

**T.C.
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**

**CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR'İN ESERLERİNDE TÜRK TOPLUM
YAPISI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Ayça GÜLÜNAY**

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üy. Y. Sinan ZAVALSIZ**

**Karabük
MART/2019**

**T.C.
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**

**CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR'İN ESERLERİNDE TÜRK TOPLUM
YAPISI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Hazırlayan
Ayça GÜLÜNAY**

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üy. Y. Sinan ZAVALSIZ**

**Karabük
MART/2019**

İÇİNDEKİLER

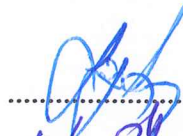


İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION	9
GİRİŞ	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI.....	10
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	10
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE TEKNİKLERİ.....	11
1. CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR	13
1.1. CEMİL MERİÇ	13
1.1.1. Hayatı ve Eserleri.....	13
1.2. KEMAL TAHİR.....	17
1.2.1. Hayatı ve Eserleri	17
2. ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ KURAMLARINA BAKIŞ.....	24
2.1. Fonksiyonalizm.....	24
2.2. Çatışmacılık	25
2.3. Sembolik Etkileşimcilik	29
3. CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR DÜŞÜNCESİNDE TOPLUMSAL KURUMLAR, KAVRAMLAR VE KONULAR.....	31
3.1. KÜLTÜR VE MEDENİYET	31
3.1.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet.....	34
3.1.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet	38
3.2. DİN	42
3.2.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Din	45

3.2.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Din	51
3.3. EĞİTİM	53
3.3.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Eğitim.....	56
3.3.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Eğitim	60
3.4. SİYASET VE İDEOLOJİ.....	64
3.4.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Siyaset ve İdeoloji	68
3.4.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Siyaset ve İdeoloji.....	75
3.5. TOPLUMSAL DEĞİŞME.....	81
3.5.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Toplumsal Değişme	84
3.5.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Toplumsal Değişme.....	90
3.6. MODERNLEŞME.....	93
3.6.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Modernleşme.....	95
3.6.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Modernleşme	97
3.7. AYDIN.....	100
3.7.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Aydın.....	103
3.7.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Aydın	109
3.8. SUÇ.....	113
3.8.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Suç	114
3.8.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Suç	118
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	126
ÖZGEÇMİŞ	141

TEZ ONAY SAYFASI

Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

AYÇA GÜLÜNAY'a ait "CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR'İN ESERLERİNDE TÜRK TOPLUM YAPISI" adlı bu tez çalışması Tez Kurulumuz tarafından SOSYOLOJİ Yüksek Lisans programı tezi olarak oybirliği / ~~oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.

	Akademik Unvanı, Adı ve Soyadı	İmzası
Tez Kurulu Başkanı	: Doç. Dr. İbrahim YILMAZ	
Danışman Üye	: T. Sinan Yılmaz	
Üye	: Serhat Küçük	
Üye	:
Üye	:

Tez Sınavı Tarihi: 21.03.2019

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Ayça GÜLÜNAY

İmza : 

ÖNSÖZ

Meriç ve Tahir, kısmen birbiriyle örtüşen, ancak diğer aydınlara çok benzemeyen kişiler olarak entelektüel ilgi beslediğimiz düşünürlerdir. Onların bakış açısıyla Türk toplum yapısını anlamayı amaçlayan bu çalışma, yerli bir sosyolojik analiz yapma kaygısı ile ortaya çıkmıştır.

Akademik kariyerimde başlangıç niteliğinde olan bu çalışmanın her aşamasında yol gösterici olan, her cümlesinde emeği geçen saygıdeğer hocam Doktor Öğretim Üyesi Y. Sinan ZAVALSIZ'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca, sonsuz sevgileri ile her zaman yanımda olan anne ve babama, müşterek hayatımızı ve akademik hayatımı kolaylaştırmak için elinden geleni sevgiyle yapan en değerli destekçim, eşim Y. İsmail GÜLÜNAY'a, bu süreci benimle en derinden hissederek yaşayan ve üstesinden birlikte geldiğimiz sevgili oğlum Barış'a hayatımda oldukları için minnet duyduğumu belirtmek isterim.

ÖZ

Bu çalışmada Türk sosyolojisinde önemli bir yere sahip Cemil Meriç ile sosyoloji ve romanı harmanlayan Kemal Tahir'in Türk toplum yapısına yaklaşımları, çağdaş sosyoloji kuramları çerçevesinde incelenmiştir. Çalışma, üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölüm, Meriç ve Tahir'in hayatlarını ve eserlerini ele alır. Bu bölümde yazarların düşüncesini etkileyen tecrübeler ve tarihsel arka plan ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde çağdaş sosyoloji kuramları kısaca tanıtılmıştır. Meriç ve Tahir'in görüşlerinin bu kuramlarla ilişkisinin analizi açısından kuramlara dair temel bilgi verilmesi gerekli görülmüştür.

Üçüncü bölümde Türk toplum yapısını meydana getiren ögeler sosyolojik açıdan ve sosyoloji kuramları bağlamında incelenmiş, Meriç'in ve Tahir'in bu ögeleri nasıl ele aldıkları açıklanmış ve görüşlerinin hangi sosyolojik kuram ile ilişkili olarak ele alınabileceği araştırılmıştır.

Sonuç bölümünde Meriç ve Tahir'in görüşleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, benzer ve farklı yönlerinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal yapı; fonksiyonalizm; sembolik etkileşimcilik; çatışma kuramı

ABSTRACT

Approaches of Cemil Meriç, who has an important role in Turkish sociology, and Kemal Tahir, who blends sociology and novel, have been studied within the framework of contemporary sociological theories in this study. The study consists of three parts.

The first chapter discusses the lives and works of Meriç and Tahir. In this chapter, the experiences and historical background that affect the authors' ideas have been tried to be put forward.

In the second chapter, contemporary sociological theories are briefly introduced. It has been seen as necessary to give basic information about the theories in terms of analyzing the relationship between Meriç and Tahir's views with these theories.

In the third chapter, the elements that constitute the social structure of Turkey are examined in terms of sociology and modern sociology theories, how Meriç and Tahir discuss these elements and which sociological theory can be associated with their views, are examined.

In the conclusion section, the views of Meriç and Tahir have been analyzed comparatively and it has been aimed to reveal similarities and differences.

Keywords: Social structure; functionalism; symbolic interactionism; conflict theory

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Cemil MERİÇ ve Kemal TAHİR'in Eserlerinde Türk Toplum Yapısı
Tezin Yazarı	Ayça GÜLÜNAY
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üy. Y. Sinan ZAVALSIZ
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	2019
Tezin Alanı	Sosyoloji
Tezin Yeri	KARABÜK
Tezin Sayfa Sayısı	141
Anahtar Kelimeler	Toplumsal yapı, fonksiyonalizm, sembolik etkileşimcilik, çatışma kuramı

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Social Structure of Turkey in the Works of Cemil MERİÇ and Kemal TAHİR
Author of the Thesis	Ayça GÜLÜNAY
Advisor of the Thesis	Asst. Prof. Y. Sinan ZAVALSIZ
Status of the Thesis	Masters Degree
Date of the Thesis	2019
Field of the Thesis	Sociology
Place of the Thesis	Karabük
Total Page Number	141
Keywords	Social structure, functionalism, symbolic interactionism, conflict theory

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

“Cemil Meriç ve Kemal Tahir’in Eserlerinde Türk Toplum Yapısı” adını taşıyan bu çalışmada, Cemil Meriç ve Kemal Tahir’in toplumsal yapı üzerindeki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Araştırma, Türkiye’de toplumsal yapıyı meydana getiren dinamiklerin Meriç ve Tahir’in eserlerine yansımaları, modern sosyoloji kuramlarının önermeleri çerçevesinde değerlendirilecek ve bu çerçevede söz konusu yazarların birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Meriç ve Tahir, sosyolojik açıdan Türk toplumunu anlamak bağlamında başvurulması gereken iki önemli düşünce adamı olarak, toplumsal değişme sürecinin yaşandığı yıllarda yaşamış ve eserler vermişlerdir. Hem Meriç’in hem Tahir’in Türk toplum yapısını Doğu-Batı çatışması ekseninde ele aldıkları görülmektedir. Türk toplumunun sosyal sorunlarına çözüm bulmaya çalışmış olan iki düşünür de “*Batılı referanslarla zenginleşmiş yerli bir görüş*” meydana getirmeye çabalamışlardır.

Araştırma kapsamında Cemil Meriç tarafından deneme türünde yazılan ve kitap olarak yayımlanan eserler ele alınmış, bunun yanı sıra Meriç’in düşüncesi ve eserlerinin incelendiği yapıtlardan da faydalanılmıştır. Kemal Tahir’in ise toplumsal tarihi ve yapıyı yansıtmaları bağlamında önem taşıyan romanları ile tezlerini kaydettiği “Notlar” adıyla yayımlanan eserleri merkeze alınmak koşuluyla romanları ve düşünceleri üzerine yapılan çalışmalardan yararlanılmıştır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Meriç’in deneme türünde kaleme aldığı yazılarından meydana gelen eserleri gibi Tahir’in toplumsal çözümlemeleri ve düşünsel tezlerini aktarmak için yazdığı romanları ve notları da sosyoloji bilimi açısından önem taşıyan yazılı kaynaklardır. Araştırmanın temel amacı, Türk toplum yapısının anlaşılması açısından önem taşıyan bu kaynaklarda iki düşünürün dile getirdikleri görüşlerin modern sosyoloji kuramları çerçevesinden okunması ve bu kuramlarla ilişkileri bağlamında iki görüşün karşılaştırılmaya çalışılmasıdır.

Araştırmanın önemi ise, çok yönlü bir analiz yaptıktan sonra varılacak sonuçların karşılaştırılmaları olarak tekrar ele alınmasında yatmaktadır. Araştırmada Türk toplum yapısı iki önemli düşünce adamının eserlerine yansımaları bağlamında incelenmiştir.

Meriç ve Tahir'in sosyolojik görüşlerinin anlaşılması bağlamında araştırmanın bu yönü önem taşımaktadır. Buna ek olarak, Meriç'in ve Tahir'in görüşleri, sosyoloji kuramlarının önermeleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Türk toplum yapısını meydana getiren dinamiklere dair görüşlerinde hangi kuramı benimsedikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle araştırma, sosyoloji alanına yapacağı katkı açısından önem taşımaktadır. Ayrıca, bu kuramlar çerçevesinde iki düşünürün birbiri ile benzerlik ve farklılıkları da ele alınarak çalışmanın karşılaştırmalı bir sonuç ortaya çıkarmasına odaklanılmıştır. Karşılaştırmalı bilimsel çalışmaların azlığı, yaptığımız araştırmanın literatürdeki önemini artırmaktadır. Çalışma, edebî bir tür olan romanı kullanarak edebiyat sosyolojisi alanına da katkı sağlamaktadır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE TEKNİKLERİ

Sosyal bilimlerde kullanılan başlıca araştırma yöntemlerinden biri dokümantasyon metodudur ve belirlenen konu ile ilgili dokümanların incelenmesi ve çözümlenmesi yoluyla uygulanmaktadır.¹ Çalışmamızda bu yöntem kullanılacak ve “Cemil Meriç ve Kemal Tahir'in Eserlerinde Türk Toplum Yapısı” konusu betimleyici ve analiz edici bir çalışma olarak ele alınacaktır.

Araştırmada analiz edilen dokümanlar, Cemil Meriç'in imzasını taşıyan eserleri ile Kemal Tahir'in romanları ve ölümünden sonra kitap halinde basılan notlarıdır. Bunun yanı sıra Meriç ve Tahir'in düşünceleri ve eserleri üzerinde yapılan araştırmalardan, kitap ve süreli yayınlardan istifade edilecektir.

Çalışmanın birinci bölümü “Cemil Meriç ve Kemal Tahir” başlığı altında iki yazarın hayatı ve eserlerine değinecektir. Biyografik özellikte olan bu bölümün amacı, yazarların düşüncesini oluşturan arka planı ve şartları incelemektir.

İkinci bölümde “Çağdaş Sosyoloji Kuramlarına Bakış” adı altında Meriç ve Tahir'in bakış açıları, çağdaş sosyoloji kuramları ile ilişkisi bağlamında incelenecektir. Bu bölümde Fonksiyonalizm, Çatışmacılık ve Sembolik Etkileşimcilik kuramları temel hatlarıyla ele alınacaktır.

Üçüncü bölüm ise, “Cemil Meriç ve Kemal Tahir Düşüncesi ve Türk Toplum Yapısı” başlığı ile Türk toplum yapısının çözümlenmesi açısından önem taşıyan toplumsal kurumlara yazarlarımızın bakışının ele alındığı bölümdür. Bu bölümde Kültür

¹ Zeki Arslantürk, **Araştırma Metot ve Teknikleri**, İstanbul 1995, s. 64.

ve Medeniyet, Din, Eğitim, Siyaset ve İdeoloji, Toplumsal Değişme, Modernleşme, Aydın, Suç gibi sosyolojik içerikli konulara yer verilmiş, Meriç ile Tahir'in penceresinden bu kurumlar değerlendirilmiştir.



1. CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR

1.1. CEMİL MERİÇ

1.1.1. Hayatı ve Eserleri

Türk düşünce hayatının tecessüsü geniş fikir adamı Cemil Meriç, 1916 yılında Hatay'ın Reyhaniye (Reyhanlı) ilçesinde dünyaya gelmiştir. Türk düşünce hayatındaki yeri yaşadığı sürece anlaşılacak ve yalnızlık olan ünlü düşünür Cemil Meriç, bir kişiyi tanımanın fikirlerini, acılarını ve heyecanlarını tanımakla mümkün olduğunu ifade etmiştir.² Buradan hareketle kendisinin hayat hikayesinin nasıl anlatılması gerektiğini de şu sözlerle ifade etmiştir; “*Cemil Meriç'in hal tercümesini yazmağa çalışırken*” yapılacak en iyi şey içinde büyüdüğü toplumu ve etrafındaki sosyal yapıyı tanımak, kendisini bu yapıyla anlamak ve açıklamaktır.³ Bu çalışmada Cemil Meriç'in yaşamöyküsü, kendisinin belirlemiş olduğu bu çerçevede içinde çizilmeye çalışılacaktır.

1912 yılında yaşanan Balkan Savaşı esnasında ailesinin Yunanistan'dan göç ederek Hatay'a yerleşmesi, onun hayatını etkileyen ilk önemli olaydır. Rumeli'den gelen bir ailenin yabancı olduğu bir çevrede yaşamaya başlaması, çocukluğunda yaşadığı başka ve yabancı olma duygusuna yol açan bir kültür farkını ortaya çıkarmıştır.

Cemil Meriç'in düşünce hayatını etkileyen bir diğer olay, Birinci Dünya Savaşı sonucunda Osmanlı'nın yıkılışı olmuştur. Bu dönemde Hatay, Osmanlı kültürünün hâkim olduğu bir yerdir. Onu kimlik arayışına sürükleyen faktörlerden biri budur.⁴ Kullandığı dil itibarıyla da bulunduğu çevreden farklı, Osmanlı payitahtının dilini kullanan şehirli bir çocuktur.⁵ Ömrünün sonuna kadar ateşini hiç kaybetmeyecek okuma aşkı, henüz 4 yaşında iken ruhunu tutuşturmuştur. Yabancı sayıldığı ve farklı olduğu çevresinden bir kaçış olarak kitaplara sığınmış ve sürekli okumuştur.⁶

Cemil Meriç düşüncesinin oluşumunda çok önemli bir rol oynayan tarihi gelişmelerden biri de 1923 yılında ilkokula başladığı Reyhanlı'nın Fransız idaresinde bulunmasıdır. Okulda Fransızca öğrenmektedir ve bu dil ona daha çok okuma, Fransız düşüncesinden yola çıkarak Batı'yı tanıma, birçok düşünceyi anlama fırsatı sunmuştur.

² Cemil Meriç, **Bu Ülke**, İstanbul 2016, s. 22.

³ Meriç, **Jurnal II**, İstanbul 2004, s. 344.

⁴ Fatih Uyar, “*Cemil Meriç'te 'Yerlilik' Bilinci*”, **Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı**, Gümüşhane 2016, s. 30.

⁵ Cengiz Sunay, “*Türk Düşünce Dünyasında Cemil Meriç ve Eserleri*”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 6 (11), 2008, ss. 529-574.

⁶ Meriç, **Bu Ülke**, s. 23.

1928 yılı geldiğinde, Antakya Sultanisi'ne başlamış ve Fransız kültür ve sistemine bağlı bir eğitim almaya devam etmiştir. Bir yandan derin bir merakla çok sayıda eseri okuduğu ve Marx'la tanıştığı lise yılları, yazma konusunda merakını ve bilgisini gitgide derinleştirdiği yıllardır. Fikir hayatının ve yazın kabiliyetinin gelişmesinde lise yıllarında karşılaştığı hocalarının etkisi yadsınamaz.⁷

Kimlik arayışında Fransızlar tarafından yönetilen ve nüfusunun çoğunluğu Araplardan oluşan Hatay'daki siyasî iklim de oldukça etkilidir. Hatay'da Türkiye'ye katılma konusu gündemdedir ve Balkan göçmeni Türk bir genç olarak Meriç, bu ortamda Türkçülüğe doğru adım atmıştır.⁸ 1933 yılında lise öğrencisi iken **Geç Kalmış Bir Muhasebe** adlı ilk yazısı yayımlanır. Lise son sınıfta iken yayımlanan **Türk Genci** adlı yazısında, hocalarını yeterince milliyetçi olmadıklarını düşünerek yeren sözleri dolayısıyla bitirme sınavlarına 15 gün kala “*üniversitemdir*” dediği liseyi bırakmıştır.⁹ Daha sonraki yıllar liseyi İstanbul'da tamamlama, üniversiteye girmeye çabalama ve İstanbul gibi bir şehirde geçinmeye çalışmakla geçmiş, ardından Hatay'a dönüp çeşitli işlerde çalışmıştır.

1938 yılında bağımsız Hatay Cumhuriyeti kurulmuş ve idari amirlerin Türklerden seçilmesi kararıyla nahiye müdürlüğü görevine başlamıştır. Fakat 22 gün sonra görevine son verilir. 1939 yılında Hatay hükümetini devirmek iddiasıyla tutuklanır ve mahkemesinde Marksist olduğunu haykırır. Bu haykırışı bir tepki, “*bir nevi meydan okuyuş*” olarak adlandırır daha sonra.¹⁰ 1939, Hatay'ın, yerel hükümetinin verdiği kararla, Türkiye topraklarına katıldığı tarihtir.

1940 yılında Cemil Meriç, Yabancı Diller Okulu'na başlayarak iki yıl eğitim almıştır. Fransa'da staj yapacağı sırada, hayatını etkileyen bir trajedi ile daha karşılaşır; Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'nı yaşamaktadır ve savaş sebebiyle Fransa'ya gidemez. 1942 yılında “*sakin bir yaz akşamı, fırtınasız bir liman*”¹¹ Fevziye Hanım ile İstanbul'da evlenir ve Elazığ'da öğretmenliğe başlar.

1943'te Balzac'dan tercüme ettiği, ilk kitabı **Altın Gözlü Kız** yayımlanır. 1945'te eşinin hamileliği dolayısıyla bazı problemler yaşar ve öğretmenlik görevinden ayrılmak zorunda kalarak İstanbul'a döner ve bir oğlu dünyaya gelir. 1945 ve 1946

⁷ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 25; 63.

⁸ Akif Emre, “*Öteki Seyyare Ne Yöne Düşer?*”, **Hece Dergisi**, (14) 157, Mart 2015, s. 34.

⁹ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 24; 30.

¹⁰ Meriç, **Jurnal I**, İstanbul 2015, s. 77.

¹¹ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 41; 65.

yıllarında çeviriler yaparak geçinmektedir. Balzac'dan üç çeviri kitabı daha yayımlanır; **Otuzundaki Kadın, On Üçlerin Romanı ve Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti**. Bu sıralarda *Yurt ve Dünya, Yücel, Gün, Amaç ve Yirminci Asır* dergilerinde genellikle edebî eleştirilerden oluşan yazıları yayımlanır. 1946'da Cemil Meriç ikinci kez baba olur, kızı Ümit dünyaya gelir.¹² İstanbul Üniversitesinde Fransızca Okutmanı olarak işe başladığı yıl da 1946'dır.¹³

Yıllar geçtikçe göz bozukluğu artmakta, fakat okuma sevgisi hiç azalmamaktadır. 1954 yılına kadar geçen sürede, fakültede dil öğretmenin yanı sıra lisede öğretmenlik ve çeşitli çeviriler yaparak hayatına devam eder. Bu sırada doktora eğitimine de başlamıştır. Ne var ki 1954 yılı geldiğinde, gözleri tamamen görmemektedir, İstanbul'da başladığı tedavi yetersiz olmuştur ve Paris'e gitmesi gerekmektedir. Çok sevdiği Paris'e hayatında ilk kez gözlerinin tedavisi için gittiğinde kendisi Paris'i görememiştir.¹⁴ Paris'teki tedavinin de sonuçsuz kalması 1954 ve 1955 yıllarında bir süre depresyona sebep olmuştur, fakat bu depresyonu izleyen yıllarda görmemek onu sevdiği şeyi yapmaktan alıkoyamamış hatta en üretken dönemine girmiştir.

1956'da Victor Hugo'nun **Hernani** eserinin yıllarını verdiği çevirisi yayımlanır. Bu sıralarda Hint edebiyatı ve düşüncesiyle ilgili kitabı üzerinde çalışmaktadır. 1963 yılından itibaren jurnal tutmaya başlamış, aralıklarla 1983 yılına kadar devam etmiştir. Yine 1963 yılında Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde ders vermeye başlar. 1964'te ilk telif eseri **Hint Edebiyatı** yayımlanır, eseriyle ilgili Cemil Meriç "*Bu kitap, çağdaşlarımı papağanlıktan kurtarmak için yazıldı.*"¹⁵ ifadesini kullanmıştır. 1966 yılında Victor Hugo'nun **Marion de Lorme** eserinin Mahmut Sait Kılıççı ile yaptıkları çevirisi yayımlanır. 1967 yılında "*toplumun dertlerine çare arayan bir aydının Batı düşüncesine, daha doğrusu Düşünce'ye uzanışı*"¹⁶ olarak tanımladığı **Saint Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist** kitabı yayımlanır. Bu sırada *Hisar* ve *Yeni İnsan* dergilerinde yazıları yer almaktadır.¹⁷

¹² Ümit Meriç, Cemil Meriç ve Fevziye Menteşoğlu Meriç'in kızıdır. Çamlıca Kız Lisesi'nde lise eğitimini tamamladıktan sonra, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirerek aynı bölümde asistanlığa başlamıştır. Ümit Meriç, İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev yaptıktan sonra kendi isteğiyle emekliye ayrılmıştır.

¹³ Meriç, **Bu Ülke**, s. 66.

¹⁴ Meriç, **Jurnal I**, s. 256.

¹⁵ Meriç, **Jurnal I**, s. 372.

¹⁶ Meriç, **Kırk Ambar**, C. 2, Lehçe-t-ül Hakayık, İstanbul 2009, s. 542.

¹⁷ Meriç, **Bu Ülke**, s. 68.

1974 yılında fakülte­deki görevinden emekli olmasının yanında **Bu Ülke** ve **Umrandan Uygarlığa** adlı iki eseri yayımlanmıştır. 1978 yılında, “Öyle bir ifade yaratmak istiyorum ki, Türk insanının uyuşan şuuruna alev bir mızrak gibi saplansın.”¹⁸ sözlerinin bulunduğu **Mağaradakiler** adlı kitabı yayımlanana kadar dergilerde makaleler yazmaya devam eder. 1980 yılı geldiğinde **Kırk Ambar** adlı kitabını çıkarmasının yanında Uriel Heyd'den **Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Temelleri** adlı eseri çevirir. 1981 yılında **Bir Facianın Hikayesi** adlı telif eseri ve Thornton Wilder'in **Köprüden Düşenler** eserinin Lamia Çataloğlu ile yaptıkları çevirisi yayımlanır.

Yıl 1983 olduğunda eşi Fevziye Hanım'ı kaybeden Meriç, aynı yıl Maxime Rodinson'un **Batıyı Büyüleyen İslam** adlı eserini tercüme etmiştir. 1984 yılında ise **Işık Doğudan Gelir** adlı eseri yayımlanan Cemil Meriç'in aynı yıl geçirdiği bir beyin kanaması sonucu sol tarafına felç iner; üç ay süren tedaviden sonra taburcu olur. 1985 yılında **Kültürden İrfana** adlı eseri basılır. 1987 yılında hayatını kaybeden Cemil Meriç, Türk düşünce dünyasının münzevi düşünürü olarak eserleri ve fikirleriyle kabul edilmesi, anlaşılması zaman almış olsa da önemli etkiler bırakmıştır.

¹⁸ Meriç, **Mağaradakiler**, İstanbul 2017, s. 284.

1.2. KEMAL TAHİR

1.2.1. Hayatı ve Eserleri

Toplumsal gerçekçi bir yaklaşıma sahip olmasıyla Türk romanının en önemli temsilcilerinden biri olarak görülen Kemal Tahir, 1910 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Tahir'in romancılığının en önemli özelliği, toplumsal sorunlara ve süreçlere verdiği önem ve toplumu tüm gerçekliği ve yalınlığı ile ortaya koyma çabasıdır. Bu bağlamda Tahir'in hayat hikayesi de eserleri ve kişiliğine yansımaları çerçevesinde anlatılmaya çalışılacaktır.

Asıl adı İsmail Kemalettin olan yazarın düşüncesini etkileyen en önemli olay II. Meşrutiyet dönemi olmuştur. II. Meşrutiyet'ten önce babası Tahir Bey, alaylı deniz subayı, II. Abdülhamit'in hünkâr yaveri ve Yıldız Sarayı özel marangozu olarak; annesi Nuriye Hanım ise II. Abdülhamit'in kızının hizmetinde sarayda görev yapmışlardır. Tahir Bey, II. Meşrutiyet ile emekli olmuş fakat 1912'de Balkan Savaşı sebebiyle orduya geri dönmüştür.¹⁹ II. Meşrutiyet sebebiyle Tahir Bey, işinden olmuş ve sahip oldukları eve el konmuştur. Bu sebeple ailenin, Osmanlı idaresi konusunda olumlu, İttihatçılar konusunda ise olumsuz bir tutumu olduğu tahmin edilmektedir. Kemal Tahir ise bu savaşlar, sosyal karışıklıklar döneminde ve ailesinin sıkıntılar yaşadığı bir ortamda çocukluğunu geçirmiştir. Bu sebeple Kemal Tahir'in düşüncesinin izleri çocukluğunda aranmalıdır.²⁰

Kemal Tahir, Osmanlı Devleti söz konusu olduğunda dönemin aydınlarından farklı olarak itham etmeyen hatta sempati besleyen yorumlarda bulunmuştur. Bu yaklaşımı, ailesinin saraya yakınlığı, Meşrutiyet sonrası döneme ve idarecilere dair görüşleri ile ilişkilendirilmektedir. Kemal Tahir düşüncesinin üzerinde çocukluğundan gelen diğer bir etki ise babası Tahir Bey'in, yaşadıklarına rağmen devletle arasına mesafe koymayıp hem Osmanlı hem Cumhuriyet döneminde devlet hizmetine devam etmesi olarak görülmektedir. Tahir Bey, 1908'de emekli olmuş fakat daha sonra çağrıldığı Balkan Savaşı'nda görev yapmış, savaş sonunda tekrar emekli olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'nda tekrar çağrılması üzerine Çanakkale Harbi'ne katılmış,

¹⁹ Naci Çelik Berksoy, "*Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması*", *Kemal Tahir 100 Yaşında*, ed. Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, Ankara 2010, s. 24.

²⁰ Sezai Coşkun, *Kemal Tahir – Şahsiyeti, Eserleri, Fikirleri*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 4.

yaralanmasından sonra savaş sonuna kadar hastanelerde görev yapmaya devam etmiştir. Tahir Bey'in devlet ile bu ilişkisinin Kemal Tahir'in devletçi bir tutuma sahip olmasında etkisi olmalıdır. Ayrıca tutuklanmasına rağmen devlete küsmemesi ve devletçi tutumundan vazgeçmemesi, babasının icap ettiğinde görevinin başına gitmesi ile benzetilmektedir.²¹

Babasının göreviyle gittiği Aydın, Burdur ve İstanbul'da çeşitli okullarda ilk öğrenimini tamamladıktan sonra 1923 yılında Galatasaray Lisesi'ne başlar.²² Galatasaray Lisesi, Tahir'in düşünce hayatına etki ettiği düşünülen faktörlerden biridir. Burada Tahir'in Batılı anlamda bir eğitim alması, düşüncesinin Batı'ya yönelmesinin temellerini oluşturmuştur. Ayrıca edebiyata ilk yönelişi de Galatasaray Lisesi öğrenciliği yıllarına rastlamaktadır.²³

Annesinin vefatı üzerine hayatını kazanmak zorunda kalan Tahir, okulu bırakmış ve İstanbul'da avukat katipliği yapmaya başlamıştır. Buradaki kazancı yetersiz olduğu için, 1928 yılında ambar memurluğu görevi yapmak üzere Zonguldak'a gitmiştir.²⁴ Anadolu insanı ile, işçilerle temas kurması bağlamında romancılığına az da olsa katkısı olduğu düşünülen Zonguldak'taki çalışma hayatı 1930'da sona erer ve Tahir, tekrar avukat kâtabi olarak İstanbul'da işe başlar.²⁵ Bu yıllarda amatör biçimde şiirler yazmaktadır fakat hiçbirini yayımlamaz. 1931 yılında ilk şiiri "**Bardaki Kadın**", *İçtihad* dergisinde yayınlanır.

Tahir, askere gider ve 1932 yılında geri döndüğünde hayatını gazetecilikle kazanmaya başlar. Gazetecilik yaptığı dönemin yazar için önemi, romanlarında yer verdiği Murat karakterinde görülmektedir. Murat, yazarın **Kelleci Memet, Karılar Koşusu, Namusçular** adlı romanlarında yer alan ve Kemal Tahir'in kendisini yansıtan otobiyografik özellikte çizilmiş bir karakterdir.²⁶ Murat'ın mesleğinin gazetecilik olması, Tahir'in kendi mesleğini gazetecilik olarak tanımlaması anlamına gelmekte ve bu açıdan önem taşımaktadır.

1932-1934 yılları, Tahir'in düşünce dünyasının yapıtaşını oluşturan önemli bir dönemi kapsamaktadır. Tahir, komşusu olan Türkiye Komünist Partisi kurucu komite

²¹ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 5-6.

²² Kemal Tahir, **Notlar/1950 Öncesi Şiirler ve Ziya İlhan'a Mektuplar**, İstanbul 1990, s. 7.

²³ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 7-8.

²⁴ İskender Özsoy, "*Devlet'ine Küsmeyen Aydın*", **Kemal Tahir 100 Yaşında**, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, Ankara 2010, s. 46.

²⁵ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 9.

²⁶ Mehmet Narlı, "*Biyografi ve Roman: Kemal Tahir'in Hapishane Romanları, Hapishane İnsanları ve Argosu*", **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 104.

üyesi olan Mustafa Börklüce ile ve onun aracılığı ile sosyalist yazarlar Nazım Hikmet ve Kerim Sadi ile bu yıllarda tanışmıştır. Bu arkadaşlıklar, Tahir'in hayatındaki en büyük etkiye sahiptir; ömrünün sonuna kadar düşünce dünyasını etkileyecek olan sosyalist/Marksist teori ile ilk teması bu arkadaşlıkların etkisiyle gerçekleşmiştir. Yine bu yıllarda çıkardığı *Geçit* dergisi, onun yazı hayatı ve düşüncesinin ilk zamanlarını göstermesi açısından önemli bir kaynaktır. *Geçit*, 1933 ve 1934 yıllarında yayınlamıştır. Dergide Tahir'in duygusal içerikli şiirleri ve Cumhuriyet devrimlerini destekleyen bir ideolojik yaklaşımı olduğu görülmektedir. Fakat *Geçit* dergisinden sonra, şiirleri toplumsal konulara değinmeye başlamış, ideolojik görüşü ise sosyalist bir çizgiye kaymıştır.²⁷

Tahir'in *Yedigün*, *Karikatür* ve *Karagöz* gibi dergilerde düzeltmenlik, sekreterlik, yazarlık yaptığı 1935-1936 yılları, Nazım Hikmet'in büyük etkisinde kaldığı yıllardır. Kalemını ve düşüncesini geliştirmek için çok çalışmaktadır.²⁸

1937 yılında, uzun süredir mektuplar yazdığı Fatma İrfan ile evlenir. 1938'de *Tan* gazetesinde yazı işleri müdürü olur. Yine aynı yıl, sosyalist düşüncesinden dolayı kardeşi Nuri Tahir, Nazım Hikmet, Hikmet Kıvılcımlı gibi isimlerle birlikte yargılandığı davada hüküm giyer. Donanmada görev yapan kardeşi yoluyla askerlere propaganda kitapları yollamakla itham edilmiş, "askeri isyana teşvik" suçundan 15 yıl hüküm giymiştir.²⁹ Dava sürecinde Tophane Askeri Cezaevi'nde, hüküm verildikten sonra 1940'a kadar İstanbul Tevkifhanesinde kalır.

Tahir'in romanları, kaynağını tutukluluk sürecinde yaptığı gözlemlerden almıştır. Birçok eseri hapislik boyunca tuttuğu sarı defterlerde taslak olarak meydana gelmiştir. 1940'ta Çankırı Cezaevi'ne nakledilen yazar, bu dönemde eşi Fatma İrfan'dan boşanır. Çankırı Cezaevi'nde Anadolu insanını yakından tanıma ve gözlemeleme fırsatı bulur ve halkın kişisel ve toplumsal dramını anlayıp yansıtanın önemini keşfeder. **Sağırdere** romanını burada yazmaya başlar. **Körduman** ve **Kelleci Memet** isimli romanları da 1941 yılına kadar Çankırı'da yaptığı gözlemlerin eseridir.³⁰

Tahir, 1941-1944 yılları arası Malatya Cezaevi'nde kalır. **Namusçular** ve **Karılar Koğuşu** adlı romanları, Malatya'da kaldığı süre boyunca tuttuğu notlarında yer

²⁷ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 14-20.

²⁸ Tahir, **Fatma İrfan'a Mektuplar**, İstanbul 1979, s. 107.

²⁹ Berksoy, "**Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması**", s. 26.

³⁰ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 29-30.

almaktadır. Bunun dışında basılmamış, müsvedde halinde kalan birçok roman ile ilgili defterler doldurmuştur.³¹

1944-1949 yılları arasında kaldığı Çorum Cezaevi, yazarın romancılığına en büyük etkiyi yapan yerdir. Kemal Tahir'in Anadolu insanını yansıtırken kullandığı dil, büyük oranda Çorum ağzıdır. Buna ek olarak Çorum'da başsavcının da yardımıyla tarihi kaynakları okuma fırsatı bulur. Üslubuna en çok etki eden dönem olması dolayısıyla Tahir'in Çorum'da geçirdiği süre önem taşımaktadır.³²

Yediçınar Yaylası, Köyün Kamburu, Büyük Mal ve Rahmet Yolları Kesti adlı eserleri Çorum'da geçmektedir. Yazarın bu eserlerinde tarihsel bir arka plan kullandığı görülmektedir. Bunun belgesel roman türünde eserler yaratma isteği olduğu ve Balzac'tan etkilendiği düşünülmektedir.³³

Çorum'da ve 1949 yılı sonunda nakledildiği Nevşehir Cezaevi'nde geçim kaygısı ile basit tefrika romanlar yazar ama bir yandan roman notlarını ve sarı defterlerini ihmal etmez. Nevşehir Cezaevi'nin şartlarının çok kötü olduğunu Semiha Hanım'a mektuplarında yazar. Semiha Hanım, Kerim Sadi'nin eski eşidir ve Tahir ile bir süredir mektuplaşmaktadırlar. 1950 yılında genel af ilan edilmesiyle cezaevinden çıkan Tahir, Semiha Hanım ile evlenir.³⁴

Hapisten çıktıktan sonra geçim sıkıntıları sona ermez, bu sebeple çeviri romanlar ve tefrika eserler ile geçimini sağlamaya çalışır. Fakat bunların yanı sıra **Sağirdere** romanını *Son Posta* gazetesinde “Körduman” takma adını kullanarak tefrika ettirir. 1952-1953 yıllarında **Esir Şehrin İnsanları** romanını düzenler ve *Yeni İstanbul* adlı bir gazetede yayınlattır. Bu romanların üzerinde uzun bir süre çalışma olanağı bulan Tahir, 1955 yılında **Sağirdere** adlı eserini kendi adıyla roman olarak yayınlattır. Bir köy romanı olan eser, ilgi uyandırır. 6-7 Eylül Olayları dolayısıyla tutuklanır, 6 ay sonra suçsuz olduğu anlaşılıp serbest kalır. 1956'da da **Esir Şehrin İnsanları** kitap olarak basılır ve Mütareke döneminde İstanbul'u anlatan bu romanı da ilgi görür.³⁵

1957 yılında Tahir ve Aziz Nesin Düşün Yayınları'nı kurarak kitaplarını kendileri yayınlamaya başlarlar. **Sağirdere**'nin devamı niteliğindeki **Körduman** romanı, köy hayatını gerçekçi biçimde yansıtan canlı bir eserdir. Aynı yıl içinde,

³¹ Berksoy, “*Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması*”, ss. 27-28.

³² Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 33.

³³ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 35.

³⁴ Berksoy, “*Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması*”, s. 28; Özsoy, “*“Devlet”ine Küsmeyen Aydın*”, s. 46.

³⁵ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 42.

Rahmet Yolları Kesti adlı romanı yayınlanır ve tepkilerle karşılaşılır. Cumhuriyetin ilk döneminde geçen roman, eşkıyalık olgusunu olumsuz bir bakış açısıyla ele almaktadır.³⁶

1958 yılı geldiğinde, **Yediçınar Yaylası** yayınlanır. Bu roman da tarihsel bir dönem içinde, 1854 Kırım Savaşı sonrasında, Anadolu’da yaşamı ele almaktadır. 1959 yılında **Yediçınar Yaylası**’nın devamı olarak **Köyün Kamburu** romanı yayınlanır. 1960 sonrasında Tahir’in siyasal meselelere daha çok eğildiği ve “sol” aydınlarla aynı fikirde olmayıp birçok uygulamayı eleştirdiği tespit edilmiştir.³⁷

Esir Şehrin Mahpusu romanı 1962 yılında yayınlanır ve **Esir Şehrin İnsanları** romanındaki Kâmil Bey’in hikayesinin devamıdır. Yalnız Tahir, bu romanda Kâmil Bey’i kişisel dramıyla yansıtır ve pasif bir aydın olarak eleştiriye açık bir karakter çizer. Bu yaklaşımı, romanın Kurtuluş Savaşı’nı olması gerektiği gibi ele almamakla eleştirilmesine yol açar ve özellikle sol kesimin tepkisini çeker. Yine 1962’de bir hapisane romanı olan **Kelleci Memet** yayınlanır. Bu roman da eleştirilere maruz kalır.³⁸

1965 yılında Kurtuluş Savaşı ortamında geçen ve İttihatçıları anlatan **Yorgun Savaşçı** yayınlanır. Bu roman da çeşitli tartışmalara yol açmış, kahramanlık hikayeleri anlatmadığı ve resmi tarih söylemini tekrar etmediği için eleştirilmiştir.³⁹ Kendi ifadesiyle **Yorgun Savaşçı**, “(...) *son yüzyıldır bütün iç ve dış cepheelerde yalnız millî devleti, yani vatani savunmak için hiç kimseden ve hiçbir rejimden kendisi için çok bir şey istemeden vuruşmuş Türk subaylarını*” konu edinmektedir.⁴⁰

1967’de, Tahir’in en önemli eseri sayılan ve aynı zamanda en büyük yankı uyandıran **Devlet Ana** adlı romanı yayınlanmıştır. **Devlet Ana**, Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarını anlatır. Bu anlatı, Osmanlı’yı yüceltmekle eleştirilmiş; Tahir, gerici olmakla ve Osmanlı yoluyla sağ çevrelere yaranmaya çalışmakla itham edilmiş ve sol çevrelerden dışlanmıştır. Tahir, uzun araştırmalar sonucunda yazdığı bu eserini “*Anadolu Türk insanının cevherini*” incelemek için yazdığını belirtir. **Devlet Ana**’nın yankıları sürerken 1968’de **Yorgun Savaşçı**’nın Yunus Nadi Roman Ödülü alması ve

³⁶ Berksoy, “*Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması*”, s. 29.

³⁷ İsmet Bozdağ, **Kemal Tahir’in Sohbetleri**, İstanbul 1995, ss. 15-24; Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 47-50; Mehmet Özden, “*Kemal Tahir Üzerine*”, **Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak**, Editör: Kurtuluş Kayalı, İstanbul 2010, s. 142.

³⁸ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 51-52.

³⁹ Erol Köroğlu, “*Roman Olarak Tarihsel Roman: Türün İşlevine Kemal Tahir’in Yorgun Savaşçı’sı Üzerinden Bir Bakış*”, **kitaplık**, 111, Aralık 2007, s. 81.

⁴⁰ Onur Güneş Ayas, “*Yorgun Savaşçı Filminin Yakılması Üzerine*”, **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 141.

Devlet Ana'nın Türk Dil Kurumu Roman Ödülü alması ile tartışmalar iyice alevlenmiştir.⁴¹

1968 yılında, Sovyet Yazarlar Birliği, Tahir'i Rusya'ya davet etmiş, yazar ilk yurtdışı seyahatine çıkmıştır.⁴² Bu yolculukta sosyalizm ile ilgili gözlemler yapar ve fikirlerini derinleştirir. Sosyalizmin Rusya'da despot bir şekilde uygulandığı sonucuna varır ve sosyalist aydınların kendi memleketlerinin meseleleriyle ilgilenmeleri gerektiğini ifade eder.⁴³

İttihatçıların 1926 yılında Atatürk'e düzenledikleri suikastı İttihatçıların gözünden anlatan ve Cumhuriyet rejiminin İstiklal Mahkemeleri gibi uygulamalarına yönelik eleştiriler içeren **Kurt Kanunu** romanı, 1969 yılında yayınlanır. Bu roman da eleştirileri toplamış ve Tahir'in Atatürk düşmanlığı ile suçlanmasına neden olmuştur.⁴⁴

Tanzimat yıllarından başlayarak Anadolu'daki köy hayatını ve bu hayatın siyasal gelişmelerden nasıl etkilendiğini konu alan **Yediçınar Yaylası** ve **Köyün Kamburu** adlı romanlarının devamı olan **Büyük Mal**, 1970 yılında yayınlanır. Roman, Cumhuriyet'in ilk yıllarını ve inkılapları konu alır ve elbette yine eleştirilere maruz kalır. Birçok roman ile ilgili notları ve fikirleri olan Tahir, son sürat çalışmaya devam etmektedir. 1970 yılında **Yol Ayrımı** romanını tamamlamak için uğraşırken akciğer kanseri teşhisi konur. Başarılı bir ameliyat geçiren Tahir, kansere karşı savaşı kazanır.⁴⁵

1971 yılında **Yol Ayrımı** romanı Esir Şehir serisinin üçüncü kitabı olarak yayınlanır. 1930'larda geçen hikâye, yeni kurulan rejimin bunalımlarını konu alır. Roman çok fazla tepki almaz. Tahir, 1971-1973 yılları arasında adeta yetiştirememek kaygısıyla birkaç romana aynı anda girişir. Tarih çalışmalarını ve roman notlarını derler. **Batı Çıkmazı** adlı romanın notlarını tamamlamıştır fakat erteleyip Yıldırım Bayezit ve Timur arasındaki Ankara Savaşı'nı anlatan **Topal Kasırga** adlı romana başlar. 1960 ile 1972 yılları arasını **Şeytan Aldatması** adı ile romanlaştırmak istediğinden söz eder. **Damağası** adı ile **Büyük Mal**'ın devamını yazmaya koyulur fakat tamamlayamaz. Aynı anda Malatya Cezaevi'nde kaldığı süre boyunca taslağını planladığı **Namusçular** romanına çalışmaya başlar.⁴⁶

⁴¹ Kâzım Yetiş, "*Tarihî Roman Yazarı Kemal Tahir Osmanlı Tarihi Karşısında*", **Kemal Tahir 100 Yaşında**, ss. 366-367; Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 54-55; Berksoy, "*Kemal Tahir İçin Biyografî Çalışması*", ss. 35-36; Özsoy, "*Devlet'ine Küsmeyen Aydın*", s. 47.

⁴² Özsoy, "*Devlet'ine Küsmeyen Aydın*", s. 47.

⁴³ Tahir, **Notlar/Sanat Edebiyat 4**, İstanbul 1990, ss. 455-456; Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 59.

⁴⁴ Berksoy, "*Kemal Tahir İçin Biyografî Çalışması*", ss. 37-38.

⁴⁵ Berksoy, "*Kemal Tahir İçin Biyografî Çalışması*", s. 38.

⁴⁶ Berksoy, "*Kemal Tahir İçin Biyografî Çalışması*", ss. 39-40.

21 Nisan 1973 tarihinde Tahir, arkasında yarım kalmış birçok roman ve Türkiye tarihinin çok önemli bir dönemine şahitlik etmiş bir gözlemcinin notlarını bırakarak bir kalp krizi sonucunda hayata veda eder.



2. ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİ KURAMLARINA BAKIŞ

“Anlamaya yönelik bir çaba”⁴⁷ olarak tanımlanan sosyoloji, toplumları barındırdığı kurumlar ve değerler yoluyla incelemektedir. Bu sebeple araştırmanın ikinci bölümü, Cemil Meriç ve Kemal Tahir’in eserlerine yansıyan Türkiye’nin toplumsal yapısını sosyolojik bir bakış açısıyla kurumlar ve kavramlar bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Öncelikle her bir kurum ve kavram kısaca tanımlanmakta, daha sonra çağdaş sosyoloji kuramlarından Fonksiyonalizm, Çatışmacılık ve Sembolik Etkileşimciliğin söz konusu kavram ve kurumlara yaklaşımı incelenmektedir. Dolayısıyla toplumsal davranışı ve toplumsal sistemi bazı önermeler ortaya koyarak anlamlandırmakta olan bu kuramları kısaca tanımak ve onların konuya bakış açısını öğrenmek önem arz etmektedir.

2.1. Fonksiyonalizm

Fonksiyonalizm toplumu birbiriyle karmaşık ilişkiler içinde olan alt sistemlerin oluşturduğu bir ağ olarak ele almaktadır. Toplum, birçok yapıdan meydana gelir ve toplumun düzenli işleyişi için bu yapılar bir çarkın dişlileri gibi çalışırlar. Toplumda bir parçanın yaşadığı herhangi bir değişikliğin diğerlerini ve dolayısıyla da bir bütün olarak sistemi etkilediği düşünülür.⁴⁸ Emile Durkheim (1858-1917), toplumsal yapı ve kültür üzerindeki vurgusuyla, toplumun nasıl bir arada olduğunu ve toplumsal kurumların birbiriyle ilişkisini analiz eden fonksiyonalist teorinin biçimlenmesini önemli ölçüde etkilemiştir.⁴⁹

Durkheim sosyolojisinin en önemli özelliği “*bireysel*” olandan ziyade “*toplumsal*” olana öncelik vermesidir. Tüm insanî olguların sosyal yönünü vurgular.⁵⁰ Bireyler tarafından oluşturulan sosyal kurumlar ve sosyal yapıların, bireyleri geride bırakarak kendi başlarına sosyal gerçekler meydana getirdiklerini ifade eden Durkheim, bu sosyal gerçeğin birey psikolojisi ya da bireysel eylem ile anlaşılamayacağını altını çizer. Sosyal gerçeği anlamlandırmak amacıyla toplumsal dayanışma, din ve intihar gibi

⁴⁷ Peter L. Berger, **Sosyolojiye Çağrı: Hümanist Bir Perspektif**, Çeviren: A. Erkan Koca, İstanbul 2017, s. 15.

⁴⁸ Talcott Parsons & Neil J. Smelser, **Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory**, London 2001, s. 9.

⁴⁹ John J. Macionis, **Sosyoloji**, Çeviri Editörü: Vildan Akan, Ankara 2012, s. 14.

⁵⁰ George Ritzer, **Sociological Theory**, New York 2011, s. 76.

konular üzerinde durur.⁵¹ Aynı zamanda, toplumsal kurumların işlevlerini ve toplumun genel amacını ahlâkî bir çerçevede incelemiştir.⁵²

Durkheim'a göre toplum, sosyal yapılar ve sosyal hareketlerden meydana gelen bir gerçeklik, sistemlerden oluşan büyük bir sistemdir.⁵³ Her sosyal olgunun ve yapının toplumun işleyişinde bir rolü, bir görevi olduğunu savunur.⁵⁴ Bu düşünceden hareketle fonksiyonalizm, bir sistematik yapı teorisi olarak, sistemin bütününe ve bu bütünün ihtiyaçlarına öncelik veren bir yaklaşım benimsemektedir.⁵⁵

Toplumların geçirdiği büyük çaplı değişimleri incelemek ve açıklamak ihtiyacı, düşünürlerin dikkatini toplumsal olaylara çekerek sosyolojiyi doğurmuştur. Toplumsal sistemin değişimler karşısında tecrübe ettiği evrimleşme, Durkheim'ı sanayi öncesi toplum yapısı ile sanayi toplumu arasındaki farkları araştırmaya yönlendirmiştir. Daha az karmaşık bir iş bölümüne sahip, geleneklerin bir araya getirdiği, bireyciliğin minimum seviyede olduğu, kolektif bilincin güçlü olduğu sanayi öncesi toplumlar, “mekanik dayanışma” olarak ifade edilen sosyal bağlara sahiptir. Büyük çaplı iş bölümünün olduğu sanayi toplumlarında ise uzmanlaşma ve bunun sonucu olarak karşılıklı bağımlılığa dayanan “organik” sosyal bağlar vardır. Organik bağlar, benzerlikten değil farklılıktan kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Durkheim'ın dayanışma yaklaşımı, fonksiyonalist kuramcıların sosyal grupları ve bir araya geliş nedenlerini incelemelerinde başlangıç noktası oluşturmuştur.

