

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

145595

Nuray KARACA

145595

**1923 – 1945 ARASI TÜRK SOSYOLOJİSİNDE POZİTİVİST
EĞİLİMLER**

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. HÜSEYİN AKYÜZ

ERZURUM - 2004

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma Sosyoloji Anabilim dalının Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Sabahattin Güllülü
Juri

Prof. Dr. H. Bayram Kaçmazoğlu
Juri

Prof. Dr. Hüseyin Akyüz
Danışman Juri

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım
Juri

Yrd. Doç. Dr. A. Müslim Akdemir
Juri

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir .18/.../2004

Prof. Dr. Vahdettin Başcı
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	4
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE POZİTİVİZM	4
1.1. Genel Olarak Pozitivizm	4
1.2. Felsefi Anlamda Pozitivizm	8
1.3. Antropolojik Yaklaşım	15
1.4. Psikolojik Anlamda Pozitivizm	18
1.5. Sosyolojik Bakış Açısı Olarak Pozitivizm	23
1.5.1. Pozitivizm Eleştirisi	30
1.5.2. Frankfurt Okulunun Pozitivizm Eleştirisi	34
1.5.3. Genel Değerlendirme	41
İKİNCİ BÖLÜM	48
2. POZİTİVİZMİN TÜRK DÜŞÜNCE DÜNYASINA YANSIMASI	48
2.1. Tanzimat Dönemi	51
2.2. II. Meşrutiyet Dönemi	57
2.2.1. İslamcılık	59
2.2.2. Türkçülük	64
2.2.3. Batılılaşma/Batıcılık	71
2.2.3.1. Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası	77
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	102
3. CUMHURİYET PARADİGMASININ TEMELLERİ	102
3.1. Ulusallaşma	112
3.1.1. Türk Dil Tezi	115
3.1.2. Türk Tarih Tezi	122
3.1.3. Kültürün Kaynağı	127
3.2. Çağdaşlaşma	129
3.2.1. Sekülerizm	131
3.2.2. Laiklik	136

3.2.3. Demokrasi	141
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	147
4. POZİTİVİST EĞİLİMLERDEN CUMHURİYET DEVRİMİNE	
YANSIMALAR	147
4.1. Halkevleri	156
4.2. Kadro Dergisi	162
4.3. Köy Enstitüleri	166
4.4. Eğitim Öğretimde Yeni Yönelim ve Uygulamalar.....	172
4.4.1. Üniversite Problemi.....	177
4.4.2. Halkçılık ve Milliyetçiliğin Gereği Olarak Köye Yönelme	184
4.4.2.1. Ethem Nejad	185
4.4.2.2. Ziya Gökalp.....	187
4.4.2.3. Halil Fikret Kanad	189
4.4.2.4. İsmail Hakkı Tonguç	192
4.4.2.5. İsmail Hakkı Baltacıoğlu.....	194
4.4.2.6. John Dewey	198
4.5. Genel Bir Geçerlendirme	201
SONUÇ.....	206
KAYNAKÇA	209
ÖZGEÇMİŞ	225

ÖZET

DOKTARA TEZİ

1923-1945 ARASI TÜRK SOSYOLOJİSİNDE POZİTİVİST EĞİLİMLER

Nuray KARACA

DANIŞMAN

: Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ

2004 – SAYFA: 225 + V

Jüri

: Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

“1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler” adını taşıyan bu çalışma, dört bölüm ve çok sayıda alt başlıktan oluşmuştur.

Birinci bölümde pozitivism, kavramsal ve tarihsel çerçeveye oturtulmuş ve bu bağlamda, pozitivism konusunda ortaya çıkan çeşitli yaklaşımlara yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise Pozitivizmin Türk Düşünce Dünyasına Yansıması başlığı altında Cumhuriyete devreden Tanzimat ve Meşrutiyetin birikimi olan düşünce mirasının betimlenmesi amaçlanmıştır. Cumhuriyet döneminin en yakın kaynakları arasında II. Meşrutiyet dönemini görebiliriz. Çalışmamızda önemli bir yer oluşturan bu dönem sosyal bilim ve ideolojilerde bir yapılaşma ve ekolleşme dönemidir. Bu dönemde yapılan çalışmalar sonucu, pozitivismin Cumhuriyet döneminde hem devlet ideolojisiyle hem de sosyolojiyle nasıl içselleştirildiği saptanmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet Paradigmasının Temelleri adını taşıyan üçüncü bölümde ise 1923-1945 arası Türkiye ideolojisi üzerinde pozitivismin etkisini Ulusallaşma sonucu olarak Türk Dil ve Tarih Tezi gibi metinlerin yanı sıra Çağdaş bir toplumun özellikleriyle de özdeşleştiği vurgulanmıştır.

Son bölümde ise Pozitivist Eğilimlerden Cumhuriyet Devrimine Yansımalar adı altında Cumhuriyet paradigmasının temelleri tahlil edilerek, Cumhuriyet devrimlerinin Osmanlıdan Cumhuriyete paradigmatal bir geçişle, halka yönelik sosyo kültürel bir hareket olduğu savının ispat edilmesi amaçlanmıştır. Toplumda bu sosyal hareketi halka yayma misyonu üstlenen kurum ve organlar genel hatlar içerisinde incelenmiştir. Ayrıca Halkçılık ve Milliyetçilik gereği köye yönelme hareketlerinde pozitivismin sosyoloji ve devlet ideolojisiyle arasında organik bir bağ olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmamızın sonunda genel bir değerlendirme yapılarak pozitivismin, bir söylem olarak toplumsal pratikler açısından bugün içerisinde yorumlanmasına da önem verilmiştir.

ABSTRACT
PHILOSOPHY OF DEGREE
POSITIVIST TENDENCIES IN TURKISH SOCIOLOGY BETWEEN
1923 AND 1945

Nuray KARACA

Supervisor : **Prof.Dr. Hüseyin AKYÜZ**
2004 – PAGE: 225 + V

Jury **Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ**
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

This study entitled “Positivist Trends in Turkish Sociology between 1923 and 1945” consists of four chapters and a lot of some subtitles.

The first chapter is devoted to the concept of positivism, which is dealt with on theoretical and historical basis, and to a variety of approaches which appeared in field of positivism.

The second chapter is intended to define and describe the inheritance of thought, which passed into the period of Republic as a product of Tanzimat and Meşrutiyet. Among the nearest sources of the Republican period is the period of Meşrutiyet II. This period forms a vital part of our study and is regarded as a period of formation and pioneering in social sciences and ideologies. As a result of the studies of the period, we have tried to determine how positivism was internalized both with the state ideology and sociology in the Republican period.

The third chapter, under the title of “The Foundations of the Republican Paradigm”, has placed the emphasis on the fact that the influence of positivism on Turkish ideology between 1923 and 1945 has become identical with the qualities of a modern society as well as the texts such as the Thesis of Turkish Language and History as a result of nationalization.

The last chapter is intended to analyze the foundations of the Republican paradigm and to prove the hypothesis that the Republican reforms are society-based socio-cultural movements with a transition from the Ottomans to the Republic. The institutions and bodies charged with extending this social movement to the public have been examined in general. Another objective of this chapter is to prove that positivism has an organic link with sociology and state ideology in the movement of returning back to villages in accordance with Populism and Nationalism. Our study gives place to a general evaluation to interpret the positivism for today as a discourse in terms of social practices.

ÖNSÖZ

Osmanlı toplum düzeninin sona ermesinden sonra oluşan yeni Türk toplum düzenine bağlı olarak Türk sosyolojisi hareketinde, yeni eğilimler, ortaya çıkarak belirli biçimler almaya başlamıştır. Özellikle bu dönemin bir çok sosyologunda batılılaşmak ortak kanı olduğu gibi, pozitivist düşünce kategorisinin temsilcileri olarak değerlendirilen Comte/Durkheim etkilerini açıkça görmek mümkündür.

Çalışmamız 1923-1945 dönemini pozitivist yaklaşımı temel ölçü olarak incelemeye çalışmıştır. Bir vurgu yapmak gerekirse Atatürkçülüğün kültürel ve siyasal alandaki kurumlaşma sürecini merkez alarak bunun yansıması olan pratiklerle pozitivist eğilimler arasındaki bağlantıyı kurarak bu dönemin sosyolog/ideolog katkılarının saptanması hedeflenmiştir.

Cumhuriyetle birlikte yeni Türk toplumuna “Çağdaş Türk” kimliğinin kazandırılması için bilimsel temeller hazırlama misyonu sosyolojiye verilmiştir. Dönemin ünlü sosyologu Ziya Gökalp çalışmalarında teorik-epistemolojik bir temellendirme kaygısıyla hareket etmiştir. Bu kaygı Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte o döneme de hakim olmuştur.

Bütün bu görüşler doğrultusunda çalışmamızda yeni devletin ideolojisinin, pozitivismle özdeşleşmesine yardım eden bilimin sosyoloji olduğunun gösterilmesi amaçlanmıştır. Ancak tarihsel süreçte toplumumuzda yaşanan sosyo-kültürel ve siyasal değişimler, sosyolojinin artık devletin kimliğiyle değil, toplumun kimliğiyle ilgilenmesini zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın toplumumuzda Sosyolojinin toplumun bilimi olma mücadelesini analiz etmede de faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Bu konuyu seçmemde gösterdiği hoşgöründen ve çalışmam boyunca benden bilgi ve yardımlarını esirgemeyen danışmanım değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin AKYÜZ’e, her konuda beni destekleyen ve cesaretlendiren, varlığının sosyolojiyle özdeşleşmesinde rehber olan hocam ve bölüm başkanım Prof. Dr. Sabahattin GÜLLÜLÜ’ye Osmanlıca çevirilerde yardımcı olan Ümmühan KARACA’ya, sabır ve bilgilerini esirgemeyen bölüm arkadaşlarım Yıldız AKPOLAT’a, Cumhur ASLAN’a, çalışmam boyunca gerekli fedakarlıktan kaçınmayan Erem SARIKOCA’ya, Mevlüt ÖZBEN’e ve Mütjedat AVCI’ya teşekkür ederim.

NURAY KARACA

ERZURUM 2004

GİRİŞ

Türk sosyolojisi, Batı'dan aktarma bir bilimdir. Türk sosyolojisinin bu özelliği, eleştirilerin kaynağını oluşturur. Türk sosyolojisinin çeşitli görüntüleri bizleri yanıltmamalıdır. Türk sosyologlarının, Batı'dan etkilendiği, konularıyla ilgili ilk bilgileri Batı'dan aktardıkları tartışma götürmez bir gerçektir. Sosyologlarımızın bir bölümü, Batı'dan aktardıkları bilgilerin basit uygulayıcıları olarak kalsalar dahi büyük çoğunluğu Türkiye'nin sorunları üzerinde düşünerek çözüm üretmeye çalışmıştır.

Batı'da sosyoloji biliminin ortaya çıkmasına yol açan olay toplumda var olan ve bilinen sorunların Batı'nın ulaşmış olduğu uygarlık düzeyi içinde artık çözümlenemeyeceğine olan inançtır.

Batı dünya egemenliğini ele geçirmiş ve bu egemenliğin getirdiği üstünlüklerden umduğunun ötesinde yararlanmıştır. Ama bu olay aynı zamanda Batı toplumlarının çelişki ve sorunlarının o güne kadar bilinmeyen boyutlara ulaşmasına yol açmıştır. Batı, elde etmiş olduğu dünya egemenliğini kendi sorun ve çelişkilerini çözmekte kullanmayı amaçlamıştır. Yeni geliştirdiği sosyoloji bilimine yüklediği görev de, bundan başka bir şey değildir. Bugün Batı 19. Yüzyılda kendisini bunaltan bir çok sorundan uzak görünmektedir. Bu gelişmede sosyolojinin bir katkısının olup olmadığı tartışılır. Fakat günümüzde Batı sosyolojisi, artık günlük bazı işler için çeşitli kolaylıklar öneren ve önemi giderek tartışma konusu yapılan bir bilim durumuna düşmüştür. Sonuçta Batı'da sosyoloji, felsefenin bir devamı, ama bu kez uygulanabilir ve hemen sonuçları alınabilir, bir yorum ve değerlendirmeler sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yurdumuzda ise durum değişiktir. Batı sosyolojisinde görülen gelişmenin benzerinin Türkiye'de olması söz konusu değildir. Batı dünya egemenliğini ele geçirmesi sonucu bu üstünlüğünden yararlanarak sorunlarına çözüm getirmek isterken, Osmanlı Devleti, aksine dünya egemenliğini elinden çıkarmış olmanın getirdiği sorunlar içinde bocalamıştır. Yani sosyoloji, bizde ve Batı'da birbirinden çok farklı sorunlara karşılık aramıştır ve bu durum, sosyologlarımızın şaşkınlığının bir ürünü değildir. Türkiye, sorunlarını Batılılaşmakla çözeceğine inanmıştır. Bu çözüm içinde kazanacağı yeni kimliğini tanımlamak ve bu seçimin getireceği yeni sorunlara çözüm aramak için Batı sosyolojisine başvurmuştur. Sosyoloji, Türkiye'deki beklentilere uygun olarak toplum sorunlarına çözüm üreteceği iddiasıyla ortaya çıkmış bir bilim dalıdır.¹ Bu

¹Baykan, Sezer, " Türk Sosyologları ve Eserleri I", Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 1. sayı, İstanbul, 1989, s.1-5

durum ona Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemde devletin bilimi olma görüntüsünü kazandıracaktır. Sosyolojinin, Osmanlı toplumunun siyasi birliğinin devam etmesi için verilen mücadelede üstlendiği işlev, yeni kurulan devletin toplumsal dönüşümünde üstlendiği işlevle örtüşür. Bilindiği gibi Cumhuriyet Türkiye'sinde bir çok kurum gibi siyasal toplumsal akımların da kökenini ve gelişimini Osmanlı modernleşme sürecinde bulmak mümkündür. Düşünceler, içindeki yer aldıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamdan bağımsız ele alınamadıkları gibi ya doğrudan yada dolaylı toplumsal bir yapının özellikleri ile sorunlarından da etkilenirler. Bir çok ülkede olduğu gibi Osmanlı modernleşme sürecindeki düşünce hayatı da dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilişkilidir ve bunlara yanıt verme çabası içindedir.

19. Yüzyılda Osmanlı devletinin ve toplumunun yaşadığı, karşı karşıya kaldığı sorunlar bu dönemde gerek resmi metinlerin gerekse siyasal, toplumsal ve felsefi düşünce akımlarının da ana temalarını oluşturmaktadır. 18. Yüzyıl sonuna kadar Osmanlı devletinin karşılaştığı sorunları çözmek için yeniden yapılandırma önerileri sunan düşünce yerini 19. Yüzyılda yeni bir düzen yaratma düşüncesine bırakmıştır. Bu yeni düşünüşün ana eksen ve temaları, 1839'da Gülhane'de okunan Tazimat Fermanı ile 1856 yılında ilan edilen, Islahat Fermanı olarak bilinen isimlerle karşımıza çıkar. Günümüz de var olan bir çok kurum, Osmanlı'nın bu arayış döneminin özelliği olan Tanzimat ve Islahat çabaları sonucu miras kalmıştır. Aynı şekilde Demokrasi, Cumhuriyet, Özgürlük vb. siyasal kavramlar, İslamcılık, Sosyalizm, Milliyetçilik ya da Pozitivizm, Materyalizm gibi bir çok düşüncenin/ideolojinin de temeli bu dönemde atılmıştır. Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde mayalanmıştır. Bunun geçmişten bir kopuş değil paradigmatik bir geçiş olduğunu tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla, siyasal fikirlerin ve onların uzantısı olan kurumların Osmanlı modernleşmesine uzanan bir analizini yaparak, Cumhuriyet devriminin hazırlanmasında etkin olduğunu düşündüğümüz pozitivist ve realist eğilimleri tespit etmek Cumhuriyet paradigmasının temellerini tahlil etmek açısından kaçınılmazdır.

19. Yüzyılın ikinci yarısı ile 20. Yüzyıl başlarında pozitivism bir çok ülkede geniş yankı uyandırmıştır. Bu dönemde bir çok ülkenin edebiyat, fikir ve hatta siyasi hayatında pozitivismin etkileri görülmektedir. Aynı etki 1875'ten 1905'e kadar Osmanlı

aydınları arasında da görülmüş ve pozitivistizmin etkisi altında adı konulmamış bir toplum mühendisliği düşüncesi geçerli olmaya başlamıştır. Bu etkiyle Münif Paşa'nın kurduğu "Cemiye-i İlmiyye-i Osmaniye" gibi derneklerde ve bu derneğin yayın organı olan Mecmua-i Fünun adlı bir derginin çıktığı ve bu derginin Fransız pozitivistizminin sözcülüğünü yaptığına tanık oluyoruz.

Daha sonraki dönemde de ve özellikle II. Meşrutiyet yıllarında Avrupa kültürünün, Fransız kültürü hayranı ve savunucusu olan Beşir Fuat, Salih Zeki, Ahmet Şuayb, Abdullah Cevdet, Hüseyin Cahit gibi isimlerde de pozitivist eğilimleri görüyoruz. Bunlardan farklı olarak Comte/Durkheim sosyolojisinin temsilcisi Ziya Gökalp'in eğiliminin ise, diğerleri gibi sadece pozitivist politika sistemiyle sınırlı kalmadığını söyleyebiliriz. Gökalp'in çalışmalarında teorik-epistemolojik temellendirme kaygısını bu açıdan değerlendirmek gerekir. Biz çalışmamızda bu görüşler doğrultusunda Atatürkçülüğün idealizm ve realizm arasında kurduğu dengenin yer yer pozitivistizmle özdeşleştirilmesi nedeniyle devlet ideolojisini bu bağlamda değerlendirmeye çalıştık. Ayrıca sosyolojiye siyasi bir misyon yükleyen sosyologlar ve yayın organlarını 1923-1945 arası kültürel doku içerisinde işlemeye çalıştık. Çalışmamızın pozitivistizmin etkisi altında kalan düşün dünyasının ve siyasetin 1940'lı yıllardan itibaren kurumsallık kazanıp kazanmadığı konusunda yararlı olacağı kanısındayız.

Çalışmamız "Derrida'nın ifade ettiği gibi her metin yeni bir metindir" yaklaşımı dikkate alınarak değerlendirilirse, yapmış olduğumuz analizlerin daha iyi anlaşılabilmesine inanıyoruz.. Bu bağlamda tarihsel yöntem dokümantasyon incelemesi yaparak, temel önermelerin oluşturulmasında ve sonuçların yorumlanmasında da konsept analizlere yer verilmiştir. Çalışmamızın temellendirilmesi konusunda önemli bir dönem olan II. Meşrutiyet dönemi ile 1923-1945 arası incelememizde pozitivistizmin düşün dünyamızdaki yeri saptanmaya çalışılmış, bununla ilgisi olan yayın organları ve kişiler birincil kaynaklar olarak ele alınmıştır. Ayrıca Tarihsel değerlendirmeler de ikincil derecedeki kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu çalışmada 1923-1945 arası Türk düşünsel yaşamı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kurumsal tavır ve uygulamalarda pozitivistizmin hangi çeşidinin ve ne dereceye kadar etkili olduğu konusu irdelenerek, bazı saptamalar yapılmıştır. Bu bağlamda konunun önemi ve hassas durumu dikkate alınarak yansız bir tavır sergilenmeye özen gösterilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVEDE POZİTİVİZM

Bu bölümde pozitivistizmin kavramsal ve tarihsel çerçevesini oluşturarak pozitivistizm konusunda ortaya çıkan çeşitli yaklaşımları incelemeye çalıştık. Sosyal ve davranış bilimlerinde pozitivist yaklaşımın nasıl kullanıldığını kişi ve düşünceleri temel alarak çözümlemeler yapmaya önem verdik. Bilindiği gibi pozitivist kelimesini ilk kullanan 1830'da Saint Simon olsa da, felsefe ve bilime kazandıran A. Comte'dur. Ona göre pozitivistizm, pozitif bilimlerin bütünü temel alınarak oluşturulan pozitif felsefe sisteminin adıdır. Ancak Comte, "Pozitivist Felsefe Dersleri" inde pozitivistizmi bilimler felsefesi şeklinde tanımlarken, "Pozitif Politika Sistemi" nde siyaset olarak, "Pozitivistizm İlmi hali"nde ise dini bağlamda ele aldığı söylenebilir. Dolayısıyla pozitivistizm kavramı Comte'da dahi ele alınan ve incelenen konulara göre içeriği değişebilmiştir. Kullandığımız yaklaşımları bu bağlamda değerlendirmemiz pozitif bakış açısının daha iyi anlaşılmasına olanak tanıyacaktır.

1.1. Genel Olarak Pozitivistizm

Pozitivistizm son derece muğlak bir kavramdır. Genel olarak pozitivistizm, modern bilimi temele alan, bilim dışı inançları, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesini engelleyen, bilim öncesi düşünce tarzları olarak kabul eden dünya görüşüdür. Ayrıca bilim felsefesinde ampirik gelenek içinde yer alan, gözlem ve deneye dayanan, metafiziği reddeden anlayıştır. Zihnin belli bir durumunu belirtmek üzere kullanıldığı gibi belli bir felsefi sistem olarak da algılanabilir. Bir zihin hali olarak pozitivistizm açık bir yöneliştir. Neyin olması gerektiği ile ilgili soruları, gerçekte olanla ilgili sorulara indirger. Pozitivist düşüncüler ilahi ve metafizik öğretilere şüpheyile bakarlar. İnsan sorgulamasının kesin cevaplar verilebilecek sorunlarla sınırlanması gerektiğini düşüncüler. "Zihnin pozitivist hali, ayrıntılı dünya görüşlerinin kurulmasından çok belli sorunların çözümünüyle ilgilidir."²

Saint Simon ve özellikle de Comte* tarafından kurulan bir öğreti olarak pozitivistizm, İngiliz ampirizminin dış dünyayı sadece deneyim yoluyla bilebileceğimiz

²Vergilius Ferm, A History Of Philosophical Systems, The Philosophical Library, New York, 1950, s.329

*Auguste Comte 1797 yılında doğdu. Ailesi kralcı ve Katolik olmasına rağmen kendisi zamanla hem dinsel hem siyasal anlamda özgür bir düşünür oldu. Ecole Polytechnique'e girdi. Felsefe okumaya başladı. Özellikle de Hume ve Adam Smith'i okudu. Aynı zamanda Lamarck ve Cuvier'le çalıştı. Günün akımlarına ve bilimsel keşiflerine ayak uydurdu. 1818'de çağın önde gelen Fransız sosyalisti Saint

kabul eder. Her tür bilgi son çözümlemede duyu deneyine dayanmak zorundadır. Pozitivizmin arka planında Aydınlanma hareketi vardır. Eş deyişle Aydınlanmanın sonucudur. Nitekim Horkheimer Akıl Tutulması'nda pozitivistlerden 18. yüzyıl Aydınlanması'nın müritleri³ diye bahseder. İnsanın, duyuşsal alanın ötesindeki bir dünyayla ilgili tüm bilgi iddialarının karşısında yer alması bunda etkilidir. Pozitivizm, farklı bilgi türleri olamayacağını, gerçek araştırmanın ampirik olguların açıklanmasından oluştuğunu öne sürer. Bu noktada pozitivizm, bilimi bilgi ile özdeşleştirmeye, Habermas'ın deyişiyle bilimciliğe dayanır.⁴ Bilimin yöntemlerinin birlikte var oluşun yasalarını verdiğini, ama pozitif yöntemlerin, şeylerin içsel özlerine ya da doğalarına hiçbir zaman nüfuz edemediğini iddia eder.⁵ Habermas'ın vurguladığı gibi, pozitivizm bu noktada, "bilimin üstüne düşünmek yerine, somut olguyu kuvvetlendirmek ister ve bilimlerin yapı/mantığını bu inanç ekseninde açıklamak üzere hem görgücü hem de usalcı geleneklerin öğelerini kullanır."⁶ Günümüzde ise pozitivizm, bilim konusunda ampirist bir görüşe bağlılığı, toplumsal yaşamda ampirist bilgi modeli üzerine kurulu bilimsel bir yaklaşımı ifade eder. Sosyal bilimler bağlamında ise pozitivizm, insan ve toplum bilimlerinin yöntemlerinin doğa bilimlerinin yöntemlerine göre oluşmasını, olgularla değerlerin birbirinden ayrılması gerektiğini belirtir. Bu yapıldığında, sosyal bilimlerin de doğa bilimlerindeki gibi toplumsal yasalara ulaşılabilceği kanısındadır.

Yukarıda kısaca tanımını yaptığımız Pozitivizmi açıklayabilmek için önce bu sistemin ana kavramlarını tanımlamak gerekir. Bu bağlamda önce pozitif kelimesini açıklayalım. Pozitif terimi Latince'deki "ponere" ve "positus" kelimelerinden üretilen Fransızca "poser" ve "pose" kelimelerinden türetilmiştir. "Pozitif" kelimesinin ifade ettiği anlamı şu şekilde bölümlere ayırabiliriz.⁷

Simon'la arkadaş oldu ve onun ateşli öğrencisi oldu. 1826 yılında aşırı çalışma, zihni bir rahatsızlık geçirmesine neden oldu. İyileştikten sonra Polytechnique'de matematik öğretmeni oldu. 1830'da ilk cildi ortaya çıkan felsefesini düzenleyip yayınlamaya başladı. On iki yıl sonra Pozitif felsefe'nin (Positive Philosophy) altıncı ve son cildi yayınlandı. Daha sonra 1851-54 yılları arasında dört cildi yayınlanan The Sistem of Positive Polity'nın üzerinde çalıştı. Öğrencileri (müritleri) onun etrafında toplanarak doktrinlerini 1849'da yayınlanan Positivist Calendar'da ortaya koydukları bir tür kilise kurdular. Oldukça fırtınalı geçen hayatı, 1857'de son buldu. B.A.G., Fuller, A History Of Modern Philosophy, Third Edition, Holt, Rinehart And Winston, New York, 1955, s.384

³ Max, Horkheimer, Akıl Tutulması, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul, 1994, s.113

⁴ Jürgen, Habermas, Bilgi ve İnsansal İlgiler, Çev: Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul, 1997, s.12-13

⁵ Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., Ankara, 2000, s.707

⁶ Sezgin, Kızılçelik, Frankfurt Okulu, Anı Yay., Ankara, 2000, s.102

⁷ Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yay., İstanbul, 1986, s.11

1.Ontoloji(varlık bilim)'de "pozitif": Gerçek ve canlı görünüşü belirten veya işaret eden yada varlığı açıklayan bir durumdur.

2.Ahlak açısından "pozitif": Kesin olan, kendine güvenilen, sağlam, etkili, yararlı olandır.

3.Kişilerden bahsederken:

a) Düşüncelerinde kesin ve kararlı olan.

b)Yararcı, her şeyi sağlayabildiği yarara göre değerlendiren.

c)Pozitif bilimlerle meşgul olan anlamına gelir.

Pozitivizmin yada pozitif felsefenin kurucusu Fransız felsefeci ve sosyal bilimci A.Comte(1798-1857) pozitif terimi ile olduğu kadar, kendi önerdiği toplum bilimini tanımlamak için kullandığı sosyoloji terimiyle de saygın bir konuma sahiptir. Çünkü A.Comte'un biçimlendirdiği 19.Yüzyılın pozitivist bilim anlayışı, en somut örneğini, bizzat Comte'un temellendirdiği biçimiyle sosyolojide bulur.⁸

Pozitivizm terimi aynı zamanda Viyana çevresinin 20. Yüzyılın ilk yıllarında geliştirdiği radikal ampirizm ve bilimciliğe gönderme yapmak için de kullanılır.⁹ Viyana Çevresi 1930'lu yıllarda içinde yer alan filozof ve bilim adamlarının, Carnap, Neurath, özellikle Wittgenstein'in etkisinde geliştirdikleri, neo pozitivist bilim felsefesi adıyla anılan bir bilim felsefesi geleneğidir. Özellikle Anglo-Amerikan dünyasında 1970'lere kadar son derece etkili olmuş olan bu bilim felsefesi geleneği, aslında doğa bilimlerini örnek alan bir gelenek olmuştur. Bunun yanı sıra, bu gelenek içinde yer almayan, uzlaşıcı ve eleştirel rasyonalist bilim felsefesi anlayışları da vardır.(Duhem, Popper v.b)¹⁰ Bunların dışında, Pozitif kelimesi başka anlamlarda da kullanılır. Bazı anlamları şunlardır:

1.Rasyonel veya spekülatif olanın tersine, deneyimsel olan.

2.Özle, ideallerle değil, çıplak olgularla ilgili olan.

3.Olması gerekenden ziyade olanı konu alan.

4.Doğuştan veya doğadan gelenin yerine sonradan konan.

5.Vahye dayanan veya mistik olanın yerine toplumsal veya ahlaki olandır.¹¹

⁸ Doğan, Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, Küyerel Yay., İstanbul, 1999, s.17

⁹Gordan, Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Çevirenler: Osman Akınhay- Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat, Ankara, 1999, s.599

¹⁰Doğan, Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.316

¹¹Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.706

Comte'un düşüncesine göre ise metafiziksel ve spekülâtif açıklamaların tersine olgulara ilişkin bilimsel açıklama ve betimleme, pozitif açıklama diye tanımlanır. Bu tür açıklamalardan oluşan ve sadece insana tecrübe ile verilmiş olan, diğer bir ifadeyle çıplak olguları ya da fenomenleri konu alan felsefe de pozitif felsefedir. Değer yargılarından bağımsız olan, olması gerekeni değil olanı ortaya koyan analiz ise pozitif analiz diye bilinir. Yalnızca belirli bir dönemde bilim adamları tarafından bilim diye nitelenen, bilginin özelliklerini ortaya koyan disipline veya metodolojiye de pozitif metodoloji adı verilmektedir. A. Comte'a göre insanlık, pozitivizmin üç esaslı özelliğini doğrudan özetler. Bunlar pozitivizmin sübjektif motor gücü, ilmi dogması ve aktif amacıdır. İnsanlığa "Büyük Varlık" ismini de veren A. Comte şöyle der:

"Bundan böyle bireysel ve toplumsal varlığımızın bütün cinsleri, ilmi olarak zorunlu üyeleri olduğumuz tek gerçek Büyük Varlık'a bağlanacaktır. Düşünceye dahişimiz bu varlığı tanımak içindir. Duygularımız onu sevmek içindir..."¹²

Diğer yandan Comte'un ömrünün son döneminde çok fazla ilgilendiği din söz konusu olunca, pozitivizm iki anlamı içinde barındırır. Bunlardan birincisinde Comte tarafından pozitif evrede veya bilim çağında, Hıristiyan dinine alternatif olarak kurulmuş olan pozitif dindir. İnsanlık dinini ifade eden, bu din; aşkın bir varlığa ve vahye dayanmayan, Tanrının tahtına insanın oturtulduğu insanlığın dinidir. Ahlakın ön plana çıktığı pozitif dinde mutlak bir özgecilik söz konusu olup başkası için yaşamak temel ilkedir. İkinci olarak din bağlamında pozitif terimi, akla dayanan rasyonel din yada teolojinin tersine son çözümlemede vahye dayanmayan dünyevi bir otorite tarafından desteklenen bir dini tanımlamak için kullanılmıştır."¹³

Daha önce ifade ettiğimiz gibi bir bilim felsefesi olan Pozitivizm doğrudan amprist geleneğin içinde yer alır. Pozitivizmde metafizik spekülasyon reddedilmiş onun yerini sistematik gözlem ve deneye dayanan pozitif bilgi almıştır. Bilimin yöntemleri bize fenomenlerin bir arada var oluş yasalarını gösterebilir. Fakat şeylerin içinde saklı olan özü ve doğayı asla anlatamaz. Toplumsal dünyaya uyarlanmış haliyle pozitif yöntem her bilgi dalının geçmesi gereken bir ardışık durumlar yasası oluşturmuştur. Birincisi teolojik, ikincisi metafizik, sonuncusu ise pozitiftir. Comte'un bu konudaki çalışmaları pek çok düşünürü etkilemiştir. Pozitivizm 19. Yüzyıl sonlarına doğru

¹²Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s 34

¹³Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.706

popüler bir hareket haline gelmiştir.¹⁴ Öyleki, A. Comte'un ölümünden (1857) sonra dahi talebeleri, Rue Monsieur Le Prince'deki evini merkez haline getirerek Pierre Lafitte'in başkanlığında toplanmaya devam ederler. Resmi organ olarak da Revue Occidental'ı çıkararak fikirlerini yaymayı sürdürdüler. Emile Littré(1801-1881), Ernest Renan(1823-1890), Hippolyte Taine(1821-1893), Pierre Laffitte(1823-1903) ve Emile Durkheim(1858-1917) pozitivistlerin Fransa ve dış devletlerde yayılmasında büyük rol oynamıştır. Pozitivizm terimi Alman ve Fransız dillerinde birbirinden bağımsız olarak, 1830'lu yıllarda ortaya çıkmıştır. Fransız pozitivistlerin sloganı şu olmuştur." Doğal olmayan karşısında doğal olana yönelmek, onun bilgisiyle yetinmek, despotik, köleci, özgürlük karşıtı, irrasyonel durum ve uygulamalar karşısında rasyonel olanın yanında olmak ve onu yaşama geçirmektir, Fransız pozitivistlerin ilk temsilcisi Saint Simon, 1829'da "eksatlık ve pozitivist sözceğini bir arada kullanmış ve bunları bilimsel yöntemin göstergeleri saymıştır. Bilimsel yöntem olguların gözlem yoluyla belirlenmesi ve sistematizasyonu'dur.¹⁵

19. Yüzyıl Fransa'sındaki akımları 4 grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi, Saint-Simon(1760-1825) ile A.Comte'un (1798-1857) izlediği yoldur ki Durkheim, özellikle bu yolu sürdürür ve geliştirir. İkincisi, Le Play'ın (1806-1892) kurduğu, De Tourville (1842-1903), Demolins (1857-1902), Paul Bureau (1865-1923), Paul Descamps'ın (1872-1946) ve daha birçoklarının geliştirdikleri Science Sociale okuludur. Üçüncüsü, Gabriel Tarde (1843-1904) 'ın psikolojik görüşüdür ki, bu akım Fransa'da pek tutunamamıştır. Ama özellikle Amerika'da, Almanya'da birçok yandaşları vardır. Amerika'da J.M Baldwin, Giddings, J.Dewey vb. Almanya'da da bu görüşü özellikle L.Von Wiese savunmuştur. Dördüncüsü de, Spencer'in ortaya attığı, Espinas'ın (1844-1922) geliştirerek Fransa'ya getirdiği örgenlikçilik (organiscisme) akımıdır. Rene Worms (1869-1926)'un izlediği bu akım, bugün Fransa'da pek az kişi tarafından savunulmaktadır.¹⁶

1.2. Felsefî Anlamda Pozitivizm

19. Yüzyıl başlarında pozitif ve pozitivist sözcüklerinin anlamlarında değişiklik olmuştur. Özellikle gençlik yıllarında teolojik düşünme tarzı içinde eserler vermiş olan

¹⁴Gordan, Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, s.599

¹⁵Doğan, Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, cilt 3, İletişimYay., İstanbul, 2002, s.453

¹⁶N. Şazi, Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, s.23

Hegel bu sözcüklere yeni anlamlar yükler. O önce sözcüklerin geleneksel anlamlarıyla işe başlar ve özellikle lise öğretmenliği yaptığı yıllarda doğal hukuk ve pozitif hukuk arasındaki karşıtlığı Hristiyan teolojisi zemininde işler. Hegel bu sıralarda Hristiyan dininin pozitivitesinin eleştirisine yönelmiştir. Ve pozitiviteyi gramatik olarak yalın hâl olarak kullanılmakta ve Hristiyan dininin o anki durumunu belirtmek için Hristiyanlığın pozitivitesi terimine başvurmaktadır. Ona göre pozitifleşme bir öğretinin özellikle Hristiyan öğretisinin dogmatikleştirilmesi anlamına gelir.

Hegel (aynı zamanda) pozitif ve pozitive terimlerine teolojideki geleneksel anlamlarının ötesinde yeni ve felsefi anlamlar yüklemekle bunların birer felsefe terimi olarak kullanılmalarına giden yolu da hazırlamıştır.¹⁷ Ne var ki bu terimlerin 20. Yüzyılı da kapsayacak şekilde en yaygın anlamlarını belirleyen A. Comte ve onun pozitivizmi olmuştur. A. Comte sözcüklerin farklı alanlardaki farklı anlamlarını adeta unutturmak istercesine onlara tek, biricik bir anlam verme ve bu anlamı yaygınlaştırma çabası içinde olmuştur. A. Comte'un, pozitif anlamlarından birinin "insan eliyle konulmuş yapay olarak oluşturulmuş vaaz edilmiş olan olduğunu bu anlamıyla onun doğal olanın karşıtını ifade ettiğini bildiğinden şüphe edilebilir." Öyle ki Comte pozitif doğa ve olgusal olanı yapay/yapılmış olana karşıt bir şey olarak gerçek olanı ifade etmekte kullanır. Comte'un pozitif ve pozitive sözcüklerinin tarihinden habersizmişçesine bu sözcükleri sadece "doğal", "olgusal" ve gerçek karşılığı kullanmış olması belirleyici olmuştur. Comte, kendi felsefesini pozitivizm olarak adlandırmış ve felsefenin pozitifleştirilmesinden söz etmiştir.¹⁸ Pozitivizm 16. Yüzyılda ortaya çıkan ve 18. Yüzyıl aydınlanma hareketi içerisinde tam bir yaygınlık ve popülerite kazanan modern bilimin; a) Epistemolojik yönden çok daha temelli bir şekilde teorizasyonunu gerçekleştirmiş olmasıyla, b) Temellerini modern bilime dayandırmak isteyen bir politika öğretisi geliştirmiş bulunmasıyla temayüz eden bir felsefe akımı olmuştur.

Saint Simon pozitivizme giden yolu açsa da pozitivizmin esas kurucusu A. Comte olmuştur. Saint Simon'un(1760-1825) kullandığı anlamda pozitivizm, toplumsal yapıyı bilimsel çalışmalar vasıtasıyla ve bilimsel yöntemler kullanarak yeniden düzenlemeyi amaç edinen bir tutumun adıdır.¹⁹ O dönemin düşünürlerinin paylaştıkları görüşe göre, pozitivist felsefenin görevi, bütün bilimlerin ortak olan genel ilkelerini

¹⁷Doğan, Özlem, Kavramlar ve Tarihleri 1, İnkılap Yay., Ankara, 2002, s. 81

¹⁸Doğan, Özlem, a.g.e., s.82

¹⁹Şafak, Ural, Pozitivist Felsefe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.18

bulmak ve bu ilkelere göre toplumun yeniden kurulmasını temin etmektir. Pozitif felsefe bilimden ayrı bir yönetime sahip olamaz. Dolayısıyla da bu felsefe de, bilimsel bilgi dışında bir bilgiye ve bilimsel yöntem dışında bir yönetime yer yoktur. Comte göre pozitivistizmin amacı toplum olaylarını incelemek ve topluma yön vermektir. Comte felsefesini ve kendi verdiği adla bilimsel dünya görüşünü eksakt doğa bilimlerinin sonuçlarını ve bu sonuçlardan hareketle elde edilen teknik endüstriyel uygulamaları gözleterek geliştirmiş ve bizzat bu bilimsel dünya görüşünü pozitif felsefe olarak adlandırmıştır.²⁰

Comte, kitaplarının adından anlaşılacağı üzere ısrarla pozitif felsefe terimini kullanmayı tercih etmiştir. Kavram, bilimler felsefesi ya da doğa felsefesinin karşılığıdır. Çünkü doğa ve bilim terimleri bütün fenomenleri içermemektedir. Oysa ona göre, pozitif felsefe terimi hem doğa fenomenlerini hem de toplumsal fenomenleri içine alır. Pozitif felsefe, bütün bilimlerin bilimi, bir meta bilimdir. Felsefe kendisini metafizik ve spekülasyon eğilimlerden kurtarmalı ve kendisini bilim felsefesi olarak yeniden kurmalıdır. Bu, aklın metafizik yönüne bir saldırıdır. Aklın rolü, var olanın hizmetinde bir hesaplama, ölçme ve sayma, bir mantıksal rol olmalıdır. Bu entelektüel tutumun tarihsel gelişimindeki ikinci adımı, Comte'a çok şey borçlu olduğu tescil edilmiş bulunan, katı bir ampirist ve "Mantık Sistemi" adlı kitabın yazarı olan İngiliz J. S. Mill tarafından atılmıştır. Mill bir adım daha ileri giderek, matematiğin doğrularını ampirik genellemelerle eşitlemiştir. Sonuç, ortadadır. Felsefe temelde mantıksal bir disiplindir. Rasyonalizmi, matematiğe ve mantığa inanç, diye tanımlayabiliriz. Bu tarihsel gelişim süreci sonunda, matematikle mantık birleştirilmiştir. Bu işlem Comte'un matematiğe verdiği önemin entelektüel tarihteki en iyi formülasyonudur. Böylece, yeni hıristiyanlığın peygamberi Saint Simon ve Pozitivist dinin peygamberi Comte'un projeleri tamamlanmıştır.²¹ Comte: Pozitivizm ilmi-hali'nde dinini şöyle açıklıyordu: "Pozitivizm herkeste, herkese karşı vazifeden başka hiçbir şey kabul etmez. Daha doğru tabirle, dinimiz herkese, diğerinin kendi vazifesini yapmasına muaveneti emretmektedir."²² Comte pozitif felsefenin ve pozitivistizmin ana hatlarını şöyle sıralamıştır.

²⁰Doğan, Özlem, Kavramlar ve Tarihleri I, s.88

²¹Hüsamettin, Arslan, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi" Türk Aydın ve Kimlik, Bağlam Yay., İstanbul, 1995, s.563

²²Auguste, Comte, Pozitivizm İlmi-hali, Çev: Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s.278

Pozitivizm önemlidir. Çünkü o, batı entelektüel tarihinin önemli düşünce geleneklerinden biridir ve halen, önemini büyük ölçüde korumaktadır. Pozitivizm modernite diye adlandırılmış bulunan tarihsel sürecin dingil çivisidir. O anlaşılmadan modern düşünce, o anlaşılmadan batı düşüncesi anlaşılamaz. Dahası pozitivizm anlaşılmadan, pozitivizme tepkiden doğmuş bulunan ve günümüz entelektüel dünyasına egemen olan düşünce biçimleri de anlaşılamaz.

Pozitivizm önemlidir. Çünkü düşünme biçimlerimiz hakkında bir düşünme yöntemidir.. Günümüzün bilim felsefesi, epistemoloji, sosyoloji ve bilim sosyolojisi gibi kayda değer birçok entelektüel disiplini, her ne kadar bugün babalarının mirasını reddediyor ise de onun çocuğudur. O, yüzyılımızın egemen kurumu, bilim hakkında bir düşünme yaklaşımını temsil eder.²³

Pozitivist felsefe, pozitivist düşünürlerle, Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçu filozoflar tarafından savunulan felsefe türüdür. Sözü edilen düşünürlerin ortak yönü, Alman filozofu Hegel tarafından örneklenen spekülâtif ya da daha çok negatif felsefeye karşı çıkmalarıdır. Buna göre negatif felsefe ide ya da kavramların alanında hareket eden ve kavramların ya da özlerin çıkarsanmasıyla ilgilenen bir felsefedir. Bu felsefe aktüel varoluş alanını aşarak görünüşün gerisindeki gerçekliğe, özler alanına ulaşmaya çalışır.

Comte bakış açısına göre ise pozitif felsefe bilim temeli üzerine kurulmuştur. Aydınlanma sonrası Batı toplumlarında oluşan kaosu giderecek ve toplumlara yön verecek onları düzene kavuşturacak olan da pozitif felsefedir. Ayrıca Pozitivist felsefe, sosyolojinin yaratılmasıyla bilimleri yeniden düzenlemek ve toplumu yeniden örgütlemek için bir girişimdir.²⁴ Burada kullanılacak yöntemde pozitivist yöntem olmalıdır. Pozitif bilimler deyimiyle kuralları belli olan, belirli kurallara göre işleyen bir bilgi türü kastedilmektedir.²⁵

Pozitif yöntemle tam olarak kastedilen nedir? “Bir ampirizm midir ya da olguları ve dış dünya karşısına bir fotoğraf makinesi gibi yerleşmiş ve fikir çağrışımlarıyla fenomen dizilerine öykünmekten başka bir rolü olmayan anlayışı saptamak mıdır?” Çok açık bir biçimde bunun olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bilimin olgulardan değil yasalardan kaynaklandığını ayrıca ön teoriler ve hipotezler olmadan hiçbir gözlemin

²³Hüsamettin, Arslan, “Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi” Türk Aydın ve Kimlik, s.543

²⁴Auguste, Comte, Pozitif Felsefe Kursları, Türkçe’si: Erkan Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s.14

²⁵Şafak, Ural, Pozitivist Felsefe, s.17

gerçekleşemeyeceğini biliyoruz. Comte yalnızca olgular arasındaki ilişkileri araştırır. Pozitivizm, mutlağı göreliliğe dönüştürür, ama bu göreliliğin rasyonel olmasını ister. Bir bilgi sosyolojik bir hakikatten elde edildiği ölçüde pozitiftir. Pozitif yöntem her şeyden önce tüm varoluş koşullarına ve varlığın ilerlemesine bağlı kılınan ve tüm bilimleri, sosyolojinin dalları olarak göz önünde bulunduran öznel yöntemdir.

Comte'un felsefesi, "teolojiyi ve metafiziği, elde edilmiş tüm sonuçlarını koruyarak, gelecekte ortadan kaldırmak için üç hal yasasına dayanır. Teoloji, yalnızca, fenomenlerin nahif canlı bir örneği, ve duygu ile imgelemin bir antropomorfizmi haline gelmiştir. Ama hipotezler olmadan bir şey anlamayı denemeyecek ilkel insanı, gözlem yapmak için kışkırtmış ve bu gözlemlere yol göstermiş olduğu için ona minnet duyulur. Metafizik çok soyut ve çok eleştireldir, bu yüzden de gerçekten uzaklaşmış ve örgütlenme gücünden yoksun kalmıştır. Ama bu olumsuz nitelikler, teologların etkisini tutarsızlıklarını ortaya koyarak, yıkmak, olgulara yoğun bir biçimde katılmış bir din duygusunu etkisiz hale getiren eksiksiz araştırmaları doğrudan doğruya destekleyerek pozitivizme düşünme biçimleri hazırlamak için kullanılmalıdır."²⁶

".....Şüphesiz, benim pozitif felsefemle, İngiliz bilim adamlarının özellikle Newton'dan beri doğa felsefesi ile kastettikleri şey arasında bir çok benzerlik vardır. Ben ne bu adlandırmayı nede belki de daha belirgin olabilecek bilimler felsefesi adlandırmasını seçtim. Çünkü her ikisi de tüm fenomen düzenlerine uygulanmış değildir. Oysa tüm diğer fenomenler kadar sosyal fenomenlerin incelenmesini de içine kattığım pozitif felsefe insan zihninin kendini gösterdiği tüm konulara uygulanabilir ve tek biçimli bir akıl yürütme tarzını ifade eder. Ayrıca pozitif felsefe ile tek bir yönteme bağlı ve bir genel araştırmalar planının farklı bölümleri olarak düşünülmüş farklı bilimlerin genelliklerinin somut incelemesini kastediyorum" der.²⁷

Bu yasa tüm temel kavramlarımızın her birinin her bilgi branşımızın art arda üç farklı teorik halden geçmesine dayanır. Teolojik yada kurgulu hali; metafizik yada soyut hal; bilimsel yada pozitif hal. Başka bir deyişle insan zihni doğası gereği tüm araştırmalarında her şeyden önce karakterleri farklı olan ve hatta kesinlikle bir birine zıt olan bu üç felsefe yapma yöntemini kullanır. Önce teolojik yöntem sonra metafizik yöntem ve son olarak pozitif yöntem. Bundan dolayı üç çeşit felsefe ya da tüm

²⁶Harald, Höffding, A History of Modern Philosophy, Dover Publications, Inc., 1955, s.314-315

²⁷Auguste, Comte, Pozitif Felsefe Kursları, s.30

fenomenlere dair üç çeşit genel kavramlar sistemi birbirlerine ters düşer. Birincisi insan zihninin zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü insan zihninin sabit ve belirgin halidir; ikincisi yalnız bir geçişi teşkil eder. Teolojik aşamada araştırmalarını her şeyden önce varlıkların kendine has doğasına, kendisini etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine, doğa üstü etmenler tutumunun ürünü olarak gözünde canlandırır. Metafizik aşama, ilkinin basit genel bir dönüşümünden başka bir şey değildir.

“Son olarak pozitif halde, mutlak kavramları elde etmenin imkansızlığını kabul eden insan zihni, kendini, yalnızca iyi düzenlenmiş akıl yürütmenin ve gözlemin kullanımıyla, fenomenlerin gerçek yasalarını yani onların değişmez art arda geliş ve benzeşim ilişkilerini keşfetmeye adanmak için evrenin başlangıcını ve yöneldiği yeri aramaktan ve fenomenlerin asıl nedenlerini öğrenmeye çalışmaktan vazgeçer. Şu halde kendi gerçek sınırlarına indirgenmiş olguların açıklanması işi, bundan böyle artık, bilimin ilerleyişinin gitgide sayısını azaltmaya yöneldiği çeşitli özel fenomenlerle kimi genel olgular arasındaki bir ilişkiden başka bir şey değildir.”²⁸ Fikirlerin karışmasını engellemek için bir zaman saptamak gerekirse bu zaman, pozitif felsefe anlayışının dünyada teolojik ve metafizik anlayışa karşıt olarak telaffuz edilmeye başlandığı yani Bacon’ın temel ilkelerinin, Decartes’ın düşüncelerinin ve Galileo’nun keşiflerinin bir araya gelen etkisiyle iki yüz yıl önce insan zihninde büyük ilerlemenin gerçekleştiği zamandır. *“Şu halde, bu zaman esasında pozitif kavramların, önceki çalışmaların gerçek karakterini az çok bozmuş olan skolastik ve batıl alışımdan kesin olarak kurtulduğu zamandır. Bu umutulmaz çağdan itibaren pozitif felsefenin yükselme, teolojik felsefeninse çöküş eğilimi son derece belirgin hale gelmiştir. Pozitif felsefe, daha önce yoksun olduğu evrensellik karakterini elde ettikten sonra tüm doğal üstünlüğü sayesinde böylesi bir üstün tutulma nedeninden yoksun olan ve bizim ardıllarımız için yalnızca tarihsel bir varoluş olacak teolojik ve metafizik felsefenin yerini almasıyla yetkin hale gelecektir.”*²⁹

Kısacası gitgide gelişen zihinsel iş bölümü, pozitif felsefenin en karakteristik özelliklerinden biridir. İlk olarak pozitif felsefenin yaptığı inceleme, zihinsel yetilerimizin etkinliğinin sonuçlarını göz önünde bulundurarak bize insan zihninin mantıksal yasalarını gözler önüne sermek için tek rasyonel yolu sağlar. Pozitif felsefenin ilk büyük doğrudan sonucu şu olmalıdır; zihinsel işlevlerimizin

²⁸Auguste, Comte, a.g.e., s.33

²⁹Auguste, Comte, a.g.e., s.42-43

gerçekleşmelerinde tabii oldukları yasaları ortaya koymak ve sonuç olarak, gerçeğin araştırılmasına sağlam bir biçimde girişmek için uygun genel kuralları bilmek.³⁰

Pozitif felsefe için teoriler mutlak değer taşımaz ama her zaman olgularla ilgili olmalıdır. Mantıksal düzlemde pozitivizm, imgelemi ve diyalektiği gözleme bağımlı kılar. Bu bağımlılık, yeniden kurulması ya da keşfedilmesi değil, oldukları gibi bilinmesi söz konusu olan doğa yasaları düşüncesinin nedenidir. Bilimsel düzlemde, pozitivizm, mutlak kavramının yerine görelî kavramını koyar. Comte benzer bir yer değiştirmenin ancak sosyolojinin bilimsel olarak kurulmasıyla sona ereceğine inanır. En yüksek olgunluk en üstün rasyonellik pozitiflikle açıklanır. Fetişizmden politeizme ve son olarak monoteizme geçilmedikçe, tanrılar fenomenlerden uzaklaşır ve adeta yoğunlukları azalarak gitgide soyutlaşırlar ta ki bu noktadan tek bir tanrı kavramına erişinceye kadar. Doğa üstü etkenlerin değişkenlikleri zihni şaşırtmaz. Doğa yasalarının değişmezliği kabul edilir. Skolastikler yasaların bu sürekliliğini tanrı düşüncesi ile bağdaştırmayı denerler. Bunlar boş girişimlerdir; teolojik rejimin en yüksek olgunluğu çöküşüne çok yakındır. Teolojiyi gitgide daha soyut ve genel olmaya sürükleyen pozitif anlayış, fenomenlerin açıklanmasında, kendini onun yerine koyarak teolojiyi kesinlikle yıkmalıdır.³¹

Pozitif felsefe tüm fenomen kategorilerini yasalara indirgemeyi tamamladığı zaman, evrensellik karakterini elde edecektir.

Pozitif yöntemin uygulanmasının sonuçlarının neler olacağı aşağıda belirtilmiştir:

1.Pozitif yöntem, imgelemi gözleme bağımlı kılar yani imgeleme şu rolleri verir;
a) Bütünlüğün yeniden sunumuyla gözlemleri düzenlemek. b) Hipotez yardımıyla gözlemi hazırlamak.

2.Kavramları mutlak halden görelî hale geçirir, “yani teorik spekülasyonu, gözlemin olanak sağladığından daha çok iddialı olmaya zorlar.”

3.Sosyal fenomenleri, “olası politik hareketi belirli bir çağa belirli bir topluma göre tanımlayan bununla bu hareketi yetkisiz devlet adamlarının nedensiz müdahalesine yasaklayan ve öngörüye olanak sağlayan yasalara bağımlı kılar.”³²

³⁰Auguste, Comte, a.g.e., s.51

³¹Auguste, Comte, a.g.e., s.95

³²Auguste, Comte, a.g.e., s.110

Pozitif sosyoloji* politik nosyonları mutlaktan görelîye geçirecektir. Yani insan grupları, nedensiz bir biçimde tasarlanmış değişmez bir tipe göre düzenlemeyi istemek yerine toplumun gelişimine uygun yasaları belirleyecektir. Böylece, çocuksu ve düşsel tutku fenomenlere sınırsız bir etki yapmaktan yorgun düşecektir.³³

Pozitif felsefenin işi, bilimin kavramlarını açıklayıp temellendirmek ve bilimin yöntemini analiz etmektir. Buna karşın Kierkegaardçı yada varoluşçu anlam içinde pozitif felsefe, aktüel varoluşun nesnel değil, öznel yanıyla ilgilenir. Bilimlerin ulaştığı sonuçları yok saymamakla birlikte insanı ilgilendirenin bu olmadığını vurgular.³⁴ Felsefi bir görüş olarak pozitivizmin temel özelliği, bilimi tek geçerli bilgi türü olarak görmesi ve olguları bilinebilen ve üzerinde inceleme yapılabilecek tek obje olarak kabul etmesidir. Dolayısıyla pozitif görüş açısından felsefe, bilimsel yöntemi kullanması gereken bir bilgi türüdür.

1.3. Antropolojik Yaklaşım

Antropoloji 15. Yüzyılın sonlarından itibaren kaşifler, tüccarlar ve misyonerlerin metinlerinde anlatıldığı şekliyle başka kültürlerle duyulan meraktan doğmuştur. Disiplin olarak ortaya çıkışı ise Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Almanya’da bilim derneklerinin kurulduğu 19. Yüzyılın ortalarından sonra daha sistematik bir hal almıştır. Antropolojideki en eski kuramlar evrimci kuramlardır. Antropolog Edward Tylor, animizmden dine ve tek tanrıcılığa aşama aşama geçildiğini öngören bir toplumsal evrim kuramı ortaya atmıştır. 19. Yüzyılın diğer evrimci kuramları ise ilkel toplulukların bir ilerleme hiyerarşisinde geçmişin kalıntıları olduklarını idda etmişlerdir.

19. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, toplumsal evrimciliğin ve onun tartışmalı bulunan insan grupları hiyerarşisinin yerini, yayılma ve göç kuramları alacaktır. Artık kültürler arasındaki benzerlikler yada farklılıklar, bazı kültürlerin etkilerinin yayılması, toplulukların hareketiyle açıklanmaya başlanmıştır.³⁵ Polonya asıllı Malinowski, yaşayan kültürlerin çeşitli kurumları arasındaki işlevsel ilişkilerin araştırılmasını amaç edinmiştir. İşlevselciler bir kültür ögesinin tüm kültür içindeki işlevini ele alır. Buna

* Pozitivis felsefe ile pozitivist sosyoloji arasındaki bazı bağlantılar için çağdaş sosyolojinin ana akımı içinde üç yapıt dikkate alınır. İlki, sayısız sosyolojik metin ve tartışma için bir başvuru kaynağı olan Nagel’in “Bilimin Yapısı”, ikincisi, sosyal bilim yöntem bilgisinin örnek ve etkili bir tartışması olan Zetterber’in “Sosyolojide Kuram ve Doğrulama” üçüncüsü de işlevsel açıklamayı dedüktif-nomolojik modele bağlayan ve böylelikle pozitivizmin modern biçimi ile Comte ve Durkheim geleneğindeki pozitivizm arasındaki doğrudan teması yeniden kuran Hempel’in “İşlevselcilik” çözümlemesidir.

³³Auguste, Comte, Pozitif Felsefe Kursları, s.149

³⁴Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.707

³⁵Gordan, Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, s.671

göre, her kültür, her ögenin işlevsel bir katkıda bulunduğu, işleyen bir bütün, bütünleşmiş bir birliktir.³⁶ 20. Yüzyılın başlarında Malinowski, göreneklerin o andaki işlevleri açısından açıklanması gerektiğini ileri sürerken, ikinci dünya savaşı sonrası antropologlar, kültürel pratikleri o andaki anlamları temelinde yorumlayarak işlevselciliğin bazı yanlarını reddeden bir tavır sergilemişlerdir. C. Levi-Strauss gibi yapısalcıların görüşü ise, kültürler arasındaki benzerliklerin, toplumlar arasındaki ilişkiden ziyade, insanlığın önünde açık olan sınırlı sayıdaki ihtimallerle açıklanması gerektiği yönündedir.³⁷ O bilişsel süreçlerle ilgilenmiştir. Strauss'a göre toplumsal örgütlenmede temel olan muayyen kodlar, insan aklında yapılanırlar. Ona göre kültür, bu iç yapılar tarafından biçimlenir. Bilişsel farklılıklar, kültürel farklılıkları doğurur.³⁸ C. Levi-Strauss kendi çalışmalarına "Strüktürel Antropoloji" adını verir. Çağının maddeci ve ideal politika ve felsefe akımları içinde akılcı bir orta yol izleyen Durkheim geleneğinin devam ettirmiştir. Straus strüktür sözcüğüne yepyeni ve psikolojik bir anlam kazandırmıştır. Bu bağlamda yapısal antropolojiyi psikolojiye yakalaştırmıştır. Ancak bu psikolojik yönelim, Freud'a paralel ise de, Durkheim'cı sosyolojiye de terstir.³⁹ Britanya Sosyal antropolojisi, genellikle Malinowski ve Radeliffe-Brown gibi isimlerle özdeşleştirilmiştir. Malinowski toplumun temelinde oluşunu kabul ettiği kurumlar ve davranışı üzerine odaklaşırken, R.Brown, davranışı içeren normlar üzerinde odaklaşır. Brown'a göre antropologların görevi, toplumsal organizmaların büyüme ve evrimini ele almak değildir. Onların görevi toplumun var olan yapısını ve fizyolojisini incelemektir.⁴⁰ Pozitivist Emile Durkheim'ın etkisi altında olan bu antropologlar, işlevselci yaklaşımları büyük ölçüde gözden düşmüş olmasına rağmen, arkalarında toplumların bütüncül ve sistematik biçimde incelenmesi bakımından kalıcı bir miras bırakmışlardır.

Modern sosyal antropoloji, batılı olsun olmasın her bölge için geçerli ve özgünlükleri kucaklayan bir yaklaşım geliştirmiştir. Modern toplumdaki antropoloji, kültürler arasındaki karşılaştırmalar yapmaya hazır olan etnosantrizme temelden karşı çıkar, fakat gerçek olması muhtemel evrensel öğeler karşısında da tetikte durur. Şimdiki standart, uzun süreli katılımcı gözlem uygulamasıdır. Sosyal antropoloji başka

³⁶Mahmut, Tezcan, Kültürel Antropoloji, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997, s.23

³⁷Gordan, Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, s.671

³⁸Mahmut, Tezcan, Kültürel Antropoloji, s.23

³⁹Bozkurt, Güvenç, İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, s.89

⁴⁰Mahmut, Tezcan, Kültürel Antropoloji, s.21

kültürleri tanıdık hale getirmeyi amaçlar, ama aynı zamanda, antropologun kendi kültüründe yabancılaştırır ve sorgulamadan kabul edilen şeylerin açıklanmaya ihtiyaç gösterdiğini ortaya koyar.⁴¹

İnsani ilişkilerin bazıları, genel toplum içinde meşru olduğu kadar zorunlu olarak da değerlendirilen sosyal bir düzeni yansıttıklarından ve bir nevi onun taşıyıcısı konumunda bulunmalarından dolayı zor değişirler bunların tümünün temelinde de kültürel normlar bulunur. Onun için J.A.Schumpeter, kültürel normları “zor ergiyen altın sikkelere” benzetmektedir. Ona göre bu sikkelerin değişebilmesi için çok yoğun ve etkili ameliyelere ihtiyaç vardır. İşte sosyal kurumların dayanıklı ve sürekli oluşlarının sırrını burada aramamız gerekir. Sosyal kurumların bu anlam içerisinde kullanılması söz konusu edildiğinde, sadece ferdin, grupların ve diğer organizasyonların periyodik olarak karşılıklı etkilerini veya biyolojik ihtiyaçlar bakımından ortaya çıkan sınırlı, tesadüfi ve birbirine benzer kuralların oluşturduğu formları incelemekle yetinmediklerini görürüz. Kültürel bir bütünün üyesi olarak dünyaya gelen her fert, temel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için, bu kültür içerisinde yaşayan gruplar tarafından belli davranış biçimlerinin oluşturduğu bir şema sunulur. İşte bu davranış şeması aracılığıyla temel ihtiyaçlarını karşılayan fert yeniden en verimli ve en geçerli yolu ve yöntemi arama zahmetinden ve yükünden kurtulmuş olur. Bu açıdan bakıldığında sosyal kurumlar, temel ihtiyaçların karşılanması için, kültürel bakımdan yerleşmiş ve organize olmuş biçimler ve yollar olarak görülebilir. A.Gehlen’e göre bu yollar ve biçimler sosyal hayat için çok önemlidirler, aynı zamanda bunlar, toplumsal yapı ve kültürel doku ile de sıkı sıkıya ilişkilidirler.⁴²

Kültürün temel olgusu, yaşadığımız, öğrendiğimiz ve bilimsel biçimde gözlediğimiz gibi, insan varlığının kalıcı gruplar halinde örgütlenmesidir. Böyle gruplar bir mutabakatla bağlanmıştır; belli geleneksel yasa ve törelerle, kısacası Rousseau’nun toplumsal sözleşmesine uygun olan bir şeyle bağlanmıştır.⁴³ Bu grupların belirli maddi veriler içerisinde her zaman birlikte hareket ettiklerini görürüz. Bu maddi verilerse onlar için saklı tutulması gereken bir çevre parçası, bir miktar alet ve el ürünü, yasal olarak onlara ait bir miktar servettir. Ayrıca, böyle örgütlü bir insan grubunun faaliyetinin hangi etkileri yarattığını, hangi ihtiyacı karşıladığını, kendisine ve bütünüyle topluma

⁴¹Gordan, Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, s.673

⁴²Hüseyin, Akyüz, Kurumlar Sosyolojisi, Yayınlanmamış çalışma, Erzurum 2003, s.6

⁴³B. Malinowski, Bilimsel Bir Kültür Teorisi, Çev: Saadet Özkal, İstanbul, 1992, s.70

hangi hizmetlerde bulunduğunu sosyolojik bakımdan belirlemek ve kurallaştırmak da her zaman mümkündür. Her hangi bir bireyin bizim kültürümüzdeki veya başka herhangi bir kültürdeki varoluşunu kısaca betimlemek istersek, bireyin eylemini yaşam örgütünün toplumsal şemasını bağlamamız, yani ilgili kültürde egemen yeri işgal eden kurumlar sistemiyle bağını kurmamız gerekir. Şu halde bir kültürü anlaşılır olgularla en iyi betimleme yolu, kültürün organik olarak parçalanabildiği kurumları saymak ve çözümlemektir.⁴⁴ Bu tür pozitif bir sosyolojik yaklaşım çoğu zaman dolaylı da olsa, kültürlerin ve toplumların incelenmesinde tarihçiler, ekonomistler, politikacılar, ya da sosyologlar tarafından hep kullanılmıştır. Pozitivist bir yaklaşımla antropologlar daha ileri denemeler yapılmasını sağlayacak hipotezler oluşmasına imkan sağlamışlardır.⁴⁵

Antropologlar kültür bağımlısı olmayan hipotezlere ulaşabilmek için doğa bilimlerinde başarısını kanıtlamış teknikleri kullanarak, verileri derinlemesine irdelemişlerdir. Bu sayede verilerin doğasında var olan modelleri görmeye başlayabilecek kadar detaylara aşina olmuşlardır.

