir. Bu patolojik haller anomi, yoğun sapma davranışlar, anarşi ve terör, intiharlar, boşanmalar, fuhuş, tahripkâr sendikacılık, sınıf şuurunun millî şuurun önüne geçmesi, uyuşturucu alışkanlığı gibi sıralanabilir”* (ERKAL 2000:127).

Kültürün burada sosyal bütünleşmenin çimento vazifesi gördüğünü belirtmektedir. Ayrıca sosyal bütünleşmeyi sağlayan, pekiştiren ve koruyan bir faktör de olduğunu söylemektedir. Erkal'ın bu anlamda işaret ettiği toplumun işleyen ahenkle işleyen bir bütün olarak kalabilmesi, ekonomik politikanın, sosyal ve kültürel politikalarla takviyesidir (ERKAL 2000:127).

Sonuç olarak bir toplumda değer hükümlerinde, tasada, kıvançta birlik ve millî ülkülerde bir tamlama ve aynılaştırma söz konusu değilse sanayileşme ve kalkınma gayretleri olamaz.

“Sanayileşmenin sosyal ve kültürel meselelerini halleden manevî kültürün zengin ve yaratıcı olduğu ülkelerde, maddî alanda yeni birtakım buluşlar ve gelişmeler sağlanabilmektedir. Maddî kültür unsurları bir anda yok olsa bile yok edilemeyen manevî kültür onu tekrar yaratabilmektedir...Türkiye gerek dış politikada, gerek askerî ve ekonomik alanlarda varlığını ve etkinliğini sürdürebilmesi için sanayileşmeye en uygun stratejilere Türkiye'yi taşıyabilecektir. Türkiye, özellikle yaşadığı bölge sahip olduğu nüfus ve kültür potansiyelini değerlendirmek ve gerçek barışı kurmak durumundadır” (ERKAL 1996c:72).

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Ziya Gökalp'le başlayıp onun sosyoloji görüşleri, ele aldığı kavramlar ve konularda oluşturduğu modeli benimseyen, onun bakış açısı doğrultusunda 'Gökalp' geleneğini oluşturan günümüz sosyolojisinde Mustafa Erkal'la devam eden Türk sosyologlarının sosyolojik görüşlerini ele almış bulunuyoruz.

İlk Türk sosyoloğu olması ve sosyolojiyi de Türk toplumunun problemlerine çare arayan bir ilim olarak kullanmasından dolayı Gökalp, Türk sosyolojisine millî hüviyeti kazandırmıştır. Gökalp'in sosyoloji alanında Türkiye'de ilk olması kullandığı metod ve tekniklerle, ele aldığı konularla, kullandığı terim ve kavramlarla bir öncü olma özelliğini teşkil etmiştir. Bundan dolayı Türk sosyolojisinde kendi toplumunun somut gerçeklerini ve yapısını ölçü alarak araştırmalar yapan, Türk toplumunun içinde bulunduğu buhranlı döneminde sorunlara çözüm bulma amacıyla olan Ziya Gökalp'tir.

Ziya Gökalp döneminde Türk sosyolojisi Türk toplumundaki değişme, çözülme ve çöküşün bilimi olarak algılanmıştır. Gökalp de sosyoloji ilmiyle içinde yaşadığı toplumun iktisadî ve sosyal yapısını kavramaya çalışmış ve buna uygun politikalar oluşturmak amacını gütmüştür.

Gökalp bunu yeni bir mefkure ve milliyetçilik şuurunun uyandırılması ile gerçekleştirmeyi planlamıştır. Mefkure (ideal,ülkü) ve milliyetçiliğin bu amacına ulaşması için bilimsel temellere dayanması gerekiyordu ve bu temel de sorunlara sosyal mânâda çözüm bulabilecek olan sosyoloji idi.

Gökalp'in sosyoloji anlayışı evrimci bir toplum modeline dayanır. Toplumların ilk biçimi klandır. Klanlar birleşerek kabileleri, kabileler birleşerek aşiretleri, aşiretlerde birleşerek konfederasyonları oluşturmaktadır. Toplumların en son aldıkları şekil harsî millettir. Bu sosyolojik açıklamaların bir tek nedeni vardır: Evrimci ve determinist anlayıştan yararlanarak Türk toplumunun Doğu uygarlığından Batı uygarlığına, imparatorluktan ulusal devlet aşamasına geçmesi bilimsel bir gelişmedir.

Gökalp'in millilik düşüncesi bütün düşüncelerinin, araştırmalarının, kullandığı kavram ve ele aldığı konuların bakış açısının ana temelidir. Modern sosyolojisinin temel problemi olan sosyal çözülme, sosyal teşkilatlanma, sosyal hareketlilik, sosyal değişme, kültürel yabancılaşma, sosyal sapma, kültürel gecikme, kültürel asimilasyon, milletleşme gibi konuları hep bu bakış açısından tetkik etmiştir.

Gökalp yaşadığı devrin sosyal çatışmasını çözmek amacıyla çözümler arar. Bir yanda millî şuuru kuvvetlendirmek düşüncesi diğer yanda Batı'dan kendi düşüncelerine cevap verebilecek düşünürler vardır. Bu amaçla Gökalp, cemiyetin sorunlarının çözümünü yine cemiyette arayan 19. yy. Fransız sosyoloğu Emile Durkheim'in düşüncelerinden etkilenir. Burada Gökalp'i aktarmacılıkla suçlayanlar olsa da gerçekte onun Durkheim sosyolojisiyle ilişkisi metot alanında kalmaktadır. Durkheim yukarıda da söylediğimiz gibi sosyal olayların açıklamasını yine bir başka sosyal olayla yapar. Bu olayların kaynağına da kollektif şuur denen kavramı koyar. Gökalp de bu düşünceden hareketle sosyal hadiselerin ortaya çıkışını toplumsal vicdan (millî şuur) kavramıyla açıklar. Bu bakımdan Gökalp'in hareket alanı Türk toplumdur.

Diyebiliriz ki o, sadece soyut kavramları açıklamak Türk kültür tarihi hakkında araştırmalar yapmak amacıyla yola çıkmamıştır. Durkheim'in toplumsal şuur fikrinden hareketle millî şuuru gerçekleştirmek istemiştir.

Gökalp'in Türk sosyolojisine kazandırdığı en önemli konulardan birisi çalışmalarındaki kavramlaştırmada kullandığı kelimelerin Türkçe ve Türkçeleşmiş kelimelerle bir sosyoloji anlayışına ulaşmasıdır. Bu kavramlardan yola çıkarak Gökalp, millî sosyolojinin metodunu belirlemiştir. Toplumumuzun sosyal özelliklerini daha iyi anlamaya ve araştırmaya yönelik bu metot ve teknikler; tearüf kaidesi, tenakur kaidesi, ihşaiyat usulü, telif kuralı, iştişhad kuralıdır. Bu metot ve kurallar sosyal bilimlerin araştırma temellerini kullanan fakat kendi orjinalliği içinde evrimci bir zihniyetle kendi toplumunun gelişimini incelemeye yönelik bir metottur.

Ziya Gökalp iktisatçı olmamasına rağmen iktisadî sistem ve iktisat politikası üzerine fikir üretmiş bir ideologtur. Ülkenin buhranlı zamanlarından sonra kalkınmayı sağlayacak bir millî iktisat düşüncesi oluşturmuştur. Bu bakımdan tesanütçülük (solidarizm) olarak ifade ettiği millî iktisatçılık aynı zamanda milletleşmeyi de sağlayacaktı. Gökalp'in iktisadî ideali çifçi bir millet olarak kalmamak ve çağdaş millet olma yolunda mutlaka büyük sanayiye sahip olmaktı. İktisadî devletçiliğin ilk teorisyenlerinden olan Gökalp, sanayinin kimler tarafından kurulacağını ne fertlere ne de şirketlerin teşebbüslerine bağlar. Büyük sanayi "hükümetin, vilayet şuralarının, belediyelerin teşebbüsleriyle gerçekleştirilebilir."

Gökalp'te millî iktisat, millî sanayi'yi himaye ile birlikte düşünülmüştür. Liberal iktisata karşı olan Gökalp, ferdi mülkiyeti ortadan kaldıran sosyalizme de taraf değildir. Bu iki sistem arasında tesanütçülük adını verdiği ortalama bir görüşü benimser.

Gökalp'in millî iktisat konusundaki bu görüşü Fransız solidarizminden mülhemdir. Görülüyor ki Gökalp, karma ekonomi dediğimiz modeli savunmaktadır. Ferdî mülkiyeti inkâr etmemekle birlikte sosyal mülkiyet arasında denge kurmaktadır.

Devletin iktisadî hayata müdahalesini iktisadî devletin şartına bağlar. Millî sanayi, millî bir hamle ile devlet (kapitalizm sistemi) tarafından gerçekleştirilmelidir. Bankaların ve şirketlerin millî olmasını ister. Sermayesiz iş yapılamayacağından o günün şartları dahilinde geçici olarak yabancı sermayeden istifade edilebilir. Fakat ideali, sermayenin millî olmasıdır. Türklerin iktisadî idealleri; millî sermaye biriktirmek, arttırmak ve bunu millî sanayiye yatırmak olmalıdır. İlim ve teknik bakımından Türkiye'yi en ileri milletler seviyesine çıkarmaktır yani muasırlaşmak.

Türk milletine kurtarıcı olarak Türkçülüğü gösteren Gökalp, geniş bir perspektifle Turancılığın ideolojik, politik ve düşünsel temellerini ortaya koymaya çalışmıştır. İslâmcılığın ve Garpcılığın birbirlerine zıt olmadığını söyleyerek şu terkibe yönelmiştir: Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim. Gökalp'in bu üçlemesi, düşüncelerinin temel noktasını oluşturur. Bu üçleme diyalektik bir mantık içermez. Birbirlerini örten, birbirleriyle bütünleşen, birinin diğerine tercih edilemeyeceği bir denge unsurudur.

Muasırlaşmak anlayışıyla Gökalp, şekil bakımından Avrupa'ya benzemeyi doğru bulmayarak Avrupa'nın ilim ve tekniğinden yararlanmayı amaçlar. Bundan dolayı amaç Avrupalılaşmak değil Batılılaşmaktır. Böylece Gökalp, Batılılaşmanın temelini bilimsel hayatın, zihniyetin oluşturulmasına ve geliştirilmesine bağlamış, Batı'ya benzeme sloganını Batılılaşma olarak saymamıştır. Batılılaşma ya da çağdaşlaşma Gökalp'te "Toplum yapımızın ve kültür değerlerimizin süzgecinden geçmedikçe topluma mâl edilemez." ilkesine dayanır. Bu anlamda Batılılaşma; millî kültürümüzü bilmek aynı zamanda da Batı medeniyetine katılmak esasına dayanır. Bundan sonrası ise çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkmaktır.

Gökalp'te kültür-medeniyet arasında bir bütünleşme vardır. Batılılaşma uygarlığın bir biçimidir. Uygarlık çoktur fakat uygarlık bir milletin değil milletlerin ortak malıdır. Gökalp'in düşünce sistematığında kavimlerin önce kendi kültürü vardır. Kültür değerleri yükseldikçe kavim millî devleti meydana getirir. Kültürel yayılma süreciyle uygarlık doğuyor. Burada Gökalp başka toplumlardan alınan yenilikleri o toplumun kültürüne katılmış uygarlık biçimleri olarak kabul eder. Gökalp cemiyetlerin medeniyet dairesinin değiştirilebileceğine inanır. Türk toplumu da ona göre, iki defa medeniyet

dairesini değiştirmiştir. İşlâmiyet’i kabulünden önce Aksayi şark medeniyeti dairesine, İşlâm olduktan sonra ise şark medeniyeti dairesine mensuptu. Geçen yüzyıldan beri de Batı medeniyeti yani laik uygarlık dairesine girmeye çalışıyoruz. Bu ifadeleriyle Gökâlþ; Türk milletini uzak doğu medeniyetinden Batı medeniyetine getirmiştir. Ayrıca Gökâlþ, Türk harsını Batı medeniyetiyle uzlaştırmak isteyen bir tavır sergiler. Batı medeniyetinin her yerde Doğu medeniyetinin yerini alması, Osmanlı medeniyetinin yerini Batı medeniyetine bırakması zorunluluğunu doğurmuştur.

Kültür kelimesini hars ve tezhip olarak ikiye ayırarak, harsı halk kültürünün karşıladığını, tezhibi ise yüksek bir terbiye ile yetişmiş aydınlara özgü olarak ifade etmiştir. Bu mânâda Gökâlþ harsın millî, tezhibin ise milletler arası olduğunu söylemiştir. Harsın millî olma özelliğini medeniyetle karşılaştırarak kültürün bir millete ait olduğu medeniyetin ise akıl ve bilgi ile şekillendiği Gökâlþ’te medeniyetin değişebilirliğiyle açıklanmıştır. Bu anlayışıyla Türkleşmek-İşlâmlaşmak-Muasırlaşmak üçlemesinin savunucusu olmuştur. Gökâlþ’in kültür ve medeniyet kavramları Türk milletinin millî kültüre ve İşlâmiyet’e bağlı kalarak Batı medeniyetine girmesine imkân sağlamaktadır.