2.2. Çatışmacılık

Bu kuram, Karl Marx'ın (1818-1883) toplumsal yapının sınıflardan meydana geldiği fikrinden hareketle, sınıflar arasında ekonomik gücün ve kaynakların paylaşımı konusunda yaşanan çatışmalardan ve eşitsizliklerden beslenir. Çatışma kuramı, toplum yapılanmasını üretim tarzına dayandırarak toplumsal kurumların, ilişkilerin, değerlerin ve gerçeklerin bu temele bağlı geliştiğini savunur. Çatışmacı kuramın analizinde diyalektik yöntem, kapitalizm, tarihsel materyalizm, politik ekonomi önemli kavramlar arasındadır.

⁵¹ Anthony Giddens, **Sociology**, Cambridge 2009, s. 79.

⁵² Alan Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Türkçesi: Osman Akınhay, İstanbul 2010, s. 242.

⁵³ Martin Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan & Gülhan Demiriz, İstanbul 2010, s. 115.

⁵⁴ Emile Durkheim, **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, Çeviren: Özcan Doğan, İstanbul 2014, s. 123.

⁵⁵ Giddens, **Sociology**, s. 81.

⁵⁶ Giddens, **Sociology**, s. 78; Macionis, **Sosyoloji**, s. 103.

Marx, Hegel'in diyalektik felsefesini bir toplumsal gerçeklik olarak ele almış, bunu tarihsel olayların tümüne uygulayarak sosyal ilişkilerin ve toplumsal değerlerin dünyayı anlamlandırmadaki önemini vurgulamıştır.⁵⁷ Diyalektik felsefe, her varlığın ve olgunun içinde zıddını barındırdığını ve zıtların çarpışması neticesinde ortaya gerçek bir varlık, olgu veya olay çıktığını savunan düşünce biçimidir.⁵⁸ Marx, olgusal ve sosyal gerçekliğin analizinde diyalektik yaklaşımı kullanmış, doğanın ve toplumun tek yönlü değil karşılıklı ve etkileşimsel ilişkiler yoluyla meydana geldiğini ifade etmiştir.⁵⁹ Marx'ın fikirlerinin etkilediği çatışmacılık da bu diyalektik yöntemi benimsemiş ve incelemelerinin temeline toplumsal karşıtlıklar ve dengesizlikleri yerleştirmiştir.⁶⁰ Diyalektik, çatışmacı kuramların sosyal gerçekliğe yönelttiği bir bakış açısidir; sosyal olaylar ve ilişkilerin tümü bir çatışma barındırır ve bu çatışmanın sonucunda ortaya çıkan sentez sosyal gerçekliği yaratır. Ayrıca, ortaya çıkan her sosyal gerçeklik, onu yaratan faktörleri etkileyerek etkileşimsel bir ilişki meydana getirir.⁶¹

Diyalektik yaklaşım, toplumu tarihsel gelişim süreci açısından ele almakla birlikte, tarihi de çatışmalar dizisinden meydana gelen bir süreç olarak görür. Marx ve Engels, öncelikle insanın yaşamını sürdürebilmesi için ihtiyaçlarını karşılaması gerektiğini ve tarih boyunca ihtiyaçlarını karşılamak için ilk yaptığı eylemin üretmek olduğunu ifade ederek maddecilik fikrini savunmuşlardır. Bu düşüncede tarih, üretme eylemi üzerine kuruludur.⁶² Tarihsel gelişme de üretme eylemi üzerine şekillenen toplumsal ilişkilerden ve üretimin sınıflandırdığı insan grupları arasındaki çatışmalardan meydana gelmiştir. **Komünist Manifesto** eserinin girişinde yer alan “*Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf çatışmaları tarihidir.*”⁶³ ifadesi diyalektik maddeci felsefeyi özetlemektedir.

Tarih, evrimsel bir şekilde üretim temelinde gelişmiştir. Avcı ve toplayıcı toplum, az sayıda insandan oluşmaktadır ve özel mülkiyetin ve sınıf ayrımının olmadığı, ilkel anlamda komünist bir yapıya sahiptir. Bu toplumda birey, kendinin ve çevresinin

⁵⁷ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 45.

⁵⁸ Cem Eroğul, “*Diyalektiğe Giriş*”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 21 (3), 1966, s. 287.

⁵⁹ Şahin Özçınar, “*Tarihsel Materyalizm’de Diyalektik ve Belirlenimcilik*”, **ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, 6 (2), Temmuz 2013, s. 95.

⁶⁰ Macionis, **Sosyoloji**, s. 15.

⁶¹ Ritzer, **Sociological Theory**, ss. 46-47.

⁶² Karl Marx & Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, Çevirenler: Tonguç Ok & Olcay Geridönmez, İstanbul 2013, s. 36.

⁶³ Marx & Engels, **Komünist Manifesto**, Almancadan Çeviren: Nail Satlıgan, İstanbul 2014, s. 37.

yiyecek, giyecek, barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için üretim yapmaktadır.⁶⁴ Hayatta kalabilmek adına üretime devam edildikçe üretim tarzı gelişmiş ve büyümüştür. Zamanla, bu üretim tarzı antik toplumlardaki yeni şeklini almıştır: komünün ya da devletin özel mülkiyeti vardır, toplumsal sınıflar ortak özel mülkiyete sahip yurttaşlar ve köleler olmak üzere belirlenmiş ve sınıflar arası ilişkiler gelişmiştir. Bundan sonra, yerleşik tarıma dayalı üretim tarzı önem kazanmış ve toplumlar feodal mülkiyet ilişkileri geliştirmişlerdir. Feodal sistem, sınıf ayırımına dayanan bir yapıdadır: tarım alanları bir gruba aittir ve toprak işçileri ve köylü üreticiler, toprak sahibi için üretim yapar. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle tarımsal üretim yerini fabrikalara bırakır. İmalatçılar ve dükkân sahipleri kalabalıklaştıkça güçlenmişlerdir ve ilk kapitalistler olarak tarih sahnesine çıkarlar. Bu ortaya çıkışın sonunda, sanayici burjuva sınıfı bir devrim yaparak feodal toplumda toprak sahiplerine ait olan güç ve hakimiyeti ele geçirmiştir. Kapitalizm bu tarihsel evrimle ortaya çıkmıştır.⁶⁵

Kapitalist üretim sistemini eleştirel bir bakış açısıyla inceleyen çatışmacılık, Marx'ın ekonomi-politiği derinlemesine incelediği **Kapital** adlı eserinden temel fikirlerini almaktadır. Kapitalist toplum, temelde iki sınıftan oluşur ve bu iki sınıf sürekli çıkar çatışması içindedir. Üretim araçlarına sahip olmayan proletarya sınıfı, emeği karşılığında para alarak üretim yapar ve ürettiği metaı kullanamaz. Burjuva sınıfı ise işçilere para ödeyerek üretim yaptıran ve üretim araçlarını elinde bulunduran sınıftır. Üretim süreci, insanın hayatta kalmak için kullandığı metaı üretmesiyle başlar. Kapitalizm öncesi ekonomide ürün, ihtiyaç duyulduğu için ve kullanılmak üzere yaratılır. Kapitalist toplumda üretilen bir meta ise, para ya da başka bir nesne karşılığında takas etmek amacıyla üretilir.⁶⁶ Ürettiği malı kullanmak isteyen işçi, aldığı ücreti kullanarak onu satın almak zorundadır ve bu durum işçinin ücrete ve ücretini ödeyene bağımlı olmasıyla sonuçlanır. Bireysel ihtiyaçlardan bağımsız bu üretim süreci, işçinin emeğini alınıp satılan bir metaa dönüştürür. Marx'a göre emek, doğanın ve materyalin insan tarafından dönüştürülmesine verilen isimdir. Fakat aynı zamanda emek de toplumu dönüşüme uğratar. İnsan bir nesne üretir, daha sonra o nesne toplumda bir ihtiyacı üretir. Bu, emek ve toplum arasında karşılıklı ilişkinin bir göstergesidir.⁶⁷

⁶⁴ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 25.

⁶⁵ Giddens, **Sociology**, s. 74; Marx, **Alman İdeolojisi [Feuerbach]**, ss. 31-33.

⁶⁶ Karl Marx, **Capital: A Critique of Political Economy**, Volume:1, Translated: Samuel Moore and Edward Aveling, Moscow 2015, s. 27.

⁶⁷ Marx, **Capital I**, s. 115.

Marx'ın çalışmalarında üzerinde durduğu bir diğer kavram da yabancılaşma kavramıdır. Yabancılaşma, kapitalist üretim tarzının sosyal, bireysel ve psikolojik etkilerine yönelik bir teoridir. Sanayi toplumunda işgücü, satılan bir şey olduğu için, artık işçinin kendisine ait değildir. İnsan emeğinin nesneleşmesi ve proleterin üretim etkinliğinin kendinden bağımsız bir sürecin bir parçası olması, tatmin hissini yok etmekte, geleneksel toplumlarda kendi işini yapan toprak işçisinin sahip olduğu doyumunu sanayi işçisi hissedememektedir. Ayrıntılı bir üretim aşamasından geçen ürün de onu üreten işçinin üretim sürecindeki rolünü önemsiz kılar ve işçinin üretim nesnesine yabancılaşması ortaya çıkar. Üretim sürecinde birlikte çalışan iş arkadaşları arasındaki ilişkiler, rakipler arası ilişkilere dönüşür. Tüm bu sürecin bir sonucu olarak, işçi kendi doğasından kopmakta, doğayla ve diğer insanlarla kurduğu ilişkiler bozulmakta, kendini iş aracılığıyla ifade eden bir makinaya dönüşmektedir.⁶⁸ Bu süreç, toplumsal değişimin sonucunda ortaya çıkan kapitalist üretim modelinin yol açacağı yıkıma işaret etmekte ve özgürleştirici, insan doğasına uygun, sınıfsız üretim modelinin diyalektik ve psikolojik doğuş nedenlerini ortaya koymaktadır.

Kapitalizmin anlaşılmasında önemli olan bir diğer kavram da sömürüdür. Marx ve onun takipçilerinin fikirlerinden meydana gelen çatışmacı yaklaşım, kapitalist toplumda proleterin emeğinin sömürüye uğradığını savunur. Ekonomi, bir sınıfın diğeri üzerinde hakimiyet kurmasını sağlayan bir yoldur. Kapital sahipleri, işçiye emeğinden daha az para vererek artı değer yaratır ve bu artı değeri, yatırım yapmak yoluyla daha fazla artı değer elde etmek için kullanırlar. Böylece, sürekli olarak daha çok fabrika açılır ve daha çok işçi sömürülür. Diğer yandan kapitalist ekonomik sistemin koşulu, sürekli büyümektir. Daha fazla büyümek için kapitalist, her zaman emeğin ücretini sifıra kadar indirmeye çalışacaktır. Bu da sömürüyü derinleştirecektir.

Çatışmacı kuram, toplumsal kurumların ilişkilerini hiyerarşik bir yapı çerçevesinde inceler. Siyaset, din, eğitim ve aile gibi kurumların asıl kurum olan ekonomi üzerine kurulu olduğu fikrinden hareket ederek toplumu inceler. Marx'a göre toplumsal yaşamın tüm unsurları, bir çağda hâkim olan üretim şeklinin yansımasıdır.⁶⁹ Örneğin, kapitalist toplum yapısında eğitim, hâkim sınıfın sömürmeye devam etmesini

⁶⁸ Giddens, **Sociology**, s. 892; Ritzer, **Sociological Theory**, ss. 53-55; Slattey, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 125; Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 68.

⁶⁹ Giddens, **Sociology**, s. 74.

sağlayacak şekilde düzenlenir ve bireye sınıf yapısına tehdit oluşturmayacak şekilde toplumdaki yerini alması öğretilir.

2.3. Sembolik Etkileşimcilik

Sadece sosyal yapılar ya da sosyal sistemlerin nesnel olarak var olduğu iddiasını reddeden Etkileşimci yaklaşım, bireyin ve onun çevresiyle etkileşiminin gerçekten var olduğunu ve toplumu meydana getirdiğini düşünür.⁷⁰ Bireysel benliğin sosyal etkileşim ile belirlendiğini ifade ederek, toplum incelemelerini bireyin günlük etkileşimleri ve bu etkileşimler süresince anlamlandırıldığı semboller çerçevesinde sürdürür. Bireyin kullandığı kelimeler, mimikler, işaretler gibi günlük iletişim içindeki her öge birer semboldür. Bu sembollerin anlamlandırılmasıyla ortaya çıkan etkileşim, toplumu oluşturur.⁷¹

Max Weber'in (1864-1920) bireyin tek başına ya da kolektif olarak yaptığı hareketlerin toplumu oluşturduğu bireysel ve yorumcu yaklaşımından hareketle, "sembolik iletişim" vasıtasıyla kurulan etkileşimi ve gündelik yaşantılar yoluyla kurulan toplumsal yapıyı araştırmalarının merkezine yerleştiren sembolik etkileşimci yaklaşım doğmuştur.⁷² Weber'e göre toplum, bireyin veya toplumsal grupların düşünce, inanç ve değerleri ile meydana gelen bir bütündür.

Weber toplumsal değişimin gerçek nedeninin, endüstri öncesi toplumlarda geleneksel kurallar çerçevesinde düzenlenen hayat tarzının modern toplumlarda akıl ve entelektüel bilgi yoluyla sistemleştirilmesi olduğunu düşünür.⁷³ Toplumun rasyonelleşmesi, bu tarihsel hayat tarzı değişikliğinin sonucudur. Rasyonellik, bilimin temeli olduğu gibi modern toplumsal düzenin de merkezidir. Toplumlar akıl çerçevesinde ve bilimin ışığında sanayi öncesi kurumları değiştirmiş, toplumun ihtiyaçlarına yönelik ayrı ayrı kurumlar meydana getirmişlerdir. Toplumsal örgütlenme, rasyonel bir bürokrasi şeklini almıştır.⁷⁴ Bunun yanı sıra modern toplumda bireyler arası iş bölümü, uzmanlaşma doğrultusunda şekillenmiştir. Birey, uzmanlaştığı işi yaparak üretime katkıda bulunmaktadır ve emeğin organize edilmesi için bu uzmanlaşma hayati önemdedir.⁷⁵

⁷⁰ Giddens, **Sociology**, s. 85.

⁷¹ Macionis, **Sosyoloji**, s. 17.

⁷² Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 333.

⁷³ Max Weber, **Economy and Society**, Translators: Ephraim Fischhoff vd., California 1978, s. 505.

⁷⁴ Macionis, **Sosyoloji**, s. 100.

⁷⁵ Weber, **Economy and Society**, s. 119.

Weber'in toplum analizinde kapitalizm önemli bir yer tutmaktadır. Dünyanın birçok yerinde kapitalizme benzer ekonomik sistemler görülmesine rağmen modern anlamda kapitalizmin Batı'da ortaya çıkmasının sebeplerini araştırır.⁷⁶ Ona göre rasyonel sosyal düzen ve dinî inanış, toplum pratikleri üzerinde etkiye sahiptir. Bu etki doğrudan kapitalist ekonomiyi meydana getirmese de kapitalizm ile sonuçlanan bir sürecin ruhunu uyandırmıştır.⁷⁷ Doğu ve Batı arasında ekonomik anlamda en önemli farkın, servetin biriktirilmesi olduğunu ifade eder. Protestan, Kalvinist ya da Püriten Batı'nın dinî inanışı, lüks bir hayat tarzından ziyade mütevazı, gösterişsiz ve sade bir hayat sürmeyi ve bunun yerine servet edinmeyi telkin etmektedir. Zenginlik, biriken servettir ve yeniden yatırım yapmak için kullanılır. Protestan anlayışında mesleğini icra etme ve Tanrı adına çalışma öğretisi, rasyonel kapitalist düzeni inşa etmiştir.⁷⁸

Toplumsal olayların arkasında bir anlam olduğunu düşünen Weber, toplumu ve tarihi analiz etmenin aktörleri ve etkileşimi anlamakla mümkün olacağını ifade eder. *Verstehen* adını verdiği bu yöntem, etkileşimci kuramın temel bakış açısını inşa etmiştir.⁷⁹ Sosyolojik incelemeyi mikro düzeyde ele alan sembolik etkileşim kuramı, toplumu sürmekte olan bireyler arası etkileşimin bir sonucu olarak ele alır. Birey, bir sosyal gerçekliktir ve onun sosyal hayatı toplumsal incelemelerde büyük önem taşır. Toplumsal gerçeklik, bireyin deneyimleriyle duruma göre şekillenen bir süreçtir.⁸⁰

⁷⁶ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, Çeviri: Zeynep Gürata, Ankara 1999, s. 19.

⁷⁷ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 148.

⁷⁸ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, ss. 59; 62; 144-148;154.

⁷⁹ Ritzer, **Sociological Theory**, ss. 112; 117.

⁸⁰ Giddens, **Sociology**, s. 85; Macionis, **Sosyoloji**, s. 18.

3. CEMİL MERİÇ VE KEMAL TAHİR DÜŞÜNÇESİNDE TOPLUMSAL KURUMLAR, KAVRAMLAR VE KONULAR

3.1. KÜLTÜR VE MEDENİYET

Sosyal bilimlerden eğitim bilimlerine, tarım ve hayvancılıktan biyolojiye birçok akademik disiplini ilgilendiren ve geniş anlamıyla tanımlanması en zor kavramlardan biri olan *kültür* kavramı, dilimize Latince kökenli Batı dillerinden yerleşmiştir. Kültür kavramının kökeni, “*toprağı işlemek, ekip dikmek*” ve “*bakmak, ilgilenmek*” anlamlarına gelen Latince *cultus* fiilinden gelmektedir.⁸¹ Antropolojik ya da sosyolojik bir tanım yapmak gerekirse kültür, toplumsal yollarla edinilmiş ve semboller yoluyla aktarılan tüm davranış kalıplarına verilen isimdir.⁸² Sosyoloji, kültürü toplumsal bir dinamik ve sosyal yapının bir unsuru olarak görmektedir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan kültür kavramı her disiplinde farklı şekillerde ele alınmıştır.⁸³ Kültürün diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi sosyolojide de üzerinde uzlaşılmış bir tanımı bulunmamaktadır. Bu bağlamda edebiyat ve kültür teorileri uzmanı, Terry Eagleton (1943-) kültürü “... *hem her şey hem de hiçbir şeydir.*” diyerek tanımlamıştır.⁸⁴

Sosyal antropolojinin kurucusu Edward Burnett Tylor’a göre (1832-1917), “*bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insanın kazandığı diğer tüm yetenek ve alışkanlıkların karmaşık bir bütünü*”dür.⁸⁵ Bu tanımda Tylor’ın kültür ve medeniyeti aynı anlamda kullanmış olması, kültür ve medeniyet kavramlarının ayırt edilmesinin zor olduğunu göstermektedir. Alman filozof ve dilbilimci Wilhelm von Humboldt (1767-1835) ise kültürü ekonomi, yönetim şekli ya da araç-gereçlerin bulunması gibi maddi bir yapı, medeniyeti ise inançlar ve değerleri içeren manevi bir yapı olarak tanımlamıştır.⁸⁶ Bu bağlamda kimi tanımlarda kültür ile

⁸¹ Arthur Asa Berger, “*The Meanings of Culture*”, *M/C: A Journal of Media and Culture*, 3 (2), 2000, s. 15; Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*, London 2006, s. 698; Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul 2015, s. 35.

⁸² Henry Pratt Fairchild, *Dictionary of Sociology and Related Sciences*, Totawa-New York 1967, s. 80.

⁸³ Helen Spencer-Oatey, “*What is Culture? A compilation of quotations*”, *GlobalPAD Core Concepts*, 2012, s. 1.

⁸⁴ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, İngilizceden Çeviren: Selin Dingiloğlu, İstanbul 2014, s. 46.

⁸⁵ Kevin Avruch, “*Culture and Conflict Resolution*”, *PEACE&CHANGE*, 16 (1), 1991, s. 27.

⁸⁶ Zeki Arslantürk & M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar-Kurumlar, Süreçler-Teoriler*, İstanbul 2011, s. 235.

eş anlamlı, kimilerinde tamamen farklı şekilde yorumlanan “*medeniyet/civilization*” kavramı açıklanmaya çalışılacaktır.

Medeniyet manasına gelen “*civilization*”, Batı dillerinde 18. yüzyılda kullanılmaya başlanan ve 19. yüzyıla kadar Türkçe karşılığı bulunmayan bir kavramdır. Kelime anlamı ile şehirleşme manasına gelmektedir, fakat “*barbarlık*” anlamına gelen *barbarity* kelimesinin zıt anlamlısı olarak kullanılmıştır.⁸⁷ Batı dillerinde zaman içinde anlamı genişleyen kelimenin “*kültür, toplumsal birikim*” anlamının yanında, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında hâkim olan toplumsal evrim anlayışının da etkisiyle “*teknolojik ve kültürel olarak gelişmişlik, muasırlaşmak*” anlamı yaygınlaşmıştır.

Arapça kökenli bir sözcük olan *medeniyet* kelimesinin şehir anlamına gelen *medîne* kelimesinden türetildiği düşünülmektedir.⁸⁸ Arapça sözlüklerde karşılaşılmayan *medeniyet* kelimesinin yerine Arapça’da *hadâre* kelimesi kullanılmaktadır.⁸⁹ Kelime anlamı şehirleşmek olan *medeniyet* de tıpkı *civilization* gibi çok geniş anlamlarda kullanılmıştır. *Medeniyet*, özellikle Avrupa’da sanayinin gelişmesiyle ortaya çıkan modern şehir anlayışının bir sonucudur.⁹⁰ Kavramın ortaya çıktığından bugüne taşıdığı anlamlara bakıldığında şehir yaşamının toplumsal, politik, kurumsal, kültürel, teknik ve ekonomik açıdan sağladığı birikimi, toplumun ilerleme düzeyini ve fırsatları ifade eden kapsamlı bir kavramdır.⁹¹

Medeniyetin, medeni olmak ve uygarlaşmış olmaktan farklı bir anlamı olduğunu ifade eden Ziya Gökalp (1876-1924), medeniyeti uluslararası bir kavram olarak görmekte ve ortak yaşam süren milletlerin ortak bir medeniyetin oluşturulmasına katkı sağladığını ifade etmektedir. Kültürü, medeniyetin farklı milletlerde dönüştüğü ulusal şekil olarak gören Gökalp, toplumun “*dini, ahlaki ve estetik duygularının toplamını*” kültür (*hars*) olarak tanımlar.⁹² Mümtaz Turhan’ın (1908-1969) kültür ve medeniyet ile ilgili görüşleri bu iki kavramın birbiriyle çok fazla ortak noktasının bulunduğu yönündedir. Turhan, bir ögenin kültürün ya da medeniyetin kapsamında olduğunu ayırt etmenin oldukça zor olduğunu ifade eder, kültürü maddi ve manevi olarak ayırt edilemez

⁸⁷ Tuncer Baykara, “*Bir Kelime-Istilah ve Zihniyet Olarak ‘Medeniyet’ in Türkiye’ye Girişi*”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, 187 (25), Mart 1982, s. 3.

⁸⁸ İlhan Kutluer, “*Medeniyet*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28, İstanbul 2003, s. 296.

⁸⁹ Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1992, s. 1; Kutluer, “*Medeniyet*”, s. 296.

⁹⁰ Mustafa Gündüz, “*Said Halim Paşa’da ‘Medeniyet’ Kavramı*”, *Journal of Islamic Research*, 21 (2), 2010, s. 144.

⁹¹ Kutluer, “*Medeniyet*”, s. 296.

⁹² Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi*, İstanbul 1991, s. 4.

bir bütün olarak görür. Ayrıca, sanayileşmenin Türk toplumunu olumsuz etkilediğine ve kültür değişmesine neden olduğuna değinir.⁹³ Âmiran Kurtkan Bilgiseven sosyal miras olarak ele aldığı kültürü, geçmiş nesillerden gelen sosyal unsurların yeni nesiller tarafından zenginleştirilerek meydana getirdikleri değerler olarak tarif etmiştir.⁹⁴ Nurettin Topçu (1909-1975), kültürü bir milletin tarihsel süreçte ürettiği bütün değer yargıları olarak tanımlamaktadır. Medeniyet ve tekniği ya da teknolojiyi aynı anlamda kullanan Topçu, Türk toplumu adına kültür ve medeniyeti ayırt edememenin sonucunun Batı taklitçiliği olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵

Yukarıda örnekleri görüldüğü gibi kültür ve medeniyetin Türk sosyolojisinde kavramsallaşması zaman almıştır ve sosyolojik olarak tanımlanması ve ayırt edilmesi önemini korumaktadır. Kültür-medeniyet ikilemine dair görüşlerin Avrupalılaşma ve Batılılaşma ile doğrudan ilişkili şekilde ifade edildiği görülmektedir. Baykan Sezer (1939-2002) medeniyetin Avrupalılaşmak ile ilgisi hakkında, Avrupa dışında kalan toplumların yalnızca Batı-dışı değil, medeniyet-dışı kalmış toplumlar olarak görüldüklerini belirtmiştir.⁹⁶

Kültür kavramı çağdaş sosyoloji kuramları tarafından şu şekilde irdelenmiştir. Fonksiyonalizm, kültürel değerleri toplumsal yapının çekirdeği olarak görmekte, toplumu ve insanları bir arada tutan özellik olarak ele almaktadır.⁹⁷ Yüzlerce farklı toplum incelendiğinde her birinin kültürel yapısında (cenaze törenleri, ailenin görevleri gibi) ortak özelliklere rastlanmaktadır. Bu ortak özellikler kültürün toplumun ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonu gösterdiğine dair bir kanıt olarak görülmektedir. Toplumsal kurumları, kültürel gelenekleri, inanç ve değer sistemlerini bireysel değil, toplumsal bağlam içinde inceleyen bu yaklaşım, toplumsal yapının düzeni ve devamlılığı ekseninde evrensel kültür öğelerinin görevlerini incelemiştir.⁹⁸

Sosyal olayların merkezine çatışmayı yerleştiren Marksist ve diğer çatışmacı yaklaşımlar, kültürün toplumsal gelişimini üretim tarzı, üretim ilişkileri ve eşitsizlik bağlamında ele alır.⁹⁹ Ekonomi ya da üretim tarzını alt-yapı olarak tanımlayan Karl

⁹³ Mümtaz Turhan, **Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik**, İstanbul 2010, s. 44.

⁹⁴ Âmiran Kurtkan Bilgiseven, "**Kalkınma ve Kültür İlişkisi**", **Sosyoloji Konferansları**, 23. Kitap, İstanbul 1991, s. 13.

⁹⁵ Nurettin Topçu, **Yarıncı Türkiye**, İstanbul 1999, ss. 152-156.

⁹⁶ Baykan Sezer, **Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları**, İstanbul 1998, s. 40.

⁹⁷ Macionis, **Sosyoloji**, s. 77.

⁹⁸ A. R. Radcliffe-Brown, **Structure and Function in Primitive Society**, Illionis 1952, s. 124.

⁹⁹ Macionis, **Sosyoloji**, s. 77.

Marx, ideoloji, siyaset, aile ve kültür gibi kavramları üst-yapı, yani ekonomik temellerin üzerine kurulmuş sistemler olarak görmektedir.¹⁰⁰ Kapitalist toplumlarda kültür de kapitalizmin şekillendirdiği bir kavramdır.¹⁰¹ Ekonomik yapının sürmesi için hâkim sınıf ideolojisi materyal başarı odaklı kültürel değerler yaratmaktadır. Bu değerler vurgulanarak, eşitsizliğe karşı harekete geçilmesini önlemek ve eşitsizliğin doğal olarak kabul edilmesini sağlamak amaçlanmaktadır.¹⁰²

Toplumsal olay ve olguların kendi gerçekleri içinde yorumlayıcı bir anlama metoduyla incelenmesi gerektiğini savunan Max Weber, kültürün anlaşılmasını da insan faktörü ve onun eylemlerine bağlamıştır. Kültürü değerler bütünü olarak ele alan ve tanımlayan Weber'in kültür anlayışının temelini din oluşturmaktadır.¹⁰³ Kapitalizmin doğuşuna yönelik materyalist yaklaşımlara karşı dinî faktörlerin de rolü olduğunu ispat ettiği **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü** adlı eserinde, Protestanların dinsel uygulamalarını olduğu gibi, günlük sosyal ilişkilerini, değerlerini, hayatlarını, toplumsal olayları kavrama ve anlamlandırma biçimlerini de kültür kapsamında görmektedir. Bu öğelerin toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin ve diğer toplumsal kurumlarla ilişkisinin anlamlandırılması açısından kültüre değinmiştir.¹⁰⁴ Marx'ın teorisini aksi yönde ele alarak, din ve ideoloji gibi kültürel öğelerin ekonomik eğilim ve davranışları meydana getirdiği tezini üretmiştir.¹⁰⁵

3.1.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet

Cemil Meriç, **Kültürden İrfana** adlı eserinde kültür kavramını derinlemesine incelemiştir. Meriç, kültürün tanımlanmaz, tarif edilemez bir kavram olduğunu; birçok anlama geldiği için aslında hiçbir anlama gelmediğini ifade etmiştir. Ona göre kültür, “*kaypak ve müphem*” bir kavramdır.¹⁰⁶

İnsanlık tarihi kadar eski olan kültür kavramı, birçok düşünür tarafından toplumların yaşam biçimi olarak ele alınmıştır. Toplumların birbirinden farklı ve

¹⁰⁰ Marx, **Capital I**, s. 94; Marx, **Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı**, Çeviren: Sevim Belli, Ankara 2005, s. 39.

¹⁰¹ İrfan Erdoğan, “*Karl Marx: İnsan, Toplum ve İletişim*”, **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, 25 (25), 2007, s. 213; Thomas B. Bottomore & Maximilien Rubel, **Marx'ın Sosyolojisi**, Çevirmen: Zuhâl Bilgin, İstanbul 2006, s. 136.

¹⁰² Macionis, **Sosyoloji**, s. 78.

¹⁰³ Lili Zeuner, **Cultural Sociology from Concern to Distance**, Denmark 2003, s. 51.

¹⁰⁴ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü**, s. 17.

¹⁰⁵ Francis Fukuyama, **Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması**, Çeviren: Ahmet Buğdaycı, İstanbul 2005, s. 54.

¹⁰⁶ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 37.

göreceli değerlere, kurallara, pratiklere sahip olduğunu ifade eden Descartes, Boethius, Homer, Hipokrat gibi düşünürlerin fikirlerinden de faydalanan Meriç, bu düşüncelerde konu edilen “yaşam biçimi”nin bugün kültür adı verilen kavrama karşılık geldiğini belirtir.¹⁰⁷

Kelimenin Batı dillerindeki macerasını kronolojik olarak inceleyen Meriç, kültürün her dilde ve her alanda farklı anlamlarda kullanıldığının altını çizer ve dilden dile aktarılırken yeni anlamlar kazanarak sürekli genişlediğini ifade eder. Tıpta ve biyolojide, tarım ve hayvancılıkta, sosyoloji ve antropolojide, edebiyatta, felsefede, psikolojide farklı anlamlarda kullanılan kültür kelimesinin tüm bu disiplinlerden gelen anlamlarla genişlemesi aynı zamanda kelimenin bulanıklaşmasına sebep olmuştur.¹⁰⁸

Meriç, kültürü tarif ederken Durkheim çizgisini takip etmiştir. Buna göre kültürü “fikrî, duygusal ve davranışsal her türlü insan faaliyetini kapsayan, bir toplumu diğerlerinden ayıran kalıplaşmış bir bütün” şeklinde tanımlar. Bir yandan kültür ile kastedilen kavrama dair fikrini ifade ederken, diğer yandan kavramın açık olmayışı nedeniyle dilimizde bir boşluğa yol açtığını vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra *hars* ve *ekin* gibi kelimelerin kültür karşılığı olarak kullanıldığı bilgisini aktarırken bu kelimelere itibar etmediğini de açıkça belirtir. Ona göre, hâlihazırda kullanılan *irfan* kelimesi, kültür olarak adlandırılan kavramı daha net ifade etmektedir. İrfan, kapsamı geniş, tüm düşünceleri barındıran ve birleştiren bir özelliğe sahiptir. Bu görüşünü, dönemin aydınlarından referansla temellendirir. Raif Necdet Kestelli (1881-1936), Abdullah Cevdet Karlıdağ (1869-1932), Celal Nuri İleri (1881-1938), Süleyman Nazif (1870-1927), Faik Ali Ozansoy (1876-1950) gibi aydınlar kültür kavramını irfan ile ifade etmişlerdir.¹⁰⁹

Özellikle Amerikan antropolojisinin etkisiyle kültür, medeniyet anlamında kullanılmaya başlamıştır. Meriç, kültür ve medeniyet tabirlerini birçok antropoloğun tanımlamaları üzerinden inceler. Ona göre bu kavramların tarihsel gelişimi de karanlıktır. Öncelikle zıt anlamlı olarak kullanılmışlar; medeniyet, manevî toplumsal gelişmeyi, değerleri, gelenekleri ifade ederken kültür, teknik ve bilim alanındaki gelişmelere işaret etmektedir. Daha sonra zıtlık devam etmiş fakat kelimelerin anlamları

¹⁰⁷ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 43.

¹⁰⁸ Meriç, **Kültürden İrfana**, ss. 46; 65.

¹⁰⁹ Meriç, **Kültürden İrfana**, ss. 35-36; 67.

tamamen yer değiştirmiş, medeniyet teknoloji ve bilimi ifade etmeye başlamıştır. Son olarak da kelimelerin birbiri yerine kullanılması yaygınlaşmıştır.¹¹⁰

Medeniyeti, “*tarihin geniş, uçsuz bucaksız bir bölümü*” olarak gören Meriç, onun tüm insanlığa ait olduğunu¹¹¹ düşünür, bunun yanı sıra ona göre medenî toplumların en önemli özelliği “*insana verdiği değerdir.*”¹¹² Medeniyet kelimesi, bir ülkeden diğerine geçerken kültür ile sürekli bir aradadır. Meriç, kendi tercihinin kültür ve medeniyeti aynı anlamda kullanmak olduğunu belirtir ve “*mühim olan kelimenin ne ifade ettiği*” der.¹¹³

Kültür ve medeniyet aynı bütünü birbirinden ayıramaz iki parçasını oluşturur Meriç için; bu bütün *umrandır*.¹¹⁴ Umran, sosyal yaşamı her yönüyle ele alan bir kavramdır; dinî, ekonomik, siyasî, coğrafi ve bilimsel açılardan insan topluluklarının tüm eylemlerini, düşünce ve değerlerini kapsar.¹¹⁵ Meriç, İbnî Haldun’un eserlerinden faydalanarak, umran kavramının ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. Ona göre umran, insan ile tarihin bir bütün olarak ele alındığı, bir benzeri olmayan, kapsamlı bir ifadedir.¹¹⁶ Geçmiş ve derinliği olmayan medeniyet kavramı, aydın çevrelerinde ve sosyal bilimlerde kullanılmasına rağmen, halk tarafından benimsenmemiştir.¹¹⁷

Meriç, kültür ve medeniyeti eserlerinde Doğu-Batı ilişkisi ve toplumsal değişme ekseninde ele alır.

Karşılaştırmalı bir analiz yapan Meriç, Doğu ve Batı toplumsal yapıları çerçevesinde medeniyet kavramını incelemektedir. Batı’nın teknik ve bilimde ilerlemiş olduğunu kabul etmekle birlikte, ulaştığı medeniyet düzeyinin tarihsel gelişimini diğer milletlere empoze etmesine karşı çıkar. Ona göre medeniyet, tarihin konusudur ve tarihsel bağlamda anlamak gerekir. Dünyü bugüne bağladığını ifade ettiği medeniyete karşı Avrupa’nın ilerlemeci ve evrimci yaklaşımını eleştirmektedir.¹¹⁸ Toplumun gelişen, sürekli olarak ilerleyen bir özellikte olmadığını; medeniyetin de kültürel özelliklerin birbiriyle kaynaşmasından meydana gelen bir yapı olduğunu ifade eder.¹¹⁹ Ona göre her medeniyetin kendi tarihsel gelişim süreci ayrıdır ve Batı, insanlık tarihinde

¹¹⁰ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 50.

¹¹¹ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, İstanbul 2016, s. 94.

¹¹² Meriç, **Kırk Ambar II: Lehçetü’l-Hakayık**, s. 29.

¹¹³ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, ss. 94; 98.

¹¹⁴ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 37.

¹¹⁵ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 147.

¹¹⁶ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 38.

¹¹⁷ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 84.

¹¹⁸ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 52.

¹¹⁹ Meriç, **Jurnal I**, ss. 167-168.

sadece bir kesit olarak yer almaktadır.¹²⁰ Bilim ve tekniğin Batı’da gelişmesi, Batı’nın en üstün medeniyet konumunda değerlendirilmesine yol açmıştır. Böylece *civilization* kavramı, “*bilim ve tekniğin gelişmediği ülkeleri medenileştirmek*” anlamına kavuşmuş, Avrupa’nın sömürgeleştirme istekleri meşru bir aracı bulmuştur.¹²¹ Batı için *civilization*, “*bir gerçekten çok, bir amaçtır*” (özellikle Avrupa için).¹²² Batı, kültür ve medeniyet kavramlarını kullanarak Doğu toplumlarının dinamiklerini oluşturan temel öğeleri tehdit etmektedir.¹²³

Meriç, kültür ve medeniyetin toplumsal değişme ile ilişkisini ele alırken, medeniyetler arası etkileşimin kaçınılmazlığını, kültürel çeşitliliğin insanlığı ve medeniyetleri ilerleten bir unsur olduğunu ifade eder.¹²⁴ Bu bağlamda toplumların birbiriyle etkileşiminde sosyal meseleler bir toplumdaki diğerine olduğu gibi aktarılamaz, bu durum çeşitliliği ortadan kaldırır.¹²⁵ Kültür ve toplumsal değişme tahlilinde dile önemli bir yer veren Cemil Meriç, bir milletin dilinin milli hafızasını meydana getirdiğini ve kültürün bu hafızayı temsil ettiğini vurgular. Toplumsal değişme bağlamında dilde meydana gelen değişiklikleri eleştirirken, milletin varlığının temelini devamlılık olduğunu, Türkçenin sadeleştirilmesi çabasının millî hafızaya ve kültüre büyük bir darbe anlamına geldiğini düşünür. Dilin ani bir değişmeye zorlanması sonucunda, düşünce ve sanat boşluğa düşmüştür. Dilin, siyasi olarak belirlendiğini ifade ederken Marx’ın altyapı-üstyapı kavramlarını kullanarak; “*Bütün bunlar altyapıdaki anarşinin üstyapıdaki tecellisidir*” der.¹²⁶

Meriç’in kültür ve medeniyeti çatışmacı bir çerçevede ele aldığı görülmektedir. Diyalektik yöntemi benimseyen Meriç, Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin tez-antitez ilişkisi olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Batı ve Doğu çatışmasından doğan mücadelede, bilim ve teknikte gelişen Batı’nın kültür ve medeniyetinin Doğu’yu sömürmek niyetiyle hâkim ideoloji haline geldiğini düşünür. Meriç’in bu düşüncesi, çatışmacı yaklaşımın “*Hâkim ideoloji kültürü belirler*” bakış açısıyla örtüşmektedir. Batı’nın rasyonelleşen ve

¹²⁰ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 108.

¹²¹ Ramazan Ata, “*Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*”, *Mütefekkir*, 1 (1), 2014, s. 166.

¹²² Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, s. 82.

¹²³ Uğur Ak, “*Kendimizi Tanımak ve Öteki: Cemil Meriç’te Avrupa Medeniyetinin Tekelleşmesinin Eleştirisi*”, *Mütefekkir*, 1(2), 2014, s. 158.

¹²⁴ Meriç, *Jurnal I*, s. 169.

¹²⁵ İbrahim Keskin & Adem Palabıyık, “*Muhafazakârlıktan Medeniyet’e: Cemil Meriç*”, *Muhafazakâr Düşünce*, 10 (39), 2014, s. 102.

¹²⁶ Meriç, *Jurnal I*, ss. 70-72.

¹²⁷ Meriç, *Bu Ülke*, s. 180.

değersizleşen kültürünün tahakküm altına almak istediği Doğu irfanı, tarihsel olarak kendi egemenliğini kuracaktır.¹²⁸

3.1.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Kültür ve Medeniyet

Kemal Tahir, eserlerinde kültür ve medeniyet kavramlarını doğrudan sosyolojik bir bakış açısıyla ele almamıştır. Fakat Tahir'in, milli değerlere verdiği önem ile Doğu ve Batı toplumlarına iki temel uygarlık düzeyi olarak yaklaşması, eserlerinin kültür ve medeniyet çerçevesinde incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Tahir'in kültür ve medeniyete birbirinden ayrı iki kavram olarak yaklaştığı görülmektedir. Ona göre kültür, milli değerleri, geleneksel kimliği ve yerel yapıyı ifade eder.¹²⁹ Bireyin kültürün ürünü olduğunu dile getirirken, kültürü bireyin içinde yaşadığı toplumun sosyal şartları olarak tanımlar.¹³⁰ Medeniyet ise tarihsel oluş sürecinin farklı işlemesi sonucunda Doğu ve Batı olarak iki kutup haline gelmiş ve toplumsal olarak bir yarısının diğerine benzemediği bir yapıdır.¹³¹ Tahir'e göre medeniyet, "*fikirlerin ve sanatların bir arada yaşaması*" anlamına gelir ve o, ortak yönleri olan toplumların bir medeniyet teşkil ettiğini düşünür.¹³² Tarihsel bir birikim sonucunda iki medeniyet, Doğu ve Batı meydana gelmiştir.¹³³

Tahir'in medeniyet anlayışı iki nokta üzerine özellikle odaklanmıştır. Bunlardan ilki, Doğu medeniyetlerinin Batı medeniyetlerinden tarihsel bağlamda farklı bir gelişim çizgisinde ilerlemesi ve bu farklılıkların yarattığı Doğu-Batı çatışmasıdır. Diğer nokta ise toplumsal değişme bağlamında Batılı toplumların gelişmesi ve akabinde Doğu toplumları üzerinde kurdukları hakimiyet ve Doğu'nun Batılılaşma sürecidir.

Tahir, ilerlemeci bir tarih anlayışı ile insanın sosyal çevresini yaratma ve geliştirme sürecinde doğayla çatışma ve mücadele içinde güçlendiğini, geliştiğini ve yetkinleştiğini ifade eder. Bu gelişme sürecinde sosyal bir varlık olmayı tercih eden insan, zamanla toplumları ve medeniyetleri meydana getirmiştir.¹³⁴ Tahir, inanç

¹²⁸ Meriç, *Kültürden İrfana*, ss. 79-81; Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, s. 9.

¹²⁹ Tahir, *Notlar/Roman Notları 2-Batı Çıkmazı*, İstanbul 1991, s. 90; Yusuf Ziya Sümbüllü ve Murat Kacıroğlu, "*Kemal Tahir'de Doğu-Batı İkilemi ve Batılılaşma Düşüncesi*", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 2007, s. 130.

¹³⁰ Tahir, *Notlar/Sanat-Edebiyat 2*, İstanbul 2016, s. 112.

¹³¹ Nilüfer Aka, "*Kemal Tahir'in Yorgun Savaşçı Romanında Yapı ve İzlek*", *Karadeniz Dergisi*, 2015 (27), s. 175.

¹³² Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, İstanbul 1989, s. 371.

¹³³ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, İstanbul 1992, s. 156.

¹³⁴ Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, İstanbul 1992, ss. 38-39.

şekillerinden devlet yapılanmasına, sanattan bilime bir çok alanda toplumsal ve kültürel olarak birbirine benzemeyen medeniyetlerin meydana çıkmasını alt yapı-üst yapı ilkeleri ile anlamlandırmaya çalışır.¹³⁵ Doğu ve Batı medeniyetlerinin farklı koşullar neticesinde şekillendiğini ve başka başka etkenlerin eseri olduğunu¹³⁶ dile getiren Tahir için bu ayrılığın sebebi, iki medeniyetin ekonomik ve sosyal olarak farklı süreçlerden geçmesidir.¹³⁷ Medeniyete, iktisadi alt yapı tarafından üretilen din, sanat, devlet, felsefe gibi üst yapı kurumları olarak bakan Tahir, Doğu ile Batı'yı ekonomik düzenleri çevresinde geliştirdikleri yaşam biçimi ile ayırır.¹³⁸ Alt yapıyı meydana getiren üretim şeklinin, ekonomik ilişkilerin ve mülkiyet biçiminin Doğu ve Batı medeniyetlerini nasıl şekillendirdiği ve hangi üst yapı kurumlarında farklılıklara sebep olduğu konusu onun için önemlidir.

Doğu medeniyetini anlamak adına en yakından başlayarak Osmanlı Devleti'ni çözümlenmeye çalışan Tahir'e göre bu çaba, aynı zamanda Türkiye gerçeğini anlamak ve bir gelecek fikri üretmek için önemlidir. Osmanlı, Doğu medeniyetinin bir bölümü olarak alt yapısal bağlamda Batı'nın üretim biçiminden farklı bir üretim ve mülkiyet biçimi geliştirmiştir. Zira Doğu geniş topraklara sahiptir, ancak bu topraklarda tarımsal üretim maliyetli ve düşük kârlı yapılmaktadır. Buna karşın Batı verimli topraklara sahiptir ve tarımsal üretim bireye zenginlik sağlamaktadır. Sonuç olarak Batı'da, üreten birey zenginleşip topraklar üzerinde mülkiyet geliştirir, fakat Doğu'da üretimi sürdürmek ve geniş toprakları işlemek zenginlik sağlamadığı için birey, toprağın sahibi olmaya da ihtiyaç duymaz ve onu devlet mülkiyetine verir. Bu şartlar sonucunda Batı'da toprak sahibi feodaller ve onların toprağını işleyen serfler gibi sınıflar meydana gelmiş, ekonomik ilişkiler bu sınıflar arasındaki münasebet ve çatışmalar tarafından şekillenmiştir. Osmanlı'da ise mülk sahibi ve zengin bir grup bulunmadığından memur ve köylü olarak iki sınıf, birbiriyle ekonomik ilişki ve çelişki yaşamadan varlığını sürdürmüştür.¹³⁹

Alt yapıdaki bu farklılıklar Doğu medeniyetlerinde sınıfsız, Batı'da ise sınıflı bir toplum yapılanması meydana getirmiştir. Batı'da feodal-köle çekişmelerinden fırsat bularak ve bilimsel gelişmelerden faydalanarak burjuva sınıfı doğmuş ve bu sınıf kendi

¹³⁵ Vefa Taşdelen, “*Kemal Tahir'in Medeniyet Anlayışı*”, *Hece Dergisi*, 16 (181), Ocak 2012, s. 15.

¹³⁶ Tahir, *Notlar/Roman Notları 2-Batı Çıkmazı*, ss. 148-149.

¹³⁷ Ayas, “*Türkiye ve Rusya'nın Batı Sorununa İki Farklı Yaklaşım: Kemal Tahir ve Dostoyevski'nin Görüşleri Arasında Bir Karşılaştırma*”, *TYB Akademi*, 6 (17), Nisan 2016, ss. 92-93.

¹³⁸ Vefa Taşdelen, “*Kemal Tahir'in Medeniyet Anlayışı*”, s. 17.

¹³⁹ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, İstanbul 1992, ss. 12; 304-305.

inanç sistemini, dünya görüşünü, adalet anlayışını ve devlet yapısını meydana getirmiştir. Osmanlı toplumu ise, kutsal olan devletin sınıf gözetmeksizin sağladığı adalet içinde ve çelişkiden uzak şekilde yaşamına devam etmiştir.¹⁴⁰ Tahir'in medeniyete Doğu ve Batı olmak üzere ikili bir yaklaşım sergilediği görülür. Ona göre bu iki toplum, alt yapılarındaki özellikler sonucunda iki farklı medeniyet kurarak dünya sahnesinde yer almıştır.

Tahir'in tarih anlayışının merkez noktasında birbirinden farklı gelişen, birbiriyle çelişen ve birbiriyle etkileşim içinde olan Doğu ve Batı medeniyetleri bulunmaktadır. Bu noktada Tahir'in kültür ve medeniyet konusunu toplumsal değişme bağlamını da göz önünde bulundurarak ele aldığı görülmektedir. Bu sebeple, Tahir'in medeniyet konusundaki fikirleri incelenirken Batılılaşma siyasetinin Osmanlı ve Türk toplumunda yarattığı değişikliklere değinilmesi önem taşımaktadır.

Batılılaşma serüvenini başlatan koşulları tarihsel bağlamda inceleyen Tahir, Doğu ve Batı medeniyetlerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Batı'da yeni sınıfın yarattığı düzen, ticaret ve sanayinin gelişmesi ile burjuva dünya üzerinde söz sahibi hale getirmiştir.¹⁴¹ Tahir'e göre Doğu medeniyetinin Batı'nın sömürüye dayalı toplum yapısına üstünlük sağlayamaması, yapısındaki burjuvasızlık özelliğine dayanır. Doğu'nun kişi mülkiyetini kabul etmeyen karakteri, burjuva gibi bir sınıfın oluşması için engel teşkil etmiş, bu durum önceleri imparatorluklar kurup gelişmesi ve uzun yaşamasını kolaylaştırmış, fakat daha sonra Osmanlı'yı gelişmelerin gerisinde bırakmıştır.¹⁴² Osmanlı, sosyo-ekonomik şartları farklı olan bir medeniyet ve pahalılığın arttığı bir devlet olarak güç kaybetmiş, devleti kurtarmak için Batı'yı geliştiren yöntemleri taklit etmek yolunu seçmiştir.

Tahir, bütün kültürlerin birbirini etkilemesinin mümkün olduğunu belirtir¹⁴³, fakat bir medeniyetten çıkıp diğer medeniyet alanına girmenin de imkânı olmadığını dile getirir. Batı ve Doğu medeniyetlerinin birbirinden tamamıyla farklı olduklarını özellikle vurgulamıştır. Bu iki medeniyetin birbirine benzemesinin mümkün olmadığını altını çizen Tahir, bir medeniyete dahil olmanın bir kategori değil bir tarihsel birikimin sonucu

¹⁴⁰ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 313.

¹⁴¹ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 313.

¹⁴² Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, s. 38.