1.4. Psikolojik Anlamda Pozitivizm

19. Yüzyıldan önce insanlar iç yaşantıları ve göze çarpan insan davranışları üzerinde fikir yürüterek, mantıklarını kullanıp, zihinsel çözümlemeler yaparak bir takım sonuçlara varmaya çalışmışlardır. Yeni çağda doğa olaylarının objektif, bilimsel metotlarla incelenmesi sonunda pozitif bilim alanlarında hızlı ilerleme olmuştur. Bunun sonucu olarak teknik alanda günlük yaşamı kolaylaştıran icatların çoğalması, bu metotlara karşı büyük ilgi uyandırmıştır. İncelenen olaylar arasındaki değişmez ilkelerin, ancak objektif inceleme yolları ile saptanabileceği düşüncesi yerleşmiştir. Bu düşünce 19. Yüzyılda sosyal bilimler alanında ve psikolojide kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁶

19. Yüzyılın sonlarında psikolojinin temel konusu, insan zihninin işleyiş biçiminin incelenmesidir. Kullanılan yöntem içebakış yöntemidir. Bu yolla elde edilen verilerin güvenilir olmayışı yeni bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır. A. Comte'un başlangıçta metafiziğin spekülasyonlarına karşı bilimsel bir yöntem olarak ortaya koyduğu pozitivizm daha sonra kendi köklerini, yani diyalektiği ve bu nedenle

⁴⁴B.Malinowski, a.g.e., s.71-75

⁴⁵Haviland, William A., Kültürel Antropoloji, Türkçesi: Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2002, s.52

⁴⁶Feriha, Baymur, Genel Psikoloji, İnkılap Yay., İstanbul, 1994, s.13

maddeciliği de inkar ederek öznel idealizme kaymıştır. Bilimin, şeylerin sadece dış görüntülerini tanımlayabileceğini, doğada ve tarihte hiçbir anlamın, yasanın bulunmadığını iddia eden pozitivizm, böylece kendi bindiği dalı, mekanik materyalizmi de reddetmiştir. Bu yaklaşımın psikolojideki yansıması davranışçılık olmuştur. Davranışçılık her türlü ruhsal, zihinsel süreç, ahlaki değerler, duygular, inançlar v.b insan davranışını salt şartlanmaya bağlar.⁴⁷

Bu yaklaşım zihinde olup bitenlerle hiç ilgilenmeden, bireyin gözlenebilen davranışlarını incelemeyi amaçlamıştır. Bunu ilk ortaya atan Amerikalı psikolog J.B.Watson'dır. ona göre psikoloji gözlenebilen ve ölçülebilen davranışları incelemekle yetinmelidir. Psikoloji bir davranışçının bakış açısından, doğa bilimlerinin tamamen nesnel kollarından birisidir. Teorik hedefi davranışı tahmin ve kontrol etmektir. İç gözlem, psikolojinin temel metotlarını şekillendirmediği gibi ortaya koyduğu verinin bilimsel değeri ise bilinç açısından yorumlamaya uygun olup olmamasına bağlıdır.⁴⁸ Watson'a göre Psikoloji artık zihin durumlarını gözlem nesnesi yapıyor düşüncesiyle kendini kandırmak durumunda değildir. Bilince yaptığı atıflardan tamamen vazgeçmesi zamanı gelmiş görünmektedir. Şu bir gerçektir ki; ona göre "iç gözlem metodu psikolojiden atılmadığı sürece, bundan iki yüzyıl sonra bile psikoloji, işitsel duyumların yayılma özelliğinin olup olmadığı, yoğunluğun renge uygulanabilir bir özellik olup olmadığı gibi sorular üzerinde bölünmeler yaşayacaktır". Psikolojinin kavgası sadece sistematik ve yapısalcı psikologlarla değildir. Son on beş yıl işlevsel psikoloji denilen akıma şahit olmuştur. Bu psikoloji tipi, elementlerin, yapısalcıların değişmeyen anlayışları içerisinde kullanılmasını yermiştir. İşlevsel psikoloji ile yapısal psikoloji arasındaki farkı anlamak gerekir. Duyum, algı, duygulanım, heyecan, irade gibi terimler işlevselciler tarafından da yapısalcıların kullandığı kadar kullanılıyor. "Her birinden sonra süreç kelimesinin eklenmesi, içeriğin temizlenmesine ve onun yerine işlevin kalmasına hizmet ediyordu. Eğer bu kavramlar içerik açısından bakıldığında hatırlanması güç kavramlar ise, bunlar işlev açısından değerlendirildiğinde hala çok aldatıcıdır."⁴⁹

⁴⁷Selçuk, Budak, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2000, s.612

⁴⁸Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, Çev: Yasemin Aslay, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s.320

⁴⁹Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s.321

“Kuramsal bir psikologun psikolojinin uygulamalarıyla dolaylı olarak ilgilenmesi sebebiyle bilimdeki fikir ayrılıklarından doğan sorularla ilgilenmediğini söylemek; ilk etapta bu tür problemlerdeki bilimsel amacı anlamakta başarısız olduğunu, ve ikinci olarak da bizzat insan yaşantısının kendisiyle ilgilenen psikoloji ile yeterince ilgili olmadığını gösterir. Bu disiplinlerde görmek zorunda olduğum tek yanılgı, nesnel sonuçlara dayanan bir ifade çok daha değerli iken, onların materyallerinin çoğunun iç gözlem açısından ifade edilmiş olmasıdır. Bunların hiçbirinde bilince niçin başvurulduğuna dair sebep yoktur. Veya iç gözlem verisinin niçin deney sırasında araştırılması veya sonuçlarının yayımlanması gerektiğinin sebebi yoktur.”

Watson’ın eski psikolojiye güçlü saldırıları ve yeni yaklaşım istemesi heyecan verici bir gelişmedir. Psikoloji, bir davranış bilimi ve doğa biliminin tamamen nesnel, deneysel branşıdır. Bilincin iç gözlem araştırması değildir. Hem insan hem de hayvan davranışı araştırılacaktır. Yeni psikoloji, tüm ruhsal terimleri başından atıp, uyarıcı ve tepki gibi sadece davranış kavramlarını kullanacaktır. Psikolojinin amacı davranışın tahmin ve kontrol edilmesi olacaktır. Watson’ın düşünceleri yeni değildir. Watson’ın programına özgü olan nokta, Watson’ın psikolojiyi ruh ve bilinçten, zihinsel kavramlardan, beyinde neler olup bittiğine ilişkin kurgusal düşüncelerden ve iç gözlemin kullanımından atma önerisidir. İsteddiği şey taze hava soluma ve yüzyılların köhnemiş birikiminden kurtulmaktır.⁵⁰

Bilimsel psikoloji, başlangıçta kendisini doğa bilimi olan fizik ile birleştirmek istemiştir. Yeni psikoloji sürekli olarak doğa bilimlerinin metotlarını kendi ihtiyaçlarına adapte etmeye çalışmıştır. Ancak psikolojinin daha önceki formlarının hiçbirinde Watsoncu davranışçılıkta olduğu kadar güçlü bir şekilde doğa bilimlerinin yöntemlerine başvurulmamıştır. Wundt tarafından dolaylı ve dolaysız yaşantılar arasında yapılan ayırım bir anda terk edilmiştir. Watson için psikoloji ve fizik bilgisi birdir ve aynı şeydir, yani Watson psikolojinin kendisini doğa bilimleriyle, yani gözlenebilir olanla sınırlamak zorunda olduğunu iddia etmiştir. Bu nedenle sadece tamamen nesnel olan araştırma metotları davranışçının laboratuvarına kabul edilebilir. Watson araştırmalarında kullanılabilecek metotları açıkça belirtmiştir. Bunlar: (1) araçlı veya araçsız gözlem, (2) test metotları, (3) sözel anlatım metodu, (4) koşullu refleks metodudur.

⁵⁰Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s.326

Bunlar içinde gözlem metodu, diğer metotlar için gerekli bir temel teşkil eder. Watson İngiliz ampiristler tarafından kurulmuş olan, yapısalcıların kullandığı atomistik ve mekanik geleneği sürdürmüştür. Psikologlar insan davranışını, fiziksel bilimlerin evreni inceledikleri şekilde, yani kendisini oluşturan bileşen elementlerine veya atomlarına ayırarak incelemek zorundadır.⁵¹ Watson gizil davranış kavramını tanıtırken, psikolojinin çalışma konusunun gözlenmesi gerektiğini vurgulayarak her şeyin potansiyel olarak gözlenebilir olması gerektiğini öne sürmüştür. Organizmanın içindeki hareketler veya tepkiler, çeşitli aletlerin kullanılması yoluyla potansiyel olarak gözlenebilir hale getirilebilir. Gerek çalışma konusu gerekse metodolojisiyle John B. Watson'ın yeni psikolojisi, ruhsal kavramlardan ve öznel metotlardan uzak, fizik kadar nesnel bir bilim oluşturma çabası içindedir. Watson'ın davranışçı mücadelesi Amerikan psikolojisinin davranışın araştırılmasında bilinç ve öznellik merkezli bir bakış açısından, materyalist ve nesnel bir bakış açısına geçişine yardım etmiştir.

Edwin B. Holt(1873-1946), Karl Lasley(1890-1958), Albert P. Weiss(1879-1931) v.b ilk davranışçıların çalışmaları Watson'ın sistemini tanıtmaktan yalnızca çok kısa bir süre sonra başlamıştır. Bunların çalışmaları davranışçılığın genel gelişimine katkıda bulunmuş ve davranışın nesnel doğa bilimi kavramını güçlendirmiştir.⁵² Watson, yaptığımız her şeyin geçmiş deneyimlerimizin doğrudan sonucu olduğu ve geçmiş olaylar bilindiği taktirde davranışlarımızın tahmin edilebileceği varsayımından hareket etmiştir. Bu varsayımı içgüdü teorisi ile tanınan İngiliz psikolog William McDougall (1871-1938) sorgulamıştır. Davranışın önceden bilinip bilinmeyeceği meselesi kuşkusuz Watson ve McDougall ile başlamamıştır. Determinizmin taraftarları ile özgürlük taraftarları arasındaki muhalefet uzun sürmüştür. Bilim kararlı bir doğal dünyayı kabul ederken, kimi teoloji ve felsefeler iradenin özgürlüğünü kabul ederler. Watson determinizm saflarına dahildir. Eğer tüm davranışlar fiziksel terimlerle yorumlanabiliyorsa, davranışın tüm yasalarıda fiziksel olarak belirlenmiş olmak zorundadır. Watson'ın en önemli katkısı tamamen nesnel bir davranış bilimini savunmuş olmasıdır.

Davranış evriminin ilk aşamasında Watsoncu davranışçılık 1913'den 1930'a dek devam etmiştir. İkinci aşama olan yeni davranışçılık Edward Tulman, Edvin Guthrie, Clark Hull ve B.F. Skinner'ın çalışmaları dahil olmak üzere, 1930'dan 1960'lara dek

⁵¹Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s.327-328

⁵²Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s.331-341

sürmüştür. Bunlar içinde Skinner, öğrenme kuramlarının gelişimine katkıda bulunan en etkili psikologlardan biridir. Skinner'in görüşleri psikoterapi alanında da kabul görmüştür.⁵³ Watson'un aksine zihne deneysel metotların uygulamalarında, Hermann von Helmholtz, Ernst Weber, Gustov Theodor Fechner, Wilhelm Wundt psikolojinin çalışması konusu olarak önem vermişlerdir.

Bu dört bilim adamı da Almandır. Fizyoloji alanında iyi bir eğitim görmüşlerdir ve 19. Yüzyılın ortalarında bilim ve fizyolojideki etkileyici gelişmelerin farkındadırlar. Helmholtz bir psikolog olmadığı gibi, psikoloji problemlerini ilgi alanı içerisine almamıştır. Duyusal psikolojiye geniş ve önemli bir bilgi birikimi oluşturarak katkıda bulunmuş ve yeni yeni gelişmekte olan deneysel yaklaşımın güçlenerek psikoloji problemlerine uygulanmasına yardım etmiştir.⁵⁴ E. Weber, ise psikolojinin ilk niceliksel yasasını formülleştirmiştir. Weber'in araştırmaları tam anlamıyla deneyseldir. Deneyleri geniş boyutlu başka araştırmaları teşvik etmiş ve sonraki fizyologların dikkatlerini psikolojik fenomenlerin araştırılmasında deneyin önem ve geçerliliğine odaklanmalarına hizmet etmiştir. Weber'in eşik ölçümüyle ilgili çalışmaları yeni psikoloji için çok önemlidir. Ayrıca duyumların ölçülebileceğine dair kanıtları psikolojinin tüm alanlarını yoğun bir şekilde etkilemiştir. Fechner ise Weber'in çalışmalarını kullanmış ve onları takviye etmiş gibi görünebilir. Fakat aslında onun yaptığı Weber'in çalışmalarını genişletmekten daha fazladır. Weber'in amaçları sınırlıydı, ancak gözlenebilen farklar üzerinde çalışan bir fizyologdur. Fechner, fiziksel ve ruhsal dünyalar arasındaki ilişkinin matematiksel ifadesini aramıştır. Psikolojiyi kesin bir bilim yapmak için, Weber'in ilk çalışmalarının anlam ve sonuçlarının tanınip, uygulanabilmesinden önce, Fechner'in duyumların ölçülmesine ve bunların uyarıcı ölçümleriyle ilişkilendirilmesine dair parlak ve bağımsız sezgileri gereklidir.

19. Yüzyılın ortalarından sonra, doğa bilimlerinin metotları saf zihinsel fenomenleri araştırmak için kullanılmıştır. İngiliz ampiristler ve astronomiyle ilgili çalışmalar duyuların önemini vurgularken, Alman bilim adamları duyuların nasıl çalıştığı konusu üzerinde durmuştur. Zamanın pozitivist ruhu bu iki düşünce çizgisinin birbirine yaklaşmasını desteklemiştir. Bununla beraber bu iki düşünceyi bir araya getirecek, diğer bir ifadeyle yeni bilimi kuracak birisine ihtiyaç vardı. Bu kişi akademik bir disiplin olarak psikolojinin kurucusu Wilhelm Wundt'tur. İlk deneysel psikolog

⁵³Nuray, Senemoğlu, Gelişim Öğrenme ve Öğretim, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001, s.152

⁵⁴Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, s.91

olarak Wundt ilk laboratuvarı açarak ilk dergiyi yönetir ve deneysel psikolojiyi bir bilim olarak başlatır.⁵⁵ Wundt psikolojisi eski doğa bilimlerinin deneysel metotları, özellikle fizyologların kullandığı metotları kullanmayı hedeflemiştir. Bu bilimsel araştırma metotlarını yeni psikolojiye uygulamış ve kendi ana temasını araştırmaya, fizik bilimlerin kendi temalarını araştırırken izledikleri yolu benimsemiştir. Psikoloji bilinç deneyimlerinin bilimi olduğuna göre, psikolojinin metodu bu deneyimlerin gözlenmesini içermek zorundadır. Bu yüzden psikolojinin kullanacağı metod içebakış, Wundt'un deyimiyle içsel algı olmak zorundadır. İçe bakışın kullanımı Wundt'la birlikte ortaya çıkan yeni bir metod değildir. Asıl yenilik Wundt'un içe bakış koşulları üzerinde deneysel kontrolü tam olarak sağlama uygulamalarıdır.

1960 yılından itibaren bilişsel yaklaşımlara da yer vermeye ve içsel kapasitelerin önemini kabul etmeye başlayan psikolojide, özellikle Anglo-Amerikan psikoloji anlayışında deneysel ve pozitivist eğilimler hala hakimdir.⁵⁶

Algı öğrenme, güdülenme, zeka, ve kişilik gibi konular üzerinde yoğunlaşan psikoloji, başlangıçta genel yönelim olarak pozitivist bir karakter taşımıştır. Özellikle insan davranışının açıklanmasında içsel faktörlerin önemini reddetmiştir. Çevrenin etkisini vurgulayan davranışçılık paradigması gereği deneysel bir nitelik arz etmiştir.

1.5. Sosyolojik Bakış Açısı Olarak Pozitivizm

Fransa'da Sosyoloji 1830-1850 yılları arasında A. Comte ve Le Play'in çalışmaları ile doğar. A.Comte'dan sonra Fransa sosyolojik bakımdan bir sükunet devresi yaşar. Bu devrede pozitivist sosyoloji cereyanı Herbert Spencer'in şahsında İngiltere'ye geçer. Pozitivizmin İngiltere'de yayılmasını sağlayanların başında John Stuart Mill (1806-1873) ve Herbert Spencer (1821-1903) gelir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında büyük bir değer kazanan pozitivism 1870'den 1900'e kadar İtalya'nın bütün manevi hayatını etkilemiştir. Burada pozitivism ictimaiyatın esaslarını kuvvetlendirmiştir. Pozitivizmin sistem haline gelmesinde 1789 ihtilalinin rolü inkar edilemez.⁵⁷ Diğer yandan, Fransa'da Comte'dan 30 yıl sonra sosyoloji sahasında üç düşün adamı dikkat çeker. Bunlar Gabriel Tarde, R. Worms, E. Durkheim'dır. Gabriel Tarde, bireyler arasındaki etkileşim fikrine dayanan psikolojiyi sistemleştirir. R.Worms ise bir bakıma bu iki şahsiyeti uzlaştırmaya çalışır.

⁵⁵Duane P. Schultz, Sydney Ellen Schultz, a.g.e., s.99-100

⁵⁶Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.717

⁵⁷Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.82-83

Bir çok fikirlerini Saint Simon'dan alan A. Comte'un sosyolojisi 30 yıllık bir aradan sonra Durkheim ile yeniden canlanarak en kesin şeklini alır. Durkheim'in amacı bir takım sosyal olayları diğerlerine bağlayan kanunları bulmak için çalışan pozitif sosyolojiyi kurmaktır.

Durkheim'in sosyolojisi felsefenin yetkisi içinde olan problemlerle uğraşıp felsefi problemleri, sosyolojik problemler haline getirir. Felsefi düşünceleri, sosyal gerçeklerin doğru görülüp öğrenilmesini engelleyen bir unsur olarak kabul eden Durkheim her yerde toplumu savunur. Durkheim'a göre "toplumsal olaylar ferde bağlı olmaksızın müstakil olarak mevcuttur. Bunlar devamlı olarak fertlere baskı yapıp onları muayyen bir şekilde duyup düşünmeye sevk eder."⁵⁸

Durkheim yönteminin özellikleri şöyle özetlenebilir:

- 1.Sosyoloji her türlü felsefeden bağımsızdır.
- 2.Sosyolojinin yöntemi tümüyle nesneldir. Yani toplumsal olaylar nesne gibi incelenmelidir.
- 3.Toplumsal olaylar ele alınırken bu olaylar psikolojik ve biyolojik olaylara indirgenmemelidir.

Bu genel kuralların sosyolojide uygulanmasının gerektiğini birçok filozof ve özellikle de A. Comte belirtmiştir. Fakat toplumsal olaylara ilk kez uygulayan Durkheim olmuştur

Durkheim "fikir ve ilmi menşee bakımından bir pozitivist olmasına rağmen aynı zamanda kuvvetli bir ahlâkçı (moralist)'dir. " Pozitivizmin Ahlâk Anlayışı" için de onun ahlâkı laik bir ahlâktır."⁵⁹

Din "nokta-i nazarından" pozitivistin Tanrı anlayışını tam olarak devam ettiren Durkheim'a göre, Tanrı cemiyetin sembolize edilmiş bir şeklidir. Totem fikri her dinde bulunur. Bugünkü bilimsel düşüncenin başlangıcı dinsel düşüncedir. Birincisi, ikincisinden doğmuştur. Düşünürce göre, ilmi düşünce dini düşüncenin daha mükemmel şeklinden başka bir şey değildir. Bu nedenle ilmi düşünce görevini ifa etmekte daha sıhhatli bir hale geldikçe, dini düşünce bunun önünde silinip ortadan kalkar. Dinden doğmuş olan ilim, zekâ ve bilgiye ait bütün vazifelerde dinin yerine geçer.⁶⁰ Durkheim

⁵⁸Gillian, Rose, The Melancholy Science An Introduction To The Thought Of Theodor W. Adorno, The Macmillan Press Ltd, London, s.82

⁵⁹Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.158-159

⁶⁰Murtaza, Korlaelçi, a.g.e., s.159

için dinin özü, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara bölünmesidir. Yoksa yüce bir Tanrıya inanmak değildir. Durkheim'ın din kuramının amacı geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini kabul etmeden, inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır.⁶¹

Durkheim, Spencer gibi “sözleşmeciler”e ve iktisatçılara karşı çıkarken, çağdaş toplumlarda, bireyler arasında serbestçe yapılan sözleşmelerin rolünün arttığını reddeder. Sözleşme ögesi toplumsal yapının, hatta çağdaş toplumda ortak bilinç durumunun bir sonucudur. Bireylerin aralarında serbestçe anlaşma yapabilecekleri geniş bir alanın olması için, toplumun bireylere bağımsız karar verme yetkisini tanıyan hukuki bir yapıya sahip olması gerekir. Bu bağlamda organik dayanışmanın egemen olduğu toplum, topluluk yerine sözleşme konarak tanımlanamaz. Çağdaş toplumda, Spencer'in karşı savına göre, askeri tipin yerine sanayi tipinin geçmesiyle tanımlanamaz. Çağdaş toplum, toplumsal farklılaşma olgusu ile tanımlanır.

Durkheim da, bir zamanlar A. Comte'un düşündüğü, ama sonra vaz geçtiği toplumsal gelişmede temel etkenin can sıkıntısı yada mutluluk arayışı olduğu açıklamasını terk eder.⁶² Çünkü toplumsal gerçekler bunlarla açıklanamaz. O zaman önce toplumsal gerçekliğin bir gerekirciliğe bağlı olduğu düşüncesinin zihinlerde yer etmesi gerekir. Sosyoloji biliminin kurulabilmesi için bu şarttır. İşte bu düşünüşü ilkin 18. Yüzyıl düşünürleri ortaya atmıştır. Özellikle Montesquieu (1689-1755) ve Condorcet (1743-1794) toplumsal olayların bir düzene bağlı olduğunu iddia etmişler, ama ne bu düzeni, ne de bu düzeni bulmak için gereken yöntemi açıklamışlardır.

Daha sonraları eski değerlerin yıkıldığını, yenilerinin de doğmadığını gören Saint Simon da bu derde ancak bilim yoluyla çare bulanabileceği kanısı uyanır. Ama kendisine göre eldeki bilimlerin hiç biri toplumsal gerçekliği kavramaya elverişli değildir. Onun için toplumsal gerçekliği kendine konu edinecek yeni bir bilimin kurulması gereklidir.⁶³ Saint Simon kurulması gereken bu bilime sosyal fizyoloji adını verir. Ona göre her düzenli toplum maddi ve manevi güce dayanır. Orta çağda manevi güç rahiplerin elindedir. Maddi güç ise savaşçıların yani asillerin elindedir. Kurulacak yeni düzen de iki kuvvete dayanacaktır. Manevi gücü bilginler, maddi gücü endüstriyeller temsil edecektir.⁶⁴ Saint Simon, çağında gözlediği geniş çaplı ve köklü

⁶¹Raymond, Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yay., Ankara, 1994, s.244-245

⁶²Raymond, Aron, a.g.e., s.230-231

⁶³N. Şazi, Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, s.23

⁶⁴Cemil, Meriç, *Saint Simon*, İletişim Yay., İstanbul, 1995, s.54

toplumsal dönüşümlerin gerçek kaynağının endüstri ve ekonomideki gelişmeler olduğunu ve gelecekte değişmelerin hızının giderek artacağını ilk açıklıkla gören ve açıklayan yazardır. Ona göre toplumsal evrimin temel yasası üç hal kanunudur. Ancak Saint Simon bu üç hal kanunu oldukça değişik bir biçimde ele alıp yorumlamakta ve onu ekonomik ve toplumsal bir içerikle doldurmaktadır.⁶⁵ Saint Simon'un ortaya attığı bu görüşü, öğrencisi A. Comte üç hal kanunu ile gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁶⁶ A. Comte sonraları büyük bir titizlikle benimsediği Prospektüsün 1824 baskısında şöyle der: "Uzun zamandan beri Saint Simon'un ana fikirleri üzerinde kafa yormaktayım. Bu filozofun ilmi yönelişle ilgili düşüncelerini sistemleştirmeye, onları geliştirmeğe ve olgunlaştırmağa çalıştım. Pozitif politika sistemi bu çalışmadan doğdu...."⁶⁷

Bazı yazarlara göre Comte, Saint Simon'un yankısıdır. İtalyan sosyalisti Antonio Labriola'ya göre Comte, Saint Simon'un dejenere bir şakirdidir. Çağdaş sosyolog Georges Gurvitch için Saint Simon devamacıları A. Comte değil, Proudhon'la Marx'dır. Comte'un Saint Simon'a çok şey borçlu olduğu bir gerçektir. 18. Yüzyılla, 19. Yüzyılın terribini yapmağa kalkışı Fransız devriminin tarihi manasını değerlendirişi, çalışan sınıflara, proletaryaya karşı beslediği ilgi, organik ve kritik çağları birbirinden ayırır Saint Simon'dan kaynaklıdır. İkisi arasındaki fark, birininki sezış, öbürününki sistemleştirmedir. Kaldı ki izledikleri yolda ayrıdır. Saint Simon'un sosyolojisinde ağır basan ilerlemedir. Comte'da ise düzendir. Saint Simon devletle toplumu birbirinden ayırır. O, bugün emeğe dayanan, medeniyet adını verdiğimiz oluşun kurucularından biridir. Comte'un eğilimi tam tersinedir. O mutlak bir birlik peşindedir. Donmuş bir mertebeler düzeninden yanadır. Her türlü eşitliğe düşmandır. Toplumun bütün güçlerini kendinde toplayan devleti, sosyal bir hücre saydığı geleneksel aileyi göklere çıkarır. Comte düşüncesinin değişmeyen fikirleri: "birlik, bağlılık, konumlar dizisi iken, Saint Simonculuğun ana fikirleri, devlet dışı organizasyon, ekonomik toplumun egemenliği ve siyasi devletin ortadan kalkışıdır."⁶⁸ İnsanın insanı sömürmesine son vererek insanların doğaya hükmetmesidir. Auguste Comte, daha derin, Saint Simon daha ilericidir diyebiliriz.

⁶⁵Eyüp, Kemerlioğlu, Yayınlanmamış Sosyoloji Ders Notları, Erzurum, 1992

⁶⁶N. Şazi, Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, s.24

⁶⁷Cemil, Meriç, Saint Simon, s.87

⁶⁸Harald, Höffding, A History of Modern Philosophy, s.314-315

19. Yüzyılın ilk yarısını kaplayan, yukarda söz konusu ettiğimiz dört akımın ilki olan Saint Simon ve A. Comte sosyolojisi, 30 yıllık bir aradan sonra Durkheim ile yeniden canlanmıştır. Geriye kalan üç akım ise 19. yüzyılın son yarısında gelişmiştir. Bunların da her biri ya Durkheim sosyolojisini etkilemiş, ya da Durkheim'ın tepkisiyle karşılaşmıştır.⁶⁹

Toplumun davranış tarzlarını inceleyen sosyal fizyolojinin karşısına sosyal morfolojiyi çıkaran Durkheim, Saint Simon'un dinamik sosyolojisinden ilham almıştır. Gurvitch'e göre; "Durkheim, toplumların ve grupların davranış tarzlarını da sosyal morfolojiye dahil ederek, eylemin, üretimin ve kolektif yaratışın, sosyal morfolojinin temelinde meydana getirdiği büyük değişiklikleri önemsemez görünür. Bu ise devamlı kendini yenileyen hareket halindeki Saint Simoncu toplum anlatışını tehlikeli bir biçimde sınırlandırır." Sosyal gerçeğin sonsuz zenginliği fikrini Saint Simon'dan alan Durkheim, bu gerçeğin daha çok manevi ve psikolojik unsurlarına ağırlık verir. Durkheim ayrıca, her toplum yapısına göre değişik yorumlara açık olan, yinede toplumların kendi kendilerini tanrılaştırmaları anlamına gelen dinin sosyal hayattaki önemi üzerinde duran Saint Simon'un bu görüşünü de benimser.⁷⁰

Sosyolojinin kurucularından biri sayılan Durkheim, her kurucu gibi temelini atmaya çalıştığı sosyolojinin konusunu kesin sınırlarla, yönteminin kurallarını da açıklıkla ortaya koyma çabası içindedir. Cemil Meriç'e göre, Saint Simonculuk çağımızın gerçek habercisidir. "Saint Simoncuların doktrininden bir şeyler almamış parti veya okul yok gibidir. Alman Rodbertus da Saint Simon'un şakirdi, İngiliz Carlyle de. Pozitivist Okul Saint Simon kilisesinden çıkma bir tarikattır. Comte'un çömezi olan bir Maurras, bir Brunetiere de farkına varmadan Saint Simon'un şakirdidir. Bunlar Saint Simoncu pozitivistimin aşırı sağ kanadıdır. Marx sosyalizmi ise Saint Simonculuğun tabii bir sonucudur." Ona göre, Marx'ın fikri gelişiminde Saint Simonculuğun payı inkar edilemeyecek kadar büyüktür. Marx'ın doktrini de Saint Simon'un ki gibi tarihle iktisada dayanmaktadır. İkisi de üretimi artırmak için toplumu ekonomik planda düzenlemek ister.⁷¹

Bugüne kadar sosyologlar, toplumsal olguların incelenişinde kullandıkları metodu karakterize etmek ve tanımlamak için pek az çaba göstermişlerdir. Örneğin

⁶⁹N.Şazi, Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, s.24

⁷⁰Cemil, Meriç, Saint Simon, s.92

⁷¹Cemil, Meriç, a.g.e., s.111

Spencer'in bütün yapıtında metodolojik problem hiç mi hiç yer almamaktadır. Mill ise bu sorunla uğraşmış olmakla birlikte aslında Comte'un daha önce söylemiş olduklarına kişisel hiçbir şey katmadan kendi mantığının süzgecinden geçirmekten öte bir şey yapmamıştır. Aslında büyük sosyologlar toplumun yapısı toplumsal dünya ve biyolojik dünya arasındaki ilişkilerde ilerlemenin genel seyri üzerinden öteye geçememişlerdir. Bu sorunları ele almak için özel ve karmaşık yöntemlere gerek yoktur. Böyle olunca da tümevarım ile tündengelimim mukayeseli değerlerini tartmak ve sosyolojik araştırmanın başvurduğu geniş kaynaklar üzerine toplu bir anket yapmakla yetinilmiştir. Sonuç olarak olguların gözlemlenmesinde alınacak önlemler, başlıca problemlerin ortaya konulmasında gerekli olan tarz, araştırmaların yönlendirilmesinde gerekli olan anlayış, bu araştırmaların sonuca vardırılmasını sağlayacak özel pratikler, kanıtların yönlendirilmesinde başvurulması gereken kurallar, belirlenmemiştir.⁷² O halde öncelikle cevaplandırılması gereken soru toplumsal olgu/fenomen nedir? olmalıdır.

Sosyolojik fenomenleri karakteriz etmeye yarayabilecek olan şey, bu fenomenlerin genellikleri değildir. Bütün tekil bilimlerde yer alan bir düşünce yada bütün bireyler tarafından tekrarlanan herhangi bir hareket, sırf bundan ötürü toplumsal olgu sayılmaz. Eğer bu karakter onları tanımlamak bakımından yeterli sayılmış ise bunun nedeni toplumsal olgular ile bunların bireysel cisimleşmesi denebilecek olan şeyin yanlış yere karıştırılmasıdır. Onları asıl meydana getiren şey topluluğun kolektif olarak ele alınan inançları, eğilimleri, pratikleridir.

Fenomenin ifade ettiği şey, kolektif ruhun belirli bir halidir.⁷³ Sosyoloji, bugüne gelinceye kadar şeyleri değil, kavramları ele almıştır. Gerçi Comte toplumsal fenomenlerin doğal yasalara bağımlı toplumsal olgular olduklarını açıklamıştır. O bununla toplumsal fenomenlerin eşya karakteri taşıdıklarını kabul etmiştir. Çünkü doğada sadece şeyler vardır. Ne var ki bu felsefi genellik sahasından çıkıp da kendi ilkesini uygulamaya ve bu ilkenin içerdiği bilimi çıkarsamaya giriştiği zaman, incelemelerinin objeleri olarak ele aldığı şey, fikirlerdir. Onun sosyolojisinin konusunu oluşturan şey insanlığın zaman içinde ki ilerleyişidir. "O insansal doğanın her geçen gün daha mükemmelleşen bir realizasyonundan ibaret bulunan, insan soyunun sürekli gelişiminin mevcudiyeti fikrinden hareket eder." Ele aldığı problem ise, bu evrimin

⁷²E. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Türkçesi: Enver AYTEKİN, Sosyal Yay., İstanbul, 1994, s.34

⁷³E. Durkheim, a.g.e., s.43

düzenini bulmaktır.⁷⁴ Durheim'e göre, toplumsal fenomenleri, bu fenomenleri tasavvur eden bilinçli öznelardan ayırıp, kendi kendileri olarak ele almalıyız. Demek ki gerekli olan onları dışsal şeyler olarak dıştan incelemektir. Çünkü onlar bize bu mahiyet içinde kendilerini gösterirler. Eğer bu dışsallık görünüşten ibaretse bilimin ilerlemesi ölçüsünde yanılsama ortadan kalkacak ve deyim yerindeyse dışın içe döndüğü görülecektir.⁷⁵

Sosyologların çoğu fenomenlerin neye yaradıklarını ve nasıl bir rol oynadıklarını ortaya koyduktan sonra onların özüne inmiş olduklarını sanırlar. Burada bu fenomenler, sadece bu rol bakımından var olan ve belirleyici nedenleri, ifa edecekleri hizmetlere ilişkin açık yada belirsiz duygudan ibaret olan şeyler olarak ele alınırlar. "Bundan ötürü bu hizmetlerin realitesinin temellendirilmiş ve hangi toplumsal ihtiyacı tatmine yönelik olduklarını göstermek, fenomenleri için gerekli olan bütün her şeyin söylenmiş olduğu sanılır. Bunun için Comte, insan türünün bütün ilerleyici gücünün insanoğlunun içinde bulunduğu her kondisyonu her bakımdan ve aralıksız bir şekilde iyileştirmeye dolaysızca sevk eden eğilime, Spencer ise, daha büyük bir mutluluk ihtiyacına bağlamaktadır."⁷⁶ Comte'a göre toplumsal hayatın hükmedici olgusu ilerleme olup, öte yandan, ilerleme de sırf psişik bir etkene, yani insanoğlunu kendi doğasını gitgide geliştirmeye sevk eden eğilime bağlıdır. Gerçi, Comte'un itiraf ettiği gibi, tümdengelimci metodu evrimin daha ilerlemiş olduğu dönemlere uygulamak imkansızdır. Ne var ki, bu imkansızlık sadece pratik bir imkansızlıktır. Uygarlığın en karmaşık formları gelişmiş psişik hayattan başka bir şey değildir. Bundan dolayı, "psikoloji teorilerinin sosyolojik muhakemenin öncüleri olarak yeterli olmadıkları durumda bile, tümevarım yoluyla meydana getirilmiş olan önermelerin geçerliğini sınamaya tek imkan veren denek taşlarıdır."⁷⁷ Spencer'e göre, toplumsal fenomenlerin başta gelen iki etkeni kozmik ortam ile bireyin maddi ve manevi yapısıdır. Birinci etken toplum üzerinde ancak ikincisi aracılığıyla etkisini gösterebilmektedir. Böylece ikinci etken toplumsal evrimin esas gücü olmaktadır. Eğer toplum diye bir şey meydana geliyorsa bu bireyin kendi doğasını gerçekleştirmesine imkan vermek içindir ve toplumun geçirmiş bulunduğu bütün dönüşümlerin biricik amacı bu gerçekleştirme işini

⁷⁴E. Durkheim, a.g.e., s.58

⁷⁵E. Durkheim, a.g.e., s.67

⁷⁶E. Durkheim, a.g.e., s.142

⁷⁷E. Durkheim, a.g.e., s.151

daha kolay ve tam hale getirmektir.⁷⁸ Spencer felsefesinin esasını oluşturan tabii evrim homojenden heterojene, belirsizden belirliye, basitten karmaşığa, zorunlu bir kanun gereğince geçişle oluşur. Spencer'e göre gerekli olan tek şey, A. Comte'un kabul ettiği ilerleme değil, evrimdir. Çünkü evrim bütün şekilleri altında hayatı oluşturan kuvvettir. Pozitif sosyoloji hareketlerini İngiltere'de devam ettiren Spencer tenkit yoluyla da olsa A. Comte'un "ilimler nazariyesini ve uzviyetçiliğini" benimsemektedir. Yalnız Comte'un Psikolojiyi fizyolojiye girdirmesine karşıdır.⁷⁹

1.5.1. Pozitivizm Eleştirisi

Pozitivizm daha ortaya çıktığı 1830'lu yıllardan itibaren eleştiricilerini bulmuştur. Ne var ki bu eleştiriler pozitivizmin dünya ölçeğindeki itibarı ve popüleritesi karşısında uzun süre etkili olamamıştır. Pozitivizme karşı ilk etkili ve sistematik eleştiriler 1860'lardan başlayarak Almanya kaynaklı yeni kantçı akımdan (Cohen Windelband), yeni Hegelci okullardan (Fischer, Laselle, Bauer), Dilthey'in hermeneutiğinden ve Marksist okullardan gelmiştir. 20. Yüzyılda ise pozitivizmin eleştiricileri arasına Frankfurt okulu filozoflarının (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas), 20. Yüzyıl yeni kantçılığının (Rickert, M. Weber, Cassirer), 20. Yüzyıl hermeneutiğinin (Heidegger, Gadamer, Betti) ve son olarak kendilerine postmodernist adı verilen düşünürlerin katıldığını görüyoruz. Pozitivizmin ayrıca teologlar tarafından ve üç semavi dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam) dayandıkları ilkeler açısından eleştirildiğini görüyoruz.

Özellikle yöntem konusunda pozitivizmi sert bir dille eleştiren Dilthey'e göre bilimleri konu ve yöntem bakımından, doğa bilimleri (Naturwissenschaften) ve tin bilimleri (Geisteswissenschaften) olarak ayırmak gerekir. Pozitivizm konuların farklı olmasını gözardı ederek, hem doğa hem de tin (kültür/tarih/toplum) alanı için geçerli tek bir bilim modelinden, "pozitif bilim" modelinden yola çıkmakla tinselliği doğallığa tabi kılmış ve onu doğallığa indirgemıştır. Dilthey, pozitivizmin, sosyal olayları da doğa olguları gibi dıştan gözlenebilir saymak suretiyle yanlgı içinde bulunduğunu ve doğa bilimlerinin yöntemleriyle çalışan Comte'un sosyolojisinin bu yanlgı temelinde bir sahte bilim olarak kurulmuş olduğunu belirtir.⁸⁰ Dilthey, sosyolojide A. Comte ve H. Spencer'in yaklaşımına ve biyolojist sosyologların açıklamalarına karşı çıkmaktadır.

⁷⁸E. Durkheim, a.g.e., s.152-154

⁷⁹Murtaza, Korlaelçi Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.167-168

⁸⁰Doğan, Özlem, Kavramlar ve Tarihleri 1, s.91

Ona göre biyoloji örneğine göre kurulmuş ve doğa bilimlerinin kavramlarıyla çalışan bir sosyoloji mümkün değildir. Manevi Bilimlere Giriş (1883) yapıtında doğa bilimlerine göre kurulan ve onların kavramlarıyla çalışan böyle bir sosyolojinin ancak bir “doğacı metafizik” olabileceğini savunmaktadır. Dilthey Comte’un, sosyolojinin konularını sınırlamamasını da eleştirir. Sosyolojiyi tarih felsefesinin başka bir biçimine dönüştürdüğünü iddia eder. Dilthey toplumsal olayların ancak bir içsel süreçle, onları yeniden yaşayarak ve anlayarak kavrayabileceğimizi ve bu yola bilgilerine ulaşabileceğimizi ifade eder.⁸¹

Pozitivizm eleştirileri daha çok doğa bilimsel yöntemlerin insan yada toplum bilimlerine uyarlanamayacağı düşüncesinde odaklanmıştır. Bilinç, kültürel normlar sembolik anlam ve amaç, çeşitli biçimlerde doğa bilimi ile insanın toplumsal yaşamını oluşturan ayırıcı insani nitelikler olarak görülür. Bununla birlikte Thomas Khun, Paul Feyerabend ve diğerlerinin çalışmalarına bakacak olursak doğa bilimlerinin ampirist bir bakışla değerlendirilmesi de yaygın biçimde reddedilmektedir. Bilim felsefesinden bir akım olan ve bilimin yalnızca deneyim yoluyla gözlenebilir varlıkları konu alabileceğini iddia eden, bilimin görevinin fenomenler arasındaki ilişkileri oluşturan genel yasaları bulmak olduğunu ileri süren pozitivizm kavramını sosyoloji alanına sokan⁸² Comte, sosyolojinin de tıpkı fizik gibi olabileceği, ölçüm ve niceliği ön plana çıkararak, yapısal açıklamalara yönelmesi gerektiğini vurgular. Comte’cu Pozitivizm, aydınlanma felsefesi içindeki akılcı bir toplum düzeneğinin kurulabilirliği inancının devamıdır. Bu iddialarla ortaya çıkan pozitivizm şiddetle eleştirilmiştir. Bu eleştirileri üç başlık altında toplayabiliriz: 1.Bilim felsefesi içinde realist yaklaşımın itirazı: Realistler pozitivizmin yalnızca gözlenen olguların analiz edilebileceğine karşı çıkarken nedensel açıklamanın, olguların gerisindeki, onları birbirine bağlayan, fakat gözlemlenebilir olmayan mekanizmaları da ortaya çıkarması gerektiğini savunur.⁸³ Rickert’e göre, tarihe ve topluma yönelen bilimlerin felsefi yönden temellendirilmesi konusundaki tartışma ve çatışmanın kaynağı, pozitivist/doğabilimci anlayışın dayandığı bilgi realizmi ve buna bağlı dogmatik natüralizmdir.⁸⁴

⁸¹Daha ayrıntılı bilgi için bkz., L.A.Coser, *Masters of sociological Thought*, New York: Harcourt Brace, 1971, s.245; *The Philosophy of Dilthey*, London: Routledge and Kegan Paul, 1952

⁸²Ahmet, Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.708

⁸³Ahmet, Cevizci, a.g.e., s.707

⁸⁴Doğan, Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri* 1, s.41

Realistler pozitivist bilim anlayışını reddederlerken, bir çok düşünür bu red ile birlikte sosyolojinin bir bilim olamayacağı tezini dile getirir. Buna göre, sosyolojinin amacı doğa bilimlerinde olduğu gibi açıklama değil, anlamaktır. İşte pozitivizme yönelik ikinci eleştiri, bu çerçevede içinde, toplumsal varlıklar olarak insanların niyet, yönelim ve *motiflerin hesaba katılması gerektiğini, bunların ise öznellik alanına ait olduğu bu nedenle doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin aynı yöntemleri kullanamayacağını dile getirir. Üçüncü eleştiri ise, sosyoloji içinden gelen bir eleştiridir. Frankfurt Okulu düşünürleri Amerikan sosyolojisinde gördükleri pozitivizme karşı çıkarak, sosyolojik yorumla bir ilişkisi olmayan, salt olgular ve alan araştırmasıyla yetinen bu tür bir sosyolojinin toplumu denetleme arzusunun yansımından başka bir şey olmadığını söylemişlerdir.⁸⁵

Aydınlanma eksenli pozitivist düşünce kendisini Comte'la sistemleştirmiştir ve bir akım olarak pozitivist kimliğine kavuşmuştur. Daha sonraları Comte'un pozitivizmini toplumbilimsel düzlemde çalışmalarına uyarlayan Durkheim'in pozitivizmin gelişmesine katkısı büyük olmuş ve Durkheimci pozitivizm meydana gelmiştir. Ancak 20. Yüzyılın başlarında pozitivizmin çağdaş ve Comte pozitivizminden daha radikal bir versiyonu ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun oluşmasını sağlayan toplumdaki gelişmelerdir. Özellikle bu gelişmeler, 20.Yüzyılın başlarında modernitenin her alanında kendisini göstermiştir. Modern resim, modern müzik, modern şiir, ve modern roman, diye düşündüğümüz şeylerin eş zamanlı olarak geliştiklerini görmekteyiz. Bu yüzyılın başında ortaya çıkan bu kavramlar 1920'lerde modadır. Modernitenin sonucu olarak, bütün sanat dallarının geleneksel biçimlerinde bir çözülme, yeni yapılar kurma, yeni tarzlar üretme eğilimi artmaya başlamıştır. Tüm bunlar düşünceyi de etkilemiştir. Diğer bir deyişle felsefe de modernite rüzgarı esmiştir. Modern felsefenin, G.E.Moore ve B.Russel'in 19. Yüzyılı kuşatan Hegel ağırlıklı idealizmden kopmalarıyla başladığı söylenebilir. Ardından Russel'in ve onun öğrencisi Wittengstein'in öncü çalışmalarından sonra 1920'lerde Avusturya'da bir entelektüel okul doğar. Bu okul O.Neurath, H.Hahn, P.Frank, K.Gödel, E.Kaila, M.Schlick, R.Carnap, F.Kaufmann ve V.Kraft'dır gibi isimlerin olduğu Viyana Çevresi diye

*Motif Terimi; İnsanın kendi yarattığı bir düşünce, bir değer, bir norm, bir hukuk düzeni, bir politik rejim, v.b olarak insan eylemlerini içten belirleyen şey olarak kullanılmıştır. Ayrıntı için bkz. Doğan Özlem; M. Weber'de Bilim ve Sosyoloji.

⁸⁵Ahmet, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.709

tanınır. Bu ekol, getirdikleri anlayışa mantıkçı pozitivism adını vermiştir.⁸⁶ Comte pozitivismi ile Viyana Çevresinin mantıkçı pozitivismi arasında her ne kadar açık karşıtlıklar bulunsa da ikisi arasında, aynı ölçüde tarihsel düşünsel bağlar da vardır.⁸⁷

Mantıksal pozitivism, bilimin ampirist temeller üzerine kurulu olduğunu ve gerçek dünyaya tekabül ettiğini kanıtlamaya çalışmaktadır.⁸⁸ Mantıkçı pozitivistler aslında felsefede eski bir geleneği sürdürmüşlerdir. Onlar yalnız Marx'a* karşı değil, 19. Yüzyılın başlarından beri var olan Alman felsefi düşüncesinin romantizmine de karşıdır. Kısacası Mantıkçı pozitivism hem düşünsel hem siyasal olarak Alman geleneğine karşıdır. Mantıkçı pozitivism dinde, siyasette ve hepsinin üstünde Alman felsefe geleneğinde yerleşmiş düşünceleri yıkan devrimci bir akımdır.⁸⁹

Pozitivizme yönelik en büyük eleştirilerden birisi de yorumcu yaklaşımcılardan gelmiştir. Sosyal bilimlerde yorumcu yaklaşım, pozitivismin sosyal yaşamı açıklama tarzlarına, bilgi ile dünya arasında kurduğu ilişkiye şiddetle karşı çıkarak pozitivism alternatif olma savaşımı içindedir. Hatta kimilerine göre yorumcu yaklaşım sosyal bilimler alanında pozitivismin hegemonyasına son vermiştir. En önemli temsilcilerinin Hans-George Gadamer, Martin Heidegger, A.O.Hirschman, Clifford Geertz ve Paul Ricoeur ve daha çok Alman düşünürlerinden W.Dilthey, H.Rickert, W.Windelband ve M. Weber'in görüşlerinin eksenini etrafında şekillenmiştir.⁹⁰ Yorumcu yaklaşımın gelişiminde özellikle M. Weber'in "anlama" kavramı çok önemli yer tutar. Yorumcu yaklaşım, insan aksiyonlarını yorumlama yöntemidir. Bu yaklaşım daha çok "anlama" ve "yorumlama" sorunlarıyla ilgilenen çeşitli düşün adamlarının görüşlerini tanımlamak üzere kullanılmaktadır.⁹¹

Yorumcu yaklaşıma göre 20. Yüzyılda bilimlerin içine düştüğü kriz aydınlanmacı bilgi eksenli pozitivism nedeniyledir.⁹² Diğer taraftan yorumcu yaklaşımcılar mantıkçı pozitivistlerce doruğuna ulaşan birleşik bilim idealinin yani doğa

⁸⁶Sezgin, Kızılçelik, Pozitivizm ve Eleştiricileri, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996, s.45

⁸⁷Anthony, Giddens, Pozitivizm ve Eleştiricileri, Çev: Levent Köker, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ayraç Yay., Ankara, 1997, s.243

⁸⁸İlkay Sunar, Düşün ve Toplum, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979, s.95

*Bkz., K. Marx, Marx'ın Toplum kuramı, Derleyen : T. B.Bottomore ve M.Rubel, Çev: Ö.Ozankaya, Doğan Yay., Ankara, 1971, s.55; Karl, Popper, Açık Toplum ve Düşmanları, Çev: Harun Rızatepe, cilt 2, Remzi Kitabevi, 1994, s.79

⁸⁹İlkay, Sunar, Düşün ve Toplum, s.102

⁹⁰Doğan, Özlem, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, s.41

⁹¹Sezgin, Kızılçelik-Yaşar Erjem, Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Saray Kitabevi, İzmir, 1996, s.462

⁹²Sezgin, Kızılçelik, Pozitivizm ve Eleştiricileri, s.76

bilimleriyle sosyal bilimlerin yöntemlerinin aynı olmasının imkansızlığından söz ederler. Bu düşünce, Alman düşün adamlarından Dilthey ve Rickert tarafından ileri sürülmüştür. Rickert, “değer ilişkisi” kavramı yardımıyla, kültürü tarihsel yorumlayıcı bilimlerin nesnesi olarak doğa kavramını ayırmaya çalışır. Doğa ve kültür bilimleri ikiciliğini yöntem olarak ciddiye ilk alan Rickert olmuştur. Rickert, Dilthey’in tin bilimlerine yer açmak için, Kantçı akıl eleştirisi iddiasını nomolojik bilimlerin geçerlilik alanıyla sınırlandırmıştır. Bu çaba aşkınsal felsefe çerçevesi içinde kalır.⁹³ Marx Weber, Rickert’e dayanarak onun sosyal bilimler için yöntem bilgisel temel ilkelerini öyle etkili bir biçimde almıştır ki Weber’in bilim öğretisi üzerine tartışmalar bugüne dek süregelmiştir. Felsefe tarihi açısından bakıldığında bu bir anokranizmadır. Max Weber, doğa ve kültür bilimleri ilişkisine Rickert gibi bilgi kuramsal bakış açısıyla yaklaşmamıştır. Marx Weber özellikle açıklamanın ve anlamının kombinasyonunu analiz etmiştir. Sosyoloji, sosyal eylemi yorumlayarak anlamak ve böylelikle sonuçlarını nedensel olarak açıklamak isteyen bir bilim anlamına gelmelidir. Weber bilim kuramına ilişkin makalelerinde sık sık sosyolojinin sosyal olguları kültürel imgelemleri içinde anlaması ve aynı zamanda onların kültürel koşulluluğunu açıklaması gerektiğinden söz eder.⁹⁴ Diğer yandan Schelsky, sosyal bilimleri nomolojik bilimlere ekler. Schelsky bu savı yöntem bilgisel bir açıklama yöntemiyle de temellendirir. Daha çok bilimlerin, teknik bilimsel uygarlığın sosyal bağlamındaki işlevlerini analiz eder. Sosyolojinin, tarihle, yöntem bilgisine dek uzanan bir bağlantı içinde olduğuna karşı çıkar. Tarihe dahiyane bir biçimde ulaşmak kesinlikle söz konusu olamaz. Yorum bilgisi bilim öncesidir. Yöntem bilgisi görüngüler yığını içinde doğa ve tarih arasında yapısal bir ayırım yapamaz.⁹⁵

1.5.2. Frankfurt Okulunun Pozitivizm Eleştirisi

Pozitivizme yönelik diğer bir önemli kritik ise Frankfurt Okulu’nun yönelttiği eleştirilerdir. Frankfurt okulu, Marksist kuramın özellikle ekonomik determinizm anlayışından tatmin olmayan, Neo-Marksist Alman düşünürleri tarafından geliştirilmiştir. Wallace ve Wolf’un belirttiklerine göre kritik teori olarak da adlandırılan Frankfurt okulu, Frankfurt Üniversitesi’ndeki “Institut für Sozialforschung” “Sosyal Araştırmalar Enstitüsü” ile ilgisinden dolayı bu isimle anılmaktadır. Fakat aslında

⁹³Jürgen, Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Kalcı Yay., İstanbul, 1998, s.81-98

⁹⁴Jürgen, Habermas, a.g.e., s.107-109

⁹⁵Jürgen, Habermas, a.g.e., s.154

Frankfurt Okulu'nun temeli, M. Horkheimer'in 1930'da Enstitü yöneticiliğine atanmasıylaadır. Frankfurt okulunu, M. Horkheimer, aralarında köktenci bir filozof ve sonradan öğrenci hareketlerinin destekçisi olan ve CIA ajanı olarak suçlanan Marcuse, sosyolog ve estetik kuramcısı T.W.Adorno, uluslararası ölçüde tanınmış bir psikolog olan E.Fromm gibi düşün adamlarının içinde bulunduğu bir ekip oluşturur. Marksist sosyolog Bottomore, Frankfurt Okulu adlı bilinen yapıtında, "Enstitünün oluşan yeni koşullarda, özellikle kuram ve pratik arasında Marksist kuramı yeniden canlandıracak sol kanat entelektüeller tarafından hissedilen bir gereksinime yanıt hatta bir karşılık olarak görülebileceğini vurgular."⁹⁶

En genel anlamda Frankfurt Okulu, sosyal ve entelektüel yaşamın çeşitli yönlerinin kritiği üzerine temellendirilmiştir. Frankfurt Okulu, düşünce kaynağını daha çok Marks'ın çalışmalarından, özellikle Marks'ın kapitalist sistemin doğasının analizinden alır. Kritik teori hem toplumun hem de çeşitli bilgi sistemlerinin bir kritiğinden oluşur.⁹⁷ Horkheimer'e göre bu konuda pozitivizm yoksul bir felsefedir. Bunun temel nedeni, bu akımın kendi üzerinde düşünmeyişidir.⁹⁸ Ona göre, toplumsal bilimlerle ilişkili olarak bir bilim felsefesi olan pozitivizmin kritik edilecek yönleri şunlardır:

"1)Pozitivizm etkin insan varlığına, mekanik bir determinizm şeması içerisinde, çıplak olgular ve nesneler olarak yaklaşır.

2)Pozitivizm dünyayı yalnızca deneyde dolaysız olarak verilen biçimiyle algılayarak, öz ve görünüş arasında bir ayrım yapmaz.

3)Pozitivizm, olgu ve değer arasında mutlak bir ayrım yaparak, bilgiyi insan istemlerinden ayırır."⁹⁹

Horkheimer tarafından ortaya konulan ve çerçevesi çizilen pozitivizmin kritiklerini, Frankfurt Okulu geleneği içerisinde sürdüren düşün adamı Jürgen Habermas'dır. Horkheimer ve Adorno'nun¹⁰⁰ öğrencisi olan Habermas günümüzde Frankfurt Okulu'nun yaşayan en önemli temsilcisi olup, Almanya'da en etkili düşünür olarak kabul edilmektedir.

⁹⁶Tom, Bottomore, Frankfurt Okulu, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara, 1994, s.8

⁹⁷Sezgin, Kızılcılık, Pozitivizm ve Eleştiricileri, s.83

⁹⁸Tom, Bottomore, Frankfurt Okulu, s.28

⁹⁹Tom, Bottomore, a.g.e., s.32

¹⁰⁰Gillian, Rose, The Melancholy Science An Introduction To The Thought Of Theodor W. Adorno, s.6-8

Daha çok Bilgi ve İnsansal İlgiler adlı çalışmasında pozitivistizm ve dolayısıyla bilimciliğe karşı koyan Habermas'a göre pozitivistizmin yanılgısı kendisini belirli bir amaca yönelik belirli bir bilgi türü olarak görmemesinden, bilgiyi tekeline almasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹ Habermas pozitivistizmi kritik ederken değişik bir noktaya dikkat çeker. Habermas'a göre pozitivistizm toplumsal bilimlerde, toplumları kontrol etme ve onlara yön verme ihtiyacıyla birlikte doğmuş ve bu amaca hizmet etmiştir. Pozitivistizmin artık bir fonksiyonu kalmamıştır.¹⁰² Habermas'ın hem toplum hem de bilgi teorisinde bir düşünür olarak konumunu netleştirmek gerekirse aydınlanma çağına baş vurmak gereklidir. Çünkü bu dönem, insanlık tarihinde akıl ve düşüncenin bireyin en güçlü yetisi olarak birleştiği, geleneksel toplum ve bilgi yapılarını ortadan kaldırmak üzere göreve çağrıldığı önemli bir aşamayı oluşturur.¹⁰³

Praxis teorisinin gerçekte, pozitivistizm olabileceğini bize gösteren ve pozitivistizmi oluşum teorisinin bir türü olarak temellendiren ilk düşünür J.Habermas'dır. Fakat Habermas daha başta, ilk nedeni iki bağımsız ilgiye bağlamakta, ikili bir mantık kurmaktadır. Dünyanın özümlemesi bir yanıla pratik, diğer yanıla da sembolik olarak değerlendirilmektedir. Başka bir deyişle, Habermas, pratik neden ile pratik etkinliği sembolik temellerinden bağımsızlaştırmaktadır. Bu nedenle Habermas, praxis teorisinin en güçlü sözcüsü Marx'a yöneldiğinde, Marx'ı dünyanın özümlemesini ve etkinliği tek boyuta indirgediği için eleştiriyor. Habermas'a göre Marx'ın düşüncesindeki pozitivist eğilim, çift boyutlu olan üretim sürecini tek boyuta indirgemesinden kaynaklanmaktadır. Fakat, yine Habermas'a göre bu pozitivist eğilim Marx'ın düşüncesinde yalnız "tarihi-felsefi" düzeyde bulunmaktadır. Yoksa Marx "pratik toplumsal" düzeyde hem araçsal hem de pratik boyutları içeren bir görüşü ortaya koymuştur. Eğer Marx toplumsal ve teorik düzeyler arasındaki ilişkiyi dar bir maddi özümleme anlatışı içerisinde ele almasaydı, hem kendi görüşlerini fenomolojik-eleştirel bir ortamda değerlendirebilir hem de maddi düzey ile teorik düzey arasındaki çelişkiye düşmezdi.¹⁰⁴

¹⁰¹İlkay, Sunar, Düşün ve Toplum, s.138

¹⁰²Sezgin, Kızılçelik, Pozitivistizm ve Eleştiricileri, s.90

¹⁰³Ahmet, Çiğdem, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Vadi Yay., Konya, 1997, s.21

¹⁰⁴İlkay, Sunar, Düşün ve Toplum, s.147

Pozitivizm yalnız bilgi düzeyinde ele alındığı için bütün eleştiriler toplumsal gerçeklik ile nomolojik açıklama* biçimi arasında uyum olamayacağını belirtmekle yetinmektedir. Bu nedenle doğa bilimleri ve toplumsal bilimler arasında ayırım yapılmakta, açık olarak belirtilmese bile, pozitivizmin doğa bilimlerinde edilgen bir dünyaya tekabül edebileceği kabul edilmektedir. Halbuki, Kuhn'un çalışmaları pozitivizmin bir oluşum teorisi olduğunu göstermektedir. Teori doğayı olduğu gibi yansıtmak bir yana, doğaya belirli bir düzen vermekte, doğayı belirli bir şekilde oluşturmaktadır. Eğer Kuhn'un bize sağladığı ipucundan faydalanırsak, pozitivizmi yalnız bilgi teorisi olarak değil, bilgiyi ve toplumsal etkinliği kapsayan bir dünya görüşü olarak ele almamız gerekir. Sonuçta, toplumsal bilimleri denklik teorisi olarak terkederek pozitivizm, pratik etkinlik teorisi olarak geri gelmektedir.¹⁰⁵ Pozitivist programın, ampirist bilgi teorisi ve nomolojik açıklama yöntemi yanında diğer bir özelliği ise bilimin mantığını tek görmesidir. Her ne kadar bilimsel buluşlar farklı şekiller ve koşullar altında ortaya çıkarlarsa bilimsel açıklamanın ve doğrulamanın mantığı, yöntemi birdir.

Pozitivizmi en zayıf yönleriyle dile getirdiği halde, bu zayıf noktaları yine pozitivist program içinde aşmaya çalışan bir düşünür olarak Karl Popper'in bilim felsefesinde önemli bir yeri vardır. 1930 yıllarında mantıksal pozitivistlere yakınlığı ile tanınan Popper, gerçekte Viyana Grubu'nun görüşlerini sempatiyle de olsa eleştirmekten geri kalmamıştır.¹⁰⁶ Popper'in görüşleriyle, özellikle de Carnap'ın görüşleri arasındaki ilişki başlangıçtan beri tartışmalıdır. Popper çevrenin bir üyesi değildir, fakat çevreyle düşünsel temas içindedir. Popper'in ve mantıkçı pozitivistlerin çalışmaları arasında bazı açık seçik temel benzerlikler vardır. Popper, bilimsel bilginin, mükemmel olmasa da insanların ulaşmak isteyecekleri en kesin ve en güvenilir bilgi olduğu inancını paylaşmaktadır. Onun bilim ile sözde-bilim arasındaki ayırıcı ölçütleri açık olarak saptamaya çalışması, mantıkçı pozitivistlerin bilimi, mitoslaştırıcı, boş kelime oyunlarından kurtarma konusundaki görüşleri paylaşmaktadır. Bilim, diğer

*Bilimsel nitelik taşıyan önermelerin sınanması belirli bir olayla, o olayı belirleyen öncül koşullar arasında nedensellik ilişkisinin saptanmasına bağlıdır. Pozitivistlere göre, açıklama ile öndeyim arasında hiçbir yapısal-mantıksal fark yoktur. Özgül bir olay, teorik genellemenin kapsamına alındığı zaman, o olay açıklanmış olur. Genellemenin kapsamına alınmış olayın, aynı koşullar altında, ilerde kendini aynı şekilde tekrarlaması beklenir. Bu tür açıklamaya genellikle nomolojik açıklama adı verilir.

¹⁰⁵İlkay, Sunar, Düşün ve Toplum, s.141

¹⁰⁶İlkay, Sunar, a.g.e., s.107-108

gelenek biçimlerinden, kendi kuram ve bulgularının deneysel sınamaya ve yanlışlamaya açılabilmesi ölçüsünde ayrılır.¹⁰⁷

Popper'i, pozitivist ve anti-pozitivist bilim anlayışları arasındaki geçiş sorunlarını temellendiren bir düşünür olarak ele almak gerekir. Popper tümevarım sorununu "yanlışlama" mantığı ile çözmeye çalışmıştır. Nedensellik ve tümevarım sorunları Hume'dan bu yana bir çok doğa bilimcisini rahatsız eden, hatta bazılarını dinsel inançlara doğru iten sorunlardır. Popper yanlışlama mantığı ile Hume'un dile getirdiği tümevarım sorununu kesin bir çözüme ulaştırdığına inanmıştır. Popper'in öne sürdüğü çözüm görünürde oldukça basittir; bir teori ne kadar doğrulanırsa doğrulansın, yanlışlanamayacağı kanıtlanamaz. Örneğin bütün kuğular beyazdır genellemesi mutlak bir genelleme olarak kanıtlanamaz; fakat, tek bir siyah kuğunun varlığı bu genellemenin kesin olarak yanlışlanabilmesi için yeterlidir. Başka bir deyişle, doğrulama, olasılığa dayandığı halde, yanlışlama kesin ve mutlaktır. Hume'a göre bilim en son aşamada bir inanç sorunudur. Popper bilimin temellerini sarsan bu görüşü aşabilmek için yanlışlamayı bir çözüm olarak ileri sürmüştür. Ampirik genellemeler doğrulanamaz ama yanlışlanabilir. O halde bir teorinin bilimsel olabilmesi için yanlışlanabilir olması yeterlidir. Bir varsayım doğrulanamadığı halde, eğer yanlışlanabilecek bir biçimde önerilmişse, o varsayım sınanabilir. Sınama önermenin yanlışlanabilir olmasına bağlıdır. Popper için teorinin nasıl oluşturulduğu, nerden geldiği önemli değildir. Çünkü teori gözlemlerden yola çıkarak geliştirilmez, teori bir buluştur, önemli olan teorinin yanlışlanabilir bir biçimde önerilmesidir.¹⁰⁸

Popper, geleneksel pozitivistliğe yönelttiği eleştiri sonunda, teori ile dünya arasında birebir bir denklik söz konusu olamayacağını göstermiştir. Popper'e göre bilimin temel özelliği ilerleme ve birikimdir.¹⁰⁹ K. Popper eleştirel çalışmalarında hep Marxizmi, tarihselciliği ve pozitivistliği yıkmaya çalışan bir bilim-düşmanı görüntüsü sergiler. Pozitivistliğin bilim anlayışını eleştirenler aynı zamanda pozitivistliğin doğrulanabilirlik ilkesine dayalı olduğunu buna karşı yanlışlamacılığa elverişsiz olduğunu vurgularlar. Bu görüşü savunanların başında K. Popper gelmektedir.¹¹⁰ Popper bütün tarihçi kuramlara saldırmaktadır. En güçlü saldırısını yönelttiği kuram,

¹⁰⁷Sezgin, Kızılçelik, Pozitivism ve Eleştircileri, s.266

¹⁰⁸İlkay, Sunar, Düşün ve Toplum, s.107-110

¹⁰⁹İlkay, Sunar, a.g.e., s.120

¹¹⁰Sezgin, Kızılçelik, Pozitivism ve Eleştircileri, s.45

tarihin gelişmesinin bilimsel yasalar uyarınca olduğunu ve bu yasaları bilmemizin geleceği önceden kestirmemizi olanaklı kıldığını savlayan Marksizm'dir.¹¹¹ Popper karşıt önerilerin engellenmeden ortaya atılmasına, bunların eleştirilmesine, sonra bu eleştiriler doğrultusunda bunlarda değişiklikler yapılmasına izin veren toplum biçimleri istemektedir.¹¹²

Görüldüğü gibi Pozitivizme Marksist okullardan Frankfurt Okulu'ndan ve postmodernist düşünürlerden gelen eleştiriler kısmen epistemolojik olsa da esas itibarıyla ahlaksal, ideolojik ve siyasal nitelikli eleştiriler olmuştur.

Marksist okullar 19. Yüzyılın ortalarından beri pozitivismi eleştirmektedirler. Kendi içinde çok çeşitlilik gösteren bu eleştirilerde ağırlıklı olarak şu noktalara dikkat çekildiği görülür. Pozitivist epistemoloji, sığ bir deneyimciliğe dayanır. Pozitivizm maddi gerçekliğin üstünü örter, onu gizler. Fakat en önemlisi pozitivismin bu görünümüyle tekeli kapitalizm içinde sınıflar arasındaki karşıtlıkların üstünü örtmekle üstlendiği işlevdir. Eskisiyle ve yenisiyle pozitivism, geç burjuva/kapitalist toplumun temel yapılarının bir ideolojik yansımasıdır. Buna bağlı olarak aynı pozitivism geç burjuva emperyalizminin ideolojisi ve işçi sınıfının ilgilerini ve çıkarlarını maskeleyen bir alettir.

Buraya kadar ki görüşler doğrultusunda, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisi içinden pozitivism'e yöneltilen eleştirilerin birkaç boyutlu olduğunu söyleyebiliriz. Horkheimer'e göre pozitivism, yeni çağda ekonomide, bilimde, politikada ve toplum yaşamında araçsal aklın zaferini simgelemektedir. Yeni çağda akıl, araçsal akıl olarak bir işlev üstlenmiştir. Pozitivism akıllı kısaltmıştır. Hatta Marcuse'ye göre kısalttırılmış akıldır. Pozitivism insanın kendine yönelik bilgi edinme isteğini ve kendini anlama çabasını güdülemiştir. Horkheimer'e göre pozitivism politik güçlerin bir ideolojisi ve manipülasyon aracıdır. Marcuse, pozitivismi batı kapitalizminin ideolojisi saymış ve günümüz teknolojik toplumunun pozitivist doğrultuda baskıcı, totaliter bir topluma dönüştüğünü, insanı yaşama imkanlarını kısıtlamak suretiyle insanı tek boyutlu bir yaşama mahkum ettiğini belirtmiştir.

Habermas, Frankfurt Okulu içerisinde pozitivist sosyolojinin eleştirisini 1960'lı ve 1970'li yıllarda Popper ve Albert'le giriştiği ve pozitivism tartışması diye bilinen

¹¹¹Bryan, Magee, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, Çev: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.89

¹¹²Bryan, Magee, a.g.e., s.67

tartışma çerçevesinde, tarihselci görüşten yoksun bir sosyolojinin bir olgu koleksiyonculuğundan öteye geçmeyeceğini vurgulamıştır. Ona göre gerçek sosyolojinin eleştirel bir “tarih bilimi” olabileceğini belirtmiştir. Olgunun ve olayların ötesine geçilmesini kendisine yasaklayan pozitivism, tarihe ve topluma yön veren gerçek neden ve etkenleri ortaya koyamaz.¹¹³ Bu bağlamda günümüzde, sosyoloji ve tarih ilişkisi açısından sosyologlar arasında üç tavır vardır. Birincisi pozitivist tavidir. Bu tavra göre iki bilimsel araştırma kategorisi vardır. Bir yanda, katı anlamda kuramsal doğrultudaki araştırmalar, diğer yanda tarihsel bağlantılar kurmadan, “tarihsel soru sorma biçimlerine yönelik olanı genelleştirme yardımıyla ele alan araştırmalar.”