Gökâlþ, millet yapısının temel taşı olan kültürün en önemli özelliğinin millî olduğunu, bu bakımdan milletlerarası anlam taşıyan medeniyetten ayrıldığını belirtir. Millî kültürle medeniyet arasındaki birleşme noktası; ikisinin de sosyal hayatları içine alması, ayrılıkları nokta ise; kültürün millî, medeniyetin milletlerarası olmasıdır. Kültür bir milletin din, ahlâk, dil ve ekonomisinin bir bütünüdür. Medeniyet ise; aynı medeniyet dairesine giren farklı kültürlerden oluşan bir çok milletin sosyal hayatlarının ortaklaşa bir toplamıdır.

Gökâlþ’e göre Batı medeniyetinin –bilim ve teknik olarak- dışında kalmak mümkün değildir. “Garba doğru” adlı makalesinde bu görüşünü ortaya koyar. Millî kültürün halkta, medeniyetin aydınlarda yaşadığını vurgulayan Gökâlþ, aydınlar ile halk arasındaki kaynaşmanın ve kültür bütünlüşmesinin ancak halka doğru inilerek, halktaki millî değerlerin alınması ve aydınlardaki medenî değerlerin de halka götürülmesi ile gerçekleştirilebileceğini savunmuştur.

Halkın kültürüne değer vermesi nedeniyle ‘halka doğru’ ilkesini benimsemiştir. Gökâlþ’in halka doğru gitmekten anladığı; nereden gelip nereye doğru gittiğini bilmek, lisan, musikî, hukuk ve ahlâkı millî varlığında aramak, kendi vatan, millet idealinde (mefkure) millî şuuru oluşturmaktır. Bütün bilimsel çalışmalarının temelini Türkçülük ve

milliyetçilikle beraber, halkçılık ülküsü oluşturur. O, kültürü halkta, uygarlığı aydınlarda aramıştır. Halkla ilgili ürünleri toplamaya ve halkı tanımaya büyük özen göstermiştir. Aydınların kültüre, halkın da uygarlığa kavuşabilmesi için bütünleşmesi gerekir. Kültür bir toplumda bozulursa aydın sınıfı da bozulur. Çünkü bunlar medeniyetle temas içindedirler. Buna karşılık halk sağlam kalır. Fakat aydın millî kültürden uzaklaşmışsa tekrar halka dönmekle bu değerleri elde edebilir. Ancak o zaman millî kültürün yozlaşması önlenmiş olur.

Gökalp'in, Türk kültür ve uygarlıklarının kaynaklarına giderek yazılı belgeleri bulunmayan ya da az bulunan dönemler için folklor ve etnoğrafyadan yararlanması kültür ve medeniyet anlayışıyla bağlantılıdır. Folklor konusunda ilk çalışmaları yapmış ve folklorun karşılığı olarak 'halkiyat' terimini kullanmıştır. Çünkü; halk ulusal kültürün canlı bir müzesidir. Onun "Türk töresi" ve "Türk medeniyeti Tarihi" adlı eserleri Türk kavimlerinin folkloruna olan ilginin canlı bir belgesidir. Anadolu'dan derlediği masal, destan, ninni, tarih ve efsanelere kendi ideal (mefkure) ve fikirlerini konu yapar.

Millî devletin temeline millî kültürü koyan Gökalp, millî devlette hükümetin millî bir karaktere dayanması ve böyle bir devlette halkın ortak duygularının temel olduğu anlayışındadır. Millî birlik, mefkûre birliğine, dil birliğine, örf ve âdet birliğine ve din birliğine dayanır. Bu amaçla halkın dilini, ananesini, gelenek ve göreneklerini, örflerini, edebiyatını, musikisinin önemini belirtmekte fakat; yüksek Osmanlı kültürünü millî kültürün dışında tutmaktadır.

Ziya Gökalp'in zihin dünyasında çatışmaya yer yoktur. Modern toplumlarda grupların birbirleriyle ve taleplerinin belirebileceği fikri teorik düzeyde Gökalp'te bir yaklaşım tarzı değildir.

Gökalp'te İslâmiyet Türk kültürünün varlığıyla ilgilidir. Yani Türk milletine bin yıl tesir etmiş olan İslâmiyet dün olduğu gibi bugün de yarın da değerini koruyacaktır. Bu bakımdan Gökalp, İslâmiyeti Türklerin kültür ve ahlâkının temel kaynağı olarak kabul etmiştir. Kur'an'ın herkes tarafından anlaşılması için okullarda Türkçe okutulmasını hatta duaların da Türkçe okunmasını arzulamıştır. Gökalp'in yaşadığı devirde halkın aşırı tepki göstereceğinden dolayı gündeme getirilmekten çekinilmiştir. Bu görüşleri ölümünden sonra gerçekleştirilmesine rağmen onun devamçıları bu konuya ya girmemişler ya da yüzeysel olarak geçiştirmişlerdir. Gökalp'in bu düşüncesine katılmayan sosyologlardan Güngör ise bu görüşler karşısında şaşkınlığını ifade etmekte

ve Gökalp'in, Türkçülüğün Esasları'nda bu konuyu kısa tutmasını düşüncelerinin açıkça ve etraflıca anlatma imkânı bulamadığına bağlamaktadır.

Gökalp, dil konusundaki görüşlerinde yeni Türkçeciliği savunmaktadır. Arapça, Farça ve Türkçe'den oluşan Osmanlıca kavramlar yerini Farsça ile Arapça kelime ve terkipler atılarak Türkçe'ye bırakmalıdır. Millî bir dilin oluşması ancak bu sayede olur. Aynı zamanda konuşma dilindeki yabancı ve bozulmuş kelimeler Türkçe sayılmalıdır. Yazı dili ile konuşma dili arasındaki ayrılığın kaldırılarak İstanbul Türkçesi konuşma dilinin yazı dili haline getirilmesini ve böylece millî dilin yaratılmasını savunmuştur. Yabancı dil kurallarının atılarak Türkçe'nin kurallarının konulması gerekmektedir. Yeni uygarlıkta bizde olmayan kavramlar için ya onların karşılıkları halk dilinde bulunarak ya da yaşayan Türkçe'nin kurallarıyla yeni sözcükler oluşturulmalıdır. Gökalp'in Kur'an, ezan, dua, hutbe ve vaazların Türkçe olması isteği de bu düşüncelerden kaynaklanmaktadır.

Ziya Gökalp'in ölümünden sonra 1950'ye kadar ki Türk sosyologlarının sosyal değişmeyi açıklama ve sosyal bütünleşmeyi sağlama görevi üstlenmesi gerekirken daha çok felsefî konuları ele almışlar ve çalışmalar genelde teorik düzeyde kalmıştır. Bunu özellikle Mehmet İzzet'te görmek mümkündür. İzzet ve bu dönem sosyologları daha çabuk gelişmemiz için liberalizm yerine iktisadî devletçiliğin yararlı olacağını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bu nedenle devletçiliği benimsediği görüşündedirler.

Gökalp sosyolojisinin etkisinde olan Mehmet İzzet, ele aldığı konu, kullandığı kavram ve bakış açısı olarak Gökalp'in devamı niteliği taşır. Gökalp'ten farklı olarak çalışmaları felesefeye daha yakın gözükmektedir. Bu sebeple İzzet'in ağır basan felsefî yönü Gökalp'in millî tarihte işgal ettiği mevkiyle kalmayarak millî hayatın hudutlarını aşan isimler gibi Garb'ın, Eski Yunan'ın, Arab'ın büyük filozofları gibi bir isim haline gelmesi arzusundadır. İzzet Gökalp için şunları söyler: "Onun nazarında millî cemaat hayatı bütün kıymetlerin hazinesi demektir. Güzellik onda, ahlâkî hayır onda, ilmi hakikat onda idi." (İZZET 1974:84).

Mehmet İzzet'in hemen hemen bütün eserlerinde savunduğu fikirleri kendinden önceki düşünörlere bağılı geliştirmiştir. Bu bağlanışta Ziya Gökalp'in rolü vardır. Gökalp'in ele aldığı konuları yeniden ele almış ve ele aldığı bütün konuları karşılaştırmalı bir çözüm metoduyla yazmıştır. İzzet'in sosyoloji tarifi ve anlayışı Ziya Gökalp'in pratik olarak yapmaya çalıştığı sosyoloji anlayışının izlenimini vermektedir. İzzet'e göre sosyolog; toplumsal olaylarla uğraşan, bu uğraşısını bilimsel araştırma

tekniklerini kullanarak yerine getiren ve elde ettiği bulguları halkın, yöneticilerin bilgisine sunan bir elemandır (İZZET 1928b:123-124).

İzzet, Gökalp gibi kültürün millî, medeniyetin ise milletlerarası olduğunu savunmakla birlikte açıklamaları bu düşüncesinin görünüşte ve geçici olduğu izlenimini vermektedir. Bu bakımdan “vasıtaların iştiraki ekseriyetle gayelerin de iştirakini lüzumlu kılar” sözleriyle Gökalp’in “millî olan kültürdür, milletlerarası olan ise medeniyettir” biçimindeki ayırımına tamamen karşı olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda “..Milletlerin arasında sade medenî aletler değil, kültür mahsülleri de idealleri de pek çok yönden müşterektir. Medeniyet birleşince kültür de birleşecektir” (İZZET 1981:188) der. Görüldüğü gibi İzzet, Gökalp’ten farklı olarak milletlerin kültür unsurlarının da ortak noktaları olduğunu söylemekle, milletlerin medeniyetle birlikte kültürlerinin de birleşeceğini savunmaktadır.

Millet ve milliyet konusunu ele alırken izlediği metod, Gökalp’in metoduna yakınsa da İzzet, milliyet konusunu ele alırken dini duygularla millî duyguların birbiriyle çelişen duygular olduğunu belirterek Gökalp’ten farklı bir tutum sergilemektedir. Gökalp ise; daha önce bahsettiğimiz gibi din ile milliyeti birbiriyle uyum sağlayan bütünleşen bir sentez olarak kabul etmektedir. Gökalp’in ele aldığı bütün kavramlarda ve özellikle millet tanımında dinin önemli bir yeri olduğu gibi, dini terbiyeyi millî şahsiyetin oluşmasına vesile ve din milliyet asabiyetini destekleyen bir faktör olarak görmüştür.

1940’lı yıllardaki Türk sosyolojisinde millî akım içinde değerlendirilebilecek isim Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu’dur. Fındıkoğlu’nun düşünceleri Gökalp sosyolojisinin bir devamı niteliği taşır. En çok üzerinde durduğu konu Gökalp gibi Durkheim ve felsefesidir. Doktora tezinin konusunun da “Durkheim ve Ziya Gökalp” olması bunu göstermektedir.

Gökalp’in düşüncelerine ve sosyolojisine bağlıyla Fındıkoğlu, millî sosyolojinin devamı olma özelliğini taşımıştır. Çalışmalarına bakıldığında genel olarak, zamanının sosyal problemleri üzerine ilmî açıdan yaklaşmış ve Gökalp’in koyduğu Türkçülüğün esaslarını işlemiştir. Fındıkoğlu eserlerinde milletini bir sosyal hayat görüşünde ve bir temel millî felsefede birleştirme amacındadır. Uygarlık ve Batılılaşma konusundaki düşünce ve davranışları da Gökalp’e paraleldir. Gökalp gibi Fındıkoğlu da sosyolojinin bir çok dalında görüş bildirmesi Gökalp geleneği olarak algılanabilir. Bununla beraber o güçlü bir araştırmacı niteliğiyle Türkiye’de orta sınıf konusuna teorik düzeyde yaklaşan

ilk sosyolog olma özelliğine sahiptir. Fındıkoğlu sosyolojisinde kültür olayları tarihi perspektif içinde düşünmüştür. Ona göre bir toplumda meydana gelen tüm toplum olayları aslında o toplumun tarihi gelişimiyle yakından ilgilidir. Bu nedenle her toplum olayı bir tarihlik niteliğine sahip olduğu için süreklilik ortaya koyar. Bu sürekliliği sağlayan da folklor, etnoğrafya, kültür tarihi, örf ve geleneklerdir (FINDIKOĞLU 1953:61). Fındıkoğlu tarihi perspektifiyle ilk kez, Orhun abidelerinde Türk topluluk ve bu hayatın doğurduğu muhtelif sosyal meselelere temas edildiğini vurgulamıştır.

Fındıkoğlu, İslâmiyet'in ne ferde ne de cemiyete ağırlık vermeyen bir sistem getirdiğini belirtir. Fert-cemiyet dengesi açısından dinin önemini Gökâlp'e de atıflar yaparak vurgular. Onun İslâmiyet'le ilgili fikirlerini nakleder ve değerlendirir.

Gökâlp'in dil konusundaki halk dilini benimseyen tavrının devamı niteliğinde Fındıkoğlu'nda yapma, uydurma, düzmece yani imal edilen Türkçe yerine; gerçek, kendiliğinden oluşan sosyal yapı ve gelişiminin etnik özelliğinden gelen bir Türkçe olarak anlaşılmıştır.

Fındıkoğlu felsefe ve sosyolojide mutlak orjinalitenin bulunmadığını her felsefe sistemi, içtimaiyyat doktrini ya da edebî okulun önceki cereyanlardan, sistem ve doktrinlerden oluştuğu açıklamasında bulunarak asıl orjinalliğin değişik kaynaklardan gelen unsurları birleştirip değerlendirme içinde aranması gerektiğini söyler (FINDIKOĞLU 1996:44). O, bu düşüncesini, Gökâlp'in orjinal bir doktrin sahibi olduğuyula bitir ki; bu, onun, Gökâlp'in takipçisi olduğunu gösterir.