¹⁴³ Tahir, *Notlar/Sanat ve Edebiyat 1*, s. 151.

olduğunu ifade eder. Her medeniyet kendi toplumsal şartlarına sahiptir ve birinin tarihsel gelişim çizgisi diğerine uymayacaktır.¹⁴⁴

Medeniyetlerin etkileşimi sürecinde kültürel ve geleneksel değerlerin korunması, medeniyetlerin yapısı açısından önemlidir. Toplumsal değişme taklit etme şeklinde değil, toplumların bünyelerine uygun olan özelliklerle zenginleşmeleri şeklinde olduğunda doğru ve faydalıdır. Tahir'e göre bizim ülkemizde Batılılaşma, şekilsel bir siyaset ve yüzeysel bir toplumsal hareket olarak uygulanmıştır.¹⁴⁵ Tahir'e göre ekonomik sistemin işleyişi bir toplumun hangi medeniyet halkasına dahil olduğunu belirlediği için Osmanlı, coğrafi olarak değil, alt yapısal bağlamda Doğulu bir toplumdur. Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet yıllarında Batılılaşma adına atılan adımlar ekonomik temelde olmayıp daha çok teknolojiye, yaşayış biçiminde ve geleneklerde olduğu için faydasız ve başarısız olmuştur.¹⁴⁶

Tahir Batılılaşmanın, Doğu toplumlarına karşı sürdürülmüş bir sömürgeleştirme politikası olduğunu düşünmektedir. Emperyalist Batılı toplumlar, Doğu toplumunu dönüştürme fırsatını çıkarlarına uygun şekilde kullanmakta ve buna Batılılaşma adı vermektedir. Bu sömürgeleştirme siyaseti, toplumsal yapıya uygun olmadığı ve toplumsal dinamiklere dayanmadığı için bir kültür bunalımı ya da yabancılaşma gibi sonuçlar ortaya koymaktadır.¹⁴⁷ Tahir, her toplumun kendi tarihinden beslendiği üzerinde durmuş ve *“kendi tarihsel gerçeklerini bilmeyenlerin hiçbir yabancı kültürden yararlanmasının söz konusu olamayacağını”* ifade etmiştir.¹⁴⁸

Tahir, toplumsal değişme çerçevesinden dil ve kültür ilişkisine de değinmiştir. Ona göre dil, düşünceyi ortaya çıkaran çok önemli bir araçtır.¹⁴⁹ Bir toplumun kültürel yapısını teşkil eden dil, toplumla birlikte gelişen ve tarih ile şekillenen millî bir kurumdur. Türkçe'nin toplumsal değişme hareketlerinin etkisinde sadeleştirilmesi konusunda Tahir'in görüşü, müdahale edilerek dilin doğal akışını değiştirmenin doğru olmadığı yönündedir. Batılılaşma hareketleri ile başlayan süreç, Türk toplumunu tarihinden uzaklaşmak sonucuna götürmüş ve bu dile de yansımıştır. Tahir, bu bağlamda

¹⁴⁴ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 156; Tahir, **Notlar/Roman Notları 2/Batı Çıkmazı**, ss. 148-149.

¹⁴⁵ Tahir, **Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, s. 45.

¹⁴⁶ Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, s. 56

¹⁴⁷ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 13; Vefa Taşdelen, *“Kemal Tahir'in Medeniyet Anlayışı”*, s. 22; Yusuf Ziya Sümbüllü, **Kemal Tahir'in Tarihi Romanları Üzerine Oluşumsal Yapısalcı Eleştiri Bakımından Bir İnceleme**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2006, s. 441.

¹⁴⁸ Tahir, **Notlar/Sanat Edebiyat 1**, s. 273.

¹⁴⁹ Tahir, **Esir Şehrin İnsanları**, İstanbul 2005, s. 48.

dili millî hafızanın ürünü sayar ve doğal sürecinde geçirebileceği değişimleri olumlu karşılarken dilde siyaset yoluyla yenilikler yapmanın mümkün olmadığını altını çizer.¹⁵⁰

Tahir'in kültür ve medeniyet kavramlarını alt yapı ve üst yapı kavramları üzerinden inceleyip, medeniyetleri alt yapı ile ilgili bir oluşum olarak değerlendirdiği görülmektedir. Toprak mülkiyeti ve toprağın işlenmesi gibi ekonomik alt yapısal özelliklerin medeniyeti meydana getiren üst yapı formlarını belirlediğini dile getiren Tahir, sosyalizmin alt yapı-üst yapı temel kavramları çerçevesinde medeniyet ve kültür konusu ile ilgilenir. Doğu ve Batı medeniyetlerini ekonomik düzen temelinde şekillenmiş iki yapı olarak ele alması da onun Marksist kuramın bakış açısıyla konuya yaklaştığını göstermektedir. Tahir'in Batılılaşma konusuna yerli bir bakış açısı geliştirme çabası dikkat çekmektedir. Türk toplumunun kendine özgü koşullarını ve kendi medeniyetine ait değerleri koruması ve bünyesine uygun biçimde modern dünyayla ilişki kurması gerektiğini önemle ve tekrarlar vurgular.¹⁵¹ “*Medeniyet tek midir?*” sorusunu soran Tahir, Batı merkezli gelişme anlayışını sorgular ve Batılılaşmayı eleştirir.¹⁵² Bu eleştirileri ile birlikte klasik çatışmacı/Marksist/sosyalist yaklaşımı da Batı odaklı olmakla itham etmiştir.¹⁵³ Fakat yine de onun gözünde medeniyetin sınıfsız ve sosyalist bir toplum düzeninde idealize edildiği görülmektedir.

3.2. DİN

Din, toplumun en önemli kurumlarından biridir. İnsanlık tarihi boyunca her toplum, bir inanç sistemine bağlı kalarak çeşitli kurallar çerçevesinde toplum hayatını düzenlemiştir. Girift bir düzene sahip olan toplum yapısı, zamanla birçok farklı unsurun etkisiyle değişikliklere uğramış, böylece hem din kurumu işlevsel açıdan farklılaşmış hem de dinin mensupları dini farklı şekillerde yorumlamaya başlamıştır.¹⁵⁴

Din kurumu pek çok farklı şekilde tanımlamıştır.¹⁵⁵ Antropolojinin kurucusu Edward Tylor dini, bir kurum, bir kavram ya da bir fenomen olarak ruhsal varlıklara duyulan inançtan doğan bir kurum olarak ele almaktadır.¹⁵⁶ Filozof ve din bilimci Rudolf

¹⁵⁰ Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat/Dil Dosyası*, İstanbul 1989, ss. 29; 181; 302.

¹⁵¹ Vefa Taşdelen, “*Kemal Tahir'in Medeniyet Anlayışı*”, ss. 15; 23-24.

¹⁵² Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, s. 95.

¹⁵³ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, s. 108.

¹⁵⁴ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, Bursa 2015, s. 240.

¹⁵⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1992, s. 41; Giddens, *Sociology*, s. 677; Arslantürk & Amman, *Sosyoloji: Kavramlar-Kurumlar-Süreçler-Teoriler*, s. 326.

¹⁵⁶ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Cilt: 1, London 1871, s. 377.

Otto (1869-1937) dini, kutsal olanın insan yaşamındaki yeri,¹⁵⁷ sosyolog Peter Berger (1929-2017) kutsallığın dünyadaki görüntüleri,¹⁵⁸ Amerikalı sosyolog Talcott Parsons (1902-1979) toplumsal düzeni tamamlayan, toplumsal değerleri belirleyen bir sistem, bütünleştirici bir faktör¹⁵⁹ olarak kuramsallaştırmıştır. Din kurumu, içinde bulunduğu toplumu anlamak ve açıklamakta önemi yadsınamaz bir sosyal olgudur.¹⁶⁰

Din, toplumların her birinde farklı özellikler gösteren, farklı pratikleri olan, toplum tarafından şekillenen ve toplumu şekillendiren bir sosyal yapıdır. Bu sosyal yapı, oluşumuyla, toplumu bir araya getirmesi ya da bölmesiyle, toplumsal yaşamdaki uygulamaları belirlemesiyle ve toplumsal kurumları düzenlemesiyle toplum yaşamında rolünü yerine getirir. Din, insanları bir topluluk halinde bir araya getiren ve bu birliğin sürmesini sağlayan özelliğiyle toplumsal yaşamda önemli bir konumdadır.¹⁶¹ Birey, çevresini ve doğayı din yoluyla anlamlandırır. Aile düzeni, hukuk, eğitim, ekonomi ve politika gibi sosyal hayatı meydana getiren unsurlar, dinî uygulamalar ve kuralları göz ardı edemez, toplum bunlar doğrultusunda yaşamı düzenler.¹⁶²

Din ve toplum ilişkilerine bir diğer yandan bakıldığında, toplumsal yaşamın da din üzerinde önemli bir etkisi olduğu göz ardı edilemez. Toplum yaşamındaki değişimlerin tüm toplumsal kurumlar gibi din kurumunu da değiştirmesi ve dönüştürmesi olağan bir durumdur. Modernleşen toplumda din anlayışı bireyselleşmiş, kişisel bir seçim ya da bireyin vicdanı olarak görülen din, toplumsal organizasyonu düzenleyen faktör olma özelliğini kaybetmiştir.¹⁶³

Kariyerinin özellikle son döneminde dini derinlemesine araştırmaya eğilen Emile Durkheim, dinin sadece bir inanç meselesi olmadığını düşünür. Düğün, cenaze, kutlama gibi ritüeller ve seremonileri örnek gösteren Durkheim, dinin toplumsal bir kurum, hatta toplumsal yaşamın kendisi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre din, bireyin zaman ve mekânı anlamlandırma biçimini, bağlı olduğu toplumsal değerleri, doğal ve

¹⁵⁷ Joachim Wach, **Din Sosyolojisine Giriş**, Çeviren: Battal İnandı, Ankara 1987, s. 52.

¹⁵⁸ Linda Woodhead & Paul Heelas & David Martin, ed., **Peter Berger and The Study of Religion**, London 2001, s. 3.

¹⁵⁹ Abdurrahman Kurt, “*Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu*”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (2), 2008, s. 80; Bryan S. Turner, “*Talcott Parsons’s Sociology of Religion and the Expressive Revolution*”, **Journal of Classical Sociology**, 5 (3), 2005, ss. 303-308.

¹⁶⁰ Sezer, **Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı**, İstanbul 2011, s. 10.

¹⁶¹ Wach, **Din Sosyolojisine Giriş**, ss. 12-13.

¹⁶² Hans Freyer, **Din Sosyolojisi**, Çeviren: Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s. 72.

¹⁶³ Fatma Betül Akdin, **Türk Modernleşme Sürecinde Din Toplum İlişkisi**, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2009, s. 12.

doğüstü olaylara getirdiği açıklamaları belirleyen unsurdur. Böylece, toplumsal hayatın içine işlemiş olan düşünceler ve bireyin yaşam tarzı, din tarafından meydana getirilmiştir.¹⁶⁴ Dini, “*Kutsal şeylere ilişkin inanç ve uygulamaların bütünleşmiş halidir.*” sözüyle tanımlayan Durkheim, toplumsal değişimin geleneksel değerleri hızla dönüşüme uğrattığını düşünür. Ona göre din, doğası gereği topluma uyum sağlamak ister ve toplumsal bir değişme sürecinde kendiliğinden evrimleşecektir. Durkheim’ın üzerinde durduğu nokta, dinin toplum içindeki yeri ve işlevi olmuştur. Ona göre dinin yerine getirdiği görev, toplumu bir manevi birlik olarak bütünleştirmek ve toplumsal dayanışmayı sağlamaktır.¹⁶⁵

Dinin toplum yapısındaki yeri ve şekillenışı gibi konularda Karl Marx’ın fikirlerinin Ludwig Feuerbach’tan etkilendiği düşünülmektedir. Feuerbach dini, toplumların asırlar boyunca geçirdiği kültürel gelişim sürecinin ürünleri olan değerler ve fikirler olarak görür. Marx, toplumu ekonomik ilişkiler ve üretim yoluyla tanımlayan bir teorisyen olarak dini, kapitalizm ve üretim ilişkileri bağlamında ele alır. Ona göre din, bu dünyanın var olan şartlarını daha iyi bir diğer dünya için kabul etmeyi teşvik eder. Bireyi, içinde bulunduğu durum kötü de olsa sabırla karşılamaya yönlendirdiği için din, olumsuz toplumsal koşulların sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu kitlesel davranış, kapitalist sömürünün yarattığı baskıya direniş göstermemekle sonuçlanır.¹⁶⁶ Sömürünün, eşitsizliğin ve haksızlığın hâkim olduğu kapitalist toplumda birey, mutsuzdur. Egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden sömürü sistemini devam ettirmek için, bireye yapay bir mutluluk olarak din sunulmaktadır.¹⁶⁷ Bunun yanı sıra din, sömürünün sona erdiği sınıfsız toplumda ihtiyaç duyulmayan bir kavram olacaktır. Dinin çatısı altında bulunan değerler özümşenip toplum yaşamıyla bütünleşecek, birey yanılsamalara gereksinim duymayıp kendi bilincine varacak ve kendini gerçekleştirecektir.¹⁶⁸

Tüm büyük dinleri araştırmak gibi bir projeye adım atan ve bitirememesine rağmen çok kapsamlı bir dinler çalışması ortaya çıkaran Max Weber ise dini, sosyo-

¹⁶⁴ Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, Translated by Karen E. Fields, New York 1995, ss. 20-44; Mircea Eliade & Ioan P. Couliano, **Dinler Tarihi Sözlüğü**, Çeviren: Ali Erbaş, İstanbul 1997, s. 30; Fatma Sündal, “*Din ve Toplum*”, **Sosyolojiye Giriş**, ed. Nadir Suğur, Eskişehir 2013, s. 153; Giddens, **Sociology**, s. 682; Grace Davie, “*Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler*”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çeviren: İhsan Çapcıoğlu, 47 (1), 2006, s. 244.

¹⁶⁵ Durkheim, **The Elementary Forms of Religious Life**, ss. 44; 432.

¹⁶⁶ Giddens, **Sociology**, ss. 679-680; Marx & Engels, **Komünist Manifesto**, s. 66.

¹⁶⁷ Marx, **Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul 2009, s. 5.

¹⁶⁸ Marx & Engels, **Komünist Manifesto**, ss. 60-62.

psikolojik ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz eder. İnancın bireyin davranışındaki etkisini ve farklı inanç tiplerinin toplumsal sonuçlarını inceleyen Weber, dinin toplumsal değişme ile ilişkisine odaklanmıştır.¹⁶⁹ Batı’da Kalvinizm ve Protestanlığın inanış biçimleri, mensuplarının davranışları ve dinî inanışın ortaya çıkardığı toplumsal psikoloji, Kapitalizm gibi çok büyük bir değişikliği meydana getirmiştir.¹⁷⁰ Fakat Doğu’da dinin bireye öğütlediği davranışlar, toplumsal olarak tamamen başka sonuçlar verir.¹⁷¹ Weber dinin, Tanrı inancı ve toplum yaşamı arasında yer aldığını düşünür.¹⁷² Toplum tarafından düzenlenen ve ortaya çıktığı ortama göre şekillenen din, bireyin de etkisiyle toplumsal bağlamda ilerleyip değişebilecek bir yapıdır.¹⁷³

3.2.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Din

Cemil Meriç, insana ve topluma maddî ve manevî iki yarıdan oluşan bir sentez, bir bütün olarak yaklaşmaktadır. Din, Tanrı algısı, ibadetler, spirüel (ruhanî) duygu ve inançlar maneviyatı meydana getiren öğelerdir. Meriç, toplumu manevî özellikleri açısından ele alırken dini tanımlamış, Doğu dinlerini incelemiş, Batı dinlerini sekülerleşme bağlamında ele almış ve Doğu-Batı din anlayışındaki farklılıklara değinmiştir.

Meriç dine, huzur arayan insanlığı doğru yola kavuşturan bir yol gösterici olarak yaklaşır: “*Din asırlardan beri yaşayan ve nesilleri huzura kavuşturan, tecrübeden geçmiş bir inançlar manzumesi; sıcak, dost, köklü.*”¹⁷⁴ İnanmak bir kurtuluştur Meriç için, “*İlahî bir hidayettir.*”¹⁷⁵ “*Meçhuller ummanında tek pusuladır.*”¹⁷⁶ İnsanın diğer varlıklardan ayrılması inançla başlar ve “*kutsal için fedakârlık yapan, kendisinden daha büyük bir varlığa inanan mahlûk*” olarak tanımlar insanı. Din insanı yükselten itici bir güçtür, insanlığı ve medeniyeti zenginleştirmiştir.¹⁷⁷ Meriç, din olmadığında insanın boşlukta yuvarlanacağını, inanmanın getirdiği mutluluğu kaybedeceğini düşünür¹⁷⁸ ve

¹⁶⁹ Winston Davis, “*Din Sosyolojisi*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45 (2), 2004, ss. 291-308; Davie, “*Din Sosyolojisi*”, s. 244.

¹⁷⁰ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, ss. 67-80; Mardin, *Din ve İdeoloji*, ss. 34-35.

¹⁷¹ Weber, *Sociology of Religion*, London 1965, ss. 151-165.

¹⁷² Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, s. 53.

¹⁷³ Davie, “*Din Sosyolojisi*”, ss. 242-243.

¹⁷⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 176.

¹⁷⁵ Meriç, *Jurnal II*, s. 218.

¹⁷⁶ Meriç, *Kırk Ambar II*, s. 349.

¹⁷⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, ss. 135; 195.

¹⁷⁸ Meriç, *Jurnal I*, ss. 40-41.

toplumun dine duyduğu ihtiyacı başka hiçbir şeyin karşılamasının mümkün olmadığını ifade eder.¹⁷⁹

Meriç, dünyanın maddî yarısını oluşturan ama bazı fetihler ile tüm dünyaya hâkim olmayı başarmış Batı'yı tanımak için çaba gösterdiği gibi; manevî ve mistik yarıyı oluşturarak bütünü tamamlayan Doğu'yu da derinlemesine bilmek gerektiğini savunur. Batı düşünce dünyasını ve toplumsal hayatını derinden etkileyen Hıristiyanlık gibi, Doğu medeniyet ve dinlerinin de gelişim süreçlerine ve özelliklerine değinmiştir. **Bir Dünyanın Eşiğinde** adlı eserinde Batı'nın temellerini atan Hint medeniyetini ele almış, Hinduizm, Budizm gibi dinleri incelemiştir.

Doğu'nun, ruhu, maneviyatı ve kalbi temsil ettiğini düşünen Meriç'e göre, Batı fizikî ve ruhanî faaliyetleri birbirinden ayırır, ruh ve maddenin devamlılığı ve bütünlüğünü anlamaz. Bu sebeple, dünyayı bir bütün olarak anlayabilmek için Hint'in kılavuzluğuna ihtiyaç vardır. "*Hayatın manasını aydınlatan büyük sırların anahtarı*" Hint düşüncesinde mevcuttur Meriç'e göre.¹⁸⁰

Hindistan coğrafyası, Hint düşüncesini, insanını ve inançlarını şekillendirmiştir. Doğayı dizginlemenin mümkün olmadığını anlayan Hint insanı, kendini ve isteklerini sınırlamayı seçmiştir. Meriç, Hint düşüncesinde felsefe ve dinin, inkâr ve imanın kaynaşmış olduğunu dile getirir ve "*Hint düşüncesinin en büyük zaferi, değişmeyi kavrayabilmesinde*" der. Hint toplumunun üyeleri kast sistemi ile sınıflara ayrılır. Bu tabakalaşma, Meriç'e göre, farklı ırklar ve inançların eşitliğini mümkün kılan bir sistemdir ve sosyal düzenleyici görevi görmüştür. Bunun yanı sıra, kast sistemi dini inanışları da düzenlemiştir. Her kasta özgü bir inanç sistemi, haram-helal dünyası vardır Hindu dininde. Ruhban sınıfı, tüm kastların dinî hayatını düzenlemek ve kutsal kitabı yorumlamakla görevlidir. Kutsal kitaplar, Hindu dinî hayatını etkileyen diğer faktördür. Vedalar, Upanişadlar ve Puranalar, Hindu inançlarının gelişimini gösteren, aynı zamanda toplumsal hayatın düzeni için öğretiler içeren manzum kutsal kitaplardır.¹⁸¹

Meriç, Hint sosyo-kültürel yapısının etkisiyle rahipler kastının ayrıcalığına dönüşen Hinduizm'in Buda isimli bir keşiş tarafından daha geniş bir kitleye yayılmak suretiyle Budizm'e dönüştürüldüğünü belirtir. Budizm, ateist bir doktrin olmakla birlikte kastları reddeder ve acı çekenlere, kadınlara kutsallık atfeder. Çok sayıda insana

¹⁷⁹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 377.

¹⁸⁰ Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, İstanbul 2018, ss. 23-29.

¹⁸¹ Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, ss. 29; 94-96; 118; 130.

ulaşan Budizm, halkın inanışlarından da etkilenir ve şekillenir. Bu bağlamda Meriç'e göre Budizm, idealizmin ulaşabileceği en yüksek noktadır.¹⁸²

Batı'nın tarihini yaratan, düşüncesinin temellerini oluşturan, sanatsal ve edebî eserlerine ev sahipliği yapan, siyasal konularda etkin role sahip Hıristiyanlık gibi Batı dinleri de Meriç'in ilgi alanına girmiştir. Hıristiyanlığı tarihsel çerçevede ele alan Meriç, sosyo-kültürel yapıya etkileri ve sekülerleşme bağlamında Hıristiyanlık konularına da değinmiştir.

Meriç, Hz. İsa ile havarilerini, eşitliği ve iyiliği vazedenden zamanın filozofları olarak görür ve Hıristiyanlığı bir dünya görüşü olarak değerlendirir.¹⁸³ Hıristiyanlığın ezilenlere ve kölelere hitap eden bir din olarak meydana çıktığını düşünür. Daha sonra Hıristiyanlığın Roma'da, Konstantin döneminde resmi din olmasıyla din ve devlet birleşir. Kilise, siyasî bir güce ve hükümdar üzerinde bir söz hakkına kavuşur. Bundan sonra kilisenin, Roma'nın siyasî amaçlarına hizmet ederek zalimleştiğini dile getirir Meriç. Derebeylerin çıkarlarını koruyan, "*halk tabakalarını köleliğe zincirleyen*" bir ideoloji haline gelen Hıristiyanlık, bütün insanların dini olmaktan çıkıp, Tanrı'ya hizmeti bırakıp toprak ağalarının dini olmayı ve Sezar'a hizmet etmeyi seçer.¹⁸⁴ Orta çağ, "*haydutlar ve keşişlerin hüküm sürdüğü*" bir çağ olmuştur.¹⁸⁵ Orta çağın bu karanlık zamanlarında rahipler, Greko-Romen kültürün Pagan inançlarından etkilenir ve Yunan tanrı ve tanrıçalarını manastırlara sokarlar.¹⁸⁶ Meriç, Hıristiyan azizlerin, mitolojik Yunan tanrılarının bir şekli olduğunu ifade eder.¹⁸⁷

Ticaretle uğraşan burjuva ve ezilen toprak işçileri toplumsal hiyerarşide önemsenmeyen bir yere sahiplerdir ve sayıları artan, toplumda önemli hale gelen sınıflardır. Bu sınıfsal çatışma, dinî alanda Reform ve Protestanlığı, bilimsel alanda pozitivizm ve rasyonalizmi, ticarî alanda Sanayi Devrimi'ni ve liberalizmi, toplumsal ve hukukî alanda Fransız İhtilali ve demokrasiyi meydana çıkarmıştır. Bir aydınlanma çağı yaşanmış, burjuva filozofları kilisenin yalanlarını ortaya dökmüş, din ve dindarlık hor görülmeğe başlanmıştır. Kiliseden ve gücünü kiliseden alan şatodan kurtulmak

¹⁸² Meriç, **Bir Dünyanın Eşiğinde**, ss. 173-179; 183.

¹⁸³ Meriç, **Saint-Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist**, İstanbul 2005, s. 81; Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 297.

¹⁸⁴ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 49-50; 241; 297-298.

¹⁸⁵ Meriç, **Bu Ülke**, s. 196.

¹⁸⁶ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 15.

¹⁸⁷ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 269.

gerekiyordu.¹⁸⁸ Bu zalim ve kalıplaşmış kurumları yıkmanın peşinde iken 3. sınıf, kendini kaybetmiş, “*cinayetten cinayete koşmaya*” başlamıştır.¹⁸⁹

Devrimden sonra burjuvazi, eski yol arkadaşları olan toprak kölelerine ihanet ederek yönetimi onlarla paylaşmayı reddetmiştir. Sanayileşmiş toplumda sınıflar şekil değiştirmiş, fakat yok olmamıştır, yoksul yığınlar proletaryayı meydana getirir. Burjuvazi, işçileri hakimiyetten uzak tutmak ve aldatmak için ideolojileri ve ideologları kullanmıştır. Böylece hâkim sınıfın çıkarlarını korumak için yıkılan kilisenin yerine, filozoflar ve onların kutsallaştırdığı değerler geçmiştir.¹⁹⁰ Günümüzde kilisenin yaratıcılığa ve aydınlığa kapalı bir dünya devleti olduğunu düşünen Meriç, Hıristiyan Tanrısı'nın da gündelik hayattan soyutlanmış, kutsallığını kaybetmiş olduğunu ifade eder.¹⁹¹

Meriç, Hıristiyanlığın geçirdiği bu sekülerleşme sürecine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşır. Tanrı'yı öldüren Avrupalının mutlu olamayacağını, mukaddeslerinden kopmanın bedelini mukaddese duyduğu özlemle ödediğini dile getirir.¹⁹² Modern ve laik toplumlarda insan hayatı, tanrısallığını kaybetmiştir.¹⁹³ Manevî yönü eksik bir toplum, yarım dır. Bu yüzden, ideolojilerle dinin boşluğunu doldurmaya çalışmıştır Batı.¹⁹⁴ “*İmanını kaybeden bir çağın dini*” olarak, hümanizm tamamlamaya çalışır yarım kalan dünyayı. Hümanizm, Tanrı'nın yerine insanı koyar ve insanı tanrılaştırırken, kiliseyi aradan çıkarır.¹⁹⁵ Günümüzde tüm dünyanın Batılılaşmış olduğunu ifade eden Meriç, maneviyatı yok ederken tüm milletlerin Avrupa'nın peşinden gittiğini ve aynı buhrana sürüklendiğini belirtir.¹⁹⁶ Meriç, çağdaş insanın yitirdiklerini, “*Kilise ve cami yol gösterirdi insana. Öksüz ve kılavuzsuz artık.*” sözüyle özetler.¹⁹⁷ Dinsizliğin, “*insanı çomarlaştıran bir veba*” olduğunu vurgular.¹⁹⁸ Meriç, Türk aydınının Batılılaşırken ateizmin çok önemli bir fikrî buluş olduğu yanılığısına kapıldığını ve böylece fikren sömürüldüğümüzü belirtir.¹⁹⁹

¹⁸⁸ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, ss. 81; 297-298.

¹⁸⁹ Meriç, *Bu Ülke*, s. 169.

¹⁹⁰ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 36.

¹⁹¹ Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, s. 153.

¹⁹² Meriç, *Bu Ülke*, ss. 170; 183.

¹⁹³ Meriç, *Kırk Ambar II*, s. 450.

¹⁹⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 183.

¹⁹⁵ Meriç, *Kırk Ambar I*, ss. 85-87.

¹⁹⁶ Meriç, *Bu Ülke*, s. 170.

¹⁹⁷ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 38.

¹⁹⁸ Meriç, *Jurnal II*, s. 157.

¹⁹⁹ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 192.

Meriç'in eserlerinde temel bağlamlardan biri de Doğu-Batı karşılaştırmasıdır ve birçok kavramı ele alışında bu bağlam üzerinden ilerlediği gözlemlenmektedir. Meriç'in eserlerinde din, Müslüman Doğu ve Hıristiyan Batı üzerinden incelenmiştir. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin dünya görüşü olan İslamiyet'i ve toplumsal hayattaki yerini Batı ile karşılaştırarak açıklar.

Meriç'e göre Osmanlı, bir mucizedir, çünkü Türk kanı ve İslam dinini muntazam şekilde kaynaştırmıştır.²⁰⁰ İnanç birliğine dayanan, milletleri ve toplulukları aynı çatı altında sevgiyle birleştiren bir medeniyeti İslamiyet sayesinde kurmuştur Osmanlı Devleti. Meriç'in "*nomokrasi*" adını verdiği şer'i kurallarla idare edilen Osmanlı, toplumsal yapıyı ümmet anlayışı ve şer'i hukukun üstünlüğü gibi ilkeler ile dinamik ve bir arada tutmuştur.²⁰¹ Meriç, İslam dininin eşitliğe dayandığını, demokrasi anlayışına sahip olduğunu belirtir ve "*Batı'nın gerçekleştirmeye çalıştığı eşitliği çoktan fethetmiştir.*" der.²⁰² "*Batı teknolojiye, günlük huzura yöneliktir. İslâm hürriyet ve sosyal adalete.*"²⁰³ Modern Batı için Tanrı, akıldır. Fakat Meriç, bu anlayışın insanı "*maddeye ve rakama zincirlediğini*" düşünür. İslamiyet ise insanı maddî ve manevî olarak parçalara ayırmaz. Batı'da sınıf, servet gibi ayrıcalıklar hüküm sürerken kilise bu ayrıcalıkları korumaktadır, bu yüzden akıl kiliseye karşı çıkar.²⁰⁴ Osmanlı'da servet hiçbir ayrıcalık tanımaz; şeref doğuştan getirilemez.²⁰⁵ İslam, halifeyi dilenciye eşit kılan hukukî bir eşitlik sağlar ve sınıf tanımaksızın tüm insanlığa hitap eder. "*Din, Avrupa için bir afyondur. Osmanlı için şuurdur din, tesanüttür, sevgidir.*" Meriç, Batı'nın toplumsal yapısı açısından dinsizliğin hayırlı olduğunu ve bir ilerleyişi ifade ettiğini belirtirken, Türk toplumu için bir uğursuzluk olduğunu ve çözülmeyi beraberinde getirdiğini vurgular.²⁰⁶

Meriç, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ülkemizde yaşanan toplumsal değişimde, İslam dininin sosyal yapıdaki önemini kaybettiğini düşünmektedir. Tanzimat Dönemi, Batı'nın güçlenen medeniyeti karşısında hayranlık duyan Osmanlı aydınlarını ortaya çıkarmıştır. Bu Batı hayranlığı ve Batılılaşma döneminde rasyonelleşme, sekülerleşme gibi süreçler, tarihi ve toplumsal farklar göz önünde bulundurulmaksızın acemice taklit

²⁰⁰ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 260.

²⁰¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 282.

²⁰² Meriç, **Bu Ülke**, s. 173.

²⁰³ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 285.

²⁰⁴ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 175-182.

²⁰⁵ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 282.

²⁰⁶ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 172-180.

edilmiş, fakat başarı sağlanamamıştır. Meriç'e göre Batılılaşma, İslam'dan uzaklaşmak ve imandan kopmaktır.²⁰⁷ Avrupa, Doğu'ya emperyalist amaçlarla yaklaşır ve “*Türk aydınında mukaddesi öldürmek*” yoluyla Osmanlı'yı “*etnik bir toz yığını haline getirmeyi*” hedefler. Bu amaçlarında, en azından aydınlar üzerinde, başarı sağlamıştır Avrupa. Aydın kesim, İslamiyet'i gericilik olarak görmüş ve Batı'nın değerlerini benimsemiştir. Halk imanına sadık kalmıştır, fakat “*sığ, soğuk, katılaşmış bir imana*” sahiptir artık.²⁰⁸ Cumhuriyet'in ilanı ile bürokratların yönettiği yeni bir devlet yapılanması meydana getirilmiş ve Tanzimat ile başlayan Batılılaşma süreci kurumsallaşmıştır. Cumhuriyet rejimi, Osmanlı'ya dayanan kökleriyle bağlantısını kesmek istemiştir ve bu bağlantıyı canlı tutan, Osmanlı yaşam tarzını oluşturduğu için İslamiyet olarak algılanmaktadır. Bu yüzden Cumhuriyet ideolojisi İslamiyet'i geri planda bırakarak Orta Asyalı kökleri vurgulamıştır.²⁰⁹

Meriç'in din konusunu analiz ederken Weber düşüncesini ve Marx yöntemini benimsediği söylenebilir. Onun, dinleri toplumsal değişme bağlamında analiz etmesi, Weber'in dinlerin toplumsal değişmedeki rolünü incelemesi ile paralel bir bakış açısıdır. Meriç Hıristiyanlığı, Batı'nın değişen sosyal yapısı içinde kalıplaşan ve etkisini yitiren bir faktör olarak görmektedir. Weber'in “*Protestan Ahlakı*” olarak tabir ettiği rasyonelleşme tezi doğrultusunda, Meriç de Avrupa'nın kapitalistleşmesinde dinin/sekülerleşmenin rolünü kabul eder. Fakat Weber'in aksine Avrupa'nın toplumsal değişmesinde temel etkenin akılcılaşıma değil, eşyalaşıma olduğunu vurgular.²¹⁰ Meriç de Weber gibi, Doğu ve Batı toplumlarında sosyal yapı-din ilişkilerini karşılaştırmalı olarak ele almıştır.

Meriç'in İslam'ı bir “*üst-yapı müessesesi*” olarak ele alışı ise Marx'ın fikirleri ile paraleldir. Meriç, bir medeniyetin tarihinde sosyal ve ekonomik alt yapıda gerçekleşen değişiklikleri din ile açıklamanın mümkün olmadığını ifade ederken Marksist bir yöntem izlemektedir. Alt yapı ve üst yapı kurumlarını Marx'ın sınıfladığı şekilde ele aldığı görülmektedir.²¹¹

²⁰⁷ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 291; 397.

²⁰⁸ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 176-177; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

²⁰⁹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 164; 293; 398.

²¹⁰ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 21.

²¹¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 193.

3.2.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Din

Topluma ve toplumsal kurumlara bakış açısı çoğunlukla Marksizm tarafından şekillendirilen Tahir'in, din konusundaki görüşlerinde de belirleyici etken, onun ideolojik tercihleridir. Dinin insanı, insanın da dini ürettiğini düşünen Tahir, dini "insanın kendi benliği, kendi vicdanı" ifadesi ile tanımlar. Kemal Tahir'in romanlarında din, sosyal bağlamı yansıtan en önemli öğelerden biri olarak yer alır. Sosyolojik açıdan incelendiğinde, dinin toplum hayatındaki yeri ve dinsel uygulamalar, din adamının görevleri, batıl inançlar, din istismarı gibi konular Tahir'in din kurumuna bakış açısını detaylı olarak yansıtmaktadır. Ayrıca Türk toplumunun din ile ilişkisi, tarihsel bağlamda Osmanlı Devleti'nin yapısı üzerinden **Notlar**'ında ele alınan konulardan biridir.

Tahir'in eserlerinde din-toplum ilişkisini ve dini pratikleri çeşitli şekillerde görmek mümkündür. Dinin, toplumlar için gerekli, bireyler için ise huzur verici bir özelliği olduğunu vurgulayan Tahir,²¹² toplumsal bir çözümleme yapmak için din kurumunu daha çok dini uygulamalar ve imgeler üzerinden ele alır.²¹³ Tahir'in eserlerinde oruç,²¹⁴ namaz²¹⁵ ve dua²¹⁶ gibi dini uygulamaların yer alması, toplumsal hayatta dinin önemine dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Tahir, dinî bilgilerin eksikliğinden batıl inançların doğduğunu, ahlaki değer yargılarında yozlaşma ve çöküntünün meydana geldiğini düşünür.²¹⁷ Bu bağlamda toplumdaki yozlaşmayı yansıtmak amacıyla büyü, tılsım, muska gibi din dışı inanç öğelerine yer vermiştir.²¹⁸

Tahir'in din kurumunun istismar edildiğini vurgulayarak konuya daha çok olumsuz yaklaştığı görülmektedir.²¹⁹ Din adamlarının çıkarları doğrultusunda toplumun

²¹² Tahir, **Esir Şehrin Mahpusu**, İstanbul 2010, s. 125.

²¹³ Davut Ekşi, **Cumhuriyet Dönemi Siyasi Kültüründe Üç Çizgi Üç Yazar**, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi ABD, Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006, s. 118.

²¹⁴ Tahir, **Sağirdere**, ss. 23-26; 130-131.

²¹⁵ Tahir, **Büyük Mal**, ss. 164; 240; 297; **Hür Şehrin İnsanları**, Cilt 2, s. 409; 513; **Kelleci Memet**, s. 292; **Rahmet Yolları Kesti**, ss. 48; 152; 384.

²¹⁶ Tahir, **Devlet Ana**, İstanbul 2000, s. 389; **Yediçınar Yaylası**, İstanbul 1996, s. 149; **Yol Ayrımı**, ss. 25; 48; 95.

²¹⁷ Kemal Erol, "**Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış**", **International Journal of Social Science**, 6 (3), Mart 2013, s. 898.

²¹⁸ Tahir, **Büyük Mal**, ss. 314; 473; 503; 555; **Damağası**, s. 351; **Yediçınar Yaylası**, ss. 102; 148; **Yol Ayrımı**, s. 25.

²¹⁹ Elif Pınar, **Kemal Tahir'in Hikâye ve Romanlarında Anadolu**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007, s. 257; Harun Çolak, **Kemal Tahir'in Romanlarında Erkek Kahramanlar**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2012, s. 107.

dine verdiği değeri kullandıklarını düşünen²²⁰ Tahir, ahlaksız ve istismarcı bir din adamı portresi çizmiştir. Eserlerinde din adamı olan karakterlerin çoğu, toplumca saygı gören, fakat toplumu yanlış yönlendiren, dini kullanarak gelir ya da saygınlık elde eden, ahlaki açıdan yozlaşmış şekilde ele alınmıştır.²²¹ Tahir'in romanlarında dinin toplumsal bir olgu olarak büyük önem taşıdığı ve birleştiriciliği vurgulanmaktadır. Fakat bunun yanı sıra toplumsal planda dinî bilgi eksikliği, bu eksikliği menfaatleri için değerlendiren din adamlarının uygulamaları, halkın bilgi eksikliğinden kaynaklanan sömürülmeye yatkınlığı da eleştirilmiştir.

Tahir'in eserlerinde yer alan karakterlerin din ile ilişkisi de dikkate değer bir konudur. Özellikle romanlarındaki entelektüel karakterler üzerinden din konusunda şahsî tercihleri anlaşılabilir. **Esir Şehrin Mahpusu** romanında Kâmil Bey, **Hür Şehrin İnsanları**'nda Murat Bey, **Karılar Koğuşu**'nda Murat ve **Namusçular** romanında İstanbullu Murat aydın portresi çizen karakterler olarak ortaya çıkar. Bu kişilerin ortak özelliklerinden biri dindar olmayışlarıdır.²²² Dinin bazı ahlaksızlıkları gizlemede kullanıldığını ifade eden bu karakterler, özellikle dindar geçinen insanları ahlaksızlık ve dinle bağdaşmayan davranışları yüzünden eleştirirler.

Tahir'in din olgusuna toplumsal bir realite ve fizikî bir yapı olarak yaklaşması,²²³ tarihsel süreklilik bağlamında ele aldığı Osmanlı tarihini analizinde de önemli bir yer tutar. Osmanlı Devleti'nin dine dayalı bir yapısı olmadığını özellikle vurgulayan Tahir'e göre, Osmanlı devlet yapılanmasını asıl belirleyen, ekonomik koşullardır. Osmanlı'nın teokratik bir yapısı olduğunu söylemenin yanlış bir bakış olduğunu belirtir ve dini, Anadolu Türk toplumunun temel dinamikleri arasında değerlendirmez. Osmanlı toplumunda dinin bir üst yapı unsuru olarak yer aldığını ve sistemin Asya tarzında gelişen üretim biçimi ve ekonomik faktörler gibi alt yapı unsurları tarafından belirlendiğini dile getirir.²²⁴

²²⁰ Sümbüllü, **Kemal Tahir'in Tarihi Romanları Üzerine Oluşumsal Yapısalcı Eleştiri Bakımından Bir İnceleme**, s. 289.

²²¹ **Bozkırdaki Çekirdek** romanında Kara Derviş ve Cinci Nezir karakterleri, **Esir Şehrin Mahpusu** romanında Zekeriya Hoca ve Mehmet Hoca karakterleri, **Köyün Kamburu** romanında Uzun İmam ve Kerim karakterleri, **Namusçular** romanında Şeyh Süleyman Efendi, **Rahmet Yolları Kesti** romanında Dede Kasım karakteri, **Yorgun Savaşçı** romanında Nizamettin Hoca karakteri örnek olarak verilebilir.

²²² Tahir, **Esir Şehrin Mahpusu**, ss. 10; 53; 61; **Hür Şehrin İnsanları**, s. 31; **Karılar Koğuşu**, s. 70; **Namusçular**, s. 373.

²²³ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 338.

²²⁴ Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, s. 431.

Dinin, bir üst yapı unsuru olarak toplum tarafından şekillendirilen bir kurum²²⁵ olduğunu düşünen Tahir, Osmanlı'nın memur devleti olmasının din üzerindeki etkilerine değinir. Ona göre, Osmanlı Devleti'nde ulema sınıfı, maaşlı memurlardan oluşur.²²⁶ Bu sebeple din, devletin etkisinde ve devlet için işlev göstermiştir. Ayrıca, devletin yönetim kademesinde Şeyhülislam'ın bulunmasını, güç değil güçsüzlük göstergesi olarak ele alır. Tahir'in bakış açısıyla Osmanlı'nın din temelli bir toplum olmadığına diğer kanıtı, Anadolu'daki İslamiyet anlayışının Arapların din anlayışından farklı olmasıdır. Osmanlı Devleti'nin hoşgörülü bir din anlayışı inşa ettiğini düşünen Tahir, bundaki en etkili nedenin ekonomik olduğunu ve devletin amaçlarını gerçekleştirmek için din konusunda zorlama yolundan uzak durduğunu ifade eder.²²⁷

Sosyal gerçekliğe ve sosyal kurumlara bakış açısı genel olarak Marksizm tarafından şekillendirilen Tahir'in, din konusundaki görüşlerinde de belirleyici etken, ideolojik tercihleridir. Tahir'in Marksist referanslara sık sık başvurduğu ve dine karşı sosyolojik bir tavır geliştirdiği görülmektedir. Din ve insanın birbirlerini ürettiği, dinin üst yapı kurumu olarak toplumsal yapının temelini açıklayamayacağı, toplumun aldatılması ve iktidarların menfaati için dinin kullanıldığı gibi görüşleriyle Marksist kuram çerçevesinde fikir üretmiştir. Üst yapı ve alt yapı kavramları ile dini açıklamamanın yanı sıra Asya tipi bir üretim şeklinin din konusunda belirleyici olduğunu ifade etmesi, Tahir'in Marksist bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu sebeple Tahir, Marksist kalıplar dışına çıkmadığı²²⁸ ve Marksizm'in önerdiği düşünceler içinde toplumsal gerçeklikten uzaklaştığı²²⁹ için eleştirilmiştir.

3.3. EĞİTİM

İnsanlığın doğuşundan itibaren, bireyin öğrenme süreci ve öğrenmenin meydana geldiği durumlarda eğitimin kaçınılmaz varlığı söz konusu olmuştur.²³⁰ Sosyal ve kültürel bir varlık olan insanın yaşamı boyunca devam eden eğitim, toplumu yakından ilgilendiren bir sosyal süreç olmaya tarih boyunca devam etmiştir.

²²⁵ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 386.

²²⁶ Tahir, **Notlar/Batılaşma**, s. 140.

²²⁷ Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, ss. 136; 226; 620-621.

²²⁸ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 385; Pınar, **Kemal Tahir'in Hikâye ve Romanlarında Anadolu**, s. 257.

²²⁹ Ayas, "**Türkiye ve Rusya'nın Batı Sorununa İki Farklı Yaklaşım**", s. 94.

²³⁰ Tanju Gürkan, "**Öğretmenlik Mesleği İle İlgili Temel Kavramlar**", **Öğretmenlik Mesleğine Giriş**, Editör: Mehmet Gültekin, Eskişehir 2004, s. 4.

Eğitim kavramı, birçok disiplinin ilgilendiği bir kavram olarak, incelendiği alana ve yaklaşıma, elde edilmek istenen sonuçlara göre çok çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Sosyolojik bir bakış açısından ele alındığında, bir toplumun içinde yaşayan bireyin, topluma ve toplumsal değişikliklere uyum sağlamasında etkili bir faktör olarak görülmüştür.²³¹ Bireyin bilgi, beceri, tutum ve davranışını geliştirmesini sağlayan bir süreçler toplamı olarak²³² tanımlanmasıyla birlikte, kasıtlı bir şekilde bireyde davranış değişikliği meydana getirilmesi süreci²³³ en fazla kabul gören tanımlarındandır.

Eğitim, hizmet ettiği toplumun tüm özelliklerini yansıtır.²³⁴ Eğitimin amaçları, toplumların varlıklarının sürdürülebilmesinde önemli olan değerlerle örtüşmektedir. Eğitim, maddi ve manevi birikimleri kuşaklara aktarmada toplumun gereksinimini karşılayan en önemli kurumlardan biri²³⁵ olmasının yanında, bireyin toplumun değerlerine ve yaşam şekline sağlıklı bir biçimde uyum sağlamasında da önemli bir role sahiptir.²³⁶ Belirli hedefler doğrultusunda toplumsal değişikliklere yol açmak, toplumu yönlendirmek ve etkilemek hem eğitim politikalarının hem de toplumsal yapının amaçları arasında yer almaktadır.

Eğitimin sosyal yapıdaki yeri ve toplumla karşılıklı ilişkisi, onun birçok sosyolojik kuram ve yaklaşım tarafından ele alınmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Toplumun dev bir “*organizma*” olarak ele alan fonksiyonalist yaklaşımda eğitim, bir “*sosyal yapıstırıcı*” görevi icra ederek bu organizmayı bir arada tutma, toplumun değişen ihtiyaçlarını karşılama ve bireyin toplumsallaşma sürecini sağlama işlevlerine hizmet eden bir toplumsal olgudur.²³⁷ Durkheim’in yaklaşımında sosyal düzenin devamı için sosyal kurumların ve eğitimin rolü önem taşımaktadır.²³⁸ Eğitimin amacı ve işlevi, toplumsal değerlerin bireye kazandırılması ve bireyin toplumsallaşmasını

²³¹ Mehmet Gültekin, “*Eğitim ve Gelecek Zaman*”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 23 (2), 1990, s. 775.

²³² Mustafa Ergün, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, Ankara 1994, s. 2.

²³³ Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1997, s. 9; Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*, İstanbul 1998, s. 13; Fatma Varış, “*Eğitim Yoluyla Davranış Değiştirme: Kuram, Deneysel Uygulama*”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 17 (1), 1984, s. 211.

²³⁴ Varış, *Eğitim Bilimine Giriş*, Ankara 1988, s. 117.

²³⁵ Bilhan Kartal, “*Hukuk, Suç ve Toplum*”, *Sosyolojiye Giriş*, Editör: Nadir Suğur, Eskişehir 2013, s. 171.

²³⁶ Gürkan, “*Finlandiya’da Okulöncesi Eğitim*”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 24 (2), 1991, s. 353.

²³⁷ Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, Türkçesi: Özer Ozankaya, İstanbul 2014; Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*; Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, New York 1897; Spencer, *Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, New York 1883; Parsons, *The Social System*, London 1964.

²³⁸ J. Saha Lawrence, “*Sociology of Education*”, *21st Century Education: A Reference Handbook*, ed. Thomas L. Good, Los Angeles 2008, s. 301.

sağlamaktır.²³⁹ Toplumsallaşmanın önemine vurgu yapan diğer fonksiyonalistler de eğitimi, bireyin toplumdaki fonksiyonlarını yerine getirmesini sağlayacak bilgi ve becerileri sağlamakla görevli bir yapı olarak tanımlamaktadır.²⁴⁰

Marksist ve çatışmacı yaklaşımlar eğitimi, toplumsal sınıf bağlamında ele alır ve eşitsizlikleri vurgular. Eğitimin sınıf farkı gözetmeksizin herkese sağlanması gerektiğini vurgulayan yaklaşım, hâkim sınıfın kontrolünde işçi sınıfına verilen eğitimin sömürüyü sürdürmeyi hedeflediğini ifade eder. Eğitimin hâkim sınıfa sosyal baskınlığını sürdürmesi için ayrıcalıklar sağlayıp sağlamadığı konusu da çatışmacı yaklaşımın ilgilendiği sorunlar arasındadır. Marx ve Engels eğitimin bireyi makineye dönüştürecek bir sistem değil, üretimi destekleyecek hatta üretimle birleşecek bir yapı olması gerektiğini savunur. Onlara göre toplum tarafından şekillenen bir yapı olan eğitim, komünist toplumsal sistemin kurulmasıyla birlikte hâkim sınıfın etkisinden kurtarılmalı ve bütün çocuklar için eşit ve parasız olmalıdır.²⁴¹ Eğitimin amacı, bireyin sınıf yapısına karşı tehdit oluşturmayıp toplumdaki yerini kabul etmesini sağlamaktır. Bu amaçla bireye, hâkim sınıfın ve devletin ideolojisi öğretilmektedir. Sınıf farklılıklarının eğitime etkisi ise, işçi sınıfı çocukların burjuva sınıfı çocuklarla aynı eğitimi almamasıdır. Çatışmacılık, sınıfsız topluma ulaşmak için özellikle işçi sınıfı çocuklarının diğerleriyle aynı eğitimi almalarının gerektiğini vurgular. İşçi sınıfının bunun için mücadele etmesi gereklidir.²⁴²

Max Weber'in çok yönlü bir sistem olarak eğitimi ele alışı, 3 temel üzerinde incelenebilir: toplumsal değişme, ekonomi ve tarih. Toplumsal değişimin iki yönü vardır: rasyonelleşme ve bürokratikleşme. Weber'in yorumcu felsefesinde entelektüel ilerleme ve eğitim uygulamaları, insan aklını ve özgürlük algısını şekillendirir. Böylece, rasyonelleşme sürecinin nedenlerinden biri olarak eğitim önem kazanır.²⁴³ Rasyonelleşmenin bürokratikleşme sürecini zorunlu hale getirdiğini düşünen Weber, bürokratik yapıyı en üstün örgüt biçimi olarak ele alır ve birçok kurum gibi eğitim kurumunun da bürokratik olduğunu ifade eder.²⁴⁴ Bilgiye sahip olmanın bireyin

²³⁹ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisinde Çağdaş Kuramlar ve Türkiye*, Ankara 1993, ss. 11-14.

²⁴⁰ Mustafa Sever, "A Critical Look at the Theories of Sociology of Education", *International Journal of Human Sciences*, 9 (1), 2012, s. 653.

²⁴¹ Marx & Engels, *Komünist Manifesto*, ss. 57-64.