Sosyolojide egemen olan ikinci tavra göre sosyolojik bir tarih yazımının yanında sosyolojinin asıl görevi, genel olarak davranışın değil, sosyal eylemin kuramlarını, sosyal olayları tarihsel süreçler boyutunda açıklamaya izin veren bir soyutlama düzeyinde oluşturmaktır.¹¹⁴ Bu tavır sosyolojinin, sosyal psikolojik bir davranış araştırmasına dayandırılmasıyla gerekçesiyle pozitivism'e karşı çıkmaktadır.

Son olarak eski (Comte) sosyolojinin, gelişim tarihine yönelik eski yaklaşımını korumaktadır. Bu tavır sosyolojinin asıl nesne alanından koparılamayacağı anlayışıyla, ikinci tavrı uyuşmaktadır. Birinci tavrı da, tarihsel içerikli kuramların yalnızca görünüşte genel kuramlar biçimine bürünebildikleri, ama geçerlilik iddialarında aslında döneme ve kültüre özgü bağlamlarla sınırlı oldukları kanısını paylaşmaktadır. C.W.Mills, bu yaklaşımı savunur. Adına layık olan her sosyoloji tarihsel sosyolojidir. Sosyoloji bugünün geçmişten yola çıkılarak yeniden inşasına yönelik sistematik bir çabadır. “Tarihsel bağlamdan bağımsız olan ve belirli bir dönemin özgül yapısına ilişkin olmayan bir sosyal bilimsel yasa yoktur. Başka türlü yasaların her zaman boş soyutlamalar yada belirsiz totolojiler oldukları görülür. Toplumsal yasaların biricik anlamı, sosyal yapının içinde, tarihsel olarak özgül bir alanın içinde bulgularımız ya da istersek onun içinde kurabileceğimiz “principia media”dır.” Mills’in Karl Mannheim’a atıfta bulunarak principia media dediği şey, toplumsal bir bütünlüğün somut genelliğinin başka bir ifadesidir.¹¹⁵

Pozitivistlere göre tek bilimsel yöntem olan niceliksel yöntemlerle kesinleşen sözde olgular, çoğu zaman altta yatan gerçekliği açığa çıkarmaktan çok gizleyen yüzey

¹¹³Doğan, Özlem, Kavramlar ve Tarihleri 1, s.92-93

¹¹⁴Jürgen, Habermas, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, 147-148

¹¹⁵Jürgen, Habermas, a.g.e., s.149-150

görüngülerdir.¹¹⁶ Pozitivistler teori düşmanlıklarında ne kadar aşırı gerçekçilerse toplumsal pratikle ilgili görüşlerinde de o kadar aşırı idealistlerdir. Teori basit bir alete indirgenirse gerçekliği aşmanın bütün teorik araçları metafizik safsatalar durumuna düşer.

1.5.3. Genel Değerlendirme

Pozitivizmin başarısı, Aydınlanmanın mitolojilere karşı mücadelesini geleneksel mantığın kutsal alanına taşımak olmuştur. Aydınlanmanın bilim anlayışında bunu açık şekilde görebiliriz. Bilimsel bilgi denetlenebilir bilgidir, bu demektir ki onun olgulara dönülerek doğruluğu veya yanlışlığı gösterilebilir. Buna karşılık olgusal yoldan denetlenemeyen bir iddia, bir bilimsel iddia gibi mantıksal rasyonel bir biçim içerisinde sunulmuş olsa da bilimsel olmaz. Bilimsel bilgi, türdeş olgu ve ilişkiler için tüm geçerliliğe sahip olmak anlamında evrensel bilgidir ve aynı zamanda yasa bilgisidir. Bilim zaten doğa ve toplum yasalarının bir bilgisini bize sunabildiği ölçüde bilim adına layıktır. Buna karşılık bilimsel olmayan bir iddia evrenselci bir söylem içerisinde dile getirilmiş olsa bile denetlenemeyen bir kanaat olmaktan öteye geçemez. Oysa bilimsel bilgi bir kanaat değildir. O denetlenebilir, kanıtlanabilir olan bilgidir. Bu bilim anlayışı, Bacon ve daha sonra Descartes'tan 19. Yüzyılın ilk çeyreğine kadar ve özellikle 18. Yüzyıl aydınlanma hareketi içerisinde, tek, biricik bilim anlayışı olarak itibar görmüş ve yaygınlaşmıştır.¹¹⁷

Pozitivizme göre, insanın ve insanlığın bilimden başka kurtuluş yolu yoktur. Pozitivizm bir kurtuluş reçetesidir. Taraftarlarının adlandırdığı şekliyle o “*bilimsel dünya kavrayışı ve görüşü*” ,eleştirmenlerinden Horkheimer'in adlandırdığı şekliyle “*felsefi teknokrasi*”¹¹⁸ Adorno'nun adlandırdığı şekliyle, “*bilginin püritenizasyonu*”dur. Pozitivizm bu anlamda bilim hakkında bir ideoloji, bir bilim ideolojisidir.

Sanıldığı gibi pozitivizm, 19. Yüzyılda A. Comte'un yazılarında ortaya çıkmış ve düşünsel çerçeve ya da akım değildir. Rönesans ve Reform dönemine uzanan bir tarihi vardır. Modern bilimin doğuşu, Aydınlanma felsefesi ve İngiliz ampirizmi hesaba katılmadan pozitivizm anlaşılamaz.

Çalışmamızda görüldüğü gibi tarihsel çerçeveden bakıldığında iki tür pozitivizm vardır: Comte ve eserlerinde dile gelen *Comte pozitivizmi* veya *klasik pozitivizm* ve

¹¹⁶Max, Horkheimer, Akıl Tutulması., s.111

¹¹⁷Doğan, Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset” Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, s.453

¹¹⁸Hüsamettin, Arslan, “Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi” Türk Aydın ve Kimlik, s.545

Viyana Çevresi düşünürlerinin görüşlerinde ortaya çıkmış bulunan *neopozitivizm* (mantıkçı pozitivizm). Ancak pozitivizme yönelik her tarihsel bakış şu dört dönemi göz önünde bulundurmalıdır: Pozitivizm tarih öncesi (Comte öncesi), Comte dönemi, mantıkçı pozitivizm ve pozitivizmin eleştiriye tabi tutulduğu dönem (1920 sonrası). Bu çerçeveyi dikkate alarak açıklama yapmak gerekirse kısaca şunlar söylenebilir.

Comte pozitivizmi ya da klasik pozitivizm, batı entelektüel tarihinin iki düşünce geleneğinin, Descartesçi rasyonalizmle, İngiliz ampirizminin (Bacon, Locke ve Home) sentezine dayanır. Bu pozitivizmin türünün en çok bilinen formları daha önce ifade ettiğimiz gibi Comte'un üçlü pozitivist evrim şemasıdır: Teokratik dönem, metafizik dönem, pozitivist dönem ve buna bağlı pozitivist bilimler hiyerarşisi ve bilimle bilimsel kurumlara yaptığı vurgu ve insanlık dini tezleridir. Klasik dönemin diğer anahtar şahsiyetleri arasında İngiliz düşünürü J.S.Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903), Emile Durkheim (1858-1917) yer alır. Bu isimlerden anlaşılacağı gibi, klasik pozitivizmin doğuşuyla sosyolojinin doğuşunu birbirinden ayırmak imkansız gibidir. Klasik sosyolojinin temelindeki felsefi gelenek, pozitivizmin temelinde olduğu gibi fenomenalizm ve realizmdir. Fakat bu fenomenalizm ve realizm formları felsefi fenomenalizm ve realizmden kısmen farklıdır. Artık onlar toplumu nihai gerçeklik olarak gördükleri için sosyal fenomenalizm ve sosyal realizm olarak anlaşılmalıdır.¹¹⁹ Bu ortak payda da Sosyoloji ve pozitivizm ya da pozitivist sosyoloji, aydınlanma düşüncesine, aydınlanma düşüncesinin sağladığı malzemeyi kullanarak geliştirilmiş bir tepkiden doğmuştur. Fakat o, yalnızca bir entelektüel geleneğe tepki değildir. Aynı zamanda dönemin büyük tarihsel olaylarına, sanayi devriminin, Fransız devriminin ve kolonyalizmin doğurduğu problemler karşısında da tepkiseldir. Pozitivizm bu açıdan bakıldığında (klasik pozitivizm), Avrupa'nın (özellikle batı Avrupa'nın), 19. Yüzyılda, dünya toplumları hiyerarşisinde yükselişini tescil eden, Avrupa'nın dünya toplumları üzerinde kurduğu statükoyu ya da hegemonyayı meşrulaştıran ideolojidir.

Klasik pozitivizmle (Comte pozitivizmi), neo-pozitivizm (mantıksal pozitivizm) arasındaki biricik temel farklılık, farklı şartlarda ve farklı bağlamlarda doğmuş bulunmalarıdır. Birincisi, 19. Yüzyıl Fransız entelektüellerinin dünyaya armağanıdır ve cevabını vermek istediği temel problem şudur. Toplumsal düzen nasıl oluşur? Oysa 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde şekillenen mantıksal pozitivizm entelektüel akımın cevabını

¹¹⁹Hüsamettin, Arslan, a.g.e., s.547

aradığı temel soru şudur: İdealist metafiziğin entelektüel ve politik yükünden kurtulmak nasıl mümkündür? Mantıksal pozitivizm, genelde Alman idealizmine ve onun versiyonlarına tepkidir. 19. Yüzyılın sonlarında Hegelci İdealizm, Alman kurumlarının resmi ideolojisidir. ve otokratik yönetimlere kapı aralamıştır. “Eğer Marksistler, dinin, yığınların afyonu olduğuna inanıyor ise, pozitivistler de metafiziğin (özellikle, Alman üniversitelerine o sırada egemen olan idealist metafiziğin) politik muhafazakarların aracı olduğuna inanmıştır. Pozitivist görüş noktasından metafizik yalnızca yanlış değil aynı zamanda gericiliğin aracıdır.”¹²⁰

Comte pozitivismi (klasik pozitivism) naiv pozitivism, neo-pozitivism ise sofistike pozitivismdir. Başka bir söyleyişle, neo-pozitivism Comte pozitivisminin işlenmiş, inceltilmiş ve geliştirilmiş biçimidir. Bunu anlamının sağlam yollarından biri pozitivist entelektüel geleneğin, pozitivistlerin kendileri tarafından tespit edilmiş bulunan soyağacına bakmaktır:

1.Pozitivism ve Ampirizm: Hume, aydınlanma filozofları, Comte, Mill, Avenarius, Mach.

2.Ampirik Bilimlerin temeli, Amaçları ve Metotları:Helmholtz, Kiemann, Mach, Poincare, Duhem, Boltzmann, Einstein.

3.Mantık ve Mantığın Gerçekliğe Uygulanması: Leibniz, Peano, Frege, Schroder, Russell, Wittgenstein.

4.Eudeamonism(mutluluğu en yüksek amaç sayan öğreti) ve pozitivistik sosyoloji: Epicurus,Hume, Bentham, Comte, Mill, Feurbach, Marx, Spencer, Müller, Lyer, Popper, Lynkeus, Carl Menger(iktisatçı).¹²¹

Klasik pozitivismle neo-pozitivism arasında savundukları metodolojik tezler açısından da örtüşme noktaları bulunabilir. Örneğin, Von Wright, neo-pozitivismin üç temel özelliğini tespit etmiştir ve bunları Comte’un yazılarında da bulmak mümkündür. Bu temel özellikler şunlardır:

1.Metodolojik Monizm: Bilimsel yöntemin tekliği veya birliği düşüncesi. Bütün bilimler tek bir yöntemle çalışabilirler

2.Modern Doğa Bilimleri: Özellikle de matematiksel fizik diğer bütün bilimlerin metodolojik paradigmasıdır.

¹²⁰Hüsamettin, Arslan, a.g.e., s.547

¹²¹Philipp, Frank, Doğa Bilimlerinde Pozitivism; Çev: Yılmaz Öner, Metis Yay., İstanbul, 1985, s.95

3.Nedensel Bilimsel Açıklama Modeli: Bireysel durumların, hipotetik olarak doğanın yasaları sayılan yasaların kapsamına sokulmasıdır.

David Frisby, bu temel eğilimleri Comte pozitivistinde bulmanın mümkün olduğunu söylemektedir.¹²²

Pozitivizm moderniteye, modernite düalizme, düalizm rasyonalizme dayanır. Pozitivizm, rasyonalizmin ve ampirizmin sentezinden doğmuştur ve modernite denilen süreç içinde yer alır. Modernite düalizme dayanır. Birbirinin karşıtı ve birbirini dışarıda bırakan kavram çiftlerinin ya da dikotomilerin dünyayı açıklamakta zorunlu olduklarını savunan entelektüel yönelimin adı olan düalizm modern düşüncenin tarihi içinde karşımıza değişik biçimlerde çıkar. Beden-ruh, nesne-özne, rasyonel-irrasyonel, bilimsel-ideolojik, pozitif-negatif v.b. Pozitivist paradigmanın temel ve genel özelliği, tercihlerini, bu birbirine karşıt nihai gerçeklik düzeylerinden birinciler temeldir. Çünkü ikinciler, tali gerçeklik düzeyleridir. Birinciler neden, ikinciler sonuçtur. Birinciler kriter, ikinciler bu kriterlere vurularak anlaşılması gereken şeylerdir. Birinciler pozitif, ikinciler negatiftir.

Pozitivizm bir ampirizm formudur ve birincil-ikincil nitelikler doktrinine dayandığı ölçüde ampirist gelenek de düalisttir. Düalizmin savunuculuğunu yapmış bulunan Locke (1632-1704) ve Hume (1711-1777), düşüncelerini, düalizmin sağladığı temel üzerine inşa etmişlerdir. Birincil nitelikler-ikincil nitelikler doktrini Locke'da "reel özler-nominal özler", Hume'da "olgu durumları (*matters of fact*) idea ilişkileri (*relations of ideas*) formunu alır. Fakat farklı formülasyonlar içinde karşımıza çıksa da, temelde Galileo'daki düalizmle bu düalizm formları aynıdır. Evrenin ya da varlığın reel özellikleri matematiğin diliyle anlatılabilir özelliklerdir; doğru ve güvenilir bilgi reel olanın bilgisidir. Birincil nitelikler neden, ikincil nitelikler sonuçtur. Açıktır ki bu düalist geleneğin temelinde, rasyonalist ve ampirist filozofların matematiğe ve matematiksel mantığa duydukları sarsılmaz inanç vardır. Rasyonalizmle ampirizmin sentezi ilk kez Newton (1642-1727) tarafından gerçekleştirilmiştir.¹²³

Modernitenin tarihi, ilk neden ya da Tanrının ve daha da önemlisi, sübjektif ve irrasyonel bir varlık olarak insanın evrenden ve bilgi alanından kovuluşunun tarihidir. Modernite dahilerinin 19. ve 20. Yüzyıl pozitivistlerine bıraktığı mirasın çekirdeği budur. Bu temel yönelim, batı entelektüel tarihinde *bilimcilik (scientism)*, *natüralizm* ve

¹²²Hüsamettin, Arslan, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi" Türk Aydını ve Kimlik, s.549

¹²³Hüsamettin, Arslan, a.g.e., s.550-558

objektivizm kavramları altında karşımıza çıkar. Dahası Aydınlanma çağı düşünürleri ve pozitivistlerce sonradan geliştirilen bu anlayış, revize edilmiş Newtoniyenizm ve Kartezyenizmdir.

Pozitivizm, Aydınlanmanın, Aydınlanma Newtoniyenizmin ve Kartezyenizmin varisidir. Evrenin ve toplumun yasalarına yaptığı vurgu dikkate alınırsa pozitivizm, kuralcılık ve yasacılıktır. Pozitivist “doğal düzen” ve “toplumsal düzen” dogmasına inanır. Bu nedenle statükocudur.¹²⁴ Çünkü pozitivizm 17. Yüzyılın bilimsel devrimini gerçekleştiren dahilerin düşüncelerini, Aydınlanma Çağı düşünürleri kanalıyla devralmıştır. Aynı şekilde, bilimsel devrimin içeriğini oluşturan temel fikirler, Aydınlanma düşünürleri kanalıyla popülerite edilerek geniş halk yığınlarına ulaştırılmıştır. Bu nedenle pozitivizm yalnızca Aydınlanma düşüncesinin varisi değildir, aynı zamanda Descartes ve Galileo kaynaklı düalizmlerin de varisidir. Pozitivizm ağırlıklı olarak Aydınlanma geleneğine dayanır. Sosyolojinin (çoğu sosyologun ittifakla kabul ettiği üzere) Aydınlanma düşüncesine romantik-muhafazakar tepkiden doğduğu kaydedilmelidir. Fakat sosyolojinin veya toplumsal düşün kurucu babalarının aydınlanmaya gösterdiği tepkide dile gelen şey, bir toptan ret tutumu değildir. Sosyolojinin doğuşuna zemin hazırlayan romantik muhafazakar düşünürler, aydınlanma düşüncesine karşı çıkarken aydınlanmanın sağladığı entelektüel malzemeyi kullanmışlardır. Sosyolojinin kurucuları pozitivizmin de kurucularıdır ve onlar da tipik aydınlanmacılardır.

20. Yüzyıl sosyal bilimi söz konusu olunca, Comte’un çalışmalarının eksenini etrafında sosyolojik yöntemin Durkheim tarafından yeniden işlenmesi önemli bir unsurdur. Durkheim’ın yapıtları hem antropolojide ve hem de sosyolojide işlevselciliğin en yakın kaynağını oluşturmuştur. Comte, Condorcet ve Montesquieu’yü, pozitivist esprinin temelini atan, fakat buna rağmen kendilerinin spekülasyon tarih felsefesinden gereğince kurtaramamış öncüler olarak değerlendirmiştir. Durkheim da, bu iki eski düşünür hakkında aynı görüşe sahiptir, ancak o, Comte’u da sosyoloji tarihindeki bilim öncesi evreye dahil etmiştir. Durkheim ‘ın toplumsal evrim tartışmaları, Comte’a olduğu kadar Saint Simon’a ve Alman sosyalistlerine de dayanmaktadır. Ancak, Durkheim’ın ortaya koyduğu sosyolojik yöntem bilgisi şeması içinde en önemli olanı, Comte’un mirasıdır. Durkheim, Comte’daki gibi bir bilimler

¹²⁴Hüsamettin, Arslan, a.g.e., s.559

hiyerarşisini kabul etmese de Comte'dan daha güçlü bir biçimde sosyolojinin ayrı bir araştırma alanı olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁵

Durkheim'ın işlevselci yöntem kavramını Spencer'den değil, Comte'dan aldığı açıktır. Comte'un ve elbette 19. Yüzyılın diğer birçok yazarının yaptığı gibi, Durkheim'ında sosyolojide işlevsel açıklamanın önemini vurgulaması "bütüncü" kavramların sosyolojik çözümlemede esas olduğunu kabul etmesi biyoloji modelinden kaynaklanmaktadır. Durkheim, belirli bir tip toplumda neyin normal neyin patolojik olduğunu, toplumun bilimsel incelenmesiyle bulanabileceğini ileri sürerken, Comte'un pozitivist programının en temel bölümünü benimsemiş olmaktadır. Çünkü, nasıl doğa bize bilginin gelişimine ancak niteliksel artışlarla erişilebileceğini gösteriyorsa, sosyolojide ilerlemeci toplumsal değişimin ancak birikimsel bir biçimde ortaya çıkabileceğini göstermektedir. İlerleme ve düzenin karşılıklı bağımlılığı Comte'un olduğu kadar Durkheim'ın çalışmalarının da ana temasıdır. Durkheim'ın Comte'a borçlu olduğu noktaları belirtirken elbette Durkheim'ın yapıtlarının, Comte'ununkilerin genişletilmesinden daha fazla bir şey olduğunu belirtmek gerekir. Durkheim, çalışmalarıyla Comte'un pozitivistizminin, pozitivist sosyolojinin daha yaygın olarak gelişmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bu Comte'dan 20.Yüzyıl düşüncesine uzanan bir akrabalık çizgisidir. Durkheim, gibi Comte Pozitivizminden etkilenen bir başka önemli isim Ernest Mach'dır. Comte'un pozitivistizmi ile Viyana Çevresi'nin pozitivistizmi arasındaki asıl aracının, fizikçi ve fizyolog Ernest Mach olduğu genellikle kabul edilmektedir. Durkheim gibi, Mach da pozitivist etiketini reddetmiş, fakat Durkheim'dan farklı olarak, bazı küçük noktalar dışında, Comte'dan doğrudan doğruya etkilenmemiştir. Comte'un Mach'la ilgili olan önemi aslında bir doğa bilimcisi olarak Mach'ın yapıtının arka planındaki düşünsel akımları geliştirebilmek bakımındandır. Mach, kendisinin bir felsefeci olmadığını ve bilimin herhangi özel bir felsefe türüne veya sistemine dayanmadığını yazarken Comte'daki felsefenin yok edilmesi temasını yankılandırmaktadır.¹²⁶ Diğer yandan Comte ve Mach 'felsefenin elde tutulmasından' söz ederken pozitif felsefeyi vurgulamaktadırlar. Burada felsefe, bilimin temellerinin mantıksal olarak açıklığa kavuşturulmasıdır. Mach'ın metafiziği yadsıması Comte'ununki kadar kesindir, ancak bu yadsıma Comte'un hiçbir zaman benimsemediği daha derinlemesine bir fenomenalizm ile ilintilendirilmiştir.

¹²⁵ Anthony, Giddens, Pozitivizm ve Eleştiricileri, s.249-250

¹²⁶ Anthony, Giddens, a.g.e., s.251-252

Mach'a göre bilimsel bilgi, Comte'un kullandığı anlamda görelidir. Bilimin hedefi olaylar arasındaki ilişkilerin keşfedilmesidir. Mach'ın çalışmaları ve öğretileri, Viyana Çevresinin en ünlü düşünürlerinin görüşlerini doğrudan etkilemiştir. Fakat mantıkçı pozitivistler başka kaynaklardan da fazlasıyla yararlanmışlar ve çalışmaları belli noktalarda, Mach'ınkilerle ters düşmüştür. Mach, bilim tarihi çalışmalarını temele almıştır. Çünkü bilimsel kavramları duyumcu bir anlayışla yeniden yorumlayarak metafizik kavramları bilimden uzaklaştırmak istemiştir.¹²⁷

Pozitivizm, bilim felsefesinde doğru bilginin elde edilmesinde deney ve gözlemi son kriter olarak kullanır. Sosyolojide pozitivizm, sosyolojinin fizik anlamında bir bilim olabileceği iddiasındadır. Ayrıca sosyolojinin nesnesinin sayılabilir, ölçülebilir ve gözlemlenebilir özellikleri olduğunu savunan entelektüel eğilimin adıdır. Bu konuda herkesin üstünde uzlaşabileceği bir tanım yapmak zordur. Çünkü pozitivizm, tarihsel süreçte farklı formlar almıştır. Ancak bu formlar arasında herkesin uzlaşabileceği ortak noktalar tespit etmek mümkündür. Çünkü pozitivizm, modern bilimlere duyulan saf inancı sembolize eder. Ayrıca mit ,din, teoloji, metafizik gibi pozitif bilimlerin yöntemlerine uymayan her şeyi negatif olarak değerlendirir.

¹²⁷Şafak, Ural, Pozitivist Felsefe, s.25

İKİNCİ BÖLÜM

2. POZİTİVİZMİN TÜRK DÜŞÜNCE DÜNYASINA YANSIMASI

Bundan önceki bölümde pozitivistizmin çeşitli varyantları ve önde gelen temsilcileri üzerinde durulmaya çalışıldı. Bu akımın ana eksenini Fransa'da belirlenmiş olmakla birlikte diğer ülkelere de gerek düşünsel ve gerekse siyasal eğilimleri ile az ya da çok yansımıştır. Bilindiği gibi insanoğlu diğer insanların geliştirdiği her alandaki yenilik eğilimlerini yararlı bulduğu takdirde alıp kullanmak ister ve icat edilmiş yeniden icat etmeye yönelmez. Ancak bu alma eyleminde bir kaç tane belirleyici ölçütün bulunduğu ve bunların sonucu etkilediği bir gerçektir. Söz konusu bu ölçüt ya da ilkeler şunlardır: zamandaşlık, düzey yakınlığı, ilişki sıklığı ve ihtiyacın olmasıdır. Osmanlı devlet yapısı toplumsal ilişki düzeni, kültürel normları, bilimsel yeterliği, düşünsel kapasitesi ve uygarlık ürünlerine hakimiyeti göz önüne alınırsa yalnızca bunlardan iki ana durum batı ile uyumluluk gösterir. İhtiyaç ve ilişki sıklığı. Bu bağlamda Osmanlı, Fransa ile ilişki kurmuştur. Bu ülkenin bilimine, teknolojisine ve çeşitli uygarlık ürünlerine ihtiyacı bulunmaktadır. Bundan dolayı Osmanlı yönetimi ve aydını Fransa'ya yönelmiştir. Bu yönelme berrak olmamakla birlikte Batı uygarlığının bir ürünü olan pozitivistizm Osmanlı devlet adamı ve aydınlar arasında taraftar bulmaya çalışarak bazı kurumsal davranışların doğmasına neden olmuştur. Bu kurumsal davranışlar Cumhuriyet ideolojisinin oluşumunda ve onun halka yayılmasında etkili bir bakış açısı olmuştur.

Cumhuriyet Türkiye'sindeki bir çok kurum gibi siyasal/toplumsal akımların, kökenini ve gelişimini de Osmanlı modernleşme sürecinde bulmak mümkündür. Düşünceler, içindeki yer aldıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamdan bağımsız ele alınamadıkları gibi ya doğrudan ya da dolaylı toplumsal bir yapının özellikleri ile sorunlarından etkilenirler. Bir çok ülkede olduğu gibi Osmanlı modernleşme sürecindeki düşünce hayatı da dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilişkilidir ve bunlara yanıt verme çabası içindedir. 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun yaşadığı, karşı karşıya kaldığı sorunlar bu dönemde gerek resmi metinlerin gerekse siyasal, toplumsal ve felsefi düşünce akımlarının da ana temalarını oluşturmaktadır. 18. Yüzyıl reform hareketleri yerini, 19. Yüzyılda yeni bir düzen yaratma düşüncesine bırakmıştır. Bu yeni düşünüşün ana eksenini 1839'da Gülhane'de okunan Tanzimat Fermanı ile 1856 yılında ilan edilen, Islahat Fermanı

oluşturur. Günümüzde var olan bir çok kurum Osmanlının bu arayış döneminin Tanzimat ve Islahat fermanının sonucu olarak miras kalmıştır. Aynı şekilde Demokrasi, Cumhuriyet, Özgürlük, Eşitlik vb modern siyasal kavramlar, İslamcılık, Sosyalizm, Feminizm, Milliyetçilik ya da Pozitivizm, Materyalizm gibi bir çok düşünce akımının /ideolojinin de temeli bu dönemde atılmıştır. Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde mayalanmıştır. Bu bağlamda, çalışmamız Osmanlıdan Cumhuriyet'e bir çok alanda belirgin bir süreklilik olduğu savını doğrulamaya da çalışmaktadır. Dolayısıyla, siyasal fikirlerin ve onların uzantısı olan kurumları Osmanlı modernleşmesine uzanan bir analiz yapmak ve Cumhuriyet devrimini hazırlayan pozitivist eğilimleri tespit etmek, Cumhuriyet Paradigmasının temellerini tahlil etmek açısından kaçınılmazdır.

Osmanlı kuruluşunun ne tür bir kuruluş olduğu, bugün bile, açık seçik kavranmış değildir. Düşün hayatının önemli aydınları onu tanımlarken kimi kez feodal, kimi kez teokratik bir düzen olarak, kimi kez de ikisi birlikte olarak tanımlarlar. Gerçekte bu tanımlamaların ikisi de Osmanlı geleneğine, geleneksel niteliğine hem yabancı hem aykırıdır. Osmanlı rejimi ne feodaldır, nede teokratiktir.¹²⁸,

Çağdaşlaşma olayını dikkate aldığımızda bize açıklayıcı bilgiler veren kavram, din kavramından çok gelenek kavramı olacaktır. Osmanlı rejiminin en önemli yanı, dinselikten çok gelenekselliktir. Bu kapsamlı kavram hem din hem de doğu despotizmi açılımlarını içine alan bir kavramdır. Birinci açıdan geleneksellik şöyle ifade edilir. Düzen tanrı tarafından olduğu gibi konmuştur. Değişmez ve değiştirilmemelidir. Olduğu gibi korunursa sonsuz ömürlüdür. İkinci açıdan bu tür devleti "kanun-u kadim"teorisi meşrulaştırır. Bu, rejimin siyasal ilkesidir ve dinsel ilkesiyle kaynaştırılmıştır. İslam dini açısından böyle bir devlet, meşru olmaktan uzaktır. Çünkü dinsel geleneğin değil, güçsel, siyasal, militer geleneğin bir ürünüdür ve hiç bir İslam düşünürü böyle bir siyasi gücün, din açısından meşruluğunu sağlamanın yolunu bulamamıştır. Fakat düzen için devletin varlığını da gereksiz bulamadıklarını, devletin kaynağının İslam dini dışında bulunduğunu kabul etmek zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda devletin meşruluğunu ise, islam dinini ve hukukunu koruması ya da uygulamasıyla kabul etmişlerdir. Osmanlılarda bu, kanun-u kadim dedikleri ve kimin koyduğunu asla göstermeye gerek duymadıkları bir ilke ile ifade edilmiştir. Bu iki

¹²⁸ Niyazi, Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yay., Ankara, 1973, s.21

ilkenin yol açtığı üçüncü bir ilke Max Weber'in patrimonalizm dediği kavramla örtüşür. Yani Tanrı alemin düzenini kurmakla kalmamış, o düzeni tutmak ve yürütmek için padişahı seçerek onu yeryüzünde kendinin bir gölgesi, vekili, halifesi yapmıştır. Osmanlı padişahları Peygamberin halifesi değil, Tanrının halifesidirler. Bu ilkeleri kabul eden kişiler için normal ve ideal toplum, düzeni denge içinde tutan toplumdur. Tanrı toplumun bölümlerini ayrı ayrı yerlere koymuş, her birine verdiği görevlerle onları yerlerine yerleştirmiştir. İdeal değişme, ilerleme değil, dengedir. Dengenin tecellisi adalettir. Bunlara aykırı olan her şey ihtilaldir, anarşidir. Çünkü değişme bozulmaya yol açar. Dengesi bozulan siyasal toplumlara kurtuluş yoktur.¹²⁹ Onun için Padişahın Tanrıca verilmiş ödevi alemin nizamını, toplumun düzenini korumaktır. Bu iş için ona bir dizi yardımcı gereklidir. Bu yardımcıları, devletin hizmet sınıfını oluşturur. Bu sınıf, militer ve sivil bürokrasiyi teşkil eder. Bu yapı, Osmanlı rejimini batı geleneğinden ayıran, onunla çelişki oluşturan ve çağdaşlaşma sürecinde karmaşaya sebep olan bir özelliği barındırır. Bu özellik devlet ile toplum arasındaki ilişkinin batı geleneğinde olan biçimin tam karşısı olan biçimde olması; yani devlet yöneticilerinin toplumu temsil edem kişiler olmamasıdır. Osmanlı devlet ve toplum görüşüne göre devlet toplumdan gelmez. Devlet toplumun ekonomik çıkar sınıflarının, ilişkilerine dayanmaz. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden başlamaz. Toplumun üstünde tanrı tarafından dışardan oturtulur. Böyle bir görüş öteki ilkelerle tutarlılık içindedir. Batı geleneğinde ruhani egemenlikte (kilise devletinde) bu tutarlılık gerçekleşmemiştir. Çünkü en yüksek ruhani otorite, en güçlü olduğu dönemlerde bile, bir dünya devleti, yani bir toplum devleti olduğunu iddia edememiştir.

Doğu geleneğinde, padişahın mutlak egemenliği, ne din adamlarının meşrulaştırmasına, ne de feodal çıkar temsilcilerinin devleti tanımasına bağlanmıştır. Örneğin Osmanlı Devleti kutsallığını, meşruluğunu, sınıf, ekonomik çıkar, din ve ırk düşünmeden, topluma en çabuk yabancılaşak kitlelerden devşirip onları en yüksek siyasal gücü temsil eden sınıf haline getirecek biçimde organize olmuştur.¹³⁰ Devlet anlayışının nasıl olduğuna dair kısa bir çözümlemeyi sonra Batıyla ilk ilişkilerimizin; önemli noktalarını belirtmek, pozitivistin Türkiye'ye girişi anındaki düşün hayatımızın nasıl olduğu konusuna açıklık getirecektir. Fazla detaya girmeden bu ilişkileri kısaca belirtmeye çalışalım.

¹²⁹Niyazi, Berkes, a.g.e., s.27

¹³⁰Niyazi, Berkes, a.g.e., s.25-28

2.1. Tanzimat Dönemi

Osmanlı imparatorluğu 18. Yüzyılın başlarına kadar çok güçlü ve muazzam, bir yapı kurmuş fakat bu yüzyılın başından itibaren eski gücünü kaybetmeye hatta gerileme sürecine girmeye başlamıştır.¹³¹ 1699 Karlofça antlaşması ile 1718 Pasarofça antlaşması Osmanlıların toprak kaybetmeleri yanında gerilemeye başladığının resmi belgeleri olmuştur.¹³² Batı ile ilişkilerimiz Haçlı seferlerine kadar uzansa da, III. Ahmet dönemine kadar (1703-1730) Osmanlı toplumunda Batı etkisinden söz edemeyiz. Ülkemizde ilk reform denemelerinin başlangıcı olarak genellikle III. Ahmet dönemi,(1703-1730), özellikle Damat İbrahim Paşanın sadrazamlık dönemi gösterilir. Lale devri olarak da adlandırılan bu dönemde Avrupaya elçiler gönderilmiş, Avrupa'nın gelişmesinin nedenleri öğrenilmeye çalışılmıştır. Damat İbrahim Paşa döneminde Avrupa'yı tanıma ve onu örnek alma çabaları Osmanlı reformcuların temel hedefi olmuş ve bu hedef, tarihsel süreçlerden geçerek cumhuriyet dönemine ulaşmıştır. Atatürk bu durumu; "yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkının tamamen asri ve bütün mana ve eşkaliyle medeni bir heyet-i içtimaiye haline isal etmektir" sözleriyle açıklar.¹³³

Avrupa'yla ilgili gözleme dayanan ilk önemli eser Evliya Çelebi'ye aittir. Onun nazarında Avrupa gıpta edilecek bir ülke değildir. Fakat III.Ahmet'in elçisi 28 Çelebi Mehmet Efendi 1721'de gittiği Paris'i Evliya Çelebi'den farklı bir gözle inceler ve¹³⁴ Padişaha sefaretname sunar. Tanpınar'ın "hiçbir kitap garplasma tarihimizde bu küçük sefaretname kadar mühim yer tutmaz" diyerek önemini vurguladığı" bu sefaretnamede 28 Çelebi Mehmet Efendi, Batının üstünlüklerini belirtir. Fransız kültür hayatını karşılaştırmalı bir şekilde gösterir.¹³⁵ 28 Mehmet Çelebi Efendi'nin Paris'ten getirdiği planlar sayesinde, Osmanlı elit tabakası yeni bir dünya ile tanışır.¹³⁶ Bu dönemde zihniyet farkının elverdiği ölçüde Fransız ve Avrupa modaları ülkemize girer. 1721'de Paris'te Türk elçiliğinin başlattığı moda İstanbul'da daha küçük ölçüde bir Frenk tarz ve

¹³¹Niyazi, Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yay., Ankara, 1975, s.17.

¹³²Bernard, Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, Çev: M.Kıratlı, TTK Yay., Ankara, 1990, s.46

¹³³Atatürkün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990, s.39

¹³⁴Ahmet Hamdi, Tanpınar, 19.Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988, s.43

¹³⁵Ahmet Hamdi, Tanpınar, a.g.e., s.44

¹³⁶Niyazi, Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s.44

stilli modasıyla karşılık bulur.¹³⁷ Lale devri olarak tarihimize geçen bu dönemin bir başka yeniliği, 28. Mehmet Çelebinin oğlu Sait Mehmet Efendinin, aslen Macaristanlı olan Mütferrika İbrahim Efendi ile 1727 de ilk Osmanlı matbaasını kurmalarıdır.¹³⁸ 18.Yüzyıl boyunca devam eden ıslahat çalışmaları, I. Mahmut(1730-1754) ve III. Mustafa (1757-1773) dönemlerinde de devam etmiştir. Bu dönemlerde, daha çok topçu sınıfının ıslahına yönelik düzenlemeler yapılmış, Baron de Tott, Mühendishane-i Bahr-i Hümayûn'de dersler vermiştir. Bu dersler Avrupa'nın bilim ve tekniği ile tanışma dersleridir. III. Selim dönemi,(1789-1807) "yenileşme ve müesseselerimizi Avrupalılaştırma fikrinin asıl kökleşme" zamanıdır. III. Selimin en önemli yeniliklerinden olan Nizam-ı Cedid ordusunda Batı tipi bir eğitim ve kültür hayatı egemen olmuştur. Askeri sahadaki bu yeniliği destekleyecek olan Mühendishane-i Bahr-i Hümayûn ile Mühendishane-i Berri-i Hümayûn kurulmuş, bu okullardan Avrupa'dan getirilen hocalar ders vermiştir. III. Selim döneminin askeri ve teknik düzeyde Batıyla ilk ciddi temas olması yanında ayrıca bu dönemde "... zevk ve umumi hayat temayülleri... hissedilir biçimde garba doğru gitmeye başlamıştır."¹³⁹

Osmanlı siyaset adamları, 19. Yüzyılın başından itibaren gittikçe daha iyi kavradıkları Avrupa devletlerinin artan üstünlüğüne Batılılaşma siyasetiyle karşı koymaya çalışırlar. Bu siyasete Osmanlılar'ın eski gücünü yeniden kazanma isteği yol açmıştır. Öncelikle Batılı yöntem ve kurumları alarak Osmanlı imparatorluğunun idaresini hakim kılacaklarını düşünmüşlerdir. Buna bağlı olarak Avrupa çizgisinde ıslahatlar gerçekleştirilecektir. Sonuçta Avrupa devletlerinin İmparatorluk üzerindeki sürekli baskılarını azaltabileceklerine inanmışlardır¹⁴⁰. Bu amaçla II Mahmut (1808-1839) devrinde birçok yenilik hareketleri yapılır. II. Mahmut (1807-1839) yaptığı reformlarla özellikle 19. Yüzyıldaki Türk reformcularının izleyeceği ana hatları kurmuş ve özellikle eğitim alanında önemli reformlar yapmıştır. Bu dönemde Batı tipi eğitim ve öğretim programları kabul edilerek Batıdaki gibi ilk öğretim zorunlu hale getirilmiş, yüksek öğretime öğrenci yetiştirilmesi için Rüştiye (1838 ve Mekteb-i Ulum-u Edebiye(1839) gibi orta dereceli okullar açılmıştır.

¹³⁷Stanford J. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Türkçesi: Mehmet Harmanacı, cilt 1, E Yay., İstanbul, 1982, s.307

¹³⁸Mehmet Ali, Kılıçbay, "Osmanlı Batılılaşması" Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedi, cilt 1, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.148

¹³⁹Ahmet Hamdi, Tanpınar, 19.Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, s.45

¹⁴⁰Erik Jan, Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık, Bağlam Yay., İstanbul, 1987, s.11

Türk reformcularının Batıyı ve Batılı fikirleri edinecekleri Harbiye ve Tıbbiye okulları açılarak, 1826'da yeniçeri ocağına son verilir. İller merkeze bağlanır. İlk olarak askeri amaçlarla nüfus sayımı yapılır. İlk kez posta ve karantina servisleri kurulur. Kılık kıyafet alanında değişiklikler yapılır. Memurların fes giymeleri kabul edilir. Yapılan bu yenilikler siyasi bir reforma zemin hazırlar. Bütün bu yenilikler 1839'da Tanzimat hareketi olarak ortaya çıkar. Mustafa Reşit Paşa'nın II. Mahmut'un reformlarından geliştirdiği ve kendi deney ve gözlemlerine dayanarak değiştirdiği Osmanlı reform programı 3 Kasım 1839'da Gülhane'de okunur.¹⁴¹

Tanzimat fermanında formüle edilen programın uygulanmasından ibaret olan 1839 sonrasındaki ıslahatlar tutarlı bir bütünlük oluşturmazlar. Fakat bununla birlikte hepsi devlet mekanizmasının merkezileştirilmesini ve daha yüksek verimlilikte çalışmasını hedeflemiştir. Bu dönemde ulemanın bağımsız konumu, en önemli gelir kaynaklarını oluşturan vakıfların devlet kontrolü altına alınması ile zayıflar. İktidar böylece sarayın ve gittikçe de Babıali'nin elinde yoğunlaşır. Bu gücü artan iktidarı kullanabilmek için bürokrasinin ve ordunun genişletilip, modernleştirilmesi gereklidir. Bu yeni kurumların ve kadrolarının yaratılması gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle Batı modellerine göre kurulan yeni okullar açılır. Batı modellerine dayanan bütün bu ıslahatlar, yeni bir hukuk sistemini gerekli kılmıştır. Bu yüzden Tanzimat dönemi devlet adamları şeriatın dışında ve şeriata paralel kanunlar getirmişlerdir. Bu bütünüyle yeni bir olgu değildir. Çünkü Osmanlı sultanları her zaman fermanlarla kanun koymuştur. Ama böylece ilk defa kamu hayatı belirli alanların dışında bırakılmış ve devletin laikleştirilmesi yolundaki ilk adımlar atılmıştır. Tanzimat'a karşı direnişler olmuştur.¹⁴² Tanzimat'a karşı daha etkili ve Osmanlı içinde gelişmeler açısından en önemli direniş bürokrasinin içinden doğan muhalefetten olmuştur. Bu muhalefet, Genç Osmanlılar diye tanınan harekete dönüşecektir. Bu hareket Tanzimat dönemi Batılılaşmasına karşı 1860'larda Namık Kemal ve Ziya Paşa başta olmak üzere tarihimizde "Yeni Osmanlılar" hareketi olarak yer edinmiştir. Yeni Osmanlılar, Tanzimat dönemi Batılılaşmasını eleştirerek, bunun Batıyı körü körüne taklit etmek olduğunu belirterek, geleneksel İslami motifleri ön plana çıkarmışlardır.

¹⁴¹Stanford J., Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Türkçesi: Mehmet Harmancı, cilt 2, E Yay., 2000, s.91

¹⁴²Erik Jan, Zürcher, Milli Mücadelede İttihatçılık , s.14-16

İkinci kuşak Tanzimat İslahatçılarından bazıları 19. Yüzyılın sonlarına doğru Avrupa düşünce akımlarının, etkisi altına giren, İbrahim Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880), Namık Kemal (1840-1888) ve Ali Suavi (1838-1878) gibi düşünürler liberal fikirlerden etkilenecek, Tanzimat siyasetinin yüzeyselliğinin yanısıra otoriter karakterini de eleştirmeye başlamışlardır.¹⁴³ Daha demokratik yönetim biçimleri ve bir anayasa hazırlanması için mücadele ederler. İlk bakışta, Batılı demokratik kurumların benimsenmesine yönelik savları muhafazakar gözükür. İslam devletinin kökeninde demokratik, meşruti bir kurum olduğunu, daha sonra gelen idarecilerin ve özellikle Tanzimat dönemi devlet adamlarının Ali ve Fuat Paşaların siyasetlerinin bunu değiştirdiğini iddia etmişlerdir. Bu akıl yürütme kısmen dinlerine bağlılıktan, ve Batı uygarlığının en seçkin öğelerinin İslam'da zaten var olduğunu göstererek, İslam'ı Batılıların eleştirilerine karşı savunmak istemelerinden kaynaklanmaktadır. Kısmen de bu devrimci fikirlerin İslamiyet'le bağdaşabileceğini göstererek Müslüman bir toplumda daha kolay kabul edilebileceği yönünde taktik bir düşünüşten kaynaklanmıştır.

Tanzimat'ın İslahat ve reform adı altında etkinliklerin olumlu işler başardığına kuşku yoktur. Devlet yönetiminde, hukuk ve eğitim alanında laik ve rasyonel yönteminde atılan adımlar ve gayri müslimler için yapılanlar son derece övgüye değer şeylerdir. Ancak burada vurgulamak istediğimiz, Osmanlı değişim sürecinin niteliğini belirleyen reformlar değil, Batının kollektif kontrolüdür. Bu kontrolde, Osmanlı Devleti'yle ilgili ilke onun zayıf tutularak bütünlüğünün korunması şeklinde olmuştur.¹⁴⁴ Türkiye'de çok tartışılan Tanzimat döneminin(1839-1876) temel özelliğini Tanpınar ideolojik "medeniyetçilik" olarak saptar. Ona göre medeniyetçilik ideolojisinin tarifini Reşit Paşa, Ali Paşa, Cevdet Paşa, Münif Paşa gibi yazarlar yapmıştır. Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı imparatorluğu ortaçağa ait bir devlet sisteminden hukuki manada yeni, çağdaş bir devlet sistemine doğru ilk adımı atmaya başlamıştır. Tanzimat döneminde idari, hukuki, siyasi reformların yanı sıra Batının günlük kültürel değerleri de toplumu etkilemeye ve yönlendirmeye başlar.¹⁴⁵ Toplumda her alanda yenilik yaşanır. Örneğin bu dönemde "Encümen-i Daniş" ve "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye"yi eğitim ve kültür alanında yapılan önemli kuruluşlar olarak

¹⁴³Erik Jan, Zürcher, a.g.e., s.18

¹⁴⁴Tarık Zafer, Tunaya, "Osmanlı-Batı Diyalogu" Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi İletişim Yay., cilt 1, İstanbul,1985, s.145

¹⁴⁵Mümtaz, Turhan, Kültür Değişimleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987, s.30

görmek gerekir. “Encümen-i Daniş”¹⁴⁶, açılması düşünülen Darü'l Fünun'da istenen kitapları yazdırmak amacıyla kurulmuştur. Cevdet Paşa ve Ahmet Vefik Efendiler, Hoca İshak Efendi, Hayrullah Efendi cemiyetin üyeleridir. Encümen-i Daniş'in kapanmasına yakın yıllarda açılan “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye” Münif Paşanın çabalarıyla ortaya çıkmış, Türk bilim ve düşünce hayatında etkili olmuştur.

Münif Paşa, Osmanlıların (özellikle Müslüman olanların) cehalet içinde yaşadıklarını düşünerek onları aydınlatmak gerektiğine inanmıştır. Bunun için Fransa'daki aydınlanma ve ansiklopedistler hareketi gibi bir hareket gerekiyordu. Münif Paşa 1859 yılında Voltaire Fontenelle ve Fenelon'dan çevirdiği bazı felsefi sohbetleri Muhaverat-ı Hikemiye adı altında yayınladığı eseriyle böyle bir hareketi başlatmayı amaçlamıştır. ¹⁴⁷ Bu eserle “ilk defa okuyucular insan yaratılışı, şöhret telakisi, ferdi ihtiras, vatan sevgisi ,cemiyet ahlakı, genç kız ve kadın terbiyesi vb.” önemli konularda farklı bir yaklaşımla karşılaşılır.¹⁴⁸ Pozitivist felsefeye uygun olarak Münif Paşa, halkın aydınlanmasının bilimle dolayısıyla eğitimle olacağına inanmıştır. Aydınlatma işinin tabana yayılması için dilin sade olması konusunda ısrar eden Münif Paşa, bu alanda önemli ve başarılı adımlar atmıştır. 1861-1863 yıllarında Ceride-i Havdis gazetesinin baş yazarı olmuştur. “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye” Münif Paşa'nın çabaları ile ortaya çıkmış, Türk bilim ve düşünce hayatında etkili olmuştur. Cemiyet, Fransızca, İngilizce, Batı hukuku dersleri veriyordu. 1862'de Cemiyet, Mecmua-i Fünun-u yayımlamaya başlamıştır. Derginin üç yıl süren bu faaliyeti sırasında Tarih, İktisat gibi bilimlerden Fen Bilimlerine kadar pek çok konuda yazılar çıkmıştır. Derginin dine yer vermemesi anlamlıdır.¹⁴⁹ Münif Paşa'nın kurduğu derneğin amacının, Batıda gelişen pozitif ilimlerin Türkiye'ye girmesini ve kökleşmesini sağlamak olduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁰ Cemiyetin yaşayan organı olan Mecmua-i Fünun tam bir mekteptir ve biz de büyük Fransız Ansiklopedisinin 18. Yüzyıldaki rolünü oynar.¹⁵¹ Münif Paşa'nın bütün eserleri gözden geçirilince Mithat Paşa'nın temsil ettiği liberal

¹⁴⁶Encümeni Daniş için bkz., Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.50-51; Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye için, bkz., Tanpınar 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, s.179-182; Münif paşa ve Mecmua-i Funun için bkz., Hüseyin Akyüz, “Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı Devlet Adamı Münif Paşa (1828-1910)”, Milli Eğitim ve Kültür, sayı 29, Eylül 1984, s.3-21

¹⁴⁷Sina, Akşin, “Düşünce ve Bilim Tarihi”, Türkiye Tarihi, cilt 3, Cem Yay., İstanbul, 1988, s. 323

¹⁴⁸A. Hamdi, Tanpınar, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı. S. 180

¹⁴⁹Sina, Akşin, “Düşünce ve Bilim Tarihi”, Türkiye Tarihi, s. 323

¹⁵⁰Hüseyin, Akyüz, “Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı Devlet Adamı Münif Paşa (1828-1910)”, Milli Eğitim ve Kültür, Sayı:29, Eylül 1984, s. 4

¹⁵¹A. Hamdi, Tanpınar, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı. S. 181

Batıcı görüş ile Cevdet Paşa'nın savunduğu muhafazakar düşünceleri uzlaştırmaya çalıştığını söylemek yanlış olmaz.

Bilindiği gibi liberal Batıcılar yerli değerlere önem vermekle beraber Batı medeniyetine tam anlamıyla girmek gerektiğini belirtmişlerdir. Bu düşüncenin öncüleri özellikle Reşit Paşa ve Mithat Paşa'dır. Bunun karşısında yer alan başka bir gurup Batı'nın ilim ve tekniğini almak gerektiğini kabul etmekle beraber diğer konularda özellikle hukuk, siyaset, ve kültür konularında muhafazakar bir kimlik taşımışlardır. Onlara göre kendi tarih ve kültürümüzü gözden geçirip öz değerlerimize varmalıyız ve bu öze uygun sosyal bir düzen, bir hukuk sistemi yaratmalıyız. Bu düşüncenin önde gelen ismi Ahmet Cevdet Paşa'dır.¹⁵² Cevdet Paşa ve taraftarları, pozitif düşünce ve faaliyetlere açık, aynı zamanda yozlaşmanın karşısında yer almıştır. Cevdet Paşa, Durkheim'ı hatırlatırcasına iş bölümü ve onun yol açtığı refahı siyasi gelişmenin sonucu olarak görmüştür. Ona göre devletin ilerlemesiyle iş bölümü de gelişir. İhtiyaçlar çeşitlenir, refah seviyesi yükselir.¹⁵³ Cevdet Paşa'nın ilim anlayışına Münif Paşa önemli oranlarda katkılarda bulunmuştur. Çünkü "Encümen-i Danişin temsil ettiği ilmi, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Fen ilimleri konusundaki arzu ve hassasiyeti tamamlanmıştır."¹⁵⁴ Münif Paşa Doğuyu ve Batıyı bizzat içinde yaşayarak kaynağından öğrenmeye çalışan bir kişi olması nedeniyle, ilim, medeniyet, ticaret, sanayi, kalkınma, tarih, eğitim ve öğretim gibi konulara etkisinde kaldığı Batının metotlarıyla yaklaşmaya çalışmıştır. Onu, bu özelliğinden dolayı bazı yazarlarımız pozitivist hatta materyalist olarak göstermişlerdir.¹⁵⁵

Batılılaşma çabaları karşısında içte yeterli kurumsal ve sosyo politik desteklerden yoksun bulunan Tanzimat'ın çeşitli getirileri arasında en önemlisi halklara ilişkin olanıdır. Osmanlı Devleti dinsel esaslara dayalı bir haklar sistemine göre şekillenmiştir. Bu sistemde din ve devlet birdir. Hakların kaynağı ise şeriat veya şeriata uydurulmuş örfdür. Gülhane Hatt-ı Hümayu'nu bu yetersiz haklar sistemine son vermiş değildir, fakat Batı'da uygulanmakta olan laik hak ilkelerini de ülkeye ithal etmiştir. Böylece Osmanlı Devletinde şer'i haklar sisteminin yanında Batılı laik haklar sistemi de

¹⁵² Hüseyin, Akyüz, "Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı devlet adamı Münif Paşa (1828-1910)", s. 6-7

¹⁵³ Ebül'ulâ Mardin, "Cevdet Paşa ve Darülmualimin Mütürlüğü", İş Mecmuası, No: 12, c XIII, 1 Aralık 1947, s. 6

¹⁵⁴ Hüseyin, Akyüz, "Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı devlet adamı Münif Paşa (1828-1910)", s. 7

¹⁵⁵ Hüseyin, Akyüz, a.g.e, s. 10

yaşamaya başlamıştır. Bu iki sistem özleri itibarıyla bağdaşabilir veya uyuşabilir nitelikte değildir. Laik sistem çağdaşlaşma ve evrenselleşme karakterine sahipken, şer'i (dinsel) sistem donuk, durağan ve kapalıdır. Bu nedenle mutlaka biri, diğerini tasfiye etmek zorundadır. Bu bağlamda, Tanzimatçıların kafalarında hiç de böylesine bir fikir olmamasına rağmen, Cumhuriyet dönemi laisizminin alt yapısını sağladıklarını söyleyebiliriz.

Tanzimat özü itibarıyla tepeden inme bir hareket olmakla birlikte, Osmanlı toplumunda önemli değişmelere yol açmış ve Cumhuriyete devredilen Batılaşma ideali esas olarak Tanzimat döneminde ortaya çıkmıştır.¹⁵⁶ Diğer yandan 1876 Kanun-ı Esasisi Osmanlı Batılaşma süreci içinde çok önemli bir dönemeçtir. 1876 Kanunu-ı Esasisi Batılaşmış Osmanlı aydınının ülkeyi Batılaştırma arzusunun belgesi olarak kabul edilmelidir. Ancak bu belge Batılı benzerlerine nazaran bazı zaafılar taşımaktadır. Bu belge hiçbir siyasi doktrinden kaynaklamamakta ve her satırında egemen ideoloji olarak Osmanlılık ortaya çıkmaktadır. Ulusalcılık çağında Osmanlılık gibi anakronik bir ideolojinin uygun bir toplumsal uzlaştırıcı olamayacağı açıktır. 1876 Kanun-ı Esasisi, toplum birey dengesini kuran bir belge olmaktan çok monark-siyasal elit dengesini kurmaya yönelik olduğundan daha çok Magna Carta türü belgeler grubuna yaklaşmaktadır.¹⁵⁷ Sonuç olarak Osmanlı Batılaşması, Batılı olmayan bir toplumun laik olmaksızın Batılaşmasının mümkün olmadığını gösteren, ancak süreç içinde laikleşmeyi gerekli hale getiren bir oluşumdur.¹⁵⁸

2.2. II. Meşrutiyet Dönemi

II. Abdülhamit'in tahta istibdat yönetimini kurmak ve parlamentoyu daha başından fes etmek amacıyla çıktığını düşünmek yanlıştır diyen Shaw'ın düşüncesini doğrularcasına H. Ziya Ülken, Abdülhamit'in bütün ıslahat süresinin bir istibdat dönemi olmadığını ifade eder. Ülken, bu konuda bir gruplandırma yaparak konuya açıklık getirmeye çalışır. İlk dönem I. Meşrutiyet dönemidir. Sonra tereddüt dönemi gelir (Padişah istikrarı sağlamak için basın özgürlüğünü kaldırmak zorunda kalmıştır.) üçüncü dönem 1890-1901 dönemidir. Bu dönem, eğitim ve kültürde atılım dönemidir. Son dönem olan 1901-1908 dönemi ise baskıların en yoğun olduğu dönemdir.

¹⁵⁶ Mehmet Ali Kılıçbay, "Osmanlı Batılaşması" Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, s.150

¹⁵⁷ Mehmet Ali Kılıçbay, a.g.e., s.151

¹⁵⁸ Bkz., Zafer Toprak, İttihat-Terakki ve Devletçilik, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1995, s.152

I. Meşrutiyet'in Kanun-u Esasi ile başladığı kabul edilirken ne zaman son bulduğu tartışılan bir konudur. E. Ziya Karal, istibdatın 1878'de başladığını, Meclisin tatili ile son bulduğunu ifade ederken bu konudaki yaygın kanıyı dile getirmektedir. II. Abdülhamit dönemi, hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin ülke dışında gelişme olanaklarını bulduğu dönemdir.¹⁵⁹ II. Abdülhamit tahta meşrutiyeti desteklemeye söz vererek çıkmışsa da, Bab-ı Ali ile ilişkili devlet adamlarının yetenek ve dürüstlüklerine inanmaması, devleti sarsan iç ve dış bunalımlar kendisinin otoriter ve mutlakiyetçi bir yönetim anlayışını savunmasına neden olmuştur.

1908 inkılabıyla birlikte Cumhuriyet döneminin en yakın kaynakları arasında II. Meşrutiyet dönemini görebiliriz. Cumhuriyet döneminin temel kültür politikaları olan millileşme ve çağdaşlaşma anlayışları bu dönemde sistemli olarak dile getirilmiş ve tartışılmıştır. Cumhuriyet bu unsurları bağımsız bir milli devlet yapısı içerisinde kendi amaçları doğrultusunda değiştirmiştir. Türk inkılabının geçmişinin Jön Türklere kadar uzandığı ve Cumhuriyet rejiminin kurulmasının temellerinin bu dönemde atıldığı da ileri sürülmektedir. Çünkü 1908 inkılabından sonra kadın haklarında gelişmeler görülmüş, padişah ve halifenin yetkileri sınırlandırılmıştır. Dini mahkemeler Adliye Nezaretine ve dini okullar Maarif Nezaretine bağlanmıştır. Bu dönemde bağımsız bir milli devletin olmayışı, halifeliğin bir kurum olarak varlığını sürdürmesi tüm bu değişimleri etkisiz kılmıştır.¹⁶⁰

II. Meşrutiyet dönemi Türkiye'de sosyal bilim ve ideolojilerde bir yapılaşma ve ekolleşme dönemidir. 1908 inkılabıyla birlikte sağlanan özgürlük ortamında bir çok siyasal, ideolojik ve bilimsel anlayışlar ortaya çıkmıştır.¹⁶¹ II. Meşrutiyet dönemi siyasal ve ideolojik yapılaşmasını belirleyen Osmanlı İmparatorluğunun hızla çöküşe doğru gitmesi ve bu duruma bir çözüm bulma arayışıdır. Bütün akımların, düşüncelerinin temel hedefi, İmparatorluğun hangi yolla ve nasıl çöküşten kurtarılacağına dair çözüm üretmektir. II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devletinin kurtarılması için sistemli bir programla ortaya çıkan, Gökalp'in "hakiki ihtiyaçtan doğmuştur" dediği üç önemli akım döneme damgasını vurmuştur. Gökalp bu düşünce akımlarını şöyle sıralar: "memleketimizde üç fikir cereyanı vardır. Bu cereyanların tarihi tetkik olunursa görülür

¹⁵⁹ H. Ziya, Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 124

¹⁶⁰ Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötügen Yay., İstanbul, 1990, s.25-96

¹⁶¹ Akyüz, Hüseyin, Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma, M.E.B., Yay., Ankara, 1991, s.186

ki mütefekkirlerimiz evvela muasırlaşmak lüzumunu hissetmişlerdir. III. Sultan Selim devrinde başlayan bu temayüle meşrutiyet inkılabından sonra İslamlaşmak emeli iltihak etti. Son zamanlarda ortaya bir de Türkleşmek çıktı. Muasırlaşmak* modernizasyon fikri mütefekkirlerce asli bir akide hükmünde olduğu için muayyen bir naşire malik değildir. Her mecmua her gazete bu fikrin az çok müdafidir. İslamlaşmak fikrinin mürevvici Sırat-ı Müstakim-Sebilürreşad, Türkleşmek fikrinin mürevvici Türk Yurdu mecmualarıdır.”¹⁶²

Böylece II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devletinin kurtarılması için sistemli bir programla ortaya çıkan üç önemli akım görüyoruz. Bunlar Gökâlp’in de belirttiği gibi İslamcılık, Türkçülük, ve Batıcılıktır.

2.2.1. İslamcılık

Avrupa, 17. Yüzyılın sonlarında kanlı mezhep çatışmalarını geride bırakarak, kendisine korkulu düşler gördüren, kıtanın pek çok ülkesini ele geçiren Osmanlı Devleti karşısında anlaşılmak, birlikte hareket etme noktasına gelmiştir. Avrupa’da ki küçük devletçiklerin yerini birliğe kavuşmuş güçlü devletler almakta, teknolojiye atılımlar yaparak sanayi devrimi gerçekleştirilmiştir. Fransız Devrimi ile egemenlik kavramına, insan haklarına yeni yorumlar getirilerek ulusçuluk akımı yayılmaya başlamıştır.¹⁶³

Bu dış tehlikelerin Osmanlı mozağini etkilememesi için Osmanlıcılık, İmparatorluğun sınırları içinde yaşayanları hangi soydan, hangi dinden olursa olsun kaynaştırarak bir Osmanlı Ulusu yaratma düşüncesini kurtuluş reçetesi olarak görülmüştür.¹⁶⁴ Bu bağlamda imparatorluğun resmi politikası olan Osmanlıcılık, Tanzimatın getirdiği eşitlik kavramını temel alarak, “Millet düzeninin ayrılıkçılığını” ortadan kaldırmaya çalışmıştır.¹⁶⁵ Kısaca Osmanlıcılık, Aydınlanma ve Fransız devriminin bireysel, toplumsal ve ulusal eğilimlerine karşı Osmanlı toplum yapısını koruma çabası olarak ortaya çıkan, dolayısıyla pozitivist düşünce ve hukuka karşı II. Abdülhamit’in başta savunduğu daha sonra vazgeçerek İslamcılığa sarıldığı bir ana

* Peyami Safa, Gökâlp için şöyle der. “Muassırlaşmak...fikrini bir naşire malik olmadığını söylediği zamanda, Abdullah Cevdet’le arası açık olduğu için, ona karşı duyduğu bir infiale bir hakikati kurban ediyor: Meşruiyetten evvel Mısır’da neşredilmeye başlanan İçtihat mecmuası tam yirmi sekiz sene, klerikalizmle mücadele ederek, muasırlaşmak cereyanının en önde koşan tek naşiri ve müdafii olmuştur.” Peyami Safa, a.g.e., s.26.

¹⁶²Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, (Haz.) İ.Kutluk, Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yay., İstanbul, 1976, s.1

¹⁶³ Suna, Kili, Türk Devrim Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001, s. 223

¹⁶⁴ Suna, Kili, a.g.e., s. 232

¹⁶⁵ Stanford j. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, c 2, s. 223

eğilimdir. Diğer yandan III. Selimden başlayarak Tanzimat dönemi boyunca Batılı kültür ve yaşamışın günlük hayata girmesi toplumda yeni bir grubun, yeni bir anlayışın doğmasına neden olmuştur. Geleneksel yapının ağır olduğu Osmanlı toplumunda Tanzimat'la birlikte ortaya konan reform programları toplumda ikili bir yapı meydana getirmiştir. Batılı kültürün toplum yapısına girmesiyle beliren ikilik, 1860'lara doğru yeni bir ideolojinin İslamcılığın oluş koşullarını yaratmıştır. Yeni Osmanlılar olarak tarihe geçen bir grup aydın tarafından savunulan bu ideoloji yukarıda açıkladığımız gibi Tanzimat'a tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bazı araştırmacılarımız İslamcılığı ideoloji olarak II. Meşrutiyetle birlikte başlatır, önderleri olarak da Cemalettin Afgani'yi gösterirler.¹⁶⁶ İslam düşüncesinin modernleşmesinde önemli bir isim olan Cemaleddin Efgani (1837-1897), modernleşme ve milliyetçilik hareketlerinde etkili olmuştur. Amacı kuvvetli bir İslam devleti kurmaktır.¹⁶⁷

Tanzimat Batıcılığına karşı İslami öğeleri öne çıkaran Namık Kemal, Ziya Paşa, gibi aydınlar 1860'lı yıllarda İslamcılığın bir ideoloji olarak şekillenmesini sağlamışlardır.¹⁶⁸ Yeni Osmanlı aydınlarından önce tarihçi, Adliye Nazırı, Darül Muallimin ve Mekteb-i Hukukun kurucusu olan Ahmet Cevdet Paşa(1822-1910), Batının bilimsel ve teknik yapısının alınmasını fakat toplumun temelini oluşturan hukuk, siyaset, kültür gibi alanlarda özümüzü korumamız gerektiğini belirtir. Cevdet Paşa medeni hukukun kanunlaştırılması çalışmalarında, Osmanlı devletinin bir İslam devleti olduğunu dolayısıyla onun medeni hukukunu da İslam hukukuna dayanması gerektiğinin belirtmiştir.¹⁶⁹ Yeni Osmanlıların en önemli aydınlarından olan Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1825-1880) medenileşmeye taraftar olmakla birlikte bunun geleneklerimizle örtüşmesi gerektiğinin savunmuşlardır. Namık Kemal'in ifadesiyle "...eğer biz medeniyeti istersek faydalı hakikatları nerede bulursak almalıyız. Medenileşmek demek Çinlilerin sulük kebabını almak veya Avrupalıların dansını, usulünü ...taklit etmek" demek değildir. Bunları almaya mecbur değiliz.¹⁷⁰

¹⁶⁶Bu görüşlerin değerlendirilmesi için bkz., Mümtaz'er Türköne, İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s.99

¹⁶⁷Fazlurrahman, İslamda İhya ve Islahat Hareketleri", Çev: T.Koç, İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, cilt1, Hikmet Yay., İstanbul, 1989, s.188

¹⁶⁸Ahmet Hamdi Tanpınar, 19.Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, s.153

¹⁶⁹Niyazi, Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, s.219-222

¹⁷⁰Niyazi, Berkes, "Namık Kemal ve Kanun-i Esasi", Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları, Adam Yay., İstanbul, 1985, s.195

Namık Kemal gibi Ziya Paşa'da Batılı kültür ve değerlerin topluma girmesinden rahatsız olmuş, bu konuda özellikle Tanzimat dönemi Batıcılığına hücum etmiştir. Batılı değerlerin toplumumuzu yabancılaştırdığına dikkat çeken Ziya Paşa çözüm olarak İslam'ı tamamıyla uygulamamızı önerir. Yeni Osmanlılarla ideolojik bir içeriğe kavuşan İslamcılık, II. Abdülhamit'in iç ve dış politikada yaralanmaya çalıştığı bir unsur olunca Panislamizm anlayışı ortaya çıkmış İslamcılık bir siyasi politika haline gelmiştir.¹⁷¹ II. Meşrutiyet döneminde İslamcılık çok tartışılan bir akım olmuştur. İslamcılıkta diğer akımlar gibi, devletin çöküşten kurtarılması için geliştirilmiş bir düşüncedir. Bu düşüncayı savunanlar, Osmanlının çöküşünü İslami geleneklerden ayrılmasına bağlayarak bundan ancak İslamlaşmayla engellenebileceğine inanmıştır.¹⁷² İslamcılık akımının yayın organı Sırat-ı Müstakim ve daha sonra Sebil-ür Reşad dergileridir. 14 Ağustos 1324(1908) tarihinde çıkmaya başlayan Sırat-ı Müstakim dergisi ilk 7 ciltten sonra Sebilür Reşad adıyla yayınlanmaya başlamıştır. Dergide bir çok İslamcı fikir adamının yanı sıra, Batıcı ve Türkçü yazarlarda yer almıştır. Mehmet Akif, Manastırlı İsmail Hakkı, Şeyhülislam Musa Kazım, Ahmet Naim, Ebul'ula Mardin... gibi yazarların yanı sıra Bursalı Tahir, Emrullah Efendi, Akçuraoglu Yusuf, Halil Nimetullah gibi Batıcı ve Türkçü yazarlarda dergide yazmışlardır.