Fındıkoğlu Türk düşünce hayatında sosyal olaylar üzerine düşünme geleneğine dikkat çekerek bağımsız taklitten arınmış bir sosyoloji anlayışı oluşturma amacına yönelik çalışmalar yapmıştır. İçtimaiyat adlı kitabında "İçtimaiyat kubbesi altında tarih felsefesi aslanı hâlâ yatmaktadır." diyen Fındıkoğlu, çalışmalarıyla yaşadığı dönemin zorluklarına rağmen ülke gerçeklerini ön planda tutan bir yaklaşımla Ziya Gökâlp geleneğindeki yerini almaktadır.

Fındıkoğlu döneminde yaşayan Ülken, düşünce hayatı boyunca bir çok konu ile ilgilenmiş bir düşünürümüzdür. Bu nedenle çalışmaları çok yönlü olmuş ve çeşitli düşünceleri uzlaştırma yeni birleşimlere ulaşma gibi bir tutum sergilemiştir. Bu nedenle belirli bir sisteme ve metodolojik yaklaşıma bağlı kalmakta zorluk çekmiştir. Ancak daha önemlisi yaşadığı dönemlerin genel düşüncesine göre bir tercihte bulunmuş buna paralel olarak da düşünceliri zaman içinde değişmeler göstermiştir. Sosyolojik yaklaşımını belirleme açısından onun düşünceleri telifçi ve çoğulcudur. Bir dönem

materyalist düşünceyi savunmuş daha sonra ‘tarihi maddeciliğe reddiye’ kitabıyla geçmiş fikir ve olaylara bakış açısını değiştirmiştir.

Gökalp’in halka doğru ilkesiyle ortaya koyduğu sosyolojik tutum Ülken’de, toplumbilimcinin araştırmasına örf ve âdetlerden başlaması gerektiği şeklinde devam etmiştir. Çünkü örf ve âdetler toplumun düşünce, sanat, din, ahlâk, hukuk ve ekonomik normlarını içermektedir. Ülken’in sosyoloji anlayışı genel bilim anlayışının devamıdır. Millîci akım içindeki sosyologlar içinde sosyolojik düşüncesi belirgin bir biçimde değişen tek sosyologtur. Buna göre toplumbilimin konusunu 1940’larda toplum toplumsal kurum, toplumsal ilişki gibi kavramlar arasında anlamlı ilişkiler kurarak; 1949 sonrasında felsefî bir yaklaşımla; 1955’lerde ise psikolojik yaklaşıma ağırlık vererek açıklamaya çalışmıştır (KONGAR 1996a:166).

Hilmi Ziya Ülken 20.yy başlarında yaygınlık kazanan radyo, televizyon ve sinemanın toplum üzerindeki etkilerini inceleyerek iletişim sosyolojisinin temellerini atmış, Gökalp sonrası sosyolojiden farklı olarak da şehir sosyolojisiyle ilgili yazılar yazmıştır. Sosyolojiyi temellendirmek için felsefeye gereksinim olduğundan hareketle toplumsal bilimlerin felsefî bir temele dayanması gerektiğine inanmıştır. Bununla birlikte o, bilimin hiç bir zaman felsefî olmadığını da belirtmiştir.

Ülken, Gökalp gibi Batılışmayı modernleşme olarak görmektedir. Gerçi bu düşünceyi Ülken’den önce ele aldığımız sosyologların hepsinde görmek mümkündür. Ülken’in anlayışında Batılılaşma içtimaî bir realite olduğundan kaçınılmaz tek yoldur. Fakat Ülken, bir milletin başka milletlerden taklitle alacağı örneklerden ziyade onları yapan o üstün kültürün yaratıcılığını ve üreticiliğini sağlayan dünya görüşü, manevî değerler ve ruhuna nüfuz edilmedikçe Garplı olunamayacağını savunur. Bu düşüncelerden hareketle Ülken, Mehmet İzzet gibi Gökalp’in kültür-medeniyet ayrımına katılmayarak gerçeklikten uzak olmakla itham eder. Ülken modernleşmeyi yalnız teknik ve ekonomik gelişme ile mümkün olduğunu savunan görüşü de, üstün kültürün etkisiyle yaratıcılığını kaybeden kültür çevresinin, yaratıcı kültürün taklitçisi durumuna düşeceğini belirterek reddeder. Ülken’e göre bir kavmin zihniyeti hayat şeklini belirlediğinden, kültür medeniyet ayrımı yapılamaz.

Ülken Gökalp’in ele aldığı konuları yeniden değerlendirir ve yer yer tenkit eder. Ülken, ‘Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi’adlı eserinde Gökalp’e geniş yer verir. O, Gökalp’i kaynaklarının yetmezliği ve genelleştirme yapmasından dolayı eleştirmesine rağmen değerini halen koruduğunu söyler.

Gökalp'in Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak yakalaşımını Ülken, 'Telifçiliğin Tenakuzları' adlı eserinde zorlama bir faaliyet olarak görmekte, sosyal gelişmenin tamamen ilgisiz bir yöne giderek yanlış bir durumun ortaya çıktığını söyleyerek reddetmektedir. Ülken'in sosyal gelişme olarak ifade ettiği olayların gidiş yönü meşrutiyet fikir akımlarının Osmanlı toplumunda bir bütünleşme sağlayamadığıdır. Ülken'e göre Osmanlı Devleti içinde yaşayan insanların ne İslâm ümmetine ne Osmanlı vatanına ne de Turan idealine sahip olmaları dağılmayı engelleyememiştir. Ülken, bu düşüncelerden dolayı, gerçek olarak karşımızda sadece Anadolu topraklarında yaşayan bir insan topluluğu kalmıştır diyerek, savunmasını yapar.

Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'in bulunduğu devir içinde yaşamasına ve aynı düşüncelerden gelmesine rağmen Gökalp'in aksine sınırları dar bir Türkçülükten ziyade 'Anadoluculuk'u savunmuştur. Ülken, Gökalp'in savunduğu Turancılık fikrine katılmayışını, gerçeklikten uzak ve sosyal realiteye uymamasını göstererek açıklar. Ülken'e göre, Gökalp'in düşüncelerini yönlendiren ve etkileyen, içinde bulunduğu siyasî ortamdır. Fakat Ülken'nin de Anadoluculuk düşüncesini savunmasının nedeni içinde bulunduğu mütareke yıllarının ortamından etkilenmesidir. Ülken'in bu düşünceleri Gökalp'in millet anlayışına karşı kendi millet anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Yani sınırları belirli bir vatan düşüncesinin üzerine millet anlayışını oturtarak Gökalp'ten ayrılmaktadır. Bundan dolayı aynı ırktan gelseler de aynı dili konuşular da belli bir tarihî süreci yaşamayan hiçbir insan topluluğu ona göre millet olamaz.

Gökalp'te milletin kültür öğelerinin bir canlanmayla oluşması, Ülken'de de bir tarihî süreç sonunda oluşması her iki düşüncenin birbirini tamamlayıcı bir özelliğini ortaya çıkarmaktadır. Ülken'in milletin vatanı ve tarihini çok sınırlandırarak ele alması sosyal realiteye aykırı olmasından dolayı eleştirilere uğramaktadır.

Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Fındıkoğlu gibi Kösemihal de felsefeden dine, ekonomiden hukuk ve sanata kadar toplumsal ve beşerî bilimlerin çeşitli alanlarında araştırmalar yapmıştır. Özellikle onun Gökalp sosyolojisi sonrası bakımından en orjinal taraflarından biri sosyolojinin bir alt dalı olan edebiyat sosyolojisiyle ilgili çalışmalar yaparak Türkiye'de edebiyat sosyolojisinin doğup gelişmesine öncülük etmesidir. Toplumsal kuramlar konusunda yazdığı "Sosyoloji Tarihi" adlı eserinde sosyolojinin doğuşundan günümüze kadar ki kuramları ele alması onun toplumsal olaylara bütüncü

bir yöntemle baktığını gösterir. Bununla beraber Kösemihal, bu kuramlara toplumsal olaylara yaklaşımlarındaki monist açıklamalarından dolayı karşı çıktığını belirterek deneysel yöntemi savunmaktadır. Kösemihal'e göre ancak bu yolla kesin ve sağlam bilgiler elde edilir (KÖSEMİHAL 1989:11). Deneysel sosyoloji ve sosyometri konusundaki çalışmalarından dolayı Kösemihal, Le Play'in devamları tarafından geliştirilen tecrübî sosyolojinin takipçisi izlenimi verir.

Gökalp gibi Kösemihal de sosyoloji yönteminin başta gelen kurucularından Durkheim'i ele alarak eleştiriler yöneltmiştir. N.Ş. Kösemihal, Gurvitck ve Moreno gibi sosyologların yöntemlerini inceledikten sonra sosyal olayları bütüncü bir görüşle derinliğine kavranılması gerektiğini söyler. Bundan dolayı ona göre özel sosyal bilimler –ekonomi sosyolojisi, gençlik sosyolojisi gibi- sosyal gerçeğin yalnız bir katını göz önünde tutarak açıklamalarda bulunur. Yöntem olarak da tipolojik metodu değil de ya sistemleştirici metodu ya da ferdileştirici metodu kullanırlar (KONGAR 1996a:288-289).

Kösemihal, Gökalp gibi dilde öztürkçeciliği savunmuştur. Türkçe'den başka terimlerin kullanılmasının anlamada zorluk çıkardığından kullanılmasının yanlış olduğunu savunur. Öztürkçeciliğe bağlı kaldığını söyleyen Kösemihal, Türkçeden başka Frenkçe veya Osmanlıca terimlerin dedüksüyon ve endüksüyon kavramlarında olduğu gibi zihnimizde herhangi bir çağrışım uyandırmadığını söyler. O tümevarım ve tümdengelim örneklerini vererek zihnimizde hemen bütüne varmak ve bütünden gelmek anlamlarının uyandığını söyler (KÖSEMİHAL 1989:15). Bu bakımdan Kösemihal, bütün çalışmalarında kendine özgü görüşleri ve tutarlılığıyla Ziya Gökalp sonrası millîci çizgide önemli bir yere sahiptir.

Türk sosyolojisinde sosyal psikoloji ve sosyal antropoloji alanlarında ilk çalışmaları yapan kişi olarak Mümtüz Turhan görülmektedir. Tecrübî psikolojinin Türkiye'deki ilk ismi olarak Turhan, dönem sosyologları gibi köy araştırmaları yapmış, kimi zaman da teorik düzeyde metod tartışmalarına girmiştir. Gökalp sonrası sosyolojiden farklı olarak, onun metodunun teorik olarak kültür, uygulamalı olarak kültürel değişme ve köy araştırmalarında sosyal antropolojinin katılımcı-gözlemci tekniğine dayandığı görülmektedir.

Turhan, kültür-medeniyet ayrımı noktasında Gökalp'le aynı düşünmekte ve bu ayrıma karşı olanları tenkit etmektedir. Turhan, kültür ve medeniyet arasındaki farkın yalnız birinin ulusal, ötekini evrensel olmasında değil aynı zamanda medeniyetin ferdî

iradelerle oluşturulduğu halde, kültürün kendiliğinden ve doğal olarak tekamül etmesinde ortaya çıktığını öne sürer. Turhan'da kültür ve medeniyet kavramları başlangıçta kendisinin de ifade ettiği gibi ayrı olarak tanımlansa da daha sonra aynı anlamda kullanıldığını görüyoruz.

Mümtaz Turhan kültür değişmesi olayını "Kültür Değişmeleri" adlı eserinde ele almaktadır. Kültür değişmelerinin sosyo-psikolojik alanda incelenmesi gerektiğinden hareketle Turhan'ın, kültür değişmelerini Batılılaşma adına toplumun başarı ve gelişme ölçütü olarak sunduğunu görmekteyiz. İnsanın ruhsal davranışlarını sosyal psikolojinin verilerine dayandırıp değerlendiren ve görüşlerini sistemleştirirken özellikle antropologların kültüre ilişkin teorilerinden yararlanır. Turhan'a göre kültür değişmelerinde maddî kültürle manevî kültür arasında açık ilişki vardır. Bu alanların birinde meydana gelen değişmeler diğerini de etkilemekte ve bunlardan birisine ait unsurların kabul veya reddinde diğerinin hâkim rol oynadığını savunmaktadır.

Turhan, Gökalp gibi Batılılaşmayı milliyetçiliğin başlıca davası olarak görerek örneği Batı'da bulunan ve mutlaka oradan almamız gereken ilim ve teknolojinin memleketimize yerleştirilmesi şeklinde anlamaktadır. Türk milletinin bugünkü dünyada ayakta ve zinde olarak kalabilmesinin tek yolu olarak Batılılaşma ile eş anlamda kullandığı modernleşmeyi göstermektedir. "Garpılaştırmanın Neresindeyiz ?" adlı eserinde Turhan, Batılılaşma hareketinde neden başarılı olunamadığını Batılılaşmak için nasıl bir zihniyete sahip olunması gerektiğini tartışmıştır. Burada millî hüviyetimizi inkar etmek değil millî hüviyetimizi kurtarmak esastır.