²⁴² Mine Tan, "Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar: Yorumcu Paradigma", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 26 (1), 1993, s. 69.

²⁴³ Eugenie Samier, "Weber on Education and Its Administration", *Educational Management & Administration*, 30 (1), 2002, s. 29.

²⁴⁴ Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, s. 43.

toplumsal sınıfını, statüsünü ve gücünü belirleyerek toplumsal tabakalaşmayı meydana getirdiğini vurgular.²⁴⁵ Sosyo-ekonomik açıdan eğitim, bireyin sosyal statüsünü belirleyecek olan mesleği edinmesi için bir hazırlık sürecidir.²⁴⁶ Toplumsal yapıda işbölümü, eğitim yoluyla bireyin vasıf kazanmasına dayanır ve bu durum, ekonomik sistemi etkileyen önemli bir faktördür. Eğitimin birçok toplumda tarihsel gelişimini karşılaştırmalı olarak inceleyen Weber, modern teorik eğitimin din adamı yetiştirmek amacıyla verilen eğitimden temellendiğini ifade eder.²⁴⁷ Sembolik etkileşimciler eğitim konusunu mikro düzeyde ele almış, sınıf içi süreçleri ve eğitimin içeriğini incelemeye yönelmişlerdir.²⁴⁸

3.3.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Eğitim

Meriç'in bir öğretmen ve akademisyen olarak eğitim konusuna da değinmesi kaçınılmazdır. Meriç eğitimi, kültür ve entelektüellik ile paralel ele almaktadır. Kültürün aktarılması, eğitim ihtiyacını ortaya çıkaran bir toplumsal amaçtır. Fakat resmî eğitimin bireyi tek başına aydınlatan bir ışık olamayacağını özellikle vurgular. Meriç'e göre eğitim, çok okumak ve her türlü bilgiye susuz olmakla başarı kazanılabilecek bir alandır. Bu bölümde onun eğitimi ele alışı, tarihsel çerçeve içinde incelendikten sonra eleştirileri ve önerileri değerlendirilecektir.

Meriç'in eğitimin tarihsel gelişimi ile aydının tarihsel gelişimi arasında bir paralellik kurduğu, Antik Yunan'da sofistlerin entelektüel ve eğitimci olarak görev yaptıklarını vurguladığı görülmektedir. Sözlü edebiyatın yaygın olduğu antik çağda destanları anlatan ozanlar ve bu dönemin devrimcileri olarak sofistlerin varlığından bahseden Meriç, sofistlerin ozanlardan farklı olarak kendi yazdıkları ve fikirleriyle halkı sosyal konularda da bilgilendirdiklerini dile getirir. Bunun yanı sıra bilimle ilgilenen birçok sofist, sadece okuma-yazma ve hesap yapmayı içeren eğitim içeriğini de değiştirerek metafiziği, felsefeyi, doğa felsefesi ve pozitif bilimleri, gramer ve edebiyat eleştirisini öğreterek gençleri pratik hayata hazırlamayı amaçlamıştır. Sofistlerin bir eğitim devrimi yarattığı söylenebilir. Sofistlerin ardından tarih sahnesine çıkan rahipler, Avrupa toplumsal yapısında entelektüellik ve eğitimcilik rollerini üstlenmiştir. Halkla

²⁴⁵ Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, Translated by: A. M. Henderson & Talcott Parsons, Illinois 1964, s. 251.

²⁴⁶ Tezcan, **Eğitim Sosyolojisi**, Ankara 1985, s. 7; Ergün, **Eğitim Sosyolojisine Giriş**, s. 5.

²⁴⁷ Weber, **Economy and Society**, ss. 141-142.

²⁴⁸ Tan, "**Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar: Yorumcu Paradigma**", s. 81.

birlikte yaşayan ve çalışan rahip, toplumda güven ve itibar kazanmış, toplulukları yönlendiren ve gençlere eğitim veren bir role bürünmüştür.²⁴⁹ Avrupa’da okumazmayı yaygınlaştıran rahipler, kadınları da eğitime dahil etmiş, onları okumaya teşvik etmiştir.²⁵⁰

Üçüncü sınıfın (burjuvazinin) yükselişi, teknik bilgi uzmanlığını önemli kılan bir gelişme olmuştur. Burjuvazi, ticaretle uğraşan bir sınıftır. Ticaret geliştikçe burjuva kalabalıklaşır ve önemli bir sınıf haline gelir. Bu sınıf mühendislere, matematikçilere, ticaret hukuku uzmanlarına ihtiyaç duyduğu için teknik bilgilerde uzmanlık gerektiren, ticarî alanda icra edilebilecek meslekler önem kazanır. Bu doğrultuda eğitim, teknik bilgi uzmanları yetiştirmeyi amaçlamış, çağın ideolojisi sayılabilecek pozitif bilimler eğitim içeriğini oluşturmuştur. Eğitim, Fransız İhtilali ile daha geniş bir tabana yayılmış, eşit haklar çerçevesinde herkesin eğitime ulaşmasının sağlanması ilke haline gelmiştir.²⁵¹

Sanayileşmenin geliştiği 20. yüzyılda, üniversite gibi eğitim kurumları sanayi tarafından yönetilmiştir.²⁵² Üniversiteler, sadece bilimsel araştırmalara yönelmişlerdir ve toplumsal hayatın dışında bir eğitim sunarlar. Bu kurumların toplumsal konulara dair bir alanda etki sahibi olmadığı görülmektedir.²⁵³

Meriç, Türkiye’de eğitim söz konusu olduğunda ise medreselerden üniversitelere her kuruma dair fikrini belirtmiştir. Meriç için eğitimin öncelikli amacı, aydın yetiştirmektir.²⁵⁴ Aydın, Meriç’te ideal insanın ifadesidir aslında. Ulema sınıfını yetiştiren medrese ile entelijansiyayı yetiştiren Avrupa tarzı okulları karşılaştıran Meriç, medreseli ulemanın halkın içinden olduğunu vurgular. Medrese, tek eğitim kurumu olmakla birlikte, Osmanlı Devleti’nde her kapıyı açan bir eğitim vermektedir. Kazasker, imam ya da müderris (medrese hocası) olmak için medrese eğitimi almak yeterlidir. Medreseli aydın, zamanla dünya işlerinden çekilip dinî hayata dönmüş ve Avrupa’da yaşanan Reform, Rönesans ve Endüstri Devrimi gibi gelişmelere uzak kalmıştır. Dolayısıyla etkinliğini kaybeden bu sınıf toplumsal anlamda geri planda kalmıştır.²⁵⁵

²⁴⁹ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 25-31.

²⁵⁰ Meriç, **Kırk Ambar I**, s. 159; Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 353.

²⁵¹ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 35; 99-100.

²⁵² Meriç, **Mağaradakiler**, s. 37.

²⁵³ Meriç, **Jurnal I**, s. 274.

²⁵⁴ İsmet Mızrak, **Cemil Meriç ve “Eğitim”**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van 2004, s. 58.

²⁵⁵ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 391.

Batılılaşma, Osmanlı'da önem kazanan bir kavram olunca eğitim de Batılılaşmış, Avrupa tarzında okullar açılmıştır. Tercüme Bürosu, aydın yetiştiren kurum haline gelmiş, yabancı dil bilmek aydın/okumuş olmanın öncelikli kuralı sayılmıştır. Hatta Meriç, “*Yabancı dil bilmek, sadrazamlığa kadar getiriyordu insanı. Başka bir vasfa ihtiyaç yoktu.*” diyerek Tanzimat Dönemi'nde eğitimin yüzeyselliğini özetlemiştir.²⁵⁶

Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda, harf devrimi ile eğitime büyük bir darbe vurulduğunu düşünen Meriç, eğitimin en önemli kısmının dil olduğunu özellikle vurgular. Harf devrimi, Arap harfleriyle yazılmış eserlerin Latin harfleriyle okuma yazma öğrenen nesil tarafından okunamayacağı anlamına gelmektedir, böylece eğitim, köksüz ve tarihsiz kalmıştır. Türkçenin istikrarlı bir dil olmaması, Türk düşüncesinin gelişmesinin önündeki en büyük engeldir. Dilde aşırı bir tasfiye başlar, Arapça ve Farsça kökenli kelimeler dilden atılarak eğitim müfredatı, Türkçe eklerle türetilen kelimelerin öğretilmesine dayandırılır.²⁵⁷

Meriç'in Türk eğitim tarihini eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı açıkça görülmektedir. Eğitim tarihimiz, özellikle bilimin gelişmesi ile başlayan süreçte çağın gerisinde kalmış ve içi boş bir hale gelmiştir. Okullar, tam anlamıyla Avrupa tarzı bir eğitim verememiş, Batı'nın büyük düşüncelerini tanımaya yöneltmemiş, iyi düzeyde bir yabancı dil öğretmek amacıyla olmamışlardır. Buna ek olarak, tam anlamıyla millî bir eğitim sistemimiz de yoktur, Doğulu düşünce adamları okunmaya değer bulunmaz, Osmanlıca okuyamayan nesiller tarihlerini gerçekten bilmezler, laik bir eğitim sistemi manevî değerler konusunda da bilgisiz bir nesil yetiştirmiştir.²⁵⁸

Meriç eğitime dair eleştirilerini dile getirdiği gibi eğitim sisteminin aydın bireyler yetiştirmesi için yapılabilecek değişiklikler konusunda önerilerini de açıkça ifade etmiştir. Onun çağın gereği olarak gördüğü eğitim anlayışı, **Kırk Ambar** kitabında açıkladığı kozmopolit eğitimidir. Ona göre kozmopolit bir eğitim toplumlar arasında köprüler kurmak için düşünce alışverişi sağlayan bir edebiyat ve eğitim şeklidir. Artık bir rüya olmadığını belirttiği kozmopolit eğitim, evrensel bir çerçevede bütün milletlerden düşünceleri sentezleyecek, bütün milletlerden insanları kucaklayacak ve birbirine anlatacaktır. Bu tarz bir eğitim, insanlığı topyekûn yükseltecektir.²⁵⁹

²⁵⁶ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 392.

²⁵⁷ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 263-266.

²⁵⁸ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 267.

²⁵⁹ Meriç, **Kırk Ambar I**, ss. 25-46.

Meriç, kozmopolit eğitimin iki yönü olduğunu vurgular; kendini tanımak ve insanlığın tarihine eğilmek. Ona göre kendini tanımak, millî şuura sahip olmak demektir. Gençler, kendi tarihlerini yükseliş ve gerileme dönemleriyle bilmelidir. Bunun yanı sıra kendi dillerini bilmeleri de büyük önem taşımaktadır, milli irfanı fethetmenin tek yolu zengin ve köklü bir Türkçedir. Bu da Osmanlıca olmadan mümkün değildir, çünkü tarihimizi, kültür eserlerimizi okumak imkanı başka türlü sağlanamaz.²⁶⁰ Bu noktada onun Osmanlıca'yı bir dil olarak değil, Anadolu'ya yerleşip İslamiyet'i kabul eden Türklerin konuştuğu Türkçe olarak gördüğünü belirtmek gerekir.²⁶¹ Meriç, harf devriminin kültürün devamı ile eğitimin kalitesine etkileri açısından birçok eleştiride bulunur, fakat bir yandan da *“birikim yokluğunun bütün günahını Harf İnkılabına yükleyemeyeceğimizi”* ifade eder. *“Dava, bir karşı devrimle yeniden eski harflerimize dönmek değildir.”* diyen Meriç'e göre böyle bir değişiklik vahim sonuçlar doğuracaktır. Asıl yapılması gereken, irfanımızı fethetmek, atalarımızın düşünce hazinelerini yeni nesillere ulaştırmak, *“bugünü düne bağlamaktır.”* Bunu mümkün kılmak için Osmanlıca eğitim sistemimize girmeli, İslam ve Latin harflerine birlikte yaşam hakkı tanınmalıdır.²⁶²

Kozmopolit eğitimin diğer yönü olan insanlığın tarihine eğilmek ise Doğulu ya da Batılı tüm medeniyetlerde ortaya çıkan düşünceleri peşin hükümlerden uzak durarak öğrenmektir. Bu zorlu yolculukta en önemli yardımcı bir Batı dili bilmektir. Yabancı dil, gençlere, Avrupa'yı kendi düşüncesi çerçevesinde inceleme fırsatı verip onları başkalarının kafasıyla düşünmekten kurtaracaktır. Düşünce bir bütündür, düşüncenin Batı kutbunu bilmek, millet olarak yerinde saymamak ve dünya irfanını takip etmek için gereklidir. Meriç, *“Batı dillerini bilmek o dillerde düşünmek demektir. Bunun da anadilimiz üzerine büyük faydaları olacaktır.”* diyerek yabancı dilin önemine vurgu yapar.²⁶³

Meriç'in kozmopolit eğitim anlayışında, millî ve evrensel olan iki temel hattın içinde iki önemli kazanım daha bulunmaktadır; edebî kültür ve siyasî kültür.²⁶⁴ Millî sorun ve bunalımların ancak siyaset ve eğitimin bir araya gelmesi ile çözümlenebileceğini vurgular.²⁶⁵ Meriç'e göre düşüncüyü derinleştirecek, gençlere farklı

²⁶⁰ Meriç, *Kültürden İrfana*, ss. 343; 483; Meriç, *Kırk Ambar II*, s. 544.

²⁶¹ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 267.

²⁶² Meriç, *Kültürden İrfana*, ss. 340; 480.

²⁶³ Meriç, *Kültürden İrfana*, ss. 161; 483.

²⁶⁴ Meriç, *Umrandan Uygurlığa*, s. 167.

²⁶⁵ Meriç, *Jurnal II*, s. 223.

bakış açıları kazandıracak siyasî edebiyat okullarda öğretilmelidir. “Eğitimci olarak bizim amacımız, programımızda talebelerimize, siyasî kültürü kazandırmak olmalıdır.” sözü ile eğitim programının içeriğinde ihmal edildiğini düşündüğü bu konunun önemini ifade etmektedir.²⁶⁶

Meriç’in eğitim yaklaşımının Max Weber’in eğitime bakışı ile paralel özellikler sergilediği söylenebilir. Meriç Türk eğitim tarihini incelerken din adamı yetiştiren kurumlardan yola çıkmış ve modern eğitim sisteminin temeli olarak bu kurumları ele almıştır. Bu yaklaşım, Weber’in yüksek statülü din adamları yetiştiren eğitim şeklinin günümüz teorik eğitim sisteminin temeli olduğu görüşü ile ortaklık sergilemektedir. Aynı zamanda Weber’in, eğitimin karizmatik bir otorite sağlayacağına dair fikri de Meriç’in entelektüelin toplumu yönlendiren bir birey olması gerektiği düşüncesi ile örtüşmektedir.²⁶⁷ Meriç, eğitimi, aydın birey yetiştirme amaçlı bir toplumsal faaliyet olarak ele alır, buna karşılık aydınının görevi de içinden çıktığı toplumu ihtişamlı bir geleceğe taşımaktır. Bu açıdan Meriç’in aydınının görevleri olarak ifade ettiği özellikler incelendiğinde, Weber’in karizmatik tip tanımlamasına uygun bir bireyin tarif edildiği görülmektedir.²⁶⁸

3.3.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Eğitim

Kemal Tahir, eserlerinde sosyal hayatı ve toplumsal yapıyı ortaya koyarken toplumsal kurumları ve dinamikleri de işlemiştir. Bu bağlamda eğitim; ailede eğitim, okul, bireysel gelişim, eğitim sistemi, köy enstitüleri gibi konular aracılığı ile romanlarında arka planda süren kurgusal bir unsur olarak yer almaktadır. Onun eğitim ile ilgili düşüncesi, eğitim sistemindeki değişiklikler ve toplumsal değişimin eğitim üzerindeki etkisi merkezinde şekillenmektedir. Buradan hareketle Tahir’in eğitimi toplumsal bir süreç olarak ele aldığı ve sosyo-kültürel yapının eğitim ile etkileşimine önem verdiği söylenebilir.

Tahir’in romanlarında örgün eğitim almamış karakter sayısının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bunlar yoluyla, eğitimsizliğin toplumsal yapıda yol açtığı

²⁶⁶ Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, ss. 167-168.

²⁶⁷ Weber, *Economy and Society*, s. 142.

²⁶⁸ Hasan Turgut, “Batılılaşmak” Yerine “Kendimiz Kalmalıyız” Tartışmasında İki İsim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu, *Middle Black Sea Journal of Communication Studies*, 1 (2), 2016, s. 62.

yozlaşma ve bozulmaya, ahlaki problemlere dikkat çekmiştir.²⁶⁹ Batıl inançların özellikle eğitim almamış bireylerde önemli bir etkisi olduğunun altını çizer.²⁷⁰ Ayrıca, dinî duyguları kullanarak insanları istismar eden ya da çıkar elde eden kötü niyetli kişilerin toplumun genelindeki eğitimsizliği fırsat olarak kullandıklarından bahsetmektedir.²⁷¹ Köy romanlarında Tahir'in yarattığı karakterler, formal eğitim karşısında tepkilidir. Köylü karakterlere göre eğitilmiş bireyler, içinde yaşadıkları toplumdan uzaklaşır, köy şartlarını anlamaz hale gelirler.²⁷² Eğitim almamış bireyler, eksik dinî bilgiler, hurafeler ve batıl inançların etkisinde kalmakta, dolayısıyla manevî anlamda sömürülmektedir.²⁷³ Bu anlamda Tahir'in eğitimin bireyi bilinçlendirmesine vurgu yaptığı görülmektedir.

Tahir'in, eğitim konusunda üzerinde durduğu diğer nokta, medresede verilen din merkezli eğitim ile Batılı tarzda modern eğitim sisteminin karşılaştırılmasıdır. Bu çerçevede eski eğitim kurumlarındaki yozlaşmanın yanı sıra yeni devlet politikasının eğitime yansımaları, Latin harflerinin kabulü, eğitimin yabancılaşma ile sonuçlanması gibi konulara da değinerek iki kurumun sorunlarını bir arada gözler önüne serer.

Onun romanlarında medrese, keyfi uygulamaların yapıldığı, bozulmuş ve sapmış bir kurum olarak sunulur. Medrese hocaları ya da medresede eğitim almış kişiler ise aldıkları eğitimi bir statü ve saygınlık sağlamak için kullanan, kötü karakterli kişiler olarak yansıtılmıştır. Bu kişiler, aldıkları dinî eğitim sayesinde halkın üzerinde etkiye sahiptir. Bu etkilerini kullanarak muskalar ve şifalarla maddî çıkar elde etmekte, cinsel istismarda bulunmakta ya da kendi istedikleri şekilde halkı yönlendirmek için hurafeler yaymaktadır.²⁷⁴ Eğitim anlamında eleştirilerinin odağında medrese eğitimi yer almaktadır. Bu kurumlar çağın gereklerine uymayan ve toplumsal bir fayda sağlamayan kurumlar olarak çıkar okuyucu karşısına.

²⁶⁹ Esmâ Dumanlı Kadızade ve Muhammet Hüküm, “*Kemal Tahir Romanlarında Ebeveynler, Çocuk Kahramanlar ve Eğitim Meselesi*”, *Route Educational and Social Science Journal*, 2 (2), Nisan 2015, ss. 717-719.

²⁷⁰ Tahir, *Büyük Mal*, s. 16; Tahir, *Körduman*, İstanbul 2009, s. 124; Tahir, *Rahmet Yolları Kesti*, ss. 51-52; Tahir, *Sağirdere*, İstanbul 1995, s. 154; Tahir, *Yediçinar Yaylası*, s. 161.

²⁷¹ Tahir, *Esir Şehrin Mahpusu*, s. 65; Tahir, *Köyün Kamburu*, İstanbul 2006, ss. 151-160.

²⁷² Tahir, *Bozkırdaki Çekirdek*, s. 192; Tahir, *Karılar Koşuşu*, İstanbul 2007, s. 380; Tahir, *Kelleci Memet*, s. 17; Tahir, *Sağirdere*, s. 60.

²⁷³ Kadızade & Hüküm, “*Kemal Tahir Romanlarında Ebeveynler, Çocuk Kahramanlar ve Eğitim Meselesi*”, s. 717.

²⁷⁴ Tahir, *Esir Şehrin Mahpusu*, ss. 82-86; 152; Tahir, *Körduman*, s. 124; Tahir, *Köyün Kamburu*, ss. 89; 151; Tahir, *Rahmet Yolları Kesti*, s. 52; Tahir, *Sağirdere*, s. 161; Tahir, *Yediçinar Yaylası*, s. 262; Tahir, *Bozkırdaki Çekirdek*, s. 285.

Tahir, medreselerin dışında Osmanlı Devleti'nin son döneminden itibaren Batılı tarzda eğitim veren okulları da incelemiş ve sorunlarını tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda **Esir Şehrin İnsanları** ve **Yorgun Savaşçı** romanlarında Batı tarzında askeri eğitim veren kurumlarda yetişmiş karakterler yoluyla yabancılaşma ve sömürgeleşme konuları işlenmiştir. Aydınların aldıkları eğitimin etkisiyle kültür ve tarihlerinden uzaklaştığı, içinde buldukları toplumsal şartları yadırgadığı dikkat çekmektedir. Eğitim için Batı ülkelerine gönderilen ya da Batılı eğitim veren okullarda okuyan kişiler toplumsal yapıya, tarihsel gerçeklere yabancılaşmıştır. Bu karakterler yoluyla, eğitim sistemini temelsiz bir şekilde değiştirip başka bir toplumun eğitim sistemini uygulamanın, tarihî-kültürel şartların meydana getirdiği toplumsal gerçekten kopuşa sebep olacağını vurgulamaktadır. Tahir'in romanlarında, Osmanlı'nın Batılı tarzda kurduğu okullarda eğitim almış karakterler, halktan kopmuş, yabancılaşmış aydınlar olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷⁵ Tahir'in dikkat çektiği diğer nokta, eğitim sisteminin aydınlar üzerindeki etkisinin sömürgeleşme ile sonuçlanmasıdır. Emperyalist Batı, Batılılaşma yanlısı aydınlar yetiştirmek yoluyla Osmanlı Devleti'ni yıkmak amacına ulaşmıştır ve Batılılaşmayı bir reçete gibi sunarak sömürgeleştirme politikası izlemeye devam etmektedir.²⁷⁶

Tahir'in eğitim sistemine dair gördüğü sorunlardan ve yönelttiği eleştirilerden biri de Harf Devrimi ile ilişkilidir. Ona göre Harf Devrimi, eğitim sisteminde yapılan köksüz bir değişikliktir.²⁷⁷ Eğitimde millî bir yönelimden ve kendi toplumumuza özgü bir dünya görüşünden yoksun olduğumuzu ifade eden Tahir, yeni harflerin eğitimi bir kargaşaya çevirdiğini düşünür. Tahir'e göre, eğitim sisteminde kendi yapısına uygun olmayan kalıpları benimseyerek taklit eden toplumlar aşağılanmaya mahkumdur.²⁷⁸

Tahir'in eğitim anlayışını ortaya koyan en önemli eseri, köy enstitülerini ele aldığı **Bozkırdaki Çekirdek** isimli romandır. Tahir, bu eserde öncelikle Anadolu halkının enstitüye bakışını yansıtır ve halkın bu değişikliğe hazır olmadığını vurgular. Enstitülerin kuruluş amacı da toplumsal gerçeklikle çelişmektedir. Köylü çocukların enstitüde eğitim aldıktan sonra köy öğretmenini olarak köylerde kalmaları, köy ekonomisini sürdürmeleri ve köyü kendi kendine yeten bir birim olarak tutmaları

²⁷⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir, **Esir Şehrin İnsanları**; Tahir, **Esir Şehrin Mahpusu**; Tahir, **Yorgun Savaşçı**, İstanbul 2016.

²⁷⁶ Tahir, **Kurt Kanunu**, İstanbul 2005, s. 243; Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 134.

²⁷⁷ Tahir, **Yol Ayrımı**, İstanbul 2010, s. 98.

²⁷⁸ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 220.

hedeflenmiştir. Fakat köy çocuklarının eğitim alma amacı köyden uzaklaşmaktır.²⁷⁹ Ayrıca, köyden kente göçü engelleyerek köylünün tarımsal üretime devam etmesini sağlamak hedefi de başarısızlığa mahkumdur. Köylerde nüfus arttıkça verimsiz topraklar daha da yetersiz kalacak ve göç kaçınılmaz olacaktır.²⁸⁰ Tahir, bu açıdan enstitüleri toplumsal ihtiyacı karşılayamayan yanlış bir girişim olarak değerlendirmektedir.

Tahir'in eğitim sistemi ve köy enstitülerine dair diğer eleştirisi ise kolaya kaçan bir yönetime sahip olmalarıdır. Ona göre eğitim, bir üst yapı kurumu olarak temel alt yapısal özellikleri takip ederek topluma ayak uydurmalıdır. Eğitim yoluyla üretimi, ekonomiyi ve toplumsal yapıyı şekillendirmek hayalci ve kolaycı bir anlayış benimsemek olur. Süreç aksi şekilde işlerse başarılı olması mümkündür; toplumun akışına uygun bir eğitim sistemi kurarak. Tahir köy enstitülerini, kolaya kaçan ve kaytaran bir yaklaşımın ve toplumun temel özelliklerine gözlerini kapatan aydınların eseri olarak görmektedir.²⁸¹

Tüm bunlara ek olarak, köy enstitülerini politik bir yönelim olmakla suçlamakta ve idareci kadroların İkinci Dünya Savaşı'na dair bir yatırımı olarak düşünmektedir. Savaşın başlarında, Almanya üstün görünürken, Türk politikası Alman Nazi yönetimini örnek almıştır. Bu politik davranış, köylerde rejimi yaşatacak ve savunacak eğitimci yetiştirmek amacı ile köy enstitülerinin kurulmasını eğitim politikası haline getirmiştir. Fakat İkinci Dünya Savaşı hesaplandığı gibi Almanların zaferi ile sonuçlanmadığında köy enstitülerinin müfredatı sosyalist bir eğilimle yeniden düzenlenmiş ve eğitim politikası kazanan tarafa, Sovyetler Birliği'nin politik yaklaşımına göre değişmiştir. Sovyet Rusya ile politik ilişkiler ters gittiğinde ise ilk gözden çıkarılan köy enstitüleri ve önemli ölçüde emek harcanmış eğitim politikası olmuştur. Tahir, bu bağlamda köy enstitüleri konusunda devletin halkı kandırdığını ve eğitimin politikaya alet edildiğini dile getirir.²⁸²

Tahir'in eserlerinde eğitim, hayatın önemli bir parçası ve dinamik bir yapı olarak kabul edilmektedir. Batılılaşma etkisiyle toplumla birlikte eğitimin geçirdiği değişimler

²⁷⁹ Tahir, **Bozkırdaki Çekirdek**, ss. 23; 27; 33; 47; 163; Tahir, **Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, s. 104.

²⁸⁰ Tahir, **Notlar/Çöküntü**, İstanbul 1992, s. 139; Nevzat Yavuz, **Kemal Tahir'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2000, s. 299.

²⁸¹ Tahir, **Bozkırdaki Çekirdek**, ss. 147-150; 160; Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, s. 148; Yavuz, **Kemal Tahir'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri**, s. 302.

²⁸² Bozdağ, **Kemal Tahir'in Sohbetleri**, ss. 97-100.

ele alınmaktadır. Osmanlı Devleti'nin çöküşü, Meşrutiyet Dönemi ve Cumhuriyetin kuruluşu süreçlerini yansıtırken, geleneksel şekilde devam eden eğitim süreci ile Batı modelinde yeni kurulan eğitim sistemini bir arada işleyen Tahir, çelişen bu iki kurumdan modern bilimsel yöntemlere dayalı Batı tarzı eğitime önem veren bir görüntü çizmektedir.²⁸³ Bununla birlikte eğitim sisteminin Batı'nın sömürgeci amaçlarına alet edilmesini de eleştirir ve yerli değerlerle kurulacak, tarihsel temellere ve toplumsal özelliklere dayanan tarzda bir eğitimin önemi ve gerekliliğini vurgular. Tahir, eğitim sürecini üretim-tüketim temelinde tartışarak Marksist bir çizgi izlemiştir.²⁸⁴ Bunun yanı sıra toplumsal değişme eğitim ilişkisini de alt yapı-üst yapı kavramları ile açıklamış ve eğitimi bir üst yapı kurumu olarak değerlendirmiştir. Eğitim sistemine dair eleştirilerinde, eğitimin hâkim ideoloji tarafından yönetilen politik bir araç olduğu görüşüne yer vererek çatışmacı yaklaşımın referanslarını kullanmıştır.

3.4. SİYASET VE İDEOLOJİ

Siyaset kurumu toplumsal yapıyı meydana getiren en önemli öğelerden biridir ve diğer tüm toplumsal öğelerle karşılıklı bir ilişki içerisindedir.²⁸⁵ Siyasetsiz bir toplum yaşamı düşünülemez çünkü birey ve toplumlar bir arada yaşayabilmek için bazı kurallara gereksinim duyar. Siyaset ve politika birbirinin yerine kullanılan kavramlardır. Siyaset, Arapçada “*seyis*” kelimesinden; politika ise Antik Yunancada şehir anlamına gelen “*polis*” kelimesinden türetilmişlerdir. Şimdi kullandığımız şekilde her ikisi de bireylerin ve toplumların yaşamlarını belli bir düzen içinde sürdürmesi için gereken genel kuralları oluşturmak, korumak ve gerektiğinde toplum yaşamına uygun şekilde değiştirmek eylemlerine verilen isimdir.²⁸⁶ Tarih boyunca siyaset, toplumu ilgilendiren bir konu olmaya devam etmiş ve kimi tanımlara göre toplumsal değerlerin paylaşımı için bir mücadele iken kimilerine göre de bireysel çıkarları değil toplumsal çıkarları ve ortak bir yararı sağlayan kurumdur.²⁸⁷ Çok fazla tanımı yapılmış, çok fazla çalışılmış ve oldukça girift yapıya sahip olan siyaset, birçok kavramı kapsamaktadır. Bunlardan iktidar, meşruiyet, otorite, devlet ve ideoloji kavramları siyasetin anlaşılabilirliği açısından önem taşımaktadırlar.

²⁸³ Çolak, **Kemal Tahir'in Romanlarında Erkek Kahramanlar**, s. 212.

²⁸⁴ Kadızade & Hüküm, “**Kemal Tahir Romanlarında Ebeveynler, Çocuk Karakterler ve Eğitim Meselesi**”, s. 717.

²⁸⁵ Erhan Akarçay, “**Siyaset ve Toplum**”, **Sosyolojiye Giriş**, ed. Nadir Suğur, Eskişehir 2013, s. 73.

²⁸⁶ Andrew Heywood, **Politics**, New York 2002, s. 4.

²⁸⁷ Münici Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, Ankara 2015, ss. 23-24.

İktidar, siyaset biliminin temel kavramlarından biri olarak, en genel tanımıyla bir kişi ya da grubun karar alma ve uygulama yetisidir.²⁸⁸ İktidarın bir diğer tanımı da; içinde bulunduğu sosyal grubun normlarına, değerlerine ve inançlarına paralel şekilde oluşan bir güç ya da etki şeklindedir.²⁸⁹

Otorite kavramı ise iktidarı elinde tutanları tanımlamakta²⁹⁰ ya da “*meşru iktidar*” anlamına gelmektedir.²⁹¹ İktidar ve otorite kavramları birbirlerine yakın fakat farklı anlamlara sahiptirler. İktidar, diğer bireylerin davranış ve düşüncelerini etkilemeyi ifade eder. Diğer yandan otorite, başkalarını etkileme davranışının, yani iktidarın, diğer bireylerce kabul edilmesini, meşruluğunu ifade eder.²⁹² Bu noktada meşruiyet (meşruluk) kavramı önem kazanmaktadır.

Meşruluk siyasetal bir terim olarak devletlerin, hükümetlerin, yönetenlerin ve eylemlerin kabul edilmesini ifade etmektedir. İktidar ve gücün, gelişigüzel ya da fiziksel bir baskı ve zor kullanma yoluyla elde edilmeyip, bir haktan ileri geldiğinin kabul görmesi meşruluk kavramını tanımlamaktadır.²⁹³ Siyasetal bilimlerde bir topluluğu yönetenlerin meşruiyeti topluluktaki bireylerin onayına bağlı olarak kavramsallaştırılmıştır.²⁹⁴

Devlet, varlığı binlerce yıl öncesine dayanan bir toplumsal olgu olarak sosyal bilimlerin odağında bir konu olagelmıştır. Bu olgu, tarihi boyunca fazlaca yorumlanmış ve tanımlanmış fakat üzerinde kesin bir kaniya varılamamış bir kavramı ifade etmektedir. Devlet, zafer kazanmış bir grup insanın yenilen grup üzerindeki hâkimiyetini düzenleyen toplumsal kurum²⁹⁵ olarak tanımlandığı gibi yönetenlerin en iyi şekilde örgütlendiği siyasetal iktidar aracı²⁹⁶ olarak da tanımlanmaktadır. Egemenliğini sağlamış ve emirlerini uygulamak için gereken güce sahip bir hükmetme şekli²⁹⁷ olarak açıklanmasının yanında bir araya gelmiş kurumlardan bölgesel bir bütüne ya da felsefi bir düşünceden baskı aracına çok fazla tanımlamaya sahiptir.²⁹⁸

²⁸⁸ Tom Bottomore, **Siyaset Sosyolojisi**, Çeviren: Erol Mutlu, İstanbul 2017, s. 7.

²⁸⁹ Maurice Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, Çevirmen: Şirin Tekeli, İstanbul 2014, s. 125.

²⁹⁰ Duverger, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 126.

²⁹¹ H. Musa Taşdelen, **Siyaset Sosyolojisi**, İstanbul 2011, s. 18; Nur Vergin, **Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar**, İstanbul 2008, s. 46.

²⁹² Heywood, **Politics**, s. 24.

²⁹³ Kapani, **Politika Bilimine Giriş**, s. 78.

²⁹⁴ John Locke, **Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme**, Çeviri: Fahri Bakırcı, Ankara 2012, s. 66.

²⁹⁵ Franz Oppenheimer, **Devlet**, Çev: Alâetin Şenel ve Yavuz Sabuncu, Ankara 2005, s. 38.

²⁹⁶ Bottomore, **Siyaset Sosyolojisi**, s. 9.

²⁹⁷ Michael G. Roskin vd., **Siyaset Bilimi: Bir Giriş**, Çeviren: Atilla Yayla, Ankara 2013, s. 5.

²⁹⁸ Heywood, **Politics**, s. 86.

Siyasetin analizi yapılırken değinilmesi önemli bir diğerk kavram olan ideoloji oldukça tartışmalı bir tanımlama geçmişine sahiptir. İlk olarak “*fikirler bilimi*” olarak ortaya atılmış ve kuramsallaştırılmak istenmiştir.²⁹⁹ Marx tarafından olumsuz bir anlam atfedilmiş olan ideoloji, hâkim sınıfın fikirlerini ve entelektüel gücün yönetilmesini ifade etmiştir.³⁰⁰ Günümüzde toplum ve hayata dair bakış açısı, sosyal felsefe ya da sistematik fikirler bütünü anlamlarında kullanılmakta ve olumsuz bir kavramı değil nötr bir ifadeyi karşılamaktadır.³⁰¹

Durkheim siyasete bakış açısını toplumsal sistem temelinde şekillendirmiştir ve siyaset kavramını toplumsal bütünün işleme için yerine getirdiği işlevleri çerçevesinde ele almıştır. Durkheim devleti, yönetme işlevini yerine getiren idarî bir yapı olarak görmektedir.³⁰² Basit ve modern toplumların sosyal yapılarını ele alan Durkheim, bir toplum gelişirken ekonomisinin ve iş bölümünün değiştiğini ifade etmektedir. Bu değişme bağlamında bireysel haklar önem kazanmış, yüz yüze ve resmî olmayan ilişkiler ve kurallar toplumun bütünlüğünü korumak için yetersiz kalmıştır. Durkheim, güç ve otoritenin hukuk ve devlet kurumlarına geçmesini bu sürecin doğal sonucu olarak görür.³⁰³ Toplumsal iş bölümünün modernleşme sonucunda değişmesi, devleti ve hukuku egemen hale getiren önemli bir etkidir.³⁰⁴ Devlet ve hukuk, toplumsal bilinç ve genel ahlaki otoritedir.³⁰⁵ Bu noktada meslek birliklerine siyasal ve ahlaki düzen açısından ihtiyaç olduğunu ifade eden Durkheim, devlet ve toplum arasında aracılık yaparak toplumsal örgütlenmeyi ve devlet-toplum iletişimini sağlamak işlevlerini meslek birliklerinin yerine getirebileceğini savunur.³⁰⁶

Çatışmacı yaklaşımlar siyaseti ve iktidarı sınıf çatışmaları ve sınıfsal üstünlük kavramlarından yola çıkarak incelemektedir. Siyasal sistem bir üst-yapı olarak üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı ekonomik yapılanmadan ileri gelmektedir. Nüfusun büyümesiyle iş bölümü farklılaşmış ve üretim güçleri büyüdükçe yeni çıkar grupları şekillenmiştir. Bu gelişmeler üretim ilişkileri ve üretim araçlarını kontrol altında tutacak bir organizasyonun gerekliliğine yol açmış ve devlet ortaya çıkmıştır. Fakat tarımsal üretimden sanayileşmeye diyalektik olarak ilerleyen toplumsal yapıda devlet, feodal

²⁹⁹ Heywood, **Political Theory: An Introduction**, New York 2004, s. 145.

³⁰⁰ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 50.

³⁰¹ Heywood, **Politics**, s. 42; Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 249.

³⁰² Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, Çeviri: Tuncay Birkan, İstanbul 2014, s. 108.

³⁰³ Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 115.

³⁰⁴ Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, s. 110.

³⁰⁵ Durkheim, **Toplumsal İş Bölümü**, s. 183.

³⁰⁶ Giddens, **Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori**, s. 113.

iktidardan burjuva grubunun iktidarına geçmiş ve hakîm grupların baskı aracına dönüşmüştür. Marx'a göre iktidar, bir sınıfın diğer sınıf üzerinde kullandığı, organize edilmiş baskı ve zor kullanmadır.³⁰⁷ Marx, devleti yöneten hâkim sınıfın çıkarlarını korumak için geliştirilen ve ideoloji adı verilen düşünce sistemlerinin diğer sınıfları yanlış yönlendirmek için kullanılan bir aldatmaca olduğunu savunmaktadır.

Max Weber siyaseti, toplumsal eylemlerin anlaşılmasında öznenin eylemlerinin ve insan etkinliğinin önemini vurgulayan yorumlayıcı anlama yöntemiyle incelemiştir.³⁰⁸ İktidar kavramını, bir yaptırım gücüne sahip olan ve toplumsal bir gruba hitap eden, “*itaat edilme ihtimali olan*” güç olarak ifade eder. Bu gücün kanunla düzenlenmiş, hukuksal ve yönetsel yapıya sahip, organize ve meşru biçimini devlet olarak tanımlamaktadır.³⁰⁹ Weber’de devlet, bir bireyin diğerleri üzerinde egemenliği şeklinde bir ilişkiden meydana gelir ve bu egemenlik ilişkisi meşru şiddet üzerine kuruludur.³¹⁰ Bu anlayış çerçevesinde siyasî kurumların varlığını bireylerin meşru bir düzene inanmalarına bağlar ve bu inanç iktidara sahip kişilerce kazanıldığında otorite meydana çıkar.³¹¹ Yani otorite, meşru iktidardır. Meşruiyet kavramını ise egemenlik altındaki kişilerin itaati ve siyasî eylemlerin genel kabul görmesi anlamında kullanır. Meşruiyetin kaynakları konusunda ideal tip olarak isimlendirdiği bir sınıflandırmaya gitmiştir.³¹² Weber’e göre meşru bir otoritenin üç farklı dayanağı vardır: geleneksel, karizmatik ve yasal otorite. Geleneksel otorite, geçmişin getirdiği alışkanlıklardan ve geleneklerin miras olarak sürdürülmesinden doğar. Bireyin olağanüstü özelliklerine, önderlik ve kahramanlık yeteneklerine duyulan güvenden meydana gelen tip karizmatik otoritedir. Yasal otorite ise akıl yürütme yoluyla koyulan kurallardan ve onların zorlayıcı yaptırım gücünden kaynaklanmaktadır. Siyasetin bir toplumsal kurum olarak analizinde önemli bir yeri olan Weber, sistematik bir yaklaşımla siyaset toplum ilişkisini incelemiştir.

³⁰⁷ Ahmet N. Yücekök, **Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)**, Ankara 1987, s. 33; Marx & Engels, **Komünist Manifesto**, ss. 16; 63.

³⁰⁸ Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, İstanbul 2014, s. 237.

³⁰⁹ Weber, **Sosyolojinin Temel Kavramları**, Çeviren: Medeni Beyaztaş, İstanbul 2002, ss. 105; 110.

³¹⁰ Weber, **Meslek Olarak Siyaset**, Çeviren: Mehmet Sert & Afşar Timuçin, İstanbul 2006, s. 28.

³¹¹ Giddens, **Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori**, s. 248.

³¹² Hüseyin Bal, “*Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı*”, **Turkish Studies**, 9 (2), 2014, s. 248.

3.4.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Siyaset ve İdeoloji

Cemil Meriç, siyaseti, ideoloji ve emperyalizm ekseninde ele alır. Ona göre siyaset, ideolojiler tarafından yönlendirilmektedir. Avrupa'nın toplumsal bunalımları tedavi etmek için başvurduğu ideolojiler, tüm dünya siyasetini etkilemiştir.³¹³

Günümüz düşünce dünyasının en önemli sorununun kavram karmaşası olduğunu ifade eden Meriç, kavramların açıklığa kavuşturulmasının, tarihsel gelişimi ve anlamlarının incelemesinin önemini vurgular. Meriç'te ideoloji öncelikle tarihsel gelişimi ele alınarak incelenir, ardından kapsamı ve niteliklerine detaylı bir bakış yöneltilir.

Meriç, iki yüzyıllık tarihi olan ideoloji kelimesinin Fransız İhtilali sonrası ortaya çıktığını belirtir. Felsefenin metafizik anlamı, Avrupa'ya kiliseyi çağrıştırdığı için on sekizinci yüzyılın bilimselleşen/rasyonelleşen fikir hareketlerine uymuyordu. Aynı şekilde psikoloji de *ruh bilimi* olarak metafizik bir özellik taşımaktadır. Mantıkla bütünleşmiş, bilimsel bir felsefe arayışı dönemi etkisi altına almıştır. Tam bu noktada, *düşünce bilimi* anlamına gelen ideoloji ortaya çıkmıştır. Meriç'e göre ortaya çıktığı dönemde ideoloji, “*metafizik muhtevastan sıyrılan bir felsefe, mantıkla kaynaşan bir nevi tecrübî psikoloji*” manasında kullanılmıştır.³¹⁴

Napolyon'un “*metafizik gevezelikler*” olarak damgalaması üzerine, ideolojinin olumsuz bir anlam kazandığını ifade eden Cemil Meriç, uzun süre bu olumsuz anlamdan kurtulamadığını ve itibarını yitirdiğini dile getirir. Bunun üzerine eskiyen felsefe kavramının yerine kullanılacak başka bir tabire ihtiyaç duyulmuş ve *dünya görüşü* kavramı ortaya çıkmıştır. Meriç'e göre felsefe, ideoloji ve dünya görüşü kavramları aynı anlama gelen üç farklı isimlendirmedir. Batı düşüncesinde gerçekleşen değişimlerin etkisiyle kavram, şekil değiştirerek yaşamaya devam etmiştir. Meriç, ideolojinin ülkemizde önceleri *fikriyat* terimi ile karşılandığını daha sonra ideoloji olarak kullanıldığını fakat hep fikriyat olarak anlaşıldığını düşünür.³¹⁵

Otuz farklı anlamı olan ideoloji kelimesinin, *siyasi bilgi* manasında kullanılmasını öneren Gurvitch'in fikrini aktaran Meriç, kendisinin de aynı düşüncede olduğunu ortaya koyar.³¹⁶

³¹³ Meriç, **Jurnal II**, s. 210.

³¹⁴ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 261.

³¹⁵ Meriç, **Kültürden İrfana**, ss. 73-74.

³¹⁶ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 77.

Kavramı “*kaypak ve karanlık*”³¹⁷ bulan Meriç için ideoloji, oldukça geniş manalı ve anlaşılmazdır. “*İçinden çıkılması güç bir bilmece*”³¹⁸ olarak gördüğü ideoloji, “*çağımızın anahtar kelimelerinden biridir*” ama açık değildir.³¹⁹ Net olmadığı için ideolojinin güvenilir olmadığını belirtir.

İdeolojinin bir diğer niteliği, toplumsal bir olgu olmasıdır. “*Sosyal sınıfların yarı hakikatlerini sergileyen*”³²⁰ ideoloji, her sosyal sınıfın sahip olduğu bir dünya görüşüdür.³²¹

İdeolojilerin tehlikeli olduğuna dikkat çekerken “*İzm’ler idrakimize giydirilen deli gömlekleridir*” der ve gerçeği görmeye engel olduklarını düşünür. Ona göre ideolojinin amacı “*tahribe yeltendiği imanın yerine sahtelerini ikame etmek*” ve dinî inanın yerini almaktır.³²² İdeolojilerin tehlike taşıyan bir diğer özelliği de emperyalist ve saldırgan olmalarıdır. Emperyalizm, ideolojiyi bir silah olarak kullanmaktadır.³²³ Meriç, “*İzm’ler birer anakronizmdir*” sözüyle ideolojilerin düşünce kalıpları olduğuna dikkat çeker. Ona göre ideolojiler “*birer konserve düşüncedir*”, emperyalist Batı’nın sunduğu hiçbir ideoloji masum değildir.³²⁴

Cemil Meriç ideolojilerin özellikle “*gelişmemiş beyinler için*” tehlikeli olduğunu söyler. Ona göre ideolojilere düşman olmamak gerekir, zira “*ideolojilere gözlerini kapamak, sürüluğe razı olmaktır.*”³²⁵ Tüm ideolojileri tanımak ve tartışmak siyaset dünyasında ilerleyebilmenin koşuludur.³²⁶ Günümüz toplumlarının dünyayı anlamak için ideolojilerin yol göstericiliğine ihtiyacı vardır. İnsan zekâsı, tarih boyunca yaşadığı deneyimleri ideolojiler yoluyla geleceğe aktarmıştır. “*Uzak denizlere açılanlar pusuladan vazgeçemez*” diyen Meriç, ideolojilerin politik ve sosyal dünyada yol gösterici olduğunu anlatır. Bunun yanı sıra, “*toplumların düşünce ufkunu genişletmek*” ideolojilerin bir diğer olumlu katkısıdır. İdeoloji ortaya çıkarken ortak bir idealler bütünü yaratmayı, bir toplumun sorunlarını çözmeyi amaçlar, fakat çoğu zaman başaramaz.³²⁷

³¹⁷ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 268.

³¹⁸ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 73.

³¹⁹ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 259.

³²⁰ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 225.

³²¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 131.

³²² Meriç, **Bu Ülke**, ss. 92; 179.

³²³ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 39; 55.

³²⁴ Meriç, **Bu Ülke**, s. 190.

³²⁵ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 75.

³²⁶ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 95-96.

³²⁷ Meriç, **Kültürden İrfana**, ss. 50; 67; 75; 77.

Meriç, ideolojilerin bazı gerçekleri ortaya çıkarmada yönlendirici olduğunu belirtmekle birlikte “*hakikatin bütününe kucaklamadıklarını*” ifade eder.³²⁸ Ona göre ideoloji yarı hakikattir.³²⁹ “*Uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri*”³³⁰ sözüyle büyük karanlığa yöneltilmiş küçük bir ışık olan ideolojilerin yetersizliğini vurgulamaktadır. Yol gösterici olan ideolojilerin eksikliğini şu sözlerle ifade eder: “*İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculukta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula: Şuur. Tarih şuuru, milliyet şuuru, kişilik şuuru.*”³³¹

Cemil Meriç, çeşitli ideolojik akımları hem tarihsel çerçevede hem de Türkiye’deki etkileri bağlamında incelemiştir. Liberalizm, sosyalizm, anarşizm, faşizm, obskürantizm gibi ideolojik akımları ele almış, tarihsel gelişimlerini araştırmıştır. Avrupa’da doğan bu ideolojilerin ülkemizin siyasi hayatını ve düşünce dünyasını nasıl etkilediği üzerinde durmuştur.

Meriç, liberalizmi sömürgecilik ve emperyalizm ile ilişkilendirir. Liberalizmin bir ilerleme felsefesi olarak ortaya çıktığını, fakat daha sonra şekil değiştirip emperyalist bir doktrine dönüştüğünü düşünür. Meriç’e göre üç ayrı liberalizm vardır: siyasi, iktisadi ve fikrî. Siyasî liberalizm, monarşiyle savaşıyor, “*temsili hükümet ve parlamenter demokrasinin teorik temelidir.*” İktisadi liberalizm, ekonomide devlet müdahalesiyle savaşıyor, “*servet ve mülkiyet ilkelerine dayanır ve kapitalizmin teorik temelidir.*” Fikrî liberalizm ise, “*her düşünceye ve her inanca saygı duyma*” ilkesine dayanır. Avrupa burjuvazisi 19. yüzyıla kadar ekonomik ve siyasi olarak güçlenmiş, hâkim sınıf olmuştur. Bu sınıfın dünya görüşünün temel unsurları olan hürriyet, bireycilik ve hukuki eşitlik fikirleri rasyonalizm felsefesini ve liberalizm ideolojisini meydana getirmiştir.³³²

Liberalizmin en önemli özelliği tüm ekonomik faaliyetlerin serbestliğini savunmasıdır. Bu durum bireyi ekonomik kazanç odaklı, en hızlı yoldan çıkar elde etmeyi amaçlayan bir varlık haline getirmiştir.³³³ Meriç’e göre, liberalizmin savunduğu siyasi özgürlük gerçek bir özgürlük olmaktan uzak; bireyi devlet ve kanun idaresine bırakan, “*devleti tanrılaştıran*” bir anlayıştır. Liberalizm ve kapitalizm evrensel bir

³²⁸ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 75.

³²⁹ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 231.

³³⁰ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 75.

³³¹ Meriç, **Bu Ülke**, s. 95.

³³² Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 333; 335.