Şerif Mardin, İslamcıları reformcu İslamcılık ve popülist İslamcılık olarak ikiye ayırır. Sebil'ur Reşad çevresinin modernci, "İttihadı Muhammedi" cemiyetinin yayın organı olan Volkan çevresinin ise popülist İslam'ı temsili ettiğini belirtir. Bunların dışında İslamcı-Türkçü şeklinde bir ayrım daha yapılmaktadır. Bunlarda milliyetin İslam'a aykırı olmadığını, milliyet duygularının uyanmasına engel olunamayacağını savunan gruptur. Bu grubun yayın organı İslam Mecmuasıdır. İslam Mecmuası, II. Meşrutiyet Döneminde "İçtimaiyat" adını almasa da, Ziya Gökalp ve çevresinin çıkardığı sosyoloji dergilerinden birisidir.

İslam Mecmuası; I. Dünya Savaşı çıkmadan kısa bir süre önce yayın hayatına başlamıştır. İlk sayısını 30 Kanunusani 1329 (Ocak 1913) de son sayısını 30 Teşrini evvel 1334 (Ekim 1918)'de yayınlamıştır. Toplam 5 cilt ve 63 sayıdan oluşur. 15 günde bir çıkar. Müdürü, Hilmi Ziya Ülken'in tabirince bir sarıklı Türkçü olan Halim Sabit'tir. Dergide rastlanan yazarlar ise; Halim Sabit (Şibay), Ziya Gökalp, Kazım Nami (Duru),

¹⁷¹Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu, cilt 8, TTK Yay., Ankara, 1992, s.545

¹⁷²Tarık Zafer, Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe "İslamcılık Cereyanı", İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 19, sayı:34, s.362

M. Şemseddin (Günaltay), Şerefeddin (Yaltkaya), Ahmet Besim, Abdüllatif Nevzad, Köprülü zade Mehmed Fuad, Tekin Alp, Ömer Seyfeddin ve tek kadın yazar Fevziye Abdülreşid'dir. Dergi modernist İslamcılarının ve İslamcı-Türkçülerin (Sarıklı Türkçülerin) etkisindedir.

Derginin müdürü Halim Sabit, bir Kuzey Kafkas Türktür. II. Meşrutiyet dergilerinde Kazanlı Halim Sabit imzasını taşımaktadır. Cumhuriyet döneminde ise Şibay soyisini almıştır. 1883'de Simbir Vilayetinde doğmuştur. 1904 de İstanbul'a gelerek Darülfünun-ı Osmaniye'nin Ulum-u Aliye-i Diniye şubesinden mezun olur. Halim Sabit Ziya Gökalp çevresi fikir adamlarından biridir. Ziya Gökalp'in ideolojisini dinen beslemiş bir zattır. Diğer bir ifadeyle Ziya Gökalp'in Türkçülük şiarı paralelinde İslamın, millileşmesine katkıda bulunmuştur. Bizi ilgilendiren yönü ise II. Meşrutiyet döneminde Durkheim sosyolojisine dayanarak, Ziya Gökalp'in Türkçülük ideolojisine hizmet ettiği yazılarıdır. II. Meşrutiyet de Sırat-ı Müstakim, Yeni Mecmua, İslam Mecmuası, İctimaiyat Mecmuası, Bilgi, Hikmet ve Türk Yurdu Mecmuasında önemli yazıları vardır.¹⁷³ Derginin sosyolojik olarak ana kaygısı, bir İslam İctimaiyatı oluşturmaktadır. Bu yeni ilim ise "İctimai Usul-ü Fıkıh" olacaktır. İctimai Usul-ü Fıkıh'ı sosyolojik olarak ispatlamaya çalışan Halim Sabit, dinin toplumsal olduğunu, dinen uygun olanın toplumsal olarak da uygun olduğunu ve dinin toplumsalı onayladığını ifade etmektedir.¹⁷⁴

Ziya Gökalp, dergide "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şiarını terbiye'ye intibak ettirdiği bir yazı ile karşımıza çıkar, ona göre üç türlü terbiye ve bu terbiyenin üçlü bir gayesi vardır. Türk terbiyesi, İslam terbiyesi ve Asır terbiyesi. Bu üçlü terbiyenin amacı ise: Türklük, İslamlık ve Muasırlıktır.

Bu üç türlü terbiye birbirini tamamlar, ancak birbirlerinin alanlarına girmemeleri gerekir. İslam terbiyesinin görevi, diğer iki terbiyeyi kabul etmektir. Sahalarına tecavüz etmemek ve İslam adetlerini Arap, Fars adetlerinden ayırmaktır.¹⁷⁵ Gökalp dinin sosyal misyonlarına zemin hazırlayarak üç çeşit efkâr-amme (Kamuoyu toplumun düşüncesi) ve buna bağlı üç türlü örgütlenme heyeti öne sürer, Dini efkâr-ı amme ve bundan doğan ümmet, siyasi efkâr-ı amme ve bundan doğan devlet, harsi afkar-ı amme ve bundan

¹⁷³ Ayrıntılı bilgi için bkz., Yıldız Akpolat Davud, II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II. İslam Mecmuası, Türkiye Günlüğü, sayı: 45, Mart – Nisan 1997, s.204

¹⁷⁴ Halim Sabit, "İctimai Usul-ü fıkıh", İslam Mecmuası, cilt 1, sayı: 5, 27 Mart 1330, s.22

¹⁷⁵ Ziya Gökalp, "İslam Terbiyesinin Mahiyeti" İslam Mecmuası, cilt 1, sayı: 1, 30 Kanun-i Sani 1329, s.14-16

doğan da millettir. İlkel toplumlarda yalnız ümmet ve dini efkar-ı amme görüldüğü halde organik toplumda (millet), üç efkâr-ı amme ve üç heyet örgütü birlikte görülür. İptidai toplumlarda her kurum dine dayanır. Ümmet hem devlet hem de milleti ifade eder. Organik toplumlarda, dini efkâr-ı amme, ruhani sahayla ilgilenir, dünyevi sahaya geçmez. Bu toplumlarda kanun yapıcı devlettir, hars-ı efkar-ı amme, harsla ilgili sahalarda değerlendirmeler yapar, kanun yapma yetkisi yoktur.¹⁷⁶ Burada bizim için önemli olan nokta dünyevi, ulusa dayalı bir devletin sosyoloji sayesinde fikri temellerinin atılmış olmasıdır. Gökalp-Durkheim gibi toplumların, tüm varlıkları kutsal ve kutsal olmayan olarak ikiye ayrıldıklarını ifade eder.¹⁷⁷ Ziya Gökalp dergi sınırlarında ideolojisini yansıtır. “Türk’e göre: Din” adlı şiirinde, korkuya değil sevgiye dayalı bir din özlemini dile getirir.¹⁷⁸ “Türk’e göre: Millet” adlı şiirinde Türk milletinin, dilde ve dinde ortak olduğunu, Türk kelimesinin her kavramda (Osmanlıdan da) üstün olduğunu ve Turan idealini dile getirir.¹⁷⁹ “Türk’e göre: Vazife” adlı şiirinde ise Türk’e göre vazifenin hem dinsel hem de milli bir özelliği olduğunu ve kendi haklarından üstün olduğunu söyler.¹⁸⁰ Ziya Gökalp’in dini millileştirme çabasını “ilahi” adlı manzumesinde görmek mümkündür. Dergide Kuran-ı Kerimin Türkçeleştirme arzusu, dinin millileştirmesine uygun bir yaklaşımdır.

Çalışmamızda amaçladığımız sosyoloji çerçevesinde düşünsel yapımızla pozitivistin arasındaki organik ilişkiyi dikkate aldığımızda İslamcılığın bu çerçevede karşıt bir görüş sergilediğini görmekteyiz. Çünkü İslamcıların üzerinde durdukları noktalardan en önemlisi “İttihad-ı İslam” fikridir. Bu düşünce ile İslamcılık bir ideoloji haline gelmiştir. “İslam ümmetinin birliğini kavmiyet iddiası ile parçalatmanın büyük bir suç olduğunu”¹⁸¹ savunan İslamcılar, Batılılaşmanın toplumda meydana getireceği yeniliklere dolayısıyla pozitivistme de karşı çıkmışlardır. Yukarıdaki açıklamalardan İslam Mecmuası çevresinde toplanan düşün adamlarının çalışmalarını İslamcılığın uygulanmasında taviz vermeyen, şeriata uygun olmayan bütün kuralların kaldırılmasını isteyen Mustafa Sabri’nin görüşlerinden ayırmak gerekir.

¹⁷⁶ Ziya Gökalp, “Dini İçtimai Hizmetleri”, İslâm Mecmuası, cilt 3, sayı: 34, 13 Ağustos 1331, s.3-4

¹⁷⁷ Ziya Gökalp, a.g.e., s-5

¹⁷⁸ Ziya Gökalp, “Türk’e Göre: Din”, İslam Mecmuası, cilt 2, sayı: 22, 12 Şubat 1330, s.6

¹⁷⁹ Ziya Gökalp, “Türk’e Göre: Millet” İslam Mecmuası, cilt 3, sayı: 30, 11 Haziran 1331, s.5

¹⁸⁰ Ziya Gökalp, “Türk’e Göre: Vazife”, İslam Mecmuası, cilt 2, sayı: 21, 29 Kanunu Sani 1330, s.14

¹⁸¹ H. Ziya, Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 204

İslam Mecmuası dönemi içinde önemli tartışmalar yaratmıştır. II. Meşrutiyetin Türkiye Cumhuriyeti Devletine açılan iki temel unsur Batıcılışma ve Türkçülük, ideologlarca, sosyoloji kullanılarak meşrulaştırılırken, dergi dinin millileştirilmesi adına önemli bir misyon yüklenmiştir. Dergide Din sosyolojisi yapılırsa da, kaygı dinin (İslam'ın) millileştirilmesi nihayetinde toplumsal bir olgu olarak içselleştirilmesidir. Bu bağlamda, dinin zamana ve yaşadığı topluma uygun hale getirilmesini savunan Modernist-İslamcıların söylemine, Türkçüler dört elle sarılmışlardır. Böylece bir yandan sosyolojiden diğer yandan Modernist-İslamcı söylemlerden faydalanılarak dinin milliliği ispatlanmaya çalışılmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde yaygın ve etkili olan İslamcılık akımı, Cumhuriyetin Batıcı ve Türkçülüğü benimsemesiyle etkisini kaybedecektir.

2.2.2. Türkçülük

Türkçülük, düşüncesinin bir düşünce akımı olarak ortaya çıkıp yaygınlaşması II. Meşrutiyet dönemi içerisinde olmuştur. Türkçülük anlayışı bir ideolojik form olarak II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış olsa da Türkçülük yolunda atılmış adımlar daha gerilere kadar götürebilir. II. Meşrutiyetin temel ideolojisini ve düşüncesini ifade eden Türkçülük, Batıcılık ile birlikte Cumhuriyet yönetiminin temel formlarını ifade eder.

Osmanlı Türkleri arasında ilk Türkçüler edebi Tanzimatçılardır. Ancak onların Türkçülüğü çok yüzeyseldir.¹⁸² Tanzimat'la Batıya açılmamızda Şinasi'nin halka yönelişi, dilin sadeleşmesi için çalışması oldukça önemlidir. Halk kültürüne ağırlık veren Şinasi(1829-1871), "Durub-ı Emsal-i Osmaniye" adlı bir sözlük yayınlamıştır. Bunun yanı sıra Akçura, Ziya Paşa'nın(1825-1880) "Şiir ve İnşa" adlı makalesinde Türkçülüğü çok açık biçimde ortaya koyduğunu belirtir.¹⁸³ Ülken, Namık Kemal'in (1840-1888) Türkçülük hareketine yabancı kaldığını, teorisini uygulamaya dökemediği için Türkçülük akımına dahil edilemeyeceğini ifade eder.¹⁸⁴ Yeni Osmanlı düşünürlerinden Ali Suavi'nin (1838-1878) Türkçülüğün önderlerinden sayıldığı, Türkçülere etkide bulunduğu ve Türk tarihini ilk kez başlı başına bir konu olarak ele alıp işlediği belirtilmektedir. Ali Suavi, Muhbir ve Ulum dergilerinde Türkçülüğü ve Türkçe yazmayı gündemde tutsa da Türkçe'yi Osmanlıcadan ayrı bir bütün olarak ilk defa ele alan Ahmet Vefik Paşa'dır. Ahmet Vefik Paşa'nın en büyük şöhreti Moliere

¹⁸²Yusuf, Akçura, Türkçülük, Türk Kültür Yay., İstanbul, s.52

¹⁸³Yusuf, Akçura, a.g.e., s.48

¹⁸⁴Hilmi Ziya Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1948, s.151

çevirilerinden olsa da, Lehçe-i Osmani ile Türkçülüğün bilinçli rehberi olmuştur. Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Tezinin izlerini Ahmet Vefik Paşa'da bulmak mümkündür. Ahmet Vefik Paşa Türk tarihinin Osmanlılarla başlamadığını ve bütün Türk kavimlerini içine alması gerektiğini ileri sürmüştür. Benzer yaklaşımın Celaleddin Paşa'da da görmekteyiz. Pozitivist bir tavırla Celaleddin Paşa Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle ana medeniyetten ayrıldığını vurgulayarak, yeniden Avrupa Medeniyetine girmenin aslında öze dönmekten başka bir şey olmadığını ifade etmiştir.¹⁸⁵

Ahmet Vefik Paşa (1823-1891) yaptığı ilmi Tetkikleriyle Türkçülüğü ciddi bir çıkır haline getirmiştir. Ahmet Vefik Paşa, "Lehçe-i Osmani'ye de Osmanlı lehçesinde başka Türk lehçelerini karşılaştırmalı olarak inceler."¹⁸⁶ 1897 – 1900 arasında Yunan savaşıyla onu takip eden yıllar fikir hayatımızda yeni bir canlılık doğurmuştur. Türkçülüğün edebiyat alanındaki ilk şuurulu hareketi de yine bu sırada olmuştur. Bütün hayatı boyunca ciddi çalışmaları ve neşriyatıyla Türkçülüğe ve Türk diline hizmet eden Şemseddin Sami (1850-1904)"Kamusu Türki'nin" başlangıcında "Şark Türkçesiyle Garp Türkçesi bir tek dildir. Arada yalnız lehçe farkı vardır." diyordu. Radloff'tan "Kutadgu Bilik"i Thomsan'dan "Orhun abideleri"ni tercüme etmiştir. Türk-İslam fikir dünyasını tartan ve hala değerini korumakta olan "Kamusülâlâm"ı yazar.

İkdam gazetesi Türkçülük hareketinin merkezi gibidir. İkdam gazetesinde çalışan Necip Asım da Leon Cahun'dan faydalanarak ve Şark kaynaklarıyla genişleterek yazdığı "Büyük Türk Tarihi" ile "Orhun abideleri" ve "Pek Eski Türk Yazısı"nı yayınlar. Necip Asım'ın Leon Cahunun Asya Tarihine Giriş adlı eserini Doğu kaynaklarıyla da genişleterek yaptığı çeviri, gerek Gökalt, gerekse Akçura tarafından Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde önemli bir fikri etken olarak değerlendirilir.¹⁸⁷ Bunun yanı sıra Türk milliyetçiliğinin gelişmesinde Münif Paşa'nın önemli katkıları olmuştur. 1860'lı yıllardan itibaren, Türk fikir eğitim hayatında çok önemli ve değerli bir yer işgal eden, Münif Paşa Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye" derneğinin kurulmasını sağlamıştır.¹⁸⁸ Derneğin yayın organı olan 1862 yılında ilk sayısı çıkan Mecmua-i

¹⁸⁵ H. Ziya, Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 209

¹⁸⁶ Yusuf, Akçura, Türkçülük, s.50

¹⁸⁷ Yusuf, Akçura, a.g.e., s.113-118

¹⁸⁸ Hüseyin, Akyüz, "Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı Devlet Adamı Münif Paşa(1828-1910), s.7

Fünun, düşünce hayatımızda Türk dilinin zaferinin başlangıç noktalarından birini teşkil etmiştir.¹⁸⁹

Aynı yıllarda İkdâm gazetesinin hararetli Türkçü yazarlarından biri de Raif Fuad (Bey)dir. Köse Raif Paşa'nın oğlu olan Raif Fuat Almanya'da eğitim almış ve aynı yıllarda Türk tarihine ve diline merak ederek incelemeler yapmıştır. Dönüşünde İkdâm gazetesinde bugün kabul ve takip edilmekte olan dilde tasfiyecilik fikrine dair makalelerle bu tezi ilk defa savunur. Sonradan Ziya Gökalp Yeni Mecmua'da bu fikre karşı çıkmış "Servet-i Fünun ile tasfiyecileri ifratlarından korumam mutedil bir görüş olmak üzere sade İstanbul Türkçe'sinin korunması, ilmi tabirlerin Arapça ve farsçadan alınması esaslarına göre "Türkçeleşmiş Türkçe'dir" ifadesini koymuştur.¹⁹⁰

Edebi Türkçülük çığır, nazımda Mehmet Emin nesirde Ahmet Hikmet'ten sonra başlar. Mehmet Emin'in Eski edebiyatla ruhu kaynaşmamıştır. Cemalettin Efgani'nin telkini ile sade dili dener ve orada kalır. "Türkçe Şiirler" kitabı Yunan Savaşı zamanında basılmıştır. Alafranga edebiyatçılar bu yeni tarzı beğenmezler. Hüseyin Cahit Ömer Naci hücum edenlerin başında gelir. Ömer Naci'ye göre, "Arapça ve Farsça ile karışık aruz şiirleri daha ahenklidir. Fazla olarak, yazılsa bile fikirler ve hisler yüksek olunca zaten halk anlamaz" Süleyman Nazif de sonradan Türkçe edebiyat aleyhinde olan bu hücumlara katılmıştır. Bu sebepten dolayı Rıza Tevfik'le Ömer Naci arasında uzun ve şiddetli tartışmalar olur. Böylece Rıza Tevfik yeni edebi cereyanın adeta beyannamesini yazmıştır.

Nitekim Tevfik Fikret'de "Halukun Derteri"nden sonra "Şermin"de sade dile ve hece veznine geçerek, yeni şiiri takip eder.

Ülken'e göre ise Mehmet Emin'e hücum edenler iki şeyi görememişlerdir. 1) Eserinin edebi değeri, 2) Türk edebiyatında açtığı çığırın önemi.¹⁹¹ 19. Yüzyılın sonlarına doğru Türkçülük akımı başka bir kaynaktan, Rusya Türklerinden siyasal bir hız kazanır. Çoğu Osmanlı İmparatorluğuna yerleşmeye gelen Volga, Orta Asya, Azerbaycan ve Kırımli Müslüman Tatarlar ve Türklerin oluşturduğu bu grupta özellikle Gaspıralı İsmail (1814-1914), Akçuraoglu Yusuf (1876-1939), Ağaoğlu Ahmet (1869-1939) ve Hüseyinzade Ali (1864-1941) gibi Türkçüler PanTürkist fikirlerin

¹⁸⁹Hüseyin, Akyüz, a.g.e., s.10

¹⁹⁰H. Ziya, Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, s.158

¹⁹¹H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.160-161

yayılmasında önemli etken olmuşlardır. Bunlardan Akçuraaoğlu Yusuf, kimi yazarlar¹⁹² tarafından Cumhuriyet döneminin ideolojik hazırlayıcısı olarak Gökalp'e oranla öncelik tanımaktadırlar.

Kazen Türklerinden varlıklı bir ailenin çocuğu olan Yusuf Akçura, özgün bir tarih anlayışına sahiptir. Ulusal bilincin yapıcı bir unsuru olarak gördüğü tarihe eleştirel bir biçimde yaklaşmıştır. Osmanlı tarihini uluslar arası ilişkiler bağlamında ele alması ve onu şark sorunu içinde irdelemesi Akçura'nın yaklaşımına devrimci bir nitelik kazandırmıştır. Yusuf Akçura'nın görüşleri ve Osmanlı düşünce tarihindeki yeniliklerle ilgili bir çalışma yapan François Georgeon şu görüşü ileri sürmüştür. "... akademik anlamıyla bir tarihçi değildir elbette, ama burada önemli olan bu değildir. Önemli olan onun tarihe yüklediği eleştiri işlevidir. İslam Ülkelerinde yüzyıllardan beri egemen olan fikri tutum, geleneklere saygı gösterme ve tefsir anlayışıydı. Geleneğin ve tefsirin yerine, tarihin ve eleştirinin egemenliğini getirmeye çalışmak, tartışma götürmeyecek düşünsel bir devrim niteliğindedir."¹⁹³ Yusuf Akçura, Mısır'da Abdülhamit İstibdadına karşı savaşan "Türk" gazetesinde 24-34. sayılarında yayınlanan ve 1912 yılında İstanbul'da basılan "Üç Tarzlı Siyaset" adlı makalesinde Osmanlı devletinde üç türlü siyasetin gizlendiğini belirtir.¹⁹⁴ Yusuf Akçura'nın "Türkçülüğünde Alman etnolojik-lisanı ırk nazariyesi hakimdir." Milliyet fikri ve millet Muharebeleri adlı makalelerinde Fransız İnkılabına karşı ırk fikrinin müdafaasını yapmıştır. "Avrupa'da Milliyet Fikrine ve Milliyet Cereyanlarına dair" adlı bir seri makalesinde Winkelman'nın "filolojik ve antropolojik ırk nazariyesine dayanarak", milliyeti ırk ile açıklarken, milli birliği kökteki ırk birliği ile karıştırmıştır. Bu münasebetle kendisine örnek olarak fan-caermanisme, pan-slavisme fikirlerini alarak, bunlara benzer bir pan-Turanisme'in müdafaasının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber Gökalp ırkı kavmi ve milleti ayırmıştır. "Yeni Mecmua"daki makalelerinde, "Yeni Hayat"taki şiirlerinde açıkça ırkın ve milletin farklarını gösterir ve milletin kültür birliğine dayanması gerektiğini vurgular. "İrk telakkisinin daha sarıh tenkidini sonra M. İzzet Milliyet nazariyeleri ve milli hayat adlı kitabında yapar."¹⁹⁵ Yusuf Akçura Meşrutiyet döneminde, kendisini Marksist saymamakla ve sosyalist hareketler içinde yer

¹⁹² Niyazi, Berkes, "Unutulan Adam", Sosyoloji Konferansları XIV, s.194-203; S.Aydın, Modernleşme ve Milliyetçilik, Gündoğan Yay., Ankara, 1992, s.210

¹⁹³ Yusuf, Akçura, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Tarih Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996, s.138

¹⁹⁴ Yusuf, Akçura, Üç Tarzı Siyaset, 2. Baskı, TTK, Ankara, 1987, s.18

¹⁹⁵ H. Ziya, Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, s.167-168

almamakla beraber Marksizme sempatiyle yaklaşan tek düşünürdür. Bu yüzden ve eğitim tarihimize ilgili özgün görüşleri dolayısıyla Yusuf Akçura'nın Meşrutiyet düşünürleri arasında ayrı bir yeri vardır.

1908'de II. Meşrutiyetin ilanı, Türkçülüğün* teşkilatlanmasına ve Türkçü derneklerin kurulmasına imkan vermiştir. Türk milliyetçiliği esas alınarak kurulan ilk dernek, Türk derneğidir. Türkçülüğü bilimsel temellere oturtmayı amaçlayan bu derneğin nizamnamesi 12 Kanun-i evvel 1324 (25 Aralık 1908) de yayınlanmıştır. Derneğin kurucuları: Ahmet Mithat Efendi, Necip Asım, Bursalı Mehmet Tahir, Korkmazoğlu Celal, Akçuraoğlu Yusuf, Veled Çelebi, Akyığıtoğlu Musa, Fuat Raif, Rıza Tevfik ve Ahmet Ferit Bey'lerdir.¹⁹⁶ 1911 yılında Türk derneği, aynı adla 7 sayı olan aylık bir dergi çıkarmıştır. Türk derneğinin kapanmasından sonra Türkçülüğün daha sistemetik olan yayın organı Türk Yurdu dergisi çıkmaya başlamıştır. Halim Sabit bu bu gelişmeyi şu satırlarla ifade eder:

“Osmanlı Birliği fikri, “ittihatı anasır” politikasının iflası ile söndü-İslam Birliği fikri, işlenemedi. O çağlarda İslam birliği fikirlerinin imamları olan Cemaleddin Efgani, Şeyh Mehmet Abdurrahman ve Şakirtleri yüksek birlik heyecanı neşretmekle beraber bunu asri bir ideolojiye bağlayamadılar... O çağlarda ittihat ve Terakki cemiyetinin umumi merkezi azalığına seçilen Ziya Gökalp evvelden beri benimsediği bu fikrin ilham kaynağı olmuştu. O, bu fikri işliyor, yontuyor, onun nazari ve ameli esaslarını kurmağa çalışıyordu. Üç fikir arasında bulunan İttihat ve Terakki cemiyeti merkezini de

*Ziya Gökalp son asırlarda Avrupada görülen Türköri (Turguerie) ile Türkolojiyi, yurdumuzda Ahmet Vefik ve Süleyman Paşalarla beliren Türkçülük cereyanının başlangıcı sayar. “...19.uncu asrın başları Türk kavimleri için uyanış tarihi oldu... Bütün bu uyanan kütle “Yeniliğe doğru” hatifini duyuyordu. Bu hatif nidasının Türk güney ülkelerinden geldiğine kanaat vardı. Gözler, gönüller, kulaklar hep güneye doğru çevrilmişti. Duymak, görmek istemek istiyorlardı. Neyi?...onun adı henüz gizliydi. Ziya Gökalp'm imanlı ulu mürtit adını verdiği Tıbbiyeli Hüseyinzade Ali Bey bu arananın adını sezer gibi oldu. Üstadın o çağlarda elden ele dolaşan “Turan”adlı manzumesi bu arayıcılar için ışıklı bir yol açtı. Artık o yolun adı belli olmuştu; Turancılık... fakat o çağlarda hatta daha evveleri arananın “İslam Birliği” , “Osmanlı Birliği” olacağını düşünenlerde yok değildi. İslam Birliği fikri cazip olmakla beraber henüz benliklerini duymamış kavim yığınlarının birliğe çağırılması delilikten uzak sayılıyordu. Osmanlı birliği, artık müstehase haline gelmeye başlayan İmparatorluk Fikrinin yeni bir ad ile yaşatılmak istenilmesi kabilinden derin bir düşünce telakki ediliyordu, yeni münevver zümre “Türk Birliği” fikrinin, bütün Türk il ve ulusları için ideal olması lazım geldiğini ortaya attılar. Merhum fikirler Akçuraoğlu Yusuf ile arkadaşı Ferit Bey bu tezi müdafaa etmek üzere Mısırda çıkan “Türk” gazetesinde makaleler yazdılar. Bir vakitler bu üç fikir, münevverler arasında çalkalandı, durdu. Osmanlı İmparatorluğuna, Meşrutiyet kazandıran inkılapçı, ihtilalci, İttihat ve Terakki Cemiyeti önce “İttihat-ı Anasır” poletikası ile “Osmanlı Birliği” fikrini ileri sürmeğe başladı fakat kalan iki fikre de yabancı kalmıyorlardı. Zaten bu üç fikirden üçü de henüz olgunlaşmış, işlenmiş değil, mücerret birer düşünce halinde idi. Çevrelerinde toplananlardan çoğunun imanları da modaya uymaktan ibaret idi.” Şibayoğlu Halim Sabit, “Ziya Gökalp ve Türkçülüğü”, İş Mecmuası, sayı: 19, Defter 3, cilt 5, İstanbul, 1939,” s.150-155

¹⁹⁶İbrahim, Karaer, “Türk Ocağı'nın Kuruluşu ve Türkçülüğün Yükselişi” Türk Yurdu, cilt 12, sayı:63, s.22

Türkçülüğe meylettirmeğe muvaffak olmuştu. Cemiyetin mühim aktifleri bu fikri kabul etmişlerdi. Selanikte Ömer Seyfeddin'in iştiraki ile Ali Canib tarafından çıkarılan "Genç Kalemler" bu cereyana tercüman oluyordu. Türkçülük fikirlerini işlemek ve yaymak için Türk Derneği kuruldu ve bu ad ile de mecmua neşrine başlandı. Dernek yürümedi yerine "Türk Yurdu" kuruldu Türkçülüğün müjdecilerinden olan Akçoraoğlu Yusufun idaresi altında, Türkçülerin iştiraki ile çıkarılan Türk Yurdu Mecmuası tutundu. İstanbul da Türk ocağının kurulması ile Türkçülük fikri artık uzvileşmiş oluyordu. Türk ocağı milli heyecan kaynağı, feragatli ve Hatib Hamdullah Subhi'nin ve imanlı yoldaşlarının gayretiyle az zamanda genişledi ve bütün Türkçüler için ışıklı bir merkez halini aldı." Ziya Gökalp, Osmanlı'lığın Bizanstan aldığı şark medeniyetini attıktan sonra yerine Garp medeniyetini alarak Türk halk kütelleri arasında bulup alacağımız milli kültürümüze aşlamayı, Türkçülük umdelerinden sayardı¹⁹⁷ diyen Halim Sabit Ziya Gökalp'in önemi üzerinde durur. Fakat Gökalp'in bu düşün çizgisine ulaşması zaman alacaktır.

İlk dönem yazıları ile çıraklık aşamasını yaşayan, bilgi ve birikimlerini yazıya dönüştürmeye çalışan Gökalp, henüz milliyetçiliğin uzağındadır. Farklı özelliklere sahip toplumların uzlaşarak bir arada yaşayabilecekleri düşüncesini kabul etmektedir. Bu düşünce açısı ile Osmanlıcıdır. Osmanlıcı olduğu için de milliyetçiliğe şüphe ile bakmaktadır. Devleti ayakta tutmak için Osmanlıcılığın önemli bir birleştirici unsur olacağına dair olan güvenini sürdürmektedir.

Gökalp ilk dönem yazılarında Osmanlıcılığı savunur ve romantik bir Osmanlı tanımı yapar. Buna göre Osmanlılar, Türkistan'da, Türklerin Anayurdu'ndan pek uzak düşmüşler ve sahip oldukları özel dehalari onları başka bir hedefe yöneltmiştir. Bu hedef, kan kardeşi olmayan çeşitli milletleri can kardeşi yaparak yeni bir milletin yaratılmasını gerçekleştirmiştir.¹⁹⁸ Osmanlı demek Türk demek değildir. Farklı kökenlerden gelen gençler çeşitli eğitim kurumlarından geçilerek, yeni ve ali bir millet, yani hakiki Osmanlı oluşturulmuş, ileri bir uygarlık yaratılmıştır.¹⁹⁹ Aşiret yapısını toplumsal evrimin aşağı aşamalarından biri olarak değerlendiren Gökalp bu dönemde en ideal toplumun Osmanlıcılık ideolojisi ile beslenen bir toplum biçimi olduğunu düşünür.

¹⁹⁷Şibayoglu, Halim Sabit, "Ziya Gökalp ve Türkçülüğü" İş Mecmuası, sayı: 19, Defter 3, cilt 5, İstanbul, 1939, s.150-155

¹⁹⁸Ziya, Gökalp, Makaleler I, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976, s.55

¹⁹⁹Ziya, Gökalp, a.g.e., s.56

Osmanlılık anlayışını benimseyen Gökâlp'in bu dönemde İslamcılığı, amcasının etkisiyle, dinin toplum üzerinde belirgin bir etkiye sahip oluşunu kabul etmesi ve İslami toplumları bir arada tutan önemli bir faktör olarak kabul etmesiyle sınırlıdır. Kaçmazoğlu'nun ifadesiyle Batı tipi okullardan aldığı pozitivist determinist bilim anlayışı ile dini eğitimin verdiği bilgiler Gökâlp'in düşün dünyasında çatışmaktadır. Bunun yanı sıra, Namı Kemal, Ziya Paşa ve benzeri görüşleri savunan Yeni Osmanlı düşüncesinden de önemli ölçüde etkilenmiştir.²⁰⁰ Gökâlp düşünsel yaşamının ilk döneminde Osmanlılıkta bağlı kalmıştır. Çünkü Osmanlılık Müslüman ve Hristiyan Osmanlı tebasını bir arada tutacak olan en önemli birleştiricidir. Gökâlp'in Osmanlılık siyasetine olan inancı selanik yıllarında sarsılmış, 1911'de başlatılan "Yeni Hayat" anlayışı ile sona ermiştir.

Gökâlp'in görüşlerinin yaşantısına bağlı olarak farklı düzlemlerde değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. İlk dönem Gökâlp'i etkileyen düşünce akımları; Osmanlılık, İslamcılık ve Batıcılıktır. Osmanlıcı ve kısmen İslamcı olan Gökâlp Osmanlılık ve İslamcılıktan uzaklaştıkça, iç siyaset açısından milliyetçiliğe yaklaşmıştır. Gökâlp yaşamında istikrarlı olan ve değişmeyen ortak bileşen ise Batıcılık olmuştur.

Gökâlp'in sosyolojiyi seçmesi tesadüf değil, bilinçli bir tercihtir. Gökâlp, toplumsal sorunların siyasal boyutlu olduğunu ve bu sorunların ancak siyaset aracılığı ile çözüleceğine inandığı için sosyolojiyi tercih etmiştir. Türkiye'nin sorunlarına çözüm getirecek bir ekolün seçilmesi ve bu ekolü özümseyen ideolog-bilim insanlarına (Sosyologlara) ihtiyaç vardır. Sosyologu olmayan bir millet yürüteceği doğru yolu tayin edemez.²⁰¹ pozitivism ve Determinizm etkisi ile Gökâlp, topluma yön vermenin dahiler ve sosyologlar elinde olduğunu "dahiler sezerek, sosyologlar toplumsal gerçekliğin bağlı olduğu kanunları bularak ulusun kaderinde etkili olduklarını belirtir."²⁰² Hiç şüphesiz Gökâlp'in en büyük önemi, Atatürk'ün yeni bir toplum kurma projesinde, sosyoloji kullanarak, bu yeni toplumun oluşması için fikri ve teorik esaslar yaratıp ideoloji oluşturmayı başarmasıdır.²⁰³ Gökâlp'in fikri çalışmalarında yoğunlaştığı nokta milliyetçilik ve laiklik kavramları olmuştur. Düşüncesindeki "Türk Milliyetçiliği"

²⁰⁰ H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi II, Anı Yay., Ankara, 2003, s.4

²⁰¹ Ziya, Gökâlp, Makaleler VIII, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s.135

²⁰² Ziya, Gökâlp, a.g.e., s.134

²⁰³ Bkz., Orhan Türkdoğan, Ziya Gökâlp Sosyolojisinin Temel İlkeleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987

fikrini, pozitivizm, fonksiyonalizm ve evrimcilikden almıştır. Sosyolog/ideolog olarak Gökalp'in etkin olmasının nedenleri olarak; İstanbul Üniversitesi'nde ilk olarak sosyoloji dersleri vermesi, Osmanlıların çöküşünden önce ittihat ve Terakki partisi'nin ideolojik planlayıcı olması ve aynı görevi modern Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra Cumhuriyet Halk partisi için yapmış olması, 1922'de başlayıp haftalık olarak yayınlanan ve Atatürk'ün takip ettiği siyasetin desteklenmesi için bir araç görevini üstlenen "Küçük Dergi" adında bir dergi çıkarmasını sayabiliriz. Ziya Gökalp, sadece "Nazariyede Kalan bir fikir adamı olarak değil, açtığı çığır, mücadelelerin ve ortaya koyduğu eserlere aksiyon sahasına da geçen bir içtimaiyatçıdır."²⁰⁴

Türkçülük akımı, kurulacak yeni devletin temellerini halka dayandırmasına zemin hazırladığı gibi, ulus devlet anlayışının şekillenmesinde de önemli bir aşamadır. Cumhuriyetin seküler, pozitivist gelişmelerinin kaynağını da bu akımın içerisindeki düşün adamlarının düşünceleriyle örtüştüğünü söylemekle çok ileri gitmiş olmayız. Örnek olarak Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Ali Suavi, Ahmet Vefik Paşa, vb. sayabiliriz.

2.2.3. Batılılaşma/Batıcılık

Osmanlı İmparatorluğunda çeşitli siyasal, toplumsal ve ekonomik koşullar sonucu oluşan gerileme sürecinin durdurulması için 17 ve 18. Yüzyılda reformcular bir takım tedbirlere yönelmişlerdir. Bu dönemin reformcuları Osmanlı düzeninin Batıdan üstün olduğu anlayışıyla hareket etmişler ve çöküşün nedenini Kanuni devrinde uygulanana sistemin sonradan bozulmuş olmasında arayarak, çözümün olacağını düşünmüşlerdir. Fakat zamanla bunun daha derinde yatan sosyal nedenlerden kaynaklandığını, bu yüzden de geriye dönmekle sorunun çözölemeyeceğini anlamışlar, ve Batıyı tanımak, Batının askeri- teknik üstünlüğünü Osmanlıya aktarmak gereğini duymuşlardır. Batının tekniğinin kullanılacağını düşünölmesiyle birlikte 19. Yüzyılda çağdaş reform biçiminin yolu açılmıştır.²⁰⁵

Batılılaşma çabaları içerisinde II. Meşrutiyet sonrası orijinal anlamıyla garpcılık olarak adlandırılan Batıcılık bir ideoloji olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü, Batıda gelişen reformlardan uzak, kendi içine kapalı kalmasına bağlamıştır. Çözümünün de tam anlamıyla Batılılaşma yolunun seçilmesiyle mümkün olacağı düşüncesiyle tarihimize geçmiştir. Batıcılık düşüncesi özellikle İttihad dergisi etrafında bir araya

²⁰⁴Cavit Orhan, Tütengil, "Ziya Gökalp'ta Lisan İş'i", İş Mecmuası, sayı: 89, cilt XV, İstanbul, 1949, s.25

²⁰⁵Niyazi, Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, s.18

gelen Abdullah Cevdet, Celal Nuri(İleri), Kılıçzade Hakkı, Ali Kamil(Akyüz)... gibi yazarlarca ele alınmıştır.²⁰⁶

II. Meşrutiyet döneminde Batıcıların düşünsel bazda önemli savunucuları Abdullah Cevdet ve Celal Nuri'dir. Bu dönemde "tam Batıcılar" ve "kısmi Batıcılar" söz konusudur. Tam Batıcıların sözcülüğünü, Abdullah Cevdet ve onun çıkardığı "İctihad" dergisi yapmıştır. Tezleri ise, Batı'ya tam yönelmeliyiz ve onların üstünlüğünü kabul etmeliyiz. Ancak bu durumu engelleyen din ve geleneklerdir. Özellikle dinin toplumda ikinci konumda olması gerekir. Bir diğer engel ise, özel girişimin olmamasıdır. Bunun için önerdikleri ise, özel girişimci bir toplum üretmektir.²⁰⁷

Kısmi Batıcıların sözcüsü ise Celal Nuri'dir. Celal Nuri, tam Batıya yönelmenin sakıncaları üzerinde durmuştur. Galatasaray lisesi ve Hukuk Mektebinde okuyan Celal Nuri (1877-1938), II. Meşrutiyet döneminin önde gelen Batıcı yazarlarından. Atı gazetesinde, Edebiyat-ı Umumiye ve Yılmaz mecmualarının yanı sıra. İctihad, İkdam, La Jeune Turc, Courier d'Orient'de makaleler ve bir çok risale yayınlamıştır. 1924 Anayasasının hazırlanmasında raportör olarak çalışan Celal Nuri 1923-1934 arasında milletvekilliği yapmıştır.

Celal Nuri'ye göre Türk aydınlarının ortak paydası Avrupalılaşmak olmalıdır. Ona göre Avrupalı oldum demekle Avrupalı olunmaz. Düşünüş ve yaşayış da ona göre değişmelidir. "Türk İnkılabı" adlı kitabında Osmanlı devletinin yalnız kendi sultanını korumaya çalıştığından yakınan Celal Nuri'ye göre²⁰⁸ Osmanlı yozlaşmaya başlamıştır. Örnek olarak din gösterilebilir. Din önceleri Osmanlı toplumunun manevi ve ahlaki, ihtiyaçlarına cevap verirken, sonraları ulemanın yozlaşmasından dolayı bu ihtiyaç karşılanamamış dinin yerine de başka bir şey konamamıştır.²⁰⁹ Ayrıca içinde bulunduğu toplum büyük adamları takdir edecek insanlardan da yoksundur. Büyük adamlar rakip olarak görülmektedirler. Çünkü iş başındakiler yeteneksizdir dolayısıyla yetenekli insanları kendi mevkilerinin adayı olarak gördüklerinden dolayı korkarlar der.²¹⁰ Geri kalmışlığımızın sebebini özgür düşüncenin olmamasına bağlayan Celal Nuri böyle bir

²⁰⁶Niyazi, Berkes, a.g.e., s.18

²⁰⁷Şükrü, Hanioglu, "Batıcılık" Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yay., cilt 5, s.1382-1388

²⁰⁸Celal Nuri, Türk İnkılabı, Ahmet Kamil Matbaası, İstanbul, 1926, s.28

²⁰⁹Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye ve Mukadderat-ı Tarihiye, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, 1331, s.211

²¹⁰Celal Nuri, a.g.e., s. 282

ortamda ilerleme ve yenilik olamayacağını ifade etmektedir.²¹¹ Celal Nuri Batının Doğudan birkaç asır önce nakilcilikle ilişkisini kestiğini istibdad yönetimini yok ettiğini ve Avrupa dışındaki geri kalmış ülkeleri büyülemeyi başardığını teknolojik gelişmenin olduğunu, böyle bir ortamda ise fikri ilerlemenin kendiliğinde geleceğini söylemektedir.²¹² Avrupa'nın ilerlemesi'nin askeri gücün yönetim erkinden ayrılmasıyla olduğuna dikkat çeken, Celal Nuri benzer özelliklerin Batının eğitim anlayışında da mevcut olduğunu vurgular. Avrupa bilimlerinin saf bilim olduklarını, subjektif yargılardan uzak olduğu konusunda açıklamalar yapar.²¹³ Ahmed Rıza gibi Celal Nuri'de Avrupa'nın bizim iyiliğimizi istemeyeceği kanaatindedir. Batının Doğu ile ilişkisini avcının avı ile ilişkisine benzetir. Batı Avrupa'nın pazarı kalalım diye gelişmemizi istemez. Batı Doğuyu her zaman aşağılayıcı bir bakışla başka bir dünya olarak görecektir.²¹⁴ Osmanlı devletinin geri kalmasının sebeplerini bulmak, yıkılışına engel olmak için çare arayan Celal Nuri'ye göre düşmanlarımıza karşı mücadele etmeliyiz. İyi duygular beslediği tarih konusunda görüşleri Cumhuriyetten sonra, değişir. Geleceği yaratabilmek için geçmişin yüceltilmesinden yana²¹⁵ olan Celal Nuri, Cumhuriyetten sonra Osmanlıyı atlar.

Zaman zaman görüşlerinde çelişkilerin olduğu Celal Nuri Batıdan tekniğin dışından bir şey alınmaması gerektiği yönündeki düşüncesi, kadınların Avrupai yaşam tarzını benimsemeleri konusundaki görüşleriyle de çelişmektedir. Batılılaşmanın, gerekli olduğu konusunu her zaman vurgulayan Celal Nuri'nin İslam anlayışı da oldukça ilginçtir. "Netice: her ne ki fennen doğru ve müsbettir, işte o İslam dinidir" demektedir. Pozitivist materyalist Büchner'in düşüncelerine katılır. Ona göre de iyice anlaşılırsa materyalist felsefede İslam'ın ruhuna uygun gelecek önemli bir temel bulunur.²¹⁶ Türk İnkılabı adlı eserinde, Türk İnkılabını Rönesans ve Reform aşamalarından biri olarak değerlendirir.

Daha önceki düşüncelerinin Türk İnkılabı'nda ifade ettiği düşüncelerle çelişmesi konusundaki görüşlerinde ise şöyle der: "Düñkü fikirlerimizle, bu günküler arasında çelişkiler aramak, karşılaştırmalara girişmek abese uğraşmaktır. Bir ferdi değil, bir

²¹¹Celal Nuri, a.g.e., s.164

²¹²Celal Nuri, a.g.e., s.75-76

²¹³Celal Nuri, Türk İnkılabı, s.75

²¹⁴Celal Nuri, Tarih-i Tedanniyat-ı Osmaniye ve Mukadderat-ı Tarihiye, s.244-240

²¹⁵Celal Nuri, a.g.e., s.52

²¹⁶Abdullah Kaygı, Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992, s. 125

milleti, hatta insanlığı bile hadiseler fikrinden döndürmüştür.”²¹⁷ Türk İnkılabının önemine dikkat çeken Celal Nuri’ye göre “İnkılabımız (ibdai) değildir. (ittibai)dir...üç yüz seneden beri bizi bağlayan ve şaşırtan Doğulu fikir ve idare tarzına veda ettik. Bu durumda vazifemiz iktibastan ibarettir. İlerlemek için mutlaka yeni usuller ihdasına mecbur değiliz. Karşımızda Avrupa’yı bulunduğu nisbi Kemal mertebesine çıkaran denenmiş ve belirli ustüller vardır; işte onları alıyor ve tatbik ediyoruz.”²¹⁸ değişmelidir. Celal Nuri’ye göre edebiyat bir milletin tarihinin aynasıdır. Avrupa’nın ortak bir edebiyatı var. Biz de medeniyetin “en payidar tecellisi” olan edebiyatını da tanımak zorundayız. Yapılacak ilk iş Batı’nın eserlerini Türkçe’ye kazandırmak olmalı. Önce aktarmak ve almak ancak bunu başardıktan sonra yaratışa geçebiliriz.²¹⁹ Görüşlerinden yola çıkarak en önemli amacının Avrupa medeniyetine katılmak olduğunu gördüğümüz Celal Nuri Batılılaşmayı bu anlamda olmazsa olmaz olarak ele almaktadır. Zaman zaman kendiyle çelişen Celal Nuri toplumun statik değil dinamik olması için gerekirse Batı kültürünün de alınmasından yanadır.

Ülken, yukarda açıkladığımız “tam Batıcı ve kısmi Batıcı” gruba ek olarak Batıcılık konusundaki yaklaşımları üç grupta toplar.

Ülkenin ilk grupta ele aldığı Batıcılar, temel olarak eğitim ve öğretim yoluyla Batılılaşma taraftarıdır. Emrullah Efendi, Satı vb. gibi eğitimciler Osmanlı birliğini koruyarak Batılılaşmak gerektiğine inanmışlardır.²²⁰ II. Meşrutiyet yıllarının ünlü Maarif Nazırı Emrullah Efendi öne sürdüğü kaliteli insan yetiştirme anlayışını bir ifadesi olan “Tuba Ağacı Nazariyesi” ile dönemin eğitimin tartışmalarının merkezinde yer almıştır. Mehmet Sait ile başlayan kaliteli insan ve üniversite problemi onunla yeni bir boyut kazanmıştır. Diğer bir eğitimci Sati Bey ise organizmacı toplum görüşünün temel almış, eğitimde Emrullah Efendi’nin tersine eğitimin temelini ilk öğretimde görmüştür. Sati Bey’in sosyolojik görüşleri Ahmet Şuayb’ın etkisini taşımasına rağmen insan tipi ve insanın yetiştirilmesi konularında Durkheim’in görüşlerine yaklaşmıştır.²²¹

²¹⁷Celal Nuri, Türk İnkılabı, s.5

²¹⁸Celal Nuri, a.g.e., s.86

²¹⁹Celal Nuri, a.g.e., s.94-198

²²⁰H. Ziya, Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, s.205

²²¹Hüseyin, Akyüz, Eğitim Sosyolojisinin temel Kavram ve Alanları Üzerine bir Araştırma, M.E.B., Yay., Ankara, 1991, s.125

Sati Bey'in eğitim reform planının amacı dini, milli, ve müteşebbis bir Osmanlı aydını yetiştirmektir.²²²

Ülken tarafından ikinci grupta ele alınana Prens Sabahattin tarafından savunulan "Meslek-i İçtima" akımıdır. Prens Sabahattin'in görüşlerini ayrıntılı olarak açıklayacağımız için burada kısaca özetlemekle yetineceğiz.

Prens Sabahattin, gerek II. Meşrutiyet döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde Durkheim temeline dayanan Gökalp'in solidarist yaklaşımının gösterdiği etkinliği gösterememiştir. Prens Sabahattin'e göre "toplumsal yapımızı kemiren, toplumumuzu uçuruma sürükleyen hastalığın nedenlerinden biri, özel hayatta göreneğe dayalı, kişiliği, öldüren eğitim sistemi; biride genel hayatta merkeziyetçiliğe dayalı yönetim sistemidir."²²³ Sorunun bütüncü yapıdan bireyci yapıya geçmek olduğunu, bunun ise bir eğitim sorunu olduğunu belirtir.

Prens Sabahattin'in görüşleri İhsan Sungu, Avni Başman, Nati Atuf gibi yazarların çıkardığı "Terbiye" dergisi çevresinde devam etmiştir.

Ülkenin sınıflamasında konumuz gereği Servet-i Fünun ve Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiyat Mecmuası dergileri etrafında toplanan pozitivistler en önemli kesimi oluşturmaktadır. Ülkemizde Beşir Fuat (1852-1887), Ahmet Rıza (1859-1930), Salih Zeki (1864-1921), Rıza Tevfik (1868-1949), Hüseyin Cahit (1874-1957), Ahmet Şuayb (1876-1910) ve Ziya Gökalp (1876-1924) başta olmak üzere birçok düşündürümüz pozitvizm etkisi altında kalmış, bu doğrultuda görüşler ileri sürmüşlerdir. Saydığımız isimleri Servet-i Fünun ve Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiyat Mecmuası dergileri etrafında açıklamaya çalışacağız.

Servet-i Fünun; Osmanlı yenileşmecilerinin pozitvizmi bir fikir hareketi olarak tanıması ve benimsemesi 1890 yıllarına rastlar 1894 yılında çıkan Servet-i Fünun dergisi pozitivist düşüncenin sistematüğini Osmanlı aydınlarına sunmaya başlamıştır.²²⁴ Yurt dışındaki rejim muhaliflerinin yurt içindeki muhalefete desteği sonucunda I. Meşrutiyetin son zamanlarında edebi bir akım olarak Servet-i Fünun akımı ortaya çıkmıştır. 1891'de Ahmet İhsan tarafından yeni edebiyatın aracı olmak üzere kurulan ünlü Servet-i Fünun dergisi yayın hayatına geçmiştir. Dergide Tevfik Fikret (1867-

²²²Hüseyin, Akyüz, a.g.e., s.131

²²³Prens, Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?, Sadeleştiren: Muzaffer Sencer, Elif Yay., İstanbul, 1965, s.37

²²⁴Şerif, Mardin, Türk Modernleşmesi, İstanbul, İletişim Yay., İstanbul, 1991, s.169

1915), Süleyman Nazif (1870-1927), Abdülhak Hamit (1853-1937), Cenap Şehabettin (1870-1923), gibi şairlerle Halit zıya (1865-1945) ve Hüseyin Cahit Yalçın'ın ilk yazıları çıkmıştır. Bu ekol daha sonra Servet-i Fünun edebiyatı olarak anılmıştır.²²⁵

Bu akım Avrupa'yı edebiyat ve diğer alanlar da taklit etmeye başlamış ve aynı adla çıkan dergide Batı edebiyatından büyük ölçekli bir tercüme hareketi başlamıştır.²²⁶ Beşir Fuat'ın önderlik ettiği pozitif düşünce, dergi çevresinde de devam ettirilmiştir. Bu hareketin içinde Rıza Tevfik, Ahmet Şuayb, Recaizade Ekrem ve Tevfik Fikret gibi isimler vardır. Edebi kaygılarla yayına başlayan dergi kısa bir süre sonra fikir dergisi haline gelmiş, Ahmet Şuayb ve Rıza Tevfik derginin fikir kanadında yer almıştır.²²⁷

Servet-i fûnun'a bir edebiyat akımı olmasının ötesin de anlamlar da yüklenmektedir. Bunlara göre Türk kültür ve sanat hayatında Batılılaşma hareketi Servet-i Fünun döneminde tam bir Batılı görünüş ve tekniğe dönüşmüştür. Servet-i fûnun yazarları hem Batılı hayat tarzını aktarmışlar hem de Batılı görüş ve estetik teoriler doğrultusunda eserler vermişlerdir. Bu konuda Fransızca sayesinde okudukları Batılı eserler büyük bir etki de bulunmuş ve laik düşünce yapısı ilk olarak Servet-i Fünun yazarları tarafından ortaya atılmıştır.²²⁸ Ülken ise Servet-i Fünun'un Abdülhamit idaresinin ağırlaştığı yıllarda siyasi görüşlerini bir sanat felsefesi altında saklamaya mecbur olan Batıcı bir zümre tarafından ortaya atıldığını belirtir. Batılılaşma çabaları içinde özel bir yeri olan Servet-i Fünun hareketi edebi bir akım olmanın ötesinde bir dünya görüşünü de temsil eder.²²⁹ Bu akıma yüklenen anlamlardan birisini Lewis şöyle ifade eder.

Serveti Fünun akımı Fransız sembolistlerinin etkisi altında Batı edebiyatının estetik yönlerine öykünmüştür. Servet-i Fünun'un başlıca gayretlerinden biri Avrupa'nın ve özellikle Fransa'nın kültürel ve entelektüel hayatını Türk okuyucusuna aktarmaktır. Bunu için Fransız örneklerini taklit ve uyarlama yoluna gitmiştir. Siyasal eleştiriyi zamanın sosyal hayatını roman içinde eleştirerek, toplumsal yorumlamalar yapmışlardır.²³⁰ Şerif Mardin göre ise, Servet-i Fünun edebiyatında 19. Yüzyılın ikinci

²²⁵Stanford J., Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, cilt 2, s.309

²²⁶Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, s.188

²²⁷Rahmi Karakuş, Felsefe Serüvenimiz, Seyran Kitabevi, İstanbul, 1995, s.87

²²⁸Cahit Kavcar, Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, s.83

²²⁹H. Ziya, Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.152

²³⁰Bernard, Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s.190

yarısında Avrupa'yı etkisi altına almış olan laik düşünce yapısının, pozitivist felsefe sistematığının ve realizmin izlerini görmek mümkündür.²³¹

2.2.3.1. *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*

Ciddi anlamda ilk sosyoloji çalışmaları Ülken'e göre Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası ile başlamaktadır. Siyaset ve fikir arasında gelip gitmelerin yoğun olduğu Meşrutiyetin ilk zamanlarında, fikrin siyasetten uzak kalınarak ilerleyeceğine inanan bir zümre doğmaya başlamış ve bu hareket Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nı meydana getirmiştir. Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası pozitivist düşünüşle örülmüş bir düşünce sistemine sahiptir.²³² Ulum-u İktisadiye, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, Ahmet Şuayb tarafından kurulmuştur. Derginin yazı kadrosunda, matematikçi Salih Zeki'den Darülfünun muallimlerinden Zühdi Bey'e, eğitimci Satı Bey'den organist sosyolog Bedii Nuri'ye, Edhem Necdet'den, Durkheim'ci Ali Kami'ye, değin çok geniş bir yelpaze söz konusudur.²³³

Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, Cumhuriyet öncesi Türk Sosyolojisinde önemli bir dönüm noktasıdır. Dergi pozitivism hakkında bazı genel bilgiler vermekle birlikte, onu politik bir referans kaynağı olarak algılayan diğer düşünce gruplarından ayrılmaktadır. Dergi çevresinde görülen pozitivism sadece bilimsel alan ile sınırlı kalmış ve kısa süren yayın hayatı organizmacı-evrimci bir çizgiyle noktalanmıştır.²³⁴

Toplumbilimle ilgili ilk kapsamlı yazılar bu dergide yer alır. Satı, Bedi Nuri, Asaf Nef'i, Doktor Ethem, Faik Nüzhet gibi birçok genç yazar dergiye katkıda bulunurlar, Evrimcilik yada tekamül derginin temel ilkesidir. Spencer'in etkisiyle derginin yazarları evrim ve organik toplum görüşünde birleşirler. Pozitivizmin Felsefi boyutları ilk kez bu dergide işlenir.²³⁵ Fındıkoğlu'na göre ise "pozitivizm ve pozitivist metodoloji ile Türk düşünce tarihinin ilişkisinin izleri arasında belki en kuvvetlisi, hatta sosyolojik düşünce bakımından A. Comte-Ahmet Rıza münasabetinden daha anlamlı olanı 1909[1908] yayınlanan Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuası yazı ailesi için

²³¹Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.169

²³²Z. Fahri, Fındıkoğlu, Comte ve Ahmet Rıza, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1962, s.14-15

²³³Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, Ahmed Şuayb, "Mukaddime ve Program" Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, cilt 1, sayı 1, Kanun-u Evvel 1324, İstanbul, s.3

²³⁴Aynur, İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt 8, İstanbul, İletişim Yay., 1985, s.2167

²³⁵Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.102-103

dedir.”²³⁶ Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuasının yayın hayatının başlamasıyla eş zamanlı olarak Türk Sosyoloji dünyasında hızlı bir tercüme ve telif eser hareketi başlamıştır.* Bunun dışında Subhi Ethem’in “Sosyoloji” adıyla yazdığı eser, Ethem Nejat’ın “Tekamül ve Kanunları” Ahmet Şuayb’in sosyoloji fikirleriyle dolu olarak yazdığı “idare Hukuku” adlı eseri, Bedi Nuri’nin “Mülkiye ve “Envar-ı Ulum” mecmualarında yazdığı makaleler organizmacı veya biyolojik sosyoloji görüşünü yansıtmaktadır.²³⁷ Diğer yandan Spencer’in uzviyetçi görüşünü Fransa’da devam ettiren R. Worms’un “Organisme etsociete” adlı eseri o günlerde Türk sosyologlarınca en çok rağbet gören kitaplardandır.²³⁸ Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, II. Meşrutiyetin en yaygın dergilerinden biridir. Bunlar göz önüne tutulduğunda organizmacılığın Osmanlı sosyal düşüncesine önemli bir etkisi olduğu görülmür. Organizmacılığın Türkiye’deki ilk temsilcisi İbn-i Haldun’dan etkilenen A.Cevdet paşadır.²³⁹

Sosyal evrimcilik Osmanlı düşüncesinde politik bir yer edinmemesine rağmen, fikir ve eğitim alanlarında bir ölçüde etkili olmuştur. II. Meşrutiyet’ten sonra Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavid’in çıkardığı Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası’nda Bedi Nuri ve Mustafa Satı bilimsel bilginin gelişimini evrimcilik açısından ele alan yazılar yazmışlardır.²⁴⁰ Evrimçilik yada tekamül, Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye’nin temel ilkesidir. Spencer’in etkisiyle derginin yazarları evrim ve organik toplum görüşün de birleşirler.²⁴¹ Pozitivizm görüş burada gelişerek devam edecek ve yeni yazı arkadaşlarıyla birlikte evrimcilik (tekamüliye) şeklini alacaktır.

Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuası’nın diğer yazarlarından Bedi Nuri ve Mustafa Satı’da bilimsel bilginin gelişimini evrimcilik açısından ele alan yazılarıyla II. Meşrutiyet sonrası toplumsal evrimcilik Felsefesine kapı aralarlar. Böylece pozitivizm Cumhuriyet yıllarına doğru modernleşme tarihimizdeki etki alanını evrimci felsefeyle

²³⁶Z. Fahri, Fındıkoğlu, Comte ve Ahmet Rıza, s.14-15

*Bu çerçevede Abdullah Cevdet, Gustave Le Bonn’dan “psychologie des foules”, Ahmed Senis Demolins’ten “La Route”, Fuat Naci yine Demolins’ten “A quoi tient la supériorité des Anglo-saxons” ve Mustafa Suphi de Bougle’nin “Qu’est-ce que la Sociologie” eserlerini çevirmişlerdir. Aynur İlyasoğlu, “Türkiye’de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları”, s.2167

²³⁷H. Ziya, Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.174

²³⁸H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.169

²³⁹Z. Fahri, Fındıkoğlu, İctimaiyat Dersleri II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1971, s.54

²⁴⁰Ekrem Işın, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm” Tanzimatten Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, cilt 2, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.361

²⁴¹Zafer, Toprak, “II. Meşrutiyet’te Fikir Dergileri” Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.127

paylaşmaya başlar. Ziya Gökalp hem Comte'dan Durkheim'a geçen pozitivist motifleri hem de evrimciliğe yaklaşılarak kültürel çözümlemeleri bağdaştırarak Cumhuriyet dönemi düşünce hayatını etkiler.²⁴²

Freyer²⁴³ Türkiye'de Sosyolojinin ön tarihini bu bilimin kurucusu Comte'a kadar uzatır. Bununla birlikte Türkiye'de sosyoloji bir sosyal ve politik çözülme ortamında doğmuş bu da Türk sosyolojisinin karakteristik niteliğini belirlemiştir. Bu nitelik siyasi ve sosyal kalkınma, gelişme ve ilerleme için sosyolojinin bir araç olarak görülmesi fikridir. Sosyolojinin bir kurtarıcı olarak görülmesi aslında dönemin bilim anlayışından da kaynaklanmaktadır. Comte pozitivistizmden kaynaklanan bu bilim anlayışında pozitif bilim "ilerleme"nin mümkün olan tek yolu olarak görülmektedir.²⁴⁴ I. Meşrutiyet'in son on yılından itibaren Batı Avrupa'da sürgünde bulunan Osmanlı aydınları arasında Fransız sosyologlarının-özellikle Comte, Le Play, Demolins ve Durkheim in toplum kavramları bir hayli taraftar bulmuştur. Böylece Batıcı aydınların gözünde Comte'un "Ordie et Progres" olarak ifade ettiği "düzen içinde ilerleme" fikri sosyal değişimi sağlayacak bir çözüm niteliği kazanmıştır. Sosyolojinin ülkemizdeki bu ilk yıllarında doğrudan sosyoloji ismi kullanılırken, daha sonraları "İlm-i Cemiyet", "İlm-i İctima", "Hikmet-i İctimaiye", "İctimaiyat", "İlm-i İctimaiyat" isimleri de kullanılmaya başlanmıştır. Sosyoloji ismini yeniden kullanmaya başlayan Ziya Gökalp'tır.

Materyalizm; Genelde Osmanlı aydınlarının, din ve gelenekten bağımsız kendi kendine yeterli bir aklın gücüne değer vermeleri 18. Yüzyıl Fransız Ansiklopedistlerinin etkisiyle olmuştur. Kökü Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar uzanan bu etki, pozitif bilimin oluşmasında laik içerikli kültürün yapıcı rolünü Osmanlı aydınlarına benimsetmiş ve dinsel sezginin tevekküle varan onaylayıcı tutumu yerine, aklın eleştirici özelliğini koymuştur. Geleneksel kurum ve düşünce biçimlerinin köklü bir eleştirisini başlatan bu anlayış Osmanlı materyalizminin gerçeği kavrama aracı olarak salt aklı ve duyuları temele alma ilkesini belirlemiştir.²⁴⁵ Pozitivizm ve yanı sıra materyalizm düşünce ve aktivite alanımıza giren ilk Batılı akım olmakta birlikte en fazla etkiye de yine pozitivistizm sahiptir. Pozitivizm yayılma alanı açısından, düşünce iklimi ve zihniyet

²⁴²Ekrem, Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm", s.361-362

²⁴³Hans, Freyer, İctimai Nazariyeler Tarihi, Çev: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., 1977, s.125

²⁴⁴Osman, Konuk, "Türk Sosyolojisinin Bazı Epistemolojik Problemleri" Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler I, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994, s.71

²⁴⁵Ekrem, Işın, "Osmanlı Materyalizmi", Tanzimatten Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cilt 2, İletişim Yay., İstanbul, 1985, s.363

yapısı itibariyle gelenekçi olan aydınlar üzerinde de önemli etkilerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra bu iki akım ortak yayılma süreçleri içinde laik düşüncenin alt yapısını hazırlamıştır.²⁴⁶

Osmanlı materyalizminin etkilendiği en önemli düşünsel kaynak, kuşkusuz, Ludwig Büchner'in Felsefesidir. Maddenin evrensel yasalarını popüler bir dille açıklayan ve böylece Avrupa'da olduğu kadar Osmanlı aydınları arasında da yaygınlık kazanan düşünür, Fizyolojiden ve Darwinci evrim teorisinden yararlanarak materyalist bir öğretiyi kurmuştur.

Osmanlı materyalizminin oluşumunu hazırlayan maddi kaynaklara gelince; öncelikle 19.Yüzyılda alınan eğitimidir. Osmanlı materyalistlerinin hepsi, başta Mekteb-i Tıbbiye olmak üzere bu kurumlardan yetişmiştir. 1827'de Tıbhane-i Amire adıyla açılan okul kısa sürede gelişerek Mekteb-i Tıbbiye'nin çekirdeğini oluşturmuştur.

Osmanlı aydınları ilk kez, Fizyoloji, Zooloji, Cerrahi ve anatomi bilgilerini bu dönemde almış, aralarında Sade de Galiere, Karl Ambroso Bernard ve Sigmund Spitzer gibi yabancı hocaların da bulunduğu bir eğitici kadro tarafından yetiştirilmişlerdir.

Mekteb-i Tıbbiye çevresinde ele alınması gereken diğer etkenler arasında Avrupa'ya öğrenime gönderilen öğrencilerin bilgi ve deneyimlerini Osmanlı Kültür hayatına katmaları, sayılabilir.²⁴⁷

Bu konuda Osmanlıda tartışmayı başlatan, Osmanlı materyalizminin kurucusu Beşir Fuad (1852-1887)'dir.

Beşir Fuad(1852?-1887); Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Beşir fuad'ın Şubat 1897'de sol kolundaki atar damarı, keserek intihar ettiği bilinmektedir. İlk tahsiline Fatih Rüştîyesi'nde başlayan Beşir Fuad Arapça ve Farsçayı bu okulda öğrenmeye başlamıştır. Ancak bu konuda 5 yıllık emeğinin boşa gittiğini ifade etmiştir. Sonraki eğitiminde hadis, tefsir, kelam ve tasavvuf gibi derslerle ilgilenmemiştir. Fatih Rüştîyesini bitirdikten sonra ailesinin Suriye'de bulunmasından dolayı Cizvitler mektebinde eğitime devam etmiştir. Bu okulda eğitim dönemi 1862-67 yılları arasındadır. Fransızca'yı burada öğrenir. 1867-1870 yılları arasında idadiye devam eder. 1871'de Harbiye mektebine girer. 1875-1876 Sırp Savaşına, 1877-1878 Rus savaşına ve Girit isyanını bastırmaya (1878) gönüllü olarak katılır. Almanca ve İngilizce'yi Emil

²⁴⁶Durmuş, Hocaoglu, Sekülerizm, "Laisizm, ve Türk Laisizmi" Türkiye Günlüğü, sayı: 29, 1994, s.52,

²⁴⁷Ekrem, Işın, Osmanlı Materyalizmi", 364-365

Otto metoduyla kendi kendine 5 yıl kaldığı Girit de öğrenir. 1884'de askerlikten ayrılır.²⁴⁸

Beşir Fuad yazı hayatına 1883 yılında başlar ve ölümüne kadar devam eder. Bu kısa zamana aralığında, ortaya koyduğu çalışmaları başta fizyoloji olmak üzere pozitif bilimleri tanıtmaya yönelik incelemeler ve pozitif bilimin deney ve gözlem yöntemini sanat estetiğine uygulandığı çalışmalar diye ayırabiliriz.