Turhan'ın, aydınlar konusundaki görüşleri; Gökalp'in halk ve aydınların birleşmesi, aydınların millî kültürden uzaklaşmaması konusundaki fikirlerine dayanmaktadır. Aydınları hem ülkenin geri kalmışlığının sorumlusu hem de kurtuluşu sağlayacak güç olarak görmektedir. Bu bakımdan Turhan'a göre düzeltilmesi gereken zümre, halk değil, aydın kesimdir. Genel olarak Turhan'ın kültür, kültür-medeniyet ayrımı, Batılılaşma (çağdaşlaşma), halk ve aydın hakkında ortaya koyduğu fikirleri Gökalp'in fikirleriyle uyumluluk arzeder. Turhan'ın sosyal psikoloji alanındaki çalışma ve görüşlerini Gökalp sosyolojisine bir katkı olarak düşünebiliriz.

1950 sonrası Türk toplumunda modernleşme hızlanmış ve değer yargıları değişmeye başlamıştır. Bu dönemde öne çıkan isimlerin başında Erol Güngör gelmektedir. Zira O, Gökalp'in ele aldığı konuları Türk toplumunun değişen şartlarını da gözetererek yeniden değerlendirmektedir. Gökalp'i yer yer tenkitle Güngör, Gökalp'in

millî sosyolojisini çağdaş hale getirmektedir. Güngör, millî kültüre karşı, kültür arayışlarının ön plana çıkarıldığı bir dönemde Türkiye’de millî kültürü kurma davasını işlemiş bir gönül adamıdır. Ele aldığı konularda Türkiye’nin tarihî realitelerine, döneminin içtimaî ve iktisadî şartlarını gözeterek tahlil ve tespitlerde bulunmuştur. Bu bakımdan Türk toplumunun problemlerine fonksiyonalist ve bütüncü bir yaklaşım sergilemiştir.

Güngör, Ziya Gökalp’in kültür ve medeniyet ayrımının, orjinal ve üstün bir yaklaşım olduğunu söylemekle birlikte ilk kez tenkitçi bir yaklaşım sergileyerek eksiklerine ve getirdiği güçlüklere dikkat çekmiştir. Ona göre Ziya Gökalp’i kültür-medeniyet ayrımını yaparak, günün ihtiyaçlarına göre değiştirilmesi istenmeyen bütün değerleri kültür olarak, değişmesi istenenleri de medeniyete dahil ettiğini belirtir. Güngör, kültür ile medeniyet arasında fark olduğunu kabul etmekle birlikte bunu gaye ile vasıta arasındaki fark olarak görmektedir. Bu amaçla Güngör, medeniyetin milletlerin birbirine benzer veya aynı olan taraflarını, kültürün de onları birbirinden ayıran taraflarını temsil ettiğini ifade etmektedir (GÜNGÖR 1993:116).

Millilik Güngör için kültürün bütünlüğüdür. Bu bütünlüğü sağlayacak kaynak ise İslâm medeniyetidir. Türkiye’nin sorunu İslâm medeniyeti bilincine sahip çıkararak kendi medeniyet kaynağına uygun kültür değişmesini başarmaktır. İslâm medeniyeti erevesindeki Türk kültürü Batı medeniyeti çerçevesindeki kültürden bilim, teknoloji v.b. kültür unurlarını ihtiyaç dahilinde alabilir. Güngör’e göre millî kültürün değişmez medeniyetin değişebilir olduğu bir yanılığtır. Hayatın gereklerine göre bir milletin kültürü değişebilir. Yapılması gereken, kültürün kendine has bütünlüğünü, istikrarını ve seçiciliğini sağlayan medeniyet kaynağını muhafaza etmek ve kültür değişmesini medeniyetin gayesine ve gereklerine uygun olarak yapmaktır.

Erol Güngör’n milliyetçilik anlayışı Gökalp gibi Türk kültürü ve sosyal yapısı üzerinde temellenmiş bir yaklaşımı esas almaktadır. Gökalp gibi o da, halkın kültür değerlerine önem vermekte, milliyetçiliğin halk içinde yaşayan temel kültür unsurlarına dayanmak zorunda olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple Güngör, milliyetçiliği halkçılık olarak anlamaktadır. Güngör’de milliyetçilik kavramının ana unsurlarını Türk tarihinin bütünlüğü, milletin ve vatanın bölünmezliği ve İslâm dininin millî kültürümüzden dşnlemeyeceği fikri oluşturmaktadır.

Batılılaşma ve modernleşmeyi Gökalp gibi aynı anlamda kullanan Güngör’de kültürün bütünlüğü kavramı Batılılaşma kavramı için de geçerlidir. Tanzimat sonrası

Türk aydınlarının Avrupa'ya benzeme çabası içinde olduklarını tespit eder. Bu sebeple Türk aydınının geleneksel kültürün en önemli noktalarından olan dini, geri kalmış halk kitlelerinin kültürü olduğu yolundaki yanlış tutuma sevk ettiğini belirtir. Güngör ise modernleşmenin gereğine inanmakta ve bunu gerçekleştirecek olanların büyük ölçüde aydınlar olduğunu savunmaktadır. Ancak modernleşme hareketinde aydınların takip etmesi gereken biricik yol millî kültürden faydalanmadır. Güngör, Türk aydınlarının Batı'ya bakışlarındaki bozgun psikolojisini bırakıp kendi tarihî zenginliğimizdeki manevî güce bakmalarını söyler.

Erol Güngör'ün Ziya Gökalp'e yönelttiği eleştirilerin başında Osmanlı yüksek kültürünü millî kültürün dışında tutması gelmektedir. Çünkü Güngör, idareciyle halkı aynı dili konuşan tek Osmanlı Devleti olduğunu, halkı ve münevveriyle mütecanis ve ahenkli, Türk olmayanları bile Türkleştiren Osmanlı Kültürünü Türklere yabancı saymanın anlaşılır olmadığını söyler.

Erol Güngör'ün Ziya Gökalp'i tenkit ettiği bir diğer nokta da kültür yayılması ve değişmesini yanlış anlamasıdır. Güngör bu konuda Gökalp'in yanlışlığı hususun münevver ve halk kültürleri arasındaki şekil ve üslup farklarını bugünkü cemiyetimizde olduğu gibi bir mahiyet farkı halinde görmesi olduğunu söyler. Bu tenkitlerinden sonra Güngör doğru bir tespitle bu keşmekeşlik ve tezatları Ziya Gökalp devrindeki siyasî değişmelere bağlar. Ona göre bu dönemde Gökalp ve diğer Türk aydınlarının düştüğü hatayı, hakikati aramaktan ziyade hâl ve şartlara göre reçeteler hazırlamakla uğraşmaları, şeklinde izah eder.

Güngör, Ziya Gökalp'in "Türkçülükte Din Meselesi" adlı makalesindeki din meselesinin onun için bir dil meselesinden ibaret olduğunu belirtir. Gökalp'in bu konuyu bir kaç paragrafla geçiştirmesini Güngör, o günkü siyasî atmosferin Dini Türkçülük konusunda ihtiyatla davranılmayı gerektirmesine bağlar. Gökalp'in din kitaplarının ve hutbelerin, vaazların Türkçe olması şeklindeki sözleri Güngör'ü şaşırtmakta, bu durumu Gökalp'in düşüncelerini açıkça ve etraflıca anlatma imkânı bulamadığına bağlamaktadır.

Gökalp'in ümmet programını maddeler halinde verdikten sonra bu programın siyasî değil, kültürel mahiyette olduğu sonucunu çıkarır. Onun ümmet kavramı için Güngör'ün getirdiği diğer bir açıklama da; Gökalp'in ümmeti açık ve kesin bir şekilde tarif etmesine rağmen yanlış anlamalardan kurtulamamasıdır. Güngör, Gökalp'in ümmet programının gerçekleşmediğini açıkladıktan sonra bu durumun ilk bakışta onun

geleceği iyi göremeyişine bağlanabileceğini fakat Gökalp'i burada kısır görüşlülükle suçlamanın da yanlış olacağını ifade eder. Güngör için esas önemli olan Gökalp'in yaşasaydı bu fikirlerinde ısrar edip etmeyeceğidir. Güngör buna cevap olarak şunları söyler: "Hem ittihaçlara hem Cumhuriyetçilere kolaylıkla hizmet etmiş bir insan, iktidar sahiplerinin dışında bir şey söyleyebilir miydi ?" Güngör'e göre bu soruya kesin bir cevap vermeyerek şu açıklamalı sorusunu yönelir: "Türkçülüğün Esaslarını yazarken de bir yıl önceki fikirlerini hemen bırakarak İslâmiyeti Türkler için bir Türkçecilik meselesinden ibaret sayması bile bunu göstermiyor mu ?" (GÜNGÖR 1996:115)

Görülüyor ki Güngör'ün, Gökalp'in dine yaklaşımını belirtmesine karşı dine daha fazla önem vererek konuları ele aldığı görülmektedir. Güngör'e göre din bir ihtiyaçtır. Dinin geçmiş insanlık kadar eski olduğuna göre geleceği de insanlık kadar uzun ömürlü olacağını, yeryüzünde insan cemiyeti buldukça dinin de bulunacağını söylemektedir.

Gökalp'in millîci düşüncesinde derin bir tecessüsle gerçek aydın tavrını sergileyen, hayatını öğrenmeyle dolduran ideal bir ilim adamı olarak Cemil Meriç'i görüyoruz. Her düşünce ve inanç sistemini tartışabilme, bilgiyi her defasında gözden geçirebilme, tarihimizi tanıyıp değerlendirerek geleceğe yön verebilme çabası içerisinde olmuştur. Hayatının çeşitli dönemlerinde değişik fikir akımlarına kapılmış olan Meriç, olgunluk dönemi olarak ifade edebileceğimiz dönemde, yerini bulan bir anlayışla kendi toplumunun kültürel ve tarihi köklerine inen bir düşünür olarak kalmıştır. Bu düşüncelere ulaşan Cemil Meriç, tarafsızlığı, şahsiyeti felce uğramış insana benzetir ve sosyolojinin bağımsız olamayacağına savunur. Meriç, bu düşüncesini insanın kinlerden, sevgilerden soyulamayağını söyleyerek hükmeder.

Cemil Meriç'te Batılılaşmak, Avupalılılaşmak ve modernleşmek aynı anlama gelir. Meriç, Avurupa'nın Asya'yı hakimiyetine alma temayüllerinden dolayı kavramları değiştirerek arz-ı endam ettiğini savunur. Meriç, Batı'nın her iki yüzüyle tanınması gerektiğine inanmakta, Batı ve Doğu'yu beynin iki yarım küresi olarak görmektedir. Fakat Meriç, Avurupalılılaşmak kavramıyla ifade edilen düşünceye karşıdır. Devlet-i Aliye'yi zayıflatan sebeplerin başında Avrupalılışmanın geldiğini söyler. Batı konusunda genel olarak Gökalp'le aynı düşünen Meriç, ondan farklı olarak kavram ayırımına giderek düşüncelerini oturtmuştur. "Asya Avrupalılaşamaz. İslâm Hristiyanlaşamaz. Tarih ırmağı yatağını değiştiremez" (AÇIKGÖZ 1983:94) sözleriyle de Gökalp'in, bir milletin medeniyet değiştirebileceği fikrine katılmadığını görüyoruz.

Cemil Meriç, kültür ve medeniyet kavramlarının 18. yy'da Avrupa'nın bizi kendi esaretine düşürmek için ihraç ettiğini savunmakta ve her iki kelimenin aslının ve mânâsının Batı'da değil kendi tarihimizde ve köklerimizde aranmasının gereğine işaret etmektedir. Kültür kavramının II. Meşrutiyet'e kadar bizdeki anlamının irfan olduğunu söylemektedir. 18. yy'a kadar da Batı'da medeniyet kelimesinin karşılığının Civil ve Civilis olarak geçtiğini, bu asırda Batı'da kültür ve medeniyet kelimelerinin bulunduğunu söyler. Meriç, Tanzimat Dönemi aydınlarının hiçbirisinin medeniyetin esas mânâsını anlayamadığını ifade eder. Gökalp geleneği sosyologlardan farklı olarak o, medeniyet mefhumunu Gökalp'le başlatmaz. Meriç'e göre medeniyet kavramını ilmi çerçeveye oturtan tek yazar Cevdet Paşa'dır. Cevdet Paşa'nın tarihin esrarını tarihçilerin en büyüğü olan İbn Haldun'dan öğrendiğini söyleyen Meriç, Paşa'nın tek hatasının umran gibi kucaklayıcı bir kelimeyi medeniyet gibi müphem ve mazisiz bir lafza feda etmekte (MERÇ 1998:86).

Meriç, Ziya Gökalp'in bütün değerlerin çökmeye yüz tuttuğu bir devirde yaşadığını, Osmanlı ülkesinin yandığı bir devirde uzun araştırmalara vakit bulunmadığından yangını söndürmeye çalıştıklarını söyler. Ziya Gökalp'in bütün fikir adamları gibi bir çok hataları olduğunu, hataların ülkenin her sınırından geldiği bir devirde yaşadığını belirtir.