³³³ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 343; 346.

kölelik sistemi kurmuştur.³³⁴ Kapitalizmin sömürü anlamına geldiğini düşünen Meriç, siyasetin emperyalizmin kuralları tarafından yönlendirildiğini ifade etmektedir.³³⁵

Liberalizm, bireyin hukuki ve siyasi eşitliğini sağlamak başarısına ulaşmış, fakat yeni bir eşitsizlik ortaya çıkarmıştır; ekonomik eşitsizlik. Kötüleştirmekte olan ekonomik şartların altında ezilen kitlelerin “*kinine seslenen*”, sosyalizm olmuştur.³³⁶ Cemil Meriç’in “*bencil ve maddeci bir dünyada bir istrap çılgılığı, bir fetih rüyası*”³³⁷ sözleriyle tanımladığı sosyalizmin tarih sahnesine çıkış amacı adaletsizliği ortadan kaldırmaktır. “*Kurulu düzenin eleştirisini*”³³⁸ yapan sosyalizm, Doğu toplumu tarafından kabul görmüştür, çünkü “*üçüncü dünyanın esas problemine izah getiren tek ideoloji*” olmuştur. Meriç’e göre bu temel problem, özellikle ekonominin dışa bağımlı olmasıdır ve sosyalizm, bu sorunu çözmek üzere bazı geçerli yöntemler sunmaktadır. Buradan hareketle Meriç, sosyalizmin gelişerek sömürgeci sistemi zayıflatacağını ifade etmiştir.³³⁹

Meriç’in “*bilimsel sosyalizm*” olarak ifade ettiği Marksizm ise diyalektik yöntemi kullanan bir bilim olmayı hedeflemektedir. Meriç’e göre teorik olarak bu mantıklıdır, fakat pratik olarak Marksizm’in de bir ideoloji olması kaçınılmazdır. Marksizm, insanlığın geleceği ile ilgili iyimser, insancıl ve mücadeleci bir ideolojik tercihtir. Meriç, Marx’ın var olan bir bilimsel düşünceyi “*daha şuurlu, daha aydınlık, daha sistemli*” bir şekilde kuramsallaştırdığını düşünür. Buna rağmen, Marksizm’in “*sonuçlarını garantileyen hiçbir bilimsel kanıt olmadığı*” konusunda da uyarıda bulunur. Bunun yanı sıra, her olguyu ekonomik ve sınıfsal bakış açısıyla açıklamanın yanlış ve yetersiz olduğunu ifade eder.³⁴⁰

Meriç, Türk düşünce dünyasında sosyalizm ve Marksizm’in önemini ve tehlikelerini bir arada ele alır. Ona göre Osmanlı, kapitalizmin emellerine hizmet etmemiş ve sosyalizmin gerçekleştirmeyi umduğu toplumu geçmişte kurmuştur.³⁴¹ “*Sömürgeciliğin mezar kazıcısı*”³⁴² olarak sosyalizmi insandan yana ve olumlu bulur, fakat başka bir dünyaya ait olduğunun altını çizer. Sosyalizm, tarihi ve sosyal gelişimi

³³⁴ Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, s. 8; Meriç, *Bu Ülke*, s. 203.

³³⁵ Meriç, *Kırk Ambar II*, s. 255.

³³⁶ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 144.

³³⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 227.

³³⁸ Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*, s. 28.

³³⁹ Meriç, *Kırk Ambar II*, ss. 94; 246.

³⁴⁰ Meriç, *Kırk Ambar II*, ss. 266; 270; 301; 308.

³⁴¹ Meriç, *Jurnal II*, s. 204.

³⁴² Meriç, *Kırk Ambar II*, s. 98.

göz ardı edilerek kalıplaşmış bir düşünce, dogmatik bir ideoloji olarak düşünce hayatımıza alınmıştır. Bu sebeple eleştiriye ve hür düşünceye tahammül edemez, “kiliseleşmiştir.”³⁴³ Marksizm için ise Meriç, “Batı’nın sunabileceği en efendice armağan”³⁴⁴ söyleminde bulunur. Marksizm Batı’nın yalanlarına, istismarına, Batı düşüncesinin dokunulmaz olmadığına dikkat çekerek Türk toplumunu taklitçilikten gerçek Batılılaşmaya yönlendirmiş ve düşünce devrimi yaratmıştır. Fakat aynı zamanda “bir felaket kaynağı olmuştur” Marksizm. Çünkü sihirli bir formül gibi görülmüş, sorgulanmadan ve eleştirilmeden bir din haline getirilmiştir.³⁴⁵ Türk aydınının Marksizm’i bir araştırma yöntemi ya da bilimsel bir disiplin olarak değil, bir kartvizit olarak kullandığını ifade eder.³⁴⁶

Cemil Meriç, bütün ideolojik yönelimlerin incelenmesi ve araştırılması gerektiğini düşünür. Bunun yanı sıra tüm ideolojilerin Batı’da yaşanan sosyal çöküntü dönemlerinde iyi bir amaçla ortaya çıktığını dile getirir. Bu bağlamda anarşizm, Cemil Meriç’in üzerinde durduğu ideolojilerden biridir. Ona göre anarşizm, özgürlükle eşanlamlıdır³⁴⁷ ve tarihsel bağlamda ele alındığında “Avrupa toplumlarının içine düştüğü buhranı sona erdirmek için başvurulan cerrahi bir müdahaledir.” Meriç anarşisti, bir otorite ya da toplumsal düzene isyan eden şeklinde tanımlarken anarşiyi, politik ve toplumsal baskının mutlak reddi olarak açıklar. Meriç’in anarşizme bakışının olumlu olduğu, özellikle Proudhon’un anarşist felsefi görüşüne sempati ile yaklaştığı görülmektedir. Anarşizmin, “rezil ve yalancı” medeniyet anlayışını yok ederek, yerine özgürlüğün hâkim olduğu mutlu bir toplum koymayı hayal ettiğini söyler. “Hürriyet aşkı, insanın asaletine ve yüceliğine inanış” tanımlamasını yaptığı anarşizmin Meriç’e göre tek olumsuz tarafı “hiçbir zaman gerçekleşmemiş ve gerçekleşmeyecek” olmasıdır. En büyük teorisyenlerinin eserleri Türkçeye çevrilmediği için Türkiye’de anarşizmin pek tanınmadığını ve yankı bulmadığını belirtir.³⁴⁸

Cemil Meriç faşizmi “bir İtalyan dünya görüşü” olarak ele alır ve belli bir dönemde tarih sahnesinde görünüp sonra sönüp gittiğini düşünür. Otoriter ve baskıcı bir rejim olan faşizmin iktidarı iki yoldan ele geçirebileceğini ifade eder: zorla ya da meşru yoldan. Faşizmin bir türü olan Alman Nazizm’inin meşru yoldan iktidarı ele geçirdiğini

³⁴³ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 73-74; Meriç, **Jurnal II**, s. 201.

³⁴⁴ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 544.

³⁴⁵ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

³⁴⁶ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 545.

³⁴⁷ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 152.

³⁴⁸ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 436; 448; 515.

dile getirir. Faşizmin uluslararası arenada ortaya çıkışını, ekonomik liberalizmin sona erişine bağlar ve bir buhranın sonucu olarak görür. Meriç'e göre faşizm, "kapitalizmin kendi kendini yeni metotlarla devam ettirmesidir." Kapitalizm, çıkarları için liberal demokrasiden faydalanamadığında ya da kapitalist ekonominin devamı için gereken pazarı bulamadığında faşizme dönüşür. Meriç, faşist ve sosyalist ideolojileri karşılaştırarak Türkiye'de faşizmin, sosyalizmden daha uygulanabilir olduğu sonucuna varır.³⁴⁹

Meriç'in ele aldığı ideolojiler arasında tamamıyla negatif bir bakış sergilediği tek ideoloji Obskürantizm'dir. Meriç, Obskürantizm'in dilimizde karşılığı olmadığını ve yıllar sonra Avrupa'dan kovularak ülkemize gelen bir ideoloji olduğunu beyan eder.³⁵⁰ Obskürantizm, "egemen güçler tarafından toplumun bilgiye ve gerçeklere ulaşımının kısıtlanması" olarak tanımlanmaktadır.³⁵¹ Bu ideoloji, diğer tüm ideolojilere karşı düşmanlığa sebep olur Meriç'e göre.³⁵² Meriç, Obskürantizm'in bir kötülük olduğunu düşünür. Obskürantizm aydınlığa düşmandır, her düşüncüyü ve inancı baskı altına almak niyetindedir ve gerçeğin her belirtisini yadırgar.³⁵³ Avrupa'da hür düşünceye engel olan bu ideoloji, Türkiye'de bir hayalet olarak dolaşmıştır ve ortaya çıkan her ideolojide izlerini göstermiştir.³⁵⁴ Her türlü ideolojinin gerçek anlamıyla tanınmasına, anlaşılmasına ve imana yasak koyan bu ideolojiyi hem kanunlar hem de kamuoyu ve iktidar el ele verip korumuşlardır. Meriç, "Obskürantizm yok edilmedikçe herhangi bir diriliş hayaline kapılmak çılgınlıktır."³⁵⁵ ifadesiyle de açıkça göstermiştir ki "bilmesinlercilik" olarak tabir edilen bu akım hem özgürlüklere hem siyaset ve düşünce dünyasına zarar vermiştir.

Meriç siyasi alanda yaşanan değişimleri kronolojik olarak incelemesinin yanında mevcut dönemi ekonomi çağı olarak adlandırmaktadır. Devlet, siyaset ve toplum yapısının iktisadî olarak belirlendiğini ifade eder. Marx'ın "sınıflar her zaman vardı" görüşüne katılmayan Meriç'e göre "Sınıflar da sınıf kavgaları da ekonomi çağının ürünleridir." Yığın (ya da proletarya) ve iş adamları modern toplumun çatışan

³⁴⁹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 53; 126-129; 131.

³⁵⁰ Meriç, **Bu Ülke**, s. 93.

³⁵¹ "Obskürantizm" Türk Dil Kurumu, Erişim Tarihi: 18.04.2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ad79e7faf9940.55420245.

³⁵² Meriç, **Bu Ülke**, s. 93.

³⁵³ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 263.

³⁵⁴ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 294.

³⁵⁵ Meriç, **Bu Ülke**, s. 93.

iki sınıftır. Bu çatışmanın amacı var olan ekonomik menfaati korumak ya da yenilerini edinmektir. Bu noktada Meriç “*Devlet, iktisadi çıkarların savunucusu*” sözüyle siyasi güce sahip olmanın önkoşulunun iktisadî güç olduğunu vurgular.³⁵⁶

Meriç’in devlet ve hukuk ile ilgili görüşleri, Durkheim’in fikirlerine paralel olmakla birlikte ondan ayrılan bir tarafı da vardır: Durkheim’in işlevsel ve olumlu bakışı Meriç’in eleştirel ve olumsuz bakışı ile taban tabana zıttır. Durkheim’a göre modern devlet, toplumda iş bölümüne dayalı bir dayanışma modelinin benimsenmesi ve buna bağlı olarak toplum üyelerinin bireyselleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Meriç’in görüşü, Durkheim doğrultusundadır.³⁵⁷ Sosyal değişimin görevlerin ihtisaslaşması olduğunu belirtirken, bireyin nesnelere ilişkisinin de teknikleştiğini dile getirir.³⁵⁸ Fakat Meriç, modern toplumun özelliği olan bireyselleşmenin adaletsizliğe yol açtığını savunur.³⁵⁹ Ona göre ideal devlet rüyasını Osmanlı İmparatorluğu gerçekleştirmiştir: bireyselleşmenin olmadığı, bireyin devlet ile bir olduğu yönetim anlayışı.³⁶⁰ Bunun yanı sıra Meriç’in siyasi düzenin ekonomi tarafından belirlendiği, siyasi gücün ancak ekonomik güce sahip olarak elde edilebildiği, devletin ekonomik çıkarları korumak amacını güttüğü gibi görüşleri onu çatışmacı teoriye yaklaştırmaktadır. Meriç’in siyasi ve ideolojik yaklaşımında “*ideolojilerin ana çizgileri, kutupları arasında yatay eksenler çizdiği*”³⁶¹ gözlemlenmektedir. Bu durum onun iki farklı eksen de değerlendirilmesine yol açmıştır: muhafazakâr eksen ve Marksist eksen.

Batı siyasetine dair şüpheciliği ve Doğu düşüncesine hayranlığı söz konusu olduğunda Meriç’in muhafazakârlığa yakın bir çizgide olduğu kabul görür. Meriç’te yerlilik endişesi ve Osmanlı özlemi onun muhafazakârlığının en önemli sembolleridir.³⁶² Yerli değerleri canlandırmanın önemine değindiği **Bu Ülke, Umrandan Uygarlığa, Kültürden İrfana** gibi eserlerinde, Batılılaşmak uğruna yok edilen değerlerden üzüntüyle bahsetmektedir.³⁶³ Bakışlarını yönelttiği gerçeği “*kendi tarihinde, kendi*

³⁵⁶ Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s. 9.

³⁵⁷ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 400; 438.

³⁵⁸ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 19.

³⁵⁹ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 285; 383.

³⁶⁰ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 363.

³⁶¹ Tanıl Bora, “*Cemil Meriç: Tutarsızlığın Verimi*”, **Hece Dergisi**, (14) 157, Mart 2015, s. 187.

³⁶² Hatice Bıyık & Mustafa Acar, “*Türkiye’de Muhafazakâr Düşüncenin Ruhu: Cemil Meriç*”, **Muhafazakâr Düşünce**, (10) 39, 2014, s. 71.

³⁶³ Mustafa Şahin, “*Demir Leblebi Çiğneyen Adam: Cemil Meriç*”, **Hece Dergisi**, (14) 157, Mart 2015, s. 25.

toplumunda, kendi değerlerinde” aramayı tercih etmesi onu muhafazakâr ideolojiye yaklaştırmaktadır.³⁶⁴

Yukarıda bahsedilenlerin tümüne ek olarak Meriç’in “*tefekürün tarifi*” olarak ifade ettiği, “*düşüncenin bütün büyük fatihlerinin*” paylaştığını düşündüğü bir yöntem vardır: diyalektik.³⁶⁵ Bu noktada Meriç’in, diyalektiği, “*Marx’ın insanlığa en büyük armağanı*” olarak kabul ettiği vurgulanmalıdır.³⁶⁶ Bunun yanı sıra siyaset ve ideolojiye de diyalektik bir yaklaşımla baktığı görülmektedir. “*İdeolojilerin zıddıyla var olduğunu*” ifade ederek Marx’ın diyalektiğini kullanır. Ayrıca, ideolojilerin hâkim sınıf tarafından uydurulan ve gerçeği gizleyen birer sınıf yalanı olduğu görüşü de Meriç’in Marksist teori ile örtüştüğü bir noktadır. “*Hâkim sınıfın olmadığı ülkelerde, başka toplumlardan ideolojiler toplumun hâkim düşüncesini belirler.*”³⁶⁷ sözü ile Meriç’in, Marx’ın ideolojide hâkim sınıf anlayışını benimsediği ve katkıda bulunduğu görülmektedir. Meriç, “*Bir toplumun sosyal, iktisadî ve politik altyapısı değişmedikçe ideolojileri değişmez.*”³⁶⁸ diyerek ideoloji, devlet, bürokrasi gibi üstyapıları kültürel, siyasal ve ekonomik faktörlere bağlamıştır. Bu yaklaşımında Marx’ın altyapı kavramını kullanmış fakat Marx’tan farklı olarak altyapıyı sadece ekonomi ile sınırlamamayı tercih etmiştir. Batı düşüncesi ile özdeşleşen kapitalist ve emperyalist ideolojiler ile Batı’nın sömürüye dayanan politikalarının eleştirisi de Meriç’i çatışmacı yaklaşımlarla aynı merkezde birleştirmektedir. Buna ek olarak kapitalist/emperyalist sistemin sömürüsüne dikkat çekerek Marksizm’in Türk siyasî hayatında bir fikir devrimi yarattığını açıkça dile getirir.³⁶⁹

3.4.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Siyaset ve İdeoloji

Kemal Tahir’in toplum analizi, sorunları ortaya koyuş biçimi ve bu sorunlara önerdiği çözümler onun siyasî görüşlerini ortaya koymaktadır. Burada birbiriyle bağlantılı iki toplumsal süreç yer almaktadır: Doğu’da devlet anlayışı ve Batılılaşma.³⁷⁰ Kemal Tahir, Osmanlı Devleti ve Türk toplumunu üretim biçimi, tarihsel gelişim

³⁶⁴ Düccane Cündioğlu, **Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç**, İstanbul 2010, s. 276.

³⁶⁵ Meriç, **Bu Ülke**, s. 192.

³⁶⁶ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 231.

³⁶⁷ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 91; 110; 236-237.

³⁶⁸ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 271.

³⁶⁹ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 232.

³⁷⁰ M. Güven Avcı, “*Kemal Tahir ve Devlet: Bey Kısımının Onuru Kendi Malı Değildir*”, **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 282.

çerçevesi, sosyo-ekonomik yapı gibi konular açısından incelerken Batı ile karşılaştırmıştır. Bu noktada Tahir'in devlet, iktidar, ideoloji gibi siyasal konularda Doğulu toplum biçimine referans olarak Osmanlı Devleti'ni aldığı görülmektedir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin siyasal yapısını üretim biçimi ekseninde incelediği önem verilmesi gereken bir konudur.

Kemal Tahir'in siyaset konusundaki görüşleri sınıflandırırken devlet, iktidar, politika ve ideolojinin çeşitli bağlamlardan analiz edildikleri görülmektedir. Tahir devleti, Doğulu devlet yapılanması ve Batı ile farklılıkları çerçevesinden ele alırken, iktidar konusunu Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nde iktidarın yapısı açısından incelemiştir. Ayrıca politikanın Batılılaşma bağlamında, ideolojinin ise sosyalist ve Marksist teorinin yorumu şeklinde Tahir'in eserlerinde yer aldığı söylenebilir.

Eserlerinde Doğu-Batı karşılaştırması ekseninde ele aldığı “*devlet*”, üretim biçiminin belirlediği bir yapıya sahiptir ve üst yapı kurumu olarak değerlendirilir. Osmanlı ve diğer Doğu toplumlarının ekonomik, toplumsal ve siyasi yapılarının Batı toplumları için geçerli olan tarihsel maddeci bakış açısıyla açıklanamayacağını düşünen Tahir, Osmanlı devletinin Asya Tipi Üretim Tarzı çerçevesinde kendine özgü bir yapısı olduğunu iddia eder. Tahir, Osmanlı siyasi yapısının ve yönetim biçiminin coğrafi, sosyal ve ekonomik şartlara en uygun ve Doğulu toplumların merkezî devlet anlayışını en iyi temsil eden yapı olduğundan bahseder.

Kemal Tahir coğrafi ve toplumsal şartları, siyasî yapılanma biçimini belirleyen faktörler olarak ele almış, bu şartların üretim şeklini, üretimin de yönetim şeklini belirlediği varsayımıyla Anadolu'yu Avrupa ile karşılaştırmıştır. Anadolu topraklarının verimsiz olduğunu³⁷¹, bu sebeple feodal yönetim biçimini getirecek şartların oluşmadığını düşünür. Batı'da topraklar verimli olduğundan bireyler tarım yoluyla zengin olmuş ve özel toprak mülkiyeti gelişmiştir. Ancak Osmanlı ve diğer Doğu devletlerinde kişisel toprak mülkiyeti söz konusu olmamış, tarımı sürdürmek için merkezî bir otoritenin gücüne ihtiyaç duyulmuş, toprağın mülkiyeti de bu otoriteye verilmiştir. Bu şartlar, feodal bir üretim biçimine ve sınıflı bir toplumsal yapıya fırsat vermemiştir. Güçlü merkezî bir otoritenin ekonomik ve toplumsal ihtiyaç olduğu Doğu

³⁷¹ Tahir, **Devlet Ana**, s. 175.

toplumlarında, devlet kendisinden başka bağımsız bir güç oluşmaması adına özel mülkiyet ve servet birikmesini önleyen bir yönetim sistemi üzerine kurulmuştur.³⁷²

Batı toplumlarında devlet yapısı, tarihsel materyalizm ile (kölelik-feodalizm-kapitalizm-sosyalizm aşamaları) açıklanabilirken Doğulu toplumlar bu aşamaların hiçbirine uygun tarihî ve toplumsal bir gelişim çerçevesinde ele alınamaz.³⁷³

Daha önce belirtildiği gibi Tahir'e göre toplumsal yapı, üretim biçimi gibi faktörler otorite ve iktidar şeklini de etkilemektedir. Batı'nın sahip olduğu verimli topraklar, sınıfların oluşmasında etkin rol oynamıştır. Sınıflı bir toplumda ise devletin görevi, sınıflar arası bir denge kurmak olmuştur. Doğu coğrafyasında ise verimsiz topraklar, sınıflı bir toplumsal yapılanmaya engel teşkil etmiş, sınıflar arası çatışmalar ve egemen sınıf kaygısı olmadığı için devlet, salt adalete dayanan bir düzen kurmuştur. Bunun yanı sıra Tahir, Doğu'da devletsiz toplumun var olamayacağını, Batı'da ise toplumların varlıklarını devletsiz sürdürdüklerini ifade eder.³⁷⁴ Batı toplumlarında mülkiyet kutsaldır ve adalet düzeni bu mülkiyet haklarını korumak üzerine kuruludur. Fakat Doğu'da kutsal olan devlettir ve mülkiyet, kişilerce kiralanmış varlıktır, zira devlete aittir.³⁷⁵

Kemal Tahir, "*Kerîm Devlet*" özelliği taşıdığını ifade ettiği Osmanlı devletinin görev ve sorumluluklarının, sınıfsız yapıdaki bir topluma ve merkezi yapıdaki bir devlete göre şekillendiğini ifade eder. Devlet, toplumu örgütlemek, tarım ve ekonominin güçlü ve sağlam olmasını sağlamak, bu yapıyı özellikle dış tehlikelere karşı savunmakla³⁷⁶ görevli temel bir organdır. Bu bağlamda Osmanlı'nın temsil ettiği Doğulu devlet yapısının en önemli dinamiklerinden biri olarak savunma ön plana çıkmaktadır. Devlet, mutlak surette korunması gereken bir yapı olarak görülmüştür. Tahir, Osmanlı tarihinin "Devleti Savunma Tarihi" olarak adlandırılabilceğini belirtmiştir.³⁷⁷

Tahir'e göre Osmanlı devletinde ve Cumhuriyet rejiminde iktidarın tahlili, devlet politikalarının değerlendirilmesi açısından önem taşıyan bir konudur. Onun iktidar kavramını, devlet aygıtı bağlamında olumlu ve olumsuz içerikleriyle ele aldığı

³⁷² Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, ss. 30; 304-305; Tahir, *Yorgun Savaşçı*, İstanbul 2016, ss. 146-147.

³⁷³ Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, s. 180.

³⁷⁴ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, ss. 196; 305; Tahir, *Yorgun Savaşçı*, s. 147.

³⁷⁵ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 323.

³⁷⁶ Avcı, "*Kemal Tahir ve Devlet*", s. 283.

³⁷⁷ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 189.

görülmektedir. Osmanlı'nın devlet yapılanmasını (özellikle kuruluş yıllarını) genellikle olumlu iktidar bağlamında değerlendiren Tahir için koruyucu, savunucu, hâkim, güçlü, istikrarlı, bütünleştirici ve halkçı bir devlet teşkilatı iktidarın olumlu bir yansımasıdır.³⁷⁸ Tahir için diğer olumlu iktidar modeli ise, onun ideal olduğunu varsaydığı, tarihsel ve toplumsal gerçekleri göz önünde bulundurmak koşuluyla başarılı olacak sosyalist iktidardır. Bu tarz bir iktidarın sahiplerini halkçı ve yenilikçi, bilimsel sosyalizme inanan ve sömürüye karşı çıkan ara zümreler olarak tanımlar.³⁷⁹ Doğudaki toplumsal yapı ve devlet anlayışına en uygun bulduğu sosyalist iktidar modelinin diğer devlet politikaları gibi yukarıdan aşağıya, halk tarafından talep edilmeden ve halka rağmen ama halk için gerçekleştirileceğini ve bu yolla devletin güçleneceğini düşünmektedir.³⁸⁰

Olumsuz yönüyle iktidar ise Tahir'in Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin politikalarına dair eleştirilerini kapsamaktadır. Türk toplumunda iktidar olan devlet aygıtı, değişime ayak uydurma bağlamında kolaya kaçan gerici bir yönelime sahiptir. Osmanlı Devleti'nin değişen dünya ve güçler dengesi karşısında aldığı tavır, devleti yok eden Batılılaşma politikasını başlatmaktır. Söz konusu politika Cumhuriyet yönetimi sırasında da sürdürülmüş ve devletçi kapitalist bir siyasal sistem yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu süreçte toplumsal ihtiyaçlar göz ardı edilmiş, kapitalist sistemin sahip olduğu kurumlar ve değerler en kolay yoldan taklit edilmiştir. Tahir, bu kapitalistleşme sürecini burjuva yetiştirme yoluyla başarmaya çalışan iktidar biçimini moral değerler açısından da eleştirmiştir.³⁸¹

Tahir'in eserlerinde ideolojik referansların fazlasıyla yer bulduğu göz ardı edilemez. Bu nedenle onun düşüncesini ideolojiden bağımsız incelemek imkansızdır. Eserlerinde sosyalist ve Marksist ideolojinin yerel gerçeklik çerçevesinde yorumlanarak ele alınmasının yanında Kemalist ve devletçi kapitalist politik yapının da bu çerçevede değerlendirildiği görülmektedir.

Kemal Tahir'in devlete bakışında olduğu gibi sosyalizme bakışında da belirleyici nokta, Doğu-Batı çatışmasıdır. Sosyalist ideolojiye bağlı bir toplumsal ve tarihî düşünce geliştirmiş olmasına rağmen yerlilik endişesi ile hareket etmesi, onun ideolojik

³⁷⁸ Kenan Çağan, “*Kemal Tahir'in İdeoloji, İktidar ve Yakın Tarihe Bakışı*”, *Hece Dergisi*, 16 (181), Ocak 2012, s. 69.

³⁷⁹ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, s. 48.

³⁸⁰ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 510.

³⁸¹ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, ss. 43-45.

yönelimlerindeki önceliklerini de etkilemiştir.³⁸² Tıpkı Batılılaşma politikalarına yaklaşımı gibi sosyalizm konusunda da kalıpların toplum gerçeğini göz önünde bulundurmadan ülkemize uygulanmaya çalışılmasına karşı çıkmakta, sosyal gerçekleri irdelendiğinde sosyalizmin toplumsal yapımıza en uygun ideolojik düşünce olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Sosyalizmi, ekonomik koşulların ortaya çıkardığı zorunlu bir süreç³⁸³ olarak tanımlayan Tahir, kendi ideal sosyalizm anlayışını, “*bilimsel sosyalizmin desteğiyle büyük çalışmalar sonucu varılacak Doğulu-Türk sosyalizmi*” şeklinde ifade eder. Ona göre, sosyalizmin tek bir tipe indirgenmesi yanlıştır; toplumların sosyalist ideolojiyi kendi özelliklerine uygun hale getirmesi gerekmektedir.³⁸⁴ Bu açıdan Türkiye’de sosyalist hareket orta sınıf aydınlar tarafından başlatılıp yürütülen, birkaç kalıplaşmış sosyalist formülle ülke gerçeğini açıklamaya çalışan, halkla ilişki kuramamış bir hareket olmaktan öteye geçememiştir.³⁸⁵ Bu bağlamda sosyalist Türk aydınını eleştiren Tahir, kolayca kaçan yaklaşımlara tepki gösterir.

Tahir’in ideoloji anlayışında önemli yer tutan diğer bir görüş Marksizm ve ona bağlı tezlerdir. Öncelikle onun Marksist dünya görüşünü nasıl tanımladığına değinmek gerekir. Marksizm’in Sanayi Devrimi’nin ortaya çıkardığı modern toplumun sorunlarına ve çelişmelerine eğilerek akılcı çözümler üreten “*en son, en gerçek bilimsel dünya görüşü*” olduğunu ifade eder.³⁸⁶ Taklit edilecek bir fikir olmaktan ziyade bir ahlak olan Marksizm’in³⁸⁷ “*bütün kalıplara karşı olduğu gerçeğinin anlaşılammış*”³⁸⁸ olduğunu düşünür ve Türk siyasal düşüncesinde Marksist ideolojiye bakış açısını bu yönden eleştirir.

Tahir’in Marksist teorileri ele alırken onları Türk toplumsal yapısına uygunluğu bağlamında yorumlayarak tarihsel ve toplumsal gerçekliğe ulaşmaya çalıştığı görülmektedir. Bu sebeple Tahir’in Marksist ideolojinin diyalektik materyalizm, özel mülkiyet, sınıf teorisi ve ATÜT kavramlarını, yerel bağlamı göz önünde bulundurarak nasıl yorumladığı ele alınmalıdır.

³⁸² Ertan Eğribel, “*Kemal Tahir Düşüncesinin Dinamizmi: Sosyalizm, Batılılaşma ve Doğu Sorunu*”, **Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak**, Ed. Kurtuluş Kayalı, İstanbul 2010, ss. 65-67.

³⁸³ Tahir, **Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, s. 49.

³⁸⁴ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 176-177.

³⁸⁵ Tahir, **Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, ss. 49-50.

³⁸⁶ Tahir, **Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek**, s. 35.

³⁸⁷ Bozdağ, **Kemal Tahir’in Sohbetleri**, s. 19.

³⁸⁸ Tahir, **Notlar/Sanat Edebiyat 1**, İstanbul 1989, s. 94.

Tahir, Osmanlı toplumunun üretim tarzını ve mülkiyet ilişkilerini Batılı feodal mülkiyet ilişkileri ile karşılaştırarak aradaki farklara değinir. Bu farklar Türk toplumundaki toplum-birey ilişkisinin ve devlet yapısının Batı'dakine benzemesine izin vermemiştir.³⁸⁹ Toprağın sahibine zenginlik sağlayacak bir mülk olması engellenerek sınıf yapılanması ve çatışması önlenmiştir. Bundan dolayı Osmanlı ve Türkiye toplumunda burjuva sınıfı da oluşmaz.³⁹⁰ Batı toplumları için tarihsel ve toplumsal gerçekliği yansıtan üretim ve mülkiyet ilişkilerinden doğan üst yapı ve sınıf çatışması teorileri, Doğu toplumlarını ifade etmemektedir. Bu bağlamda feodalizmden kapitalizme ve sosyalizme geçişi idealize eden görüşün Batı'yı yansıttığını, fakat Doğu için bu geçişin şartlarının sağlanamayacağı, kapitalistleşmenin sosyalizme götürmeyeceği görüşündedir.³⁹¹ Tahir, Asya Tipi Üretim Tarzı adı verilen modelin Doğu'nun üretim ve mülkiyet ilişkilerini ve bunlara bağlı üst-yapı kurumlarını açıklamaya daha çok yaklaştığını düşünür. Onun ATÜT modeline yaklaşımı Anadolu Türk toplumunu anlamak üzere Osmanlı ve Türkiye üzerinde yoğunlaşmaktadır.³⁹² Tahir için ATÜT modeli, merkezî devlet yapısına sahip tipik bir Doğulu olan Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihî-toplumsal yapısını anlamak için en uygun bilimsel yöntemdir.

Tahir, Marksist ideolojide yer alan, Doğulu toplumların “durağan” olduğu iddiasını Osmanlı toplumunu yansıtmadığı gerekçesiyle eleştirir. Tahir'e göre Osmanlı, Bizans'tan aldığı kurumları, Orta Asya'dan aldığı devlet anlayışını ve Araplardan aldığı Müslümanlığı bünyesinde eriterek yenilikler ve sıçramalar yapabilecek özellikte olduğunu kanıtlamıştır.³⁹³

Marksizm'in temel ilkeleri ve diyalektik yöntemine bağlı kalarak ideolojik görüşünü şekillendiren Tahir'in Türk aydınından ayrıldığı yer, muhafazakâr olmayan yerlilik vurgusu ile birlikte yerlilik bağlamında inşa edilen kendine özgü sosyalizm-Marksizm anlayışdır.³⁹⁴ Marksizm felsefesinin sınıflı toplum ve komünizm teorilerinin karşısında bir tavır alan Tahir,³⁹⁵ Doğu toplumlarında ATÜT modeli yapılanmanın

³⁸⁹ Yavuz, **Kemal Tahir'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri**, s. 190.

³⁹⁰ Tahir, **Yorgun Savaşçı**, ss. 147-149.

³⁹¹ Coşkun, **Kemal Tahir**, ss. 322-323.

³⁹² Yavuz, **Kemal Tahir'in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri**, s. 195.

³⁹³ Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, s. 491.

³⁹⁴ Çağan, “**Kemal Tahir'in İdeoloji, İktidar ve Yakın Tarihe Bakışı**”, ss. 61-65.

³⁹⁵ Muhammet Tahsin Şahin, **Kemal Tahir'in Devlet Anlayışı ve Karakteristik Özellikleri**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ABD, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya 2009, ss. 52-55.

açıklanmasında kullanılan “durağan” ve “despotik” gibi ifadelerin yanlışlığına dikkat çekmiştir.³⁹⁶ Fakat bunlara ek olarak, tarihsel materyalizmi tek geçerli bilimsel tarih kuramı olarak ele alması Tahir’in ideolojik yaklaşımının Marksist özelliğini göstermektedir.³⁹⁷ Tahir, hukukî ve siyasal üst-yapının toplumun ekonomik ilişkilere dayalı temeli üzerinde oluştuğunu ifade ederek Marksizm’in alt-yapı görüşünü benimsediğini göstermiştir.³⁹⁸

3.5. TOPLUMSAL DEĞİŞME

1789 Fransız İhtilali ile Sanayi Devrimi’ni takip eden toplumsal yapıdaki değişimler sosyolojinin bir bilim olarak meydana çıkışını hazırlayan sebepler olmuşlardır. Toplamların ve toplumsal kurumların geçirdiği yapısal değişmelere açıklamalar getirmek gerekliliği sosyolojik incelemeyi ortaya çıkarmıştır. Bu yüzden toplumsal değişme, sosyolojinin temel konularından biri olagelmıştır.

Toplamlar “statik”, değişime uğramayıp hep aynı kalan yapılar değildir.³⁹⁹ Toplumsal değişme, tüm toplumlarda kendi dinamizmi içinde yaşanan “evrensel ve kaçınılmaz”⁴⁰⁰ bir süreç; “tarihsel bir olaydır”.⁴⁰¹ Toplumsal değişmenin meydana geldiği durumlarda hem toplumsal yapıyı oluşturan ilişkiler hem de bu ilişkileri düzenleyen sosyal kurumlar değişikliğe uğrar.⁴⁰² Bu, toplumsal değişmenin kompleks ve etkileşimsel bir süreç olduğunu ortaya koyar. Toplumsal değişme ele alınırken değinilmesi gereken önemli bir konu da bu kavramın herhangi bir değer yargısında bulunmadığı, sosyal düzende meydana gelen bir değişikliği ne olumlu ne de olumsuz, tamamen nötr bir şekilde ifade ettiğidir.⁴⁰³

Toplumsal değişme, çeşitli faktörlerin etkisiyle tarih boyunca var olagelmış toplumsal bir olaydır. Değişim, nüfus artışı gibi etkenlere bağlı olarak gerçekleşen coğrafi hareketlilik ve nüfus yoğunlaşması yoluyla meydana gelebileceği gibi, devlet ve

³⁹⁶ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, s. 491; Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, s. 370.

³⁹⁷ Yavuz, *Kemal Tahir’in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri*, s. 195.

³⁹⁸ Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, s. 137.

³⁹⁹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çevirenler: Osman Akinhay & Derya Kömürcü, Ankara 2009, s. 136.

⁴⁰⁰ Barlas Tolun, *Sosyoloji*, Ankara 2005, s. 279; Arslantürk & Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*, s. 423.

⁴⁰¹ Özer Ozankaya, “*Toplumsal Değişme Üzerine Düşünceler: Yaşamı Değiştirmek, Yasayı Değiştirmektir*”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 28 (3), 2014, s. 47.

⁴⁰² Bottomore, *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazımına İlişkin Bir Kılavuz*, Çeviren: Ünsal Oskay, İstanbul 2015, s. 313.

⁴⁰³ Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İstanbul 2010, s. 23.

hükümet politikalarından, sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkardığı sosyal hareketlerden, keşif ve yayılma yoluyla başlayan sosyal süreçlerden, teknolojik gelişmelerden, uluslararası siyasi ve ekonomik değişikliklerden de kaynaklanabilir.⁴⁰⁴

Emile Durkheim'ın toplumsal değişmeye bakışı daha çok evrimsel bir niteliktedir.⁴⁰⁵ **Toplumda İş Bölümü** adlı eserinde iş bölümündeki değişiklerin toplumsal yapı üzerinde birçok etkisi olduğunu ifade eder.⁴⁰⁶ Durkheim toplumsal değişmeyi çözümlerken, bireyin toplumu bir araya getirme şeklinde ve toplumsal olarak kurduğu dayanışmanın biçiminde yaşanan değişiklikleri temel almıştır.⁴⁰⁷ Toplumsal değişmenin ana nedenlerinden biri olarak nüfus artışı görmüş ve bunun toplumdaki iş bölümünde değişiklikler meydana getirdiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁸ Antik ve ilkel uygarlıklarda kendi ihtiyaçlarına yeten aile ve toplum tipi varken modern toplumda uzmanlık gerektiren görev paylaşımı görülmektedir.⁴⁰⁹ Bu paylaşım, iş bölümü çok daha kompleks hale gelen bir toplum yapısının, mekanik bir organizasyon şeklinden organik olana doğru evrilmesiyle sonuçlanmıştır.⁴¹⁰ Toplumsal değişmenin sonucu olarak modern toplum, organik bir bağ ile bütünleşmiştir. Karşılıklı çıkar ve ekonomik bağımlılık modern toplumu iş birliği ile hayatta kalabilecek bir yapıya dönüştürmüştür.

Toplumsal değişmeyi diyalektik materyalizm çerçevesinde inceleyen Karl Marx'a göre tarih, ilerlemeye devam eden bir süreçtir ve bu ilerlemenin temel dinamiği ekonomik gelişmedir. Toplum, sosyal, siyasal ve ideolojik kurumlardan (devlet, hukuk, aile, vb.) meydana gelir ve bu kurumlar üretim güçleri, üretim aletleri ve üretim ilişkilerinden oluşan ekonomik alt yapı tarafından şekillendirilir.⁴¹¹ Toplumsal yapıda üretim araçlarına sahip olanlarla üretim sürecinde aktif rol alanlar diyalektik bir ilişki içindedir. Diyalektik ilişki, toplumsal yapının kendi içinde barındırdığı zıttı ile sürekli çatışma halinde olması anlamına gelmektedir.⁴¹² Üretim araçlarına sahip olanlar, kârlarını sürdürmek amacıyla işgücünü sövmeyi artırırlar ve böylece sınıflar arası

⁴⁰⁴ Marshall, **Sosyoloji Sözlüğü**, s. 136; Arslantürk & Amman, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, s. 440.

⁴⁰⁵ Hans Haferkamp & Neil J. Smelser, ed., **Social Change and Modernity**, Berkeley 1992, s. 182; Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, s. 42.

⁴⁰⁶ Durkheim, **The Division of Labor in Society**, Translated by George Simpson, Illinois 1960, s. 57.

⁴⁰⁷ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 85.

⁴⁰⁸ Durkheim, **The Division of Labor in Society**, s. 268.

⁴⁰⁹ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 85.

⁴¹⁰ Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 115.

⁴¹¹ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, ss. 40-41; 63; Slattery, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 103.

⁴¹² Arslantürk & Amman, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, s. 435; Emre Kongar, **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, İstanbul 1995, s. 121; Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, s. 87.

çatışma derinleşir.⁴¹³ Bu çatışma, üretim sürecinde emeğini satan fakat kâr amaçlı üretim tarzı içerisinde ürettiği ürünü alamayan işçi sınıfının üretim tarzını değiştirmek için mücadelesini zorunlu kılar ve bu mücadele devrim yoluyla yeni ekonomik modeli meydana çıkarır.⁴¹⁴ Üretim tarzının değiştiği bu tarz bir devrim, üretim ve mülkiyet ilişkilerini olduğu gibi fikirleri ve kurumları da dönüştürür.⁴¹⁵ Aile ilişkileri, devlet yapılanması, mülkiyet ilişkileri, sınıflar ve iş bölümü gibi toplumsal yapının tamamı üretim tarzını takiben değişime uğrar.⁴¹⁶ Özetle, Marx'ın diyalektik materyalizm temelli bakış açısına göre toplumsal değişme, çatışmadan doğan, ileri yönlü, zorunlu ve öngörülebilir bir süreçtir.⁴¹⁷

Max Weber, Sanayi Devrimi'nin ve kapitalizmin meydana getirdiği büyük değişiklikleri inceleyerek **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu** adlı eserinde toplumsal değişim ve din arasında bağlantılar olduğunu ifade eder. Modern toplumda görülen değişimde, Marx'ın aksine, ekonomik olmayan faktörlerin anahtar rol oynadıklarını düşünmektedir.⁴¹⁸ Sosyal değişme için gereken baskıyı tetikleyen nedenler arasında dinî inanışların çok büyük bir yeri vardır.⁴¹⁹ Sosyal değişmeyi, ilerleme kavramı ile analiz edenleri eleştiren⁴²⁰ Weber, aynı zamanda değişmeye tek faktörlü bakışı reddederek çoğulcu bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini, değişimin öngörülemeyen birçok nedenden kaynaklanabileceğini ileri sürer.⁴²¹ Modern toplumlarda rasyonelleşme sürecini sosyal değişimin sonuçlarından biri olarak görür ve rasyonelleşen toplumun sosyal hayatın sıcaklığını ve insancılığını kaybederek insan varlığını anlamlandıran şeylerden uzaklaştığını belirtir.⁴²² Değişimde rol oynayan faktörleri ele alırken otoritenin önemini vurgulayan Weber, rasyonelleşme ve bürokratikleşme sayesinde sosyal değişimin başlayacağını, fakat sürdürmek için karizmatik otorite gerekeceğini dile getirir.⁴²³

⁴¹³ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 61; Slattey, **Sosyolojide Temel Fikirler**, s. 105.

⁴¹⁴ John A. Hughes & Wes W. Sharrock & Peter J. Martin, **Understanding Classical Sociology**, London 2003, s. 52.

⁴¹⁵ Henri Lefebvre, **The Sociology of Marx**, Translated from the French by Norbert Guterman, New York 1905, s. 52.

⁴¹⁶ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, ss. 54-55.

⁴¹⁷ Arslantürk & Amman, **Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, s. 435; Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 61.

⁴¹⁸ Giddens, **Sociology**, s. 92.

⁴¹⁹ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, s. 76.

⁴²⁰ Weber, **Methodology of Social Sciences**, Translated & Edited: Edward A. Shils & Henry A. Finch, New York 2011, s. 27.

⁴²¹ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 27; Swingewood, **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, s. 168.

⁴²² Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, ss. 155-156.

⁴²³ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 133.

3.5.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Toplumsal Değişme

Cemil Meriç'in eserlerinde toplumsal değişme konusuna özellikle yer verdiği görülmektedir. Meriç'in toplumsal değişme yaklaşımı ele alınırken dikkat çeken nokta, toplumsal değişmeyi olumsuz bir bakış açısıyla ele aldığıdır. O, toplumsal değişmenin sömürgeleşme, maddecileşme ve yabancılaştırma ile sonuçlanan bir süreç olduğunu düşünür.

Meriç, dünya tarihinden yola çıkarak, toplumsal değişmenin her çağda medeniyetlerin birbirini etkilemesi yoluyla meydana geldiğini, Doğu'nun yüzyıllar boyunca dünyaya ilham veren bir medeniyet olduğunu ifade eder.⁴²⁴ Batı'da (özellikle Avrupa'da) meydana gelen teknik, ekonomik, bilimsel ve kültürel yenilikler sonucunda medeniyetler arası etkileşimin farklı bir şekil aldığı düşünür.⁴²⁵ Tarihinin en görkemli zamanını yaşadıkdan sonra zayıflayan Doğu medeniyetlerine nüfuz etmek isteyen Batılı ülkeler, bu yenilikleri medeniyetin başlıca gerekleri olarak sunarak sömürgeleştirme amacı gütmüşlerdir.⁴²⁶ Meriç'in bakış açısıyla sömürgeleştirme, bir çok ismin arkasına gizlenerek toplumsal değişmede rol alan bir aktördür. Sömürgecilerin istilalarına verdikleri isimler evrilerek değişmiş; Avrupalılaştırma iken Batılılaştırma olmuş, o da itici görününce modernleşme adını almıştır.⁴²⁷ Meriç'in toplumsal değişmenin ekonomik ve kültürel bir sonucu olarak ele aldığı sömürgeleşme/sömürgeleştirme; tarihsel olarak değişen isimleriyle Avrupalılaştırma, Batılılaştırma ve modernleşmeyi kapsadığı gibi, gelişme ve kapitalistleşme gibi süreçleri de barındırmaktadır.

Meriç, Avrupalılaştırma adı ile anılan sömürgeleştirme sürecinin 16. yüzyılda başladığını ve o zamandan beri "*nizamını bir türlü kuramayan tedirgin bir ruh*" olan Avrupa'nın dünyayı kana buladığını ifade eder. Avrupalılaştırma ya da Avrupalılaştırma, Avrupa'ya özgü sosyal sistemlerin Avrupalı olmayan medeniyetler üzerindeki istilasidir, sömürülen halkın efendilerine benzemesinin telkin edilmesidir.⁴²⁸ Bu tanımla Avrupalılaştırmanın toplumsal değişme amacına dikkat çeken Meriç, Avrupa ve Asya'nın sosyal olarak birbirinden tamamıyla farklı olduklarını ve birbirlerine benzemelerinin mümkün olmadığını düşünmektedir.⁴²⁹

⁴²⁴ Meriç, **Jurnal I**, s. 149.

⁴²⁵ Meriç, **Bu Ülke**, s. 99.

⁴²⁶ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 30.

⁴²⁷ Meriç, **Bu Ülke**, s. 99.

⁴²⁸ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 33; 38; 43; 45.

⁴²⁹ Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, s. 25.

Meriç'e göre “*düşmanlarımızın istismarlarını gizlemek için uydurdukları*” bir diğer ifade, Batılılaşmadır. Avrupa'nın gücünü kaybetmesi ile güçlenen Amerika'nın emperyal amaçlarının dünya sahnesine çıkması, dünyanın Batılılaşması tabirini meydana çıkarmıştır. Bilinçlenen Doğu medeniyetleri, Batılılaşmanın emperyal amaçlarını anlayıp, tabiri rahatsız edici bulmuşlardır. Böylece daha geniş bir coğrafyaya hitap eden, kapsamlı bir ifade olan modernleşme kullanılmaya başlanmıştır.⁴³⁰

Meriç, modernleşmenin gelişmişlik-azgelişmişlik çerçevesinde, ekonomik temele dayanan bir toplumsal değişme süreci olduğunu düşünür. Toplumlar, kültürel ve coğrafi benzerlik ya da farklılıkları bir kenara bırakılarak, ekonomik başarıları ölçüsünde sınıflanır ve mukayese edilir. Azgelişmişlik ya da çağdışılık ile itham edilen toplumlar, iktisadî başarıya ulaşmak için sosyal ve siyasal bir planlama yoluyla sosyal değişmeyi hızlandırmayı hedeflemektedir. Modernleşme, bu sürecin adıdır Meriç için; bir sosyal değişme modelidir. Aynı zamanda modernleşmeyi kültürel bir asimilasyon olarak ele alır.⁴³¹ Çağdaşlaşmak yolunda Batı'nın dinî ve manevî değerlerini benimsemekte, kendi değerlerimize yabancılaşmakta olduğumuzu dile getirir. Çağdaşlık ve çağdışılık, gelişmişlik ve azgelişmişlik Batı'nın belirlediği ölçütlere göre belirlenmekte, bu yüzden tek taraflı bir gerçeği ifade etmektedir.⁴³²

Meriç, ekonomik alanda yaşanan toplumsal değişmeyi kapitalistleşme ya da sanayileşme olarak ortaya koyar. “*Modern sömürgeleştirmenin tarihi, kapitalizmin tarihinin bir veçhesinden ibarettir.*” vurgusuyla, sömürgeleştirmenin kapitalist ekonomi tarafından belirlenen bir süreç olduğunu belirtir.⁴³³ Doğu toplumlarının sınaî açıdan gelişmesi, sanayiye hâkim Batı tarafından kabul gören kapitalist bir ekonomik sistemin benimsenmesini gerektirmiştir.⁴³⁴ Böylece çağdaşlaşmak için sanayileşen Doğu, sanayileşmek için kapitalistleşmiştir. Milletler arası ilişkilerinin temeli sömürgeleştirme siyaseti olan Batılı ülkeler, Doğu'nun kapitalistleşme sürecini, ürettikleri malları satacak ülkeler bulmak olarak değerlendirmişlerdir. Bu esnada, sattıkları bu malları alması için yerel halkın alışkanlıkları ve davranışlarını da değiştirme gereği duyan Batı, sanayileşmemiş ülkeleri ekonomik ve kültürel açıdan sömürmüştür.⁴³⁵

⁴³⁰ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 32; 45; Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 25.

⁴³¹ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 46-49; 99.

⁴³² Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 25.

⁴³³ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 93.

⁴³⁴ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 162.

⁴³⁵ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 439.