1894 İzmirli Ubeydullah Efendi ile çıkardıkları "Haver" Mecmuasında pozitivist tutumunu belli eder. Nevrekoplu Mahmut Hamit Hocanın "İlm-i Kelam"ının "Haver"de yayınlanmasına izin vermez. Kendisi için müsbet ilimlerden başka ilim yoktur.²⁴⁹ Bu durum Beşir Fuad'ın pozitivist ilim anlayışına bağlılığını ortaya koyar. 1303 (1884)'de Güneş Mecmuasını yayınlamaya başlar. Bu dergide dini bilgiler yer almaz. İlk sayıda derginin "Haver" mecmuasının devamı olduğu açıklanır. "Şimdiye kadar Haver ismini almış olan mecmuamıza bu kez "Güneş" namını verdik. Bu tedbil-i unvan gördüğümüz lüzumu mebnidir. Yoksa "Haver"den "Güneş" çıkarış şairane olacağı serlevhamız daha parlak görüneceği için değildir."²⁵⁰ Ayrıca derginin amacının Osmanlı gençlerini zamanın "fenlerinden" haberdar etmek olduğu belirtilir.

Romantizmi tenkit ederek, 1885 yılında yayınlandığı "Victor Hugo" isimli biyografik eseriyle Naturalizmi savunur. Romantizmin tarifini Victor Hugo'dan aktarır. "Avrupa'da romantizm usulüne pek çok manalar verilmiş ise de bu mesleğin reisi olan Victor Hugo'nun itirafı mucibinde hürriyet-i edebiyattan yani kudemanın açtığı çığırdan mutlaka çıkmak mecburiyetini kabul etmekten ibarettir."der.²⁵¹ Beşir Fuad, Hugo'nun ait olduğu felsefi akımı belirtmek için felsefeyi bölümlere ayırır. Burada pozitivist dışındaki akımları isim olarak geçerken, pozitivist ayrı bir değer verdiğini gösterir. Pozitivistin tanımını yaparak, materyalizmle ilişkisini açıklamaya çalışır. Pozitivistin edebiyata uygulanması olan realizmi kabul edip savunması onun pozitivist olduğuna dair bir kanıt olarak kabul edilebilir.

Beşir Fuad'ın, Victor Hugo hayranlığının yanı sıra Realizm'de önem verdiği isim ise Emil Zola'dır. Zola'nın edebiyatta yaptığı yeniliğin pozitivist Claud Bernard'dan kaynaklandığını belirtir.²⁵² Orhan Okay'a göre bizde Claude Bernard'ı ilk

²⁴⁸M. Orhan, Okay, Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti, Dergah Yay., İstanbul, 1969, s.4

²⁴⁹M. Orhan, Okay, a.g.e., s.50

²⁵⁰M. Orhan, Okay, a.g.e., s.51

²⁵¹Beşir Fuad, Victor Hugo, İstanbul, 1302, s.61

²⁵²Beşir Fuad, a.g.e., s.183

defa tanıtan Mehmet Şakir Paşadır. (1844 – 1909) 1871’de Tıbbiye mezunu bir yüzbaşı olarak Paris’de dört yıl tıp eğitimi alan Mehmet Şakir Efendi Claude Bernard’ın öğrencisidir. Beşir Fuad yazılarında da fizyolojiyi bir tez olarak kullanmak ve edebiyatta insan bedenine verilen yanlış manayı düzeltmeğe, aşırı hassasiyeti yıkmaya çalışmıştır.²⁵³ 1886’da üç cilt olarak tasarladığı ancak birinci cildini yayınlayabildiği “Beşer” adlı eseri böyle bir hassasiyetin ürünüdür. Beşer, fizyoloji üzerine yapılmış tanıtıcı bir çalışmadır. Böyle bir eserin aslında bu işte ihtisas yapmış kimseler tarafından yazılması gerektiğini söyleyen, Beşir Fuad bu konudaki açığı kapatmak istemiştir.²⁵⁴ Beşer’de insan varlığına beden maddi işlevleri açısından eğilen Beşir Fuad, Tanzimat aydınının gerçeğe örtüşmeyen insan tasarımına karşı çıkar.

Aynı zamanda pozitivistin edebiyata nasıl uygulanacağını gösteren Beşir Fuat kullandığı “Sosyoloji” tabiriyle Türk düşünce dünyasının dikkatini çekmiştir. “.....adeta heyet-i içtimaiy-i beşeriyenin tekevvün ve teşekkülünden bahis Sosyoloji fenninin bir şubesi denilen romanda tevfiğ ve tatbik-i mümkünattan olduğunu Zola, meydana koyduğu asar ile isbat eyledi.”²⁵⁵

Beşir Fuad, Zola’nın romantiklerle realistleri karşılaştırmasını aktararak, Hugo aracılığıyla realizmi derinlemesine anlatır. Bu biyografi üzerine Beşir Fuad’la Muallim Naci arasında Hugo hakkında mektuplaşmalar olur. Bu yazışmalarda Beşir Fuad “Şiir”e karşı “Fen”i savunur. Fenni şiirden üstün tutuşunu “Bence Fen, şiirden âli olduğu için tabii meyil ve muhabbetim şiirden ziyade fennedir.” diyerek²⁵⁶ A. Comte’un matematik ilmine verdiği önemi tekrar edercesine Beşir Fuad’da matematiği fen ilimlerinin anahtarı olarak görmektedir. Matematik olmasaydı diğer fen ilimleri de meydana gelmezdi der.

Beşir Fuad’ın verdiğimiz bilgilerden pozitivist olduğunu anlamak zor değildir. Kendisinin önem verdiği isimlere baktığımızda bunu görmekteyiz. 18. Yüzyıl için Voltaire, Diderot, D’Alembert, La Mettrie; 19 Yüzyıl için A. Comte, Emile Littré, Claude Bernard, Emile Zola, H. Spencer ve George Henry Lewes’dir. Bunlardan başka Laplace Lavoisier, Bichat, Newton, Locke gibi A. Comte hazırlayan düşünürlerden de övgüyle bahseder. Ayrıca Osmanlı Materyalizminin din eleştirisini Voltaire’in

²⁵³ M.Orhan Okay, Beşir Fuad, İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti, s. 115

²⁵⁴ M.Orhan Okay, a.g.e. s.105

²⁵⁵ Beşir Fuad, Victor Hugo, s.186

²⁵⁶ Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi, s.234

kişiliğinde simgeleştirerek yansıtan Beşir Fuad'ın yazı hayatı kısa sürse de pozitivistizmin Türkiye'de yayılmasındaki rolü küçümsenemez. Pozitivizmi net bir şekilde ortaya koyan ve onun edebiyata uygulanması olan Naturalizmden bahsetmesi ona ilk Türk pozitivist unvanını kazandırmıştır.

Çatışmacı düşünce Osmanlı aydını üzerinde ilk zamanlarda önemli sayılmayacak bazı etkiler göstermiş, bu etki zamanla güçlenerek Cumhuriyet devrine kadar uzanmıştır. Çatışmacı teorinin kuramcısı olan Marx ve Malthus hakkında Ulum-u iktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nda bazı atıflara rastlanmaktadır. Ancak dolaylı da olsa bunun dışında da etkilenmeler vardır.

Sosyalist eğilimler, Osmanlının son yıllarında, dar kadrolu bir aydın çevrenin dışına taşamamıştır. Hamdullah Suphi'nin kurduğu Osmanlı sosyalist fırkası kısa süren bir çalışmadan sonra kapatılmıştır. 1911'de Paris'te Osmanlı Sosyalist fırkası'nın bir şubesi açılmış. Beşeriyet Gazetesi orada yayınlanmış ve Türk milletinin sadece sosyalist düzenle Batı'ya ulaşacağı fikrini yaymaya çalışmıştır.²⁵⁷

İkinci Meşrutiyetin ilk aylarında, Osmanlı İttihat ve Terakki cemiyetinin resmi organı olan gazetede Devlet Sosyalizmini kabul etmek gerektiği ileri sürülüyor ve nazariyecilerinin kalemiyle, Devletin sosyalizminden ne anlaşıldığı açıklanmıştır.²⁵⁸ Yunus Nadi'nin imtiyaz sahibi ve başyazarı bulunduğu Yeni Gün gazetesi, 1920 yılının başında, bu konuda Etem Nejad'ın Prens Sabahattin Bey'e karşı bir polemliğini yayınlar. "Umum halkı ve özellikle proleteriyayı individüalizm mutluluğa kavuşturamayacak, bunun tamamıyla aksine, bölgeliğe sürükleyecektir. Dünyayı kapitalizmin hakimiyetinden kurtaracak ancak beynelmilel sosyalizmdir....." sosyalistlere göre memleket değil, dünya dönüm devrindedir."²⁵⁹

Organizmacı Değerlendirme; Organizmacı görüş, II. Meşrutiyet sonrası, Osmanlı devletinin siyasal sorunlarına cevap getiremediği için, siyasiler tarafından tutulmamıştır. Sosyolojinin, ülkemize girmesi, Türkiye'de devleti kurtarmak gibi siyasal

*Eserleri: Cinayetin Tesiri (tercüme, Emile Zola "The rese Raquin"). İstanbul, 1302; Victor Hugo, İstanbul 1302; Almanca Muallimi; (tercüme, Emil Otto), İstanbul, 1303; İngilizce Muallimi; (tercüme, Emil Otto), İstanbul, 1303, Usûl-i talim (tercüme; Emil Ottol, İstanbul, 1303; Beşer, I. Kısım, İstanbul, 1303; Voltaire, İstanbul, 1304; İntihad (Muallim Naci ile), İstanbul, 1304; Mektubat (Fazlı Necib ile), İstanbul, 1313; Miftah-ı Usûl-i Talim, İstanbul, 1304; Enver-i Zeka, Hâver, Güneş gibi mecmualardaki makaleleri.

²⁵⁷Suna, Kili, Atatürk Devrimi, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1981, s.74

²⁵⁸Kerim, Sadi, Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s.177

²⁵⁹Kerim, Sadi, a.g.e., s.555-556

kaygılar taşımıştır. Ahmet Şuayb* ve Organizmacı Sosyoloji Ekolü Sosyolojinin Türkiye'ye giriş döneminde, siyasal nedenlerden dolayı önemli bir yer edinememiştir.

Ahmed Şuayb, Türkiye'de yapılan sosyoloji çalışmaları içinde, ilk defa pozitivizmi derli toplu olarak ortaya koyan sosyologumuzdur. Aynı zamanda organist sosyoloji ekolünü, yurdumuzda tanıtan ve savunan ilk sosyologlarımızdan da biridir. Ahmed Şuayb toplumu olgulara dayanarak açıklama çabasını, "Avamil-i içtimaiye" makale dizisinde görmekteyiz. Toplumu, yaşadığı doğal çevre ile beraber açıklama çabasında, bir pozitivist olarak kendini ortaya koyar.

Ahmet Şuayb, "Hayat ve Kitaplar", ilk pozitivist telif eser olarak nitelendirilen eserinde "Tein ve Âsarı" adlı ilk bölümde, pozitivist düşünceye geçişte kendisine, Hippolyte Tein'i üstat edindiğini görmekteyiz. Tein'in Ahmed Şuayb'a esas etkisini onun üçlü teorisini (çevre, ırk, zaman)incelerken "Amil-i İçtimaiye" makalesinde tesbit edebilmekteyiz.²⁶⁰

Ulumü İktisadiye ve İçtimaiye bünyesinde organizmacı sosyal değerlendirmeler Bedi Nuri, Rıza Tevfik, Asaf Nefi, Satı Bey ve Ayni – Zade Hasan Tahsin'e aittir. Ahmet Şuayb ise organizmacı düşünce hakkında bazı bilgiler verir. Ancak bu düşünce tarzının sosyal şuur (Vicdan-ı içtimaiye) konusundaki görüşlere katılmaz. Bireylerin şuurundan başka bir de sosyal şuur (vicdan-ı içtimaiye) vardır. Worms gibi yazarlar toplumlarını gerçekten canlı olduğunu iddia etmektedirler...Bugün bireysel şuurların ötesinde bir sosyal canlılık (teazuv-u içtimaiye)da yoktur."²⁶¹

Bedi Nuri ise Organizmalarla toplumlar arasındaki farklılıklara değinerek organik canlıların yanı sıra makinalar gibi cansız organlarında varlığına ve bir toplumun sıradan bir bireyden daha farklı bir şey olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda "sosyal hayat" (hayat-ı ictimaiye) organik hayattan (hayat-ı uzuiyye) farklı bir şeydir.²⁶² Toplum kavramı Bedi Nuriye göre bünyesinde pek çok anlam barındırır ve bir organizmanın organik rollerden oluşmasına benzer olarak toplum da iş ve aktiveden

*Baykan Sezer, yurdumuzda yayımlanan ilk sosyoloji dergisi olan Ulum-i İktisadiye ve İçtimaiye dergisinde sosyolojiden bahseden ilk sosyologlarımızdan olan Ahmet Şuayb'ın göz ardı edildiğini belirtir. Ona göre "siyasi kaygılar gütmekten sadece gelecek kuşaklara bilimsel eserler vermeyi amaçlayan, organist görüşün, Türkiye'de ilk savunucularından olan, Şuayb'ın II. Meşrutiyet sonrası Türkiye'nin siyasal problemlerine çözüm üretmeyişi, onun adının anılmasına engel olmuştur." Baykan Sezer, " Türk Sosyologları ve Eserleri I" Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 1. sayı, İstanbul, 1989, s.40-42

²⁶⁰ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz; Yıldız Akpolat, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda Ahmed Şuayb'ın Sosyoloji Görüşü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1994

²⁶¹ Ahmet Şuayb, "Hürriyet-i Mezhebiye" Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası I, 1324, s.63-65

²⁶² Bedi Nuri, "Hayatı İçtimaiye", Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, III, 1325, s.4

doğar. Toplumların canlılıkları da organizmaların canlılıklarıyla paraleldir.²⁶³ Dergi çevresindeki organizmacı akımın en belirgin yazarlarından biri olan Satı Bey'e göre de toplumlar ve organizmalar arasında benzerlik vardır.

Bütün toplumlar, bütün hükümetler, bütün milletler organizmalar gibi doğar, büyür ve ölür. Bu düşün yapısı (toplumların birer organizma gibi algılanması) sosyal organizma teorisini ortaya çıkarmıştır.²⁶⁴ Satı Bey, toplumlarla organizmalar arasında yapı bakımından benzemelerinin yanısıra oluşumun ve meydana gelme şekli açısından da benzerlik kılar. Benzerlik, biyolojik organizmayı oluşturan dokulardan ve dokuların hücrelerden oluşması ile, sosyal organizmayı oluşturan aşiretlerin klanlardan, klanların da ailelerden oluşma esasına dayanır.²⁶⁵

Dergi de pozitivist düşüncenin etkisi altında yapılmış olan sosyal değerlendirmeler, organik veya evrimci düşünceyle yapılan değerlendirmelere oranla daha az yer tutmaktadır. Dergi kurucularının ortak olarak kaleme aldıkları "Mukaddime ve program" (Ahmet Şuayb, Mehmet Cavid ve Rıza Tevfik); Bedi Nuri'nin "Hikmet-i içtimaiyya" "Ulum-u içtimaiye" makalelerinde ve Ahmed Şuayb'ın "Hürriyet-i Mezhebiyye" Rıza Tevfik'in "Taznif-i Ulum" isimli makalelerinde doğrudan pozitivistlikten bahsedilmektedir.²⁶⁶

Salih Zeki'ye göre pozitif felsefenin tek amacı olaylar arasındaki bağlantıyı başka bir ifadeyle doğa kanunlarını bulmak ve en belirgin özelliği de insan düşüncesini metafizikten uzak tutmaktır. Pozitif felsefe evren ve yaratılmışların yaratılma sebeplerini sorgulamak ve sonuçlarını değerlendirmek amacıyla değildir.²⁶⁷ Salih Zeki'ye göre Comte açısından insan düşüncesi pozitif felsefe bağlamında kademeli olarak ilerleyen bir zincirleme, bağlılık ögesidir ve birden fazla pozitif düşünce şekli vardır. Pozitif felsefenin evrimci ve determinist eğilimini de ortaya koyan bu anlayışa göre olayların birbirini izlemesi, çeşitli pozitif teoriler arasında kesin ve genel olan bağlantıyı oluşturur.

"Bu tür bir felsefe birliğin oluşması için çeşitli pozitif teorilere kaynaklık eden matematiksel, fiziksel, kimyasal, organik ve sosyal bakış açılarından birinin diğerlerine

²⁶³Ümit Akca, Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nın Türk Sosyolojisi'ndeki Yeri Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran, 1997, s.167

²⁶⁴Satı Bey, "Uzviyetler ve Cemiyetler" Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, II. 1325, s.434, İstanbul

²⁶⁵Satı Bey, a.g.e., s.448 – 449

²⁶⁶Ümit, Akca, Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası'nın Türk Sosyolojisi'ndeki Yeri, s.181

²⁶⁷Halide Salih – Salih Zeki, "Oğüst Kont" Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, I, İstanbul, 1324, s.189

hakim olması gerekir. İşte Comte'un kabul ettiği sıralamaya göre bu üstünlük matematik veya sosyolojiye verilmelidir. Comte, pozitif felsefenin kuruluşuna kadar matematik düşünceyi (Fikr-i riyazi) pozitif felsefenin kuruluşundan sonra da sosyal düşünceyi (Fikr-i içtimai) gerçek düşünceye (nazariyat-ı hakikiyye) rehber kabul eder.”²⁶⁸

II.Meşrutiyet dönemi, yayın hayatında, sosyoloji ismiyle gördüğümüz dergiler “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye ve İçtimaiyat Mecmuası’dır. Ancak, bu dönemde sosyolojinin kaynakları sadece bu dergiler değildir. Sosyolojinin yapılanmasına kaynaklık eden diğer dergiler, yukarda bahsettiğimiz İslam Mecmuası, Bilgi ve Milli Tettebular Mecmuası’dır. Milli Tettebular, “Asar-ı İslamiye ve Milliye Tedkik Encümeni’nin” yayın organıdır. Encümenin bilim kurulunda: Ağaoğlu Ahmed, Hüseyinzade Ali, Halim Sabit, Şemseddin, Ziya Gökalp, Ali Emiri, Köprülüzade Mehmed Fuat, Yusuf Kemal beyler vardır. Encümenin bir yayın organı olarak Milli Tettebular Mecmuası Mart Nisan 1331’de ilk sayıyla beraber yayına başlar. Derginin müdürü aynı zamanda encümenin genel sekreteri olan Köprülüzade Mehmed Fuad Bey’dir. Dergide çıkan yazılar genellikle Osmanlı öncesi Türk tarihi, toplumu ve harsına yöneliktir.”²⁶⁹

Milli Tettebular; Dergide Mehmet Fuad bir edebiyat tarihçisi olduğu halde edebiyatı bir sosyal unsur olarak görmektedir. Durkheim’ın “Dini Hayatın ilk şekilleri” adlı kitabından yola çıkarak, ibtidai hayatın eski şekilleri (edebiyat’da) incelenerek vicdan-i edebi tasvir edilebileceği söylenir.”²⁷⁰ Şiire sosyoloji açısından yaklaşan Mehmed Fuad, Ribot, Durkheim ve Spencer’a dayanarak, şiirin toplumun malı olduğunu, ve şiirin den diğer sanat dalları gibi dinden kaynaklandığını söyler.”²⁷¹ Dergide Ziya Gökalp’e ait iki makaleye rastlanmaktadır. “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul” adlı makale Ziya Gökalp’in, milli sosyolojiyi kurma girişimlerinde önemli bir adımdır. Gökalp bir toplumun nasıl incelenmesi gerektiğini şöyle sıralar: Toplumun nasıl olması gerektiği değil de mazisi ve olanı incelemeli,

²⁶⁸Halide Salih – Salih Zeki, a.g.e., s.192-193

²⁶⁹Yıldız Akpolat-Davud, II. Meşrutiyet Dönemi Türk Sosyolojisinin Kaynakları I: Milli Tettebular Mecmuası, Türkiye Günlüğü, sayı: 44, Ocak-Şubat 1997, s.86

²⁷⁰Köprülüzade Mehmed Fuad, “Türk Edebiyatının Menşei”, Milli Tettebular, cilt, 2 sayı: 4, Eylül-Teşrin Evvel 1331, s.5

²⁷¹Mehmet Fuad, a.g.e., s.7-8

objektif olunmalı, nazari, akli ve tümevarımcı aynı zamanda determinist olmalıdır.²⁷² Gökalp'in bu açıklaması sosyolojinin nasıl bir bilim olması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Gökalp sosyolojiyle bir toplumu inceleyerek hangi evrenlerden geçtiğini, hali hazır da hangi toplumsal evrende bulunduğunu tespit edebiliriz der. Daha sonra Gökalp'in bu ifadeleri Türk toplumunu yükseltmek için kullanılacaktır. Sosyoloji siyasal amaçlara veri sağlamak adına ideolojik bir misyon yüklenecektir. Sosyolojide istenen toplumu istenilen yöne kanalizetmek için kullanılabilmesidir.

Türkiye'de sosyolojiye kaynaklık edebilecek bir dergi olan Milli Tettebbular Mecmuası, Türk milletinin bir harsı olduğunu milliyetçilik anlayışı doğrultusunda göstermeye ve ispatlamaya çalışır. Ziya Gökalp'de "Milli Sosyoloji" Türk toplumuna dair çözümlemelerde fonksiyonel bir ilişkiyi gerçekleştirecektir. Çağdaş Türkiye'nin ideolojik-siyasal zeminini hazırlamada "millileşme" ve sosyoloji önemli bir ittifak kuracaklardır.

II. Meşrutiyet Dönemi Türk Sosyolojisi-istisnalar bir yana-Comte'un, Durkheim'in Le Play'in ve Spencer'in izlerini taşır ve büyük ölçüde evrim ve ilerleme düşüncesi üzerine kuruludur. Bu gelişmeler pozitivist toplum düşüncesinin yerli katkılarla işlenerek yeniden şekillendirilmesi ve sosyolojinin Türk düşüncesine kazandırılması yerine, pozitif toplum düşüncesinin bazı genel hükümlerinin modernleşme prensibi olarak kabul edilmesiyle sınırlı kalmıştır. Bu dönemde ülkemizin düşünce dünyasına giren sosyolojinin ülkemizdeki yayılması iki ana akım ve iki büyük temsilci sayesinde olmuştur. Bunlardan birincisi Comte-Durkheim akımını benimseyen Ziya Gökalp, diğeri de, Le Play'in akımına bağlı olan Prens Sabahattin'dir. Ayrıca II. Meşrutiyet dönemi sosyolojinin Osmanlı Eğitim Kurumlarına girdiği dönemdir. Ziya Gökalp 1911 yılından itibaren Selanik ittihat ve Terakki Lisesi'nde Felsefe ve toplum bilim dersleri okutarak sosyolojinin Türk eğitim sistemine girmesi yolunda bir ilk adım atmıştır.²⁷³ Diğer yandan pozitivism, kuruluşuyla birlikte politik bir temele oturmuş ve bu politik yaklaşımın sahibi olan Comte ve takipçileri, pozitivismin politik yüzünü ön plana çıkararak öncelikle toplumu bir organizma gibi ele alarak ilk önce onun bilgisini elde etmek, sonra da toplumu denetlemek istemişlerdir.²⁷⁴ İttihat ve Terakki bu konuda

²⁷²Ziya, Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib olunacak Usul", Milli Tettebbular, cilt 1, Sayı 2, Mayıs-Haziran 1331, s.193-197

²⁷³Uriel, Hayd, Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979, s.39

²⁷⁴Kadir, Canatan, Bir Değişim Süreci Olarak Modernizm, İhsan Yay., İstanbul, 1995,s-24

iddialıdır. Bilindiği gibi II. Meşrutiyetin ilanından kısa bir süre sonra seçimler ve Meclis-i Mebusan'ın açılması gündeme gelir.²⁷⁵ İttihat ve Terakki seçim öncesinde iddialıdır. Meşrutiyetin ilanındaki rolleri sebebiyle kamuoyunda itibarları hayli yüksektir. Fakat kısa bir süre sonra ittihat ve Terakkinin iktidar yarışında tek başına olmadığı meydana çıkar. II. Meşrutiyetin ilanı ve siyasi affın çıkması üzerine yurt dışındaki yönetim muhalifi gruplar İstanbul'a gelmeye başlar. Bunlar arasında Sabahattin Bey* de (Prens Sabahattin) vardır. İT'ye karşı Sabahattin Bey önderliğinde Ahrar Fırkası adı ile bir başka takım, siyaset meydanına çıkacaktır. Bu siyasi bölünme basında da kendini göstermekte gecikmeyecek, adı geçen fırkayı destekleyen bir dizi gazete görüntüyü tamamlayacaktır.

İttihat ve Terakki cemiyeti dil, din, ırk farkı gözetmeden Osmanlıcılık ideolojisini simgelemiştir. II.Meşrutiyet öncesinde İttihat ve Terakki, cemiyeti çatısı altında toplanan ve Osmanlıcılık ilkesinden hareket eden muhalefet güçlerine göre Abdülhamit'in tahtan indirilmesi ve Anayasa'nın yeniden ilanı ülkenin kurtuluşu için yeterlidir. Bu amaca bir an önce ulaşmak için ülkenin çeşitli bölgesinde pek çok örgüt kurulmuştur. Abdülhamit'in baskıcı yönetiminden kurtulmak için dağınık olan bu güçlerin birleştirilmesi gereklidir.

Osmanlı imparatorluğu bünyesinde farklı amaçların peşinde olan çeşitli örgütleri bir program etrafında toplamak ve ortak kararlara varmak gereği, bir kongrenin toplanmasını zorunlu kılınmıştır. Kongrenin temel amacı, çeşitli ülkelerdeki Jön Türkleri birleştirmektir.²⁷⁶ Bu organizasyonu Prens Sabahattin üstlenmiştir. Çeşitli ülkelerden gelen farklı kökenlere mensup delegelerden oluşan katılımcılar Fransa'da toplanır. Birinci Jön Türk Kongresi Sabahattin ve Lütfullah Beylerin bir bildirgesiyle yapılan çağrı üzerine, Paris'te 4 Şubat 1902 tarihinde toplanır ve 9 Şubat'a kadar devam

²⁷⁵ Ahmet Bedevi, Kuran, Osmanlı İmparatorluğunda İnkılap Haraketleri ve Milli Mücadele, Baha Matbaası, 1956, s.334

*Ayrıca Sabahattin Bey'in görüşleri için (1) Teşebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i Mezuniye Hakkında Bir izah, Matbaa-ı Kütüphane-i Cihan, İstanbul, 1324; (2) Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Hakkında ikinci Bir izah, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul, 1324; (3) İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1327; (4) Türkiye Nasıl Kurtarılabilir: Meslek-i İctimai ve Programı, Elif Yay., İstanbul 1334, bakılabilir. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz., Z. Fahri Fındıkoğlu, Le Play Mektebi ve Prens Sabahattin, Türkiye Harsi İctimai Araştırmalar Derneği, İstanbul, 1962; Şerif Mardin, Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri, 1895-1908, İletişim Yay., İstanbul, 1983, s.213-218; Nezahat Nurettin Ege, Prens Sabahattin: Hayat ve İlmi Müdafaaaları, Güneş Neşriyat, İstanbul 1973; Düşünceleri hakkındaki değerlendirmeler için bkz., Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", Sosyoloji Dergisi, Sayı:1, İ.Ü: Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1989, s.1-105; Ali Erkul, "Prens Sabahattin", Türk Toplum Bilimcileri I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.83-150.

²⁷⁶ Tarık Zafer, Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler: 1859-1952, 2. Baskı, Arba Yay., İstanbul, 1995, s.106

eder. Kongrede iki önemli tez ortaya atılır. Birincisine göre yalnız propaganda ve yayınla devrim yapılamaz, onun içinde askeri gücde devrim çalışmalarına dahil etmek gerekir. İsmail Kemal'in ortaya attığı bu görüşe karşı çıkan olmaz. İkinci tez devrimi sağlamak için yabancı müdahalesinin olmasına izin verilmelidir. Ahmet Rıza, Dr. Nazım, Hoca Kadri, Yusuf Akçura, Ferit (Tek) müdahaleyi istemez.²⁷⁷ Kongre sonunda beliren bu iki farklı görüş, kongrenin ikiye ayrılmasına ve iki ayrı örgütün kurulmasına yol açmıştır. "Müdahaleciler" ve "Ademi Müdahaleciler" diye iki ayrı grup oluşur.

"Müdahaleciler, ikinci görüşü, yani yabancı ülkelerin müdahalesinin gerekli olduğu tezini savunarak Prens Sabahattin'in* önderliğinde "Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti'ni" kurmuştur. Prens Sabahattin'in sosyoloji yaklaşımı pozitivizmin tersine Osmanlı toplumunun bir yönetim sorunu değil bir sosyal yapı sorunu yaşadığı düşüncesi üzerine kuruludur. Sabahattin Bey ile İttihat Terakki arasındaki ayrılığın temeli Hüseyin Cahit*'in deyiimi ile "Sabahattin Bey'in Avrupa'dan bize hediye getirdiği ademi-merkeziyet ilkesidir."²⁷⁸

²⁷⁷Sina, Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İmge, 3. Baskı, Ankara, 2001, s.61-64

*Prens Sabahattin, Fransız sosyologu Le Play'ın görüşlerinden etkilenmiş, ve "Science Sociale" Okulunun sözcüleri ile yakın ilişkilerde bulunmuştur. "Le Play'in ardından Batı'da artık çokça söz edilmemektedir. Buna karşılık Le Play yurdumuzda adı bilinir, sözü edilir bir sosyologdur. Le Play, tümüyle pratik sorunlara yönelmiştir. Onu izlemek, her şeyden önce bu sorunlar önünde belli bir tutumu dile getirmekdir." Baykan Sezer Türk Sosyologları ve Eserleri I, Sosyoloji Dergisi, s.45

"II. Meşrutiyet büyük, küçük pek çok dergi ve gazetenin yayına başladığı, tam bir curcunanın yaşandığı dönemdir. Hüseyin Cahit'in siyasi gazeteciliği, II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Tanin'i çıkararak, İT mensubu gazeteci-mebus olarak meclise girmesiyle başlamıştır. Hüseyin Cahit'in uzun süren bir gazetecilik yaşamı olduğunu görüyoruz. Henüz Mekteb-i Mülkiye'de öğrenci iken (1896) çeşitli dergi ve gazetelerde hikaye, çeviri, fıkra, eleştiri türünde yazılar yazmıştır. II. Meşrutiyette (1908) ise artık bir baş yazardır. Bu sıfat zaman zaman kesintiye uğrasa da ölümüne kadar devam eder. (1957). Hüseyin Cahit, farklı gazetelerde başyazarlık yapmış olmasına rağmen adı uzun yıllar sahipliğini ve başyazarlığı yaptığı Tanin'le özdeşleşmiştir. Bilindiği gibi gazete bir batı kurumudur. Daha önce değişik örnekleri görülse de ülkemizdeki başlangıcı, II Mahmut döneminde çıkarılan Takvim-i Vekayi ile gerçekleşmiştir. Takvim-i Vekayi'den önce Osmanlı'da yabancıların çıkardığı gazeteler mevcuttur. 1828'de Mısır'da Mısır hükümetince çıkartılan Türkçe Arapça "Vekayi-i Mısriye"den sonra Takvim-i Vekayi 1831'de devletin resmi olarak çıkarttığı ilk Türkçe gazetedir. Daha sonra yarı-resmi Ceride-i Havadis ile Tercüman-i Ahvâl'i ilk gazete örnekleri arasındadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz., Selim Nüzhat Gerçek, Türk Gazeteciliği, İstanbul Devlet Matbaası, 1931) Gazeteler içerisinde Tanin'in özel bir önem ve anlamı vardır. Tanin, Osmanlı döneminde 1908'den 1914'e, Cumhuriyetin ilk yıllarında 1922 ile 1925 arasında, 2. dünya savaşı yıllarında ise 1943-1947 yılları arasında yayınlanır. (Hüseyin Cahit için ayrıca bkz., Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayat ve Edebi Eserleri üzerinde Bir Araştırma, E.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984) (Ayşe Azman, Türk Basımında Siyasi Bir Gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994) İT'nin Siyasi İktidara sürekli olarak müdahalesinden rahatsızlık duyan muhalif grupların gittikçe güven kazanması, cemiyet yanlılarınca meşruti yönetime karşı yapılmış bir irtica hareketi olarak niteleyen 31 Mart olayını hazırlayan süreçte, Tanin muhalif gazetelerle olan siyasi çekişmede oldukça etkin görülmektedir. Hüseyin Cahit 31 Mart olayı'nın sonuçlarından en fazla etkilenen kişiler arasındadır. Hüseyin Cahit, "hürriyete karşı yapılmış bir irtica" hareketi olarak değerlendirdiği 31 Mart olayını ancak oluş itibarıyla anlatarak bu işin sorumlularından haberdar değilmiş gibidir. Diğer yandan Ahmet Bedevi

İlk grup, yani ordunun desteğini öngörmekle birlikte yabancı müdahalesini kabul etmeyen “Ademi müdahaleciler”se Ahmet Rıza’nın başkanlığında cemiyetlerinin adını “Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti” şeklinde değiştirmiş ve bundan sonra önder bir Jön Türk örgütü olarak kalmışlardır.”²⁷⁹

Kongre sonucu bu iki örgüt kendi düşünceleri doğrultusunda çalışmalarını sürdürürler. Örgütler hem çalışma biçimi hem de ideolojik ilkeler bakımından birbirinden ayrılırlar.

Kongrenin sonucu hakkında genel kanı, başarılı olmadığı noktasında birleşmektedir. Kongreye katılan topluluk iki gruba ayrılmış ve amaçlanan birleştiricilik ilkesi suya düşmüştür. Kongrenin ikiye ayrılması, temelde sen ben çekişmesinin ötesinde düşünce farklılıklarına dayanmıştır. Sabahattin Bey’in soruna bakış açısı farklıdır. Ona göre, “İnkılabın ana gayesi olarak elde mevcut devletin kurtulmasını düşünüyor ve bunu sağlamak için bir bilim adamı gibi hareket ederek evvela İmparatorluğu tehlikeye sokan amilleri, bütün sebep ve neticeleriyle ortaya atmak lüzumunu duyuyordu.” Ahmet Rıza grubunun amacı genelde meşrutiyet düzenini getirmektir.²⁸⁰

Ahmet Rıza; 1855 yılında İstanbul’da dünyaya gelmiş, 27 Şubat 1930 tarihinde ölmüştür. Orta tahsilini Galatasaray Sultanisinde yapan Ahmet Rıza 1884’de Ziraat tahsili için Fransa’ya gönderilir. Babasının vefatı üzerine geri döner. 1889’da tekrar Paris’e giden Ahmet Rıza eski dostu M. Kirkof aracılığıyla Fransız adliyesinde resmi tercümanlık işine girer. Aynı zamanda, o zamanki pozitivizm direktörü Pierre Laffitte ile ilişkisi başlasa da Pozitivist doktrini bundan daha önce benimsemiştir. Kendi ifadesiyle bu durumu şöyle açıklar. “1889’a kadar Türkiye’de Milli Eğitim Müdürlüğü ile meşgul oldum. Bu tarihten itibaren Paris’e gelerek çağdaş fikirler hareketini bol bol

Kuran, Hüseyin Cahit’i 31 Mart olayının baş sorumlusu olarak görmektedir. Özellikle Tanin’de yazdığı kışkırtıcı makalelerle bu olaya ön ayak olduğunu söylemektedir. Hüseyin Cahit Yalçın’a Açık Mektup, Türkiye Basımevi, İstanbul, 1955) Ahrar Fırkası ile temsil edilen Adem-i merkezi muhalefetin yanı sıra seçimlerin başladığı gün (11 Aralık 1908) Derviş Vahdeti yönetiminde Volkan adlı bir gazete ile temsil edilen yeni bir muhalif grup daha meydana çıkar. Gazete daha çıktığı ilk gün amaçlarının Hüseyin Cahit gibilere meydan vermemek olduğunu beyan eder. (Ayşe Azman, Türk Basımında Siyasi Bir Gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın, s.48) Bu yeni gazetenin siyasi çizgisi ise Meşrutiyetin İslami bir yorumu ile beraber medrese kökenli ulemaya sahip çıkması ve yönetimde de Ahrarcılar gibi Adem-i merkeziyeti savunmasıdır. (Sina Akşin, 31 Mart Olayı, Sinan Yayınları, İstanbul, s.39)

²⁷⁸ Ayşe Azman, Türk Basımında Siyasi Bir Gazeteci Hüseyin Cahit Yalçın, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1994, s. 41

²⁷⁹ Ali, Erkul, “Prens Sabahattin”, Türk Toplum Bilimcileri I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982 s.99

²⁸⁰ Ali, Erkul, a.g.e., s.94

etüt etmek için görevimi bıraktım. Zaten daha önceden pozitivist doktrine tamamen bağlanmışım. Kendisine çok şey borçlu olduğum M. Pierre Laffitte'in kıymetli yardımı sayesinde bilgi sahamı genişletebildim. Böylece yavaş yavaş memleketimizde uygulanan öğretime tatbik edilebilir bir takım reform projelerini kavramaya eriştim.”²⁸¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Ahmet Rıza, Yüksek tahsil için Paris'te bulunduğu sıralarda pozitivismi benimsemiştir. Avrupa'daki Jön Türklerin hareketine faal olarak katılan Ahmet Rıza, 1895'de Jön Türklerin en ünlü gazetesi Meşveret'i Fransızca ve Türkçe olarak yayınlamıştır. İttihat ve Terakki komitesinin başkanlığına seçilen Ahmet Rıza, bu komitenin yabancı ülkelerdeki üyelerini etrafına toplamayı başardığı gibi II.Abdülhamid'e karşı muhalefetliğini de devam ettirmiştir. II. Abdülhamid'in Millet Meclisinin açılacağını ilan etmesiyle milletvekili seçimi başlamıştır. Bu seçimde Ahmet Rıza İttihat ve Terakki partisinden İstanbul Milletvekili olarak Millet Meclisine girer ve Meclis Başkanı olur. Üç sene Meclis başkanlığı yapan Ahmet Rıza ikinci seçimde Halil Bey'in reis yapılmasıyla Ayan azalığına tayin edilir.²⁸² Birinci Dünya Savaşı sonlarında padişah Vahdettin tarafından Ayan Meclisi başkanlığına getirilir. Sadrazam olmaya çalışan Ahmet Rıza, ayan başkanlığından da uzaklaştırılır. Bunun üzerine Paris'e gider. Kurtuluş savaşı sonrası İstanbul'a döner. Son günlerini Çengelköy üstündeki çaprazlı Çiftliğinde geçirir.

Ahmet Rıza doğrudan pozitivismi konu edinen bir eser yazmamıştır. Fakat bütün eserlerinde pozitivismiye bağlılığını gösteren deliller vardır. Örnek olarak Meşveret dergisindeki yazıları gösterilebilir. Ülke sorunlarıyla ilgilenen Ahmet Rıza'ya göre “yurdun her tarafını buhran ve Cehalet dumanı kaplamış”, kimse kendine düşen görevi yerine getirmemektedir. Bu durumdan faydalanan kesim Saray “Yağmacıları”dır. Millet devlet işine hiç karıştırmamaktadır. Eğer böyle devam ederse yabancı güçler ülke sorunlarına müdahale edecektir. Ahmet Rıza yabancı devletlerden fayda gelmeyeceği düşüncesindedir. Ona göre hiçbir devlet diğerinin kalkınmasını istemez. Bu nedenle ülke içinde nitelikli adamlar yetiştirmek, dış ülkelerden gelecek yardımdan hayırlıdır.²⁸³ Ahmet Rıza'nın pozitivismle ilgilenmesi 1887'de İstanbul'da Dr. Robinet'nin A. Comte üzerine yazdığı bir kitap aracılığıyla olmuştur. Dönem bu türden kitapların aydınlar tarafından ilgilendiği dönemdir. Ahmet Rıza'nın pozitivismi keşfettiği yıl olan 1887,

²⁸¹Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.245-248

²⁸²R. Çavli, Ahmet Rıza'nın Hayatı ve Pozitivizmle Alakası, İş Mecmuası, Sayı: 69, s.13

²⁸³Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.264

aynı zamanda Beşir Fuad'ın intihar ettiği yıldır. Ayrıca Osmanlı gelenekçi çevrelerinin bu vesile ile pozitivizm ve materyalizme karşı yoğun bir kampanya açtıkları dönemdir. Ahmet Midhat bu kampanyada yazdığı yazılarla başı çekiyor ve geleneksel değerler sistemindeki alt üst oluşu "hikmet-i Batıla" dediği bu türden pozitif dünya görüşlerine dayandırıyor.²⁸⁴

Ahmet Midhat, Batı kültürünü halka yaymak halkın anlayabileceği bir dille yazmayı savunan kendi çağının önde gelen aydınlarından. Türk fikir hayatında ilk defa Ahmet Mithat'la Batı'nın felsefe problemi düşünölmeye başlanmıştır. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini ve Yeni Osmanlıları kaygılandıran yalnız siyasi düşünceydi. Ahmet Mithat Dağarcık'ta yazdığı "İnsan" başlıklı yazılarında o zamana kadar alışılmamış bir tarzda, insanın evrimci ve naturalist bir görüşten açıklamasını yapmıştır. Fakat bu görüşünü dini doktrine bağlayarak, ilim ile din arasında çatışma olmadığını ispata çalışır. Ahmet Midhat insan hakkında verilen çeşitli tanımları gözden geçirerek Antropoloji'nin verdiği bilgiyi Sosyal İlimlerin verdiği bilgi ile bütünleştirir. İnsanın tek başına yapamayacağı, toplumsal bir varlık olduğunu ifade etmiştir.²⁸⁵

Bu düşünsel atmosfer içinde Pozitivizm, geleneksel kesimin dünya görüşüne karşı, alternatif olarak belirdiği gibi Batılılaşma savunucularının sahip çıktıkları tek eleştirel felsefe olarak da kabul görmüştür.. Bu nedenle Ahmet Rıza'nın pozitivizmi benimsemesi rastlantısal değildir. Diğer yandan Paris'te Pierre Lafitte'in pozitivist çevresine katılan Ahmet Rıza, aynı çevrenin yayın organı olan Revue Occidentale'da çıkan yazılarıyla düşüncelerini daha sistemli bir çerçeveye yerleştirmiştir. Ahmet Rıza, pozitivizmi kurtarıcı gibi görmüştür. Çünkü Osmanlı toplumundaki karmaşaya pozitivist toplum teorisinin son verebileceğine inanmıştır. Ahmet Rıza, Osmanlı toplumunun 19. Yüzyıldaki serüvenini bir bunalım olarak nitelendirmiştir. Bu durumdan kurtulmak için düzenin, sağlam temeller üzerine kurulması gerekir. Ahmet Rıza toplumsal ilerlemenin kaynağında bir "ordre" düşüncesinin yattığını ve bunu engelleyebilecek olaylardan sakınmak için geçmişten faydalanılması gerektiğini vurgular.²⁸⁶ Ahmet Rıza'nın burada vurguladığı tecrübe Osmanlı'nın geçmişten devraldığı kurumların manevi içerikleridir. Böylece Comte'un "Ordre et progres" sloganı, Ahmet Rıza'da en geniş biçimiyle yankısını bulmuştur.

²⁸⁴Ekrem, Işın, "Osmanlı Materyalizmi", Tanzimatten Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, s.356-357

²⁸⁵ H. Ziya, Ülken, Türkiye'de Çağdaş düşünce Tarihi, s.118

²⁸⁶Ekrem, Işın, "Osmanlı Materyalizmi", Tanzimatten Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, s.357

Ahmet Rıza'ya göre Osmanlıda Batı'daki anlamıyla birey yoktur. Bu nedenle halk kavramını kullanmak daha doğrudur. Çünkü birey halkın geleneksel değerleri içinde silinmiştir. Halk ise Ahmet Rıza'ya göre cahildir. Üstelik halk var olan bozuk yönetim anlayışının da destekçisi olabilir. Bu nedenle bu kütleye karşı güven duymamaktadır. Diğer yandan Comte'un aileyi toplumun temel birim sayması, Ahmed Rıza'nın düşüncelerine de uygundur. Osmanlı düzeni, sınıf ve bireyden yoksun olduğu için Osmanlı toplumunun temel direği ailedir. Aile içerdği değerlerle insan üzerinde yönlendirici etki yaratmaktadır. Bu nedenle aile temsil ettiği değerler yönünden modernleştirilerek toplumsal ilerlemenin dinamiklerinden biri durumuna getirebilir. Bu da ancak Ahmet Rıza'ya göre eğitim aracılığıyla gerçekleşebilir.

“Vazife ve Mesuliyet” III. Kadın balıklı çalışmasında kadının eğitimi sorunu üzerinde durmuş, eğitilmiş kadının aile yapısını güçlendireceğini vurgulayan Ahmet Rıza²⁸⁷ etnik sorununa da eğilmiştir. Ahmet Rıza'ya göre eğer otorite adalet ilkelerini çiğnerse toplumsal ahlak yozlaşmaya başlar. Ahmet Rıza'nın düşüncelerinde din olgusu, genel ahlakın belirleyicisi sayılmıştır. Comte'un din olgusuna yaşamının son dönemlerinde ağırlık vermesi, Ahmet Rıza'yı da bu olguyu gereğince değerlendirmeye yöneltmiştir. Eğitimi toplumsal ilerlemenin dinamiklerinden birisi olarak gören Ahmet Rıza* Paris'ten II.Abdülhamid'e gönderdiği layihalarında bunun önemini vurgular.²⁸⁸

“1907 yılında Cenevre'deki Taşnaksutyon Cemiyeti, Teşebbüsü Şahsi ve Ademi Merkeziyet ile Terakki ve İttihat Cemiyetlerine ortak bir kongre toplamak önerisin de bulunur.”²⁸⁹ Bu öneri ve çeşitli gelişmelerle ikinci Jön Türk Kongresi, 27 Aralık 1907 tarihinde Paris'te toplanır.

İkinci Jön Türk kongresinde de Sultan Abdülhamit'in tahtan inmesi, yönetim biçiminin değişmesi ve Meşrutiyet ve demokrasi yönetiminin kurulması istenmiştir. Kongre bildirgesinde, amaca ulaşılıncaya kadar mücadele edileceği kararı alınmıştır.

²⁸⁷ Murtaza, Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, s.265

*Eserleri: Meşveret'deki yazıları (1895-1908 arası); “Vazife ve Mesuliyet” adı altında 1895 – 1906 yılları arasında yayınlanan “Padişah ve Şehzadeler”, “Asker”, “Kadın” isimli broşürler; Layihalar, (1889'da yeniden Paris'e döndüğünden sonra Sultan Abdülhamid'e yazmıştır); Tolerance Musulmane, Paris 1897. Bu eseri “Meşveret” dergisinin Fransızcasından tefrika halinde yayınlamıştır; Echos de Turquie, Paris, 1920; Rehumay-ı Sayyad, İstanbul, 1339/1920; La Faillite Morale de la Folitique Occidentaleen Orient, Paris, 1922.

²⁸⁸ Ahmet Rıza; Mektup (“Vatanın haline Maarif-i Umumiyeinin Islahına dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine takdim kılınan Layihalar hakkında makam-ı sadarete gönderilmiştir”, 1313)

²⁸⁹ Sina, Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, s.65

Kongrenin sonucunda, amaçlara ulaşmak için barışçı ve devrimci yolların araştırılmasına yönelik sürekli bir komitenin kurulması onaylanmıştır.

İkinci Jön Türk Kongresi'nde esen birlik havası, belirli ilkeler etrafında uzlaşmaya varılması, ardından II. Meşrutiyetin bu güç birliği ve eylemlere dayalı olarak başarılması üzerine Jön Türklerin güçlü iki örgütünün birleştirilmesi kararına varılır. Ancak 2 Eylül 1908'de Prens Sabahattin, yanında babasının cenazesıyla İstanbul'a gelişi sırasında kendine büyük bir karşılama töreni yapılması ve bu törenin gösteriye dönüştürülmesi, ikiliğin ortadan kalkmadığı şeklinde yorumlanmış ve cemiyetlerin birleşmesi gerçekleşmemiştir.

Teşebbüs-Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin birleşmemesi üzerine Prens Sabahattin'in süt kardeşi Ahmet Fazlı başta olmak üzere yakın arkadaşları, 14 Eylül 1908'de Ahrar Fırkası*'nı kurup parti başkanlığına Prens Sabahattin'i getirmek isterler, ancak Prens Sabahattin bu teklifi kabul etmeyince parti başkanlığı boş bırakılmıştır.²⁹⁰ Ahmet Rıza Beyin liderliğini yaptığı örgüt A. Comte; un etkisiyle merkeziyetçi bir meşrutiyet idaresinin savunuculuğunu üstlenmişken Sabahattin Beyin liderliği yaptığı örgüt ise, "Science Sociale" Okulunun görüşlerine paralel olarak merkez dışılığı önererek bölgesel yönetim özerkliği ve kişisel girişkenliğin geliştirilmesi savını ileri sürmüştür.²⁹¹

Genel Bir Değerlendirme; Bu kadar fazla tartışmaya sebep olan "Adem-i merkeziyet" ilkesinin İT için önemi Osmanlı devletinin yapısından ileri gelmektedir. Bilindiği gibi Osmanlı devleti çok uluslu bir devlettir. Devletin bekası (devamlılığı) nı sağlamayı amaçlayan İT için merkezi yönetimin ortadan kalkması, devletin parçalaması ile eş değerdir. Hüseyin Cahit'in Tanin'de Adem-i merkeziyetçi görüşlere karşı koyuşu bu çerçevede içinde anlamlıdır. Hüseyin Cahit, Tanin'de Prens'in düşüncelerini insafsızca eleştirmeye başlar. Prens'in ademi merkeziyet ilkesinden hareket ederek eleştirilerini genişletir. Bu ilkenin merkeziyetsizlik olduğunu ve ileride ülkeyi parçalayacağı savını

* Osmanlı Ahrar Fırkası; 14 Eylül 1908'de İstanbul'da kurulmuştur. Kurucularından olan Nurettin Ferruh, başkanlık için Prens Sabahattin'e teklif götürmüştü, ama Sabahattin Bey teklifi red etmiştir. Fakat partinin düşünsel temelini Prens'in belirlediği görülüyor. Parti, tamamen Teşebbüs Şahsi ve Ademi Merkeziyet Cemiyetinin düşünceleri doğrultusunda hareket etmiştir. Programı dahi aynıdır. Partinin adı 31 olayına karışır ve 10 Ocak 1910 tarihinde kendi kendini fesheder. Bu parti, Sabahattin Bey'in düşüncelerini ilk defa Mecliste savunan örgüt özelliğini taşır. Bu Konuda Bkz., T. Zafer Tunaya, Türkiye Siyasi Partiler, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952

²⁹⁰ H. Bayram, Kaçmazoğlu, Sosyoloji Tarihi II, s.214

²⁹¹ Ali, Erkul, "Prens Sabahattin", Türk Toplum Bilimcileri I, s.106

ileri sürmüştür.²⁹² Prens Sabahattin'in görüşlerini savunan çeşitli gazeteler (Sabah, Serbesti, Yeni Gazete, Osmanlı gibi) vardır. Hüseyin Cahit'le bu konuda doğrudan tartışan kişi ise İktam'ın baş yazarı Ali Kemal'dir. Hüseyin Cahit, Ali Kemal'in İktam'da önerdiği Teşebbüs-i Şahsi ilkesine karşı değildir. Bizde millet olarak özel girişimciliğin gelişmediğini o da kabul etmektedir.

Hüseyin Cahit'in asıl karşı çıktığı "İktam"ın Osmanlı vilayetlerini ıslah etmek için temel şart olarak ortaya sürdüğü Adem-i Merkeziyettir. Böyle bir durumda "Osmanlı memleketi inkiraz ve izmihlale doğru götürülmüş olur."²⁹³ İktam, Adem-i merkeziyeti savunurken Fransa ve İngiltere'yi Osmanlı'ya örnek göstermektedir. Hüseyin Cahit İngiltere'nin uzun süreden beri bütün yönetimi bir araya getirme girişimi içerisinde olduğunu ve sömürgeleri için uyguladığı bu yöntemin bizim için geçerli olamayacağı düşüncesindedir.

Prens Sabahattin (1877-1948), Durkheim'den ayrı yeni bir sosyoloji, "Science Sociale"i (İlmi İçtima) kuran Le Play* okuluna bağlıdır. Science Sociale, toplumları kamucu ve bireyci olarak sınıflandırmakta ve böylece Türkiye'yi dünya içine yerleştirmeye izin vermektedir. Belki siyasi çekişmelerde Batı'da yapılacak seçimde yol göstermek konusunda etkili olmuştur. Ama bir sosyoloji akımı olarak Türkiye'de sorunların çözümü içinde "Türk toplumunun yapısı değişmeli demekten başka bir şey söylememiştir. Belki de bütün övgülere karşılık Sabahattin Beyin etkisinin sınırlı kalışının nedeni burada bulunmaktadır."²⁹⁴ Science Sociale okulu üyelerinden olan Prens Sabahattin, olaylara da bu okulun gözüyle bakmaktadır. Osmanlı toplu yapısının bilimsel bir açıdan ele alınmasını ve bu yolla irdelenmesini ileri sürmüştür. Var olan

²⁹² Ali, Erkul, a.g.e., s.106

²⁹³ "Ademi Merkeziyet", Tanin, 22 Ağustos 1324

* Le Play, 19. Yüzyıl Fransız sosyoloğudur. Le Play'ın bütün çalışmaları sırasında tasası, Fransa'nın 19. Yüzyılda içinde bulunduğu sorunlara bir çözüm aramak olmuştur. Science Sociale okulunun kurucusu Frederic Le Play (1806-1882) bir maden mühendisidir ve toplum hakkındaki düşüncelerini "Avrupa İşçileri" ile "Fransa'da Sosyal Reform" adlı eserlerinde toplamıştır. Le Play monografi yöntemine dayanarak bir aile sınıflaması oluşturmuştur ve bu sınıflamada aileleri patriarkal (baba-erki) aile, kök aile, kararsız aile diye üçe ayırmıştır. Okulun ikinci önemli ismi Henri de Tourville (1840-1903), Le Play'ın çalışmaları üzerine daha da derinleşerek kök aileyi yarı patriarkal ve particulariste (bireyci) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Yine bu okulun üçüncü ismi Demolins (1852-1907) toplumları kamucu ve bireyci olmak üzere iki büyük grupta toplamıştır. "Kamucu toplumlar aile, devlet vb. gibi zümrelere dayanan bireylerden meydana gelmiş, merkezciğe dayanan topluluklar olduğu halde; ikinciler, kişisel girişimi olan bireylerden meydana gelmiş merkezciğe bağlı olmayan topluluklardır. Birinci zümreye Asya, Doğu Avrupa, Afrika, Güney Amerika toplumları; ikinci zümreye de kuzey Avrupa toplumlarıyla Birleşik Amerika girer. Bu sınıflamada Türkiye'de birincisine sarılmış kamucu zümreye girmektedir".(Descamps, Paul, Deneysel Sosyoloji, Çev: N.S. Kösemihal, Revzi Kitabevi, İstanbul 1965, s.9)

²⁹⁴ Baykan Sezer, Sosyoloji Dergisi, Türk Sosyologları ve Eserleri I, s.53-54

yapının bütüncü bir yapı olduğunu belirttikten sonra, kurtuluşun bireyci yapı'ya geçilmesi ile olacağı düşüncesindedir. Bir başka ifadeyle kurtuluşun, yönetim erkinin değiştirilmesi ile değil, toplumsal yapının değiştirilmesi ile gerçekleştiğini iddia etmektedir.

Prens Sabahattin siyasal düşüncelerini uygulayacak bir ortam bulamamıştır. Abadan'a göre "ademi merkezîyet" devletle idare yapı ve mekanizmanın kuruluşu ve işleyişi ilkesi ile sıkı sıkıya ilgili bir uygulama sisteminden başka bir şey değildir. "Prens Sabahattin Osmanlı devleti içinde siyasi teorisinin uygulanma fırsatına nail olamamıştır. O bir sosyolog ve nazariyeci olarak ortaya attığı tezin amacı, çökmekte olan Osmanlı devletinin devamını sağlayacak çözüm yolunu aramaktan ibaretti."²⁹⁵ Prens ekonomik alanda tamamen kapitalist bir düzeni savunmuştur. Bireyci bir toplum yapısının egemen olmasını istemesi, ekonomik düşüncelerine de etki yapmıştır. Prens'in amacı, Osmanlının bütüncü toplum yapısını bireyci toplum yapısına dönüştürmektir. Bunun içinde bireyci toplum yapısının egemen olduğu toplumların özelliklerini Osmanlı toplumunda da yaratmak gerektiği görüşündedir. Toprakların bireylere özel mülkiyet olarak dağıtılmasını ister. Ayrıca, yeni toplumsal yapıya geçmeyi kolaylaştıracak ve bu yapıyı yaşatacak bir burjuva sınıfın oluşturulmasını da önermektedir.

Prens'in bireyci bir toplum yapısına geçmek için gelişmesini istediği burjuva sınıfının Osmanlı'da bulunmayışı Prens için bir dezavantajdı. Fakat Prens'in bu düşünceleri, Cumhuriyet döneminde büyük etkinlik kazanmış ve siyasal partiler programlarında bu düşüncelere yer vermiştir.²⁹⁶ Le Play'dan yazılarında ilk söz eden Ali Suavi* olmuştur. Ancak Le Play'ın görüşlerinden esinlenerek Türkiye'ye çözümler öneren ve Science Sociale okulunun yurdumuzda etkinlik kazanması Sabahattin Bey'le olmuştur. Suavi, Le Play ile İngiliz yanlılığı arasında doğru ilgiyi kurabilmiştir. Ama kendi siyasi yaşamındaki düzensizlik, döneminde muhalefetin henüz örgütlü olmaması

²⁹⁵Yavuz Abadan, "Ademi Merkezîyet Problemi" SBF. Dergisi, cilt 20, No.4, Ankara, 1965, s.37-40

²⁹⁶Ali, Erkul, "Prens Sabahattin", Türk Toplum Bilimcileri I, s.145-146

*Ali Suavi, 1839'da İstanbul'da doğmuş ve 1878'de ölmüştür. Aslen Çankırlı olan Fakir bir ailenin çocuğudur. Ali Suavi 1867 yılında "Muhbir" gazetesini yayınlamaya başlar. Yazıları dolayısıyla Kastamonu'ya sürülür. Yeni Osmanlıların koruyucusu Mustafa Fazıl Paşa onunla Avrupa'ya kaçmasını sağlar. Mustafa Fazıl Paşa'nın maddi desteğiyle Londra'da Türkiye dışındaki ilk Türkçe gazete olan Muhbiri yayınlamaya başlar. (31 Ağustos 1867), Paris'e geçerek Ulûm gazetesini çıkarır. (1869). Daha sonra II. Abdülhamid, Ali Suavi'ye yurda dönmesi için izin verir. İstanbul'a gelişinden sonra onun güvenini kazanır ve has Müşaviri olur. Galatasaray Sultanisi Mütürlüğü'ne tayin edilir. Bir yıl kadar süren bu dönemden sonra Abdülhamidle arası açılır. Çırağın Sarayı'nı basarak V. Murad'ı yeniden tatha çıkarmak isterken öldürülür. (20.5.1878). Baykan Sezer, Türk Sosyologları ve Eserleri I, s.48-49

sonucunda etkisi sınırlı kalmış, yeni bir sosyoloji anlayışının ilk savunucusu olarak adı Türk düşünce tarihinde yerini alamamıştır. Oysa Sabahattin Bey, çevresinde belli bir örgütlenmenin oluşmasına da özen gösterdiği için yurdumuzda belli bir sosyoloji anlayışının kurucusu olmak ünvanını kazanmıştır. Le Play okulu denilince akla ilk gelen monogrofiler olmasına karşın, prens monogrofilerden hiç yararlanmamıştır. Kendinden sonra onun izleyicileri olan Mehmet Ali Şevki ve Selahattin Demirkan tarafından kullanılmıştır.²⁹⁷ Le Play etkisinde olan sosyologlarımız öncelikle iki sorun üzerinde durmuşlardır. Bunlarda biri, eğitim sorunudur. Eğitim sorununa gösterilen ilgi, bir yerde Fransa'da Science Sociale okulu yandaşlarının bu konuya eğilmiş olmalarıyla açıklanacağı gibi öte yandan Türk sosyolojisinin genel özelliklerinin bir ürünüdür. İkinci ilgi duyulan konu köy araştırmalarıdır. Yurdumuzda çok sayıda köy araştırması yapılmıştır. Ancak yapılan araştırmalar, genel açıklamalar yerine soru cetvellerinin geliştirilmesi ile sınırlı kalmıştır.

Ülkemizde bu ekolün görüşleri başta Prens Sabahattin olmak üzere Mehmet Ali Şevki Bey, Ethem Menemencioğlu, Tahsin Demiray, Selahaddin Demirkan ve Nezahat Nurettin Ege tarafından temsil edilmiştir. Bunların yanında Prof. Ülken, Prof. Kösemihal, Prof. Fındıkoğlu, Prof. Tanyol, Prof. Tütengil, Prens Sabahattin'in metodundan yararlanmaya çalışmışlardır.

Bu isimler içinde 1903 İstanbul doğumlu Tahsin Demiray, bu ekole dahil olanlar içinde, özel bir yere sahiptir. Bunun bir çok nedeni vardır. Bunların arasında bizzat girişimlerde bulunarak sosyoloji kongresi toplamış olması önemlidir. Şehircilik, eğitimcilik siyaset gibi değişik alanlarda bu ekolün savunucuları arasında oldukça geniş faaliyetleri olan bir kişidir. Tahsin Demiray'ın 1945 öncesinde toplum sorunlarımız konusunda herhangi bir çalışması yoktur. Ancak o bu yıllarda da belli faaliyetler içindedir. Bunlar Eminönü Halkevi içinde yada Mualimler Birliği içinde sürdürdüğü pratik ağırlığı olan çalışmalardır. Tahsin Demiray'a göre toplum yapımızın temel özelliği köylülük'tür. Türkiye "köyler devleti" dir. Bu nedenle devletin iktisadi davalarının başında da köy ve köylüler gelmelidir. Toplum yapımızın tanınması, tanımlanması ve problemlerin çözümünü içinde belli yollar önermektedir. Bunların başında da Mehmet Ali Şevki Bey'in "Memleketi Tanıma Yolu" adlı çalışmasını salık

²⁹⁷Ali, Erkul, "Prens Sabahattin", Türk Toplum Bilimciler I, s.146

verecektir.²⁹⁸ Ekolün bir diğer önemli ismi Selahattin Demirkan'dır. Selahattin Demirkan, Türk sosyolojisi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle gözlem ve alan araştırmalarında ve bu konularla ilgili fikir ve beyanatlarıyla Türk sosyolojisine çok önemli katkılar sağlamıştır. Yaptığı monografi, anket, gözlem ve köy araştırmaları ile Prens Sabahattin'in teorik olarak ortaya koyduğu görüşleri uygulama alanına koyarak, Türk toplum yapısının bazı sorunlarına değinmiştir. Köy araştırmaları monografi ve alan araştırmaları ile ün yapmış bir sosyologdur.

Demirkan'a göre, sosyal araştırmaların konusu cemiyet içerisinde meydana gelen olaylardır. Sosyolojiyi Nazari sosyoloji ve tecrübi sosyoloji olarak ikiye ayırır. Demirkan, Sabahattin Bey'in "Şahsi Teşebbüsü ve Adem-i Merkeziyet" Prensiblerini ortaya atarak, ilimle siyaseti birleştirmek suretiyle yaptığı telkinler ittihat ve Terakki cemiyetinin Şiddetli muhalefetine uğramıştır. Demirkan'a göre Anadolu köylüsü bugünkü hayat, düşünce, kültür, zihniyet itibarıyla sosyolojik araştırmalar bakımından çok cazip ve istifadeli bir konudur der. Anadolu'nun "kavimler geçidi" üzerinde olduğunu sık sık istilalara uğraması sonucunda, Türk köylüsünün ızdırap ve bir çok zorluklar çektiğini belirten Demirkan, bu muzderip insanların kalkındırılması ve geliştirilmesi için her türlü fedakarlığın yapılmasını istemektedir. "Türkçülüğün Esasları" adlı eserleriyle sosyolojik sistemini tanıtmış ve milli gururumuzun bizlere fikir ve plan vermiş olan Gökalp, Demirkan'a göre ferdi inkar etmemekle beraber, yine fert yok cemiyet var demektedir. Diğer taraftan Prens Sabahattin ise "Şahsi Teşebbüs ve Adem-i Merkeziyet" formülünü ileri sürerek liberal bir bakış açısıyla, Türkiye'nin kurtuluş çaresinin her ferdin bir şahsiyet sahibi olmasında bulmakta ve bunun içinde merkezîyetçiliğin kaldırılmasını savunarak Anglo-Saksontipi gençlere ve bunların sayesinde yalnız siyasi değere toplumsal ve iktisadi istiklalimizin de sağlayabileceğimiz tezinden hareket etmektedir. Demirkan, bu iki ismin tek amaçlarının Batılılaşmak olduğunu söylemiştir.²⁹⁹

²⁹⁸ Tahsin Demiray Konusunda Bkz., Recep Ertürk, "Cumhuriyet Döneminde Bir Le Playcı: Tahsin Demiray" Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi-1.sayı, İstanbul, 1989, 107-146

²⁹⁹ Bkz., Selahattin Demirkan; "Tecrübi Sosyolojiye Giriş", T.C Baş Vekalet İstatistik Umum mad., Ankara 1958. Yayın No: 376, s.7-25; s.43; Selahattin Demirkan; Köy Araştırması Klavuzu Çeşitli Makaleler IV. seri A, sayı: 29, 1960, İstanbul Fakülteler Matbaası s.7-17; "Bağlum Köyünde Köy İşletmesi Anketi" Sosyoloji Dergisi, sayı 7, İstanbul, 1952, s.23-29; Selahattin Demirkan; Türkiye'de Köy Sosyolojisi ve Problemleri" Sosyoloji Dünyası 1953, s.33-37; Selahattin Demirkan, Gerçek Demokrasiye Nasıl Geçebileceğiz? Çeşitli Makaleler IV, 1956, Gtin, İstanbul, s.4-24

İctimaiya Akımı; Biz de sosyolojinin ortaya çıkışı, Batı'da ortaya çıkış koşulları ile bire bir örtüşmese de, benzer sorunlara çözüm bulmak amacıyla olmuştur. Sosyolojinin Türkiye'ye giriş amacı, toplumsal sorunlara çözüm bulmak kimlik bunalımına doyurucu bir açıklama getirmek ve Batıcılışmayı kitlelere tanıtmaktır. Burada sosyolojiden beklenen, sorunlara radikal çözüm yolları önermek değil, "düzen içinde ilerleme" ilkesi çerçevesinde çözüm yolları göstermektir. Bu anlamda Batı sosyolojisi ile aynı yöntemleri benimseyen Türk sosyolojisi, Batı'dan aktarıldığı halde, Batılı çözüm yollarını ülkemiz sorunlarına uyarlayarak kendi çıkmazlarımızı aşmayı amaçlamıştır.³⁰⁰ İctimaiyat akımı Ziya Gökalp'in başını çektiği akımdır. 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğan Gökalp pek çok kişi tarafından Türkiye'nin ilk toplum bilimcisi sayılır. Bu yargının kuşkusuz sağlam temelleri vardır. İlk önce İstanbul "Darülfünun" da İctimaiyat kürsüsü kurmuştur. Böylece toplum bilime, akademik bir çatı altında meşrutiyet ve kurumsallık kazandırmıştır. İkinci olarak Osmanlı devletinin yıkılış döneminde kurulacak yeni topluma ilişkin çözümlemelerini, Batı toplumbilimi tarafından geliştirilmiş olan kavramları kullanarak açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda da oldukça başarılıdır. Üçüncü olarak Ziya Gökalp Osmanlı Devletine egemen olan İttihat ve Terakki partisi yoluyla, toplum da, bilimsel yaklaşımı ciddiye alırdırabilmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, partinin ideologu durumunda olması, onun toplum bilimsel yaklaşımlarının yaygınlaşabilmesi için en elverişli ortamı, siyasal ortamı duyarlı duruma getirmiştir.