Meriç, imparatorluğun yükseliş dönemindeki aydının, toplumun herhangi bir ferdi gibi halkla iç içe olduğunu, Tanzimattan sonra ise aydının kendi tarihinden koptuğu ölçüde aydın olarak kabul edildiğini söyler. Nedeni ise Meriç'e göre Tanzimat'ın Garplılaşmak şeklinde anlaşılmasıdır. Bu tarihten itibaren Avrupa'nın menfaatleri yolunda ilerlemiş olmamızdır (MERİÇ 1998:27). Bundan dolayı Meriç, Tanzimat sonrası yetişen Türk aydınını millî ve dini değerlerden uzak olmalarından dolayı tenkit eder. Bu konudaki tavrı Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'le aynıdır. Meriç, bir konuda daha Mümtaz Turhan'la aynı hususa dikkat çekmektedir ki o da; çok diplomalı olup, az aydının olmasıdır. Hakiki anlamda münevverden yoksun oluşumuz büyük bir eksikliktir.

Meriç, gerek milliyet duygusunun, gerek çağdaşlaşma düşüncesinin, gerekse aydın kopukluğunun giderilmesinin tarih, dil ve din duygularının bütünleşmesi ile mümkün olacağı kanaatindedir. Dini duyguyu her bakımdan kurtuluşun bir reçetesi olarak sunmakta ve dini duygunun bir ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşımı ve düşünceleriyle millîci ekoldeki farklılığını ortaya koymaktadır.

Diyebilir ki Meriç, din ve milliyet duygularıyla bütünleşmiş ve kendi kültürünü tanıyan çağdaş Türk toplumu olmamız için çalışmıştır. Gökalp sosyolojisini yaşadığı dönemin toplum dinamiklerine uyarlamayı başarmış ve böylelikle Batı'ya pencerelerini rahatlıkla açan, kendi toplumuna yabancılaşmadan çağdaşlaşan, aydını ve halkıyla bütünleşmiş bir toplum anlayışını geliştirmiştir.

Gökalp sosyolojisinin devamcısı olan Mehmet Eröz, 1970 sonrası Türk sosyolojisinin dinamiklerini oluşturan pek çok konuyu (Etniklik ve Alevî-Bektaşî yapılaşması gibi) saha araştırmalarıyla ele alan az sayıdaki sosyologlarımızdan biridir. Eröz, bu araştırmalarında Gökalp tarafından ele alınan pek çok konuyu 1970 sonrası Türk toplum dinamiklerini göz önünde bulundurarak yeni boyutlara ulaştırmıştır.

Eröz, Gökalp'i eleştirenlere karşı çıkararak fikirlerini değişik düşüncelere çekenleri de eleştirir. Bu mânâda sosyal tesanütçülüğün sosyalizm olmadığını söyler. Eröz, Batı'dan çok daha önce İslâm dünyasında Farabi'nin X. yy'da insanın cemiyete muhtaç olarak, insan topluluklarının tiplerini gösterdiğini millet denilebilecek cemiyetlerden bahsettiğini, Farabi'den sonra da İbn Haldun'un sosyolojinin temellerini attığını savunur (ERÖZ1982:32). Bu yaklaşımıyla Eröz, Fındıkoğlu'nda da belirtilen adı sosyoloji olmasa da kendi düşünce tarihimizde sosyoloji anlayışına uygun akımların, kavram ve yaklaşımların bulunduğunu savunmaktadır.

Eröz, insan cemiyetlerinin klan, kabile ve imparatorluk seviyelerinden millet haline geldiği düşüncesi ile Gökalp'le fikir birliğindedir. Ona göre millet milliyete dayanmalıdır (ERÖZ 1982:73-74). Millet ve milliyet şuuru XIX.asrın mahsülüdür diyerek de Eröz, Mehmet İzzet'in millet ve milliyet kelimeleri arasındaki farkın açıkça bilinmediği görüşüne katılır. Eröz, ele aldığı pek çok konuda olduğu gibi Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımını da aynen aktarır. O, medeniyeti kültürlerin maddî, müşterek ve üniversal olan yönüyle tanımladıktan sonra Gökalp'ten farklı olarak medeniyetten içtimaî düşünce tarihinde ilk defa bahsedenin İbn Haldun olduğunu söyler. Mehmet Eröz, Gökalp'in Türkçülük idealinin de takipçisidir. Gökalp'te olduğu gibi ona göre önce Türkiye çapında millî bir devlet sonra Türkiye çevresindeki Türklerin birleşmesi daha sonra da bütün Türk milletinin birleşmesi yani Turancılık düşüncesidir.

Eröz, Gökalp'in sadece Türk musikisini millî kültürümüzün eseri sayıp klasik Türk musikisini Farabi'nin Bizans'tan aldığını ileri sürerek medeniyetin mahsülü olarak görmesine katılmaz. Bu konuda Gökalp'i tenkit etse bile pek çok konuda Eröz, Gökalp'le aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ele aldığımız sosyologlardan Ülken,

Güngör, Arvasi ve Cemil Meriç, kültür-medeniyet ayrımını tenkit etseler bile Eröz, Gökalp'in fikrinden ayrılmaz.

1980'lerdeki Türk sosyolojisi yoğunlaştığı konular bakımından farklılık göstererek etniklik, kimlik arayışı, milletleşme gibi yeni oluşumlar toplum meselelerine hakim olmaktadır. Bu bakımdan 1980 sonrası Türk sosyologlarının ele aldıkları konular ve kavramlara yenilerinin eklendiği görülmektedir. Millî sosyolojinin bu yeni oluşumlara nasıl ve hangi metodlarla yaklaşılacağını ele alan sosyologların başında Orhan Türkdoğan gelmektedir.

Türkdoğan, metodoloji problemi aydınlatılmadan hiçbir sorunun halledilemeyeceğini, geri plandaki sosyal psikolojik etkenleri göz önüne almadan yapılan incelemelerin bir problem alanı oluşturacağını savunur. Bu bakımdan sosyologların sürekli olarak bilim felsefesinin verilerinden yararlanarak metodoloji sorununa eğilmeleri gerektiğini söyler. Türkdoğan'ın uygarlık çevrelerinin yöntem ve tekniklerinin birer yararlanma unsuru olarak göz önüne alınması, toplumun her kültür ve uygarlık çevresinin kendi bilgi deneyimi ve araştırma yeteneğini kendi kültür özellikleri içinde değerlendirilmesi düşüncesi Ziya Gökalp sonrası Türk sosyolojisine kazandırılan yeni bir bakış açısıdır. Ayrıca Türkdoğan, Türk sosyolojisinin her çeyrek yüzyılda alan ve konu tertibi yapması gerektiğini söyler. Bu düşünce Türk sosyolojisinin kendi kimliğini kazanması gerektiği anlamındadır. Bu durumda Türkdoğan'da kimlik sosyolojisi kendi kültür değerlerimiz noktasında çözüm arama ve kendi metodolojimizi oluşturma üzerinde yoğunlaşmayı gerekli kılmaktadır. Bu açıdan o, sosyolojinin sosyolojisi diyebileceğimiz bir yöntemin izlenebileceğini savunur (TÜRKDOĞAN 1995c:188-205).

Türkdoğan, millet kavramına Gökalp'in fikirlerini ve tanımını temel alarak yaklaşır. O, millet kavramının Cumhuriyet'le birlikte bir devlet politikası olarak kabul edilmiş olmasına rağmen daha sonra bu anlayıştan sapıldığını söyler. Türkdoğan, Gökalp gibi millî kültürün kaynağının halk olduğunu söyler. O, Türk sosyoloji geleneğinde Gökalp'in ilk defa hakim kültüre millî kültür demek suretiyle anlam kazandırdığını ifade ederek millî kültür tanımını da ona göre yapmaktadır. Türkdoğan, Batı sosyolojisinden millî kültürün ele alınışına da temas ederek Batı sosyolojisinde bu kavrama bağlı olan millî kültürden sapmaları belirten yan kültür ve karşıt kültürün problem alanına dikkat çeker. Bu konuda teorik açıklamalar yapmakla kalmamış saha araştırmalarına da yönelmiştir. Bundan yola çıkarak Türkdoğan, Türk toplumu için bir

millî modelin benimsenmesini ve sapmayı ifade eden yan kültür alanlarının ortaya çıkarılmasının zamanının geldiğini savunur. Bu mânâda yoksulluk yan kültürü ve zenginlik yan kültürü olarak ifade ettiği milletleşme sürecini engelleyen kavramları geliştirmiştir. Türkdoğan bu kavramlarla sosyoloji literatüründe ilk kez yoksullukla yoksulluk yan kültürünü, zenginlikle de zenginlik yan kültürünü birbirinden ayırarak kullanmıştır. Doğu-Batı farklılaşması, yurt içi işçilerin uyumsuzluğu ve kültürel sürekliliğin yıkılması gibi sosyal sorunlar da milletleşme sürecimizi engelleyen faktörler olarak Türkdoğan'ın ele aldığı konular arasındadır. Ülkemizde millet olmayı engelleyen bir diğer tespiti de imparatorluktan millete geçerken kültürel sürekliliği koparmamızdır. Böylece sahip çıkılmayan bir mirasla köksüzlüğün oluştuğunu ve yanlış bir Batılılaşma anlayışıyla parçacı bir tarih bilgisinin eğitim-öğretime hâkim olduğunu belirtir. Bu da milletleşme sürecine büyük çapta köstek olmuştur (TÜRKDOĞAN 1991:15). Türkdoğan, genel olarak milletleşmenin çağdaş anlamda duyguda, düşüncede, siyasî katılımında, demokratikleşmede, dengeli bir gelir paylaşımında, kanuni hakların kullanımında, ortak kimliğin yaratılmasında, Türk milletinin eşit ve âdil bir davranış bütünleşmesinin gerçekleşmesinde görür. Bu amaçla Türkdoğan, ülkemizin millet olma ve millî kültürün oluşumunu zengin tarihî tecrübesine dayandırır.

Türkdoğan, Gökalp'in millet-ümmeet konusundaki fikirlerine temas ederek onun Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim diyerek millet ve ümmet arasında çatışma olmadığı sosyolojik gerçeğini ortaya koyduğunu ifade eder. Türkdoğan'da bu iki kavram birbirleriyle uzlaşan, hatta birbirlerini örten, tamamlayan sosyal yapı unsurları olarak ele alınmaktadır. Türkdoğan, Batılılaşma sürecinin ilk dönemlerinde Batılılaşmaya Türk aydınları tarafından şuurdu bir şekilde yaklaşılmamıştır görüşünü savunarak Gökalp'in Batılılaşmaya getirdiği açıklamaları tenkit eder. Ona göre Gökalp sosyolojisinde Batılılaşma modernleşme demektir. Türkdoğan ise Güngör'de olduğu gibi Batılılaşma ve modernleşmeyi aynı anlamda ele almamıştır. Türkdoğan, günümüz sosyolojisinin modernleşmeyi Batılılaşma ile eş değerde görmediğini, onu ferdi ve toplum seviyesinde olmak üzere iki kategoride incelediğini söyler. Gökalp ise modernleşmeyi sosyal seviyede kabul etmektedir.

Türkdoğan, Gökalp gibi kültür-medeniyet ayrımı yapmaktadır. Ona göre modern antropoloji uygarlık terimini bir değer yargısı olarak kabul etmektedir. Önemli olan kültürel yayılma süreci veya yeniliğin kabulüdür. Bu bakımdan uygarlığa nazaran kültürün önem kazanması Gökalp'te de isabetli bir hususu teşkil eder (TÜRKDOĞAN

1999 :142). Bundan dolayı Türkdoğan, başka bir uygarlıktan alınan maddî unsurların o toplumun kültürüne aktararak mâl olduğunu belirtmektedir.

Türkdoğan, düşünce sisteminin en üst çatısını oluşturan millet olma, millî kültür, İslâmiyet v.d. konuları ele alırken de günümüz Türk toplumunun başka dinamikleri olarak ifade ettiği terör ve anarşik olaylar, aşiret ve kabile olgusu, Alevi-Bektaşî yapılaşması, etnik azınlık yönelişi, millî kimlik, milletleşme süreci, İslâm'ın yükselişi, aile sosyolojisine yöneliş gibi konuları araştırırken teori-pratik bütünleşmesinden hareket ederek saha araştırmaları yapmıştır. Bu bakımdan Türkdoğan meseleleri farklılaşan günümüz Türk toplum araştırmalarında, istenilen sonuçların elde edilmesi için sosyologların saha araştırmalarına gereken önemi vermeleri gerektiği kanaatindedir.

Türkdoğan Batılılaşma süreciyle oluşan aydın ile Batı'daki aydının karşılaştırmasını yaparak Türkiye'deki aydın sınıfının kendi köklerinden koparak Türk toplumuna yabancılaştığını belirtir. Batı'daki aydının millî değerleriyle dini ve manevî atmosfer içinde yetişerek toplumlarındaki sosyal sorunlara yeni manevî güçler yarattığını ülkemizde ise halktan uzaklaştığını millî değerlere sahip çıkanlara hor bakıldığını söyler. Türkdoğan Türk aydınında görülen bu ahlakî bunalımların nedenlerini milletimizin tarihi gelişim çizgisi, sosyal yapı unsurları ve dünya görüşü ile açıklamak gerektiğine inanır.