Meriç, toplumsal değişimin bir diğer sonucu olarak maddecileşmeyi eleştirmektedir. Maddecileşme süreci, Meriç'in rasyonelleşme ve eşyalaşma gibi tabirlerle ifade ettiği aşamaları da içinde barındırmaktadır. Bilimin ilerlemesi ve pozitivist düşüncenin gelişmesi rasyonelleşmeyi ortaya çıkarmış; rasyonelleşen toplum eşyalaşmış, maddecileşmiş ve değerlerini kaybetmiştir.⁴³⁶

Pozitivizmi ilerlemeci bir bakış açısıyla ele almayı eleştiren Meriç, toplumsal değişim bağlamında pozitivizmin sonuçlarının ağır olduğunu ifade eder. Ona göre pozitivism, metafizik veya teolojik olmayan demektir. Bu noktadan hareketle, pozitivizmin temelde dinî ve manevî değerlere karşı olduğunu düşünür.⁴³⁷ Meriç, pozitivismeye dayanan Batı toplumlarının maddî yönden güçlenirken manevî yönden güçsüzleşip yarım kaldıklarını şu sözlerle ifade eder: *“Ruhunu öldürmüş, maveraya sırtını çevirmiş, büyük, ebedî ve mutlak hakikate yabancı kalmış. Bir kelime ile ruhunu satmış şeytana.”*⁴³⁸

Meriç'e göre toplumsal değişim sürecinde toplumun maddecileşmesi sonucunu ortaya çıkaran diğer bir etken, rasyonelleşmedir. Meriç, rasyonalizmin akılcılık anlamında kullanıldığını⁴³⁹ ifade etmekle birlikte, Avrupa rasyonalizminin İslam'ın özel bir önem verdiği akıl ile aynı şey olmadığını düşünür. İslam'da akıl, ilahî aklı idrak etmenin bir yoludur. Batı'nın rasyonalizmi ise insan aklının erişemediği hiçbir prensibi kabul etmez.⁴⁴⁰ Batı'nın öncülük ettiği rasyonelleşme, sosyal hayatın tüm alanlarını etkileyen bir uğursuzluktur⁴⁴¹ ve asıl amacı değerleri yok etmek, *“ahlakî teoloji dışındaki temellere oturtmaktır.”*⁴⁴² Rasyonalizm, kutsal olanı reddederek ve bireyi bir dış realite kabul ederek birey ve toplum arasındaki bağların kopmasına neden olur.⁴⁴³ Kapitalizm ve bürokrasi ile ortaya çıkan rasyonalizm aynı zamanda kapitalizmi ve bürokrasiyi ortaya çıkarmıştır. Meriç, *“kapitalizmin cinayetleri ve adilikleri üzerine örtülen bir şal”* olarak tasvir ettiği rasyonalizmin, bireyi eşyalaştırarak köleleşme riskiyle karşı karşıya bıraktığından bahseder.⁴⁴⁴ Çağdaş toplumda insan, *“insanın*

⁴³⁶ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 357.

⁴³⁷ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 35; 290.

⁴³⁸ Meriç, **Bu Ülke**, s. 241.

⁴³⁹ Meriç, **Bu Ülke**, s. 327.

⁴⁴⁰ Meriç, **Işık Doğudan Gelir**, ss. 66; 78.

⁴⁴¹ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 18.

⁴⁴² Meriç, **Işık Doğudan Gelir**, s. 22.

⁴⁴³ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 335.

⁴⁴⁴ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 18.

yarısıdır” diyerek manen eksik olan günümüz insanının sadece maddeten yaşam sürdüğünü ve yarım kaldığını dile getirir.⁴⁴⁵

Rasyonalitenin kendisini irrasyonel olmakla suçlayan Meriç, rasyonelleşmenin insanın eşyalaşması anlamına geldiğinin altını çizer.⁴⁴⁶ Bunun yanı sıra Weber’e karşı çıkarak Protestan ahlâkının ve Kalvinizmin Avrupa fikir dünyasındaki ideolojik etkisinin, rasyonelleşme değil eşyalaşma olduğunu belirtir. Eşyalaşmayı, bireyin yarattığı eserlerin yaratıcısından kopması ve bireyin dışında nesnel bir realite haline gelmesi olarak tanımlayan Meriç, yabancılaşma ve eşyalaşmayı birbirini tamamlayan iki kavram olarak değerlendirir. Kapitalizmin gelişmesi için gereken ortam eşyalaşma tarafından sağlanmıştır ve eşyalaşma kapitalizmin gereğidir. Meriç’e göre günümüz insanının içinde yaşamak zorunda olduğu bu eşyalaşmış düzen, akıldışıdır.⁴⁴⁷ Meriç, iş bölümü ilkesinin bireyin karakterini kaybetmesine sebep olduğunu, insanı maddeleştirdiğini düşünür. Eşyalaşma, “*insanı kendi yarattığı eserin emrine veren*”⁴⁴⁸, “*insanlık dışı, kişiyi ve değerleri yok edici*” bir “*idrak hastalığıdır.*”⁴⁴⁹

Meriç, toplumsal değişme sürecinin en önemli sonuçlarından biri olarak yabancılaşmayı ele alır. Doğu ve İslam medeniyetlerinin geçmiş başarılarından (bilimlerde, sanatta, siyasette ve ticaretle) uzaklaştığını ve kendi tarihine yabancılaştığını⁴⁵⁰ dile getiren Meriç için bu, birinci tür yabancılaşmadır. İkincisi ise şuurun yitirilmesi, millî değerlerin unutulması ya da bilerek tahrip edilmesidir. Türk toplumunun Avrupa’nın iktisadî istilasına uğradığını ve önce iktisaden sonra da sosyal açıdan yabancılaştığını ifade eder. Tanzimat ile başlayan toplumsal değişme, kültürün tahrip edilmesi, milli şuurun yitirilmesi ve aydınının yabancılaşması gibi sonuçlara yol açmıştır.⁴⁵¹ Meriç, toplumsal değişme ve yabancılaşma kavramlarını incelerken dilin değişmesi ve aydınının rolü üzerinde de durmaktadır.

Millî hafızanın dil tarafından meydana getirildiğini vurgulayan Meriç için dil, bir toplumun kendisi ile iletişim biçimidir. Toplumların kendi geçmişi, değerleri, eserleri ve hedeflerini bilmesi, anlaması ya da kaydetmesi dil ile mümkün olmaktadır.⁴⁵² “*Dil*

⁴⁴⁵ Meriç, **Bu Ülke**, s. 215.

⁴⁴⁶ Meriç, **Bu Ülke**, ss. 187-188.

⁴⁴⁷ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, ss. 21-22.

⁴⁴⁸ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 207.

⁴⁴⁹ Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 22.

⁴⁵⁰ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 213.

⁴⁵¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 279.

⁴⁵² Vefa Taşdelen, “*Cemil Meriç’te Yabancılaşma Sorunu*”, s. 98.

irfandır, düşüncedir."⁴⁵³ Cumhuriyet döneminin tek özgürlüğü⁴⁵⁴ olarak gördüğü Harf Devrimi ve Türkçenin yabancı kelimelerden arındırılması gibi politikalar neticesinde dilde meydana gelen ani değişme ile kültür tahrip edilmiş, gelenekle bağlar koparılmış, toplum köklerini yitirmiştir. "*Nesiller arasındaki köprüler uçurulmuş ve hafızadan mahrum bir nesil üretilmiştir.*"⁴⁵⁵ Dilin zenginliğini yitirdiğini, böylece düşüncenin değersizleştiğini dile getiren Meriç'e göre, medeniyetin temelleri sarsılmıştır.⁴⁵⁶ Meriç, dil devriminin bir Vandalizm olduğunu düşünür ve aydınların dile zarar vermede birbirleriyle yarıştıklarını anlatır. Dile müdahale edilmesine karşıdır ve dilin toplumun gelişmesiyle paralel olarak gelişeceğini söyler. Meriç, "*dünün, bugünün ve yarının bu ortak hazinesine el uzatmak*" yetkisinin hiç kimsede olamayacağı görüşündedir. Özellikle kökleri Türkçe olmadığı için dili daraltmanın çılgınlık olduğunu ifade ederken dünyanın hiçbir yerinde dile böylesine zarar veren bir değişikliğin olmadığını vurgular.⁴⁵⁷

Meriç, yabancılaşma konusunu Türk aydını üzerinden ele almıştır ve toplumsal değişme sürecinde yabancılaşmanın sorumlusunun aydın olduğunu düşünür.⁴⁵⁸ Modernleşme, laikleşme, liberalleşme gibi toplumsal değişikliklerin Batı'da tabii olarak ilerlediğini görmeyen, göremeyen ya da görmek istemeyen Türk aydını, toplumsal gerçeklikten koparak kendi halkına, tarihine, değerlerine yabancılaşmıştır.⁴⁵⁹ Meriç, "*Batı'nın yeniçerisi*" ve "*müstağrip*" isimlerini verdiği Tanzimat Devri ve sonrası aydınının, Batılılaşırken kimliğini ve kültürel değerlerini kaybettiğini dile getirir.⁴⁶⁰ "*Avrupa fikriyatını bir ilmihal gibi ezberlemeye kalkan*" entelektüel zümreyi "*Efendisinin ilaçlarını çalıp içen ahmak bir uşağa*" benzeterek, Batı'yı hiç anlamadan taklit ettiğini belirtir. Meriç, toplumsal değişme sürecinde "intelijansiya"nın bir şuarsuzluk içinde olduğuna vurgu yapar. Avrupa'nın kötü emellerini ve siyasi ihtiraslarını dile getiren çağdaşlaşmak, modernleşmek gibi kavramların, Türk aydınına, özü, tarihi ve kapsamından bîhaber şekilde kullanıldığının altını çizer.⁴⁶¹ Meriç, 20. yüzyılda da aydının Batı'yı bilmeden Batı'ya hayran ya da düşman olduğunu düşünür

⁴⁵³ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 160.

⁴⁵⁴ Meriç, *Mağaradakiler*, s. 266.

⁴⁵⁵ Meriç, *Jurnal I*, s. 70.

⁴⁵⁶ Meriç, *Kültürden İrfana*, s. 161.

⁴⁵⁷ Meriç, *Mağaradakiler*, ss. 266-270.

⁴⁵⁸ Kadir Cangızbay, "*Cemil Meriç Üzerine*", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 5: Muhafazakârlık, ed. Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İstanbul 2006, s. 536.

⁴⁵⁹ Meriç, *Jurnal II*, s. 210; Meriç, *Mağaradakiler*, s. 61.

⁴⁶⁰ Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s. 279.

⁴⁶¹ Meriç, *Kırk Ambar II*, ss. 32; 79-80; *Mağaradakiler*, s. 229.

ve bu iki yaklaşımı da eleştirir. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi aydınlarının yaptıkları hatalar, bir kesimi Batı'ya düşman kılmış, geleneğin arkasına gizlenerek bütün yeniliklere tereddüt, korku ve düşmanlıkla yaklaşan bir zümre meydana çıkarmıştır. Diğer yandan; Batılılaşma yolunda yitirdiği değerlerin farkına varmayan, geleneği “gericilik” olarak gören ve ondan kaçan, tarihini bilmeyen/unutan ve geçmişinden utanan bir grup aydın, Batı'dan gelen her fikre hayranlık beslemekte ve sorgulamadan kabul etmektedir. Bu iki grup, düşünce ve siyaset dünyamızı bir çözülüşün, çürümenin, mahvoluşun eşiğine getirmiştir.⁴⁶² “Avrupa'yı tanımamak gaflet; Avrupa'yı tanıyan ülkesinden kopuyor.”⁴⁶³ diyen Meriç, aydın yabancılaşmasının Türkiye'de çift yönlü bir süreç olduğunu ve geçmişe takılıp kalmanın da ondan kaçmanın da kaybetmeye mahkûm birer yabancılaşma olduğu konusunda uyarıda bulunur.

Meriç'in toplumsal değişme bakışında değinilen ilk nokta, modern dünyanın kapitalistleşmesi ve sömürgeleşmesidir. Bu noktada Meriç'in fikirlerinin Marksist bir çizgi izlediği söylenebilir. Meriç, kapitalistleşmenin toplumları köleliğe sürüklediğini ifade ederken,⁴⁶⁴ Marx kapitalist ekonomik sistemin toplumun en kalabalık sınıfı olan işçi sınıfını köleleştirdiği, sömürdüğü ve fakirleştirdiği görüşündedir.⁴⁶⁵ Bunun yanı sıra Meriç için sanayileşme, kapitalizme kapılarını açmak yoluyla mümkündür. Kapitalistleşmek ise gelişmiş sanayiye sahip ülkeler tarafından sömürgeleştirilmek anlamına gelmektedir.⁴⁶⁶ Marx'a göre de sanayileşmiş kapitalist ülkeler, (İngiltere gibi), sanayileşmemiş, hammadde ve işgücü sahibi Asya ülkelerini (Çin ve Hindistan gibi) sömürmekte, sömürgeleştirmektedir.⁴⁶⁷ Buna ek olarak Meriç'in “Sosyalizm geliştikçe sömürgeci sistem ister istemez çökecektir.”⁴⁶⁸ sözü, Marx'ın tarihsel materyalizm fikriyle birebir örtüşmektedir.

Meriç'in toplumsal değişiminin bir diğer sonucu olarak incelediği maddecileşme, kapitalizmin ortaya çıkardığı rasyonelleşme ve eşyalaşma süreçlerinin eserdir. Rasyonelleşme sürecine dair fikirlerinde Meriç'in kimi zaman Weber'in rasyonalite görüşüne katıldığı, kimi zaman da Weber'den farklı düşündüğü gözlemlenmektedir. Weber, rasyonelleşme sürecinin toplumsal, insanî ve dinî değerleri akılcılaştırarak yok

⁴⁶² Meriç, **Jurnal II**, s. 197.

⁴⁶³ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 282.

⁴⁶⁴ Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, s. 14.

⁴⁶⁵ Marx, **Capital I**, s. 330.

⁴⁶⁶ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 282.

⁴⁶⁷ Marx, **Alman İdeolojisi**, s. 61.

⁴⁶⁸ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 94.

oluşlarına sebep olduğunu ve insanlığı demir bir kafese hapsedtiğini düşünürken Meriç de aynı şekilde toplumların manevî değerlerini yok ederek mekanikleştirdiğini vurgular. Ayrıca Weber, kapitalizmin gelişmesi için elverişli bir ortam hazırlanmasını rasyonelleşen toplumsal ilişkilerle bağlantılı olarak ele alır.⁴⁶⁹ Fakat bu noktada Meriç'in görüşleri Weber'den ayrılmaktadır. Meriç, akılcı medeniyetin Batı'ya has olmadığını dile getirir, ama kapitalizm Batı'da ortaya çıkmıştır. Bu sebeple kapitalizme ortam hazırlayan değişikliğin akılcılaştırma olmadığını vurgulayan Meriç, bu sağlayıcının ancak eşyalaşma olarak adlandırılabilceğini düşünür. Bunun yanı sıra, Meriç'in eşyalaşma tezi, Marx'ın yabancılaşma tezi ile paralellik arz eder, Meriç eşyalaşma ve yabancılaşmanın birbirini tamamladığını dile getirir.⁴⁷⁰

Meriç'in toplumsal değişmeye dair fikrini incelerken değinilen son nokta yabancılaşmadır. Bu noktada da Meriç'in Marksist-Weberyan bir çizgi izlediği dikkat çekmektedir. Marx'ın iktisadî yabancılaşma olarak ifade ettiği birey ile kendi emeği ve ürettiği ürün arasındaki kopuş, Meriç için de toplumsal yaşamda sorun teşkil eden bir durumdur.⁴⁷¹ Fakat buna ek olarak Meriç, yabancılaşmayı daha çok toplumdaki bireylerin o toplumun kültürel değerleri ile ilişkilerindeki kopuş açısından ele alır. Entelektüel bir yabancılaşma şekli olarak, Avrupa'yı öğrenen bireylerin kendi toplumunun değerlerine, insanına, edebiyatına, fikirlerine ve diğer tüm alanlarına yabancılaştığına dikkat çeker.⁴⁷² Bu noktada Weber'in "karizmatik tip" yaklaşımının Meriç'in toplumsal değişmede büyük rol verdiği aydın tanımı ile örtüştüğü söylenebilir. Meriç, Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi aydınlarını modernleşme/Batılılaşma sürecinin baş aktörleri olarak kabul eder. Diğer yandan, yabancılaşmış bir toplum için aydının kurtarıcı olabileceği fikri ile "karizmatik tipin" öncü rolünü vurgular ve Weber'in fikrini destekler.⁴⁷³

3.5.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Toplumsal Değişme

Sosyolojinin temel araştırma konusu olan toplumsal değişme, özellikle Türk toplumunun geçirdiği evrelerin incelenmesi kapsamında önem taşımaktadır. Kemal Tahir, Türk toplumunun sorunlarının tarihî ve toplumsal şartlar çerçevesinde çözüme

⁴⁶⁹ Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, ss. 65; 155-156.

⁴⁷⁰ Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, s. 21.

⁴⁷¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 208.

⁴⁷² Meriç, **Mağaradakiler**, s. 230.

⁴⁷³ Hasan Turgut, "**Batılılaşmak**" Yerine "**Kendimiz Kalmalıyız**" Tartışmasında İki İsim: Cemil Meriç ve Nurettin Topçu, **Middle Black Sea Journal of Communication Studies**, 2016, 1 (2), ss. 57-68.

kavuşabileceğine inanan bir romancı olarak, eserlerinde toplumsal yapının dinamiğini analiz etmeye yönelmiş, toplumsal değişmeyi tarihsel arka planı ile birlikte ele almıştır.⁴⁷⁴ Osmanlı Devleti'nin toplumsal koşullarını, geçirdiği dönüşümle Türkiye Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışını ve bu sürecin sosyal yaşamdaki yansımalarını eserlerine konu etmiştir.

Tahir'in toplumsal değişmeye eğilme sebeplerinden bir diğeri de değişen toplumsal yapıyı analiz ederken değişmeyen, temel teşkil eden olguya ulaşmaktır. Tahir'e göre değişmenin temelinde yatan gerçek, Doğu-Batı karşıtlığıdır.⁴⁷⁵ Batılılaşmayı bir siyaset olarak ele alan Tahir, toplumsal değişme sürecini olumsuz anlamıyla ele aldığında "*Batılaşma*" olarak ifade eder. Buna karşın Tahir, modernleşme ve rasyonelleşme kelimelerini olumlu bir değişme sürecini kastederken kullanmıştır.⁴⁷⁶

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde toplumsal değişmeyi analiz eden Tahir, öncelikle bu değişmenin hangi toplumsal koşullar içinde gerçekleştiğini ele alır. Osmanlı, bir Doğu devleti olarak, Doğu'nun Batı karşısında savunulması görevini üstlenmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı'da devlet, üretimi sürdürmek ve temel hizmetleri sağlamak ile de görevlidir. Devletin toprakları genişlediğinde, savunma masrafları büyüdüğü gibi sağladığı hizmetlerin maliyeti de artmaktadır. Sonuçta devlet, sorumluluklarını yerine getiremez hale gelir ve toplumsal düzen bozulmaya başlar.⁴⁷⁷ Bu esnada Batı'da büyüyen burjuva sınıfı maddî ve siyasî gücünü geliştirmekte, yeni bir düşünce ve inanç sistemi tesis etmekte, zaferler kazanarak hakimiyet kurmaktadır. Burjuva sınıfı, Batı devletlerini ticarî, siyasî, hukukî ve bilimsel tecrübelerinden faydalanarak kendisiyle birlikte yavaş yavaş değiştirmiş ve güçlendirmiştir. Güçlenen Batı karşısında Doğu, büyük askerî yenilgiler alana kadar kendi gücüne ve üstünlüğüne inanarak çelişkisiz yaşamaya devam etmiştir. Tahir'e göre Batı'nın üstünlüğünü Osmanlı Devleti'ne kabul ettiren bu yenilgilerdir. Söz konusu kabul, Osmanlı devlet adamlarını teknik alanda Batı'nın yaşadığı gelişmeleri örnek alan bir toplumsal değişme hareketinin gerekliliğine inandırmıştır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Olgun Gündüz, "*Kemal Tahir Romanlarında Toplumsal Değişme ve Köy*", **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 322.

⁴⁷⁵ Eğribel, "*Kemal Tahir Düşüncesinin Dinamizmi*", s. 65; Yılmaz Yıldırım, "*Kemal Tahir'in Tarih Anlayışı ve Yöntemi*", **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 272.

⁴⁷⁶ Tahir, **Notlar/Batılaşma**, s. 13.

⁴⁷⁷ Erem Sarıkoca, **Kemal Tahir Düşüncesinde Batılılaşma Olgusu**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 1996, s. 64; Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, ss. 391-392.

⁴⁷⁸ Tahir, **Notlar/Osmanlılık/Bizans**, ss. 313-314.

Tahir'in toplumsal değişme analizinde değindiği diğer nokta, değişmenin nasıl geręekleştiiđidir. Osmanlı'da Tanzimat ile başlayan ve Cumhuriyet yıllarında da devam eden toplumsal değişme sürecini tarihsel süreklilik bağlamında inceler. Osmanlı'da meydana gelen değişmeyi mecburî, ağırdan alınan, tepeden inme ve temelsiz bir süreç olarak ele almaktadır. Osmanlı Devleti yıkılmayı önlemek için öncelikle askerî ve teknik sahada, sonrasında ise kültürel bir süreç olarak Batılılaşmaya başvurmuştur. Fakat bu süreç, devletin kendisinin zıttı, hatta düşmanı olan bir yapıya benzemek zorunda kaldığı bir toplumsal değişme olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Tahir, bu istenmeyen değişikliğin “*mümkün mertebe geç, mümkün mertebe az*” ilkesiyle uygulandığını ifade eder. Doğulu toplumların kapalı ve organik bağlardan yoksun yapısıyla doğrudan ilişki kurarak, toplumu ilgilendiren değişikliklerin idareci kadrolar tarafından, üstten yapıldığını dile getirir. Kökten gelmeyen bu gibi değişimler halk tarafından benimsenmediği için temelsiz ve halkın desteğinden yoksun olarak sürdürülmüştür.⁴⁷⁹

Tahir, Osmanlı Devleti ile son bulmayan toplumsal değişme sürecini Cumhuriyet rejiminin bir siyaset olarak devam ettirdiğini düşünür. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemindeki toplumsal değişme hareketini “*Batılaşma atlaması*” olarak tabir etmiş, toplumsal değişmenin Osmanlı'da başlayan yanlış yöntemlerle sürdürülmesini eleştirmiştir. Batılılaşma siyaseti, toplumsal birikime dayanmayan ve siyasî kadrolar tarafından uygulanan bir süreç olmaya devam etmiştir. Tahir'e göre toplumsal değişmeyi uygulayan idareciler, halkın sorunlarına çözüm bulmak için devleti kurtarıp güçlendirmek gerektiğine inanmış, fakat hata yapmışlardır. Otoriter anlamda güç kazanan, fakat ekonomik ve siyasal anlamda ağır koşullar altında bulunan devlet, halka baskı uygulamış, vaatlerini yerine getirememiş ve toplumun sorunlarını çözememiştir. Bunda toplumsal karakterin, halkın ihtiyaç ve eğilimlerinin göz ardı edilmesinin de rolü büyüktür.⁴⁸⁰

Tahir'in toplumsal değişmenin nasıl geręekleştiiđi konusunda eleştiri yönelttiği noktalardan biri de Batılılaşmanın kapitalistleşmek olarak yürütülmesidir. Batı'da devleti, hukuku, ekonomiyi, sanayi ve ticareti, bilim ve tekniği geliştiren ve güçlendiren değişiklik, yüzyıllardır kendini yetiştiren kapitalist-burjuva sınıftır.⁴⁸¹ Bu yüzden,

⁴⁷⁹ Tahir, *Notlar/Batılaşma*, ss. 31-32; 63.

⁴⁸⁰ Tahir, *Notlar/Batılaşma*, ss. 14; 33-38.

⁴⁸¹ Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, ss. 119-120.

güçlenen Batı gibi olmak için burjuva yetiştirmek gerekli görülmüş, Batılılaşma, kişileri zengin etme ve devlet işletmelerini zenginlerin hizmetine açmak şeklinde uygulanmıştır. Böylece devlet halkçı özelliğini kaybetmiş, devletçi-kapitalist bir yapıya dönüşmüştür. Bu kapitalist yapı, halkı sömüren ve zengini kayıran bir özellikte olduğu için devlet-toplum ilişkisi bozulmuştur. Buna ek olarak kapitalist eğilim taşımayan zengin sınıf, memur zihniyetini sürdürmüş, hedeflendiği gibi tüm ekonomik ilişkileri yürüten devletin yükünü hafifletecek sınıf meydana çıkmamıştır.⁴⁸²

Tahir, 150 yıllık değişme hamlesinin toplum yapısına ve tarihi şartlara uymayan, köksüz ve bilimsellikten uzak bir süreç olduğu için başarısız olduğunu dile getirir. Bunun yanında Anadolu Türk devletlerinin toplumsal yapı ve tarihsel gelişim itibarıyla sosyalizme yatkın olduğunu ifade eder. Tahir'e göre, Osmanlı İmparatorluğu şayet sosyalizm ile tanışabilseydi, sosyo-ekonomik şartlarına daha uygun bir Batılılaşma yürütebilirdi. Türkiye Cumhuriyeti'nin devletçi kapitalizmden vazgeçip "*iç ve dış sömürülere karşı çıkan, gerçekten halkçı*" bir anlayış olan devlet sosyalizmine yönelerek bir toplumsal değişme siyaseti uygulaması gerektiğini vurgular.⁴⁸³

3.6. MODERNLEŞME

Toplumsal değişme açısından önemli bir kavram olan modernleşme, sanayileşme sonucunda ortaya çıkan ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel değişiklikleri içerir.⁴⁸⁴ Modernleşme gelişmemiş, az gelişmiş ve/veya gelişmekte olan toplumların, sanayi ve teknolojik açıdan gelişmiş toplumlara benzemesi, onların gelişme düzeyine yetişmesi süreci olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸⁵ Bu noktada modernleşmeyi açıklamak için gelişme kavramına değinmek kaçınılmazdır. Gelişme toplumsal ekonomik değişiklikleri ifade eden bir kavramken, modernleşme gelişen ekonomik koşullarla uyum içinde toplumsal, kültürel, siyasal ve psikolojik öğelerin değişmesidir.⁴⁸⁶ Modernleşme, sanayi öncesi dönemden tarım toplumuna ve sonra da endüstri toplumuna doğru evrimsel değişme sürecini kasteden bir anlamda kullanılmaktadır.⁴⁸⁷

⁴⁸² Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, s. 64.

⁴⁸³ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 15; 61; 66.

⁴⁸⁴ Enver Özkalp, **Sosyolojiye Giriş**, Bursa 2015, s. 325; İhsan Çapcıoğlu & Hayati Beşirli, ed., **Sosyoloji'ye Giriş**, Ankara 2013, s. 289; Macionis, **Sosyoloji**, s. 629.

⁴⁸⁵ Özkalp, **Sosyolojiye Giriş**, s. 325.

⁴⁸⁶ Çapcıoğlu & Beşirli, **Sosyoloji'ye Giriş**, s. 289.

⁴⁸⁷ Özkalp, **Sosyolojiye Giriş**, s. 326.

Modernleşmenin literatürde Batılılaşma ile eş anlamda kullanılması, bu kavramın da incelenmesini gerekli kılmaktadır. Batılılaşma olgusu, Batı toplumlarını modernleşmiş ya da Batı dışı toplumlarca örnek alınması gereken toplumlar olarak kabul eder. Batılılaşma kuramı, Batı’da akılcı ve pozitif düşünmenin hâkim olduğu, evrensel ahlaki ilkelerin benimsendiği, demokratik siyasi sistemin yerleştiği, endüstriyel bir ekonomik gelişmenin yaşandığı ve toplumsal düzenin endüstrileşmiş yaşam koşullarına göre kurulduğu kabullerinden hareket eder. Ekonomik açıdan “*kalkınmamış*” Batı-dışı toplumlar ise, geleneksel değerlerin hâkim olduğu ve siyasi sistemin demokratik olmadığı gerekçeleriyle “*geri kalmış*” toplumlar olarak ele alınır.⁴⁸⁸

Emile Durkheim, toplumsal değişme konusunda olduğu gibi modernleşmenin de ekonomik yaşamda uzmanlaşan bireyin artan iş bölümü ile belirlendiğini dile getirir. Durkheim, Modernizmi olumlu bir yaklaşımla ele almıştır. Tarım toplumu manevi birliktelik duygusuna sahip (kolektif), benzerliğin fazla olduğu bir yapıya sahiptir. Buna karşın, sanayi toplumunda rollerin ayrılmış, benzerlik değil farklılıklar önemli yer tutmaktadır.⁴⁸⁹ Gittikçe kalabalıklaşan dünyada sosyal etkileşim, kolektif bilinç ve sosyal bütünleşme zayıflamakta, bireysel eylem ve farklılıklar önemli hale gelmektedir. Modern hayatın en önemli ve belirgin özelliklerinden biri olan bireyselleşme, geleneksel toplumlardaki ahlak değerlerinin ve kutsalın yerini almıştır. Sosyo-ekonomik gelişmenin ortamını hazırlayan faktör olarak da toplumca benimsenmiştir.⁴⁹⁰

Karl Marx’ın modernleşme üzerindeki fikirleri daha çok sanayileşmenin Batı Avrupa üzerindeki etkileri çerçevesinde gelişmiştir. Modernleşme, Sanayi Devrimi ile başlayan kapitalistleşme sürecidir. Tarımsal üretim tarzının değişmesi ve fabrikalarda yapılan üretimle kapitalistlerin elde ettikleri kârın devamlı artması gibi sonuçları olan bir süreç olarak modernleşme eleştirilir. Marx’a göre modern toplumların ilerleme süreci, yıkıcı ekonomik köklere ve yapıya sahiptir.⁴⁹¹ Kapitalist ekonomik yapının sonucu olarak karşılaşılan modernleşme, yabancılaşma ve insanlıktan uzaklaşma gibi bireysel ve toplumsal acılara mal olan bir süreçtir.⁴⁹² Fakat Marx bunları, kapitalizmin yıkılması için gerekli ortamı sağlayacak koşullar olarak görmeye devam eder.⁴⁹³

⁴⁸⁸ Çapcıoğlu & Beşirli, *Sosyoloji’ye Giriş*, ss. 301-315.

⁴⁸⁹ Çapcıoğlu & Beşirli, *Sosyoloji’ye Giriş*, s. 294; Macionis, *Sosyoloji*, s. 632.

⁴⁹⁰ Cevat Özyurt, “*Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu*”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5 (13), 2007, s. 103.

⁴⁹¹ Turner, “*The Two Faces of Sociology: Global or National?*”, *Theory, Culture & Society*, 7 (2-3), 1990, ss. 345-348.

⁴⁹² Turner, *Classical Sociology*, London 1999, s. 82.

⁴⁹³ Macionis, *Sosyoloji*, s. 633.

Devamlı artan sömürü, toplumları çatışmaya sürükleyecek ve bu çatışma yeni bir ekonomik düzenin doğmasına önyak olacaktır.⁴⁹⁴

Modernleşme kuramını rasyonelleşme temelinde şekillendiren Max Weber, toplumda yaşanan değişikliklerde öncü faktör olan rasyonelleşmeyi modernleşmenin de belirleyicisi olarak görür.⁴⁹⁵ Ona göre modernleşme daha geniş bir ifade, rasyonelleşme ve standartlaşmayı kapsayan bir kavramdır. Weber, bürokrasinin gelişmesi gibi olumlu sonuçları olsa da modernleşmeye karşı eleştirel bir bakış açısı sergiler. Rasyonelleşme ve standartlaşma süreçleri, kişisel ve toplumsal farkların ortadan kalkmasıyla sonuçlanır.⁴⁹⁶ Weber modernleşmenin, din ile ilişkisinden bahsederek, sekülerleşmeyi doğurduğunu ifade eder.⁴⁹⁷ Modernleşme sürecinin nihayetinde insanoğlu, değerlerini ve inançlarını kaybeder; ruhsuz ve tekdüze bir dünyaya atılmış olur.⁴⁹⁸

3.6.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Modernleşme

Modernleşme, Cemil Meriç'in eserlerinde büyük bir öneme sahiptir. Onun gözünde modernleşme, bir politikanın çeşitli evrelerden geçerek günümüzde aldığı isimdir. Meriç'in eserlerinin Doğu-Batı eksenli olduğu ve günümüz dünyasını medeniyetler arası çatışmalar yoluyla ele aldığı daha önce de belirtilmişti. Bu bağlamda Meriç için modernleşme, çağdaşlaşma, Batılılaşma, Avrupalılaşma, Amerikanlaşma, İngilizleşme gibi kelimelerin tamamı aynı sömürgeleştirme sürecinin başka şekillerde ifadesidir. Modernleşmeyi, **Kırk Ambar (Lehçe-t-ül Hakayık)** adlı eserinde kavramsal ve tarihsel gelişimi açısından kapsamlı biçimde incelemiş, konuya geniş yer ayırmıştır.

Modernleşme çerçevesinde dünya tarihini inceleyen Cemil Meriç'e göre modernleşmenin temeli emperyalizmdir. Coğrafi keşiflerle başlayan, sanayileşme sonucunda hammadde ve pazar ihtiyacı ile devam eden emperyalizm süreci, sömürülen devletlerin sömürönlere benzetilerek kültürel özgünlüklerinin yok edilmesi politikasını doğurmuştur. Sanayileşen İngiltere, Hindistan'ı İngilizleştirme; keşifler yoluyla birçok kıtaya ulaşan Portekiz, Amerika kıtasını Portekizleştirme amacındadır. Sömürgecilik hedefleri arttıkça emperyalizm yerini daha geniş, daha bilinmez bir kavrama bırakmıştır; Avrupalılaştırma. Antik Yunan medeniyetinde bireycilik ve milliyetçiliğin "*adeta bir*

⁴⁹⁴ Marx, **Komünist Manifesto**, s. 49.

⁴⁹⁵ Çapcıoğlu & Beşirli, **Sosyoloji'ye Giriş**, s. 292; Özkalp, **Sosyolojiye Giriş**, s. 326.

⁴⁹⁶ Turner, **Classical Sociology**, s. 22.

⁴⁹⁷ Ritzer, **Sociological Theory**, s. 137.

⁴⁹⁸ Turner, **Classical Sociology**, s. 62.

din” olduğunu belirten Cemil Meriç, bu anlayışın Avrupalılaştırmanın temellerini oluşturduğundan bahseder. Avrupa’nın özellikle Asya’daki asıl amacının istismar ve sömürü olduğunu düşünür. Avrupa bunu duruma göre telkin, özendirme ya da savaş yoluyla gerçekleştirmektedir.⁴⁹⁹

Amerika’nın ekonomik olarak güçlenmesi ve Avrupalılaştırma ifadesinin dar ve incitici bulunması, dünyanın Avrupa ve Amerika dışında kalan bölgeleri için Batılılaşma kavramını ortaya çıkarmıştır. Batılılaşmanın İkinci Dünya Savaşı’ndaki sonuçlarını gören ve bilinçlenen toplumlar için Batılı olmak da rahatsız edici olunca, onun yerini daha geniş kapsamlı olan modernleşme almıştır. Modernleşme, nerede olduğunun, hangi medeniyete tabi olduğunun ve hangi geleneğe sahip olduğunun önemi olmaksızın tüm toplumlar için tek bir amacı ifade etmektedir. Buna göre amaç, Batılı anlayışla ekonomik başarıdır.⁵⁰⁰

Meriç, modernleşmenin ekonomik temeller ekseninde ele alınması sonucunda gelişmenin sürekliliğinin ölçülebilir, toplumların ekonomik başarı seviyelerinin değerlendirilebilir ve toplumların sınıflanabilir hale geldiğini belirtir.⁵⁰¹ Ona göre, az gelişmişlik de bu ekonomik bakış açısından yola çıkarak “*uydurulan*” gerçek dışı bir olgudur. “*Medeniyetin tek ölçüsü, insana verdiği değerdir.*”⁵⁰²

Meriç’in modernleşmeye yönelttiği bakış çok yönlüdür. Modernleşmeyi bir sömürü süreci ve medeniyetler çatışması olarak ele almasıyla çatışmacı bir bakış sergilediği söylenebilir. Bu bağlamda “*Sömürgeleştirme kendi çöküş sebeplerini içinde taşıyordu.*” düşüncesi, diyalektik bir yaklaşımı olduğunu örneklemektedir. Ona göre, sömürülen milletlerde millî bir bilinçlenme olacak ve bu bilinçlenme bir direnişi doğuracaktır. Bunun yanı sıra modernleşmenin temellerinin ekonomik olduğu görüşünde de çatışmacı kuramın etkileri görülmektedir. Ancak, modernleşmeyi başlatan faktörün üretim ve tüketim süreçleri olduğunu söylerken bunun tek ve en önemli neden olmadığını da vurgular. Ayrıca, materyalizme eleştirel bir yaklaşımla “*hayatımızı düzenleyen tek faktör ekonomi*” derken, materyalistleşme sürecinin tüm insanlığı kötü bir sonuca sürüklediğini belirtir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 33-35; 45; Meriç, **Umrandan Uygarlığa**, s. 105.

⁵⁰⁰ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 32; 46.

⁵⁰¹ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 46.

⁵⁰² Meriç, **Bu Ülke**, ss. 98-99; Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 29-30.

⁵⁰³ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 94; 98; 50; 441.

Meriç'in çok yönlü bakış açısının bir diğer tarafı da modernleşmenin yanında getirdiği rasyonelleşmeye dair Weber ile örtüşen fikirleridir. Rasyonelleşmeyi üç belirtisi olan bir süreç olarak tanımlar; entelektüalizasyon, materyalizasyon, egalizasyon. Entelektüelleşme süreci, karar alma ve düşünme aktivitelerinin sistematik hale gelmesi ve bunun sonucunda karar verme özgürlüğünün ve inisiyatifin kaybolmasıdır. Materyalleşme, makineleşmedir. Egalizasyon ise, tekdüzeleşmek ve bireysel farkların yok olmasıdır. Bu bağlamda rasyonelleşme, modern dünyanın hastalığı olarak algılanır ve modernleşmenin “*tatbikî rasyonalizm*” olduğu ifade edilir.⁵⁰⁴ Rasyonelleşme, manevî değerleri yok etmesi bağlamında eleştirilir Cemil Meriç'te; tıpkı Weber'de olduğu gibi. “*Batı'da spiritüalite yok artık, Batı bir kültür sefaleti içinde*” ve “*Maddeci medeniyet önce Tanrı'yu öldürdü, sonra insanı*”⁵⁰⁵ ifadeleriyle maddeciliğin insanlığı getirdiği noktaya dikkat çeker.

3.6.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Modernleşme

Kemal Tahir, modernleşme ve batılılaşmayı birbirlerinden tamamıyla bağımsız iki toplumsal değişme süreci olarak ele alır. Onun için modernleşme olumlu bir anlam taşıırken batılılaşma temel bir toplumsal sorun olarak olumsuz bir süreci ifade etmektedir. Modernleşmeyi, toplumsal bir gelişme ve ilerleme hareketi olarak gören Tahir, batılılaşmaya bir kapitalistleşme ya da asimilasyon hareketi olarak yaklaşmıştır.

Modernleşmenin maddi ve manevi alanlarda bilimsel ve kültürel olarak ilerlemek ve “*rasyonel düşünceye ulaşmak*” anlamına geldiğini düşünür. Başarılı bir modernleşme için altını çizdiği çok önemli iki nokta vardır: Halk ile birlikte olmak ve tarihin önemini kavramak. “*Tarihi tekrar tekrar incelemek, tarihsel olaylara bilim metoduyla akıl erdirmek*” modernleşmenin koşuludur.⁵⁰⁶ Tarihe verdiği önem açısından, modernleşmede toplumsal yapıya uygun, milli değerleri önemseyen bir anlayışı benimsediği görülmektedir.

Batılılaşma konusundaki görüşlerini “**Notlar/Batılılaşma**” adlı kitabında toplum, siyaset ve aydın eleştirisi olarak bir araya getirmiştir. Tahir batılılaşmaya bir türlü anlaşılamayan anlamı ya da tanımı ile başlar. Tahir, batılılaşmayı “*aynı özellikteki bir toplumun (...) eş toplumlara yetişmesi değil*” şeklinde tarif ederek batılılaşmanın, batılı

⁵⁰⁴ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 126; 441.

⁵⁰⁵ Meriç, **Umrandan Uygurluğa**, ss. 117; 121.

⁵⁰⁶ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 13-14.

olmayan bir toplumda ortaya çıkabilecek bir değişme hareketi olduğunu vurgular. Buna ek olarak, batılılaşmak için toplumun, sahip olduğu özelliklerden vazgeçip başka bir “şey” olması gerekmektedir. Tahir’e göre bu, “*imkansız zorlamak*”tır. Osmanlı’da batılılaşma hareketlerinin başlamasını ise “*denize düşmüşün yılanı sarılması*” olarak yorumlar. Ona göre batılılaşma, bir ekonomik gelişme hamlesi değil, Batı toplumlarına benzemediği için çatışmalar yaşayan bir toplumun yıkılmayı önlemek ya da ayakta kalabilmek için katlandığı mecburi ve tepeden inme bir süreçtir.⁵⁰⁷

Osmanlı’dan bu yana batılılaşma hareketleri kapitalistleşme çerçevesinde cereyan etmektedir. Ekonomik açıdan bakıldığında batılılaşma, sınıf ve mülkiyet ilişkileri bağlamında batılı toplumların ekonomik şartlarına hiç benzemeyen Osmanlı’da ve Cumhuriyet döneminde kapitalist bir ekonomik sisteme doğru ilerlemek şeklinde hayata geçirilmiştir. Tahir, batılılaşma için gösterilen çabaların ve harcanan milli servetin burjuva sınıfı yaratmak ya da zengin yetiştirmek için kullanıldığını dile getirir. Ona göre batılılaşma, Osmanlı için bir “*sömürme çağrısı*” olmuş, Cumhuriyet döneminde ve günümüze dek emperyalist bir beyin yıkama olmaktan öteye geçememiştir.⁵⁰⁸

Tahir, batılılaşma adı altında toplanan toplumsal değişikliklerin “*temelsiz başlayıp temelsiz sürdüğünü*” ifade etmiştir. Bu sorunun sebebi, yerel bir yaklaşım sergileyememek ve milli bir uyanış gerçekleştirememektir. Ayrıca bu değişmeleri bir temelden yoksun bırakan sebeplerden biri de toplumsal farklardır. Batı toplumları ekonomik ilişkilerle birbirine bağlanmış toplumsal gruplardan oluşmaktadır. Üst-yapı kurumları da ekonomi çerçevesinde temellenmiştir. Doğulu toplumlar ise ekonomik ilişkileri bağlamında ilkel üniteler meydana getiren, birbiriyle çatışmayan toplumsal gruplardan oluşan bir yapıya sahiptir. Toplumsal yapıdaki bu farklar, iki toplumda değişmenin şeklini belirler. Batı toplumları, alttaki toplumsal gruplarda ve onların ekonomik ilişkilerinde, uzun bir süreçte yavaş yavaş meydana gelen değişmelerin ve birikimlerin sonucunda toplumsal bir değişikliği meydana getirir. Doğu toplumları ise çatışma ilişkisinden yoksun olduğu için toplumsal grupların ilişkileri ile bir değişiklik meydana gelmez. Temelden gelmeyen değişiklik, idareci kadro tarafından yukarıdan uygulanır. Bu değişiklikler dirençle karşılaşmadığı gibi doğrudan da benimsenmez. Batı’da ve Doğu’da meydana gelen toplumsal olayları değerlendirirken bu iki toplumun

⁵⁰⁷ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, ss. 13; 24.

⁵⁰⁸ Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, ss. 15-16; 44.

özelliklerinin birbirlerinden farklı olduğu göz önünde bulundurulmamıştır. Bu sebeple Batılılaşma konusunda yanlış bir yaklaşım sergilenmiş ve Tahir'e göre bu sebeple başarısız olunmuştur.⁵⁰⁹

Batılılaşmanın sonuçlarından biri olarak halk ile devlet arasındaki ilişkinin bozulmasına işaret eden Tahir, bunu aynı zamanda Batılılaşmanın başarısızlığındaki neden olarak ortaya koyar. Ona göre devlet pahalılaştıkça ve tehlikeler arasında kalıp güçsüzleştikçe halka karşı görevlerini yerine getirememiştir. Böylece devlete duyulan güven sarsılmıştır. Devleti kurtarmak için başvurulmuş Batılılaşma ise, devleti güçlendirmiş fakat halk, daha güçlü bir devlet otoritesi hissetmekten daha da rahatsız olmuştur. Bu esnada halkın sorunlarına çözüm bulamayan ve devleti kurtarmayı halkı kurtarmak sanan idarecilerle halkın arası açılmıştır. Bunlara ek olarak özel teşebbüsü geliştirmek adına devlet işletmelerini sömürüye açan idarî kararlar, ekonomik sorunlarla boğuşan halkın durumunu daha da kötüleştirmiştir. Tüm bunların sonucunda Batılılaşma bağlamında yapılan reformlar halkın eğilimlerini dikkate almamış ve halkın sorunlarını çözmemiştir. Bu sebeple de temele ulaşamamış, yüzeysel kalmıştır. Tahir, toplumun ihtiyaçlarını tamamıyla göz ardı eden böyle değişiklikleri gerçekleştirmenin imkânsız olduğu görüşündedir.⁵¹⁰

Tahir, Osmanlı Devleti'nden başlayarak içinde bulunduğu döneme kadar, batılılaşma hareketlerinin toplumsal gerçekleri dikkate almaksızın, teknik araçları elde etmek yoluyla gerçekleştirilmesini kolaycılığa kaçmak olarak değerlendirir. Bir yandan Batı'nın yerleştirilmeden kalıpları aktarmak yoluyla taklit edildiğini eleştirirken diğer yandan bu taklitçilikte bile kaytarmacı bir yaklaşım sergilendiğini, kalıpların olduğu gibi değil de çıkarılara uygun ve kolay geldiği şekilde değiştirildiğini, bozularak alındığını ifade eder.⁵¹¹ Taklitçilikte bile hilecilığe ve çıkarıcılığa başvurulmasını modernleşmenin önündeki en büyük engellerden biri olarak görür.

Kemal Tahir'in modernleşme ve batılılaşma yaklaşımında dikkat çeken nokta, Doğu-Batı toplumlarını analiz etme şeklidir. Bu çözümlemede Marx'ın diyalektik materyalizm görüşünden yola çıkarak Tahir, Batılı toplumların mülkiyet ilişkileri alt yapısı üzerine kurulu olduklarını düşünür. Tahir'e göre sürekli çatışma halindeki sınıflar arasında ekonomik ilişkilerin değişmesiyle Batı toplumlarının toplumsal düzeni

⁵⁰⁹ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 35; 31-32.

⁵¹⁰ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 33-34.

⁵¹¹ Tahir, **Notlar/Batılılaşma**, ss. 35-36.

belirlenir. Doğulu toplumları değerlendirirken ise, Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tezini temel alan Tahir, Osmanlı Devleti'ni özel mülkiyetin ve dolayısıyla sınıf çatışmalarının olmadığı, despotik merkezî özellikli bir devlet olarak inceler. Buna ek olarak Doğu'yu tarımsal üretime dayalı bir toplumsal yapı olarak mercek altına alır. Batılılaşma siyasetinin ise burjuvalaşma olarak uygulandığını ifade etmesi, Tahir'in Batılılaşmayı ekonomi temelinde ele aldığını göstermektedir. Açıkça görüldüğü üzere Tahir, Doğu-Batı mukayesesi, modernleşme ve batılılaşma ile ilgili görüşlerinde Marksist teorilerden faydalanmış, toplumsal ilişkiyi alt yapı ve üst yapı ifadeleri ile açıklamış, bu açıdan çatışmacı yaklaşımı takip etmiştir. Buna ek olarak kendisi de açıkça tarihsel bağlamda Osmanlı/Anadolu Türk toplum yapısının sosyalizme yatkınlığından bahsetmiştir.⁵¹²

3.7. AYDIN

Toplum bireylerin meydana getirdiği bir yapı olduğu için sosyal yaşama yön veren birey yaşantısı da toplumun incelenmesinde önemli bir yere sahiptir. Düşünme, öğrenme ve bilme süreçlerinde toplulukları etkileyen veya yönlendiren bazı bireyler tarih boyunca var olmuştur. Kültürel ve sosyal farklılıklar, “aydın” olarak ele aldığımız bu bireyleri toplumun bir ürünü olarak şekillendirmiştir.

Batı yazınında entelektüel kelimesiyle ifade edilen aydın, Rönesans sonrasında kullanılmaya başlanan bir kavramdır. Bu dönemde yaşanan bilimsel ve teknolojik gelişmelerle bilgi önem kazanmış, ilerleme yüceltilmiştir.⁵¹³ Bilen, araştıran ve fikir üreten aydın bireye toplumda verilen önem artmıştır.⁵¹⁴ Aydına, toplumsal sorunlar konusunda düşüncelerini ifade etmek,⁵¹⁵ topluma yol göstermek ve bilinçlenmesini sağlamak,⁵¹⁶ sosyal ve tarihsel olarak içinde bulunduğu koşullara dair sorumluluk taşımak ve bu koşullarda kendi konum ve önemine dair bilinç sahibi olmak⁵¹⁷ gibi görevler atfedilmiştir.

⁵¹² Tahir, *Notlar/Batılılaşma*, s. 15-16; 33; 39-40; Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, ss. 182-184.

⁵¹³ A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, C.1, İstanbul 1944, s. 142; Mardin, *“Tanzimat ve Aydınlar”*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt:1, İstanbul 1985, s. 46.

⁵¹⁴ Yunus Balcı, *Türk Romanında Aydın Problemi: 1908-1950*, Ankara 2002, s. 7.

⁵¹⁵ Mehmet Ali Kılıçbay, *“Osmanlı Aydını”*, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt:1, İstanbul 1985, s. 56.

⁵¹⁶ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*, İstanbul 2006, s. 91.

⁵¹⁷ Ali Şeriatî, *Aydın*, İstanbul 2013, s. 58.

Toplumsal konumu böylesine önem arz eden aydının kesin bir sosyolojik tarifi, üzerinde uzlaşmış toplumsal görevleri yoktur.⁵¹⁸ Fakat yine de üzerinde çok fazla düşünülmüş, yorum yapılmış bir kavramdır. Julien Benda (1867-1956) entelektüel ebedi hakikatin savunucusu, evrensel değerlere sahip kişi olarak tanımlar.⁵¹⁹ Seymour Martin Lipset (1922-2006) aydınları kültürü yaratan, dağıtan ve uygulayan kişiler olarak görürken⁵²⁰ Edward Shils (1910-1995), kutsallığa alışılmadık bir hassasiyet gösteren, evrenin doğası ve içlerinde oldukları toplumu yöneten kurallar hakkında ender rastlanır bir düşüncelilik sergileyen kişiler tanımını yapar.⁵²¹ Gramsci (1923-1937), tüm insanların entelektüel bir çaba gösterdiğini ifade ederken toplumsal grupların kendisine özgü bir aydın kesim meydana getirdiğini ve aydının toplumdaki işlevinin onları aydın yaptığını belirtir.⁵²² Gouldner (1920-1980) ise entelektüeller ve teknik entelijansiyayı yeni bir toplumsal sınıf olarak görür ve yükselmekte olan ve üretim araçlarını eline geçirecek olan sınıfın da onlar olduğunu ifade eder.⁵²³ Sartre (1905-1980), entelektüelleri filozoflara benzetir ve onları hâkim ideolojinin gerçekte çeliştiğinin bilincinde olan muhalif kişiler olarak görür.⁵²⁴ Foucault (1926-1984), entelektüelin öğretici işlevini kaybettiğini artık siyasi bir işleve sahip olduğunu ifade eder ve “*bilgisini, uzmanlığını ve gerçekte ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi*” olarak tanımlar.⁵²⁵ Edward Said (1935-2003), aydın olmanın diğerlerinden farklı olmayı, sürekli yeniliği aramayı ve otoriteye karşı gelecek konum ve cesarete sahip olmayı içinde barındırdığını belirtir.⁵²⁶ Karl Mannheim (1893-1947), aydınların “*içinde buldukları topluma dünyanın yorumunu sunmak*” görevini üstlenen gruplar olduğunu düşünür.⁵²⁷

Fonksiyonalist teori açısından bakıldığında, bilgi toplumun bir ürünüdür ve bilgiye sahip olan aydınların toplumsal rolü öncelikli öneme sahiptir. Aydınlar kamusal

⁵¹⁸ Kenan Çağan, “*Entelektüel İmgesi Üzerine*”, *Entelektüel ve İktidar*, Editör: Kenan Çağan, Ankara 2005, s. 9.