Osmanlı'nın çok hızlı değişen ortamı içinde gerek toplumsal yapı gerekse sahip olduğu toplum bilim bilgisi, Gökalp'in yeni kurulacak devlet için bir toplumsal değişme modeli geliştirmesini sağlamıştır.³⁰¹ Gökalp, toplumbilimin varlığını toplumsal olaylar arasındaki determinist ilişkiye bağlamıştır. Böylece, bir bilim dalının bir disiplinin var olma gerekçesini nedenselliği de aşan bir şekilde, gerekircilikte aramıştır. Gökalp, yalnız bilim anlayışı içinde determinist olmakla da kalmaz, toplumsal evrim açısından da son derece katı bir determinizm içindedir. Örneğin insan toplumlarının aşamalarını önce "Cemia, Câmîa, Cemiye" olarak üçe ayırır. Sonda da "bir insan için çocukluk ve

³⁰⁰H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, "Prens Sabahattin'in Siyasal ve Sosyolojik Görüşleri", Birey Yay., İstanbul,1999, s.29; Bu Konuda Bkz., Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri, I", Sosyoloji Dergisi, s.7-8

³⁰¹Carle C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul,1964, s.10

çıraklık devirlerinden geçmek nasıl mecburi ise, bir kavim içinde cemîa ve camîa stajlarını yapmak öylece zaruridir.” demektedir.³⁰²

Ziya Gökalp biri sosyolog öteki de ideolog olmak üzere iki görüntü sergiler. Sosyolog Ziya Gökalp, Durkheim metoduyla Türkiye de içtimaiyat ilmini kurmağa çalışmış adamdır. İdeolog Ziya Gökalp, sosyolojiden fetva alarak Türk milliyetçiliğinin temellerini kurmuştur. Bu iki kimlik arasındaki fark birincinin ilmi, ikincisinin siyasi oluşudur.

Peyami Safa Gökalp’le sosyolojinin bittiğini ifade eder. Ona göre: “Durkheim sosyolojisi Ziya Gökalp’le beraber Türkiye’ye girdi ve onun fani vücudu ile birlikte gömüldü. Ona göre “Ziya Gökalp sağken onun eteğinden ayrılmayan ve Darülfünunu dolduran bir çok Durkheimciden bugün tek adam kalmamıştır. Demek bunlar akideye değil şahsa bağlı imişler. Fikir değil mevki peşinde koşuyorlarmış ve Ziya Gökalp’ın omuzlarına basarak yükselmekten başka hedefleri yok fakat Ziya Gökalp’ten sonra yalnız Durkheim metoduna değil, hiçbir muayyen sosyolojiye sahip ilim adamımız yoktur. Hatta tam bir metoda sahip tek bir sosyologumuz da yok: Ziya Gökalp’ten evvel olmadığı gibi Türkiye de sosyoloji yoktur.”³⁰³

Sonuç olarak; Pozitivizm yada pozitivist bilim ülkemize giren ilk Batılı ve ilk modern ideolojidir. Osmanlı toplumunun Batı’ya açıldığı dönemde Batı’da pozitivizm bilimle eş anlamlıdır ve dolayısıyla Batı’ya açılmak pozitivizme açılmaktır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak bu gün Türkiye’de mevcut olan bütün entellektüel akımların temelinde pozitivizm bulunmaktadır.³⁰⁴ Pozitivizm Osmanlı modernleşmesine iki açıdan büyük katkıda bulunmuştur. Bunlardan ilki kültürel sürecin laikleştirilmesini sağlamasıdır. Osmanlı’nın Cumhuriyet’e devrettiği en önemli miras da budur. Şinasi’nin kişisel çabalarıyla başlayan bu süreç, sezginin yerine aklın egemenliğini geçirerek manevi içerikli geleneksel kültürün eleştirisini hazırlamıştır. Pozitivizmin ikinci önemli katkısı siyasi alanda olmuştur. Bürokrasinin rasyonel kalıplar içinde düzenlenmesi ve siyasi açıdan bu yeni bürokratik kadronun devletçi olarak pozitivist ideolojiyi kendine eksen yapması pozitivist felsefenin izlerini taşır.

³⁰²Ziya Gökalp, Makaleler IV, Kültür Bakanlığı, Yay., Ankara, 1977, s.56

³⁰³Peyami Safa, “Ziya Gökalp’dan Evvel ve Sonrası”, İş Mecmuası, cilt 10, Umumi Sayı 39/40, 24 ilk Teşrin 1944, s.49; Z. Fahri, Fındıkoğlu, “Mustafa Şekib’in İlk Yazıları”, İş Mecmuası, cilt 9, Defter 1, Umumi Sayı 33, İkinci Kânun 1943, s.13

³⁰⁴Bkz., Hüsamettin, Arslan, Epistemik Cemaat Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi, İstanbul, Paradigma Yay., 1992

Ancak pozitivistizmin bu iki belirgin katkısının dışında bir de düşünce tarihimize yaptığı kalıcı bir etki vardır. Gerçeğin araştırılmasında bilimin önceliği. Bu temel önermesiyle pozitivistizm, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e modernleşme tarihimizde yer alan belli aydın gruplarının savunduğu bir düşünce akımı olmaktan çok, bir yöntem belirleyicisi olmuştur.³⁰⁵

Diğer yandan pozitivistizmin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin bir başka sebebi de modern bir toplumun dayandığı felsefe sisteminin araştırılması sırasında keşfedilmiş olmasıdır.³⁰⁶ Pozitivistizm, Osmanlı aydınının bu tür arayışlarına bir cevap teşkil etmiştir. Çünkü pozitivistizm Osmanlı aydınlarının modernleşmenin niteliklerini ve hedeflerini kavramalarına yarayacak kadar pratiğe dönüktür. Bu yönüyle 19. Yüzyıl düşünce hayatımız birkaç yönüyle pozitivistizmin etkisinde kalmıştır.

Öncelikle pozitivistizm modernleşme çabaları içerisinde bir temelin oluşmasını sağlamıştır. Çünkü pozitivistizm toplumun somut şartlarından yola çıkan pratik bir kavram yapısı içermektedir. Bu anlamda kavramsallaştırmanın merkezine spekülâtif bilgiyi değil bilimsel bilgiyi yerleştirmiştir. Bu durum bilimin kutsallık kazanmasına sebep olmuştur. Ayrıca pozitivistizm bilimler sınıflandırmasında sosyal bilimlere öncelik vermiş, bunun sonucu olarak bir sosyoloji ekolünü oluşturduğu gibi hala etkisini koruyan günümüz sosyolojisinin pozitivist karakterini belirlemiştir.

³⁰⁵Ekrem, Işın, "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivistizm" Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cilt II, s.362

³⁰⁶Ekrem, Işın, a.g.e., s.353

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. CUMHURİYET PARADİGMASININ TEMELLERİ

Çalışmamız, Cumhuriyet paradigmasının temelini, A. Comte'un öğretisinden etkilenmiş asker ve sivil Osmanlı aydınlarının oluşturduğunu bize ispat etmektedir. Cumhuriyetle kaynağını Batı pozitivisminden alan Kemalizm laikleşme modelini eğitimin tümüne yayarak, pozitif bilimler'i Türklerin geliştirmeleri gereken ideal bilgi türü haline getirmiştir.³⁰⁷ Osmanlı modernleşmesinin ürünü olan jön Türk ideolojisinin unsurları, Kemalizmin, Cumhuriyet ile birlikte devrıldığı düşünce mirasını meydana getirmektedir.³⁰⁸ Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte en azından bu anlamda bir kopuş olmadığını ifade edebiliriz. Pozitivistlerin kurduğu İttihat ve Terakki'nin Osmanlı devletinin iktidarını eline geçirmesinden sonra uyguladığı merkezi, otoriter, bürokratik ve seçkin idare yöntemi, Türkiye Cumhuriyeti'ne yansımıştır.³⁰⁹ Pozitivizmin gereği olan bu anlayış, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde başta siyaset olmak üzere her alanda etkili olan Comte pozitivismi olmuştur.³¹⁰

Pozitivizmin Türkiye'ye girişi doğrudan felsefi bir kanalla olmamıştır. Edebiyat akımları, o dönemde okullara konan pozitif bilim dersleri, Fransızca eğitim yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, v.s aracılığıyla gerçekleşmiştir. Diğer yandan Batılı anlamdaki sosyal bilimler hareketinin görüldüğü dönem II. Meşrutiyet yıllarıdır. II. Meşrutiyetin sağladığı hürriyet ortamında, Batıda doğmuş veya gelişmiş olan bazı bilimsel ve ideolojik dünya görüşlerinin, Türk düşünce hayatına girmeye başladığı ve taraftar bulduğu görülmektedir. Bu durum sosyolojik düşünce biçimleri içinde geçerlidir. Özellikle bu yıllarda Durkheim'ın Spencer'ın ve Le Play'ın temsil ettiği sosyoloji ekolleri birer fikir hareket olarak kendilerini göstermişlerdir. Bunlar içinde etkin olan Durkheim'ın toplumsal anlayışına dayanan, Ziya Gökalp'in düşüncesi, dinamizmini ve bilimsel enerjisini Cumhuriyet rejiminin siyasi misyonuyla özdeşleştirdiği için sosyal olayların tahlili ve yorumlanmasında sürekli olabilecek bir yapılaşma meydana getirmiştir. Bu bağlamda başta Ziya Gökalp başta olmak üzere o dönemin düşünürleri hem çevreye toplum bilimi tanıtmak hem de yeni bir toplumun bilimsel temellerini oluşturmak görevini yüklenmiştir. Döneme damgasını vuran

³⁰⁷Şerif, Mardin, Makaleler III, Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., 1992, s.141

³⁰⁸Levent, Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yay., İstanbul, 1990, s.70

³⁰⁹Erol, Özbilgen, Pozitivizmin Kısacasında Türkiye, Ağaç Yay., Alternatif Üniversite Dizisi: 36, İstanbul, 1994, s.118

³¹⁰Doğan, Özlem, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, s.455

düşünür Ziya Gökalp'tir. Gökalp, ölümünden sonra da etkisini geniş ölçüde devam ettirmiştir. Halim Sabit, Mustafa Şeref, Tekin Alp, Necmettin Sadak, Fuat Köprülü, Ziya Gökalp'ten etkilenmiş yazar ve düşünürlerdir. Bu dönemin belirgin özelliği, konuların daha çok kuramsal düzeyde ele alınması ve toplum bilimin, siyaset, felsefe, eğitim, ideoloji gibi konularla iç içe geçmiş bir biçimde tartışılmasıdır. Bu nedenle 1923-1928 döneminde sosyolojinin gelişmesinden çok, Türk düşün hayatının gelişmesinden söz edilebilir. Bu dönemde yeni bir toplumun yaratılması için çabalar büyük bir hızla devam ettirilmiştir. Akçuraoglu Yusuf, Ağaoğlu Ahmet gibi düşünürler yeni bir toplumun biçimlenmesine "Türkçülük" merkezli katkılarda bulunmaya çalışırken, milliyetçilik ideolojisinin önemine ve anlamına inanan bir başka grup Dergah çevresinde toplanmıştır. Çoğulcu, determinist olmayan ve oldukça bireyci bir görüşü savunan bu grup içinde Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi düşünürler yer alırken, Yakup Kadri'den Mehmet Emin Erişirgil'e dek, bir çok yazar ve düşünür de aynı çizgi de birleşmişlerdir. Yine aynı dönemde Mahmut Esat Bozkurt gibi resmi ideolojiyi sergileyenleri de görmek mümkündür. Ayrıca Kadro Dergisi çevresinde toplanmış olan düşünürlerin topluma bakışı gibi ister devletçi, ister liberal, ister maddeci, ister idealist olsun, pek çok yenilik o dönemin devrimcilik ruhu çerçevesinde tartışma konusu olmuştur.³¹¹ Bu tartışmalar özgür düşüncenin temsili olan Üniversitelerde, Sosyoloji açısından ise Ankara ve İstanbul ekolünde karşılık bulmuştur.

Ankara ve İstanbul Ekolü; Ankara ekolu, 1939 yılı sonlarında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya fakültesi'nde oluşmaya başlayan ve Amerikan Sosyolojisi anlayışına sahip olan Niyâî Berkes, Behice Boran ve Mediha Berkes tarafından oluşturulmuştur. Ekol, 6-7 yıllık bir çalışma döneminden sonra, 1946 yılında kovuşturmayla uğramış ve 1948'de mahkeme kararıyla görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Böylece Dil Tarih'deki sosyoloji dersleri de önemini yitirerek mesleği sosyolog olmayan elemanların yasak savmak üzere verdikleri dersler düzeyine indirilmiştir.³¹² Özellikle, Muzaffer Şerif Başoğlu, Niyazi Berkes, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav'ın Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde Doçent olarak göreve başlamalarıyla akademik bir hava oluşmuştur. Bu havanın belirginleşmesi kimi önemli nitelemeler yapılmasına sebep olmuştur. Milli Eğitim Bakanı Reşat Şemsettin Sirer Ankara Üniversitesi Rektörlüğü ve Danıştay'a yazdığı dilekçeler de sosyoloji okutulan diğer

³¹¹ Emre, Kongar, Türk Toplum Bilimcileri II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.15-18

³¹² H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmaları, Birey Yay., İstanbul 1999, s.47

yüksek öğretim kurumlarında öğrenci olayların çıkmamasının sosyoloji eğitime ilişkin nedenlerle açıklanmaması gerektiğini öne sürmüştür. Hirsch de üniversite anılarında Türkiye’de 1940 yıllarda sosyolojinin komünizmle eş anlamlı olarak algılandığını belirtir. Bu iki nitelme Türkiye’de sosyoloji öğretiminde bir yeniliğin, bir farklılığın göstergesi olarak algılanmıştır.³¹³ Bu dört öğretim üyesinin sosyoloji çalışmalarının temel özelliği sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin ortak bilim yöntemi ile konuya yaklaşımlarını savunmasıdır. Her sosyal bilim dalının aynı yöntemle araştırma konusunu işleminde ısrarlı olmuşlardır.³¹⁴

Ankara ekolü, Batılılaşma ile evrenselliği özdeş kabul etmektedir. Bu konudaki görüşlerini bilim alanına da aktaran ekol, aslında Batı’nın gelişmesine kaynaklık eden evrensellik, hümanizma, Latin kültürü, eski Yunan medeniyeti gibi tek taraflı konuları evrensel kaynaklar olarak sunmuştur. Ekol milli ilim anlayışına karşı çıkararak evrensel ilim anlayışını savunmuştur.³¹⁵ Evrensel bilim; Batı kaynaklı bilim olarak hümanizma temellidir. Hümanist olmak için Batıyı da sevmemiz gerektiği üzerinde durulur.³¹⁶ Ekolün bir başka özelliği toplumda görüşleriyle etkili olan düşün adamlarının eleştirilmesidir. Bunların başında Namık Kemal, Ziya Gökalp ve Halide Edip Adıvar gelmektedir.³¹⁷

Ekol, ayrıca Batı sosyolojisinde önemli bir yere sahip olan ırkçılık teorilerini de şiddetle eleştirir. Çünkü onlara göre ırkçılık bizim kültürümüze tamamen yabancıdır ve dış kaynaklar tarafından sokulmuştur. Önemli fikir adamlarımız da ırkçı olmamışlardır. İrkçilerin kendi düşüncelerini temellendirmek için kullandıkları Ziya Gökalp’in fikirleri bu konudaki en bilimsel ve hala en son sözdür.³¹⁸

Ankara ekolüne göre “garp medeniyeti şehirli medeniyettir.” Garp medeniyetinin memleketimize girmesinde ve yaygınlaşmasında şehirlerimiz öncülük oynar. Köy kalkınmasına önem verilmelidir.³¹⁹

“ Köy davası köye dönmek, köyü kendi iktisadi ve sosyal şartları içinde bırakmak değil, bilakis o şartları değiştirmektir. Köy davasını tam hallettiğimiz gün köy ve şehir arasındaki büyük farklar, tezatlar kalmayacaktır. Şehirli ve köylü iş bölümü

³¹³Kurtuluş Kayalı, Türk Düşünce Dünyası I, Ayyıldız Yay., Ankara, 1994, s.157-158

³¹⁴Kurtuluş Kayalı, a.g.e., s.163

³¹⁵Behice, Boran, “Kalp Fikir, Gerçek Fikir”, Adımlar Dergisi, sayı: 12, Ankara, 1944, s.378

³¹⁶Behice, Boran, Hümanizmanın Sosyal Şartları, Adımlar Dergisi, sayı: 8, Ankara, 1943, s.255-258

³¹⁷H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, s.49

³¹⁸Niyazi, Berkes, “İrk ve İrkçilik”, Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 24, Ankara, 1942, s.438

³¹⁹Behice, Boran, “Şehir ve Şehirleşme Davamız”, Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 3, Ankara, 1945, s.25

sisteminde ayrı ayrı işler gören fakat teknik ve kültür seviyesi aynı olan insanlar olacaktır.³²⁰ Ekolün köy sosyolojisi çalışmaları dikkat çekicidir. Konuyla ilgili ilk yazı Yurt ve Dünya dergisinde 1941 yılında yayınlanır.

Bu açıklamalardan sonra ekol köylünün geri kalmışlığına çözüm üretir. “Köylü-Şehirli arasındaki sosyal hayat, sosyal değer, kültür seviyesi farkları iktisadi farklardan ileri gelir; köylünün geriliği, muhafazakarlığı fitrı değildir.” Toplumun ekonomik ve Sosyal şartlarının değişmesi, bu vasıflarında da değişmesi demektir.³²¹

Ankara ekolü laiklik anlayışını değerlendirirken, klasik tanımı kabul etmez. Bütün yaşamı saran bir laiklik anlayışı savunulur. Laiklik din ile devlet işlerinin ayrılığı değildir. “Laiklikle Sosyal hayatın bir çok cepheleri ile din arasında ki münasebetin çözülmesi kastedilir. Yalnız siyasi ve dini otoritelerin ayrılması değil, maarifin, ailenin, ekonomik hayatın hukukun, hatta muâşeret, kıyafet vesairenin değişmez din ölçülerinden ve kaidelerinden ayrılarak zamanın ve hayatın icap ve zaruretlere göre tayin ve tanzim edilmesidir.”³²²

Ekolün önemli isimlerinden olan, Behice Boran’ın sosyoloji çalışmalarında toplumun sosyal yapısı öne çıkarılmış, kültürel görünümü geri plana itilmiştir.³²³ Niyazi Berkes’in çalışmaları ise iki önemli konuda yoğunlaşmaktadır. Bunlar iç içe geçmiş bir şekilde tarih ve sosyoloji konularıdır. Berkes’in etkileri daha çok güncel siyasal yönelimlere ilişkindir. Bu konuda önemli yapıtı, Türk Düşününde Batı sorunu’dur. Türkiye’nin düşün yaşamını derinden sarsan Doğan Avcıoğlu’nun yazdığı Türkiye’nin Düzeni yapıtı, büyük ölçüde sözü edilen kitapla geliştirilen düşüncelere dayandırılmıştır.³²⁴ Niyazi Berkes’in yapıtlarının özü Kemalizme yatkın yorum yapmasıdır. Ekol’ün Yurt sorunları karşısındaki duyarlılıkları, Türkiye’nin çeşitli yörelerinde somut araştırmalar yapmalarına neden olmuştur. Bu amaçla Behice Boran Manisa köylerinde, Niyazi Berkes Ankara köyleri üzerinde, Muzaffer Şerif ise Afyon yöresinde sonut araştırmalar yapmıştır.³²⁵

³²⁰Behice, Boran, “Şehir ve Şehirleşme Davamız”, s.25-32

³²¹Behice, Boran, “Zirai İstihsalin Geriliğinin Sebepleri, Gelişmenin Şartları”, Adımlar Dergisi, sayı: 10, Ankara, 1944, s.317

³²²Niyazi, Berkes, “Türk İnkılabında Laikliğin Gelişmesi,” Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 35, Ankara, 1943, s.427

³²³Kurtuluş Kayalı, Türk Düşünce Dünyası I, s.164

³²⁴Kurtuluş Kayalı, a.g.e., s.129

³²⁵Kurtuluş Kayalı, a.g.e., s.160

İstanbul ekolündeki önemli isimler Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal'dir.

Fransız kaynaklı ve felsefi ağırlıklı İstanbul ekolünün geleneksel sosyoloji anlayışını devam ettirdiği görülür. Toplum çıkarları, ülke gerçekleri ve pratik sorunların sosyolojik boyutları onları fazla ilgilendirmez. Toplumlar üstü ve Batı ideolojisi ile bezenmiş bir bilim anlayışına sahip ekol, tüm olayları Batılı bir anlayışla ele almak istemiştir. Ekol, Ziya Gökalp'ın etkisi altındadır. Fransız sosyolojisi ana kaynaktır. Zaman zaman Le Play mektebinin ağırlığı ile Alman sosyolojisinin etkisi de sezilir. Ele aldığımız dönem içinde bu üç düşünce adamı ayrı ayrı sosyoloji anlayışına sahiptir. H.Z.Ülken'in düşün yaşamı boyunca birbirinden farklı sosyolojik çözümlemelere eğilimlerinin etkisi ile "sentetik" sosyolojisinde felsefi anlamda bir ontolojik temel arayışı hissedilmektedir. Ş. Mardin'in ifadesiyle, H. Ziya Ülken'in yaklaşımında toplumun işleyiş mekanizmalarını, yapıyı çözümlemeye yönelik açılımlar yerine, toplumsal ahlakın yeni temellerini bulmaya yönelik bir filozof tavrı egemendir.³²⁶

H. Ziya Ülken* eklektik eğilimler taşıırken, bu dönemde Marksizm'de hatırlatmadan geçmez. Fındıkoğlu'na gelince o da eklektik, fakat Alman sosyolojisinden kaynaklanan "sosyal siyaset" anlayışını ülkemize yerleştirme gayreti içindedir. Kösemihal, Le Play'ın devamcılarınca geliştirilen tecrübi sosyoloji anlayışının Üniversitedeki temsilcisi izlenimini verir. Fakat üçünün ortak özelliği Ziya Gökalp'ın devamcılığı olma özelliğidir.³²⁷

Açıklamalarımızdan anlaşıldığı gibi ekolün kendisine özgü bir bakış açısı yoktur. Sosyoloji anlayışları, Batı sosyolojisine ait çeşitli ekoller arasında dağılmış durumdadır.

Ülken'e göre bütün ilimlerde olduğu gibi sosyolojide de bir prensip çatışması, bir anlaşmazlık vardır. Pozitif ilim'in üç özelliği vardır. 1. Objektiflik, 2. Tarafsızlık, 3. Kişiselliği aşma (Gayri Şahsilik)

³²⁶ Aynur, İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, s.2173

*3 Ekim 1901'de İstanbul doğan Ülken, ilk akademik ilgi eğitimlerini aile dostları İbn-ül Emin Mahmut Kemal Beyin söyleyişlerinde pekiştirmiş, fakat babasının ısrarıyla felsefe çalışma isteğinden vazgeçerek 1918'de tıp fakültesine girmiştir. Daha sonra siyasal bilgiler fakültesine giren Ülken 1921'de başarı ile bitirmiş fakat eğitim alanını Coğrafya ve felsefeye kaydırmıştır.

³²⁷ H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, s.56-57

Sosyolojinin konusu, toplumsal olaylar ve değişmelerdir.³²⁸ Alt yapı olayları üst yapı olaylarını tayin ettiği gibi üst yapı olayları da alt yapı olaylarını şartlandırır ve tayin eder. Hukuk Toplumsal bir yapı gibi değil, fakat cemiyetin iktisadi alt yapısına dayanan bir üst yapı halinde incelenmelidir. Bu bakımdan hukuk incelenmesi siyasi yapının incelenmesine, onunki de iktisadi yapının incelenmesine bağlıdır.³²⁹

Ekolün bir özelliği, ele aldığı konunun tarihi gelişim seyrini ele aldığı konu ile birlikte aktarmasıdır. “İnsanı ilimler mümkün müdür?” sorusuna cevap verilirken uygulanan yöntemde böyledir. Ülken önce sosyoloji tarihindeki bilimleri sınıflandıran teorileri aktarır ve sonra insani ilimler mümkündür. Fakat onların gerçek bir değerler teorisine dayandırılması gerekir der.³³⁰

Ekole göre toplumsal olaylar iki yoldan incelenebilir. 1. Doğrudan gözlemleyebileceğimiz, tekrar edilebilen değişmeler, 2. “Vasıtası Müşahade” ile kavradığımız tekrar edilemeyen değişmelerdir.³³¹

Ekole göre, toplumsal ilişkiler alanında iki türlü olayla karşılaşırız. 1) Temel hadiseler 2) Müştak hadiseler. Temel hadiseler bütün toplumlarda, hangi şekil ve tarzda olursa olsun devam ederler. Onlar olmadan cemiyet olmaz. Bu olayların insan bilincindeki subjektif yansımalarına ise müştak hadiseler denir.³³²

İstanbul ekolü, Sosyolojinin iki önemli konusu, hukuk ve iktisat sosyolojisiyle de ilgilenerek bu konularda makaleler yazmışlardır. Fakat konuların “zorunlu ders” olarak verilmesinin gerekliliği yazarların zoraki ve ortalama bilgiler aktarmaktan ileriye gidemediklerini göstermektedir.³³³

Ekol, Ankara ekolü gibi sanat ve edebiyat sosyolojisiyle de yakından ilgilenmiştir. İstanbul ekolünün yakından takip ettiği konulardan biri de din sosyolojisidir. Kösemihal, 1935 yılında Allah nedir?, Ülken 1943 yılında Dini Sosyoloji adlı çalışmaları yayınlamışlardır.

Ekol, Tek Tanrılı dinlerin, eski dinlerin izlerini taşıdığı ve dinin bir tekamül çizgisini izleyerek gittikçe mükemmelleştiği fikrindedir.

³²⁸H. Ziya, Ülken, Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü, Sosyoloji Dergisi, sayı: 1, İstanbul, 1942, s. 5

³²⁹H. Ziya, Ülken, İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş, Sosyoloji Dergisi, sayı: 2, İstanbul, 1943, s.28

³³⁰H. Ziya, Ülken, “İnsani İlimler Mümkün müdür?” Sosyoloji Dergisi, sayı: 4-5, İstanbul, 1949, s.46

³³¹H. Ziya, Ülken, “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü”, s.13

³³²H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.23

³³³Örnek Olarak Bkz., “Z.F. Fındıkoğlu, “Hukuk Sosyolojisinin Mevzuu ve Gayesi”, Sosyoloji Dergisi, sayı: 2, İstanbul, 1943”; H.Z. Ülken, “İktisadi Sosyoloji”, Sosyoloji Dergisi, sayı: 3, İstanbul, 1945-1946; H.Z. Ülken, “İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş, Sosyoloji Dergisi, sayı: 2, İstanbul, 1943

İstanbul ekolüne göre dünyada tek bir medeniyet vardır. Garp medeniyeti, bu medeniyetin dışındaki bütün medeniyetler yok olmuşlardır.³³⁴ Bu bağlamda garplı olmak, medeni olmak demektir. Ekol daha çabuk bu sürece dahil olabilmemiz için liberalizm yerine iktisadi devletçiliğin yararlı olacağını, savunur. Ayrıca Türkiye Cumhuriyet rejimin geleceğini düşünerek güçlü orta sınıf oluşturmalarını savunmaktadır. Sınıfsız bir cemiyette (orta sınıflar), tekrar ve kendiliğinden oluşur.³³⁵

Ülken'e göre toplumsal araştırmalar yapıyor, fakat bu araştırmalar az sayıda ve güçlülkle yapıyor. Bu nedenle toplumu ihtiyacına cevap veremiyor. Araştırmacının önündeki en büyük engel ona göre bürokratik engeldir. İkincisi bazı "memleketlerde"ki siyasi olayların gerginliğidir. Türkiye huzur içinde bir ülke değildir. Aydınlarımız ilim için ilmi bir yana bırakıp siyaset için, toplumsal reform için ilim yapmak zorunda kalmışlardır. Gökalp, Prens Sabahattin, Mehmet Ali Şevki ve daha birçokları politika ve ıslahatın beklediği acele yüzünden incelemelerini yarıda bırakmışlardır.³³⁶

Ülken'e göre, Tecrübi sosyolojinin, Türkiye'de önderi Prens Sabahattin olduğu için üzerinde durmak gerekir. Prens Sabahattinin bir siyasi cephesi vardır, bir de ilmi cephesi. Ülkesinde az kaldığı için bize telkin ettiği araştırma yoluna bizzat girmeye ve talebeler yetiştirmeye muvaffak olamamıştır. Fakat bu durum onun daha sonraki nesiller üzerinde etkili olmasına engel olmadı. Mehmet Ali Şevki'den başlayarak bunu görebiliriz.

Prens Sabahattin'in halefi olarak gördüğü, Mehmet Ali Şevki'yi eleştiren Ülken'e göre, M. Ali Şevki de Prens gibi tecrübi sosyoloji denince yalnız 1830-40 yıllarında Fransa'da çalışmalarına başlamış ve arkasından bir çok öğrenci yetiştirmiş olan Le Play mektebini anlıyor. Başlangıçta çıkış noktası olarak bu doğrudur. Fakat daha sonra çalışmaların sınırlarını sadece bununla belirlemek yanlıştır. Her şeyden önce Le Play ile A. Comte, daha sonra P. Descamps ile Durkheim arasındaki sosyoloji anlayışı bakımından tezat doğmuştur.

Fransa'da bu iki akım nasıl yan yana ve birbiri ile asla anlaşılamadan var olmuşsa, Türkiyede de bu iki akım birbiri ile asla anlaşılamamıştır. Türkiyede'de biri (nazari) ve [tarihi] öteki tecrübi ve hayati olmak üzere yollarını ayırmışlar. Nazari ve

³³⁴Hilmi, Z. Ülken, "Şark ve Garp", İstanbul Mecmuası, sayı: 70-71, İstanbul, s.2

³³⁵Z. Fahri, Fındıkoğlu, "Orta Sınıf Meselesi", Çalışma Dergisi, sayı: 6, Ankara 1946, s.12

³³⁶H. Ziya, Ülken, Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları, Anıl Yay., İstanbul, 1956, s.8

tecrubi'nin sosyoloji sahasındaki bu çatışması gerek Fransa gerek Türkiye için hiç de hayırlı olmamıştır. Bu durum her iki memlekette de sosyolojinin gelişmesine engel olmuştur diyebiliriz.³³⁷

Ülken'e göre Tarihle Sosyoloji arasındaki ilgi asrımızda doğmuş değildir. Bununla beraber, hiçbir tarihçiden tamamen sosyolog tarihçi "mütebahhirliği" beklenemez. Ona göre her şeyden önce "Tarihi Sosyoloji" eserleriyle "Sosyolojik Tarih" eserlerini birbirinden ayırmalıyız.

Birincisinde ağırlık merkezi sosyolojidir. Tarihçilerin ciddi araştırmalarına dayanmıştır. İkincilerde ağırlık merkezi tarihtir. Yalnızca sosyolojik metoddan faydalanılmıştır. Burda olması gereken bu iki çeşit araştırmanın birbirine yardım etmesidir. Henüz Garpta bu işin tamamen başarılı olduğu söylenemez, Fakat böyle çalışmaya katılan ilim adamlarının sayısı az değildir.³³⁸

Ülken Değerler ve Kültür üzerine verdiği konferansta Kültür felsefesinin veya değerler felsefesinin anladığı anlamda kültürün konulmasıyla, bir değer sosyolojisinin anladığı anlamda kültürün konulması arasında fark vardır der. Sosyolojinin bir dalı olarak kültür sosyolojisi daha alçak görüşlüdür. Kültürü görelî bir şekilde anlar, yani yer yer değişen, zaman ve mekan şartlarına bağlı olan, zümre şartları içinde teşekkül eden ve kaybolan insan iradesi üstündeki bir takım tabii teşekküller olarak görür.³³⁹ Ona göre, Değerlerde bir takım vasıflar vardır ki, onları açıklamak için bu temeller yetmez. Değer aşkındır, insanidir ve tarihi bir kategoridir. Değerin bu özelliklerini anlayabilmek için onun aşkın obje vasfını derinleştirmek gerekir der.³⁴⁰

Ülken Milli tanımlardan en önemli şeyin kültür birliği olduğunu söyler. Çünkü ona göre kültür birliği milli hayatın çeşitli anlayışları arasında bir çok cereyanları birleştiren en önemli noktadır. Öyleyse kültür birliği nedir? Almanlarda Medeniyetle aynı anlama gelen bir kelimedir. Fransızca da bu kelimelerin ayrılığı oldukça anlamlıdır. Kültür deyince biz milletin içinde bulunduğu medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, san'at, felsefe, örf ve adetleri ve bunların ortaya koyduğu ürünleri anlıyoruz. Ülken medeniyet ve kültür ayırımına karşı çıkar. Bazıları kültür ve tekniğin ayrı ayrı şeyler olduğunu söylüyorlar. Onlara göre bir millet kültürünü kendi tarihinden, tekniğini

³³⁷H. Ziya, Ülken, Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji s.12-13

³³⁸H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.62-63

³³⁹H. Ziya, Ülken, Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul, 1965, s.5

³⁴⁰H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.12

ise yabancılardan alır. Tekniksiz bir kültür özü düşünülebilir veya eğer kültür bir tekniğe muhtaç ise yinede ondan ayrı bir karakteri vardır. Böyle düşünenler Medeniyet'le Kültürü keskin hatlarla ayırmak hatasına düşmüşlerdir. Bu ayrış "vakıa" skolastik bir fikirden yani "madde" ve "suret" in, esas ve şeklin ayrı ayrı şeyler olduğunu zannetmek hatasından ileri gelmektedir.

Oysa gerçekte "maddesiz suret ve esassız şekil" yoktur. Böyle bir ayrım ancak düşüncede yer bulabilir.³⁴¹

Ülkene göre artık şark ve garptan değil, bütün dünyayı kaplayan açık ve tek medeniyetle, kendi içinde kapanmış, eski medeniyetlerden söz etmek daha doğru olur. Bu anlamda garplaşmak demek kapalı medeniyetten açık medeniyete geçmek demektir. Biz garplıyız veya garplı olacağız demek rasyonel ve Üniwersal dünya medeniyetine katıldık ve katılacağız demektir.³⁴²

Ülken, Türk aydınının realiteyi görmediğinden şikayet eder. Prens Sabahattin, ideologlarımızı "mücerredde" kalmakla şekilcilikle itham ediyordu. Ziya Gökalp aynı yaraya dokunuyordu. Kendimizi bulmak, kendimize dönmek, bu günün en önemli problemi olmuştur. Düne kadar çok alışkın olduğumuz iki tip, Garp hayranı kozmopolit insan, içine kapanmış ve egosantrik adam bize şimdi çok yabancı geliyor. Onları yadırgıyoruz. Bütün derdin bu tiplerden, geldiğini, onları aşmamız gerektiğini biliyoruz der ve Tanzimat'ı da bu bağlamda eleştirir. Tanzimat aydınlarında tam bir düalizm hakimdir. Onlar ya tamamıyla kendi çevrelerine kapılarını kapamış bir Garp hayranıdır. Yada onun içinde iki kişilik vardır, bir tarafında içine kapanmış ve şeklini kaybetmiş şark, diğer yanda muhtevassız ve realite ile bağısız Garp. Bu düalizm birbirinden habersiz iki insan gibidir. Aralarındaki derin uçurumu farketmeksizin yan yana yaşar dururlar.

Ülkene göre "Garpta hürriyet olduğu için inzibat vardır. Garpta şahsiyet olduğu için cemiyet vardır." Garbı şarktan ayıran en önemli özellik, "şahsiyet" tir. "şahsiyet" iledir ki hürriyet ve inzibat, fert ve cemiyet şuurda doğan bir sistem halini alır."³⁴³

Çalışmaları dikkatle incelendiğinde eserlerin yazıldığı dönemlerdeki temel siyasal değişikliklerin Hilmi Ziya'nın çalışmalarında önemli farklılıklara yol açtığı görülmektedir.

³⁴¹H. Ziya, Ülken, Millet ve Tarih Şuuru, s.7-8

³⁴²H. Ziya, Ülken, a.g.e., s.13

³⁴³H. Ziya, Ülken, İnsani Vatanperverlik, Remzi Kitaphanesi, İstanbul, 1933, s.161

Özellikle “Telifçiliğin Tenakuzları”, “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü” ve “Soyaçekim” gibi incelemelerinde Ülken, bilim anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre bilim “Kat’ilik dereceleri ne olursa olsun metafizik ve ilahi endişeler dışında insanların tabiata ve kendilerine ait araştırmaları”dır diyerek bilimin genel tanımını verir.³⁴⁴ Ülken 20. Yüzyıl öncesi bilim anlayışında toplumsal bilimlerin bütünüyle doğan bilimlerinin etkisi altında kaldığını belirtir.³⁴⁵ Ülken, toplumsal bilimlerdeki gelişmeyi bütünüyle doğal bilimlerdeki gelişmeye bağlamaktadır. “Sosyolojide Yöntem” adlı makalesinde kendi yönteminden çok toplum bilimin gelişimi ve yöntem farklılıkları üzerinde duran Kösemihal’de bir bilimin kurulabilmesi için her şeyden önce o bilimin konu ve yönteminin açıklığa kavuşturulmasının zorunlu olduğunu vurgular.³⁴⁶

Gerek Ankara ekolü, gerekse İstanbul ekolü düşüncelerini ilk önce dergiler aracılığıyla ortaya koymuşlardır. Dergiler yazılan konulara göre ayırtedebilir. Örneğin Fındıkoğlu’nun 1934’te çıkarmaya başladığı İş Dergisi, Alman ağırlıklı düşünceleri yansıtır. Aynı ekolden Hilmi Ziya Ülken 1937 – 1943 yılları arasında İnsan Dergisi’ni yayınlar. Dergide tecrübi sosyolojiden, bilim tarihine, Türk düşünce tarihinden halk edebiyatına kadar her alanda yazıya rastlamak mümkündür. İstanbul ekolünün, daha teorik sosyoloji konularını 1942 tarihinde çıkmaya başlayan Sosyoloji Dergisinde yayınlanır. Fındıkoğlu milliyetçilik duygularına hitap eden yazılarına Çığır Dergisi’nde yer verirken, resmi ideolojiyi savunan yazılar Ülkü’de yer alır.

Ankara ekolü ise, Sosyoloji Dergisi karşısında AÜDTCF Dergisini çıkarır. Bunun dışında Behice Bora’nın denetimi altındaki Yurt ve Dünya Dergisi ekolün görüşlerini aktarmada kullanılır. Bu iki dergi sol içeriklidir. Ekolün kullandığı bir başka, dergi ise Siyasi İlimler Mecmuası’dır. Ankara ekolü, deneysel sosyolojiye ilişkin makalelerini bu dergide yayınlamıştır.

Ankara ekolü toplumda daha çok durum tespiti yapmaya çalışmıştır. Yoğunlaştığı konular sosyal değişme, ve sosyal değişmeye bağlı olarak Batılılaşmaktır. Fakat bu Batılılaşma taklitçi bir zihniyeti kazandıracak şekilde değil, bağımsızlığımızı koruyarak, Batının yanında, Batı kadar güçlü bir şekilde var olmaktır. Ancak bu şekilde sömürge olmaktan kurtulabiliriz. Ankara ekolü yeni iddialarına karşılık, İstanbul ekolü

³⁴⁴H. Ziya, Ülken, “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü”, s.6

³⁴⁵H. Ziya, Ülken, “Sosyolojiden Yeni Adımlar”, Sosyoloji Dergisi İstanbul, Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 15, 1960, s.108

³⁴⁶N. Şazi, Kösemihal, “Sosyolojide Yöntem”, İ.Ü.E.F. Yayını Sosyoloji Dergisi, sayı: 21-22, İstanbul, 1965,

gelenekçi sosyolojinin devamıdır. Geçmişten getirdiği yaklaşıma ek olarak Alman Sosyolojisine açılmıştır. İstanbul ekolünde değişik görüşler yer almıştır. Ekolde materyalist ve determinist bilim anlayışından, milliyetçilik görüşüne ve metafiziğe kadar çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür. İstanbul ve Ankara ekolünün ortak yanı Batılılaşmanın zorunlu olarak görülmesi ile demokrasiye olan bağlılıklarıdır.³⁴⁷

3.1. Ulusallaşma

Kohn'a göre "ulusçuluk, çağdaş toplumların birlik ve beraberliğinin temelinde yatan ve yetke iddialarını meşrulaştıran siyasal bir inançtır. Ulusçuluk, halkın ezici çoğunluğunun en yüksek sadakatini, var olan yada var olması arzu edilen ulus – devlette odaklaştırır. Burada çağdaşlık unsuru önemlidir. Ulusçuluk, Feodallikten sonra gelen ve halkçı olan bir ideolojidir. Ulusçuluk burjuva toplumunun eseridir ve ilk kez Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Başka toplumlarda ise, toplumlarını çağdaşlaştırmak isteyenlerin ideolojisi olmuştur. Kohn'un da belirttiği üzere, ulusçuluğun görevi, birlik ve beraberliği getirmektir. Ulusçulukta, sınıfa bakılmaksızın halkın birliği ve bu birliğin başka uluslara göre taşıdığı farklılıklar vurgulanır. Bu uğurda somut bazı unsurlara başvurulur ki, bunlar ortak dil, ortak din, ortak ülke vb. olabilir. Ulusçuluğun egemen olduğu bir ülkede ulus oluşmuş olur. Zira halk, ulusçuluğun etkisi altına girmiş demektir.

Ulus Türkiye'de modern politik fikirlerin kabul edilmiş yabancıların empoze ettiği bir şey değil, tamamen endojen (içsel dinamiklerle açıklanan) bir gelişmedir.³⁴⁸

Treit Schke'nin ifadesiyle " Savaş muhteşem bir siyasal bilimdir. Defalarca kanıtlanmıştır ki halklar ancak bir savaşta kahraman olabilirler. Bir ulus ancak vatan uğruna gerçekleştirilen ortak kahramanca eylemle madden ve manen birlik olabilir."³⁴⁹

Durkheim "Ulusallık" sözcüğünü siyasal topluluklar oluşturmayan, ancak bir birliğe sahip olan büyük birey grupları için kullanır.³⁵⁰

Türk ulusçuluğunun gelişiminde II. Meşrutiyet bir dönüm noktası olmuştur. Türklüğün kökenlerine duyulan ilgi, Meşrutiyetten sonra eğitim alanında süregelen laikleşme faaliyetleriyle birlikte tarih çalışmaları üzerinde ikili bir etki bırakmıştır. İlk

³⁴⁷ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz., H.Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, Birey Yay., İstanbul, 1999, s. 46-76

³⁴⁸ Ernest, Gellner, Milliyetçiliğe Bakmak, Çev: S. Coşar ve S. Özertürk-N. Soyank, İletişim Yay., İstanbul, 1998, s.114

³⁴⁹ Montserrat, Gulbernau, Türkçesi: Neşe Nur Domaniç, Milliyetçilikler, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997, s.8

³⁵⁰ Montserrat, Gulbernau, a.g.e., s.35

olarak Osmanlı öncesi Türklerin daha ise çağdaşlaşma ve laikleşme tarih yazma ve araştırma yöntemlerinin geliştirilmesini ve özellikle de bunların, yeni kurulmakta olan ulusal eğitim sistemi içinde yer almasını gerektirmiştir. Eğitimde laikleşme ulusal kimliğin Türk olarak tanımlanması Osmanlı öncesi Türklerin Avrupa yöntemleriyle incelenmesi, bilimselcilik ile ulusçuluğun aynı Ziya Gökalp'in düşüncesinde olduğu gibi birleştirdi. İttihat ve Terakki Cemiyetinin (1909-1919) yönetimi sırasında, Türklerin modern bir biçimde ilerlemesi amacıyla bir eğitim bütünlüğünün sağlanması demek olan bilimsel dayanışma, ideolojik ve kısmen de yasal anlamda bir devlet politikası olarak benimsenip pekiştirilmiştir.³⁵¹

Bilime, milliyetçi akımlara ve Türkçülüğe duyulan ilgi Türk Derneği, Tarih-i Osmani Encümeni, Asar-ı İslamiye ve Milleye Tedkik Encümeni-"Milli Tettebbular Mecmuası" ve Türk Ocakları gibi kurumlarla ve bu kurumların yayınlarında kendini göstermiştir. Tüm bu kurum ve yayınlar devlet yada toplum olarak Türk kimliğine bağlı daha güçlü bir ulusçuluk için mücadele etmiştir.

Türk dil ve kültürü ile ilgili faaliyetlerden farklı bir çerçevede 1909'da IV Mehmet Reşat'ın önderliğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun detaylı bir tarihinin yazılması ve Osmanlı tarihine dair belgelerin yayınlanması amacıyla Tarih-i Osmani Encüme kurulur.³⁵² İlk başkanı olan Abdurrahman Şeref daima geleneksel tarih yazıcılığı ile çağdaş tarihçilik arasında bir köprü olarak değerlendirilmiştir. Yusuf Akçura'ya göre yeni tarih yazımı pozitivistliğe dayanmalıdır ve milliyetçilik ateşiyle aydınlanmalıdır. En önemlisi bu milliyetçiliğin adı Türkçülüktür – Fuat Köprülü encümeninin böyle bir tarih yazdırma girişimini eleştirir.

Bu cemiyetler arasında en uzun süreli ve etkin olan 1912'de bir grup askeri, tıbbiye ve mülkiye öğrencisi tarafından kurulmuş olan Türk Ocakları'dır. Bu öğrencilerin ortak özellikle pozitivistliğe ve bilimsel açıklamalara inanmalarıydı. Bu nedenle dine ve dini yönetime karşıydılar. Halifelik ve Sultanlık savunulacak bir şey değildir diyorlardı.³⁵³

Zamanın tanınmış edebiyatçıları ve milliyetçileri Türk Ocaklarında toplanıyorlardı. Mehmet Emin, Ziya Gökalp, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Ahmet

³⁵¹Büşra, Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih, Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937), Afa Yay., İstanbul, 1992, s.78-79

³⁵²Büşra, Ersanlı Behar, a.g.e., s.80-81

³⁵³Hamdullah Suphi, Tanrıöver, "Türk Ocakları Tarihçesi ve İftiralar Karşı Cevaplarımız" Türk Yurdu, cilt 5, No: 25, 1930, s.2

Ferit, Ahmed Ağaoğlu, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali v.b. bir araya gelerek Türk ulusçuluğunun kültürel açıdan güçlendirilmesinde tayin edici bir rol oynamışlardır.

Türk Ocakları tüm Türk kökenli halkların tarihini ve kültürünü incelemek amacıyla kurulmuştu. 1931 yılında Cumhuriyet Halk Partisine bağlı bir kurum haline getirilene kadar 20 yıl süre ile bir çok tepki ve muhalefete maruz kalmış ancak varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

Türk tarih tezinin olgunlaşması, Cumhuriyetin kurulması sonrasında Osmanlıcılık İslamcılık ve Turancılık akımları karşısında Türk ulusçuluğunun resmi bir ideoloji olarak benimsenmesini gerektirmiştir. Türk tarih tezinin, Türk benliğini oluşturacak bir araç ve gelecek kuşaklar gözünde onurlu bir amaç olması arzulanmıştır.

M. Kemal'in öncülüğünde başlayan tarih çalışmaları 1928-29 yılları arasında bazı sonuçlar vermiş, bazı tarih çalışmaları notlar halinde yazılarak bastırılmış ancak kurumsal düzeyde atılım Türk Ocaklarının kapatılmasından birkaç ay önce Türk Ocaklarının Altıncı kurultayında Ocaklara bağlı Türk Ocağı Türk Tarih Heyeti'nin kurulmasıyla olmuştur. 1930'da Türk Ocakları kapatılarak Cumhuriyet Halk fırkası içinde eritildiğinde bir yıl sonra Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti kurulmuştur. Türk Tetkik Cemiyetinin amacı Osmanlı Tarih cemiyetinden farklı bir çizgiyi belirlemek ve Türk Tarihini yeniden yazmaktır.³⁵⁴

Türkiye Cumhuriyeti liderleri pozitivizmi tam anlamıyla laik politikanın yerleştirilmesi için dogmatik ve pragmatik bir kavram olarak algıladılar ve bu durumda eğitimin belirleyici bir rol oynadığına inanmışlardır. Genel olarak eğitim ve özel olarak tarihin katı ulusal çerçevesi çizilmiş ve partinin devrimci – pragmatik ideolojisine uygun hale getirilmiştir.

"Atatürk ulusçuluğu ırkçı sınırlar içinde yaşayan ve Türk ulusunun bütünlüğü, günü yarını için yazgı birliğinde olan herkesi Türk sayar. Atatürk ulusçuluğu bölünmelere itecek her davranışın, her eylemin her düşüncenin karşısında yer alır."³⁵⁵ Bu düşünce millet olma bilincini her zaman canlı tutacaktır. Atatürk millileşmek ilkesini bütün kurumlarda uygulamaya koymaya çalışmıştır. Dilde millileşme, eğitimde millileşme, tarihte millileşmek suretiyle toplumun bilincine Türklük duygusunu

³⁵⁴Büşra, Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih, s.96

³⁵⁵Suna, Kili, Türk Devrim Tarihi, s.334; Bkz., Alain Touraine, Birlikte Yaşayabilecekmiyiz? Çev: Olcay Kunal, YKY, 2. Baskı, İstanbul, 2002

yerleştirmeye çalışmıştır. Atatürk'ün ulusallaşma hedeflerini dil ve tarih tezleri çok iyi yansıtır.

3.1.1. Türk Dil Tezi

Cumhuriyet döneminde milli kaynaklara dönüşte dil alanında meydana getirilen yenilikler, tarih alanındaki yeniliklere paraleldir. Atatürk, tarih ve dil alanındaki yeniliklerin "Türk milli varlığını aydınlatılmaya yönelik olduğunu belirterek, "bu iki ulusal Kurumun, tarihimizin ve dilimizin, karanlıklar içinde unutulmuş derinliklerini, dünya kültüründeki analoglarını, reddolunamaz ilmi belgelerle ortaya koydukça, yalnız Türk milleti için değil ve bütün ilim alemi için dikkat ve intibahı çeken, kutsal bir vazife yapmakta olduklarını söyleyebilirim" demektedir.³⁵⁶

Atatürk, dil konusuna öncelikle harf reformuyla başlamış, Arap harflerini kaldırarak yerine latin harflerini koymuştur. Atatürk, bu reformla amacının, "asırlardan beri kafamızı demir çerçeve içinde bulunduran, anlaşılmayan ve anlamadığımız işaretlerden kendimizi kurtarmak"tır der.³⁵⁷ 1 Kasım 1928 yılında 3. Büyük Millet Meclisinin açılışında Atatürk, harf devrimini, cehaletten kurtulmak için yapılacak en önemli reform sayar.

Yazı reformuna ilişkin tartışmalar, yazının değiştirilmesi ve düzeltilmesi konusundaki düşünceler Tanzimat dönemine kadar geri gider. Münif Efendi, 11 Mayıs 1862'de kurucusu olduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de verdiği bir konferansta alfabe konusunu ele almış, kullanılmakta olan alfabenin düzeltilmesi, okuma yazmanın kolaylaştırılması gerektiğinden bahsetmiştir. Ancak konuyu Osmanlı aydınının gündemine getiren ilk kişi Ahund Zade Mirza Fetali (1812-1888) olmuştur.³⁵⁸ Genelde bu dönemde yazının düzeltilmesinden bahsedilirken bazı yazarlar yazının değiştirilmesinden, yeni bir alfabenin alınmasından bahsetmişlerdir. Meşrutiyet döneminde Hüseyin Cahit Yalçın, Kılıçzade Hakkı gibi aydınlar yazının düzeltilemeyeceğini, yapılacak ıslahın sonuç vermeyeceğini belirterek, Latin harflerine geçilmesini gerektiğini savunmuşlardır.

Yazı konusu Cumhuriyet döneminde çok daha yoğun olarak savunulmuş, ilk tartışma İzmir İktisat Kongresinde latin harflerinin kabul edilmesi gerektiği şeklindeki öneri üzerine çıkmış ve kongre başkanı Kazım Karabekir, latin harflerinin zararlı sonuç

³⁵⁶ Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, s.123,118

³⁵⁷ Osman, Ergin, Türk Maarif Tarihi, cilt 5, İstanbul, 1976, s.1765

³⁵⁸ Hüseyin, Akyüz, "Müsbet İlim ve Eğitime Açık Bir Osmanlı Devlet Adamı Münif Paşa, s.17

vereceğini savunmuştur. Hakimiyeti Milliye de yayınlanan bu demeç tartışmaları daha da alevlendirmiştir. 1926 yılında Akşam gazetesinin açtığı "Latin Harflerini Kabul Etmelimi, Etmemeli mi?" başlığı altında yapılan tartışma, dönemin birçok aydınının katıldığı bir tartışma olmuş ve burada genel olarak latin -harflerinin alınmasına karşı çıkmıştır.³⁵⁹

1928 yılında Maarif Vekaletinin önerisi üzerine "lisanımızda latin harflerinin suret ve imkanı tatbikini düşünmek üzere ... bir heyetin teşkilinin muvafık olduğu" bildirilmiş ve bunun üzerine Harf Encümeni, Dil Encümeni olarak da adlandırılan Dil Heyeti kurulmuştur.³⁶⁰

1928 yılına gelindiği zaman harf reformuyla ilgili çalışmalar büyük oranda tamamlanmış, sıra yasanın çıkarılmasına gelmiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda nihayet Büyük Millet Meclisinin 3. seçim döneminin 2. toplantı yılının 1. oturumunda (1 Kasım 1928) çalışma yılını açan Atatürk, harf devrimini belirtmiş ve 3 Kasım 1928 yılında yeni Türk harflerine ait kanun meclisçe kabul edilmiştir.

Harf reformunun kültür hayatımızdaki önemini Fuat Köprülü çok iyi açıklar: "Bir Milletin eski alfabesini bırakıp, yeni bir alfabe kabul etmesi, eski bir kültür dairesinden çıkıp yeni bir kültür dairesi içine girmesi demektir."³⁶¹

Harf reformuyla başlayan yenilik dil reformu ile tamamlanmaya çalışılmıştır. Bunun için Atatürk'ün isteği ile 1932 yılında Türk Tarihi Tetkik Cemiyetine paralel olarak "Türk Dili Tetkik Cemiyeti" kurulmuş ve dilde Türkçülük anlayışı daha sistemli olarak kurumsal düzeyde geliştirilmeye çalışılmıştır.³⁶²

Atatürk'ün dile ilişkin görüşlerini en önemli açıklaması, Sadri Maksudi Arsal'ın 1930 sonlarında yayınlanan Türk Dili için adlı eserinin önsözüne yazdığı yazıdır. Atatürk, Arsal'ın eserinin önsözüne 2.9.1930 tarihinde yazdığı ve dil reformunun özünü ortaya koyan açıklaması şöyledir. " Milli his ile dil arasındaki bağ çok kuvvetlidir. Dilin milli ve zengin olması milli hissin inkişafında başlıca müessirdir. Türk Dili, dillerin en zenginlerindendir; yeter ki bu dil şuurla işlensin... Ülkesini, yüksek istiklalini

³⁵⁹ A. Sırrı, Levent, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri. TDK Yay., İstanbul, 1972, s. 392-400

³⁶⁰ Emin, Erişirgil, "Bir Tarih, Bir Teklif", Türk Dili, cilt 1, Ocak 1952, s.30-37

³⁶¹ Köprülüzaade Fuat, "Alfabe İnkılabı", Ülkü, cilt 12, No: 67, Eylül 1938, s.1

³⁶² Türk Dili Tetkik Cemiyetinin Kuruluşu İçin Bkz., "Ruşen Eşref. T.D.T.C. Nasıl Kuruldu", Ülkü, cilt 2, sayı: 8, Eylül 1933, s.81-97; Ayrıca, T.D.T.C.'in Programı ve Çalışmaları İçin Bkz., Türk Dili, sayı: 1, Nisan 1933

korumasını bilen Türk milleti dilini de yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmalıdır.³⁶³

Osmanlı döneminin son yıllarında bazı aydınlarca başlatılan Öz Türkçe'ye yönelik çabaları, Türk dilinin yabancı, özellikle Arapça, Farsça sözcüklerden arıtılması, devlet yazışmalarının okullardaki öğretimin halkın anlayabileceği Türkçe ile yapılması, Arapça, Farsça karışımı Osmanlıca'nın yanında "kaba Türkçe" olarak adlandırılan asıl Türkçe'nin geliştirilmesi Cumhuriyetle birlikte bir devlet siyaseti olarak ele alınmıştır.

Aslında Türkçe'nin unutulur hale gelmesinin "kaba Türkçe" olarak anılmasının, en büyük nedeni Osmanlı devletinde medreseler olmuştur. Buralarda okutulan dil, Arapça, Farsça, Osmanlıcadır. Kuran dili Müslüman dili sayıldığı için Türkçe ile devlet uzaktan yakından ilgilenmemiştir. 1924'te Türkçe için en büyük engel sayılan medreseler kaldırılmış, yeni alfabenin kabulü ve ulus okullarında halkın anlayacağı dille öğrenimin sürdürülmesi için tüm okullar Milli Eğitim Bakanlığına bağlanmıştır. Eğitimde birliğe gidilmesi sonucu dille ilgili çalışmalar daha da yoğunlaşmış ve sonunda 12 Temmuz 1932'de gene Mustafa Kemal'in önerisi ile o günkü adı "Türk Dili Tetkik Cemiyeti" olan Türk Dil Kurumu kurulmuş ve 26 Eylül 1932'de ilk dil kurultayı toplanmıştır.³⁶⁴

M. Şekip Tunç bu gelişmeyi şöyle değerlendirmektedir. "Osmanlı'nın çökmesiyle, kendimizle kalmamız bir çok kurumumuz üzerinde olduğu gibi "içtimai ruhi ve harsi bir müessese" olan dilimiz üzerinde de bu yeni duruma göre ıslahat yapılmaması düşünülemezdi. Nitekim Dil Kurumunun vücut bulması ve yıllardan beri çalışması bu ihtiyacın bir ifadesiydi. "Yamalı bohça olmaktan çıkarak" tek bir millet olmuştuk Kendisine yöneldiğimiz medeniyet en az üç asırdan beri durmak, dinlenmek nedir bilmeyen ve gittikçe baş döndürücü bir hızla ilerleyen bir medeniyet olduğu için onun temposuna uymak "yavaş yavaş" unutarak "hızlı yürümek" zorundayız. "Hayret ve tereddütle temasa" devrimiz kapanmıştır. Yenilikleri düşünce planına alarak besleyip geliştirmekte etkili olacak araçların başında dilin bulunduğuna şüphe yoktur"

³⁶³Talat, Tekin, "Atatürk ve Türk Dilinde Reform", Erdem, Atatürk kültür Merkezi Dergisi, cilt 4, sayı: 12, Eylül 1988, s.1030

³⁶⁴Suna, Kili, Türk Devrimi Tarihi, s.317

"Şekip Tunç, "Dil hareketlerimizin çapraşık ve umulduğundan çok az verimli olmasının sebeplerini şöyle sıralar: 1. Tarihi bir «boş levha» sayacak kadar ileri giden peşin hüküm; 2. Yabancı kelimesiz bir dil yapmak hususunda beslenen peşin hüküm; 3. Dilin kelime atomlarından teşekkül ettiği ve edebileceği hakkındaki peşin hüküm; 4. Bu zanla alabildiğine derlenen yeni kelimelerin yaşayan, tarihi olan bir dile mektep kitapları vasıtasile bildirilebileceğine dair peşin hüküm; 5. Asırlar sürmüş, kökleşmiş alışkanlıkların mâşerî muhitin

Mustafa Şekib, daha 1911'de Türkçeyi temizlemek mücadelesine girişmiş, bizzat Türkçe hocalığı yaparak bu işi başarmağa çalışmıştır.³⁶⁵

Birinci Türk Dil Kurultayının amacı "Türk Dilinin öz güzelliğini meydana çıkarmak, onu dünya dilleri arasında değerine yaraşır yüksekliğine erdirmek" olarak saptanmıştır.³⁶⁶ Kurultayda Türk dilinin bütün dillere kaynaklık ettiği³⁶⁷ dinlerin de kaynağı olduğu³⁶⁸ biçiminde tarih tezine koşut görüşler ileri sürülmüştür.

Birinci Türk Dil Kurultayı'nın önemi, Hatiboğlu'nun da belirttiği gibi Atatürk'ün dil konusuna ilişkin görüşlerinin tümünü bu kongrede sözcüleri aracılığıyla göstermiş olmasıdır.³⁶⁹ Birinci Türk Dil Kurultayı'nda Türk Dilinin geri kalmasında Osmanlı Devletinin rolü çokça vurgulanmıştır. "Osmanlıca ile ilişkimizi bir an önce kesmek, milli kültürün istikbali için kat'i bir zaruret" olduğu belirtilmiştir.³⁷⁰

Birinci Türk Dil Kurultayı'nda temel olarak şu tezler savunulmuştur. Türk Dilinin çok eski olduğu ve dillere kaynaklık ettiği; Sümerlerin Türkler olduğu; Türklerin Alp ırkına ve Hint Avrupa grubuna mensup oldukları; Türk Dilinin yalnız dünyanın medeni dillerine değil, milletlerin en mükemmel dinlerine de kaynaklık ettiği savunulmuştur.

İkinci Türk Dil Kurultayı 18 Ağustos- 23 Ağustos 1934 tarihleri arasında toplanmış ve esas olarak üç temel konuda görüşler ileri sürmüştür: 1. Türk Dilinin dünya dillerindeki yeri, 2. Türk Dilinin tarihi akışı ve filolojisi, 3. Dil inkılabının manası ve hedefleri. İkinci Türk Dil Kurultayı'nda Birinci Türk Dil Kurultayı'nda geliştirilen görüşler aynen savunulmuş ve yeni çalışmalarla desteklenmiştir.

Atatürk'ün dil reformu konusunda üç ayrı düşünce içerisinde bulunduğu görülmektedir. Bu dönemler 1932-34 özleştirme, 1934-36 Tasfiye ve 1936-38 Güneş-Dil teorisi dönemleridir

mukavemetlerine rağmen aynı muhitte yaşayan çocuklar ve gençler vasıtası ile yenilebileceğine dair peşin hüküm; 6. Dilin ruh ve zevkine, hâkim olan yazı âmirlerine danışmadan mücerred bir bilgi ve akılcılıkla muvaffak olunabileceğini sanan peşin hüküm; 7. Harflerde yapılan inkılâbın tutunmasına bakarak yerinde olmayan bir kıyasla dilde de istenilen inkılâbın yapılabileceğini sanan peşin hüküm; 8. Hayırlı, doğru ve güzel tenkidlere, istenilen inkılâbın mutlaka yürüyeceği inancı ile arka çevirmek, aldurmamak lâzım geldiği hakkındaki peşin hüküm; 9. İnancın başlı başına devamlı bir şey olamayacağına farkında olmayarak «lep deyip leblebi dememek azminde sebat etmenin inanç şanından olduğu hakkındaki peşin hüküm», Şekip Tunç, Dil Meselemiz, İş Mecmuası, İstanbul, 1949, s.46-47

³⁶⁵ Mustafa Şekip'in Eserleri ve Yazıları Hakkında Ayrıntı İçin Bkz., İş Mecmuası, sayı: 33, s.620

³⁶⁶ Birinci Türk Dil Kurultayı, Tezler, Müzakereler, Maarif Vekaleti. Devlet Matb., İstanbul, 1933 s.435

³⁶⁷ Mehmet Saffet Beyin Tezi", Birinci Türk Dili Kurultayı, 1933, s.110-124

³⁶⁸ Mehmet Saffet Beyin Tezi", Birinci Türk Dili Kurultayı, s.389-405

³⁶⁹ V.Hatipoğlu, Ölümsüz Atatürk ve Türk Dil Devrimi, TDK, Ankara, 1973, s.35

³⁷⁰ Reşit Galip Bey'in Nutku, Birinci Türk Dili Kurultayı, s.15

Dilde özleşmenin aşırı boyutlara gitmesi üzerine Atatürk'ün Falih Rıfkı'ya "dili bir çıkmaza saptamışsınız, bırakırlar mı dili bu çıkmazda? Hayır. Ama bende bu işi başkalarına bırakmam. Çıkmazdan biz kurtaracağız" dediği ve bu yönde çalışmalara başlanıldığını bilinmektedir. Atatürk bu aşırı özleştirilmeciliği Güneş-Dil teorisiyle gidermeyi amaçlamıştır. Türk Tarih teziyle birlikte Türk Dil tezi de 1936'larda şekillenmiş ve Güneş-Dil teorisi adını almıştır. Atatürk'ün Güneş-Dil teorisiyle başlıca iki amaç taşıdığı düşünülebilir: 1. Kendi tarih tezini desteklemek, 2. Birçok yabancı asıllı kelimelerin Türkçe olduklarını sözle ispat ettirerek Türkçe'de kalmalarını sağlamak, böylece Türk dilinin sözlüğünü zenginleştirmek.³⁷¹ Atatürk, dil konusunda yüzde yüz özleştirmeye dayalı dil anlayışını yumuşatmaya yönelik bu teoriyi kısa zamanda bırakmıştır.