Bilgiseven, Türkdoğan'da olduğu gibi Türk sosyolojisinin gelişiminde metodolojinin önemli bir yer tuttuğu görüşündedir. Özellikle Türk sosyolojisinin en önemli sorununun saha araştırmaları olduğunu söyler. Bilgiseven, gerek Gökalp gerekse ele aldığımız diğer sosyologlarda olduğu gibi Batı'nın problemlerine tamamen yabancı kalmadan Batı verilerinden yararlanılmasını fakat meselelerimize kültürümüzün değerleri dikkate alınarak bakılması gerektiğine işaret eder. Kullandığımız kavramlar, yaptığımız tarifler ve getirdiğimiz açıklamalar temellerimize uygun olmalıdır. Bu açıdan onun çalışmalarında hareket noktasını olarak İslâmiyet ve millî değerlerimizle ilgili kavramlar ve açıklamalar oluşturmaktadır. Böylece Bilgiseven'de metodoloji, bütüncü bir metodla sosyal realiteye yaklaşma ve diğer ilimlerin verilerinden yararlanma olarak görülmektedir.

Bilgiseven, Gökalp'in fikirlerine sadakatle bağlıdır. Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak mefkûresinin bir çelişki olmadığını söyler. İslâm'ın kendi kültürümüze aşladığı idrakleri fark ve cem kavramlarıyla izah eder. Bilgiseven, Gökalp'in müdafaa ettiği bir dünya idelinden yoksun olan ve sadece Hristiyan milletleri

kapsayan bir Avrupa birliğinin getireceği faydaların aldatıcı ve sınırlı olacağını açıklar. Bu bakımdan Bilgiseven, sırf fark ve ayrıcalık zihniyetine dayalı Hristiyan birliği gibi olan bir ekonomik birliğin sağlayacağı refahın aldatıcı olmasından dolayı üretimi azaltacağını ve içki, uyuşturucu gibi olumsuz etkileri beraberinde getireceğini söyler. Ayrıca O, Gökalp'in milleti teşkil eden fertlerin ve hislerin taşıyıcısı olan ananeleri, âdetleri İslâm'ın cem idrakiyle izah eder.

Bilgiseven, Gökalp'in hars ve tezhip adını verdiği ikili manevî ayrımının yapılamayacağı kanaatini taşıyarak böyle bir tasnifin Batılı milletler için doğru olabileceğini belirtir. İdeal kültürde ve yozlaştırılmamış hali ile İslâm kültüründe hars ve tezhip arasındaki farkın Batı'da olduğu gibi mahiyet farkı değil, derece farkı olduğu görüşündedir. Ona göre milliyet ve İslâmiyet arasında tezat olmadığı gibi İslâmiyet, milliyet duygusuna sahip çıkmamızı emretmektedir. Söylediği bu fikrin ispatını da Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine ve Peygamber hadislerine dayandırır. O, milliyet duygusunun olmasını milli birlik şuuruna kavuşmamız olarak görmekte, milliyet duygusu olmadığı takdirde de aynı lisanı kullanma keyfiyetinin bir avantaj olma özelliğini icra edemeyeceği kanaatini taşır. Bilgiseven, kültür kavramının tarif ve sınıflamasında Batı sosyolojisinden ayrılmamız gerektiğini savunur. Batı'daki kültür kavramının ortak özelliğinin maddî ve manevî nitelikteki sosyal anlamda devralınan ve devredilen herşey olduğunu, bizim anlayışımızda ise; maddî ve manevî kültürün daima karma halde bulunduğunu söyler. Bu düşünceleriyle Bilgiseven, kültür kavramında maddî-manevî ayrımına gitmeyerek Gökalp'ten ayrılmaktadır.

Bilgiseven'in "Türkiye'ye Yönelik Etnik İddialara Dayalı Bölücü Faaliyetler" adlı kitabı Gökalp'in "Kürt Aşiretleri Hakkında İçtimaî Tetkikler" adlı araştırmasının benzeridir. Bilgiseven, bu kitabının önsözünde bazı dış mihrakların menfî hedefinin hem ülkemizdeki aynı kültürü paylaşan bütün gruplarla birlikte ülke menfaatine, hem siyasî gelişmenin şartlarını bildiren sosyoloji ilmine, hem de Tevhit inancına aykırı olduğunu gösterebilme gayesi ile kaleme alındığını söyler. Kitabında genel olarak, Türkiye'de müşterek bir kültüre sahip ve aslen Türk olan grupların zamanla kendi kültürlerinden kopartılarak yabancılaştırılmalarını ve kendi menfaatlerine dayalı bir ayrıcalık şuru taşıyanların sistemli faaliyetlerini tahrik eden bir dış gaye veya hedefin varlığını ele almaktadır. Bilgiseven, dış mihrakların Kürtçülük şuru aşulamaya çalıştığını, iç faktörlerin de yardımcı rolüyle Alevilik-Sünnilik çatışmalarını canlı tutarak ülkeyi bölmek istediklerini söyler.

Bilgiseven, ilmî bir temele oturmuş tek dinin İslâmiyet olduğu düşüncesinden hareketle çalışmalarında Kur'an-sosyoloji ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre her ikisinin de cemiyet meselelerini ve kültürü ele almaları bakımından aralarında fark olmadığını, farkın; önerdikleri metodolojide ve ele aldıkları kavramalara bakış açılarında ortaya çıktığını ifade eder. Bilgiseven, Kur'an'ın fert ile cemiyetin bütünlüğünü ele aldığını ancak; öncelikle kültür yoluyla insanın ıslahına önem verdiğini belirtir. Bilgiseven, Türk sosyologlarının, Batı sosyolojisinin eksiklerinden uzak ve Batı modellerini aktarmak yerine, Türk toplumunun yapısına uyan Kur'andaki İlm-i Ledün'ü esas alarak kavramlarımızı oluşturmalarını, ona uygun bir metodoloji anlayışıyla yerinde çözüm ve ispatlara gitmeleri gerektiğini belirtir. Görüldüğü gibi Bilgiseven, Gökalp ve ele aldığımız diğer sosyologlardan farklı olarak İslâm ile sosyolojinin cemiyet meselelerini ve kültürü ele almaları bakımından aralarında fark olmadığını ilk kez ortaya koymuştur.

Gökalp'in düşüncelerinin takipçileri tarafından hâlâ tartışılıyor olması, onun Türkiye'nin toplumsal yapısında meydana gelen değişimleri iyi gözlemleyerek tahlil etmesinden ve sorunlara tarihî perspektiften bakmasından ileri gelmektedir. Gökalp'in oluşturduğu millî sosyoloji çerçevesinde, Türkiye'nin günümüz toplum şartlarına bütüncü bir metodla yaklaşımı esas alanlardan biri de Mustafa Erkal'dır. Bu açıdan Erkal, kendi dini, millî ve tarihî değerlerimize uygun kavramları kullanmayı, sosyal mutlak yerine konulara itibarî yaklaşımı esas alır. Türk toplumunu açıklamada Batı'da geliştirilen modelleri kullanmak yerine, taklitten uzak tarihî verilere dayanan bir sosyoloji anlayışını benimser.

Erkal, Gökalp ve Turhan'ın savunduğu kültür-medeniyet ayrımını yapmaktadır. Maddî kültürü manevî kültürün dışlanmış şekli olarak kabul etmekte, manevî kültürü ise millî olma özelliğine bağlamaktadır. Erkal'ın kültür kavramını maddî ve manevî açıdan ele almasının sebebi ise, karmaşık bir nitelik taşıyan kültürü daha iyi değerlendirebilme düşüncesidir. Millî kültürün halkın eseri olduğu ve toplumun aydınlarının da kültürü işleyerek tezhip (işlenmiş kültür) haline getirmesi gerektiği düşüncesi Erkal'da Gökalp'e dayandırılarak söylenmektedir. Ona göre kültürün millî olması seçilebilme ve ayırdedilebilme özeliğindedir. Medeniyet ise tek bir millet tarafından temsil edilmediği için beynelmileldir. Bu düşünceden hareketle Erkal, Gökalp gibi medeniyetin bir gereği olan maddî kültür unsurlarının alınması halinde kültürün de ithal edileceği görüşünü savunanlara katılmaz.

Erkal, millî bağımsızlık, hükümrancılık haklarından, menfaatlerinden tavize zorlanan gelişme gücüne sahip ülkelerin kalabalıklaştırılmak, coğrafyaları vatansızlaştırılmak ve kimliklerinin tartışılmak istendiğini belirtir. Buradan hareketle Türk milletine karşı ideolojik, bölücülük, mezhepçilik, çok kültürlülük, cinsiyetçilik veya insan hakları gibi şekillerle tuzakların kurulduğunu söyleyerek millî kültüre karşı kültür arayışları içinde bulunulduğuna işaret etmektedir. Günümüz Türkiye'sinin içinde bulunduğu etnik yapılaşmaların nedenini Erkal, Gökalp'teki Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak formülünün millet kimliği içinde bütünleşmemesi olarak görmektedir. Bu nedenle Erkal, Cumhuriyet'in kuruluş felsefesinden ve hedeflerinden sapılarak milletleşme konusunda büyük problem teşkil eden yeni etnik tuzakların ve yeni kültürel kökler arama eğilimlerinin millî kimlik erezyonuna sebep olduğunu söyler.

Erkal, Türkiye'yi milletleşme sürecinden geriye götürecek yapay kimlik iddialarının temelinde Anadolu'da Türk kültürünü hakim kültür olarak görememe yanlışının bulunduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Türk kimliği yerine Anadolu kültürünü koymak, millî kültürün yerini evrensel kültürün alacağını iddia etmek, yeni soy ve atalar arayışına çıkmak ve karışmışlığı iddia ederek çoğulcu yapılaşmayı aramak, millî hakimiyete ters, millî kültürel kimliğimizden sapma davranışlar olarak görülmektedir. Bu nedenle ona göre yapılacak olan, Türkiye'nin yeniden millî mücadele şuuruyla millî varlığının, kültürünün ve bağımsızlığının korunması, Türk milletine mensup olma şuurunun geliştirilmesi ve millî kültür anlayışına dönülmesidir. Millî hakimiyet kavramının ışığında millî kültürün korunması ve geliştirilmesi için tedbirler alınması ve uygulanması gerektiği kanaatini taşır. Atatürk sonrası ekonomiden dış politikaya kadar uygulanan belirsiz kültür politikalarını, dış destekli kimlik ve etnik grup tartışmalarının nedeni olarak gösterir. Bu nedenle Erkal, belirsiz kültür politikalarının Batı ve Türk dünyası ile olan ilişkilerimize yaptığı olumsuz tesirleri göstererek Türkiye'deki kimlik tartışmalarından dolayı kültür politikasının yenilenmesine ihtiyaç olduğu kanaatini taşır. Gökalp'te Türkçülüğün birinci amacı olan kültür birliği Erkal'da da görülmektedir. Gökalp'teki Kırım yahut diğer Türk Cumhuriyetlerinin bağımsız devletler halini alarak tam istiklale kavuşması, onun günümüz takipçileri zamanında gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Erkal, AB üyeliğinden önce Türkiye'nin Orta Asya Türk Cumhuriyetleri'nde sahip olduğu ekonomik ve siyasi potansiyelini kullanarak Batılı ülkelerle ilişkilerinde pazarlık gücünün artacağını ifade eder (ERKAL 1994:11). Erkal, Türkiye'nin AB'e üyeliğine olumlu bakmayarak AB

üyeliğine mahkummuş politikalarının izlenmesini ve başka alternatiflerin oluşturulmaması noktasını eleştirir. Burada söylenmesi gereken husus, Erkal, peşin bir Batı düşmanlığı taşımadığı gibi Batı'ya teslimiyetçi anlayıştan da uzaktır. O, Bakü'deki 1990 katliamı karşısında sessiz kalış, Bosna-Hersek'teki sırf vahşeti, Çeçenlere uygulanan katliamlar ve Kıbrıs Türk'üne hayat hakkı tanımama örneklerini vererek, Batı diye önümüze konmak istenen modelin Hristiyanî bir şuurla hareket eden, her olayda çifte standart uygulayan, kültürel taassuba sahip bir Avrupa olduğunu gösterir (ERKAL 1994:83). Erkal, Batı'ya ve Batı menfaatlerine endeksli bu yapılanmayı Batı'nın "yeni dünya düzeni" olarak niteler. Bu düşünceleriyle Erkal'da Batı kavramı ifade ettiği anlam açısından medeniyet kavramını karşılamaktadır. Bu anlamda Batı, Erkal'ın ifade ettiği homojen ve belirli bir kültür anlayışını karşılamaktan uzak olup farklı millî kültürlerin olduğu düşüncesindeki Mümtaz Turhan'ın tezlerine dayanmaktadır.