⁵¹⁹ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul 2006, s. 38.

⁵²⁰ Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics*, New York 1960, s. 311.

⁵²¹ Edward Shils, “*The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis*”, *Comparative Studies in Society and History*, 1 (1), October 1958, s. 5.

⁵²² Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri: Seçmeler*, Çeviren: Kenan Somer, İstanbul 1986, ss. 310-314.

⁵²³ Alvin Ward Gouldner, “*Entelektüellerin Geleceği ve Yeni Sınıfın Yükselişi*”, *İnsan Bilimleri Dergisi*, 1 (1), December 2004, s. 5.

⁵²⁴ Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, Çeviri: Aysel Bora, İstanbul 2015, s. 37.

⁵²⁵ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ferda Keskin, İstanbul 2011, s. 13.

⁵²⁶ Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, New York 1996, s. 23.

⁵²⁷ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Almandan Çeviren: Mehmet Okyayuz, Ankara 2002, s. 35.

tartışmalara katılmada ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bunun sebebi onların uzmanlığından ziyade bir problemi akılla muhakeme etmeleridir. Bu onlar için hem bir sorumluluk hem de bir zorunluluktur.⁵²⁸ Kalabalığın coşkusuna ya da otoritenin saygınlığına aldırmaksızın hukukî veya ahlâkî bir problemi değerlendirmesi ya da eleştirmesi, aydının ülkesine karşı olan borcudur.⁵²⁹

Çatışmacı yaklaşımların aydınlara bakışı da topyekûn toplumsal analizdeki gibi, çatışma temellidir ve altyapı-üstyapı kavramlarıyla şekillenmiştir.⁵³⁰ Marx, aydını toplumsal sınıfların her ikisinde de ele alır. Bir zihin işçisi olan entelektüel, proleter sınıfın bir üyesidir. Diğer yandan egemen ideolojinin emrindeki aydın, küçük burjuva sınıfına mensuptur. Tarihsel açıdan bakıldığında materyal üretim, toplumun temelini oluştururken fikirlerin ve entelektüel üretimin de önkoşuludur. Materyal üretim yoluyla insanların birbiriyle kurduğu iletişim ve etkileşim zihinsel üretimi doğuran etken olmuştur. Bu bağlamda bilinçli kişi/aydın maddesel, tarihsel ve üretimsel koşulların farkındadır ve topluma hâkim olan düşünceyi ve tarihi değiştirmeyi hedeflemelidir. Bunun için koşulları değiştirmek gereğini bilen bir zihin işçisidir (*mental labor*). Bununla birlikte aydına, toplum üstü bir değer verilmesini de doğru bulmayan Marx, “*materyalist felsefe, eğiten kişinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur*” sözleriyle bu durumu açıklar. Diğer yandan ise, üretim araçlarına sahip olarak materyal gücü elinde bulunduran sınıfın, zihinsel üretime de sahip olduğu ifade edilir. Egemen sınıf kendi çıkarlarını toplumun ortak çıkarları gibi gösterir. Egemen sınıf ideologları da bu sınıf hakkında yanlısalar yaratarak geçimlerini sağlarlar.⁵³¹

Max Weber, aydın sınıfını **Din Sosyolojisi** adlı eserinde inceler ve ilk entelektüel mesleğin din adamlığı olduğunu söyler. Din adamları bazı metinleri okumaları, yazmaları, öğretilmeleri sebebiyle yazınsal, metafizik ve bilimsel alanlarda bilgili ve tecrübelidir. Toplumda din adamları genellikle ilk aydın sınıfı oluşturmuş ve daha sonra da entelektüelizmin gelişmesinde etkili olmuşlardır. Weber’e göre, Asya’nın bütün büyük dinî doktrinleri aydınlardan ürünüdür. Aydın kavramını filozof anlamında da kullanan Weber, felsefecilerin dini pratikleri felsefi olarak yeniden yorumlamayı tercih

⁵²⁸ Durkheim, **Sosyoloji Dersleri**, Çeviren: Ali Berktaş, İstanbul 2010, s. 49; Steven Lukes,

“*Durkheim’s Individualism and the Intellectuals*”, **Political Studies**, 17 (1), March 1969, s. 14.

⁵²⁹ Colette Vesey, **Scholar, Sociologist and Public Figure: The Intellectual Trajectory of Émile Durkheim in fin-de-siècle France**, University College London, Yayınlanmamış Doktora Tezi, London, s. 303.

⁵³⁰ Süleyman Seyfi Ögün, “*Türk Aydınları ve Siyaset*”, **Türkiye Günlüğü Dergisi**, sayı 35, Temmuz-Ağustos 1995, s. 24.

⁵³¹ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, ss. 15; 35; 45; 53.

ettiğini dile getirmektedir. Weber, entelektüeli dünya kavramını anlam sorununa dönüştüren kişi olarak tanımlar.⁵³² Sembolik etkileşimin fikrî temelleri de Weber'in bu çözümlemesinde yatar; aydınlar, geleneksel toplumlarda var olan kültürel değer ve sembolleri yaymak, aktarmak ve temsil etmek görevlerini yerine getirirler.⁵³³

3.7.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Aydın

Meriç, aydın konusunu **Mağaradakiler** adlı kitabında detaylı olarak ele almıştır. Birçok aydın tanımını inceleyip yorumlamış, aydının tarihsel arka planını derinlemesine araştırmış, Batı'da ve ülkemizde aydının konumu, görevi, sorumlulukları gibi konularla ilgilenmiştir. Meriç Türk aydınını ele alırken öne çıkan nokta yabancılaşan Türk aydınının eleştirisi olacaktır.

Meriç'e göre entelektüel ya da aydın kavramının tek bir tanımı yoktur. Genel olarak Meriç'in yerli ve millî görevler yüklediği bireylerden bahsederken "aydın", Batılı aydını ifade ederken ise "entelektüel" kelimesini kullandığı görülmektedir. Ona göre aydın, her toplumda başka bir rolü olan ve bulunduğu toplumun tarihsel gelişimi içinde tanımlanabilecek bireydir. Entelektüel ise asla bağımsız bir sınıf değildir, bir sürecin eseri olarak meydana çıkmış bir grup ideolog olarak ele alınabilir.⁵³⁴ Bu sebeple Meriç, aydını tanımlamak için öncelikle Batı'da entelektüelin tarihsel gelişimi ile ilgilenir. Bu süreçte sofistler, rahipler daha sonra da filozoflar Batı'nın modern entelektüelinin tarihsel arka planı olarak kabul edilmektedir.

Meriç, entelektüelin tarihini Antik Yunan'daki sofist ile başlatır. Sofistler, toplumsal yapısı değişiklikler geçiren bir toplumda, ihtiyaç sonucu ortaya çıkan bir gruptur. Gençleri bilgilendirmenin yanında, toplumsal sorunlara değinmek gibi bir görev de edinirler. Devletten bir ücret almadıkları için politika ve yasaları eleştirmekte özgür davranırlar. Bu açıdan Meriç, sofistleri "*çılgın, hayasız, mütecessis birer devrimci*" kabul etmektedir.⁵³⁵

Sofistler tarih sahnesinden çekildikten sonra rahipler entelektüel bir görev üstlenirler. Savaşlar ve istilalar çağında, insanlık yaşama isteğinden uzaklaştığında yaşanabilir bir dünya vaadeden, sabrı ve tevekkülü aşıl原因, insanlara iç huzur sunmak

⁵³² Weber, **Sociology of Religion**, ss. 118-121; 125.

⁵³³ Ernur Genç, **Sosyolojik Açıdan Entelektüel Kavramlaştırmaları**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 99.

⁵³⁴ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 15; 48.

⁵³⁵ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 28.

amacında olan rahip, önemli bir yer kazanır. Bir ideolog olan rahip, kendisini Hıristiyanlık ideolojisi ile ifade eder, böylece hem fiziksel üretime katılır hem de kültürel mirasın yok olmasına engel olur. Bu açıdan Meriç, “uzlaştırıcı bir dünya görüşünün yapıcısı ve yayıcısı” olarak gördüğü rahibi, dönemin entelektüeli olarak ele alır.⁵³⁶

Entelektüellerin çağdaş öncüleri Fransız Devrimi ile ortaya çıkmıştır. Ticaret geliştikçe, burjuva sınıfı kalabalıklaşmış ve önem kazanan bir güç olmuştur. Burjuva sınıfını temsil eden bir fikir, ideoloji yoktur ve Hıristiyanlık bu boşluğu doldurmakta yetersizdir. Ticari hayatı, feodal dönemin kurallarından, dinî yükümlülüklerden ayırmak ihtiyacı duyan burjuva sınıfının imdadına “*pratik bilgi uzmanları*” tarafından kurulan laik, liberal (hürriyetçi), doğa kanunlarına dayanan, bilimsel bir ideoloji yetişir. Bu ideolojinin kurucuları filozof olarak adlandırılmaktadır. Filozoflar, burjuvazinin parçasıdır ve tamamıyla bir sınıf ideolojisi yaratırlar.⁵³⁷

İçinde yaşadığı toplumun sosyal ve tarihsel gelişimi içinde şekillenen filozof, değişen toplumsal koşullar içinde entelektüel adını almış ve burjuva ideolojisinden uzaklaşmıştır. 19. yüzyıl sonunda ekonomik koşullar değişmekte, sanayileşmenin etkisi ile işçi sınıfı güçlü konuma gelmektedir. Burjuva sınıfı, 18. yüzyılda sahip olduğu ilerici özelliğini kaybetmekte, hâkim sınıf olarak ayırıcı ya da ayrıcalıklı bir dünya görüşüne yaklaşmaktadır. Aydından beklenen, hâkim sınıfın çıkarlarını ve ayrıcalıklarını koruması ve bu çıkarlara uygun yalanları bilimselleştirmesidir. Entelektüel, toplumsal gerçekliği önemseyen bir gruptur ve sömürgecilik çıkarları karşısında köleleştirilen milletleri, endüstriyel çıkarlar karşısında ezilen işçileri görmezden gelemes. Hümanizm ile örtülmüş emperyalist düşünceden kopan aydın, bütüncül ve evrensel bir ideoloji arayışına girer. İşçi sınıfının ortaya çıkışı entelektüelleri ikiye bölmüştür. Bir grup aydın, en yoksul ve en zayıf sınıfın mücadelesine katılmayı, onları bilinçlendirmeyi seçerek sol entelektüel sınıfı oluşturmuştur. Diğer bir grup ise çıkarlarını hâkim sınıfın çıkarları ile birleştirip burjuva ideolojisini onarmayı seçerek sağ entelektüel sınıfı meydana getirmiştir. İdeolojiler, bir sınıfın gerçeğini yansıtırken, ikiye bölünmüş dünyada bir savaşın silahları haline gelmiştir. Meriç’e göre aydınlar da bu iki cephenin başında, sınıf menfaatlerini savunan savaçılara dönüşmüştür.⁵³⁸

⁵³⁶ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 29-31; 48.

⁵³⁷ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 34-36; 48.

⁵³⁸ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 37-40; 48-49.

Meriç, sağ ve sol aydını değerlendirirken, Batı’da entelektüelin sağ görüşlü olamayacağını vurgular. Batı’nın sosyal koşulları gereği aydın, geleneği sürdüren değil, çürümüş değerleri yıkararak yeniliklere koşan bir gruptur. Entelektüel, “*yükselen bir sınıfın şuuru*” olmuştur, bu yüzden eleştirel ve devrimcidir. Sağ aydın, sadece çıkarları için hâkim sınıfın emrine girmiş “*çoban köpeği*”dir.⁵³⁹

Batı’da sofistten entelektüele aydının gelişmesini sosyal koşullar içinde irdeleyen Meriç, sosyal yapı açısından Batı’dan tamamıyla farklı olan Türk aydınına da kendi tarihi ve toplumsal koşulları içinde inceler. Aydının bizdeki serüvenini Osmanlı’da ulema, Tanzimat Devri ile Cumhuriyet yıllarında Batılılaşan aydın, tek parti dönemi sonrasında Marksist aydın olarak ele almıştır. Meriç’in özellikle Batılılaşma ve yabancılaşma gibi süreçlerde Türk aydının sorumluluğu konusunun altını çizdiği görülmektedir.

Meriç, öncelikle Osmanlı Devleti’nde aydının kimliği, rolü ve sorumluluğunu ele alarak tarihsel gelişim çerçevesinde bir analiz yapar. Osmanlı’nın “*bir aksiyon medeniyeti*” olduğunu ifade ederek, söz ve düşünce ile değil, iman ve kılıç ile daha yakından ilgili olduğunu vurgular. Osmanlı’da İslamiyet, insan hayatını çok detaylı bir şekilde düzenlediği için Osmanlı insanı düşünmeye ihtiyaç duymamıştır. Bu sebeple Osmanlı’da, Batılı ülkelerdeki gibi ideolojiler de ideologlar da meydana çıkmamıştır. Bilgi, sadece İslam bilgisidir ve önemsenmeye değer bilgiler doğa ve insan bilimleri değil, Fıkıh ve Tefsir gibi ilimlerdir. İslam bilgini olan ulema hem toplumda hem sarayda yol gösterici görevine sahip olan sınıftır. Ulema sınıfı, entelektüel gibi eleştiren, başkaldıran, düşünce ve ideoloji üreten değil; tekrarlayıcı, mutlak hakikat olarak İslam kurallarını kabullenen ve irfan yayan bir sınıftır.⁵⁴⁰

Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi gibi gelişmeleri takiben Osmanlı Devleti’nin kılıcı ve ekonomisi zayıflamış, Avrupalı devletler sanayi, ekonomi ve milletlerarası ilişkiler alanlarında güçlenmiştir. Batı’nın gelişen tekniği, Fransız İhtilali ile ortaya çıkan yeni sınıflar ve ideolojiler, kapitalizm, zayıflayan Osmanlı’nın da dikkatini çekmiştir. Fakat Batı’da yaşanan bu gelişmeler teknik ve maddî bir dünyanın idealleridir, bu yüzden ulema Batı’nın dünya görüşünü, yaşam tarzını anlayamaz. Böylece Batılılaşmanın önem kazanmaya başladığı Osmanlı’da, ulema geri planda kalmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra, Meriç’e göre, Osmanlı ulemasını ortadan kaldıran

⁵³⁹ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 24; Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 285.

⁵⁴⁰ Meriç, **Jurnal II**, ss. 209-210; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 23.

asıl önemli olay-“*Devlet-i Aliye'nin intiharı*”- Yeniçeri Ocağı'nın kapatılmasıdır. Bu durum ulemanın müttefikini yok ederek, ulemayı yalnızlığa ve sessizliğe itmiştir.⁵⁴¹

Osmanlı ve çağdaşı Batı devletleri birbirinden tamamen farklı sosyal yapılara sahiptir. Avrupa'da demokrasi, cumhuriyet, laiklik, liberalizm, ilimcilik gibi fikirler kalabalık ve güçlü burjuva sınıfının yönetimde söz sahibi olmak, serbest ticaret yapmak, kilisenin yönetimde ve ekonomide etkisini azaltmak ve bilimsel metotlar kullanarak sanayi ve ticareti geliştirmek gibi amaçları uğrunda ortaya çıkan ideolojilerdir. Bu süreçte Avrupalı entelektüel, burjuva sınıfının yanındadır ve onun fikirlerinin ideoloğu olarak çalışır.⁵⁴² Fakat Osmanlı'nın sosyal yapısı farklıdır; tarımla uğraşan köylüler ve devlet memuru olan aydınlardan meydana gelir. Burjuva sınıfı sayılabilecek tek grup gayrimüslim tüccarlardır, onlar da az sayıda üyesi olan önemsiz bir gruptur. Ayrıca Türk aydını bir siyasi ideoloji benimsemesi durumunda, burjuva sayılabilecekler yabancı olduğu için ülkenin bütünlüğünü tehdit edebileceklerini düşünüp onlara karşı devletin yanında yer alır.⁵⁴³ Osmanlı Devleti, sınıfsız bir toplumdur ve hâkim sınıf gibi bir yapı söz konusu değildir. Dolayısıyla hâkim ideoloji, başka milletlerin düşüncelerinden teşekkül eder. Cemil Meriç, “*Bizde hâkim ideoloji Avrupa burjuvazisinin ideolojisidir.*”⁵⁴⁴ der.

Tanzimat Dönemi, Osmanlı'nın birçok öğrenciyi ve uzmanı Avrupa'ya eğitim için yolladığı, aynı zamanda Avrupa tarzı okullar açtığı dönemdir. Artık ulemanın yerini dolduracak olan okumuşlar, Avrupa tarzı eğitim almış, yabancı dil bilen memur ve askerlerdir, buna ilaveten Avrupa burjuvazisinin ideolojisini benimsemişlerdir.⁵⁴⁵ Meriç, bu kişiler için “*Batılılaşmış, Batı hayranı*” anlamına gelen “*müstağripler*” ifadesini kullanır. Müstağripler, Avrupa'yı şekilci bir anlayışla taklit ederler, çünkü karşılarında içinde geliştiği şartları bilmedikleri, tenkit edebilecek kadar tanımadıkları yabancı bir kültür vardır.⁵⁴⁶ Meriç'e göre aydın, taklit etmekle kalmamış; kendi dilinden, değerlerinden, maneviyatından, kendi halkından kopmuştur. Hatta aydın, halkından koptuğu ölçüde aydın sayılmıştır.⁵⁴⁷

⁵⁴¹ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 290-291; 392.

⁵⁴² Meriç, **Mağaradakiler**, s. 36.

⁵⁴³ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 177-178.

⁵⁴⁴ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 236-237; 349.

⁵⁴⁵ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 139.

⁵⁴⁶ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 228-229.

⁵⁴⁷ Meriç, **Umrandan Uyarlığa**, s. 28.

Meşrutiyet Dönemi parlamenter bir yönetim biçiminin başlangıcı olmuş, ardından ilk anayasa “*Kanun-i Esasî*” kabul edilmiştir. Yönetim şekli değişmekte ve Tanzimat ideolojisi, zayıflayan Osmanlı Devleti’ni kurtarmak için bunların gerekli olduğuna inanmaktadır. Meriç’e göre bu dönemde Avrupalı ülkeler emperyal amaçlarla Batılılaşmayı telkin ederken aslında kapitalizmi ülkemize sokmak istemektedirler. Bu düşüncesini Cemil Meriç şu sözlerle dile getirir: “*Tanzimat’tan beri Türk aydınının alın yazısı iki kelimedede düğümleniyordu: aldatmak ve aldatmak. Senaryoyu başkaları hazırlamıştı, biz sadece birer oyuncuyduk.*”⁵⁴⁸

Tanzimat Devri’ni takip eden Cumhuriyet yıllarında da aydın, Batılılaşma rüyasına kapılmış ve kendi diline, halkına, toplumsal gerçekliğine yabancılaşmıştır.⁵⁴⁹ Özellikle aydınların desteklediği Dil Devrimi, nesilleri birbirinden, tarihten koparmıştır. Meriç, Cumhuriyet döneminde aydını dili tahrip etmekle suçlarken; diğer yandan da siyasal rejimin, aydınlara dili tahrip hürriyetinden başka özgürlük tanımadığına dikkat çeker. Bu esnada aydın, Batı kültürüne de hâkim değildir. Batı’nın en önemli eserleri Türkçeye çevrilmemiştir. Bu yüzden müstağripler, bilmedikleri Batı’dan gelen fikir ve sloganları 1960 yılına kadar tekrarlayan bir güruhu oluşturmuşlardır.⁵⁵⁰

Meriç, 1960 yılından sonra ideolojilerin önündeki engellerin kalktığını, tüm ideoloji ve fikirlerin serbest olduğunu ifade eder: “*Yasak bölge kalmamıştı artık. İslamiyet de serbestti, sosyalizm de.*”⁵⁵¹ Sosyalizm, sahte Batılılaşmanın farkında olan nesillere Batı’nın yalancı yanlarını göstermiştir. Ayrıca, ezilenlerin ideolojisi olarak sosyalizm, Türk genci ve Türk aydınının vicdanına seslenmiştir. Fakat bu özgürlükler dönemi, ideolojilerin tehlikeli tarafını ortaya çıkarmıştır; düşünmenin yasak olduğu bir ülkede gençler bir anda düşüncelerle karşılaşınca afallamış, ideolojileri birer din gibi görmüş, körü körüne bağlanmışlardır.⁵⁵² Diğer yandan da bir kesim geleneğe sarılarak Batı’ya düşman kesilmiş, Batı’dan gelen tüm fikirlere kulaklarını tıkamıştır. Cemil Meriç, “*lanet çemberi*” olarak tanımlar bu ikiye bölünmeyi: “*Avrupa’yı tanımamak gaflet; Avrupa’yı tanıyan ülkesinden kopuyor.*”⁵⁵³

Meriç, aydının ideolojik ve kültürel yabancılaşmasını çağımızın önemli bir sorunu olarak görür. Yabancılaşmanın sebebi, Batı’yı gerçekten tanıyıp bilmeden körü

⁵⁴⁸ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 229; 282.

⁵⁴⁹ Meriç, **Jurnal II**, s. 210; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 228.

⁵⁵⁰ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 229; 270.

⁵⁵¹ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 229.

⁵⁵² Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 292.

⁵⁵³ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 282.

körüne hayran olmak ya da düşman olmaktır, bu durum toplumsal gerçeklikten uzaklaştırır aydını. Meriç, yabancılaşma ve kutuplaşma sorununu çözmek konusunda aydının önemini vurgular; çağımız aydınının görev ve sorumlulukları nelerdir, aydınlar hangi niteliklere sahip olmalıdır sorularına da cevap verir.

Meriç, eleştirel bir dille, aydın olmanın öncelikle insan olmakla mümkün olduğunu belirtir. Şöyle ki, aslında her insan gibi aydın da kutsal değerlere ve vicdana sahip olmalı, saldırgan değil uzlaşmacı olmalı, pasif kalmak yerine aktif rol almalı ve seçimler yapmalıdır.⁵⁵⁴ “*Sokakta insanlar boğazlanırken, düşüncenin asaletine sığınarak elini kolunu bağlamak, düşünceye ihanettir.*” ifadesiyle Meriç, aydının görevinin sadece düşünmek değil, eyleme de geçmek olduğunu dile getirir. Eyleme geçen aydının siyasî bir seçim yapmasının kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Meriç, aydına, siyasî kandırmacalara dikkat etmesini tavsiye eder.⁵⁵⁵

Meriç’in özellikle üzerinde durduğu aydının siyasî alandaki en önemli görevi ise şudur: “*hiçbir siyasi partiye angaje olmamak*”, “*hiçbir siyasî hizbin adamı olmamak*,”⁵⁵⁶ “*bir sınıfın ideoloğu veya demagogu olmamak*”⁵⁵⁷, “*hiçbir kiliseye bağlanmamak, her vesayeti reddetmek*”, “*bir zümrenin emir kulu olmamak, hiçbir merkezden talimat almamak.*” İdeal ya da gerçek aydın betimlemelerinin tamamında Meriç, aydının eleştirel olmasının⁵⁵⁸ ve kendi düşünceleri doğrultusunda kararlar almasının önemini vurgulamıştır. “*Kendi kafasıyla düşünen*” kişi, saygıdeğer ve vasıflı bir düşünürdür.⁵⁵⁹

Aydının düşünceleri tenkit eden, inceleyen ve değerlendiren bağımsız bir zihne sahip olması için en gerekli şey, irfan sahibi olmasıdır. Aydın, önyargısız bir şekilde “*düşüncenin gökkuşağını bütün renkleriyle tanımalı*”⁵⁶⁰ ve “*kapılarını her ışığa açmalıdır.*” Hem içinde yaşadığı toplumun değerlerini, tarihini, kültürel öğelerini çok iyi bilmeli hem de dünya çapında önemli düşünceleri, akımları, hakikatleri araştırmalıdır.⁵⁶¹ Aydın, gerçeği bir bütün olarak görmeli ve bütün gerçekleri yoklayarak bütünlükçü bir bakış açısına ve bilgi dağarcığına erişmelidir.⁵⁶²

⁵⁵⁴ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 543.

⁵⁵⁵ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 53; 252.

⁵⁵⁶ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 285-287.

⁵⁵⁷ Meriç, **Jurnal II**, ss. 208-209.

⁵⁵⁸ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 43; 231; 252; Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, ss. 287-288.

⁵⁵⁹ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 543; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 231.

⁵⁶⁰ Meriç, **Sosyoloji Notları ve Konferanslar**, s. 279.

⁵⁶¹ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 24; 231.

⁵⁶² Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 543; Meriç, **Mağaradakiler**, s. 252.

Aydını bir “*put kırıcı*” olarak gören Meriç, yerleşik değerleri hakikat süzgecinden geçirerek değerlendirmesi, gerekirse bunları yıkacak ve yenilerini yapacak cesarete sahip olması gerektiğini düşünür. Bazı tehlikeleri göze alacak kadar cesur olmalıdır, “*bütün yalanların maskesini yırtmak*” ve gerçeği herkese duyurmak için sesini yükseltmekten çekinmemeli; gerekirse savaşı, ölümü göze almalıdır.⁵⁶³

Aydının gerektiğinde yanmak pahasına da olsa aydınlatma sorumluluğu, içinde yaşadığı topluma karşı vazifesinin bir ifadesidir.⁵⁶⁴ Karanlık bir dönemde, insanların birbirine düşman olduğu bölünmüş bir topluma aydınlık getirmek, insanların kafalarındaki karmaşaya ışık tutmaya çalışmak, gerçek entelektüelin millî vazifesidir.⁵⁶⁵ Telaşa düşmeden, öfke duymadan, kinleri kışkırtmadan toplumu birbirini anlamaya, okumaya, kendini ifade etmeye teşvik etmelidir.⁵⁶⁶ İçinde yaşadığı toplumun ve dönemin şuuru olmak, aydının varlığının gerçek amacıdır.⁵⁶⁷ Çağın bunalımlarına çare bulmalı, problemlerine cevap vermelidir.⁵⁶⁸

Entelektüel ya da aydın karakter söz konusu olduğunda Meriç’in oldukça detaylı ve kapsamlı bir inceleme yaptığı görülmektedir. Bu derin incelemeler Meriç’in düşüncesini, sembolik etkileşim ve çatışma kuramlarının sentezine taşımıştır. Meriç, gerçek entelektüel veya düşünce adamını tamamıyla bir “karizmatik tip” olarak tanımlamıştır. Meriç için aydın, Weber’in de özlemine duyduğu kurtarıcıdır; karizmatik bir otoriteye sahip, öncü ve yönlendirici. Buna ek olarak Meriç, aydının eleştirel olması gerektiği konusunda çatışmacı kuramın görüşünü paylaşmaktadır.

3.7.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Aydın

Tahir eserlerinde aydını, tıpkı Meriç gibi Batılılaşma kavramı etrafında Osmanlı aydını ve Türk aydını şeklinde karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyete geçiş döneminin aydın çevrelerde yarattığı değişimler ile ilgilendiği gibi aydın-halk ilişkisine de yer vermiştir. Hemen bütün romanlarında detaylı olarak incelenen bir entelektüel karakter yarattığı gibi notlarında da Türkiye’nin Batılılaşma serüveninde ve sanatsal alanda aydına düşen göreve değinmiştir.

⁵⁶³ Meriç, **Mağaradakiler**, ss. 24; 34; 231; 252.

⁵⁶⁴ Meriç, **Jurnal I**, ss. 143-144; Meriç, **Jurnal II**, ss. 208-209.

⁵⁶⁵ Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s. 6.

⁵⁶⁶ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 545.

⁵⁶⁷ Meriç, **Mağaradakiler**, s. 252.

⁵⁶⁸ Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s. 36.

Birinci Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarını anlatan **Esir Şehrin İnsanları** adlı roman, aydın sorumluluğu ve dramı üzerine kurulu bir eserdir. Romanda Kemal Tahir'in entelektüel anlayışını sembolize eden Kâmil Bey, bir Osmanlı paşasının oğludur ve paşa babasından kalan yüklü miktarda miras ile hayatını sürdürmektedir. Romanda özellikle altı çizilen konu, adı geçen karakterin oldukça temiz, iyi niyetli ve dürüst oluşudur. Ancak ülkesinin gerçeklerinden habersiz, halktan uzaklaşmış bir aydındır. Tahir, dönemin aydınlarını temsil eden bu karakter ile, Batılılaşma yanlısı, Batı dillerini ve Batı'nın toplumsal şartlarını bilen, fakat Osmanlı'nın politik, ekonomik ve sosyal yapısından habersiz bir aydın portresi çizmiştir. Kâmil Bey, ülkesinin gerçekleri ile ancak ekonomik durumunun bozulması sonucu İstanbul'a döndüğünde yüzleşir. Kuvayı Milliye'yi destekleyen arkadaşlarının etkisiyle halk ile kaynaşmaya, toplum sorunlarına karşı duyarlılık ve sorumluluk geliştirmeye başlar. Tahir, Kâmil Bey karakteri aracılığıyla Osmanlı aydınının milletten uzak kaldığını, imparatorluğun yenilgisinin aydınlara da yansıdığını ve cesaretlerinin kırıldığını dile getirir. Bunun yanında Batılılaşma politikasının toplumsal yapıda meydana getirdiği kopuşu, aydınların Batılılaşma anlayışı ile halkın Batılılaşma anlayışının birbirinden uzak olduğunu ve Batılılaşmanın idealize edildiği şekilde uygulanması mümkün olmayan bir toplumsal değişiklik öngördüğünü ifade etmiş ve bu durumu eleştirmiştir.⁵⁶⁹ Tahir, bütün bunlara karşılık aydının toplumsal gerçek ile yüzleştiğinde, halkı tanıyıp anladığında, milli değerlerine döndüğünde ülkesi ve insanına karşı olan görevlerini yerine getirmiş olacağını vurgulamaktadır.⁵⁷⁰

Kâmil Bey, **Esir Şehir** üçlemesinin ikinci kitabı olan **Esir Şehrin Mahpusu** romanında hapisanededir ve olgunlaşma süreci devam etmektedir. Sorumlu aydın olma yolundaki ilerleyişi, hapisane ortamında her kesimden insanla temas etmesi ile sürmektedir. Bu sırada aristokratik ve sorumsuz aydın geçmişini eleştirmekte, yaptığı hataları analiz etmektedir.⁵⁷¹

Serinin üçüncü kitabı olan **Yol Ayrımı** romanında ise Kâmil Bey'in geçirdiği değişim süreci tamamlanmış, fakat bu sırada siyasal şartlar ve iktidar değişmiştir. Takrir-i Sükûn Kanunu, İstiklal Mahkemeleri ve Serbest Fırka'nın ortaya çıkışı gibi siyasal koşullar çerçevesinde tek parti iktidarı eleştirilmekte, Halk Fırkasının uygulamaları

⁵⁶⁹ Tahir, **Esir Şehrin İnsanları**, ss. 10-11; 72; 186-188.

⁵⁷⁰ Tahir, **Notlar/Sanat Edebiyat 4**, ss. 9-11.

⁵⁷¹ Tahir, **Esir Şehrin Mahpusu**, s. 79.

onaylanmamakta, romanın adından da anlaşılacağı üzere siyasal alanda bir yol ayrımı yaşanmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarının incelendiği bu eserde, Kâmil Bey gibi birçok karakter üzerinden hata ettiğini anlayan ve sonuçlarını gören aydın kesimin dramı söz konusu edilmektedir.

Yediçınar Yaylası romanında aydın karakteri Avukat Cevdet Bey'dir ve onun vasıtasıyla aydın-halk ilişkisi irdelenir. Aydın kesimin "*burnunun ucunu göremez*" olduğunu ifade ederek aydınları, halkı ve köy yaşamını tanımamakla eleştirir. Değişim geçiren Cevdet karakteri Meşrutiyet'in ilanı ile hukukî bir düzen kurulacağına inanırken Meşrutiyet sonrasında hayal kırıklığı yaşamış, hürriyetin her sorunu çözecek sihirli bir tılsım olmadığını tecrübe etmiştir.⁵⁷² Tahir, Osmanlı aydınına Cevdet Bey karakteri üzerinden yaklaşmıştır ve aydının tanımadığı Anadolu coğrafyasına aydınlık getirmekte başarısız olduğu bir resim çizmiştir.⁵⁷³

Bozkırdaki Çekirdek, Kemal Tahir'in köy enstitüleri bağlamında Cumhuriyet dönemi eğitim anlayışını incelediği eseridir. Bu eserinde köy enstitülerinin kalıcı olmamasını, yine aydın-halk çatışmasına bağlamıştır. Anadolu coğrafyasının ekonomik sorunlarına, köy halkının yaşam tarzına uzak bir anlayışla köyü geliştirmeye çalışan köy enstitüleri, adıyla ve içeriğiyle halka yabancı kalmıştır. Tahir'in özellikle altını çizmek istediği nokta, aydınların köyü tanımadığıdır. Bu sebeple köyü ve köy ekonomisini geliştirme çabası, başarıya ulaşmayan bir dayatmaya dönüşmüştür.

Kemal Tahir'in romanlarında entelektüel sınıfları temsil eden karakterler bilgili, gazete okuyan ve gündemi takip eden kişiler olarak okuyucu karşısına çıkarılır. Bunun yanında aydınların mümkün merteye çevresindekileri etkilemeye çalışan, bildiklerini aktarmak için çabalayan karakterler olduğu dikkat çekmektedir.⁵⁷⁴ Yaratılan bu aydın imajı, Tahir'in kasıtlı olarak aydının görev ve sorumlulukları üzerinde durduğunu göstermektedir.

Tahir'in eserlerinde entelektüelin iki tip üzerinden karşılaştırılarak ele alındığı gözlemlenmektedir. Batı yöntemleriyle eğitim almış ve toplumsal gerçeklere yabancılaşmış, fakat namuslu ve iyi kalpli bir aydın portresinin yanında; medrese eğitimi almış, halkın dini duygularını istismar eden, düzenbaz ve kötü bir "hoca" karakteri

⁵⁷² Tahir, **Yediçınar Yaylası**, ss. 278-292; 296.

⁵⁷³ Elif Pınar, **Kemal Tahir'in Hikâye ve Romanlarında Anadolu**, ss. 38-39.

⁵⁷⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir, **Sağirdere**, Ankara 1995; Tahir, **Körduman**; Tahir, **Yorgun Savaşçı**, İstanbul 2016; Tahir, **Kelleci Memet**, İstanbul 2016; Tahir, **Namusçular**, İstanbul 1974.

çizilmiştir.⁵⁷⁵ Bu açıdan iki aydın tipi karşılaştırılmış, gerçek aydının ilk tip aydın olduğu belirtilmiştir. Gerçek aydının iki dünya arasında kaldığı ve toplumsal değişimin bir aydın dramına yol açtığı vurgulanmıştır.

Tahir'in eserlerinde özellikle dikkat çektiği en önemli nokta, tüm siyasi görüşlere mensup aydınların toplumsal gerçeklerden fazlasıyla uzak olduğudur. Hazır kalıplarla topluma ve sosyal meselelere yaklaşıldığını eleştirdiği gibi bunun bir ilerleme ya da çözüm doğuramayacağını da vurgular. Tahir'e göre aydınların "*köy ağası*" konusuna, köy enstitülerine ve işçi sınıfına yaklaşımı, ithal fikir ve davranış kalıplarının etkisindedir. Türk aydını, sorunların gerçek sebepleri ile değil sonuçları ile mücadele etmektedir. Bu da aydını toplumdan ve gerçekten uzaklaştıran faydasız bir çabadır.⁵⁷⁶

Entelektüel sınıfın görev ve sorumluluklarına da eserlerinde önemli bir yer ayırmış, aydın-toplum ilişkisini önemsemiştir. Aydının halk ile çelişen bir fikre sahip olması önemli bir sorundur ve bu sorun aydının toplum gerçeğini göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Tahir'in Türk aydınının sorumluluklarını ele alırken en önemli beklentisi; aydının "*kendi şuuruna varması*" ve "*kendi gerçeği ile ilgilenmesi*"dir.⁵⁷⁷ Aydının bunları başarmak için peşin yargılar ve düşünce kalıplarının etkisinden çıkması gerektiğini belirten Tahir'e göre aksi takdirde aydın, gerçeğe ulaşamaz ve verimli olamaz.⁵⁷⁸

Tahir'in aydın konusundaki yaklaşımı, eleştirel bir özellik taşımakla birlikte çatışmacı kuram ile örtüşen yanlara sahiptir. Tahir, çatışmacı kuramda olduğu gibi, hâkim sınıfla değil proletarya ile hareket eden aydının namuslu olduğunu vurgular. Tahir'in romanlarında ve notlarında entelektüel olmanın ilk koşulu, toplumla bütünleşmek, toplumsal gerçeği kavramak ve işçi/köylü halk tabakasının yaşayışını anlamaktır. Bunun yanı sıra Kemal Tahir, aydının en önemli görevini çevresindeki halkı bilgilendirmek olarak ele almaktadır. Böylece, çatışmacı kuramda aydının proletaryayı bilinçlendirmek görevine paralel bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Tahir, Türk aydınından sosyalist anlamda bir devletçilik amacına yönelmesini beklemektedir.⁵⁷⁹

⁵⁷⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahir, *Yol Ayrımı*; Tahir, *Yorgun Savaşçı*.

⁵⁷⁶ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, İstanbul 1992, ss. 147-149; Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, İstanbul 1992, s. 47.

⁵⁷⁷ Tahir, *Notlar/Sanat Edebiyat 1*, İstanbul 1989, ss. 34; 160.

⁵⁷⁸ Tahir, *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*, ss. 11; 47.

⁵⁷⁹ Tahir, *Notlar/Osmanlılık/Bizans*, ss. 147-149; 193.

Bunun sonucunda aydının bireysel çıkarlarından uzaklaşıp topluma yaklaşacağını düşünen Tahir, sosyalist-çatışmacı bir yaklaşım sergilemektedir.⁵⁸⁰

3.8. SUÇ

Toplumsal yaşam, bir arada yaşayan bireylerin ilişkilerinin bazı kurallar çerçevesinde düzenlenmesini gerektirir. Sosyal ilişkiler, kültürel değerler, sosyal normlar ve ortak çıkarlar doğrultusunda yazılı olan ve olmayan yasalar yoluyla toplumsal bir kontrole tabi olur. Bu bağlamda toplumsal yaşamın düzenini bozan, kurallarına uymayan davranışlar sosyolojide sapma ve suç kavramları çerçevesinde incelenmektedir.

Sosyal normları ihlal etme, toplum tarafından genel kabul görmüş kurallara uymama şeklindeki davranışlar sapma olarak tanımlanmaktadır. Suç, bir çeşit sapma olarak, toplumun düzenlenmesinde resmî olarak uyulan yasanın ihlali durumuna verilen isimdir.⁵⁸¹ Suçu da kapsayan sapma davranışı, toplumsal temellere dayanmaktadır; çünkü normlar toplumsal olarak belirlenmiştir. Toplumsal bağlamda bazı davranışların sapma olarak kabul edilmesinin nedeni, sapma kavramının toplumca nasıl oluşturulduğu gibi sorular sosyolojinin ilgi alanıdır.⁵⁸² Bu sorulara karşı sosyologlarca farklı teoriler geliştirilmiştir.

Yapısal-işlevsel teorinin sapma davranışlarıyla ilgilenmesi Durkheim'ın **Toplumsal İş Bölümü ve Sosyolojik Yöntemin Kuralları** gibi eserlerinde suçu incelemesiyle başlar. Zira Durkheim, sapmayı kaçınılmaz ve hatta gerekli görür. Modern toplumda bireysel seçim olanağının artmasıyla paralel olarak uyumsuzluk da artmaktadır. Sağlıklı işleyen her toplumda suç ve sapma olacaktır. Durkheim'ın analizinde, suçun toplumsal yapıyı tamamlayıcı işlevleri ön plana çıkarılır. İnsanlar suça karşı benzer tepkiler verir ve benzer hislere kapılır. Böylece suç kolektif duyguları, insanlar arasında kurulan ahlâkî bağları pekiştirme işlevini yerine getirmiş olur.⁵⁸³ Bunun yanı sıra toplum, yaşayan ve değişen bir organizma olarak, suçun varlığıyla yeni fikirler ve zorluklar ile tanışır. Böylece suç toplumun ahlâkî sınırlarını genişletip toplumsal değişime neden olmak işlevini yerine getirir.⁵⁸⁴ Daha önce bireysel farklar

⁵⁸⁰ Coşkun, **Kemal Tahir**, s. 503.

⁵⁸¹ Macionis, **Sosyoloji**, s. 216.

⁵⁸² Giddens, **Sociology**, ss. 939-940.

⁵⁸³ Durkheim, **The Division of Labor in Society**, ss. 72; 81; Durkheim, **The Rules of Sociological Method**, New York 1982, ss. 98-99.

⁵⁸⁴ Giddens, **Sociology**, s. 941; Macionis, **Sosyoloji**, s. 219.

çerçevesinde ele alınan sapmayı Durkheim, sosyal ilişkiler bağlamında ve toplumsal bir gerçek olarak incelemiştir.⁵⁸⁵

Çatışmacı yaklaşım, suç davranışını sosyal eşitsizlikler ve materyal çıkarların çatışması çerçevesinde anlamak gerektiğini savunur. Yasaları ve uygulanış şeklini etkileyen en önemli faktör, kapitalist sistemin eşitsizliğidir. Egemen sınıf, yasalar ve siyasal kurumlar aracılığıyla ayrıcalıklı pozisyonunu sürdürmeyi ve gücünü korumayı amaçlamaktadır.⁵⁸⁶ Ceza ve sosyal yardım sistemleri, kapitalizmin işleyişini kolaylaştırmak görevini yerine getirir. Ayrıca, bu işleyişi tehdit edebilecek olanları kontrol etmek de bu kurumların siyasî işlevleri arasındadır. Suç işleyenleri de siyasî bağlamda ele alan çatışmacı yaklaşım, kapitalist sistemin eşit olmayışına tepki olarak bireyin sapma davranışına yöneldiğini varsayar.⁵⁸⁷

Max Weber ve sembolik etkileşim kuramı sapma ve suç davranışını incelerken günlük yaşamdan, nasıl tanımlandığı ve nasıl yapılandırıldığından yola çıkar. Sapma davranışı, sosyal olarak yapılandırılmış ve göreceli bir kavramdır. Etkileşimci teori için bir davranışın “*özü itibarıyla kötü/sapkın/suç*” olması mümkün değildir. Toplum tarafından verilen tepki ya da yüklenen değer, o davranışı suç olarak etiketler. Ayrıca, suçlu olarak etiketlenmek, kişinin benlik tanımını etkiler ve bunun sonucunda sapma davranışı artar. Suçun tanımlanmasında toplumsal sınıf yapısının yeri de oldukça önemlidir. Sapmanın tanımlandığı kurallar, güçlü olan sınıf tarafından belirlenir. Alt sınıftan biri tarafından sergilenen bir davranış suç olarak etiketlenirken yüksek sınıftan biri tarafından sergilendiğinde aynı yorumun yapılmaması buna örnek olarak verilmektedir.⁵⁸⁸

3.8.1. Cemil Meriç Düşüncesinde Suç

Meriç’in sosyoloji yaklaşımı incelendiğinde onun kavramları net olarak açıklamak konusunda hassasiyet gösterdiği, toplumsal kurum ve olguları toplumsal

⁵⁸⁵ Arzu Yıldırım, “*Sosyo-kültürel Yapı ve Suç Olgusu Arasındaki İlişki: Malatya İli Örneği*”, **KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi**, 16 (Özel Sayı 1), 2014, s. 4; Caner Çakmak, “*Suç Açıklayan Sosyo-Ekonomik Temelli Yaklaşımlar*”, **International Journal of Political Science Researchers**, 1 (1), July 2015, s. 15; Ferhan Mutluer, “*Sapma Kuramlarına Bir Bakış*”, **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 0 (12), 2016, s. 219; Philip Smith, “*Durkheim and Criminology: Reconstructing the Legacy*”, **Australian & New Zealand Journal of Criminology**, 41 (3), 2008, s. 333.

⁵⁸⁶ Marx & Engels, **Komünist Manifesto**, ss. 57-58.

⁵⁸⁷ Giddens, **Sociology**, s. 949; Macionis, **Sosyoloji**, ss. 225-227.

⁵⁸⁸ Giddens, **Sociology**, ss. 945-947; Macionis, **Sosyoloji**, s. 225.

değişme bağlamında ele aldığı görülmektedir. Suç olgusu da Meriç için, modern insanın hayatında büyük toplumsal değişmeler tarafından yaratılan bunalımları ifade eder.⁵⁸⁹ Eserlerinde, sapma davranışının ortaya çıkmasında toplumsal değişmenin etkisini incelerken şiddetin türleri olarak savaş, isyan, anarşi, terör, anomi gibi kavramlarla da ilgilenmiştir.

Meriç, şiddeti ele alırken dünyada meydana gelen büyük toplumsal değişmelerin “*şiddet doktrinleri*” yarattığını düşünür. 19. yüzyıl boyunca, özellikle Birinci Dünya Savaşı’nda “*Cinayet cinayeti davet etmiş, savaş zincirleme bir kan davası olup çıkmıştı.*” sözü ile Avrupa’da “*tarihte benzeri görülmemiş bir boğazlaşma*” yaşandığını ifade eder. Savaş sonrasında doktrinlere dayanan sistematik bir şiddetin dünya sahnesine çıktığını belirten Meriç, siyasî bağnazlık ve milliyetçilik gibi bağlılıkların şiddeti körüklediğini düşünür. O, 20. yüzyılda şiddet olaylarının arttığını, uluslararası alanda sistemli katliamlar yaşandığını ve bunun “*terör*” olarak adlandırılabilceğini dile getirir.⁵⁹⁰

Meriç 20. yüzyılı, sistematik şiddetin, katliamın ve terörizmin hâkim olduğu bir asır olarak ele alır. Terörizm, cinayet ve tahribe başvuran bir şiddet doktrini, toplumsal ya da siyasi gruplar arasında bir kavga yöntemidir. Terör, her sosyal yapıda meydana çıkabilen bir propaganda aracıdır. Amacı, mevcut düzenin zayıflığını ve yıkılabileceğini ispat etmektir. Terör, gerçekleştirmek istediği hedeflere yönelik bir programa bağlıdır. Sistematik oluşu bakımından isyan ve ayaklanma gibi kitlesel eylemlerden farklıdır.⁵⁹¹

Meriç’in karşılaştırmalı olarak incelediği isyan ve ihtilal kavramları suç konusuna değinirken ele alınması gereken iki kavramdır. Meriç’in “*ilerleme için başvurulmuş ani ve keskin davranışlar*” olarak tanımladığı isyan, sosyal normlara aykırı bir yol izlediği için hukuken suç olarak değerlendirilmekte ve doğası itibarıyla yeniliğe düşman olan çoğunluk tarafından da tepkiyle karşılanmaktadır. İhtilal ise isyan ile kıyaslandığında daha yavaş ve aşamalı bir şekilde değişiklik ya da ilerleme sağlaması nedeniyle cezalandırılmaz ve benimsenir. İsyân, başarısız olmaya mahkûm, küçük ölçekli bir eylemken ihtilal genellikle başarıya ulaşan daha geniş ölçekli bir değişme hareketidir.⁵⁹²

⁵⁸⁹ Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 514.

⁵⁹⁰ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 480-482.

⁵⁹¹ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 482-484.

⁵⁹² Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 490-492.

Anarşi, kimileri tarafından bir sapma davranışı olarak kabul edilmesine rağmen Meriç'e göre bir ideolojidir. Anarşizm, devletin yokluğu ile mükemmel düzenin mümkün olacağını kabul eden bir siyasî ideolojidir. Meriç, anarşizmin 18. yüzyılda devletin din-dışı hale gelmesi ve böylece kutsallığını kaybetmesi gibi etkenlere dayandığını düşünür. Meriç, anarşinin olumsuz bir anlam kazanmasının sebebi olarak, devlet olmadan toplumların yaşayamayacağı peşin hükmüne saplanmak olduğunu ifade eder.⁵⁹³

Siyasi suç konusuna da yer veren Meriç, konunun uzmanları tarafından hala tartışılan bu konunun hırsızlık ve cinayet gibi suçlardan ayrılması gerektiğini savunur. Siyasî suçlunun idealleri uğrunda suç işlediğini ve adalet, hürriyet ya da gelişme arayışında olduğunu ifade eder. Siyasî suç, “atalet kanununun” bir sonucudur Meriç'e göre. İnsanlar doğası itibarıyla tutucudur ve yeni olandan nefret ederler, değişime karşı direnç gösterirler. Bu da kurulu düzeni değiştirmek isteyen her düşünceyi suçlu ilan etmeye sebep olmuştur.⁵⁹⁴

Meriç, sapma davranışlarından bir diğeri olarak anomi konusunu da ele alır. Anomi kavramına öncelikle Durkheim'in bakış açısından yaklaşan Meriç, düzenleyici toplumsal kuralların yokluğu sonucunda sosyal bütünleşmenin ve uyumun sağlanamadığı bir toplumsal hastalık olduğu görüşünde Durkheim ile paralel bir bakış açısı sergiler. Bunun yanı sıra fertle toplumsal düzenin normları arasında yaşanan uyum sorunlarının da anominin başka bir yönü olduğunu, Durkheim'in **İntihar** eserindeki görüşlerinden faydalanarak açıklar.⁵⁹⁵ Onun anomi tanımı ise birçok kelimeyi tanımlarken olduğu gibi keskin yargılar taşır; “*şuursuzluk, değerlerin tepetaklak olması, çürüyüş, çöküş*”.⁵⁹⁶ Meriç, öğrenci eylemleri ve üniversitelerde ortaya çıkan sağ-sol çatışmalarını anomi örneği olarak ele alır. “*Kendi kendini tahrip eden bir nesil*” tarafından bir çeşit intihar olan bu şiddet eylemlerini “*Batılılaşma faciasının son perdesi*” olarak görür.⁵⁹⁷

Meriç, toplumsal değişimin sapma ve suç olgularına etkisini iki bakış açısından incelemiştir. Bunlardan ilki, suçun ve suç araçlarının geçirdiği değişimlerdir. İkincisi

⁵⁹³ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 456-461.