Güneş – Dil Teorisi bir yandan lengüistik esaslara, bir yandan da tarihten önceki devirlerde ilk neolitik medeniyetin doğuş yeri ile bu medeniyeti yaratanların inançlarını ve bunun dille bağlantısını gösteren preistorik, arkeolojik, sosyolojik, antropolojik ve etnolojik bilgilere dayanır.³⁷²

Üçüncü Türk Dil Kurultayı, temel teori olarak Güneş-Dil Teorisinin savunulduğu ve geliştirildiği bir kurultay olmuştur. Güneş Dil Teorisinin isim kaynağı Viyanalı Dr. F. Kvergitch'in "Türk Dillerindeki Bazı Unsurların Psikolojisi" adlı küçük etüdüdür. 1935 yılında Atatürk'e gönderilen bu etüt Atatürk'ün büyük ilgisini çekmiş, bu teoriden esinlenerek Güneş-Dil teorisi ortaya atılmıştır. Güneş-Dil teorisine ilişkin ilk yazı 2.11.1935 tarihinde Ulus gazetesinde yayınlanmış, bu yazının ardından konuya ilişkin yayınların sayısı birden artmış ve Üçüncü Türk Dil Kurultayı'nda temel tez olarak yabancı ve Türk bilim adamları tarafından savunulmuştur. Türk Tarih tezine paralel olarak ortaya çıkan tez, temel olarak Türk Dilinin bütün dillerin kaynağı olduğu görüşünü savunmuştur.

Şemseddin Günaltay'a göre "Güneş – Dil teorisinin katkısını açıklamak oldukça kolaydır. İlk olarak herhangi bir karşılaştırma yapmadan Türk dilinin kaynakları toplanıyor, ikinci olarak, dilin özgün yapısı anlaşılmaya çalışıyor, sonunda da, bu kaynaklar ve Türk Dil Grubunun yapısıyla diğer diller arasındaki bağlantılar

³⁷¹Talat, Tekin, "Atatürk ve Türk Dilinde Reform", Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, cilt 4, sayı: 12, Eylül 1988, s.1039

³⁷²İ. Necmi, Dilmen, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dil Çalışmaları Ülkü, cilt XII, sayı: 69, İkinciteşrin 1938, s.243-244

belirleniyordu." Sonuç olarak Türk dili başka dillere benzer bulunmuştur ama yöntem bulanıktır.³⁷³

Güneş - Dil teorisiyle Türk Tarih tezi arasındaki paralelliği Tankut ve Günaltay şu şekilde ortaya koyarlar: Güneş-Dil teorisinin kaynağı olan Tarih tezine göre "yüksek kültürün ilk beşiği Türk anayurtları ve bu kültürü kuran ve bütün dünyaya yayanlarda Türklerdir". Bu teze paralel olarak Türk Dil tezi de "Bu millet (Türkler) yarattığı kültür eserlerinin adını ve bu eserlere bağlı fikir sistemlerini Asya'dan sonra Avrupa'ya, Amerika'ya ve bütün dünyaya birlikte götürmüş ve içerisine girdiği uluslara da yaymıştır."³⁷⁴

Türk Dilindeki aşırı özleştirmeciliği dengelemek amacıyla getirilen Güneş-Dil teorisi belli bir noktada bilim dışı bir yöne kaymış, teori Atatürk tarafından ileri sürüldüğü ve Atatürk'ün etrafındakilerde dilci olmayıp sadece heveskar veya amatör oldukları için hemen gerçek olarak kabul edilmiş ve o yıllarda Güneş-Dil analiz metodu ile birçok ilim dışı etimolojik çözümlemeler yapılmıştır. Türkçe'ye girmiş Arapça, Farsça ve Fransızca kelimelerle Eski Yunanca, Hititçe ve Sümerce gibi eski dillere ait kelimeler dil bilimi metotlarına aykırı bir şekilde, yakıştırma ve zorlama ile sözde çözümlenerek bunların Türkçe asıllı oldukları ispatlanmaya çalışılmıştır.³⁷⁵

Güneş Dil Teorisi Atatürk'ün zamanında terk edilmiş, daha sonra ele alınmamış bir teoridir. Ancak teoriyle birlikte dil çalışmaları yeni bir evreye girmiş, dilde "tasfiyecilik" sona ermiştir.

İkinci Dünya Savaşı nedeniyle 10 Ağustos 1942 yılında toplanabilen Dördüncü Türk Dil Kurultayı 14 Ağustos 1942 tarihinde kapanmıştır. Dil kurultayının temel özelliği altı yıllık çalışmaların topluca gözönüne alınıp dil davasındaki bütün sorunların derinlemesine tartışılmasıdır. Kurultayda dikkat çeken nokta devletin dil işindeki rolü önemle vurgulanmıştır. Kurultay başkanı Hasan Ali Yücel'in de belirttiği gibi "bu (dil) inkılabı(m) Türk milletiyle Türk devleti el ele vererek yapmıştır."³⁷⁶ Dördüncü Türk Dil Kurultayı'nda da Türk Dil tezini bütün düşünceleri aynen savunulmuştur.

³⁷³Şemseddin Günaltay, H. Reşit Tankut, Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahatlar, Türk Dili Belleten, No:29-30, Haziran 1930, s.25

³⁷⁴Şemseddin Günaltay, H. Reşit Tankut, a.g.e., s.27

³⁷⁵Mustafa Kemal'in bu etimolojik çözümlemelerini ve genel görüşlerini Üçüncü Türk Dil Kurultayı'nda İsmail Müştak Mayakan sunmuştur: " Güneş-Dil Teorisinin Analiz Metodu Tatbikatı", Üçüncü Türk Dil Kurultayı, 1936, Tezler, Müzakere Zabıtları, TTK Basım., İstanbul, 1937, s.210-213

³⁷⁶TDK Başkanı, Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in Açılış Söylevi, Dördüncü Türk Dil Kurultayı, 1942, Toplantı, Tutanaklar, Tezler, Alaaddin Kural Bas., İstanbul, Ank., 1943, s.4.

Beşinci Türk Dil Kurultayı, 26 Kasım 1945 tarihinde açılmış ve 30 Kasım 1945 tarihinde sona ermiştir. Beşinci Türk Dil Kurultayı'nda temel olarak terimlerin Türkçeleştirilmesi konusu tartışılmış ve bu konuda birbirinden farklı üç görüş ortaya çıkmıştır: 1. Bütün terimlere Türkçe karşılık bulmak, 2. Pek dar çevreler içinde, ancak uzmanlar arasında kullanılan ve halkı ilgilendirmeyen terimleri ayrı tutmak, geri kalanları Türkçeleştirmek, 3. Batı Dillerinde ortaklaşa kullanılan Greko-latin kökenli terimleri toptan dilimize almak.³⁷⁷ Kurultayda çoğunluk ikinci görüşten yanadır. Genel olarak terimlerin Türkçeleştirilmesi görüşü savunulmuş, Türkçe'si bulunamayan terimlerin yabancı karşılıklarının kullanılması ve bunun yanında Greko-latin kökenli terimlerin alınması da kabul görmüştür.³⁷⁸

19 Aralık -23 Aralık 1949 tarihleri arasında toplanan Altıncı Türk Dil Kurultayı'nın temel özelliği, Kurumun yönetiminde geniş ölçüde bir değişikliğin yapılması ve dil özleşmesine karşı olanların kurultaya çağrılarak görüşlerinin dinlenmesi kararlaştırılmıştır.³⁷⁹

Altıncı Türk Dil Kurultayı'ndan sonra 8 Şubat 1951 tarihinde bir Olağanüstü Kurultay toplanması gerekmiştir. Daha çok tüzük ve yönetmelikten kaynaklanan nedenlerle toplanan kurultayda dilin özleşmesini yanlış bir yöne gittiğini savunanlarla dilde "devrimciliği" savunanlar arasında tartışmalar çıkmıştır. Ayrıca kurultayın ana gündemi kurumun siyasetle ilişkisini kesmesi gerektiği yönündeki görüş oluşturmıştır. Bunun yanında kurultayda yeni bir tasarıyla kabul edilen "Haysiyet Divanı"nın oluşturulması yönündeki kararda eleştirilmiştir.³⁸⁰

Kurultayda Muharrem Ergin, Hasan Reşit Tanrıkut, Abdulkadir Karahan yaptıkları konuşmalarda Kurum'un çalışmalarını eleştirmişler, dil işinde aşırı yola gidildiği ancak yeni yeni mutedil düzeye gelindiğini belirtmişlerdir.³⁸¹ Bunun yanında Nurullah Ataç, Hikmet Bayur, Halil Nimetullah Öztürk yaptıkları konuşmalarda dilde devrimciliği savunmuşlar, dil özleşmesinin "muayyen mecralara düştüğü"nü belirtmişlerdir. Hikmet Bayur, dilde uydurmanın gerekli olduğunu savunurken,

³⁷⁷ Türk Dil Kurumunun 40 Yılı, TDK Yay., Ankara, 1972, s.84-85

³⁷⁸ Beşinci Türk Dil Kurultayı, Birleşimler, Tutanaklar, Tezler, Cumhuriyet Bas., İstanbul, 1946, s.85-86; Gökay'ın önerisi ve tartışılması için bkz., a.g.k., s.182-183

³⁷⁹ Altıncı Türk Dil Kurultayı, Birleşimler, Tutanaklar, Yeni Mat., Ankara, 1950, s.146-151; Sözlük-Filoloji ve Terim Komisyonu Üyeliği İçin Bkz., Aynı Kurultay, s.79 ve Bilim Kurultayı Üyeliği İçin, a.g.k., s.239

³⁸⁰ Kurumun Siyasetle İlişkisini Kesmesi ve Haysiyet Divanı Önerisinin Tartışılması İçin Bkz., Olağanüstü Türk Dil Kurultayı, TTK Bas., Ankara, 1954, s.76 ve 87-90

³⁸¹ Olağanüstü Türk Dil Kurultayı, s.63

Nurullah Ataç, aşırı olduğunu, öztürkçe yazdığını belirterek, dil devrimine karşı olanların kurum içerisinde ikilik yarattığını ifade etmiştir.³⁸²

18 Temmuz 1954 tarihinde Ankara'da toplanan Yedinci Türk Dili Kurultayı'nın temel özelliği iktidar değişimiyle birlikte, Kurumun dil çalışmaları eleştirilmiş ve 1945 yılında Türkçeleştirilerek Anayasa adını alan Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, 1952 yılında tekrar kullanılmaya başlanmıştır.

Cumhuriyetle birlikte yeni kurulan milli devletin reformcuları, milli unsurlara yönelmeye başlamışlardır. Bunun için özellikle dil ve tarih alanlarında çalışmalar yaparak, Türk kültür ve tarihini kaynaklarıyla birlikte göstermeye çalışmışlardır. Yeni toplumun kimliğinin belirmesinde bu çalışmalar toplumun yeniden üretilmesini sağlayan toplumsal pratiklerdir.

3.1.2. Türk Tarih Tezi

19. Yüzyılın sonlarından bu yana bilim ve bilimsel ilerleme ile ilgilenen Türk Aydınları kendilerini en çok pozitivist fikir akımları aracılığıyla ifade edebilmişlerdir.

Ziya Gökalp'in bilimsel ve sosyolojik açıdan önemli olan, milli şahsiyeti, milli sosyal kültürün bir tezahürü olarak görmesi Türk Tarih yazımına yeni bir boyut getirmiştir. Durkheim gibi Gökalp de tarihçiliği ikiye ayırmıştır. Objektif ve milli tarihler. Ulusal tarihin amacı halkı yönlendirmektir. Bu tür tarih değer yüklüdür. Pedagojik niteliğe sahiptir ve doğal olarak siyasal ve ekonomik açıdan istenen bir geleceğe yöneliktir. Ziya Gökalp'e göre "objektif tarafsız tarih insanlığın hafızasıdır, milli tarih ise milletin vicdanıdır."³⁸³

Osmanlı döneminde Türkler, ulusal bir tarih anlayışından yoksun bırakılmıştır. Bilinen İslam tarihi olmuş, Türk tarihi unutulmuştur. Tanzimat'la birlikte medreselerin yanında kurulan bazı okullarda Türk tarihi üzerinde durulmaya başlanmıştır. Fakat bu dönemde İslam tarihi ile birlikte sadece bu okullarda okutulan tarih, Türk tarihi değil, Osmanlı Devletinin tarihi olmuştur. Bu tarih bilimsel ölçülerden uzak "Vakanüvis"çilik anlayışını yansıtmıştır. Bunun sonucu, tarihi bilimi gereken içerikten yoksun kalmıştır.³⁸⁴ Karal'ın da belirttiği gibi, "Atatürk, milli tarih anlayışını kurmak için ilkin Osmanlı imparatorluğu devrinde değer kazanmış tarih anlayışını çürütmek zorunda

³⁸² Olağanüstü Türk Dil Kurultayı, s.62; Dil konusunda bkz., Kadir Cangırbay, Sosyolojik Praksis, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998

³⁸³ Enver Behman Şepolyo, "Ziya Gökalp Tarihçi", Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İstanbul, Güven Bas., 1943, s.213

³⁸⁴ Suna Kili, Türk Devrim Tarihi, s.313

olduğunu anlamıştır. Osmanlı tarih anlayışı, Tanzimat'a kadar geçen sürede ümmet tarih anlayışı; Tanzimat döneminde ümmet tarih anlayışına paralel olarak devlet tarih anlayışı ve II. Meşrutiyet döneminde Avrupa'lı bilginlerin Türk Tarihine ilişkin ön yargılı görüşlerini eleştirmeden aynen kabul eden bir tarih anlayışından ibarettir.³⁸⁵ Meşrutiyet sonrası Batı'da okuyan bazı düşünürlerin gelişen ulusçuluk akımı karşısında Türklerin de bir gerçek tarihi olduğunu savunmaları, bu konuda çalışmaların yapılması bu dönemin uygulamaları arasındadır. Fakat bu çalışmalarla da gerçek bir ulusal tarih bilicine ulaşamamıştır.

Cumhuriyet yönetimi, köklü bir tarihe sahip olan Türkiye Cumhuriyeti kendi tarihimizin bilinmemesini kabul edemeyeceği gibi o dönem Fransız okullarında okutulan bir coğrafya kitabında Türklerin sarı anasoy (ırk) dan ikinci derecede bir topluluk olduğunu savunması M. Kemal'in tarih çalışmalarını başlatma nedenleri arasındadır.* Buna göre, Türkiye'nin en eski halkının kimler olduğu, Anadolu'da ilk uygarlığın kimler tarafından, nasıl kurulduğu, bu uygarlıkların özellikleri, Türklerin İslam tarihinin gerçek yönü ve bu tarih içinde Türklerin etkileri bilimsel olarak ele alınacak incelenen aydınlığa kavuşturulacak, bu konularda kitaplar yayınlanacaktır.

Bu çalışmalar sonunda sürekli araştırma ve bilimsel çalışmalar yapmak, sonuçları yayınlamak için 15 Nisan 1931'de "Türk Tarihi tetkik Heyeti" bugünkü adıyla "Türk Tarih Kurumu" kurulmuştur.³⁸⁶ Mardin'e göre; Atatürk, kendinden önceki kuşakta, tarihçilerin dağınık olarak yaptıkları araştırmaları, PanTuranizm kapanına düşmeden kendine mal ederek, onları rejimin destekleyicisi durumuna getirebilmiştir.³⁸⁷ Çünkü Türk Tarih tezi, millileşme çabalarının en özlü anlatımını ifade eder. Cumhuriyet döneminde 1930'lu yıllarda Dil ve Tarih başta olmak üzere Türk toplumunda bir kültür

³⁸⁵E. Ziya, Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürkçülük. (2. kitap) Genel Kurmay Başk., Yay., Ankara, 1983, s.157-158, Osmanlı Tarih anlayışı ile genel olarak Avrupa'da ortaya çıkan Tarih tezinin resmi bir ağızdan okunması için bkz., Reşit Galip, "Türk Tarihi İnkılabı ve Yabancı Tezler", Ülkü, cilt 2, sayı: 9, Birinci Teşrin 1933, s.164-167

*Atatürk'e, Afet İnan'ın "Türk ırkının sarı ırka mensup bulunduğu ve Avrupa zihniyetine göre, ikinci nevi bir insan tipi olduğunu yazan bir Fransızca kitap göstermesi, Türk Tarih çalışmaları artan bir biçimde yoğunlaştırmıştır." Ayrıntılı bilgi için bkz., Ulug İğ Demir, Atatürk'ün Buyruğuyla Türk Tarih Kurumu için Hazırlanan Bir Program Taslağı, TTK Basımevi, Ankara, 1963; Afet İnan, Tarih Üzerinde İnceleme ve Makaleler, Akın Matbaası, Ankara, 1960; Yusuf Akçuraoglu, "Birinci Türk Tarih Kongresi", Ülkü, cilt I, No: 23, 1933; Afet İnan, "Atatürk ve Tarih Tezi", Belleten, III: 10, 243-46, 1939; Reşit Galip, "Türk Tarihi İnkılabı ve Yabancı Tezleri", Ülkü, cilt 2, No: 164, 1933; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Türk Tarihi Yazılırken" Belleten, cilt III, F.3, 1939; Türkiye Tarihi, Derleyen: Şina Akşin, cilt: 4, Cem Yayınevi, İstanbul, 1995

³⁸⁶Suna, Kili, Türk Devrim Tarihi, s.313-314; Bkz. Halil Bertay, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983, s. 47-62

³⁸⁷Şerif, Mardin, Makaleler I, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İletişim, İstanbul, 1992, s.238

inkılabına gidilmiş, toplumun kimliği yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. Türklerin tarihsel kimliklerinin ve yeni devletin sosyal, kültürel temellerinin saptanmasında Türk Tarih tezi önemli bir işlev görmüştür. Türk Tarih tezinin şekillenmesinde Atatürk'ün katkısı oldukça büyüktür. Atatürk, ümmet temelli Osmanlı tarih anlayışı yerine, millet temeline dayalı tarih anlayışını geçirmek istemiştir. Tarihte "büyük devletler kuran ecdadımız, büyük ve şumüllü medeniyetlere de sahip olmuştur. Dolayısıyla bunu aramak, tetkik etmek, Türklüğe ve Cihana bildirmek bizler için bir borçtur. Türk çocuğu ecdadını tanıdıkça daha büyük bir şeyler yapmak için kendinde kuvvet bulacaktır."³⁸⁸ Atatürk'ün bu sözleri Türk Tarih tezinin ortaya atılıp geliştirilmesi için en temel nedeni oluşturmaktadır.

Türk Tarih tezinin bilimsel olarak geniş bir boyutta tartışılması 2-11 Temmuz tarihleri arasında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresinde gerçekleşmiştir. Ancak Birinci Türk Tarih Kongresine gelinceye kadar Türk Tarih tezi önemli oranda şekillenmiştir.³⁸⁹

23 Nisan 1930'da toplanan 6. Türk Ocakları Kurultayı'nda bir konuşma yapan Bayan Afet (inan) bu konuşmasının ardından Türk tarih ve medeniyetinin bilimsel bir yolla incelenmesi için bir heyetin kurulmasını önerir. Bunun üzerine Türk tarih ve medeniyetini bilimsel yollarla incelemek için bir Türk Tarih heyeti teşkil eder. işte Türk Tarih Kurumunun esasını teşkil eden Türk Ocağı, Türk Tarihi Tetkik Heyeti bu şekilde kurulmuştur.*

Türk Tarih tezi, 2-11 Temmuz 1932 tarihinde Ankara Halkevi binasında toplanan Birinci Türk Tarih Kongresinde çok sistemli bir şekilde ifade edilmeye resmi düzeyde tanıtılmaya çalışılmıştır. Birinci Türk Tarih Kongresinde sistemleştirilen ve genel olarak benimsenen Türk Tarih tezinin özü şudur: "Türk milletinin Tarihi şimdiye kadar tanıtılmak istenildiği gibi yalnız Osmanlı Tarihinden ibaret değildir. Türk Tarihi çok eskidir ve bütün milletlere kültür ışığını saçmış olan millet Türk milletidir. Türk ırkı çok kere öne sürüldüğü gibi sarı değildir. Türkler beyaz insanlardır ve brakisefaldir. Bugünkü yurdumuzun sahipleri, en eski kültür kurucularıyla aynı vasfı taşıyan

³⁸⁸E.Ziya, Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürkçülük, (2. kitap), s.162

³⁸⁹Büşra Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih, s.98-116

*Bu bilgiler için şu kaynaklara bkz., Uluğ İğdemir, "Türk Tarih Kurumunun Kısa Tarihi, Ülkü, sayı: 75, 1 Ekim 1944, s.19; Birçok kaynakta Tarih Heyetinin kurulmasına ilişkin teklifin Bayan Afet İnan tarafından yapıldığı ifade edilir. Bu sav için bkz., U. İğdemir, a.g.m., s.19; Sadri Maksudi (Arsal)'ın kızı Adile Ayda bu görüşe karşı çıkarak teklifin Sadri Maksudi tarafından yapıldığını belirtir. Bunun için bkz., Adile Ayda, Sadri Maksudi Arsal, Kültür Bakanlığı, Yay., Ankara, 1991, s.146-148

çocuklarıdır. Türkler yayıldıkları yerlere medeniyetlerini de götürmüşlerdir. Irak, Anadolu, Mısır, Ege Medeniyetinin ilk kurucuları Orta Asyalılardır. Biz bugünkü Türklerde Orta Asyalıların çocuklarıyız.”³⁹⁰

Birinci Türk Tarih Kongresinde Mezopotamyalıların, Sümerlerin, Elamların, Akadların ve Kaldelilerin Türk olduğu görüşü işlenmiştir. Mısır Ege ve Roma Medeniyetinin Türkler tarafından yaratılmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Antropolog Şevket Aziz Bey, Türklerle Fransızları karşılaştırdıktan sonra kafataslarının aynı özellikleri gösterdiğini belirterek "Avrupayı tip ..., brakisefal Avrupa bize bağlıdır" sonucuna varmıştır. Samih Rifat Bey'de birçok dilin kelimelerinin kökenlerinin Türkçeden geldiğini ispatlamaya çalışmıştır.³⁹¹ Özetle Birinci Türk Tarih Kongresinde Afet Hanımın belirttiği şu anlayış egemendir: "Türk ırkı anayurtlarında, yüksek bir kültür mertebesine varırken Avrupa halkı vahşi ve tamamen cahil bir hayat yaşıyordu... Orta Asya'nın otokton halkı Türktür. Kafasını ve vicdanını en son terakki şiveleriyle güneşlendirmeye karar vermiş olan, bugünün Türk çocukları, biliyor ve bildireceklerdir ki, onlar 400 çadırli bir aşiretten değil onbinlerce yıllık âri, medeni, yüksek bir ırktan gelen yüksek kabiliyetli bir millettir.”³⁹²

Birinci Türk Tarih Kongresinde ileri sürülen görüşler, daha geniş bir bilim çevresine, çok daha kesin ve katı bir biçimde ikinci Türk Tarih Kongresi'nde dile getirilmiştir. ikinci Türk Tarih Kongresi 20-25 Eylül 1937'de İstanbul'da toplanmış kongreye birçok yabancı bilim adamı katılmış, tartışmalar özellikle arkeoloji, dil bilim ve antropoloji alanlarında yoğunlaşmıştır. Kongrenin önemli noktalarından biri de Türk Tarih Tezinin yabancı bilim adamları tarafından da kabul edilişidir.³⁹³ 1924'de yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetine Türklerin etnik kökenleriyle uğraşmalarını öneren İsviçreli antropolog Eugene Pittard 1937'de toplanan ikinci Türk Tarih Kongresine fahri başkan olarak katılmıştır. Pittard, bu kongreye sunduğu raporda eski bir tezi canlandırarak, neolitik devrimi yapan en eski bir ırkla Anadolu halkı arasında bir ilişki

³⁹⁰E.Ziya, Karal, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürkçülük, s. 163

³⁹¹Bütün bu görüşlerin ayrıntı bir şekilde görülmesi için bkz., Şevket Aziz Bey, "Türklerin Antropolojisi" Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar. Münakaşalar, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul, 1932, s.276; Yusuf Ziya Bey, "Mısır Din ve İlahlarının Türklükle Alakası", Birinci Türk Tarih Kongresi, s.243-260; Dr. Reşit Galip, "Türk İrk ve Medeniyetine Umumi Bir Bakış, Birinci Türk Tarih Kongresi, s.99-161

³⁹²Afet Hanım, "Tarihten Evvel ve Tarih Fevrinde" BTTK, s.40-41

³⁹³Şemsettin, Günaltay, Türk Tarih Tezi Hakkında İhtikakların Mahiyeti ve Tezin Kati Zaferi, Belleten, cilt 2, No: 5-6, Temmuz 1938, s.338

kurmuştur. Bu ilişki sonucu Anadolu'yu tüm uygarlıkların kökeni olan "kutsal toprak" ilan etmiştir. Pittard'ın varsayımını A. İnönü Türk tarihine uygulamıştır.³⁹⁴

Birinci kongre ile ikinci kongre arasındaki en önemli farklılık birincisinde varolan tartışma ortamının ikincisinde tamamen ortadan kalkmış olmasıdır. Şemseddin Günaltay makalesinde Birinci Tarih Kongresinin daha demokratik olduğunu belirtiyor. Çünkü tarih tezine karşı görüşler de ileri sürülmüştür diyor. Ancak ikinci Tarih Kongresinde "tezin katı zaferi" açıkça ortadadır.³⁹⁵ Ayrıca kongrede peygamberin Türk olduğu, Güneş-Dil teorisinin Türk tarihi içindeki yerinin ne olduğu, kan grupları incelenerek Türklerin hangi ırktan olduğu gibi konular tartışılmış, bunun için özellikle arkeoloji ve antropolojiden faydalanılmıştır.³⁹⁶

Türk Tarih Tezi 1930'lu yıllarda gerçekleştirilen kültür inkılabının en önemli unsurlarından biridir. Türk Tarih Tezi, imparatorluk okullarında Türklerin tarihte hiçbir medeni eser bırakmamış oldukları ve Türk atalarının dört yüz çadırılık bir aşiretten geldiği yolunda verilen anlayışa karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Yeni kurulan devletin kültürel temellerinin saptanmasında önemli rol oynamıştır. Türk Tarih Tezi ile birlikte Osmanlı ve Selçuklu gerçeği atlanılmış, eski Türklere kadar gidilmiştir. Türk Tarih Tezi bu konuda eleştirilere uğramıştır. Orhon'lu bu durumu şu şekilde izah eder: "Atatürk ve yaptığı inkılap Osmanlı imparatorluğunun son yüzyıldaki dünya görüşüne karşı meydana gelmiştir. Yeni bir ruh ile yoğurmaya çalıştığı millete, Osmanlı tarihini örnek tutamazdı; yıpranmamış, tenkitten uzak kalmış, ve kendi devrinin havasına uygun bir destani ve mitolojik tarihe ihtiyaç vardı; bundan dolayı eski devirlere inmek ihtiyacını hissetti."³⁹⁷

Özetle "kul" anlayışından Cumhuriyete geçişle birlikte "vatandaş" anlayışının hakim olmasını sağlayacak, Kemalist tarih tezi, Osmanlı ve Selçuklu kültürünü dışarıda bırakarak bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Osmanlı ve Selçuklunun İslam'la özleştirilmesi ve bu çerçevede ümmet yapısı, Cumhuriyet önderlerine ters gelmiş, laik ve çağdaş toplum yapısıyla çelişmeyecek olan eski Türk Kültürüne yönelinmiştir. Kemalist Türk Tarih Tezinin 1930'lu yıllarda Osmanlı toplumunun ümmetçi yapısına karşı Cumhuriyetçi milliyetçilerin geliştirdikleri bir tepki olduğunu söyleyebiliriz. Türk

³⁹⁴ Taner, Timur, Osmanlı Kimliği, Hil Yay., İstanbul, 1986, s.147

³⁹⁵ Şemseddin, Günaltay, "Türk Tarih Tezi Hakkındaki İtikatların Mahiyeti ve Tezin Kati Zaferi", s.337-8

³⁹⁶ İzmirli İsmail Hakkı, "Peygamber ve Türkler", İkinci Türk Tarih Kongresi, s.1013; İbrahim Necmi Dilmen, "Türk Tarih Teorisinde Güneş-Dil Teorisinin Yeri ve Değeri", İkinci TTK, s.85-98

³⁹⁷ Cengiz, Orhonlu, "Atatürk ve Tarih Görüşü", Türk Kültürü, sayı: 61, Kasım 1967, s.26

Tarih Tezi, toplumun kimliğinin saptanmasında etkili olduğu gibi, laik ve çağdaş toplum modelleriyle de uyum içindedir.

3.1.3. *Kültürün Kaynağı*

Atatürkçülüğün önemli bir tartışma alanını oluşturan halkçılık, Gökalp'le birlikte başlamış ve hemen hemen aynı doğrultuda Cumhuriyete geçmiştir. Gökalp, Durkheim'in solidarist görüşünden etkilenerek, halkçılık anlayışını geliştirmiştir. Gökalp, Türkçülüğün temel ilkelerinden birisinin "halka doğru gitmek" olarak saptamış, aydınlar ile halk arasındaki ilişkide aydınların halka hem medeniyet götüreceklərini hem de halktan hars alacaklarını, böylece topluma özgü bir sentez çıkabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Ziya Gökalp, Yeni Türkiye'nin siyaset sahasındaki hedefi halkçılıktır der. Gökalp (Demokrasi) nin karşılığı olarak kullandığı halkçılığın en ileri, en sağlam devlet şekli olduğuna inanır.³⁹⁸ Gökalp'in halkı meslek gruplarına göre tanımlaması aynen Cumhuriyete geçmiş ve Atatürk "Türkiye Cumhuriyeti halkını ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil, fakat ferdi ve içtimai hayat içinde iş bölümü itibariyle, muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki" etmektedir.³⁹⁹ Böylece her türlü sınıf ve zümre hegemonyasının reddeden, Türk halkını tebaa ve kul olmaktan vatandaş haline getiren, Türkiye'de yönetimi halkçı yönetim olarak tanımlayan Mustafa Kemal'in hakçılık anlayışını sınıfsal temellerde almak yanıltıcı olur. Atatürk'ün önderliğindeki Türk inkılabı, Türk toplumunun gerçeklerinden çıkarılmış bir harekettir ve bu hareket içerisindeki halkçılıkta Türk toplumuna özgü tarihten gelen bir sınıf çatışmalarıyla nitelenmeyen bir anlayış çerçevesinde ortaya konulmuştur.

Cumhuriyetin halk egemenliği doğrultusunda gelişmesinde, sonraki yıllarda demokrasinin getirilmesinde, ilk dönemdeki halkçı girişimlerin ve halk egemenliği anlayışının payı büyüktür. Cumhuriyetin bu nedenle başta gelen ilkesi halk egemenliği olmuştur.⁴⁰⁰ Mustafa Kemal'e göre "tarihin ve hukukun tetkiki bize hakimiyetin başlıca üç muhtelif tarzda kullanıldığını göstermektedir" diyerek bunları; Hükümdarlık, Oligarşi ve Demokrasi-halkçılık olarak sıralar.⁴⁰¹ Demokrasi prensibinin, en asri ve mantıki tatbikini temin eden hükümet şekli Cumhuriyettir diyen Atatürk, "Türk

³⁹⁸ Osman Tolga, "Ziya Gökalp'ta Milletlerarası Hayat Telakkisi", İş Mecmuası, sayı: 74, Cilt XIII, İstanbul, 1947, s.5-8

³⁹⁹ Atatürkçülük, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri (1. kitap), Genel Kurmay Başk. Yayınları, Ankara, 1982, s.136

⁴⁰⁰ Anıl, Çeçen, Atatürk ve Cumhuriyet, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi; 3., s.116

⁴⁰¹ Atatürkçülük, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri (1. kitap), s.27-28

milletinin tabiat şiarına en mutabık olan idare; Cumhuriyet idaresidir” demektedir. Çünkü “tarih boyunca hürriyet ve istiklale timsal olmuş bir millete” bu hürriyeti ancak Cumhuriyet sağlayabilir. Bu sözleriyle Atatürk, Türk milletinin iradesini yansıtan rejimin Cumhuriyet olduğunu belirterek saltanat ve halifelğin Türk milleti için geçerli olamayacağını da açıkça ifade etmiştir. Cumhuriyetin temel ilkesi, hakimiyet milletindir anlayışdır. Bu anlayış saltanat ve halifelikle çeliştiği için Mustafa Kemal halk egemenliğini yansıtan Cumhuriyeti kurmuştur.⁴⁰²

Türk milliyetçisiyiz diyen Mustafa Kemal, Osmanlılar döneminde mili bir hayat yaşamadığımızı, cemaat hayatı içerisinde bulunduğumuzu belirtir: “...itiraf edelim ki, biz üç buçuk sene evveline kadar cemaat halinde yaşıyorduk. Bizi istedikleri gibi idare ediyorlardı. Cihan bizi temsil edenlere göre tanıyordu. Üç buçuk senedir tamamen milli hayat yaşıyoruz. Bunun maddi ve bariz şahidi, şekl-i hükümetimiz ve mahiyet-i hükümetimizdir ki, onu kanun Büyük Millet Meclisi diye tevsim etti.”⁴⁰³

Atatürk öncelikle milli bir meclisin kuruluşunu şart koşmuş, millet iradesinin her şeyin üzerinde olduğu ilkesini hukukileştirmiştir. Milli mücadelenin iki yönlü olduğunu belirten Mustafa Kemal, bunların ilkinin “doğrudan doğruya memleket ve milleti idare etmek iddiasında bulunan müstebitler ikinci kuvveti de” bütün bir emperyalist ve kapitalist alem olarak değerlendirmektedir. Bu inkılap böylece içeride saltanat ve hilafete karşı dışarıda da emperyalizme ve kapitalizme karşı verilmiş bir mücadeledir. Bütün bu yabancı güçlere karşı verilen mücadele, milli bir devletin oluşumuna yöneliktir. Zaten Mustafa kemale göre “takip olunması makul olan siyaset milletin tabii kabiliyet ve ihtiyacına mütenasip olanıdır. Bizim için ne ittihad-ı İslam ve ne de Turanizm mantıki bir meslek-i siyaset olamaz kanaatindeyim. Artık Türkiye’nin devlet siyaseti hudud-ı milliyesi dahilinde hakimiyetine istinaden müstakil yaşamaktır”⁴⁰⁴ Atatürk, Türk Milletinin kuruluşunda etkili olduğu görülen tabii ve tarihi gerçekler şunlardır: 1. Siyasi varlıkta birlik, 2. Dil birliği, 3. Yurt birliği, 4. Irk ve menşe Birliği, 5. Tarihi Karabet⁴⁰⁵ bu tanımlamada millet unsurunun oluşmasında din ögesine yer vermeyen Atatürk, dinin milletin oluşumundaki etkisinin Türk toplumunda geçerli olmadığını belirtir: “Din birliğinin de bir milletin teşkilinde müessir olduğunu

⁴⁰² Atatürkçülük, Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri (1. kitap), s.29

⁴⁰³ Atatürk’ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, s.29

⁴⁰⁴ Gazi Mustafa Kemal Atatürk’ün 1923 Eskişehir-İzmit Konferansları, (Haz.) Arı İnan, TTK Bas., Ankara, 1982, s.29

⁴⁰⁵ A. Afet, İnan, M.Kemal Atatürk’ten Yazdıklarım, M.E.B. Yay., İstanbul, 1971, s.57

söyleyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini kabul etmekteyiz. Türkler İslam dinini kabul etmeden evvelde büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sonra da. Bu din ne Arapların, ne de aynı dinde bulunan Acemlerin...Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını gevşetti, milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammmmed'in kurduğu dinin gayesi bütün milletlerin fevkinde şamil bir ümmet siyaseti idi.”⁴⁰⁶ Buna karşılık Türk milletinin temel bağının milliyet olduğu Atatürk tarafından belirtilmektedir. “Millet, idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıta-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet, dini ve mezhebi irtibatı yerine, Türk milliyeti rabıtasıyla efradını toplamıştır.”⁴⁰⁷ Dini ve mezhebi temeller yerine millet temeline dayanan yeni devlet Osmanlı devletinde olduğu gibi teokratik bir devlet değil, laik bir Cumhuriyettir.⁴⁰⁸ Bu Cumhuriyet Atatürk ulusçuluğuyla ayakta kalacaktır. Cumhuriyet'in temeli kültüredir diyen Atatürk, kültürün kaynağının halkta olduğunu vurgular. Türkiye devletinin halk devleti olması bunun en güzel göstergesidir.

3.2. Çağdaşlaşma

Atatürk öncelikle Osmanlı ümmet yapısından milli devlete geçişi gerçekleştirmeyi amaçlamış, devlete tamamen çağdaş bir nitelik vermeye yönelmiştir. 19 mayıs 1919 da Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışıyla başlayan mücadele 29 ekim 1923 de Cumhuriyetin ilanı ve 3 Mart 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasıyla devlet, siyasal evrede tamamen çağdaş bir nitelik kazanmıştır, ümmet yapısına dayalı Osmanlı imparatorluğundan, ulusal temellere dayalı Türkiye Cumhuriyetine geçilmiştir. 23 nisan 1920 de İstanbul hükümetinden ayrı olarak Ankara'da B.M.M'sinin ilan edilmesi yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Teşkilat-ı Esasiye Kanuna 1921 yılında getirilen düzenleme sonucunda hakimiyetin kayıtsız şartsız millete ait olduğu açıkça bildirilmiştir: “Hakimiyet kaydü şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi müstenittir” denilerek bir anlamda saltanat ve hilafet kurumları devre dışı bırakılmıştır. 1 kasım 1922 yılında saltanatın kaldırılmasını 29 Ekim 1923 yılında Cumhuriyetin ilanı izlemiş ve devletin yönetim yapısının adıda resmen konmuştur. Cumhuriyetin ilanından sonra Mustafa Kemal Cumhur başkanı

⁴⁰⁶ A. Afet, İnan, Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları, TTK Yay., Ankara, 1969, s.20-21

⁴⁰⁷ Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet konusundaki sözleri, s.102

⁴⁰⁸ A. Afet, İnan, M.Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım, s.73

seçilmiş bütün bu gelişmeler sonucunda da Halifelik artık anlamsız bir hale gelmiştir. 3 mart 1924 tarihinde Halifelik kaldırılarak “Büyük Millet Meclisi İslam devleti düşüncesiyle aynı zamanda bütün şeraitle tamamen ilişkisini kesmiştir.”⁴⁰⁹

Halifeliğin kaldırılmasıyla laiklik yolunda önemli adım atılmış anayasada var olan devletin dini İslam’dır. Şeklindeki 2. madde 1928 yılında düzeltilmiş ve 3 Şubat 1937 tarih ve 3115 sayılı tasarı ile şu şekle dönüşmüştür. “Türkiye Devleti; Cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılapçıdır. Resmi dili Türkçe’dir. Makarı Ankara Şehridir.”⁴¹⁰ diyerek Çağdaş bir devlet görüntüsü verilmiştir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı gibi Cumhuriyet dönemi ideolojisinin iki temel dayanağı vardır. Bunlar “Millileşme” ve “Çağdaşlaşmadır.”⁴¹¹ Atatürk’ün bütün hareketlerinin milliyetçilik ve medeniyetçilikten doğduğu konusunda hemen tüm yazarlar ortak düşünceye sahiptir. Bu çerçevede Atatürk İnkılabının temelini kültürde millileşmek, medeniyette çağdaşlaşmak olduğunu görmekteyiz. Bu çabalar Atatürk ilkeleri olarak adlandırılan ve çok tartışılan temel altı ilkede sistemleştirilmiştir. Atatürk ilkeleri Cumhuriyet Halk Fırkasının 10 mayıs 1931 tarihli büyük kongresinde kabul edilmiş 1935 programında bazı değişiklikler geçirdikten sonra değişmeksizin varlıklarını korumuşlardır. Cumhuriyetin Halk Fırkası 10 nisan 1931 tarihinde kabul edilen ilkelerini şöyle tarif etmiştir:

a) Fırka, Cumhuriyetin milli hakimiyet mefkuresini en iyi ve en emin surette tatbik eder devlet şekli olduğuna kanidir. Fırka bu sarsılmaz kanaatle cumhuriyeti tehlikeye karşı her vasıta ile müdafaa eder(Cumhuriyetçilik)

b) Fırka, terakki ve inkişaf yolunda ve beynelminel temas ve münasebetlerde bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkle yürümekle beraber Türk içtimai hayatının hususi seciyelerini ve başlı başına müstakil hüviyetini mahfuz tutmayı esas sayar(Milliyetçilik)

c) İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaş ve vatandaşın devlete karşı vazifelerinin hakkıyla ifasını tanzim yolunda anılması firkaca büyük esastır. Kanunlar önünde mutlak bir musavat kabul eden ve hiç

⁴⁰⁹G.Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, Çev: H.Öz, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s.21

⁴¹⁰G. Jaeschke, a.g.e., s.21

⁴¹¹Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, s.99; Bkz., Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul 1990, s.101

bir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa... imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı kabul ederiz.(Halkçılık)

d) Ferdi mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete erdirmek için milletin umumi ve yüksek menfaatlerinin icab ettirdiği işlerde bilhassa da iktisadi sahada devleti fiilen alakadar etmek mühim esaslarımızdandır.(Devletçilik)

e) Fırka, devlet idaresinde bütün kanunların, nizamların ve usullerin ilim ve fenlerin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere ve dünya ihtiyaçlarına göre yapılmasını ve tatbik edilmesini prensip olarak kabul etmiştir. Din telakkisi vicdani olduğundan fırka din fikirlerinin devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkide başlıca muaffakiyet amili görür.(laiklik)

f) Fırka, milletimizin birçok fedakarlıklarla yaptığı inkılablardan doğan ve inkişaf eden prensiplere sadık kalmayı ve onları müdafaf etmeyi esas tutar(inkılapçılık)*

1935 yılında 4. büyük kurultayda “partinin güttüğü bu esaslar, Kemalizm prensipleridir.” denilmiş, bu prensipler bir çok çalışmayla geliştirilmeye, işlenmeye çalışılmıştır. Kemalizm inkılabını teorileştirmeyi amaçlayan bu çalışmaların tümünün inkılap kavramına verdikleri anlamın ortak olduğu ve eski düzenin yıkılıp yerine yenisinin konması biçiminde ifade edildiğini görmekteyiz.

3.2.1. Sekülerizm

Sekülerleşmenin en basit tanımı dinin toplumda otoritesini yitirme sürecidir. B. Wilson’un ifadesi ile sekülerleşme bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında tüm toplumların yaşamının odak noktası olan dini kurumların, dini pratiklerin, dini düşüncenin çöküşüne geçmesidir.⁴¹² Diğer yandan Susan Budd’un ifadesiyle sekülerlik kavramı; “Sosyolojinin diğer bir çok anahtar kavramı gibi o kadar dağınık bir anlam kazandı ki açıklıktan çok karışıklık yaratmaya başladı, öyle ki, örneğin Birleşik Devletleri’in dolu kiliseleri de İngiltere’nin boş olanları da bunun kanıtı olarak gösterildi.”⁴¹³

*CHP’nin 10 nisan 1931 tarihli üçüncü büyük kongresinde kabul edilen ilkeler için bkz., CHP programı, TBMM Matb., Ankara, 1931. Kemalizm ilkelerinin önemsiz değişikliklere uğradığı ancak dilinin tamamıyla öztürkçeleştirildiği 1935 4. Büyük Kurultayı Programı için bkz., C.H.P. Programı, Yeni Türk Mecmuası, cilt1, No: 35, Temmuz 1935, s.2203-2212.

⁴¹²Nuray Mert, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Bağlam, İstanbul, 1994, s.18

⁴¹³Susan, Budd, Sociologists and Religion, London, 1973, s.119

Sekülerleşme konusunda eleştirel yaklaşımı ile ünlü olan D. Martin öncelikle “Sosyolojik geleneğin” eleştirisini gündeme getirir”, ona göre tarihsel süreçte başat eğilimlerden bahsetmek daha çok 19. Yüzyıl sosyolojisinin özelliğidir. Diğer alanlarda ortadan kalkan bu yaklaşım sosyolojinin yeterince üzerinde durmayışından sekülerleşme konusu 19. Yüzyıldaki şekliyle kalmıştır.⁴¹⁴ Michael Hill’e göre de sekülerizasyon konusundaki klasik yaklaşım şu öngörüşleri barındırır. Hristiyanlığın “altın çağı”nın son bulması, ahirete ilişkin kaygıların yerini bu dünyaya ilişkin kaygıların alması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilahi yerine dünyevi hedeflere yönelmesidir.⁴¹⁵ Bu bağlamda sekülerleşme modernleşme çerçevesinde dinsel dünya görüşünün otoritesini yetirmesi şeklinde kendini göstermiştir. O halde modern devletler seküler siyasal mekanizmalardır diyebiliriz.

Kaynağı Fransa olan laiklik, seküler siyasal örgütlenmesinin ifadelerinden biridir. Modernleşmek isteyen Türkiyede’de dinsel dünya görüşü toplumsal yaşamda yerini modern olana (seküler) bırakmalıydı. Bu durumda temel sorun, sekülerleşmenin Hristiyan dünya üzerine kurulup diğer toplumlara ihraç edilmesi olmuştur. Bu nedenle Hristiyanlıkla İslamiyet’in birbirinden çok farklı olduğu konusundaki yaygın kanaatin temelini buna dayandırabiliriz. Türkiye’deki çalışmaların sınırlarının bu çerçevede kalması da önemlidir.

Kimi zaman da dinin devletle özdeşleştirilmesine sert tepkiler gündeme gelmiştir. Örneğin Ali Fuat Başgil’in laiklik üzerine yazdığı kitabı buna örnek gösterilebilir. Cumhuriyetin laiklik siyasetini “dinin devlet tarafından kontrol altında tutulmasına karşı çıkarak eleştiren Başgil sekülerleşmenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu da kabul eder. Sekülerleşmenin olması gerektiğini kabul eden ama toplumda bunun yanlış uygulandığını belirten M. Tuncay ise bunu kitlelerin rejime yabancılaşma sebebi olarak görmektedir.⁴¹⁶

Oysa Cumhuriyet rejiminin seküler-modernleşme siyasetlerinin içeriği gereği daha önceki dönemlerle, Batılılaşma süreci içinde ele alınmalıdır. Cumhuriyetin siyasi kadrosu ve aydınları Cumhuriyet öncesi dönemle süreklilik ilişkisi içindedir. Sekülerizm toplumu Batılılaştırma programı yönünde dönüştürücü bir siyasetin adı olmuştur.

⁴¹⁴David, Martin, *The Religious and the Secular*, London, 1969, s.155

⁴¹⁵Michael, Hill, *Sociology of Religion*, London, 1976, s.243

⁴¹⁶A. Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, 1954, s.148

Sekülerist düşünceden genel eğilim bir yandan bireysel ve toplumsalın, özel alan ile kamu alanının, diğer yandan ise maddi ve manevi hayat ayrımının giderek daha çok vurgulanmasıdır. Bu yaklaşım, Cumhuriyetin Batıcı-modern çerçeve içinde resmi ideolojisini şekillendirecektir. Yusuf Akçura'nın belirttiği gibi, "Batıda medeni, modern topluma doğru kendiliğinden vuku bulan gelişme Türk toplumunda olmadığına göre bunu gerçekleştirmek çağdaş Türk devleti ve aydınlarının görevidir."⁴¹⁷

Atatürk'ün çağdaşlaştırma çabalarının en özlü anlatımı, sekülerizmin siyasal örgütlenme biçimi olan laikliktir. Cumhuriyet reformlarının temeli olarak değerlendirilen laiklik, tartışma konusu olma özelliğini günümüzde de sürdüren ve toplumun ümmet yapısından milli devlete, geleneksel toplumdan modern Batı toplumuna geçişinde temel ifadesi olmuştur.⁴¹⁸ Laikliğin en radikal savunucularından olan seküler aydın H. Nimettullah Öztürk, dinin bireyin, toplumun ve devletin yapısında nasıl bir konumda bulunduğu sorusunu yanıtlamaya çalışır. Ona göre din öncelikle bireyde, sonra insanların birleştiği toplumda ve en sonunda da toplumda nizamı sağlamak için egemenliği yürütecek olan devlette ele alınması gerektiğini belirtir. Öztürk, toplumsal ilerlemeyle paralel olarak bütün kurumların dinden bağımsızlaşarak kendilerine özgü laik içeriklerine kavuştuklarını belirtmiştir. Devlet laik ilişkisine bakıldığında devlet laiktir, din dışıdır. Çünkü devlet denilen kurum toplumun dünya işlerini düzenlemek, böylece toplum içinde düzeni sağlamak görevini üzerine almıştır. Dolayısıyla düzeni yerine getirmek için yapacağı kanunlar dünya işlerini düzenlemeye yönelik olacağı için devletin dinle hiçbir ilişkisi olamaz.⁴¹⁹ Cumhuriyet düzeninin bu konuya yaklaşım anlayışına uygun olarak Öztürk, seküler bir toplum modelini savunmaktadır.

Laiklik konusunda ilk önemli adım 3 mart 1924 tarihinde halifeliğin kaldırılması ile olmuştur. Millet egemenliğine dayalı Cumhuriyetin ilanıyla gereksiz bir kurum haline gelen halifeliğin ilgasından sonra 8 nisan 1924 tarihli 469 sayılı kanunla şeriat mahkemeleri kaldırılmış; 3 Ekim 1926 tarihinde de en yeni, en mükemmel ve en halka göre olduğu kabul edilen İsviçre Medeni Kanunu kabul edilerek hukuk düzeni

⁴¹⁷Yusuf Akçuraoglu, "Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife", Türk Yurdu, cilt 2, No: 13, 1925,

⁴¹⁸Özer, Ozankaya, Türkiye'de Laiklik, Cem Yay., İstanbul, 1993

⁴¹⁹Halil Nimettullah Öztürk, Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak, M. Sıralar Matb., İstanbul, 1953, s.84

laikleştirilmiştir.⁴²⁰ Ayrıca 3 Mart 1924 tarihinde Tevhid-i Tedrisat kanunu ile eğitim sistemi laikleştirilmeye, ikilikten kurtarılmaya çalışılmıştır. Ceza hukukunun şeriatla olan ilişkisinin 22 Nisan 1926 tarihinde kaldırılmasıyla şeriat, hukuk ve ceza kanunlarından çıkarılmış, böylece Ziya Gökalp'in "Milli hukukun bütün dallarını dinsel etkilerden ve din adamlarının tahakkümünden tamamıyla kurtarmak" yolundaki dileği yerine getirilmiştir. Mustafa Kemal bu nedenle 1927 yılında verdiği büyük nutkunda anayasadan da bütün "lüzumsuz ve Türkiye Cumhuriyet modern karakteriyle uzlaşmayacak deyimlerin çıkarılmasını teklif eder ve bunların muhafazakarlara bir zaman verilmiş tavizler olduğunu söyler."⁴²¹ Bununla 29 Ekim 1923 tarihli Teşkilat-ı Esasiye kanunun Osmanlı Kanuni Esasisinden almış olduğu devlet dini olarak İslamlığın gösterilmesini(madde2); ikinci olarak da anlaşılması güç olan "ahkam-ı şeriyenin tenfizini" işaret etmektedir. Bu belki de 1921 tarihli muvakkat Teşkilat-ı Esasiye kanuna (madde7)", prensip bakımından, şeriata ve böylelikle İslami devlet düşüncesine bağlı kalınacağını ifade için alınmıştı.⁴²² İslamlık ve şeriat üzerine olan hükümler BMM tarafından 10 Nisan 1928 tarih ve 1222 sayılı yasayla kaldırılmıştır. Laiklik 5 Nisan 1937 tarihinde Türkiye'nin değiştirilemez altı ilkesinden birisi olarak anayasaya geçmiştir. Laiklik konusunda devletin ve hukukun laikleştirilmesi yanında laiklik yönünde adımlar atılmıştır. Eğitim alanında Tevhidi Tedrisat kanunun ile eğitim ve öğretim birleştirilmiş, mektep ve medreseler milli eğitim düzeni altına alınmıştır. Bunun yanında eğitim alanında 1924 yılında halifelğin kaldırılması ile birlikte Şer'iyeye vekaleti, Sıbyan Okulları, medreseler ve tarikatlar kaldırılmış din konularında yüksek uzmanlar yetiştirilmek üzere üniversitede bir ilahiyat fakültesi açılması öngörülmüştür. Bunun üzerine Milli Eğitim bakanlığı eski Süleymaniye Medresesini İstanbul Üniversitesi içerisinde bir ilahiyat fakültesi olarak yeniden kurulmuştur. Bu yeni ilahiyat fakültesi laik ve Batılı Cumhuriyete daha uygun, modernleştirilmiş ve bilimsel dini eğitim merkezi olarak hizmet vermeyi amaçlamıştır.⁴²³ 1928 yılında fakülte, İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek ve üniversite kanalıyla Milli Eğitim Bakanlığına tekliflerde bulunmak üzere bir komisyon kurmuştur. Komisyonun başkanlığını Fuat Köprülü yürütürken üyeler arasında birçok ilahiyatçı kadar psikoloji

⁴²⁰G., Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, Çeviren:H.Öz, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s.22-25

⁴²¹G., Jaeschke, a.g.e., s.25, Mustafa Kemal'in konuşması için bkz., Nutuk, cilt 2, Milli Eğitim Bas., İstanbul, 1952, s.714-171

⁴²²G., Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, s.25

⁴²³B., Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, s.409

ve mantık profesörleri de vardır.* Kurumun 1928 yılında rapor, dinin toplumsal bir kurum olduğu, diğer kurumlar gibi evrimlere bağlı olduğu görüşünden hareketle “Türk demokrasisinde dinde muhtaç olduğu, inkişafı ve hayatiyeti göstermelidir” denilmektedir. Dinin ilmi usullerle ıslah edilmesi gerektiği, bu ıslahın sağlanması içinde öncelikle ibadetin şeklinde, daha sonra sırayla ibadetin dilinde, sıfatında ve ibadetin fikriyatında ıslaha gidilmesi önerilmiştir. Komisyonun önerileri biri hariç gerçekleşmemiş, Lewis’in ifadesiyle “ölü doğmuştur” hatta ilahiyat fakültesinin zamanından önce kurulmuş olduğu belli olmuştur.⁴²⁴

Osmanlı dönemi ümmet kültüründen Cumhuriyet dönemi millet yapısına geçişte en önemli adımlardan biri, 1 Kasım 1928 yılına da kabul edilen Arap harflerinin kaldırılarak yerine Latin harflerinin kabul edilmesidir. Türk kültürel değişmesinde oldukça önemli bir adım olan harf devrimini, dil ve tarih alanındaki gelişmeler izlemiş, Türklük duygusu ve bilinci topluma kazandırılmaya çalışılmıştır. Dil ve tarih alanlarındaki Türkçülük kendisini din alanında da göstermiş, “dinde inkılap” yapmak suretiyle Kemalistler dini de modernleştirmeye çalışmışlar, dil alanın da olduğu gibi din alanında da Türkçülük doğrultusunda hareket edilmeye çalışılmıştır. Din alanında Türkçülük anlayışı çerçevesinde 5 şubat 1932 tarihinde ilk Türkçe hutbe okunmuş, ancak bu Jaeschke’nin ifade ettiği gibi sadece bir deneme olarak kalmış, Diyanet İşleri Başkanlığı bunun için bir talimatname çıkarmadığı gibi hutbeler Arapçanın kullanılmasını yasaklayan bir kanun da çıkarmamıştır.⁴²⁵

Siyasi anlamda dini devlet yönetim içerisinde kurumsallaştıran Kemalizm, kültürel anlamda da toplumu cemaat yapısından modern toplum yapısına, kuldan bireye dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bunun içinde toplumun günlük kültürel yaşamında birçok değişikliğe gidilmiştir. Bu değişikliklerle hedeflenen geleneksel islami yaşayışın bırakılarak yerine Batılı yaşayışın alınması gerekir. Bu hedefe Cumhuriyetin belirgin düzeyde ulaştığını, Batılı normları benimsediğinin ve bu çerçevede belirli bir toplumsal grup yarattığını görmekteyiz. Yapılan toplum içindeki değişikliklerle Cumhuriyet

*Komisyonda bulunan üyeler şunlardır: Köprülüzade Mehmet Fuat, İsmail Hakkı(Baltacıoğlu), Mustafa Şekip (Tunç), İzmirli İsmail Hakkı, Halil Halit, Halil Nimetullah(Öztürk), Mehmet Ali Ayni, Şerafettin (Yaltkaya), Hüseyin Avni, Hilmi Ömer(Buda) ve Yusuf Ziya(Yörükhan), Genel olarak bu tasarı ve kişiler için ve ayrıca konunun tartışılması açısından bkz., Osman Ergin, Türk Maarif Tarihi, cilt 5, İstanbul, 1977, s.1958-1967

⁴²⁴B., Lewis, Modern Türkiyenin Doğuşu, s.410

⁴²⁵G., Jaeschke, Yeni Türkiye’de İslamlık, s.43

sektüler toplum anlayışını bir dereceye kadar başarmış görünmektedir. Dünyevileşmeye yönelik olan bu uygulamalar aynı zamanda çağdaş bir toplum olmanın gereğidir. Cumhuriyet reformcuları laikliği kademeli olarak yerleştirmeye, toplumun tepkisini çekmemeye büyük önem göstermiştir.. Atatürk şöyle ifade eder. “Türkiye devletinin dili Türkçe’dir dediğim zaman herkes bunu anlar. Hükümette resmi muamelelerde Türk dilinin geçerli olması lüzumunu herkes tabii bulur. Fakat Türkiye devletinin dini İslam’dır cümlesi de aynı surette mi tefehhüm ve kabul edilecektir. Bittabi izah ve tefsire muhtaçtır. Gazeteci muhatabımın sualine hükümetin dini olmaz diyemedim aksini söyledim , vardır efendim, İslam dinidir dedim.”⁴²⁶

3.2.2. Laiklik

Laik* kelimesi Yunanca “laikos” kelimesinden alınmıştır. “laos” kelimesi eski Greklerde halk anlamına gelirdi. Ortaçağda bu kelime, rahip olmayan halk anlamında kullanılmıştır. Osmanlı aydınlarının, laiklik olarak ifade edilen düşünceye buldukları ilk karşılık “asri”liktir. Bu kavram Anglo- Sakson geleneğindeki “sekülerizm”i

⁴²⁶Nutuk, cilt 2, s.689

*“18. Yüzyıl ortalarında, Fransa’da güçlenen ve iktidara ortak olmaya kalkışan Fransız orta sınıfı (burjuva/demos), karşısında iki güçlü ittifak bulmuştur. Bunlar: Devleti ve Krallığı temsil eden soylular ile, ülkenin mal varlığının yaklaşık yarısına sahip rahipler kilisesi yani Klerikos’dur. Burjuvalar, köylülerin (Yorgos) desteğini aramışlar, devrimi desteklerlerse, köylüleri vatandaş yapmayı vaat etmişlerdir. Deneyimli köylüler maceradan kaçınmıştır. Burjuvalar, son çare olarak, kent sokaklarında yaşayan yersiz yurtsuz, “baldırı çıplak” (sans culotte) Laikoslara yanaşmışlar, aynı teklifi yapmışlardır. Hapishanelerde sürünen ve hastanelerde bakım bekleyen laikler devrimi desteklemiş, Krallığa ve Kilise’ye karşı, iç-savaşta burjuvaların yanında yer almıştır. (Bozkurt Güvenç, Kültürün abc’si, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s.59-60) Şu halde bu kavram zamanla din adamı olamayan kişiler için kullanılmıştır. Bugün Fransızca’da kullanılan “laïcisme” tabiri karşılığı olarak İngilizce ve Almanca’da kullanılan ifade ise Latince “saecularis” kelimesinden alınmış olup, çağdaş, yani din gibi değişmez değil, zamanla değişir olan anlamına gelmektedir.” (Berkez, Teokrasi ve Laiklik, s. 91) Soylular ve Kilise, yerleşik düzene karşı devrimci burjuvaları destekleyen laikleri, ve onları yanına alarak devlete ve kiliseye savaş açan laikçileri “dinsiz” ilan etmiş. “Laiklerin dinsizliği” yargısı bu suçlamadan kaynaklanmıştır. “Burjuvalar sözlerini tutarak, yaklaşık 220 yıl süren uzun bir savaştan sonra laiklerin dinsiz değil vatandaş olduğu (1905’te) tescil etmiştir.” Protestan ülkelerin sekülerizmi, din ile devleti ayırırken, Katolik Fransa’da yapılan devrimin, din ile devleti ayırmakla yetinmeyip, vatandaş sayılmayan bir toplum kesimini- kilisenin direnmesine karşı -vatandaş yaptığı ve bu yüzden adının “dinsiz”e çıktığı görülüyor. Bu kısa tarihçenin laikliğimizle ilgisi şöyle: Çağdaşlaşma sorunu çerçevesinde laiklik sorunu Hristiyanlıkta olduğu gibi sadece bir devlet ve kilise otoriterleri ayrımı yada bu alanlar arasında bir uzlaşma sorunu olmaktan daha geniş bir sorundur. İslam, hem din, hem devlet, hem de kültürdür. Türk Devrimi, din ile devlet işlerini ayırmakla yetinmeyip, İslam Kültürü’nde de bir devrim yapmak istemiştir. Kadını toplum hayatına katmaya çalışmış ve devrime “laiklik” demiştir. Sekülerizm, din ile devleti ayırmakla yetindiği halde, laiklik ilkesi vatandaş sayılmayanların topluma katılması (demokrasi) demektir. Bu açıdan laiklik, bir hukuk devrimi olduğu kadar bir kültür devrimidir. (Bozkurt Güvenç, Kültürün abc’si, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s.59-60

karşılanmaktadır. Kavram kısa zamanda pejoratif bir anlam kazanarak düşünce dünyasının dışına atılmıştır.⁴²⁷

Batı dünyası demokrasinin gelişmesi yönünde demokratik rejimler geliştirirken Osmanlı da durum neydi? Kısaca özetlersek: Klasik Osmanlı toplumunda din, bütün siyasal hareketlerin ötesinde toplumun tabii sınırlarını çizen bir olgu olarak kabul edilmiştir. Farklı yorumlar yer yer çatışsa da siyasette hakimiyet alanı sabittir. Çünkü dine alternatif olarak, düzenleyici iddiasını taşıyan başka bir dünya görüşü yoktur. Dinin bu kapsayıcı gücüne ilk meydan okuma Tanzimat reformlarıyla birlikte olmuştur. Dinden meşruiyet alan bölünme (Müslüman-gayrimüslüman, yönetenler -yönetilenler arasındaki) ortadan kalkmaya başlar. Islahat Fermanı Müslümanlarla gayri Müslümanlar arasında eşitliği sağlamaya yöneliktir. Dünyada monarşilerin ve imparatorlukların sonunu getiren halk hakimiyeti prensibi, I. Meşrutiyet'te denenmiştir. Bütün bu gelişmeler dinin toplum içindeki yaşayan gücünü azaltamamıştır.⁴²⁸ Tanzimat'ın iddialı reformlarının çözüm getirmediğini görenler Batıya karşı ancak din yolu ile direnebileceklerine inanmışlardır. Kısa süre içinde bütün İslam dünyasında "İttihad-ı İslam Panislamcılık" denen bir akım ve ideoloji meydana gelmiştir. Abdülhamit döneminde bu görüş bir ideoloji olmaktan çıkıp Kanun-i Esasi ile anayasallaşarak, devletin resmi, siyasal ilkesi olur. Namık Kemal'den Cemaleddin-i Efgani'ye Abdülhamit'den Abdülhak Hamid'e, Mizancı Murat Bey'den Enver Paşa'ya dek şu ya da bu farklarla İslamcılık ideolojisine inanılmıştır. Ulusal Bağımsızlık savaşını bu ideoloji gözüyle görenler başarıya ulaştıktan sonra da bu ideolojinin gerçekleşmesi için mücadele etmiştir.. Cumhuriyet devriminin laiklik ilkesi, bu ideolojiye karşı savaşın kazanılmasının ürünüdür. Laiklik bir din savaşının değil bir siyasal ideoloji savaşının sonucudur. Dinsel değil, siyasal bir sorundur. Laiklik bir yandan çağdaşlaşma karşıtı bir din sömürçülüğü ideolojisine, diğer yandan onu dışardan yürütmek isteyen siyasal güçlere karşı ulusal varlığın bağımsızlığı, birey olarak da vatandaş özgürlüğü ilkesidir.⁴²⁹ Cumhuriyet Türkiye'sinin geriye dönüşü engellemek için Osmanlı'yı atlayarak, yeni bir kimlik yaratması gerekmiştir. Çünkü gelenek, dinle alakasız olduğu yerlerde bile din kisvesi altında yaşıyordu. Cumhuriyetin eski geleneği yıkarak, kendi geleceği için başvurduğu en stratejik araç laisizm olmuştur. Güneş Dil Teorisi, Türk

⁴²⁷Mümtazer, Türköne, Türk Modernleşmesi, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003, s.239

⁴²⁸Mümtazer Türköne, a.g.e., s.314-315

⁴²⁹Niyazi, Berkes, Atatürk ve Devrimler, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982, s.163-165

Tarih Tezi, Latin harflerinin kabulü gibi yenilikler bu yaklaşım içinde ele alınabilir. Cumhuriyetin resmen benimsediği pozitivizmde bu yeniliğe uygun bir ideolojik temel olarak kabul edilmiştir. Aynı dönemde din, merkeze karşı zayıf durumda bulunan taşranın kendini ifade etme aracı olmuştur. Aynı zamanda Şerif Mardin, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı adlı kitabında Cumhuriyetin ilk yıllarında dinin, modernleşmenin doğurduğu ihtiyaçlar karşısında yeni bir dünyaya açılan insanların kendilerini ifade etme aracı olduğunu anlatır.⁴³⁰

Cumhuriyetin ilk büyük reformları, doğrudan doğruya laiklikle ilgilidir. Laiklik Osmanlı İmparatorluğunda pratik bir ihtiyaç ve modernleşmenin bir şartı olarak yavaş yavaş ortaya çıkmış ve böylece yeni rejimin ana temellerinden biri olmuştur.⁴³¹

Türkiye'nin çağdaş bir devlet haline gelebilmesi ancak laikliğin kabulü ile mümkündür. 1930 – 1940 yıllarında din üzerine konan kotaların sebebi dine karşı içten beslenen düşmanlık değildir. İslamiyeti kontrol altında tutarak, reformların toplumda kökleşmesine imkan vermek için görülen acil ihtiyaçtandır. Bu tedbirler sayesinde ki Cumhuriyet nispeten sağlam laik temeller üzerinde inşa edilmiştir.