Konulara itibarî bakılmasını temel alan sosyoloğumuzun, Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan'ın Batı medeniyeti konusundaki düşüncelerini günümüz şartlarına göre değerlendirdiğini görüyoruz. Erkal, Batı ile temasın zorunluluğunu belirterek onun inanç boşluklarından kaynaklanan pozitif ve maddeci yaklaşımlarının değil, ilim ve teknolojinin alınması hususuyla Gökalp'in düşüncelerinin devamı niteliği taşır. Erkal, çağdaşlaşmayı Gökalp gibi, çağın bütün insanlığa sunduğu maddî ve manevî kültür unsurlarından ve imkanlarından ülkelerin ihtiyaçlarına ve sosyal bünyelerine uygun olanları alabilme ve değerlendirebilme olarak anlar. Bu amaçla Gökalp'in muasırlaşma anlayışını günümüz şartlarına uyarlayarak Batı'ya göre yapılanmanın anahtarı veya Türk-İslâm kültürünün antitezi olarak anlaşılan olumsuz tutumları dile getirir. 1980 sonrası millî kültür değerlerine ilgisizleşme, kitle iletişim araçlarının tesiriyle artan dil tahribatı ve ülkeyi mozaik gibi görme şartlanmalarının kültürel yabancılaşmaya sebep olmasını dile getirerek kimlik ve etniklik arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır. Bu açıdan ona göre sosyal ve kültürel çevreyle aynılaştan kültür, fertlerde gayri iradi olarak millîleşerek "millî kimlik" olmaktadır. Türkiye'de bazı fert ve grupların kendilerini ifade edememelerini Türk milletine mensup ve Türk kimliği içinde görememelerine bağlar. Bu bakımdan dil farklılığını göstererek bazı alt kültür grupların millî kimlik farklılıklarını dile getirmelerini, yapay kimikleştirme çabalarıyla oluşturulmaya çalışılan çeşitli iç ve dış mihrakların Türkiye üzerindeki emellerinin bir parçası olarak görür. Erkal'ın millî kimlikle ilgili ifadelerinden anlaşılan milletleşmenin millî kimliği

oluşturduğudur. Gökalp'ten sonra ele aldığımız sosyologların bu konu üzerinde yoğunlaşarak günün şartlarına göre değerlendirmeleri milletleşmenin zaruretliliğini dile getirmekle birlikte bir Ziya Gökalp geleneği olarak anlaşılmaktadır. Bu bakımdan milletleşmeyle birlikte ele alınan millî kimliği belirleyen en önemli unsur olan dil meselesi Erkal'da Gökalp'in düşüncelerinin devamı niteliği taşır. Özellikle yabancı kavramların kullanılmasının yanlışlığını dile getirmesi ve yabancı dille eğitim-öğretimin kültürel yabancılaşmayı doğurmasının nedenini yanlış ve çarpık anlaşılan Batılılaşmanın bir sonucu olarak görür.

Erkal, tarihsel perspektif ve sosyolojik bir bakışla millet ve ümmet kavramını ele alarak, her ikisinin de zarurî, birini diğerine tercih edilmesi gerekmeyen, uyum halinde birbirlerini tamamlayan sosyal yapı unsurları olarak düşüncesinin en üst çatısını oluşturmaktadır. Erkal, Namık Kemal'in millet kelimesinin adını, Ziya Gökalp'in de özünü bulduğunu söyleyerek Gökalp'e kadar gelen hiç bir fikir adamının tarif edemediğinin altını çizer. Erkal, Gökalp'in evrimci millet anlayışını savunmakta ve milletin insanlık tarihinde farklı toplulukların boy, aşiret ve kavmi taassubu aşarak kültürel mutabaklardaki birlik hali olduğunu söylemektedir. Erkal'ın kültür milliyetçiliği anlayışı Gökalp, Erol Güngör ve Mümtaz Turhan'ın görüşlerine dayanmaktadır. Ona göre milliyetçiliğin temelinde, toplumun ortak mutabatlarının savunulmasının bütünleştirici bir rolü vardır. Milliyetçiliğin sosyal ve ekonomik hayatta somutlaşan tavır alışlarını ise kalkınmanın temel gücü olarak saymaktadır. Bu bakımdan bir ülkede benimsenecek olan iktisadî sistemin dokusunu besleyecek zihniyet ve milletçi görüş, canlı ve etkili değilse o sistem çok mükemmel dahi olsa başarı sağlayamayacağı kanaatindedir. Ona göre milletin karşılığı ulus olmadığı gibi milliyetçiliğin karşılığı da ulusçuluk değildir. Ümmet konusunda Erkal, farklılıkları reddetmeden onların üzerinde varılacak bir tevhit anlayışındadır. Bundan dolayı aynı ümmete mensup olma duygu ve şuuru farklı milletlere mensup olma şuuru ile çelişmeyeceğinden güçlü bir ümmet olmasını güçlü milletlerin oluşmasına bağlar. Erkal'ın ifade etmeye çalıştığımız ümmet düşüncesi, Gökalp'in İslâmlaşma akımı çerçevesindeki ümmet düşüncesinin bir parçasıdır. Erkal, Gökalp'in kültür milliyetçiliği anlayışını millî kimliğin korunması amacını taşıyan muhafazakârlık kavramıyla birleştirir. Koruyarak gelişen ve ilerleyen bir toplum anlayışını, milliyetçi-muhafazakâr düşüncenin oluşması şartına bağlayarak, dış politikada, ekonomide, siyasî ve kültürel alanlardaki tavır alışlar bütünü olarak gösterir. Böylece Erkal'da savunulan kültür

milliyetçiliği ırkçılığa ve her türlü otoriter rejime karşıdır. Türk milliyetçiliğinin bir devlet ideolojisi olmaktan çok, bir millet ideolojisi olduğundan hareketle milliyetçiliğin ülkemizdeki yanlış anlaşılmasına dikkat çeker. Bu amaçla Atatürk dönemi dışında milliyetçiliğin suçlu bulunduğu, protokol aracı yapılarak sulandırıldığı ve anlaşılmaz bir hale getirilerek törenlerde kullanıldığı tespitlerini yapar.

Erkal'ın, alt kültür, etnik grup kimliği, etnik azınlık, asimilasyon ve uyum kavramlarını açıklaması, milletleşmenin her türlü boy, kavim ve alt kültür özelliklerine sahip toplulukların kültürel bütünleşmesi olduğundan kaynaklanmaktadır. Erkal, birbirine karıştırılan ve yanlış anlaşılan bu kavramları açıklayarak Türkiye'de konmak istenen Kürt kimliğinin sadece mahalli dil farklılığına dayandırılarak bir etnik yapılaşmanın olmadığını altını çizer. Kültür ve kimlik kavramları yaşama tarzının her alanını kapsadığından, Türkiye'deki mahallî ağzların bir alt kültür özelliğiyle millî kültürün zenginliğini yansıttığını ifade eder. Türkiye'de etnik kavramının ancak gayri müslim sosyal gruplar için geçerli olabileceğini belirterek, kavramları Batı sosyal gerçeği içindeki özellikleriyle tartışmanın yeni dünya düzeni'ne ve Batı oryantalizmine hizmet olacağını söyler.*

Erkal, terörün dış politikada emperyalist strateji uygulayan ülkeler tarafından az gelişmiş yörelere yönelik kullanıldığına işaret eder. Bu sebeple Erkal, dış kaynakların politik menfaatlerinin Türkiye'deki az gelişmiş yörelere yöneldiğini ve ülkede iç huzurun, istikrarın temelini güçleştirdiğini, böylece Türkiye'nin ekonomik kalkınmasını sekteye uğrattığını belirtir. Bu bakımdan o, Güneydoğu sorununu bir etnik mesele değil bir kalkınma ve terör sorunu olarak görür. Konuya itibarî yaklaşarak İspanya'daki BASK örneği, veya IRA, ne de FKÖ'nün Türkiye'deki durumla mukayese edilemeyeceğini ifade eder. Böylece Erkal, Türkiye'de alt kültür özelliği gösteren Kürt vatandaşlarımızın ve mahalli ağzın, Türk kültüründen yaşama tarzı bakımından ayırmedici bir yanının olmadığını gösterir. Bunlara ilaveten Erkal, terörün hiçbir zaman insan hakları veya daha fazla demokrasi ve yöresel kalkınmışlık olmadığını belirterek, Türkiye'nin millî bütünlüğüne kasteden akımların bölgesel dengesizlikler hafifletilse dahi hedeflerini terk etmeyeceklerinin uyarısını yapar.

Erkal, Gökalp gibi maddî kültür ve manevî kültür ayrımını yaparak kültür konusuna Gökalp'in perspektifinden bakar. Bu sebeple manevî kültürün canlılığını ön planda tutan milletlerin maddî kültürde de gelişme sağlayacaklarını söyleyerek, maddî kültürlerin alıcısı olan bu kültürlerin yabancı maddî kültür unsurlarını bir hammadde gibi

işleyebilecekleri düşüncesine ulaşır. Burada Erkal'a göre, bir insan topluluğunda sosyal gelişmenin ortaya çıkabilmesi, o insan topluluğunun sahip olduğu kültürün yaratıcılığıyla ilgilidir. İktisadî kalkınmanın kültür temelinde bağlı olduğunu savunarak, Türkiye'nin istenen ekonomik gelişmişlik seviyesine ulaşamamış olmasını moral ve kaynakların üretken alanlarda kullanılamamasına sebep olan zihniyetle ilgili olarak görür. Erkal da Gökalp gibi, maddî kültür öğelerinin beynelmilel olduğu düşüncesiyle sanayileşmenin kendine has bir mantığı, insana ve eşyaya bakış tarzı, bir sistematığı bulunduğunu savunur. Kalkınma ve beyin göçü kavramlarının sosyolojik açıdan korelasyonuna da değinerek beyin göçünü önleyici çareleri, eğitimin yeterliliğinde ve milli niteliğinde görür. Böylece kalkınmanın sağlanması ve ülkenin menfaatlerinin titizlikle korunması için bilgili ve millî kültürden pay almış, dünyayı tanıyan aydınlara ihtiyaç vardır. Bir ülkedeki gelişme ve büyümenin sosyal bütünleşme ile desteklenmiyorsa sistemin aksayabileceğini, fertlerde ve sosyal gruplarda yoğunlaşmayan kültürel bütünleşmenin sosyal çözülmenin sebebi olabileceğini belirtir. Kültürün burada sosyal bütünleşmenin çimento vazifesi gördüğünden hareketle sosyal bütünleşmeyi sağlayan, pekiştiren ve koruyan bir faktör olduğunu açıklar. Erkal'ın bu anlamda işaret ettiği, toplumun ahenkli işleyen bir bütün olarak kalabilmesi, ekonomik politikanın sosyal ve kültürel politikalarla takviyesidir.

Mustafa Erkal'ın genel olarak yabancı yazarlardan beslendiği bir kaynak yoktur. Daha çok gelenekçi sosyolojiyi oluşturan Ziya Gökalp olmak üzere millîci sosyologların düşüncelerini günümüz sosyal ve iktisadî boyutlarına uyarlamaktadır. Yararlandığı literatür bakımından yabancı kavramlar yerine Ziya Gökalp'in geliştirdiği kavramları kullanmaktadır. Ziya Gökalp'ten sonra özellikle Güngör ve Turhan'ın Gökalp'e bağlı kalarak geliştirdiği bakış açısıyla oluşturulan kavramlar, Erkal'ın düşüncelerini beslemektedir. Erkal, hiçbir eserinde Ziya Gökalp'in düşüncelerini eleştirmemektedir. Fakat Gökalp'teki Batı Medeniyetine girme düşüncesi Erkal tarafından savunulmakla birlikte, Hristiyan birliği gibi bir ekonomik birlik olan AB'ye girilmesine soğuk bakmakta, onun yerine Türk Cumhuriyetleriyle ilişkilerin geliştirilmesi alternatifini göstermektedir. Erkal, topluma ait somut konulara da el atmakta, yabancı işgücü sorunlarına yönelerek saha araştırmaları yapmaktadır. Türkiye'nin siyasal ve toplumsal açıdan zor durumlarda kaldığında gücünü ve zenginliğini dünya içindeki yeri ile birlikte tarihten alması, Erkal'ın eserlerinin bütününe hakim bir düşüncedir.

Ele aldığımız sosyologlar –Hilmi Ziya'nın belli bir dönemi hariç- hiçbir zaman marksizme yönelmemiş, komünizme karşı olumsuz tavırlarını açık bir şekilde vurgulamışlardır. Gökalp'in fikir mirasının, onun devamcıları olan sosyologlar tarafından geliştirilmesi Türkiye'nin kültür hazinesini daha da yüksek seviyelere çıkarmak ve millî esaslara dayalı bir yüksek kültür oluşturmak içindir.

Sonuç olarak başta ortaya koyduğumuz hipotez olan Ziya Gökalp sonrası Gökalp çizgisi sosyolojisinin pek fazla değişmediği söylenebilir. Ziya Gökalp sonrası Gökalp düşüncesinin devamcıları, onun getirdiği kavramları kullanarak yeni kavramlar oluşturmakta ve içinde buldukları zaman şartlarına uyarlayarak değerlendirmektedirler. Özellikle Ülken, Güngör ve Cemil Meriç, Gökalp'in bazı düşüncelerine katılmayarak eleştiriler yöneltmektedirler. Ancak getirilen eleştiriler Gökalp geleneğini pek fazla değiştirmemektedir. Zira bu sosyologlar eleştirileriyle Gökalp düşüncesinin revizyonistleri olmuşlardır. Taklitten uzak bir Türk sosyolojisi oluşturmak için, tarihî verilere dayanarak Türk toplum dinamiklerini açıklama gayreti içinde çalışmışlardır.

KAYNAKLAR

AÇIKGÖZ, Halil

(1993) : Cemil Meriç'le Sohbetler, İstanbul: Seyran Yayınları.