⁵⁹⁴ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 489; 499.

⁵⁹⁵ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 516-517.

⁵⁹⁶ Meriç, **Bir Facianın Hikayesi**, s. 6.

⁵⁹⁷ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 515-516.

ise, köklü toplumsal değişikliklerin bir buhrana sebep olduğu, şiddet ve türlerinin bu buhrandan ortaya çıktığı görüşüdür.

Toplumsal hayat değişirken suçlular, işlenen suçlar ve suç araçları da süratle şekil değiştirmekte, modern hayata uyum sağlamaktadır. Suç, artık kaba kuvvete ve şiddete dayalı olmaktan çıkıp, daha “medenî” hale gelmiştir. Suçlar dolaylı yollardan işlenmekte olduğu gibi, “*toplumun üst kademelerine ve siyaset dünyasına sirayet etmiştir.*” Hile, kurnazlık, aldatmaca yoluyla işlenen suçlar medenî toplumun yeni suç biçimleri haline gelmiş ve toplumun her sınıfında görülmeye başlamıştır.⁵⁹⁸

Toplumsal değişme-suç ilişkisinin diğer bir boyutu ise köklü bir toplumsal değişikliğin bir bunalıma yol açması ve bunalım halinde bir toplumda anomi, anarşi, şiddet eylemleri gibi sapma davranışlarının yaygınlaşmasıdır. Özellikle Avrupa’da ortaya çıkan anomi, anarşi gibi kavramlar, Avrupa toplumsal yapısı temelinde gelişme imkânı bulmuştur. Avrupa’da kilise, Orta çağ boyunca siyasi kurumların üzerinde otoritenin tek sahibi olmuştur. Laikleşme, siyasi otoritenin kurulması modern devletin gelişmesi ve kilisenin yönetiminden kurtulması için gereklidir. Meriç’e göre Avrupa’da Aydınlanma Çağı, laikleşen, “*din-dışılaşan*” devletin kutsallığını kaybettiği ve bireyden uzaklaştığı dönemdir. Hukukun üstünlüğü yolu ile kanun yapıcılar tarafından konulan kurallar toplumsal yapıyı düzenlerken toplumun yaşam tarzı ve birikimleri olan örfi kurallar önemini kaybetmiştir. Böylece, hukuk kuralları toplumla ilişkilerini rasyonalize etmiş ve nesnelleştirmiştir. Meriç, hukukun ve siyasi otoritenin üstünlüğünün sağlandığı bu çağı, insanın kaybettiği kutsallığın yerine koyacağı değerler ve ideolojiler ararken bir bunalıma sürüklendiği, toplumsal yapının ise çatışmalarla onarılmaz hasarlar aldığı bir kriz dönemi olarak görür. Bu toplumsal değişme anomi, anarşi ve terör gibi sapma davranışlarını ortaya çıkarmıştır.⁵⁹⁹

Meriç’in suç olgusuna dair görüşlerinin çatışmacı ve sembolik etkileşimci yaklaşımlardan bir sentez içerdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çatışmacı yaklaşım, sapma/suç davranışının toplumun sınıfsal eşitsizliklerinden kaynaklandığını varsayar. Meriç ise isyan, ayaklanma, anarşi gibi sapma davranışlarının temelinde toplumun bir kesiminin uğradığı adaletsizliklerin yattığını düşünür.⁶⁰⁰ Bunun yanı sıra Meriç’in ekonomik bunalımın insanları tehlikeli düşünce akımlarına yönlendirdiğini ifade

⁵⁹⁸ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 502-505.

⁵⁹⁹ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 448-455.

⁶⁰⁰ Meriç, **Kırk Ambar II**, ss. 470-476.

etmesi,⁶⁰¹ çatışmacı yaklaşımın toplumsal olayların temelinde ekonomik nedenleri koyması ile paralel bir bakış açısıdır. Meriç'in sembolik etkileşimci kuram ile yakınlaşan yanı ise günlük hayatın içinde suçun tanımlanma şekli ile ilgilenmesidir. Meriç'e göre, toplum "suçlu kişi" denince "kılık kıyafeti bozuk, çirkin, antipatik" birini düşünürken "iyi giyimli, zengin, kültürlü" birisinin suçlu olduğuna inanmaz.⁶⁰² Meriç'in, günlük hayatta suçun ve suçlunun algılanması, bu algıda rol oynayan semboller gibi konuları da düşünmesi, onun yaklaşımının sembolik etkileşim kuramı ile ortak olan yanlarıdır. Meriç'in suç olgusuna karşı sentezleyici bir yaklaşım sergilediği açıkça görülmektedir.

3.8.2. Kemal Tahir Düşüncesinde Suç

Kemal Tahir, romanlarında toplumu gerçekliğiyle göstermeyi amaçlamış, bu sebeple sosyal problemlere, kişinin ve toplumun dramına, ahlaki bozukluklara da toplumsal birer gerçek olarak değinmiştir. Tahir'in eserlerinin kurgusal arka planında diğer toplumsal süreçler gibi suç olgusu da yerini almıştır. Gerek **Karılar Koğuşu**, **Namusçular** gibi cezaevi romanlarında gerekse **Esir Şehir** serisi gibi tarihi romanlarda Anadolu'yu insanıyla, kuralları ve yaşam biçimiyle yansıtmamanın bir yöntemi olarak suç davranışı kullanılmıştır. Tahir'in suç olgusuna dair ilgisi, sosyolojik bir özellik taşımaktadır.

Tahir, suç davranışını sosyolojik bir bakış açısıyla analiz eder. Suçlu kişilerin hangi kültürel ve ekonomik koşullar çerçevesinde suç işlediklerine derinlemesine bir bakış yöneltir. Bu bakış açısı onun suç davranışını toplumsal ve kültürel bir süreç olarak ve günlük hayatın somut bir parçası olarak ele aldığını göstermektedir. Ona göre, kişilerin içinde bulunduğu sosyal çevre ve ekonomik şartlar, suç davranışını yaratan faktörlerdir. Tahir'in eserlerindeki karakterlerin suç işlemesinde eğitimsizlik ve geleneğe dayalı toplumsal yapı etkilidir. Bu bağlamda sapma ve suç davranışını toplumsal bir sorun ve bozukluk olarak gören Tahir, suç davranışında toplumun sorumluluklarının altını özellikle çizer. Buna ek olarak düşünce suçlusu olan bireyler

⁶⁰¹ Meriç, **Kültürden İrfana**, s. 170.

⁶⁰² Meriç, **Kırk Ambar II**, s. 502.

üzerinden ülkenin içinde bulunduğu siyasal durumun da “suçlu” yaratmaktaki etkisi ele alınır.⁶⁰³

Tahir, **Karılar Koğuşu** ve **Namuçular** romanlarında suç olgusunu toplumsal cinsiyet konusu ile birlikte ele alır. Bu eserlerde kadınları suça iten nedenler, kadının geleneksel ve toplumsal rolleri ile ilişkilidir. Bu nedenler, kadının eğitimine önem verilmemesi dolayısıyla cahillik, dünyadaki politik koşulların sonucunda yaşanan yoksulluk, küçük yaşta çalışmak zorunda kalmak, zor çalışma koşulları ve mutluluk duymadıkları aile ilişkileri olarak görülmektedir.⁶⁰⁴ Bu noktada istenmeyen evliliklere zorlanmaları ya da aile içindeki ilişkilerde söz sahibi olmamaları gibi kadına dayatılan toplumsal rolün sonucu olarak suç davranışının meydana geldiği ve ataerkil toplum yapısının neden olduğu bunalımların kadınları suça ittiği vurgulanmaktadır.⁶⁰⁵ Tahir’in romanlarında kadınlar kendilerinden yaşlı ya da hasta erkeklerle evlendirilmiş, bazıları ikinci eş olarak evlenmiş karakterlerdir.⁶⁰⁶ Bu zorunluluk ve ezilmişlik kadınların suç ya da ahlaki sapma davranışlarına yönelmelerine bir sebeptir. Ayrıca kadın karakterlerin fiziksel şiddet görmesi, aldatılması veya cinsel istismara uğraması sonucunda intikam duygusuyla suç işledikleri de görülmektedir.⁶⁰⁷ Bunlara ek olarak cinsellikle bağlantılı sapma davranışının temelinde ekonomik nedenlerin olduğu belirtilmektedir.⁶⁰⁸

Toplumsal yapı, bireyin eğitimine önem veren bir özellik taşımadığı gibi, eğitimin bireyleri ahlaki değerlerden uzaklaştırdığına, dinsizleştirdiğine dair bir inançla şekillenmiştir.⁶⁰⁹ Bireylerin bu yanlış yaklaşım ile eğitimden yoksun bırakılması, suç davranışının artmasına etki eden en önemli faktör olarak yansıtılmaktadır.⁶¹⁰ Eğitimsizlik ve cehalet, sapma olgusunu ortaya çıkaran birincil sebep olarak Tahir’in romanlarında altı çizilen bir sosyal problemdir.

⁶⁰³ Nihayet Arslan, **Kemal Tahir’in Romanlarında Şahıslar Dünyası**, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yeni Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas 2005, s. 145.

⁶⁰⁴ Özlem Fedai, “**Kemal Tahir’in Romanlarında Kadınlar**”, **Kemal Tahir 100 Yaşında**, s. 476.

⁶⁰⁵ Emel Akbal, **Kemal Tahir’de Kadın ve Eğitim**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi ABD, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 2012, s. 117.

⁶⁰⁶ **Köyün Kamburu** romanında Benli Nazmiye ve Güllü ikinci ve üçüncü eş olarak kocaları Ömer Ağa’yı aldatırlar, **Büyük Mal** romanında Nefise kendinden yaşlı bir adamla evlendirilir ve kocasını aldatır.

⁶⁰⁷ Tahir, **Karılar Koğuşu**, ss. 339-340.

⁶⁰⁸ Tahir, **Namuçular**, ss. 105-106; Fedai, “**Kemal Tahir’in Romanlarında Kadınlar**”, s. 477.

⁶⁰⁹ Tahir, **Bozkırdaki Çekirdek**, s. 192; Tahir, **Sağırdere**, ss. 59-60.

⁶¹⁰ Erol, “**Kemal Tahir’in Köyün Kamburu Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış**”, s. 898; Pınar, **Kemal Tahir’in Hikâye ve Romanlarında Anadolu**, s. 193.

Suç olgusunun ortaya çıkmasında etkili diğer bir sebep olarak, Tahir'in yoksulluğa vurgu yaptığı görülmektedir. Tahir'in eserleri Osmanlı Devleti'nin çöküş yıllarından başlayarak Millî Mücadele ve İkinci Dünya Savaşı gibi ülkenin zor koşullar içinde bulunduğu tarihsel bir arka planda kurgulanmıştır. Bu zor koşullar çerçevesinde toplumun genelinde yaşanan yoksulluk, karakterleri suça sürükleyen önemli bir etken olarak okuyucu karşısına çıkmaktadır.⁶¹¹

Tahir'in suç konusuna yaklaşımında eleştirel bir bakış açısı sergilediği açıktır. Tahir'e göre eğitimsizlik ve yoksulluk gibi bireyleri suça iten nedenler yanlış devlet politikaları ile de ilişkilidir. Toplum, eğitimsiz bırakılmış ve yeni kurulan devlet de toplumu bilinçlendirmek adına bir başarı gösterememiş hatta toplumun kabuğuna çekilip kendinden uzaklaşmasına sebep olmuştur. Şekilci bir ilerleme politikası ile toplumsal köklerden uzaklaşıldığını ifade eden Tahir, ahlaki çöküntünün ve suça yönelmenin sorumlularından biri olarak bu toplumsal başkalaşma sürecini görmektedir.⁶¹²

Toplumun adalet anlayışı ve hukuk sisteminin işleyişi konusuna da eleştiriler yönelten Tahir, kanunların güçlüyü koruduğunu düşünür.⁶¹³ Yargı sisteminin işleyişinde gördüğü sorunları, Doğulu toplumların sahip olduğu özelliklere bağlar. Hantal bir bürokrasi ve despotik bir demokrasi tablosu çizen yazar, bunu Doğulu bir karakteristik olarak görür. Devlet kurumları ve kanun uygulayıcılar bile keyfi uygulamalar yapmaktadırlar.⁶¹⁴ Bu durum Tahir'in "suçlu" algısını da eleştirmesine, aslında kanuna uymayan çok sayıda insan olmasına rağmen kimin "suçlu" kimin "suçsuz" olduğuna dair yanlışlıklarla dolu bir toplumsal anlayış bulunduğunu ifade etmesine yol açar. Tüm bunlara ek olarak, cinayet gibi suçlardan hüküm giyenlerin düşünce suçlularından daha az ceza almalarını, yazarın bilinçli bir şekilde vurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda Tahir'in "düşünce suçu" olarak tabir edilen hukukî olgu üzerinden adalet sistemine eleştirel bir bakış yönelttiği düşünülmektedir.⁶¹⁵

⁶¹¹ Ramazan Gülendamlar, "*Kemal Tahir'in Kadın Mahkumları: Karılar Koğuşu*", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3 (2), 2008, ss. 386-387; Dinçer Ateş, "*Kemal Tahir'in Mahpusları: Damağası ve Karılar Koğuşu Örneği*", *Hece Dergisi*, 16 (181), Ocak 2012, s. 267.

⁶¹² Erol, "*Kemal Tahir'in Köyün Kamburu Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış*", s. 893.

⁶¹³ Tahir, *Karılar Koğuşu*, s. 344.

⁶¹⁴ Gülendamlar, "*Kemal Tahir'in Kadın Mahkumları*", ss. 403-404; Yücel Özyaşar ve Ömer Faruk Eren, "*Kemal Tahir'in Marksist Düşünce Dünyasının Namusçular Romanında Yansımaları*", *ALATOO Academic Studies*, (1), 2016, s. 119.

⁶¹⁵ Tahir, *Karılar Koğuşu*, ss. 234-235.

Tahir'in sapma ve suç davranışına yalnız cezaevi ortamında geçen eserlerinde değil, köy romanları ve tarihi romanlarının da kurgusal planında değindiği ve toplumsal bir olgu olarak sosyolojik bir hassasiyetle yaklaştığı görülmektedir. Tahir'in toplumsal sorunları olduğu gibi yansıtmayı görev edinmesi, yani toplumsal gerçekçi bir çizgide eserler verme çabası, onun sosyalist fikirlerinin bir sonucudur. Suçlular yoluyla ezilen bir sınıf imajı çizen Tahir, işledikleri suçların zaaflarından kaynaklandığını düşünür. Fakat ona göre, bu sınıf kendi içinde bulunan erdemlerle bu durumdan kurtulacaktır. Bu yaklaşım, Tahir'in Marksist bir hassasiyet göstermesi olarak yorumlanmaktadır.⁶¹⁶ Tahir'in düşünce suçluları yoluyla hâkim ideoloji ve aydın çatışması meydana koyduğu ve böylece yazarın suç olgusuna dair görüşünü çatışma yaklaşımı üzerinde kurduğu görülmektedir.⁶¹⁷ “Suçlu” bireyleri analiz ederken toplumun suç algısına değinmekle kalmayan Tahir, suç davranışının meydana çıkmasında toplumsal yapının etkisine, kolektif hayatın sonucu olarak bireylerin birbirleri üzerindeki sorumluluklarına da vurgu yapar. Tahir'in bu bakış açısı Marksist ideoloji ile benzer özellikler taşımaktadır. Sapma davranışının ortaya çıkmasında en etkili nedenlerden biri olarak ekonomik koşulları göstermesi de Tahir'in toplumsal olayların temelinde iktisadî sebepler yattığını ifade eden çatışmacı yaklaşım çizgisinde görüşlere sahip olduğunun bir başka göstergesidir.

⁶¹⁶ Özyaşar & Eren, “*Kemal Tahir'in Marksist Düşünce Dünyasının Namusçular Romanında Yansımaları*”, s. 119.

⁶¹⁷ Tahir, *Damağası*, Kitaplı Casus; Tahir, *Esir Şehrin Mahpusu*, Kâmil Bey; Tahir, *Karılar Koğuşu*, Murat; Tahir, *Kelleci Memet*, Murat Bey; Tahir, *Namusçular*, İstanbullu Murat.

SONUÇ

Bu araştırmada, Cemil Meriç ve Kemal Tahir'in eserlerinden yola çıkarak Türk toplum yapısı tahlil edilmiştir. Düşünce tarihimizde önemli yeri olan Meriç ve Tahir'in Türk toplumunu meydana getiren kurumlara ve dinamiklere dair görüşleri ile bu görüşlerin çağdaş sosyolojik kuramlar çerçevesinde incelenmesi çalışmamızın omurgasını teşkil etmektedir.

Türk düşünce hayatının iki önemli simgesi olmanın yanında hem Meriç hem Tahir, Batı düşünce dünyasını fethetmek üzere yola çıkıp yolculukları sonunda kendi millî değerlerine ulaşmış isimlerdir. Her iki düşünürün en önemli ve en çok vurgulanan özelliği, yerlilik ekseninde, fakat eleştirel bir yaklaşımla toplumsal çözümler yapmalarıdır.

Meriç ve Tahir'in Türk toplum yapısına bakış açısını ortaya koyabilmek adına toplumsal yapı; kültür ve medeniyet, din, eğitim, siyaset ve ideoloji, toplumsal değişme, modernleşme, aydın ve suç başlıkları üzerinden ele alınmıştır. Ayrıca her iki düşünürün konuları değerlendirirken çağdaş sosyoloji kuramlarından hangisi ile paralellik arz ettiğine cevap aranmıştır.

Bu çalışmada Meriç'in kaleminden çıkan 11 kitap ile Tahir'in imzasının bulunduğu 18 roman ve **Notlar** adlı dizisinden 11 eser temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Söz konusu eserlerden bazıları, Türk toplum yapısı bağlamı dışında, yazarların edebiyat veya edebî türler üzerine görüşlerini yansıtmaktadır. Bu sebeple Meriç'in **Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist** ve **Kırk Ambar I: Rümuz-ül Edeb** adlı eserleri ile Tahir'in **Notlar/Roman Notları 1** ve **Notlar/Roman Notları 3** adlı eserleri yazarların görüşlerini anlamada büyük katkı sağlamış, fakat çalışmamızın kapsamı dışında kalmıştır.

Meriç ve Tahir'in, toplum yapısını tanımlamada kullanılan kültür ve medeniyet kavramlarını ele alırken çatışmacı kuram ile paralel görüşe sahip oldukları ortaya çıkmıştır. Her iki düşünürü bu noktada birleştiren, Doğu ve Batı'yı çatışan iki medeniyet olarak ele almalarıdır. Meriç, bu iki medeniyeti birbirinin antitezi olarak kabul ederken Batı'yı kültürel emperyalizm bağlamında hâkim ideoloji olarak ele alır. Bu diyalektik yaklaşımı ve Marksist referans kullanımını Tahir'in görüşlerinde de bulmak mümkündür. Tahir, iki medeniyeti birbirinden ayıran temel faktörün içinde bulunan ekonomik koşullar ve üretme biçimleri olduğunu dile getirir. Bu yaklaşımının

Notlar/Osmanlılık/Bizans adlı eserinde açıkça yansıtıldığını, Tahir'in Osmanlı toplumunu ve Doğulu toplum yapısını bu eserde ATÜT kavramı ile açıkladığını görmekteyiz. Tahir'in çatışmacı kurama yaptığı bir diğer referans ise ideal medeniyet anlayışını sınıfsız ve sosyalist olarak nitelendirmesidir.

Toplumsal yapının temel dinamiklerinden biri olan din kurumuna yaklaşımları açısından ortak oldukları nokta, dinin bir üst yapı kurumu olarak alt yapıyı meydana getiren iktisadî şartlar tarafından şekillendirildiğidir. Çatışmacı kuramın temel kabullerinden biri olan altyapı-üstyapı kavramlarını kullanmaları onların teorik yaklaşımını izah eder niteliktedir. Fakat Meriç'in dine bakışı daha çok bir sentez biçimindedir. Sembolik etkileşimci teorinin din kurumunu ele alırken toplumsal değişme bağlamını kullanması ve Weber'in kapitalistleşmenin dinin etkisi ile gerçekleştiği fikri Meriç'in eserlerinde de görülmektedir. Tahir ise Marksist referanslara bağlı kalarak dini, hâkim ideoloji tarafından halkın sömürülmesi için kullanılan bir araç kabul eder.

Eğitimin toplumsal yapıdaki yeri ve önemi konusunda Meriç ve Tahir'in iki farklı çizgide fikir beyan ettiği görülmektedir. Meriç, eğitimi sembolik etkileşim kuramına paralel görüşlerle incelemekte ve toplumsal sorunları ya da çatışmaları engelleyecek karizmatik tip yaratmayı eğitimin temel amacı olarak ele almaktadır. Tahir ise bu noktada Meriç'ten farklı olarak eğitimi iktidarın sömürü aracı olarak kullandığına vurgu yapar ve çatışmacı yaklaşımın görüşünü paylaşır. Ayrıca Tahir, eğitimin bir üst yapı kurumu olarak içinde bulunduğu toplumun üretim koşullarına uygun biçimde planlanması gerektiğini savunarak da çatışmacı kuramı onaylar.

Siyaset ve ideolojinin toplumsal yapı bağlamında değerlendirilmesinde Meriç ve Tahir'in ortak bir yöntem benimsedikleri açıktır. Diyalektik yaklaşım, iki düşünce adamının da politik ve ideolojik bakış açısının en önemli unsurudur. Devleti, iktidarı, siyaseti ve ideolojileri Batılı-millî karşıtlığı bağlamında ele almış ve bir sentez yaratma çabası göstermişlerdir. Hem Meriç hem Tahir, Doğu ve Batı toplumlarının ekonomik üretim temelinde bürokratik ve ideolojik bir yapıya sahip olduğunu ifade etmiş, bu görüşleri ile konuyu çatışmacı kuram çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Her iki düşünür eserlerinde kapitalist ideoloji ve emperyalist politik amaçları eleştirmektedir. Bu da ideolojilere çatışmacı kuramın bakış açısıyla yaklaştıkları anlamına gelir.

Toplumsal değişme açısından Meriç ve Tahir'in üzerinde birleştikleri ve ayrıldıkları noktalar söz konusudur. Toplumsal değişmenin kapitalistleşme ve iktisadî

temellere dayalı bir başkalaşma süreci olduğu konusunda aynı fikirde oldukları görülür. Bu görüşleri çatışmacı kuramın toplumsal değişme yaklaşımı ile ortak özelliktedir. Ayrıca hem Meriç hem Tahir, yabancılaşıma sürecine dair Marx'ın ve Marksist ideolojinin tanımlamalarını referans alır ve yabancılaşımayı bu ideolojik referanslarla değerlendirirler. Tahir, ideal bir toplumsal değişme modeli olarak yerel yapının devletçi sosyalist bir politika ile sentezlenmesini önerirken sosyolojik yaklaşımını da açıkça ortaya koymuş olur. Meriç'in Tahir'den ayrıldığı nokta ise, toplumsal değişme sürecinin rasyonelleşme gibi sonuçlarına yönelttiği olumsuz bakıştır. Meriç, bu anlamda sembolik etkileşim kuramına yaklaşarak rasyonelleşen toplumun insanî değerlerden uzaklaşıp mekanikleştiği fikrini öne sürer. Ayrıca böyle bir toplumsal sorunun Weber'in karizmatik tip olarak adlandırdığı sınıf yoluyla çözümlenebileceğine Meriç de inanmaktadır. Bu bağlamda Meriç'in sembolik etkileşimci ve çatışmacı yaklaşımları sentezlediği görülmektedir.

Modernleşme ve Batılılaşma üzerinden Türk toplum yapısına ve toplumsal yapıdaki değişmelere karşı, Meriç ve Tahir birbirlerinden farklı görüşlere sahiptir. Meriç, modernleşme ya da Batılılaşma gibi isimlerle bilinen sürecin tek bir gerçeği, sömürgeleştirmeyi ifade ettiğini düşünür. Buna karşılık Tahir, modernleşme ve rasyonelleşme gibi süreçleri olumlu bir bilimsel ilerleme olarak ele alır, fakat Batılılaşmayı bir sömürgeleşme süreci olarak görür. Meriç'te modernleşme ve Batılılaşma medeniyetler çatışması üzerinden ele alınır ve Doğu'nun ekonomik olarak sömürülmesi amacını taşır. Tahir'in de Batılılaşma yaklaşımının bu doğrultuda olduğu görülmektedir. Tahir ve Meriç, Batılılaşmayı ekonomik temelli bir değişim olarak düşünmektedir. Bu konu, iki düşünürün birbiriyle ve çatışmacı kuramla birleştikleri noktadır. Söz konusu modernleşme ve rasyonelleşme olduğunda ise Tahir, bilimsel, kültürel ve ekonomik gelişmeler olarak gördüğü bu değişme süreçlerine olumlu bir yaklaşım sergiler. Meriç ise rasyonelleşme sürecine daha farklı yaklaşmaktadır. O, bilimsel ya da teknik ilerleme gibi görünen bu sürecin aslında toplumu makineleşmeye, manevî değerlerini yitirmeye sürüklediğini düşünür. Bu bakış açısı rasyonelleşme söz konusu olduğunda Meriç'in sembolik etkileşim kuramına paralel bir anlayış ortaya koyduğunu göstermektedir.

Aydının toplumdaki yeri hem Meriç'in hem de Tahir'in eserlerinde önemli bir yer tutar. Aydınlanmanın görevi hususunda Meriç ve Tahir'in fikirleri uzlaşmakta, konuya çatışma kuramı penceresinden baktıkları görülmektedir. Aydınlanmanın eleştirel olması,

iktidarın ya da hâkim ideolojinin sözcüsü olmaktan şiddetle kaçınması gerektiğini dile getirmişlerdir. Fakat Meriç'in aydın konusuna bakışında çatışmacı kuram yanında sembolik etkileşim kuramının da etkisi bulunmaktadır. Meriç, Tahir'den farklı olarak, aydını Weber'in ideal tiplerinden karizmatik tip ile özdeşleştirmiş, toplumu yönlendiren bir karakter ve kurtarıcı olarak ele almıştır. Tahir'in aydın tanımı ise, ezilenler ile hareket eden, toplumu yönlendirmekten ziyade doğal akış içinde toplumsal gerçekliği anlayıp buna eşlik eden olarak çatışmacı kuramın tanımı ile örtüşmektedir.

Suç konusunda Meriç ve Tahir'in çatışma kuramı üzerinde birleştiği, fakat Meriç'in sembolik etkileşim yaklaşımına da yakın durduğu görülmektedir. Her iki düşünür de sapma ve suç olgularını ekonomik temelde incelemekte ve toplumsal eşitsizlikten kaynaklandığını düşünmektedir. Bu açıdan çatışmacı bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Ancak Meriç, suç ve suçlu kavramlarını günlük yaşantı içinde, algılanma biçimi ve kullanılan semboller açısından da ele almaktadır. Bu açıdan Meriç, sembolik etkileşim kuramının suç yaklaşımını çatışmacı görüş ile sentezleyerek kendi görüşünü ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

Adivar, A. Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. Cilt:1. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1944.

Ak, Uğur. “Kendimizi Tanımak ve Öteki: Cemil Meriç’te Avrupa Medeniyetinin Tekelleşmesinin Eleştirisi”, *Mütefekkir* 1, no. 2 (2014): 153-163.

Aka, Nilüfer. “Kemal Tahir’in Yorgun Savaşçı Romanında Yapı ve İzlek”. *Karadeniz Dergisi* 27 (2015): 150-181.

Akarçay, Erhan. “Siyaset ve Toplum.” *Sosyolojiye Giriş*, edited by Nadir Suğur, 72-97. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Akbal, Emel. “*Kemal Tahir’de Kadın ve Eğitim*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi ABD, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmenliği Bilim Dalı, 2012.

Akden, Fatma Betül. “*Türk Modernleşme Sürecinde Din Toplum İlişkisi*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, 2009.

Arslan, Nihayet. “*Kemal Tahir’in Romanlarında Şahıslar Dünyası*”. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yeni Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2005.

Arslantürk, Zeki, ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar-Kurumlar, Süreçler-Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.

Ata, Ramazan “Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat”, *Mütefekkir* 1, no. 1 (2014): 159-192.

Ateş, Dinçer. “Kemal Tahir’in Mahpusları: Damağası ve Karılar Koğuşu Örneği”. *Hece Dergisi* 16, no.181 (2012): 260-267.

Avcı, M. Güven, “Kemal Tahir ve Devlet: ‘Bey Kısmının Onuru Kendi Malı Değildir’”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 281-286. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Avruch, Kevin, and Peter W. Black. “The Culture Question and Conflict Resolution.” *PEACE & CHANGE* 16, no. 1 (January 1991): 22-45.

Ayas, Onur Güneş. “Yorgun Savaşçı Filminin Yakılması Üzerine”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 136-144. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Ayas, Onur Güneş. “Türkiye ve Rusya’nın Batı Sorununa İki Farklı Yaklaşım: Kemal Tahir ve Dostoyevski’nin Görüşleri Arasında Bir Karşılaştırma”. *TYB Akademi* 6, no. 17 (Nisan 2016): 85-108.

Bal, Hüseyin. “Siyaset Teorisinde Otorite Kavramı”, *Turkish Studies* 9, sayı 2 (2014): 247-255.

Balcı, Yunus. *Türk Romanında Aydın Problemi:1908-1950*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Baykara, Tuncer. “Bir Kelime-Istılah ve Zihniyet Olarak ‘Medeniyet’in Türkiye’ye Girişi.” *Fikir ve Sanatta Hareket* 187, no. 25 (Mart 1982): 3-13.

Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve On Dokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*. İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.

Benda, Julien. *Aydınların İhaneti*. Çeviren: Cem Soydemir. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Berger, Arthur Asa. “The Meanings of Culture.” *M/C: A Journal of Media and Culture* 3, no. 2 (2000).

Berksoy, Naci Çelik. “Kemal Tahir İçin Biyografi Çalışması”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 24-41. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Bıyık, Hatice, ve Mustafa Acar. “Türkiye’de Muhafazakâr Düşüncenin Ruhü: Cemil Meriç”, *Muhafazakâr Düşünce* 10, no. 39 (2014): 71-90.

Bilgiseven, Âmiran Kurtkan. “Kalkınma ve Kültür İlişkisi”. *Sosyoloji Konferansları*, 23. Kitap. İstanbul: İ.Ü. İktisat Fakültesi Yayınevi, 1991.

Bora, Tanıl. “Cemil Meriç: Tutarsızlığın Verimi”, *Hece Dergisi* 14, no. 157 (2015): 186-197.

Bottomore, Thomas B., ve Maximilien Rubel. *Marx’ın Sosyolojisi*. Translated by Zuhâl Bilgin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2006.

Bottomore, Thomas B. *Siyaset Sosyolojisi*. Translated by Erol Mutlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bottomore, Thomas B. *Toplumbilim: Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz*. Translated by Ünsal Oskay. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2015.

Bozdağ, İsmet. *Kemal Tahir'in Sohbetleri*. İstanbul: Emre Yayınları, 1995.

Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Basım Yayım Dağıtım, 2015.

Cangızbay, Kadir. "Cemil Meriç Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 5: Muhafazakârlık*, Editör: Tanıl Bora & Murat Gültekingil, 533-538. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Coşkun, Sezai. "*Kemal Tahir -Şahsiyeti, Eserleri, Fikirleri-*". Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2006.

Cündioğlu, Düccane. *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.

Çağan, Kenan. "Entelektüel İmgesi Üzerine", *Entelektüel ve İktidar*, Editör: Kenan Çağan, 9-22. Ankara: Hece Yayınları, 2005.

Çağan, Kenan. "Kemal Tahir'in İdeoloji, İktidar ve Yakın Tarihe Bakışı", *Hece Dergisi* 16, no. 181 (Ocak 2012): 59-82.

Çakmak, Caner. "Suçu Açıklayan Sosyo-Ekonomik Temelli Yaklaşımlar". *International Journal of Political Science Researchers* 1, no. 1 (July 2015): 1-49.

Çapcıoğlu, İhsan, ve Hayati Beşirli, ed. *Sosyoloji'ye Giriş*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Çolak, Harun. "*Kemal Tahir'in Romanlarında Erkek Kahramanlar*". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, 2012.

Davie, Grace. "Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, no. 1 (2006): 239-258. Çeviren: İhsan Çapcıoğlu.

Davis, Winston. "Din Sosyolojisi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45, no. 2 (2004): 291-308. Çeviren: İhsan Çapcıoğlu.

Durkheim, Emile. *Sosyoloji Dersleri*. Çeviren: Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Durkheim, Emile. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Çeviren: Özcan Doğan. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. Translated by George Simpson. Illinois: The Free Press, 1960.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. New York: The Free Press, 1982.

Durkheim, Emile. *Toplumsal İş Bölümü*. Translated by Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 2014.

Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. Çevirmen: Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, 2014.

Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. İngilizceden Çeviren: Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Eğribel, Ertan. "Kemal Tahir Düşüncesinin Dinamizmi: Sosyalizm, Batıcılığa ve Doğu Sorunu". *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak*. Editör: Kurtuluş Kayalı, 61-84. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Ekşi, Davut. "Cumhuriyet Dönemi Siyasi Kültüründe Üç Çizgi Üç Yazar". Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi ABD, Cumhuriyet Tarihi Bilim Dalı, 2006.

Eliade, Mircea, ve Ioan P. Couliano. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çeviren: Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Emre, Akif. "Öteki Seyyare Ne Yöne Düşer?", *Hece Dergisi* 14, no. 157 (Mart 2015): 32-36.

Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1998.

Erdoğan, İrfan. "Karl Marx: İnsan, Toplum ve İletişim." *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, no. 25 (2007): 199-228.

Ergün, Mustafa. *Eğitim Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Ocak Yayınları, 1994.

Eroğul, Cem. "Diyalektiğe Giriş". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 21, no 3 (1966): 282-301.

Erol, Kemal. “Kemal Tahir’in Köyün Kamburu Romanına Edebiyat Sosyolojisi Açısından Bir Bakış”. *International Journal of Social Science* 6, no 3 (Mart 2013): 879-903.

Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan A.Ş., 1997.

Fairchild, Henry Pratt. *Dictionary of Sociology and Related Sciences*. Totawa: Littlefield & Adams Co., 1967.

Fedai, Özlem. “Kemal Tahir’in Romanlarında Kadınlar”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*. Editörler: Ertan Eğribel & M. Fatih Andı, 470-480. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Foucault, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Çevirenler: Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Çeviren: Turgut Kalpsüz. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.

Fukuyama, Francis. *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. Çeviren: Ahmet Buğdaycı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.

Genç, Ernur. “*Sosyolojik Açısından Entelektüel Kavramlaştırmaları*”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, 2006.

Giddens, Anthony. *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. Çeviren: Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Giddens, Anthony. *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*. Çeviri: Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 2009.

Gouldner, Alvin Ward. “Entelektüellerin Geleceği ve Yeni Sınıfın Yükselişi”, *İnsan Bilimleri Dergisi* 1, no. 1 (December 2004): 1-11. Translated by Mehmet Cüneyt Birkök.

Gökalp, Ziya. *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1991.

Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri: Seçmeler*. Translated by Kenan Somer. İstanbul: Onur Yayınları, 1986.

Gülendam, Ramazan. “Kemal Tahir’in Kadın Mahkumları: Karılar Koğuşu”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 3, no. 2 (Spring 2008): 382-408.

Gültekin, Mehmet. “Eğitim ve Gelecek Zaman.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 23, no. 2 (1990): 775-782.

Gültekin, Mehmet, ed. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.

Gündüz, Mustafa. “Said Halim Paşa’da ‘Medeniyet’ Kavramı.” *Journal of Islamic Research* 21, no. 2 (2010): 143-150.

Gündüz, Olgun. “Kemal Tahir Romanlarında Toplumsal Değişme ve Köy”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*. Editörler: Ertan Eğribel & M. Fatih Andı, 322-338. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Gürkan, Tanju. “Finlandiya’da Okulöncesi Eğitim.” *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 24, no. 2 (1991): 353-369.

Gürkan, Tanju. “Öğretmenlik Mesleği İle İlgili Temel Kavramlar.” *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Editör: Mehmet Gültekin. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.

Haferkamp, Hans, and Neil J. Smelser, ed. *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Heywood, Andrew. *Political Theory: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Heywood, Andrew. *Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Hughes, John A., and Wes W. Sharrock, Peter J. Martin. *Understanding Classical Sociology*. London: Sage Publications, 2003.

Kadıızade, Esmâ Dumanlı, ve Muhammet Hüküm. “Kemal Tahir Romanlarında Ebeveynler, Çocuk Kahramanlar ve Eğitim Meselesi.” *Route Educational and Social Science Journal* 2, no. 2 (Nisan 2015): 715-724.

Kapani, Münci. *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 2015.

Kartal, Bilhan. “Hukuk, Suç ve Toplum.” *Sosyolojiye Giriş*, Editör: Nadir Suğur, 170-200. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Kılıçbay, Mehmet Ali. “Osmanlı Aydını”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt:1, 55-60. İstanbul: İletişim Yayınları 1985.

Kongar, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

Köroğlu, Erol. “Roman Olarak Tarihsel Roman: Türün İşlevine Kemal Tahir’in Yorgun Savaşçı’sı Üzerinden Bir Bakış”. *kitap-lık*, no. 111 (Aralık 2007): 79-85.

Kurt, Abdurrahman. “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, no. 2 (2008): 73-93.

Kutluer, İlhan. “Medeniyet.” *TDV İslam Ansiklopedisi* 28, sayfa 296. İstanbul, 2003.

Lawrence, J. Saha. “Sociology of Education.” *21st Century Education: A Reference Handbook*, edited by Thomas L. Good, 299-307. Los Angeles: SAGE Publications, 2008.

Lefebvre, Henri. *The Sociology of Marx*. Translated by Norbert Guterman. New York: Columbia University Press, 1905.

Lipset, Seymour Martin. *Political Man: The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday, 1960.

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*. Çeviri: Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabel Yayınları, 2012.

Lukes, Steven. “Durkheim’s Individualism and the Intellectuals”. *Political Studies* 17, no. 1 (March 1969): 14-30.

Macionis, John J. *Sosyoloji*. Çeviri Editörü: Vildan Akan. Ankara: Pearson ve Nobel Yayıncılık, 2012.

Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. Translated by Mehmet Okyayuz. Ankara: Epos Yayınları, 2002.

Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Mardin, Şerif. “Tanzimat ve Aydınlar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt: 1, 46-54. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çevirenler: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. Çevirenler: Tonguç Ok ve Olcay Deridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Marx, Karl, ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. Almandan Çeviren: Nail Satlıgan. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Meriç, Cemil. *Bir Dünyanın Eşiğinde*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Meriç, Cemil. *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Meriç, Cemil. *Jurnal I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Meriç, Cemil. *Jurnal II*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Meriç, Cemil. *Kırk Ambar II*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Meriç, Cemil. *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Meriç, Cemil. *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Mızrak, İsmet. *Cemil Meriç ve "Eğitim"*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eğitim Bilimleri ABD, 2004.

Mutluer, Ferhan. "Sapma Kuramlarına Bir Bakış". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 0, no. 12 (2016): 217-229.

Narlı, Mehmet. "Biyografi ve Roman: Kemal Tahir'in Hapishane Romanları, Hapishane İnsanları ve Argosu". *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 92-116. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Oppenheimer, Franz. *Devlet*. Çev: Alâetin Şenel ve Yavuz Sabuncu. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

Ozankaya, Özer. "Toplumsal Değişme Üzerine Düşünceler: Yaşamı Değiştirmek, Yasayı Değiştirmektir." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 28, sayı 3 (2014): 35-55.

Özçınar, Şahin. “Tarihsel Materyalizm’de Diyalektik ve Belirlenimcilik”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 6, sayı 2 (Temmuz 2013): 93-116.

Özden, Mehmet. “Kemal Tahir Üzerine”. *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye’nin Ruhunu Aramak*, Editör: Kurtuluş Kayalı, 137-142. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Özkalp, Enver. *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım, 2015.

Özsoy, İskender. ““Devlet”ine Küsmeyen Aydın”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 42-50. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Özyaşar, Yücel, ve Ömer Faruk Eren. “Kemal Tahir’in Marksist Düşünce Dünyasının Namusçular Romanında Yansımaları”. *ALATOO Academic Studies*, no. 1 (2016): 114-123.

Özyurt, Cevat. “Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5, sayı 13 (2007): 95-121.

Parsons, Talcott, ve Neil J. Smelser. *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*. London: Routledge, 2001.

Parsons, Talcott. *The Social System*. London: Free Press, 1964.

Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London: Routledge, 2006.

Pınar, Elif. “Kemal Tahir’in Hikaye ve Romanlarında Anadolu.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeni Türk Edebiyatı ABD, 2007.

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. Illionis: The Free Press, 1952.

Ritzer, George. *Sociological Theory*. New York: McGraw-Hill, 2011.

Roskin, Michael G., Robert L. Cord, James A. Medeiros ve Walter S. Jones. *Siyaset Bilimi: Bir Giriş*. Çeviren: Atilla Yayla. Ankara: Adres Yayınları, 2013.

Samier, Eugenie. “Weber on Education and Its Administration.” *Educational Management & Administration* 30, no. 1 (2002): 27-45.

Sarıkoça, Erem. “Kemal Tahir Düşüncesinde Batılılaşma Olgusu.” Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, 1996.

Sartre, Jean-Paul. *Aydınlar Üzerine*. Çeviri: Aysel Bora. İstanbul: Can Yayınları, 2015.

Sever, Mustafa. “A Critical Look at the Theories of Sociology of Education.” *International Journal of Human Sciences* 9, no. 1 (2012): 65-671.

Sezer, Baykan. *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Sümer Kitapevi Yayınları, 1998.

Sezer, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*. İstanbul: Kitabevi, 2011.

Shils, Edward. “The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis”. *Comparative Studies in Society and History* 1, no. 1 (October 1958): 5-22.

Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Yayına Hazırlayan: Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2010.

Smith, Philip. “Durkheim and Criminology: Reconstructing the Legacy”, *Australian & New Zealand Journal of Criminology* 41, no. 3 (December 2008): 333-344.

Spencer, Herbert. *Social Statics: or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. New York: Appleton, 1883.

Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. New York: Appleton, 1897.

Spencer-Oatey, Helen. “What is Culture? A compilation of quotations.” *GlobalPAD Core Concepts*, 2012.

Sunay, Cengiz. “Türk Düşünce Dünyasında Cemil Meriç ve Eserleri.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6, no. 11 (2008): 529-574.

Sümbüllü, Yusuf Ziya. “Kemal Tahir’in Tarihi Romanları Üzerine Oluşumsal Yapısalcı Eleştiri Bakımından Bir İnceleme”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD, 2006.

Sümbüllü, Yusuf Ziya ve Murat Kacıroğlu. “Kemal Tahir’de Doğu-Batı İkilemi ve Batılılaşma Düşüncesi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, no. 1 (2007): 123-134.

Sündal, Fatma. “Din ve Toplum.” *Sosyolojiye Giriş*, edited by Nadir Suğur, 150-170. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.

Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. Türkçesi: Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.

Şahin, Muhammet Tahsin. “Kemal Tahir’in Devlet Anlayışı ve Karakteristik Özellikleri”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ABD, 2009.

Şahin, Mustafa. “Demir Leblebi Çiğneyen Adam: Cemil Meriç”, *Hece Dergisi* 14, no. 157 (2015): 22-31.

Şeriatı, Ali. *Aydın*. İstanbul: Fecr Yayınları 2013.

Tahir, Kemal. *Büyük Mal*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2008.

Tahir, Kemal. *Bozkırdaki Çekirdek*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1976.

Tahir, Kemal. *Devlet Ana*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2000.

Tahir, Kemal. *Esir Şehrin İnsanları*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.

Tahir, Kemal. *Esir Şehrin Mahpusu*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.

Tahir, Kemal. *Fatma İrfan’a Mektuplar*. İstanbul: Sander Yayınları, 1979.

Tahir, Kemal. *Hür Şehrin İnsanları*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 1983.

Tahir, Kemal. *Karılar Koşusu*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.

Tahir, Kemal. *Kelleci Memet*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.

Tahir, Kemal. *Körduman*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.

Tahir, Kemal. *Köyün Kamburu*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

Tahir, Kemal. *Kurt Kanunu*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005.

Tahir, Kemal. *Namusçular*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1974.

Tahir, Kemal. *Notlar/1950 Öncesi Şiirler ve Ziya İlhan’a Mektuplar*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.

- Tahir, Kemal. *Notlar/Batılaşma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Çöküntü*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Roman Notları 2-Batı Çıkmazı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1991.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Sanat Edebiyat 1*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1989.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Sanat - Edebiyat 2*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Sanat Edebiyat 3/Dil Dosyası*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1989.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Sanat Edebiyat 4*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Sosyalizm, Toplum ve Gerçek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992.
- Tahir, Kemal. *Notlar/Osmanlılık/Bizans*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1992.
- Tahir, Kemal. *Rahmet Yolları Kesti*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 2000.
- Tahir, Kemal. *Sağırdere*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1995.
- Tahir, Kemal. *Yediçınar Yaylası*. İstanbul: Adam Yayıncılık, 1996.
- Tahir, Kemal. *Yol Ayrımı*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Tahir, Kemal. *Yorgun Savaşçı*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Tan, Mine. “Eğitim Sosyolojisinde Değişik Yaklaşımlar: Yorumcu Paradigma”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 26, no. 1 (1993): 67-89.
- Taşdelen, H. Musa. *Siyaset Sosyolojisi*. İstanbul: Kocay Yayınları, 2011.
- Taşdelen, Vefa. “Cemil Meriç’te Yabancılaşma Sorunu”, *Hece Dergisi* 14, no. 157 (2015): 92-100.
- Taşdelen, Vefa. “Kemal Tahir’in Medeniyet Anlayışı”, *Hece Dergisi* 16, no. 181 (Ocak 2012): 15-25.
- Türk Dil Kurumu. “Obskürantizm”. Erişim Tarihi: 18.04.2018. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ad79e7faf9940.55420245

Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1985.

Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisinde Çağdaş Kuramlar ve Türkiye*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1993.

Tolan, Barlas. “Geleneksel Aileden Çağdaş Aile Yapısına Doğru.” *Aile Yazıları II*, derleyen Beylü Dilekçigil ve Ahmet Çiğdem, 472-484. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

Tolan, Barlas. *Sosyoloji*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.

Topçu, Nurettin. *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.

Turner, Bryan S. *Classical Sociology*. London: SAGE Publications, 1999.

Turner, Bryan S. “Talcott Parsons’s Sociology of Religion and the Expressive Revolution.” *Journal of Classical Sociology* 5, no. 3 (2005): 303-318.

Turner, Bryan S. “The Two Faces of Sociology: Global or National?” *Theory, Culture & Society* 7, no. 2-3 (1990): 343-358.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture*. London: John Murray, 1871.

Uyar, Fatih. “Cemil Meriç’te ‘Yerlilik’ Bilinci”. *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Editörler: M. Muhsin Kalkışım, M. Ahmet Tüzen, Fatih Uyar, Mesut Kürüm, Alperen Gençosmanoğlu. 28-35. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2016.

Ülgener, Sabri F. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler*. İstanbul: Derin Yayınları, 2006.

Varış, Fatma. “Eğitim Yoluyla Davranış Değiştirme: Kuram, Deney, Uygulama”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 17, no. 1 (1984): 211-221.

Varış, Fatma. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1988.

Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap, 2008.

Vesey, Colette. *Scholar, Sociologist and Public Figure: The Intellectual Trajectory of Émile Durkheim in fin-de-siècle France*. Ph.D Dissertation, University College London, tarih yok.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. Çeviren: Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.

Weber, Max. *Economy and Society*. Translators: Ephraim Fischhoff ve diğerleri. California: University of California Press, 1978.

Weber, Max. *Meslek Olarak Siyaset*. Çeviren: Mehmet Sert & Afşar Timuçin. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2006.

Weber, Max. *Methodology of Social Sciences*. Translated by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Routledge, 2011.

Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çeviri: Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

Weber, Max. *Sociology of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd., 1965.

Weber, Max. *Sosyolojinin Temel Kavramları*. Çeviren: Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yayınları, 2002.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by: A. M. Henderson & Talcott Parsons. Illinois: The Free Press, 1964.

Woodhead, Linda, Paul Heelas and David Martin, ed. *Peter Berger and The Study of Religion*. London: Routledge, 2001.

Yavuz, Nevzat. “Kemal Tahir’in Siyasal ve Toplumsal Görüşleri”. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, 2000.

Yetiş, Kâzım. “Tarihî Roman Yazarı Kemal Tahir Osmanlı Tarihi Karşısında”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 353-369. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Yıldırım, Arzu. “Sosyo-kültürel Yapı ve Suç Olgusu Arasındaki İlişki: Malatya İli Örneği”. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16, Özel Sayı 1 (2014): 1-7.

Yıldırım, Yılmaz. “Kemal Tahir’in Tarih Anlayışı ve Yöntemi”. *Kemal Tahir 100 Yaşında*, Editörler: Ertan Eğribel ve M. Fatih Andı, 262-274. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.

Yücekök, Ahmet N. *Siyasetin Toplumsal Tabanı (Siyaset Sosyolojisi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1987.

Zeuner, Lili. *Cultural Sociology from Concern to Distance*. Denmark: Copenhagen Business School Press, 2003.



ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Ankara’da dünyaya geldi. İlk ve ortaöğrenimini Ankara’da tamamladıktan sonra üniversite hayatına 2006’da Eskişehir’de Anadolu Üniversitesi İngilizce Öğretmenliği bölümünde başladı. Buradaki eğitimini 2010 yılında başarıyla tamamladı. 2010 yılında Karabük Üniversitesi Yabancı Diller Yüksek Okulu bünyesinde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı, buradaki görevine halen devam etmektedir. 2011 yılında Karabük Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yüksek lisans eğitimine başladı.