ARSLAN, Hüsamettin

(1998) : Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları, "Modern Zamanlarda Bir Türk Entellektüeli Cemil Meriç" Konulu İlmî Toplantıdaki Konuşma, İstanbul: 27-28 Aralık 1997.

ARSLANTÜRK, Zeki – Tayfun AMMAN

(1999) : Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

ATASOY, Fahri

(1996) : "Millet Anlayışları Bakımından Gökalp ve Ülken İlişkisi" Türk Yurdu Dergisi, 16.Cilt, Sayı: 103, Mart, s.135-140.

BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan

(1976a) : "Hocamızın Ardından", Sosyoloji Konferansları, 13. Kitap. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını, s. 28-33.

(1976b) : 'Ziyaeddin Fahri'nin Ziya Gökalp'e ve Durkheim'e Kıyasla Fert ve Cemiyet Açısından Dine Atfettiği Rol' Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi Yayınları, No: 2183, s. 49-58.

(1992) : Sosyolojik Açıdan İslâmiyet ve İslâmî Kavramlar, İstanbul: Filiz Kitabevi.

(1994) : Sosyal İlimler Metodolojisi, 4. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.

(1995a) : Genel Sosyoloji, 5.Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.

- (1995b) : “Sosyolojinin ve Türk Sosyolojisinin Problemleri”, Türk Sosyoloji Dergisi, Sayı: 1, İstanbul, s.7-23.
- (1997) : “Önemi, Tarifi, Konusu ve Özellikleri ile İlm-i Ledün”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, İstanbul, s.11.
- (1998) : “Kur’an ve Sosyoloji İlişkisi ve Bu İlişki Açısından Batı Sosyoloji Karşısındaki Durumumuz”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, İstanbul.

CELKAN, Hikmet Yıldırım

- (1991) : “Ziya Gökalp’in Millî Sosyoloji Anlayışı”, 75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji, Hazırlayan: İsmail Coşkun, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- (1996) : “Ziya Gökalp ve Sosyoloji”, Türk Yurdu Dergisi, Mart, Sayı: 103, s. 95-98.

DEMİR, Ömer-Mustafa ACAR

- (1997) : Sosyal İlimler Sözlüğü, Yenden Gözden Geçirilmiş ve İlaveli 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

ERKAL, Mustafa E.

- (1978) : “Bölge Gelişmesi ve Bölgeler Arası Dengesizlik”, Sosyoloji Konferansları, 16.Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fakültesi Yayınları, s. 39-54.
- (1984a) : “Az Gelişmiş Yörelere Kalkındırılması Üzerine”, Tercüman Gazetesi, 26 Temmuz 1984.

- (1984b) : “Sanayileşme ve Yabancılaşma İlişkisi”, Sosyoloji Kongreleri,20. Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, No: 3239, s.9-24.
- (1986) : “Belçika ve Hollanda’daki Türk İşgücü ve Meseleleri”, 21.Kitap, İstanbul:İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, s. 11-21.
- (1987a) : “Kültür Politikamız ve Türk-İslâm Terkibi Üzerine”, Türk Yurdu Dergisi, Mayıs, s.10-14.
- (1987b) : “Türk Milliyetçiliği ve Demokrasi”, Türk Yurdu Dergisi, Nisan, s.5-6.
- (1987c) : “Yurt Dışı Meselelerimiz”, Türk Yurdu Dergisi, Ağustos, s.26-28.
- (1988a) : “Türk Ailesi ve Batı Avrupa’daki Bazı Değişmeler”, Türk Yurdu Dergisi, Mart, s. 15-18.
- (1988b) : “Ziya Gökalp ve Düşündürdükleri”, Türk Yurdu Dergisi, Şubat, s. 14-15.
- (1989) : “Türklük ve Müslümanlığı Hazmedemeyenler Yeni Bir Soy Kütüğü Arıyorlar”,Yeni Düşünce Gazetesi, 10 Şubat 1989.
- (1990a) : Bölge Açısından Az Gelişmişlik, İlaveli 2. Baskı, İstanbul: Der Yayınları.
- (1990b) : “Türkiye’de Aile, Boşanmalar ve Bazı Sapma Davranışlar”, Türk Yurdu Dergisi, Aralık, s. 24-26.

- (1991) : İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Tarafından Düzenlenen
“Sosyal Değişme ve Dini Hayat” Konulu İlmî Toplantının
Açış Konuşması, İstanbul: 17 Kasım 1990.
- (1994) : Etnik Tuzak, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul: Turan Kültür
Vakfı Yayınları.
- (1995) : “Nevruz (Yenigün)”, Milliyetçi Çizgi Gazetesi, 29 Mart 1995
- (1996a) : “Dördüncü Dünya Kadın Konferansında Sunulan Millî
Raporun Gariplikleri”, Yenigün Gazetesi, 26 Haziran 1986.
- (1996b) : “Gökalp Sosyolojisi ve Bir Tezin Düşündürdükleri”, Türk
Yurdu Dergisi, 16. Cilt, Sayı: 103, Mart, s. 40-49.
- (1996c) * : Sosyoloji (Toplumbilimi), Genişletilmiş 7. Baskı, İstanbul:
Der Yayınları.
- (1997) : “Kültürel Kimlik ve Türk Kimliği”, Yeni Türkiye Dergisi,
Sayı: 15, s. 396-402.
- (2000) : İktisadî Kalkınmanın Kültür Temelleri, Genişletilmiş 5.
Baskı, İstanbul: Der Yayınları.

ERKAL Mustafa E.-Burhan BALOĞLU-Filiz BALOĞLU

- (1997) : Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul: Der Yayınları.

ERKAL, Mustafa E.-Burhan BALOĞLU

- (1998) : “Yabancı Dille Eğitim ve Öğretim ve Bir Anket”, Sosyoloji
Konferansları, 25. Kitap, İstanbul, s. 1-9.

ERKAL, Mustafa E.- Özbay GÜVEN-Dursun AYAN

(1998) : Sosyolojik Açıdan Spor, Geliştirilmiş 3.Baskı, İstanbul: Der Yayınları.

ERÖZ, Mehmet

(1974) : “Büyük Sosyoloğumuz Ziya Gökalp”, Ziya Gökalp Derneğince Yayınlanan Kültür Dergisi, 1. Cilt, Sayı: 1, Kasım, s.164-170.

(1982) : İktisat Sosyolojisine Başlangıç, İstanbul: Filiz Kitabevi.

FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri

(1950) : İçtimaiyat: Metodoloji Nazariyeri, 3. Cilt, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.

(1953) : Türkiye’de Kooperatifçilik, Tatbiki Sosyoloji Denemesi, No: 63, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.

(1955) : Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım Söylediklerim, İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Yayını

(1971) : İçtimaiyat: Sosyoloji Doktrin ve Kolları, 1.Cilt, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.

(1976) : Karl Marx ve Sistemi, İstanbul: Ötüken Yayınları.

GÖKALP, Ziya

(1973) : Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

(1974) : Türkçülüğün Esasları, İstanbul: Türk Kültür Yayını.

- (1976a) : Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976b) : Türk Medeniyeti Tarihi, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1977a) : Makaleler III, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1977b) : Malta Konferansları, Hazırlayan: Fahrettin Kırzioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1981) : Makaleler VIII, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1992) : Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul: Toker Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol
- (1991) : İslâm'ın Bugünkü Meseleleri, 8. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- (1993) : Türk Kültürü ve Milliyetçilik, 10. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- (1994) : Sosyal Meseleler ve Aydınlar, Hazırlayanlar: R.Güler-E.Kılınç, 2. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- (1996) : "Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi", Türk Yurdu Dergisi, 16. Cilt, Sayı: 103, Mart, s.110-115.
- (1997) : Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- GÜVENÇ, Bozkurt
- (1979) : İnsan ve Kültür, 3. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

İZZET, Mehmet

(1927) : “Vakıa ve Mefkûre”, Hayat Dergisi, 2.Cilt, Sayı:37,s.207-208

(1928a) : Yeni İctimaiyat Dersleri, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Devlet Matbaası.

(1928b) : “İctimaiyat ve Siyaset”, Hayat Dergisi, 3. Cilt, Sayı: 59, s. 122-123.

(1928c) : “İctimaiyatın Bugünkü Eksiklikleri”, Hayat Dergisi, 3. Cilt, Sayı: 58, s. 102-103.

(1974) : “Ziya Gökalp’i Tebcil İçin”, Ziya Gökalp Derneğince Yayınlanan Kültür Dergisi, Cilt:1, Sayı: 1, Kasım, s. 83-84.

(1981) : Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat, İstanbul: Ötürken Yayınları.

KAÇMAZOĞLU, Hacı Bayram

(1991) : “1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi”, Sosyoloji Dergisi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı: 2, İstanbul, s. 1-48.

(1996) : “Meşrutiyet’ten Günümüze Ziya Gökalp”, Türk Yurdu Dergisi,16. Cilt, Sayı: 103, Kasım, s. 157-166.

(1997) : “Türkiye’de Sosyoloji Çalışmaları: 1950-1960 Dönemi” Sosyoloji Dergisi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı: 4, s. 131-190.

KILINÇ, Erol

(1987) : “Erol Güngör’ü Anarken”, Türk Yurdu Dergisi, Nisan, s.7-10.

KONGAR, Emre

(1996a) : Türk Toplum Bilimcileri, 1. Cilt, 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

(1996b) : Türk Toplum Bilimcileri, 2. Cilt, 2. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi

(1968) : Batı Uygarlığı ve Biz, İstanbul: Ak Kitabevi.

(1989) : Sosyoloji Tarihi, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

MERİÇ, Cemil

(1995) : Sosyoloji Notları ve Konferanslar, Hazırlayan: Ümit Meriç Yazan, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

(1998) : Umrandan Uygarlığa, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

(1997) : Mağaradakiler, Yayına Hazırlayan: Mahmut Ali Meriç, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

MERİÇ, Ümit Yazan

(1991) : "Düşünce Hayatımızda Bir Zirve Cemil Meriç", Türk Yurdu Dergisi, Nisan, s. 74-78.

(1998) : Babam Cemil Meriç, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZCAN, Ufuk

(1997) : "Çağdaş Türk Düşüncesi ve Hilmi Ziya Ülken", Sosyoloji Dergisi, Sayı:4, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, s. 257-264.

TUNA, Korkut

- (1995) : “Ziya Gökalp’in Millî Sosyoloji Anlayışı” Türk Sosyoloji Dergisi, Sayı: 1, Genç Sosyologlar Derneği Yayını, s.103-118.

TURHAN, Mümtaz

- (1961) : Garplılaşmanın Neresindeyiz ?, İstanbul: Babıâli Yayınevi.
- (1964) : Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hâl Çareleri, İstanbul: Bedir Yayınevi.
- (1980) : “Atatürk İlkeleri ve Kalkınma”, Bütün Eserleri 1, İstanbul: Yağmur Yayınevi.
- (1997) : Kültür Değişmeleri, 3. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

TÜRKDOĞAN, Orhan

- (1977) : “Fındıkoğlu’nun Sosyolojik Görüşleri”, Fındıkoğlu Armağanı Hazırlayanlar: Sabri Ülgener-Orhan Tuna, İstanbul. İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- (1985) : Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği, Ankara: Mayaş Yayınları.
- (1989) : Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- (1991) : “Millet Olma Sürecinde Millî Kültürün Önemi”, Türk Yurdu Dergisi, Ekim-Ağustos, s. 23-31.
- (1995a) : Alevi-Bektaşî Kimliği, İstanbul: Timaş Yayınları.
- (1995b) : Çağdaş Türk Sosyolojisi, İstanbul: Turan Yayınları.

- (1995c) : “Günümüz Türk Sosyolojisinin Dinamikleri” Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı: 33, Mart-Nisan, s.188-205.
- (1995d) : Niçin Milletleşme ? Millî Kimliğin Yükselişi, İstanbul: Tüдав Yayınları.
- (1996a) : Değişme, Kültür ve Sosyal Çözülme, İstanbul: Tüдав Yay.
- (1996b) : Millî Kültür, Modernleşme ve İslâm, İstanbul. Birleşik Yayıncılık.
- (1998) : Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

TÜRKKAHRAMAN, Mimar

- (2000) : Türkiye’de Siyasal Sosyalleşme ve Siyasal Sembolizm, İstanbul: Birey Yayıncılık.

ÜLKEN, Hilmi Ziya

- (1939) : “Ziya Gökalp’in Tenkidi”, Çığır Mecmuası, 7. Cilt, Sayı. 81, s. 219-232.
- (1942) : “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü”, Sosyoloji Dergisi, 1. Cilt, Sayı: 1, İstanbul. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- (1947) : “Sosyolojinin Dalları”, Sosyoloji Dergisi, Sayı: 4-5, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- (1955) : Sosyolojinin Problemleri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- (1971) : Toplum Yapısı Soya Çekme, İstanbul: Doruktekin Yayını.

(1976) : Tarihî Maddeciğe Reddiye, 3. Baskı, İstanbul: İstanbul
Yayınevi.

(1998) : Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: Ülken Yayınları

YAZGAN, Tahsin

(1996) : Çağdaş Türk Sosyologlarında Din ve Toplum (Erol Güngör
Örneği), İstanbul: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