Kurtuluş Savaşı günlerinde B.M.M. içinde oluşan ve önceleri açıkça telaffuz edilmeyen ama gittikçe belirginleşen siyasal rejim sorunu üzerinde, birinci ve ikinci gruplar arasındaki farklılaşma, laikliğin Kemalistler için önemli olması gerektiğini ortaya koymuştur.⁴³² Kemalist laiklik ilkesinin hedeflediği değerler dönüşümü doğrudan doğruya dinin kendisine değil, din adı altında aktarılan boş inançlara yöneliktir. “Artık Türkiye, din ve şeriat oyunlarına sahne olmaktan çok uzaktır....”⁴³³

Laiklik dini sömürü aracı olarak kullanmaya yönelik diktatörlük rejimlerine karşı önlem alınması sorunudur. Bu demokratik ve modern devletlere özgü olan siyasal bir amaçtır. İçerik olarak, Cumhuriyet laikliği dine saldırmamıştır. “Resmen ve alenen” dinin özüne sürülen boş inançlara ve dinin kötüye kullanılmasına saldırmıştır.⁴³⁴ Laikliğin hedeflediği değerler dönüşümü, eğitim aracılığıyla gerçekleşecektir. Pozitivizme uygun olarak Kemalizm’in çağdaşlık anlayışı temelinde “hayatta en hakiki mürşit ilimdir” ilkesine dayandırılmış, laiklik de, bu çerçevede, islami inanç sisteminin yerine bilimsel inanç örgütlenme sisteminin geçmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

⁴³⁰Şerif, Mardin, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, Çev: M. Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul

⁴³¹Kemal, Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, Afa Yay., İstanbul, 1996, s. 224

⁴³²Levent, Köker, Modernleşme Kemaliz ve Demokrasi, İletişim Yay., İstanbul, 1990, s.87

⁴³³Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c III, 1924, s.76

⁴³⁴Niyazi, Berkes, Teokrasi ve Laiklik, Adam Yayıncılık İstanbul, 1984, s.63

Atatürk'ün bu konudaki düşüncesi netdir. "Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir hürdür. Biz dine saygı gösteririz, Düşünce ve düşünceye muhalif değiliz. Biz din işlerini millet ve devlet işleriyle karıştırmamaya çalışıyor, kaste ve fiile dayanan bağınaz hareketlerden sakınıyoruz ve buna asla meydan vermeyeceğiz."⁴³⁵

Atatürk'ün din ile ilgili görüşleri söylemlerinden yararlanılarak şöyle özetlenebilir. Din insan yaşamında gereklidir. Dinimizin temeli sağlamdır ama uzun yıllardır bakımdan uzak kalmıştır. Din bir vicdan sorunudur, herkes vicdanının emrine uymakta özgürdür. Biz dine saygı gösteririz, düşünüşe ve düşünceye karşı değiliz. Biz yalnızca din işlerini, devlet ve ulus işleriyle karıştırmamaya çalışıyor eyleme dayanan bağınaz girişimlerden kaçınıyoruz. Gericilere asla şans verilmeyecektir.⁴³⁶

Kendine özgü geniş anlamlı bir laiklik anlayışına Atatürk ve Türk toplumunun ulaşması önemlidir. O'nun devrimlerinin özü saltanatsız, hilafetsiz ulusal egemenliğe dayalı bir halk devleti kurmaktır. Laik bir topluma olan Cumhuriyet hedef alınmıştır. Toplumu laikleştirmek, kişi aile ve iş ilişkilerini, siyasal ilişkileri, eşitliği temel alarak kurmak, boş inançlardan uzak, toplumsal ve siyasal yaşamı geliştirmek biçiminde ele alınmıştır. Osmanlı toplumundaki din toplum ve devlet özdeşliği Müslümanlığın ön planda benimsenmesinden doğmuştur. İslam dini özü bakımından toplum ve devlet yaşamlarını düzenleyen bir dizge kurmaktadır. Bunun sonucu olarak da, din tüm devlet yönetimini egemenliği altına almış, siyasal yaşamı tümüyle sınırlamıştır. Dinin aynı zamanda topluma egemenliği, tüm ahlak ve insanlık değerlerine de egemen olması sonucunu doğurmuştur.⁴³⁷ Cumhuriyet'teki düzen farklı olmalıdır görüşüne katılan M. Esat Bozkurt'a göre yeni Türkiye Cumhuriyetinin pozitivist, laik olması birkaç açıdan gereklidir. Bunları sıralarsak: 1. Dinle devleti birbirinden ayırarak modern bir Cumhuriyet kurmak için. 2. Dini Türk'ün ilerleme adımlarının önünde engel olmaktan kaldırmak için. 3. "Modası ve manası yok olmuş bütün tarih içinde yalnız zararı dokunmuş böyle bir müesseseyi yok etmek için". 4. Ulusal duyguyu uyusukluktan korumak, ona hız vermek için. M. Esat Bozkurt laikliği insanların yanlış anladığını

⁴³⁵ Utkan, Kocatürk, Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, s. 228

⁴³⁶ Anıl, Çeçen, Atatürk ve Cumhuriyet, s.160

⁴³⁷ Anıl, Çeçen, a.g.e., s.166

vurgulayarak, bazılarının anladığı gibi laiklik dinsizlik değil, devletin dinle ayrılmasıdır der.⁴³⁸

Laiklik, tanımını kolayca yapılmayan dinamik bir kavramdır. Laiklik kavramının nasıl farklı anlamlara geldiğine bir örnek olarak Cumhuriyet Halk Partisinin mevzunun tartışıldığı 1947 kongresinde yaptığı bir tanım verilebilir.

“Laiklik yalnız din ile siyasetin arasında bir alaka kurulmaması değil, sosyal hayatın her yönünü zamanın hayatın, müsbet bilimin verilerine uydurmayı tazammum eder. Bu tanım CHP’nin iktidarda olduğu yıllarda, hayata geçirdiği bir tanım değildir. Ayrıca bu laikliğin değil laisizmin tanımıdır. Laisizm, laiklikten farklı olarak bir siyasi prensip değil bir ideolojidir. Pozitivizmin siyasi – sosyal hayattaki yansımalarını ihtiva eder. Bu ideolojiye göre, dinler müsbet bilimin gelişmesi ve insan aklının bilinmeyenleri çözmesi ile tarihe gömülmüştür. Dinler toplumsal, siyasal ve bireysel bütün alanlardan çıkartılacak, onun yerine insan aklına dayanan açıklama tarzları ve düzenler hakim olacaktır”.⁴³⁹

Diğer yandan laiklik, yönetimi, siyaseti, eğitimi, devlet ve toplum yaşamının gerekli bulduğu görevleri, dinin, dinsel kuralların etkisinden, tekelinden kurtarmak, devlet işleriyle din işlerinin birbirinden ayırmak, aklı ve bilimi devlet ve toplum yaşamında egemen kılmaktır. Kişiler dinsel inançlarında özgürdürler. Devlet ve toplum dinsel inançlarından dolayı kişilere ayrıcalık yapamaz. Laiklik din düşmanlığı değildir. Toplum, ulus devlet bilimle akılla yönetilecek yönlendirilecektir. Çağdaşlaşmaya yönelik, çağdaşlaşmayı amaç edinen Türk devriminin gerekli ilkesi laikliktir. Laiklik ilkesi diğer ilkelerin uygulanmasından aklı, bilimi egemen kılmayı gerektirir.⁴⁴⁰

Cahit Tanyol laikliği tanımlarken “laik tavır” ın önemi üzerinde durarak laikliğin bir yaşama ve algılama biçimi olduğunu vurguluyor.

“Laik Tavır” ile kastedilen nedir? “Laik Tavır” din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması değildir. Bir devlette din ve devlet işlerinin ayrıklığı o devlet de laik tavra ulaşıldığını göstermez.⁴⁴¹ Din ve devlet işlerinin ayrılması gibi bir tanım, ancak laik devletin tanımlanmasına bir izah getirebilir. Oysa Tanyol’un ifade ettiği “laik tavır” daha genel ve yaşamı kucaklayan bir yaklaşımı sergiler.

⁴³⁸ M. Esat, Bozkurt, Atatürk İhtilali, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1940, s.426

⁴³⁹ Mümtazer, Türköne, Türk Modernleşmesi, s.239

⁴⁴⁰ Suna Kili, Türk Devrim Tarihi, s. 337-338; Bkz., Türk Aydınım Din Anlayışı, Necdet Subaşı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s.258-278

⁴⁴¹ Cahit, Tanyol, Laiklik ve İrtica, Altın Kitaplar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1994, s.212

Tanyol “laik tavrı” insanlığın gelişimindeki son tavrı olarak belirledikten sonra, bir önceki aşamadaki dinsel tavrı da açıklayarak, laik tavrın daha net anlaşılmasını sağlamayı amaçlar. Ona göre, ortaçağın dünya görüşüne egemen olan değer, dinsel tavidir. Yani bütün değerler açısından dini düşünce belirleyicidir. Bu dönemde hukuk ve ahlakında şekillenmesinde dini düşünüş tarzı etkindir. Laik tavidan önce hüküm süren dinsel tavrı bu şekilde ifade eden Tanyol, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi ile aklı ve aklın kullanımını ön plana alan insanlığı son dönemlik bu tavrını da laik tavrı olarak belirler.⁴⁴²

Özetlemek gerekirse laik tavrı; düşünsel, ahlaki, siyasi ve hukuki düzlemde daha genel bir ifade ile yaşamının bütününe ait değerlerde bilim ve tekniği esas almaktır.⁴⁴³

Laiklik Milliyetçilik birlikte toplumsal çelişkileri, özellikle de etnik ve dinsel nitelikli toplumsal gerilimleri önlemeyi amaçlamaktadır. Laiklik, Türkiye Cumhuriyetinin Çağdaş, bir halk yönetimi olabilmesi için vazgeçilmeyecek temel özelliğidir.

3.2.3. Demokrasi

18. Yüzyılın sonlarında Osmanlı devletinde başlayan yenileşme hareketlerinin özellikle III. Selim ve II. Mahmut dönemleri ile Tanzimat sonrası sonuçları, Stanford Shaw, iki noktada özetlemektedir. Bunlardan ilki, Osmanlı devletinin, sözü edilen yenileşme hareketleri sonrasında otoriter bir nitelik kazanması, ikincisi ise yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkmasıdır. Bu bağlamda, Osmanlı modernleşmesinin yol açtığı otoriter ve merkezi yapı yeni bir yönetici sınıf ve bunun ürünü olan Jön Türk ideolojisinin öğeleri, Kemalizm’in Cumhuriyetle birlikte devraldığı düşünce mirasını meydana getirmiştir. Kemalizm’i önceleyen bu düşünce yapısının önemli yönleri şunlardır: Jön Türklerin düşüncelerine egemen olan öğeler ile siyasi ve toplumsal örgütlenme konusunda ki yaklaşımları, pozitivist bir akılcılık, anayasal bir rejim ve halkçılık olarak görülmektedir. Bu bağlamda Kemalizm’in Jön Türklerin fikirleriyle olan bağlantısını görebiliriz. Bu bağlantı noktalarının en önemlileri pozitivism ve

⁴⁴²Cahit, Tanyol, a.g.e., s.213

⁴⁴³Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Özben, Cahit Tanyol’un Türk Devlet Felsefesine ilişkin Görüşleri, Yüksek, Lisans Tezi, Erzurum, 2001, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

halkçılıktır.⁴⁴⁴ Kemalizm’de vurgulanan “Muasır medeniyet seviyesi” kavramı pozitivist bilimselci dünya görüşünü yansıtırken, halkçılık da Cumhuriyet’in ve Kemalist reformların temelindeki en anlamlı ilke haline gelmiştir.⁴⁴⁵ Dönemin aydınlarında halkçılık Cumhuriyet ideolojisine uygun olarak demokrasiyle özdeşleşmiştir. Devletin sahibi olan halkın kalkınması için gerekli koşulları demokrasi sağlayacaktır.

Yusuf Akçura 1925’de verdiği önemli bir konferansta Türkiye’nin Batı demokrasileri modelinde, yani demokratik, ulusal, bağımsız, liberal ve girişimci bir modern devlet olabilmesi için gerekli toplumsal koşulların neler olduğunu belirtiyordu. Ona göre Türkiye’nin durumu modern bir devlet olmasına muhalefet eden toplumsal sınıflara yani feodaller ve yobazlara fırsat vermemek gerekir. Yusuf Akçura Türk toplumunu toplumsal sınıf kavramından yola çıkarak çoğulcu sayılabilecek bir siyasal anlayışa ulaştırmak istemiştir. Akçura, sınıf çıkarlarını esas alarak Türkiye’nin gelecekteki siyasal haritasını açık bir biçimde şöyle çiziyordu. “Büyük bir olasılıkla gelecekte iki büyük siyasal güç olacaktır. Küçük çiftçilerin ve kent nüfusunun bir bölümünün çıkarlarını temsil eden Demokrat Parti ile, orta ve büyük toprak sahipleriyle kent burjuvazisinden oluşan bir Ulusal burjuva partisi. Aralarındaki farklılıklara rağmen bunların ikisi de milliyetçi birer parti olacaktır.” Akçura’nın 1921 tarihini taşıyan bu çözümlemesi tek partili rejimin son bulmasıyla birlikte kurulan iki büyük partili bölünmeyi önceden haber veriyordu.⁴⁴⁶

Bu konuda İsmail Hakkı Baltacıoğlu’da, devlet karşısında “şahsiyetin özerkliği ferdin yaratıcılığı” gibi vurgulamalarına karşın demokrasi tartışmaları ile toplumun varlığının devamı gibi konularda devletin aşkını atıflar yapar. “Devlet kurumu, teklik ve topluluk hürriyetimizin en güçlü ve en kıskanç bekçisidir. Kuvvetli bir devletin şartı, devlet otoritesine karşı saygı beslemektir” derken muhafazakarlığın aşkın devletçi özelliğini vurgular.⁴⁴⁷ Ona göre, siyasetin işlevi toplumun bünyesinde yer alan hayat hamlesini sezgi ile ortaya koymak, bu hamlenin yaratıcılığını yönlendirmektir. “Her toplumun farklı hayat hamlesi barındırması ve buna bağlı olarak özel şartlarının

⁴⁴⁴ Şerif, Mardin, “Atatürk ve Pozitif Düşünce”, Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Yayınları, İstanbul 1981, s. 57

⁴⁴⁵ T. Zafer, Tunaya, Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Yedigün M., İstanbul 1960, s. 75-99

⁴⁴⁶ Yusuf, Akçura, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, s. 132-133

⁴⁴⁷ İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Türke Doğru Cilt 2, Yeni adam Yay., İstanbul 1943, s. 40

bulunması her topluma özgü rejimlerin oluşmasını sağlar.” Bu nedenle ideal olan rejim, toplumun yapısına uygun olmalıdır. Cumhuriyet rejimi ve Kemalizm’i bu çerçevede değerlendiren Baltacıoğlu bunların “hep birlikte ve bir milli zihniyetin vasıfları olarak düşünüldüğünde Türk toplumunun yapısına, ananelerine uygun olduğu görülür” der. Nitekim demokrasiye geçiş tartışmalarında demokratik rejim için henüz Türk toplumunun yapısının uygun olmadığını belirtir. Çünkü ona göre demokrasi çıkarların çatışması değil, siyasetteki normal bir iş bölümüdür ve bunu sağlayacak olan iktidar ile güçlü muhalefettir. Fakat Türk toplumunda ona göre güçlü bir iktidar ve muhalefet bulunmamaktadır.⁴⁴⁸

Yeni devletin temel felsefesini yansıtan düzen içinde ilerleme anlayışı toplumsal tutumu ifade ettiği gibi, siyasetin kurumsal yapısında belirleyecektir. Bu toplumun kendisini ifade edeceği en iyi idare şekli demokrasi olacaktır. Gökalp böyle bir özlemi dile getirmiştir. Gökalp’in Türkiye’de kurulmasını özlediği siyasal düzen ulusal demokrasidir. O, I. Dünya Savaşının yaygın sloganı demokrasi ve ulusçuluğu birbiri ile çok yakından ilişkili iki ülkü saymaktadır. Birincisi, ulusal toplum sınırları içerisinde ikincisi ise uluslar arasında eşitlik ilkesine dayanmaktadır. Yöneticilerin ulusu temsil ettiği ve ulusunun yararına çalıştığı gerçek anlamda bir demokrasi ancak homojen bir devlette gerçekleştirilebilir. Gökalp’in demokrasi anlayışı liberal anlayıştan oldukça farklıdır. Önerdiği düzeni demokrasinin çevirisi anlamında kullandığı halkçılık sözcüğü ile ifade eder. Ancak denetimi halk kitlelerine değil, halkın çıkarlarını gözeterek yönetme zorunda olan seçkinlere bırakır. Gökalp’e göre demokraside, ulusun tüm üyeleri arasında yasal eşitliği kabul etmek koşuluyla sınıf ve iş farkı gözetmeksizin herkes aynı siyasal statüye sahiptir. Demokratik yönetime geçmenin tek yolu üst sınıfların yönetimine son vermek değil, demokrasinin bütün halkı aristokrat yapma ilkesini uygulamaktır.⁴⁴⁹

Halkçılık ve Cumhuriyetçilik konusundaki görüşlerini 1930 yılında yayınladığı “Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyet” adlı kitabında ayrıntılı açıklayan H. Nimetullah Öztürk, çalışmasında büyük oranda Gökalp’in açıklamalarından faydalanmıştır. Öztürk A. Comte’nun üç hal yasasını bu eserinde Türk toplumuna uyarlamıştır. Eski Türk dönemi, Osmanlılık dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti

⁴⁴⁸ İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Atatürk: Yetiştirmesi, kişiliği, devrimleri, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1973, s. 52, 92

⁴⁴⁹ Uriel, Heyd, Türk Ulusçuluğunun temelleri, Çev: Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1979, s.155-156

dönemi olmak üzere üç temel döneme ayrılan Türk toplumunu Comte'un pozitif anlayışı çerçevesinde incelemiştir. Öztürk, halkçılığı Türk toplumunun temel özelliği olarak sunmuştur. Başlangıçtan beri Türkleri, halkçı/demokrat ve feminist bir toplum olarak değerlendirebilir. Öztürk'e göre halkçılık, demokrasi karşılığıdır. "Demokrasi, Yunanca demos halk, ve kratos vilayet manasına geldiğine göre halkın vilayeti demek olur ki Türkçe bunu halkçılık diye ifade ediyoruz" der.⁴⁵⁰ Böylelikle halkçılık halkın kendisine hakim olması demektir. Halkı sınıfların üstünde gören Öztürk, halkçılığın hiçbir sınıfa dayanmadığını doğrudan halka dayandığını belirtir. Bu noktada H. Nimetullah Öztürk'ün anlayışı Cumhuriyet'le uyum içerisindedir.

Cumhuriyetin en çok önem verdiği milletleşme konusunu demokrasiyle özdeşleştiren ideolog/sosyolog Mehmet İzzet için milletleşmek bir millet olmak demektir. "Bunun en önemli sağlayıcılarından biri de, beşeri, insani değerlere, milli hayatta demokrasi ile imkan tanımaktır." Çünkü demokrasi olmadıkça hiçbir millileşme ve milletleşme hareketi başarılı olamaz.⁴⁵¹

Halkçılık Kemalizmde demokrasinin yerini belirleyen en önemli ögedir. Halkın siyasal hayata katılması demektir. Bunu pozitif hukuk sağlayacaktır. Kemalizm'in amaçladığını belirttiği modern milli devlete geçiş için çok önemli olan pozitif hukuk kuralları, insan haklarını ifade eden genel hukuk ilkeleriyle örtüşür.⁴⁵² Bu anlayışın sonucu olarak hukuk üstünlüğü bağlamında hukuk devleti olma yolundaki mücadelede M. Kemal İktisadi kalkınmanın önemi üzerinde durarak, "topyekün toplumsal kalkınma" konusunda görüşlerini İzmir İktisat Kongresi'nde açıklamıştır. M. Kemal'in İzmir İktisat kongresi'ni açış söylevine bakıldığında iktisadi kalkınma sorununun ele alındığı çerçeveyi şu noktalarda özetleyebiliriz. 1. Tam Bağımsızlık, 2. Halk Devri-İktisat Devri, 3. İktisadi kalkınmanın Araçları.

M. Kemal'e göre İktisadi kalkınmanın araçları ülke içinde iş bölümü yapmış meslek zümreleri ile yabancı sermayedir. Kongre'de benimsenen Misak-ı İktisadi Esaslarında Türkiye halkının tutum ve davranışları konusunda görüş ve ilkeler yer almıştır.⁴⁵³

⁴⁵⁰ H. Nimetullah, Öztürk, Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930, s.17

⁴⁵¹ Sevim, Levend, Tetkikler Mehmet İzzet, Ülkü, sayı: 97, Cilt 9, II. Kanun 1941, s. 45

⁴⁵² Mümtaz, Soysal, 100 Soruda Anayasa'nın Anlamı, Gerçek Yay., İstanbul 1986

⁴⁵³ Yakup, Peçenek, Türkiye Ekonomisi, Teori Yay., Ankara, 1987, s. 33

Modernleşme kuramının öncüllerinden hareket eden yerli ve yabancı bir çok araştırmacı, Cumhuriyet sonrası demokrasi sorunu bakımından büyük önemi bulunan 1923-1945 döneminin çözümlenmesinde şu sonuçları genel olarak benimsemiştir.

1. İlk olarak 1923-1945 dönemini vesayet kavramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Burada vesayet kavramı, rejimin, partinin ve ideolojinin sürekli ve kalıcı bir otoriterlik peşinde olmayıp, aksine toplumu, modernleştirme sürecinde demokrasiye hazırlamayı amaçladıkları fikrini içermektedir.

1945’de, 1924 ve 1930 yıllarında yaşanmış olan Terakki Perver ve Serbest Cumhuriyet Fırkaları deneyimlerinden sonra, çok partili siyasal yaşama “yumuşak” geçilmiş olması bu dönemin vesayetçi niteliğiyle açıklanmaktadır.

Bu açıdan, Cumhuriyet Türkiye’inde, nihai bir demokratikleşmeyi kolaylaştırıcı ögeler de şöyle sıralanmaktadır.

a) Rejim, tek partili olsa da sınırlı bir çoğulculuğa sahiptir. Bir parlamentonun varlığını sürdürmesi, rejimin hukuksal temelini belirleyen 1924 Anayasa’sında muhalefetin örgütlenmesini engellemeyip, parti kongrelerinde de hür bir tartışma ortamı olması sınırlı çoğulculuğun göstergeleridir. 1924 Anayasası Ulusal-Demokratik devrim dalgasının ürünüdür. Devrimci bir iktidarın eseridir. Anayasanın yapıldığı dönemin ana sorunu çoğulcu demokrasi değil köklü reformlarla toplumun ve devletin çağdaşlaştırılması olarak görülmektedir.⁴⁵⁴

b) Cumhuriyet Halk partisi, hep bir kadro partisi niteliğinde kalmıştır.

c) İdeoloji düzeyinde CHP’nin ve tüm tek-parti döneminin egemen düşünce tarzı olarak Kemalizm’de bir tek parti rejimini meşrulaştıracak herhangi bir ögenin bulunmadığı belirtilmektedir.

Diğer yandan tek parti döneminin vesayetçi niteliği Türkiye Cumhuriyet’inde demokrasinin kurulmasını kolaylaştırıcı özellikler açısından değerlendirilirken, bazı araştırmacılar da, genel olarak Osmanlı-Türk toplumunun bir takım geleneksel özelliklerinin Türkiye’de demokrasinin kurulmasını engelleyici unsurlar içerdiğini iddia etmişlerdir. Daha çok kültür düzeyinde ortaya konan bu faktörler şunlardır: a) Kültürde büyük ve küçük gelenek ayrımından hareket eden Şerif Mardin, Osmanlıdaki büyük

⁴⁵⁴ Ahmet, Mumcu, “1924 Anayasası”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, c 2, sayı: 5, 1987, s. 390-392

gelenegi oluşturan devlet İslam'ında ve küçük gelenegi oluşturan halk İslam'ında demokratik bir kültürün öğelerinin bulunmadığını belirtmiştir.⁴⁵⁵

b) Türk toplumundaki geleneksel örgütlenmenin mahiyetinde merkez ile çevre arasında bir kopukluk vardır. Merkezin çevre üzerinde mutlak egemenliği ve denetimi söz konusudur. Geleneksel örgütlenmenin niteliği böyle olan bir toplumda, demokrasinin asli öğelerinden sayılan "Consensus"un, toplumsal sözleşme düşüncesinin temellenmesi olanaksızdır.⁴⁵⁶

c) Kültür düzeyinde yapılan bu çözümlemelerin yanında, Batı demokrasisinin tarihsel gelişimi içinde bu demokrasinin kuruluşunda baş rolü oynayan burjuvazi Batı'da devletin dışında gelişmiştir. Buna karşılık Türkiye'de ise devlet eliyle bir burjuvazi yaratılmaya çalışılması Türkiye'de demokrasinin kurulup yerleşmesi açısından olumsuz bir etken olarak kabul edilmiştir.⁴⁵⁷

Cumhuriyet Türkiye'sindeki toplumsal değişim süreçlerini kuramsal bir çerçevede içinde açıklamayıp yorumlamaya çalışan incelemelerin çoğu, II. Dünya savaşı sonrası Amerikalı sosyal bilimcilerin önderliğinde oluşan bir paradigmaya dayandırılmıştır. Söz konusu paradigma, bilgi kuramı bakımından deneyci-pozitivist, toplum kuramı bakımından yapısal-işlevselci ve tarih kuramı bakımından da ilerlemeci özellikler göstermektedir. Bu paradigma Türkiye'de demokrasi* sorununa ilişkin çözümlemelerde kullanılan modernleşme kuramını da belirlemiştir.

⁴⁵⁵ Şerif, Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Ens. İstanbul 1971, s. 422

⁴⁵⁶ Levent, Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, s. 11

⁴⁵⁷ Levent, Köker, a.g.e., s. 12

*Demokrasi saydam bir sözcüktür. Demokrasi, onun idealleri ile gerçeği arasındaki karşılıklı etkileşimden olanla olması gerekenin çekişmesinden doğer ve bunlar tarafından şekillendirilir. (Giovanni, Sartori, Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çev: Tuncer Karamustafaoğlu-Mehmet Turhan, Yetkin Yay., Ankara 1996, s. 8-9); Demokrasi, Batı'da Rönesans'la başlayan bir dizi iktisadi ve kültürel evrimleşmenin ürünüdür. Bu evrimleşme süreci, demokratik bir siyasal sistemin yerleşme koşullarını da ortaya koymuştur. Dolayısıyla batılı olmayan toplumlarda, demokrasinin yerleşebilmesi bakımından, hem iktisadi gelişme düzeyinin yükselmesi hem de kültür değişimi gerekmektedir. Demokrasi ancak bu ön koşulların gerçekleşmesinden sonra istenilebilecek veya gerçekleştirilebilecek bir siyasal sistemdir. Levent, Köker, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, s. 9-10

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. POZİTİVİST EĞİLİMLERDEN CUMHURİYET DEVRİMİNE YANSIMALAR

Bilindiği gibi tarihimizde, batılı anlamda yenileşme hareketleri, 18. Yüzyılın sonlarında askeri karakterdeki eğitim kurumlarıyla başlamıştır. Daha önce başlatılan bazı Islahat hareketlerini 1790'lı yıllarda Batı tarzındaki okul takip etmiştir. Yarım yüzyıl süren bir bocalama döneminden sonra, 1939 Tanzimat Fermanıyla Osmanlı Devleti, Batı medeniyetine talip olduğunu resmen açıklamıştır. II. Meşrutiyete kadar süren Tanzimat dönemi, Osmanlı aydın ve bilim adamlarının batılaşmak için gösterdikleri çaba ve mücadelelerin bir resmi geçidi gibidir. Tanzimat ve onu takip eden çeşitli reform hareketleri, devlet aracılığıyla yürütülen aydın hareketidir. Batı ile teması olan Osmanlı devletinin uygulamaya koyduğu reformlar, yukarıdan aşağıya doğru uygulanmak istenen empoze bir kültür faaliyeti olarak değerlendirilebilir. Burada eğitim, bir amaç olmaktan çok bir araç olmuştur. Eğitim aracılığıyla idari, siyasi hukuki ve askeri alanlarda yapılan düzenleme çalışmaları güvence altına alınmak istenmiştir. Saffet, Kemal ve Münif Paşa gibi aydınların çalışmalarını bu genel anlayış içerisinde değerlendirmek mümkündür. Onlar çalışmalarıyla, Batılı Fikir ve Pozitif bilimlerin Türkiye'ye girmesini amaçlamışlardır. "Muallim Mektebi", "Maarif Nezareti", "Dar-ul Fünun", "Mecmua-yı Fünun", "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" gibi kurum ve çalışmalar, Osmanlı aydınının Batı Fikir ve bilime duyduğu özlemin bir ifadesi olarak kabul edilebilir.⁴⁵⁸ Türkiye'de Batılı anlamda ki sosyal bilimler hareketi II. Meşrutiyet yıllarında ortaya çıkmıştır. II. Meşrutiyetin sağladığı hürriyet ortamında Batı'nın bir çok bilimsel ve ideolojik düşünceleri Türkiye'ye yansımış ve aydınlar arasında taraftar bulmuştur. İkinci bölümde ele aldığımız gibi bunlar Z. Gökalp tarafından temsil edilen Durkheim ekolü, Ahmet Şuayb ve Sati tarafından savunulan Spencer'in organizmacı toplum görüşü ve Prens Sabahattin ile Abdullah Cevdet gibi isimlerle kendine yer bulmaya çalışan Le Play'ci okuldur. Cumhuriyetin temelindeki ekol Ziya Gökalp tarafından temsil edilen Durkheim ekolü olacaktır. Cumhuriyet Devriminin iki ana ögesi olan millileşme ve medenileşmeyi kültür ve medeniyet kavramlarına dayanarak açıklayan Gökalp'in düşünceleri başka düşün adamlarımız tarafından da savunulmuştur. Özellikle Gökalp/Durkheim etkilerinin açık olarak görüldüğü Necmettin Sadak,

⁴⁵⁸ Hüseyin, Akyüz, Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavramları ve Alanları Üzerine Bir Araştırma, s. 124

Kemalizmin ideolojileştirilmesi çabalarına, resmi ideolojinin sosyolojisini yaparak önemli katkılarda bulunmuştur. Sadak'ın yazdığı "Sosyoloji" kitabı Kemalist ideolojiye uygun yazılmıştır. Devletçilik konusundaki görüşü bunun en güzel örneğidir. Sadak'a göre devletçilik "ferdi, kapital ve teşebbüslerin başaramayacağı ve milli hayatın evrimi, memleketin yoksulluktan kurtarılması bakımından yapılması beklenemeyecek kadar acele ve zaruri olan ekonomi işlerini devletin milli kapital ile başarması, devletle milletin bir olduğu devirde sosyolojik bir zarurettir."⁴⁵⁹ Sadak'ın Sosyoloji kitabı toplumun, Cumhuriyet rejimini ve Kemalist ideolojiyi benimsemesi için kullanılan önemli araçlardan biridir. Yine Kemalist ideolojinin sosyolojik temellerini güçlendirme çabasındaki H. Nimetullah Öztürk'te dini millileştirme çabalarıyla önemli bir yere sahiptir. Özellikle Cumhuriyet ideolojisinin temel parametrelerini saptarken sekülerleşme anlayışının Uluslaşma/Türkleşme politikalarına yön verdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Cumhuriyet'in pozitivist söylemi ile birlikte ortaya çıkan yeni bir toplum düzeni yaratma politikaları seküler, laik bir toplumun kurumsallaşmasını içermiştir. Bu politikada anti Osmanlılık dönemin pek çok aydını için referans olmuştur. Bu çerçevede yer alan H. Nimetullah Cumhuriyet ideoloğu olarak yeterli ilgiyi görememiştir. H. Nimetullah Öztürk, Kemalizmin özellikle 1930'larda yeni kimlik sürecinde önemli rol oynayan Osmanlı-İslam geleneğini en ciddi sorgulayan aydınlarımızdandır. İnkılabın felsefesini "Osmanlı devletinden Türkiye Cumhuriyetine geçiş olarak sistemleştirmiştir."⁴⁶⁰ Dolayısıyla yeni devletin siyasal toplumsal yapısı Gökalp'in saptadığı gibi "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" değil, daha farklı düzeyde "Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmaktır."⁴⁶¹ Bu yorum dini bir milleti oluşturan unsurlardan biri olarak değerlendirmeyen Mustafa Kemal'in yorumu ile örtüşmektedir. Gökalp'in Durkheim pozitvizmini benimsemesine karşılık Öztürk (M. Saffet Engin, M. Esat Bozkurt, vb. aydınlar da) A. Comte'un pozitvizmini benimsemiştir. A. Comte'un pozitvizmi ile Türk Tarihini değerlendirmeleri, Comte'un üç hal yasasının Türk Tarihine uygulanmasında pratik bir kolaylık sağlamıştır. Metafizik dönemle Osmanlı dönemi bütünleştirilerek anti Osmanlılık benimsenmiştir. Öztürk, Comte'un pozitvizmdeki son halka olan pozitivist dönemin bilime dayalı

⁴⁵⁹ Necmeddin, Sadak, Sosyoloji, Maarif Matbaası, Ankara, 1941, s. 69

⁴⁶⁰ H. Nimetullah, Öztürk, "İnkılabın Felsefesi 1, Osmanlı Cemiyetinden Türk cemiyetine Geçiş", Milli Mecmua, No: 80, C 7, 1927, s. 1287

⁴⁶¹ H. Nimetullah, Öztürk, Türkleşmek, Layıklaşmak, Çağdaşlaşmak, M. Sıralar Matbaası, İstanbul, 1953, s. 79

boyutunu, Durkheim'den aktardığı toplum duygusunu “Milli Vahdet” anlayışıyla birleştirerek devrimin teorik temellerini açıklar.⁴⁶² Bu süreçte Cumhuriyet'in tüm teorik analizlerinde var olan bilimcilik, sosyolog/ideologların katkısıyla bütünleştirici bir etki yapmıştır.

Yeni bir toplum düzeni oluşturmaya çalışan aydınların en önemli sorunu Türk Devleti'nin nasıl bir kimliğe sahip olacağı düşüncesidir. Bu çerçevede 1930'lar da çok önemli çalışmalar başlatılarak Yeni Türk kimliği bilimsel esaslar çerçevesinde saptanmaya çalışılmıştır. Yapılan çalışmalar esas olarak seküler birey anlayışına bağlı kalındığı, geleneksel normların yerini, yeni ulus-devlet ideolojisi bağlamında Batılı çağdaş normları kabullenmiş bir toplum hedeflenmiştir. M. Saffet Engin'de 1930'larda bu çerçevede Türkçülük Batıcılık anlayışı doğrultusunda anti-Osmanlılık görüşünü öne çıkarmıştır. Kemalizm İnkılabının Prensipleri adlı eserinin ilk cildinde A. Comte'un üç hal yasasını aktararak “Asrımızın bütün ileri milletleri hep bu üçüncü devreye girmiş olanlardır.”⁴⁶³ diyerek Türk inkılabıyla pozitif devreye girdiğimizi belirtir. Türk inkılabını yorumlarken dönemin bütün yazarları gibi temel kaynak olarak Comte, Durkheim ve Gökalp'e dayanmıştır. Bu eğilim çerçevesinde M. Saffet Engin, anti-Osmanlıcı, milliyetçi, seküler, otoriter bir toplum anlayışını benimsemiştir.

Ziya Gökalp ve pozitivizmden etkilenen Mehmet İzzet ise bütün konulara sadece sosyolojik olarak değil aynı zamanda felsefi açıdan da bakmak gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre insanın kendisini Türk hissetmesi yetmez. Milli hayat söz konusu olunca, insan milli olmalıdır. Cumhuriyet'in temel paradigmasına uygun olarak milliyetçiliği siyasi-ideolojik bir kavram olarak görmek yerine, onu gerçekleştirilmesi gereken bir amaç , bir ideal olarak görmek gerekir. M. İzzet'e göre millet olmak için ırk, dil, din toprak, iktisat, tarih, kültür, gereklidir. Fakat bunun ötesinde milletleşmek için sahip olmamız gereken inanaç ve iradeyi her zaman göstermemiz gereklidir der.⁴⁶⁴ Türk kültürünün güçlendirilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla yeni devletin millileşeceğine inanan Yusuf Akçura, bunun Türk ekonomisinin güçlenmesi ile mümkün olacağını iddia etmiştir. Yusuf Akçura, ekonomiyi önce modern Türkiye'nin ve Türk Milliyetçiliğinin başlıca tarihsel faktörü olarak ele alır. Daha sonra da ona modern bir Türk devletinin

⁴⁶² H. Nimetullah Öztürk, *Dilde Osmanlıca'dan Türkçe'ye*, Marifet Basımevi, İstanbul, 1944. s. 9-15

⁴⁶³ M. Saffet, Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri*, c II, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938, s. 18

⁴⁶⁴ Sevim, Levend, *Tetkikler Mehmet İzzet, Ülkü*, s. 456

kurulmasındaki tayin edici öge olarak yer verir.⁴⁶⁵ Bu bağlamda, Kurtuluş Savaşı'nın başında, Erzurum ve Sivas Kongrelerinde de "Ekonomik bağımsızlık" özlemi dile getirilmiş, M. Kemal yaptığı konuşmalarda aynı konuyu işlemiştir. Türk toplumunda gerçek bir dönüşüm için devrim yapılmasını vurgulayan Akçura da H. Nimettullah Öztürk gibi fazla ilgi görmemiştir.⁴⁶⁶ Osmanlı'nın son dönemi ve onu izleyen erken Cumhuriyet döneminde sosyolog ideologlar gerek toplum yapısına dair çözümlemeler yaparken gerekse devlet sorunları üzerine çözüm üretirken pozitivist sosyolojinin kavramlarını kullanmıştır. Bu çerçevede sosyoloji de çökmekte olan bir devlet yapısını bu çöküşten kurtarma formülü etrafında şekillenirken, pozitivist bir yaklaşımla devletin ideolojik sorunlarına çözüm aramıştır. Gökalp'in sosyoloji anlayışını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Onu Turancılıktan yeni devletin ideolojik sınıflarını belirlemeye götüren süreç, sorunlara pratik çözüm arama çabası olmuştur.⁴⁶⁷ İlk önce Osmanlı çöküşüne çözüm arayan ve Osmanlı realitesini kabul eden Gökalp, dönemin farklı ideolojileri arasında bir sentez yapmaya çalışmıştır. Çağdaş bir İslam Türklüğü yaratmak düşüncesini savunan Gökalp, buna rağmen yeni parlayan bir gelişmeye de dikkat çeker. Bu da çağdaş uygarlığın pozitif bilimlere dayalı yeni bir medeniyete doğru yönelmekte oluşudur. Gittikçe dine dayalı birlikler yerine bilime dayalı medeniyet hakim olmaktadır.⁴⁶⁸ Gökalp dinin yerine bilimin giderek belirleyici olduğunu görmeye başlamıştır. Bu düşünceleri daha sonra "Türkçülüğün Esasları"nda daha da nitelik kazanarak, din kavramının yerini ulus kavramı alacaktır.⁴⁶⁹

Türkçülüğün Esasları'nda yeni Cumhuriyet ideolojisinin Türkçülük olduğunu ortaya koyar. Gökalp Türklük şuurunun yaratılarak yeni bir Türk milleti oluşturulması gereğinden söz eder. Bu görüş Cumhuriyete aktarılmıştır. Gökalp'e göre İslam birliği fikri, milli vicdanın oluşumuna engel olduğundan ve ayrıklık yarattığından, ortadan kaldırılmalıdır. Cumhuriyet döneminde de bu yorum kabul edilmiştir.⁴⁷⁰ Gökalp'i Cumhuriyet pozitivistlerinden ayıran en önemli özellik dil ve tarih alanlarında, tarihsel bir süreklilik ilkesini eleştirileriyle beraber değerlendirirken, Cumhuriyetçi pozitivistler tarihsel düzlemde tam bir kopukluk öngörürler. Gökalp bir ahlak sistemine

⁴⁶⁵Yusuf, Akçura, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, s. 130

⁴⁶⁶Yusuf, Akçura, a.g.e., s. 82

⁴⁶⁷Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz., Ziya Gökalp, Türkleşmek İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğruyol, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul, 1976

⁴⁶⁸Ziya, Gökalp, a.g.e.s.,28

⁴⁶⁹Taha, Parla, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korparatizm, İletişim Yay., İstanbul, 1989, s.52

⁴⁷⁰Ziya, Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Varlık Yay., İstanbul, 1977, s.193

dönüştürdüğü dinsel yapılanma süreçte seküler yapıyı önceleyerek tarihsel süreklilik içinde daha sağlıklı yorumlar yapmıştır. Fakat Osmanlıya dair yazılarıyla Cumhuriyetçi pozitivistlere yaklaşmıştır. “Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti” adlı makalesinde Osmanlıyı eleştirerek, Osmanlıyı unutmamız gerektiğinden bahsetmektedir.⁴⁷¹ Ziya Gökalp “Hars ve Medeniyet” adlı makalesinde, kuramsal çerçeveyi ortaya koyarak, lisan, vezin, musiki, edebiyat, ahlak, ulema v.b. alanlarda Osmanlı ile Türk’ü karşılaştırıp, Osmanlı’yı neden ortandan kaldırmamız gerektiğini açıklamıştır. “Garp medeniyetinin her yerde şark medeniyetinin yerine kerim olmasını tabii bir kanun sayarak o halde şark medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyeti behemehal ortadan kalkacak” demektedir.⁴⁷² Cumhuriyet dönemi pozitivist aydınlar üzerinde etkili olduğu diğer bir nokta ise Gökalp’in Osmanlı ile Türk değerlerini ve kültür yapılarını karşılaştırması sonucu Türk değerlerinin üstünlüğünden, Osmanlı değerlerinin bozulmuşluğundan, bahsettiği noktadır. Cumhuriyetin ideolojik zemini dinin toplumdan tecrid edildiği çizgi etrafında şekillenmiştir. Cumhuriyet seçkinleri çağdaş bir toplumun ancak dinin sosyal bir kurum, fakat laisize edilmiş bir sosyal kurum olarak ele alınacak bir yapıyla oluşabileceğine inanmaktadır. Gökalp, ekonomide Alman Milli Okulunun görüşlerinin bize uygun olduğunu belirtmiş bu aynen Cumhuriyette tekrarlanmıştır.

Gökalp Osmanlı eleştirisini Türkçülük ideolojisinin yerleşmesi açısından geliştirerek Batılılaşma siyasetiyle birleştirmiştir. Onun bu görüşleri Cumhuriyette sekülerleşme/laikleşme politikaları çerçevesinde yaygın bir kabul görmüş, Tekin Alp, Celal Nuri, Saffet Engin, Halil Nimetullah, vb birçok Cumhuriyet Aydını üzerinde etkili olmuştur.

Batılılaşma konusunda ayrıntılı duran Gökalp, Batılılaşma hareketlerinde önemli yerleri olan Tanzimatçıları, esaslı bir program vücuda getirmeden ise başlamakla, yarım tedbirli olmakla niteler ve “Tevhid-i Tedrisat” a değin içeren şu görüşlerini ileri sürer.

“Tanzimatçıların büyük bir hatası da bize şark medeniyeti ile garp medeniyetinin terkiibinden irfan haritası yapmak istemeleriydi. Sistemleri büsbütün ayrı umdelere istirad eden iki makus medeniyetin imtizaç edemeyeceğini düşünmemişlerdi. Hala siyasi bünyemizde mevcut olan ilişkiler hep bu yanlış hareketin neticeleridir; iki türlü

⁴⁷¹Ziya, Gökalp, “Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti”, Makaleler IV, Haz., F.Ragıp Tuncer, Kültür Yay., Ankara, 1977, s.50

⁴⁷²Ziya, Gökalp, Türkçülüğün Esasları, M.E.B. Yay., İstanbul, 1990, s.40

mahkeme, iki türlü darülfedris (Okul)... işte bu iki darülfedrisin hali, bizim için yapacağımız maarif inkılabından bir numune olmalıdır.”⁴⁷³

Kültür ve uygarlık kavramlarını sosyoloji açısından ele alarak açıklayan ve aralarındaki ilişkiyi ortaya koyan ilk düşünürümüz Ziya Gökalp’tir. Ziya Gökalp harsı, (kültür) yapıcı ve yaratıcı bir kaynak olarak kabul eder. Bir millete özgü kurumların toplamı, o milletin kültürü demektir. Ayrıca bunların hepsi halk kaynağına dayandığı, gücünü oradan aldığı için kültür demokratik bir nitelik taşır. Kültürün temel taşları. Duygular, heyecanlar, beğeniler ve inançlardır. Bundan dolayı millidir. Bir milletin kültürü kendi türünü olduğu için bir diğer millete aktarılamaz. Kültürü oluşturan kurumlar ve öğeler arasında Gökalp’a göre içten bir bağlılık ve uyumluluk vardır.

Uygarlık ise, düşünür ve yürütme tarzları ile ilgili kurumların toplamıdır. Bu anlamda doğa bilimleri, teknik, bilimsel düşünüş ve çalışma biçimi uygarlığın temelini oluşturur. Kültürün milli olmasına karşılık, uygarlık milletlerarası niteliktedir.⁴⁷⁴

Gökalp’in görüşleri ile Atatürk devriminin ideolojisi karşılaştırıldığında temelde, tam bağımsızlık ilkesinde birleştikleri görülür. Gerek Gökalp’te gerekse devrimleri yaratan Atatürk’te bağımsızlık ilkesi diğer fikirlerin temelini oluşturmaktadır. İkinci ortak payda demokrasiye olan inançtır.

Gökalp için milleti millet yapan en önemli unsur dildir. Dilde Türkçeci olmakla beraber arıtmacılığa karşıdır. Atatürk devrimlerinde dile büyük önem verilmiş ve öz Türkçe ye erişmek amacıyla 1932’de sonradan Türk Dil Kurumu adını alacak olan Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurulmuştur.

Din konusunda da Gökalp ve Atatürk örtüşür. Ancak dinin toplum hayatındaki görevi açısından temelde farklılık söz konusudur. Gökalp dinin toplum hayatında çok önemli bir yeri olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle İslamı, Türkleşmekten sonra ikinci ilke olarak öne sürmüştür. Gökalp dini ahlaki bir kurum olarak değerlendirdiği için şeriata yerine örfü koymayı önerir. Atatürk dinin sosyal görevi üzerinde fazla durmamıştır. Dinin toplum içindeki görevini, milliyetçilik ideolojisi ve Batının bilim düşüncesine gördürmeyi düşünmüştür.⁴⁷⁵

⁴⁷³Ziya, Gökalp, a.g.e., s.59

⁴⁷⁴Ziya, Gökalp, a.g.e., s.60

⁴⁷⁵ Sosyoloji Konferansları, İstanbul Üniversitesi Yayınlarından, İktisat Fakültesi Yayını, No: 377, İstanbul 1976, s. 314

Gökalp'in görüşlerinde ve Kemalist ideolojide önemli yer tutan çağdaşlaşma görüşüne gelince; Gökalp'in çağdaş bir toplum olabilmek için kültürde milli kalmak şartıyla Batı medeniyetine katılmak gerektiğini savunmuştur.⁴⁷⁶ Eş deyişle Gökalp hars ile medeniyeti birbirinden ayırırken Atatürk böyle bir ayrımı "güç ve lüzumsuz" olarak gördüğü gibi,⁴⁷⁷ II. Meşrutiyet dönemi Batıcı aydını Abdullah Cevdet'in Batı medeniyetini "gülü ile diken ile isticnas" alınması fikrine de sıcak bakmaz. Atatürk'e göre "biz, Batı medeniyetini taklitçilik yapalım diye almıyoruz., onda iyi gördüklerimizi, kendi bünyemize uygun bulduğumuz için benimsiyoruz."⁴⁷⁸

Bu farklılığa rağmen Ziya Gökalp Savunduğu düşüncelerle Türk Devriminin ilkeleri arasında büyük benzerlik gösteren en önemli düşündürdür.

Durkheim Sosyolojisinin, dolayısıyla pozitivism savunucusu olan Gökalp, üstelik Türk Devrimini oluşturan koşulların da gözlemcisidir. Gökalp, Durkheim sosyolojisinin savunusu olmakla onun taklitçisi olmamıştır. Doğan Ergun'un iki sosyoloğu karşılaştıran şu düşüncelerini örnek olarak verebiliriz.

"Durkheim, Batı sanayi uygarlığını meydana getirdiği toplumsal değişimleri, incelemek istemiş ve sanayici topluma yeni bir düzen verecek evrensel ahlak ilkelerini araştırmıştır. Ziya Gökalp, kültür ilişkilerinin yarattığı toplumsal süreçleri incelemek istemiş ve bir ulusun oluşumunda bilimin bu işte ne dereceye kadar rehber olabileceğini göstermeye istemiştir. Ziya Gökalp, kendi amacı için eski Türk toplumuna, Durkheim ilkel toplumlara başvurmuştur. Gökalp'in sosyolojisinin ekseni ulus ve terakki konusu; Durkheim sosyolojisinin ekseni ahlak ve düzen olmuştur."⁴⁷⁹

Dolayısıyla Gökalp, Sencer'inde belirttiği gibi, "Türk Ulusu'nun tarihini ve sorunlarını sosyolojik açıdan ele alarak yorumlamaya ve bunlara çözüm bulmaya çalışmıştır. "Gökalp'in orijinalliğini kullandığı yöntem ve bağlı olduğu sosyolojik sisteminde değil, bu özel olgu ve sorunları temellendirmesinde "aramak gerekir"⁴⁸⁰ Gökalp savunduğu düşüncelerle Türk Devriminin ilkeleri arasında büyük benzerlik gösteren en önemli düşündürdür denilebilir.

⁴⁷⁶ Ahmet, Çakmak, Ziya Gökalp Forumu, Beylüt Dikeçliçil (Eke), Sosyoloji Konferansları, İstanbul, 1976, s.148-149

⁴⁷⁷ A. Afet, İnan, M.Kemal Atatürk'ten Yazdıkları, M.E.B. Yay., İstanbul, 1971, s.43

⁴⁷⁸ A. Cevdet, "Şime-i Muhabbet", İctihad, No: 89, 16 Kanun-i Sani 1329, s.1984; Bkz.: Atatürkçülük, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri 1.kitap, s.66

⁴⁷⁹ Doğan, Ergun, Sosyoloji El Kitabı, İstanbul 1973, s.189-190

⁴⁸⁰ Muzaffer, Sencer, Sosyoloji Kürsüsünün 50. Kuruluş Yılı dönümünde Ziya Gökalp, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi, s. 19-20

Türk Devrimi* dünya üzerindeki pek çok ulusu etkilemiş sonuçları bugüne kadar gelmiştir. Türk Devrimi, her şeyden önce anti – emperyalist bir savaş sonucu ortaya çıkmıştır. Devrimin bu niteliği aslında bir toplumun “uluslaşma süreci” ne girmesinin de bir sonucudur.⁴⁸¹

Berkes’in deyimiyle Türk Devrimi, “...içinde cereyan ettiği şartlara göre, ne Batı anlamında bir liberalizm, ne bir Sosyalizm davası idi. Emperyalizme karşı bir savaş olarak sosyalizme benzemekle beraber, sınıflararası bir savaşla değil, sınıflararası el birliği gerçekleştirilebilince yürütülebilecek bir savaştı. Gericiliğe karşı bir savaş olarak liberalizme benzemekle beraber, kapitalist bir gelişmenin öncüsü oldu, ulusal bir orta sınıfın yokluğu karşısında Batı liberalizminin mahsulu olan kapitalist hakimiyetine yol açmayı önlemek isteyen bir savaştı.”⁴⁸² Berkes Türk Devriminin de çeşitli toplumsal tabakalara hitap edecek ideolojik bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Aydemir’in ifade ettiği gibi, “İnkılabımız, gerçi bu inkılabtan önce kendisine rehber olacak bir fikir sisteminin zaman içinde ana prensipleri ile derlendiği, düzenlendiği inkılaplardan değildir.”⁴⁸³

Atatürk devrimi, ülkenin toplumsal ve siyasal bünyesinde derin, büyük bir değişiklik eylemidir. Amacı, ülkenin Avrupa uygarlığına ayak uydurmasını sağlamaktır.⁴⁸⁴ Atatürk devriminin önemli özelliği, her türlü aşırılıktan sakınmış olmasıdır. Dil ve Tarih kuramları dahi, bilimsel sonuçlara varmayı amaç edinmekten çok Türklerde yeni bir ulusçuluk bilinci yaratmak amacı ile ortaya atılmıştır.⁴⁸⁵

“Laik açıdan bakılınca, Atatürk devrimi doğunun zihin yapısından kaynaklanan değerler sisteminin reddi, akılcı ve insancıl temellere dayanan yeni bir değerler sisteminin kabulü olarak ortaya çıkmaktadır.”⁴⁸⁶

*Devrim: “Toplumlar tarih boyunca durmadan değişikliklere uğramışlardır. Bu değişiklikler ya yavaş yavaş, toplumun bünyesini sarsmadan ve onu hırpalamadan olur, ya da çok çabuk ve sarsıcı biçimde ortaya çıkar. İlk değişmeye “evrim” (evolution) adı verilir. Sosyal ve iktisadi kalkınmalarını belirli bir düzeyin üstüne çıkaran toplumlar genellikle böyle gelirler. İkinci tip değişikliklere ise “devrim” (revolution) denilir. Devrim, ihtilalin zorunlu bir sonucudur. İhtilal ise devrimin sebebi başka bir deyişle ilk safhasıdır. İhtilaller belirli şartların gerçekleşmesi sonunda meydana gelirler.” Ahmet Mumcu, Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1971, s.2

⁴⁸¹Taner, Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, İmge, Ankara, 1971, s.34

⁴⁸²Niyazi, Berkes, İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz, İstanbul, 1965, s.88

⁴⁸³Ş. Süreyya, Aydemir, İnkılap ve Kadro, Remzi Kitabevi, Ankara, 1968, s. 93

⁴⁸⁴Suat, Sinanoğlu, Türk Hümanizmi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 1988, s.60

⁴⁸⁵Suat, Sinanoğlu, a.g.e., s.67

⁴⁸⁶Suat, Sinanoğlu, a.g.e., s.73

Anti emperyalist bir savaş sonucu doğan Türk Devrimi; bir alt yapı devrimi değildir, Siyasal bir devrimdir. Bu özellik üst-yapısal sorunların çözümüne öncelik kazandırmıştır. Daha sonra düşünsel çözüm önerilmesine dayanan bu sorunlar sayesinde, düşünürlerin devrimi yönlendirmelerinin zemini de hazırlanmıştır.⁴⁸⁷

Batılılaşma çabaları Türk Devriminin ardında yatan dünya görüşünü belirleyen bir etken olmuştur. Bu dünya görüşü pozitivisttir. Çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız gibi pozitivism, Osmanlı toplumunun marjinde ortaya çıkmış bir ideolojidir ve ülkemizdeki ilk modern, ilk Batılı ideolojidir. Pozitivism, vurguladığı görüşlerle, Osmanlı toplum ve devletinin şartlarına denk düşen özellikler içermiştir. Birlik ve ilerleme vurgulanmalı, devletin ve toplumun temel hedeflerine dönüştürülmeliydiler. Pozitivism, imparatorluğun bu temel ihtiyaçlarına birebir tekabül etmiştir. Comte'un *Order and Progres*(düzen ve ilerleme) motto'su, kurtuluş reçetesidir.

Bilim ve teknoloji dışında kurtuluş yolu yoktur. Bugünden bakıldığında, hem İttihad ve Terakki kadrosunun hem Cumhuriyetimizin kurucu kadrosunun bunu devletin ve toplumun bekası için yürürlüğe koyduğu şüphe götürmez gerçektir.

Pozitivism ülkemizde yalnızca devletin resmi ideolojisi değildir. Aynı zamanda aydınlar ve entelektüeller arasında da egemen ideolojidir. Durum günümüzde de değişmemiştir. Yeni entelektüel sınıfın içeriği pozitivist eğitim kurumlarımızın türünüdür. Cumhuriyetin yeni eğitim kurumlarının insanlara vereceği şey açıktır, bilimin aydınlığı. Toplum bundan böyle bilime göre düşünecek, bilime göre yaşayacaktır. Bu seküler aydın hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun, yüzyıllar öncesinden tevarüs ettiği dünya görüşüne, dinine mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaştır. Bu savaşta kullanılan biricik etkili entelektüel silah, "bilim"dir. Böylece "bilim" pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle "bilim" in pozitivist aydın-bürokrat sınıfın, toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardır. Şimdi önceden araç olan pozitivist devletin geleceği için sosyolojiyi kullanılarak nasıl amaç olduğunu ortayan koyan kuruluş ve organlarını incelemeye çalışacağız.

⁴⁸⁷Ali Yaşar, Sarıbay, Sosyoloji Konferansları, Ondördüncü Kitap, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1976, s.89

4.1. Halkevleri

Cumhuriyet öncesi sosyoloji ve bu epistemik cemaat çevresinde olan düşünürler Osmanlının Batılılaşma istemi doğrultusunda, ideolojiyi biçimlendirmişlerdir. II. Meşrutiyet sosyolojisi bu misyonu taşımıştır. Bu dönemde en önemli isim bilindiği gibi Ziya Gökalp'tir. Onun ittihat ve Terakki için önerdiği ilkeleri Cumhuriyetin şekillenmesinde kullanılmıştır. Bu bağlamda iki unsur dikkat çeker. Batıcılık ve Milliyetçilik. Bu mihenk taşları Cumhuriyetin de temel esasları olacaktır. II. Meşrutiyet dönemi sosyolojisinin biçimlendirdiği unsurlar. Cumhuriyete Sosyolog-İdeologlar taşımıştır. Örneğin Tekin Alp, Mehmet İzzet, Mehmet Saffet ve Halil Nimetullah Öztürk'ü bu bağlamda değerlendirebiliriz. Ancak Cumhuriyet devrimleri Osmanlıdaki Islahat hareketlerinden farklıdır. Çünkü Cumhuriyet, devrimleriyle, Batılılaşmak isteyen devlete uygun Batılı bir toplum modeli yaratma çabası içindedir. Bu nedenle Cumhuriyet devrimleri, Osmanlıdan Cumhuriyete paradigmatik bir geçişle halka yönelik sosyo-kültürel bir harekettir. Türk toplumunda, Batıcılığı ve bununla şekillenen ideolojiyi yayacak kurum ve organlara ihtiyaç vardır. Bu kurumlardan birisi Halk evleri olmuştur. Halk evleri, bir devlet partisi olan CHP'nin ilkelerini halka yayma misyonunu yürüten önemli bir kurumdur.⁴⁸⁸

19 Şubat 1932'de kurulan halkevleri, devrimle başlatılan ulusal kültür yaratma çabaları ve bunun halka açılan kapılarıdır. Cumhuriyet devrimini geniş kitlelere benimseten halk merkezleridir. Halkevleri ve odaları ayrıca okuma-yazma bilmeyen halka, okuma-yazma öğrenmesini de sağlayan kuruluşlardır.

Halkevleri, "Türk Ocakları"nın kapatılması, bu ocaklarla ilgili tüm mal ve görevlerin Cumhuriyet Halk Partisine aktarılması sonucu, bu partinin Atatürk düşüncesinin yayıcı organı haline gelmiştir. Halkevleri ve Halkodaları çalışmalarını 8 Ağustos 1951'e kadar sürmüştü, bu tarihte Türkiye Büyük Millet Meclisi'nce kabul edilen ve 11 Ağustos 1951 tarihinde yürürlüğe giren 5830 sayılı yasa ile kapatılmıştır. Bu yasa ile kapılarına kilit vurulan halkevi 478, Halkodası 4322'dir.⁴⁸⁹

Halkevleri bir devlet partisi olan CHP'nin ilkelerini halka yayma misyonunu yürüten önemli bir kurum olmuştur.⁴⁹⁰ Cumhuriyet kadroları, Cumhuriyet hareketiyle eş

⁴⁸⁸ İsmet Paşa Hazretlerinin Nutku, Yeni Türk, cilt 1, sayı: 6, Mart 1933'e özel ek, s.III.

⁴⁸⁹ Suna, Kili, Türk Devrim Tarihi, s.315-316; Yusuf Bayraktutan, Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik, ve Türk Ocakları, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996

⁴⁹⁰ İsmet, Paşa Hazretlerinin Nutku, Yeni Türk, s.III.

zamanlı olan diğer Batılı hareketlerin, devrim ideolojisini yayma kurumlarından ilham almışlardır.⁴⁹¹ Halkevleri, milliyetçi ve ilerici (Batıcı) bir Türk toplumu yaratmaya yöneliktir.⁴⁹²

İsmet Paşa'nın vurgusuyla Halkevleri, Cumhuriyet Halk fırkasının prensiplerinin ne olduğunu ve bu prensiplerin memlekete nasıl tatbik edildiğini her gün halkımıza açıklamak için başlı başına bir merkezdir. Halkevleri fikir olarak ve kurum olarak sorumluluk taşıyan siyasi partimizin bütün özünü ve varlığını halkın geniş tabakalarına anlatması ve sevdirmesi için önemli bir merkezdir.⁴⁹³

Agah Sırrı Levend'de toplumda, yaş, tahsil, seviye ve meslek ayrılığına bakmadan, bütün milleti bir araya toplayan bir yer olması gerektiğini vurgulayarak toplumdaki bu birlikteliği, fikir ve ülkü birliğini meydana getirecek yerin halk evleri olduğunu söyler. "Hiçbir kurum, onun kadar birleştirici, kaynaştırıcı bir kuvvete malik değildir. Orada herkes aradığını bulur. Halkevleri, girenlere hiçbir fedakarlık yükletmediği, için, daima asaletini muhafaza eden ve insana saygı telkin eden bir kültür kaynağıdır. Cumhuriyet Halk Partisi, Halkevlerini kurmakla, yurda yaptığı hayırlı işlerin, kurduğu sosyal kurumların en önemli ve en verimlisini ortaya koymuş oldu."⁴⁹⁴

Necip Ali Bey, gençliğin Cumhuriyet devrim ve hareketini anlaması için halkevlerini en önemli kurum olarak görür. "Bugün ülkemizin hür temiz havasını koklayarak yetişen Vatanperver ve Milliyetçi Türk gençliği inkılabın bu itibarla olan anlamını anlayacaklarına şüphe yoktur. Bütün bu işler aziz şefler tarafından büyük bir maharetle sevk ve idare edilip yapıldıktan sonra kalan yalnız bir şey vardır. O da kendimizi yaymak. İşte bu müessesemizle (halkevi) bu işi başarmak istiyoruz" der.⁴⁹⁵

Halkçı bir söylem kullanan halkevleri Türk toplumunun kültür sahasının her şubesinde ilerleme ve yükselmesi için canla başla çalışacakların evi olacaktır. Diğer yandan sadece devlet kadrolarında olanlar değil, devlet kadrosu dışında çalışabilecek bütün çalışma elemanları mili kültürümüzü "muasır medeniyet seviyesine" ulaştırmak, ülküsünün başına toplamak gerekir ki bu amaç halkevlerini doğurmuştur. Bu ayrım aynı zamanda halk partili olan ve olmayan ayrımını da getirmiştir. Bunun telafisi Türk devriminin prensiplerini kavramış ve inanmış, kişilerin hiçbir külfet ödenmeden

⁴⁹¹Vecdi Ahmet, "Halkevleri" Yeni Türk, cilt, 1 sayı: 11-14, Teşrin Evvel 1933, s.1082

⁴⁹²İsmet Paşa Hazretlerinin Nutku, Yeni Türk, s.III

⁴⁹³İsmet Paşa Hazretlerinin Nutku, s.III

⁴⁹⁴Agah Sırrı, Levend, Halk Evleri, Yeni Türk, cilt 4, sayı: 37, İkincikanun 1936, s.1-2

⁴⁹⁵Necip Ali Beyin Nutku, Yeni Türk, cilt 1, sayı: 6, Mart 1933, s.IX

halkevlerine dahil olabilir şartıyla yapılmıştır. Yüreklerinde ve kafalarında memleket sevgisini duyanlar ve ona hizmet etmek isteyenlere Halkevlerinin 9 kültür kapısı açıktır. (Dil-tarih ve edebiyat, Güzel sanatlar, Temsil, Spor, İctimai Yardım, Halk Dersaneleri ve kurslar, Kütüphane ve Neşriyat, köycüler, Müze, ve Sergiler)⁴⁹⁶

Sonuçta halkevleri toplumun bireylerini bir araya getirerek sınıf çıkarları gözetmeden herkesin ülküdaş olmasını vurgulayan kurumlardır. Agah sırrı Levend gibi bir dönem İstanbul Halkevi Müdürlüğü yapmış olan Ali Rıza toplumun devletleştirilmesi açısından halkevlerine yaklaşmıştır. Halkevleri-CHP bağlantısı salt CHP'nin halkevlerini kurmasıyla alakalı değildir. Yada CHP'nin fikriyatını halka yayma noktasıyla sınırlanmış değildir. Halkevi başkalarının, bölge parti yönetim kurulu üyeleri arasından seçilmesi ve halkevleri içindeki çalışma şubelerine başkanlık edecek insanların CHP'ye kayıtlı olma zorunluluğunu olması, örgütsel bazda da CHP'nin halkevlerini biçimlendirdiği ve yönettiğine işaret eder.⁴⁹⁷

Halkevlerinden önce 1931'de kapatılan Türk Ocakları, Meşrutiyet ideologları tarafından kurulan, Halkevleri gibi ideoloji yaygınlaştırma misyonundaki kurumlardır. Ancak gerek Osmanlıyı atlama gerekse yeni Türkiye'nin Misak-ı Milli sınırları içinde yaşayan herkesi "Vadandaş"laştırmaya yönelik milliyetçilik anlayışı, paradigma değişikliğini anlatacak yaygınlaştıracak içeriğe sahip bir propagandayı gerektirmiştir. Bunu yapacak ve eğitim işlerini yürütecek kurum halkevleri olmuştur. Bu kurum yayın organı olan Yeni Türk her şeyden önce ismiyle dikkat çekicidir. Yeni Türkiye'ye yeni Türk toplumu ve bu topluma uygun yeni nesiller yetiştirmek amaç olduğuna göre yeni Türk ismi elbette anlamlıdır. Ekim 1932'de yayın hayatına başlamış olan derginin nüshalarına 1943'de rastlanmaktadır. Aylık olarak yayınlanan dergi ilk sayısında çıkış amacını anlatır. Türk inkılabının yayılması ve kökleşmesi Türk milletinin muasır medeniyetler seviyesinin üzerine çıkarmak amacıyla yazılan yazıların yayını için böyle bir dergi çıkartılmaktadır. Bu yazılar ise Türk aydınlarından beklenmektedir.

"Türk milleti inkılap Türkiyesinin, bugünkü Türk cehdinin kaynaklarından ilhamını alacak sanatkarlar bekliyor" Bu mecmua böyle bir san'at mefkûresini yaymak için çıkıyor.⁴⁹⁸ Burada dergi Türk aydınlarına yüklediği misyonla rejimin aydından

⁴⁹⁶ Ali Rıza, Halkevi Nedir? Milli Kültür Kaynağıdır. Oraya Kimler Girer ve Nasıl Girilir? Yeni Türk, cilt 1, sayı: 21-22, Nisan-Mayıs 1934, s.1505-1506

⁴⁹⁷ Halkevleri: Örgüt, Yönetim ve Çalışma Öğreneği, Yeni Türk, cilt 3, sayı: 36, Ağustos 1935, s.2269-2271

⁴⁹⁸ Bu Mecmua Niçin Çıkıyor? Yeni Türk, cilt 1, sayı: 1, Teşrin Evvel 1932, s.1-2

halka devrimin yaygınlaştırılması yanı sıra Batılılaşma gibi konularda yol gösterici olmasını istemektedir. Resmi ideoloji, kendi aydın tipini tarif ederek beklentilerini de ortaya koymaktadır. Buna en büyük desteği vermesi gereken grubunda sanatkar olması gerektiği vurgulanır. Türk devriminin iki kültürel amacı olan milli dil ve milli tarih oluşturmak olduğuna göre dergi bu amaçlı yazıların yayınlanma misyonunu da yüklenir.

Yeni Türk Mecmuası 1930'lu yıllarda Cumhuriyet ideolojisi ve sosyoloji arasındaki organik ilişkiyi ortaya koyarak bu yıllarda Türk sosyolojisinin kimliği hakkında bize bilgi vermektedir. Dergide sosyoloji-ideoloji bağlamında ki yazıları sınıflandırabiliriz. İlk göze çarpan sınıf salt sosyoloji yapanlar ve sosyolojiyi ilim olarak tartışanlar, ikincisi sosyolog kimlikleriyle ideolojiye bilimsel temel sağlama ve biçimlendirme çabasında olanlar son olarak da, devlet kadrosunda bulunup sosyolojinin nimetlerin den faydalananlar. Birinci grupta ilk göze çarpan Hilmi Ziya (Ülken)dir. Ülken bizi Türk sosyolojisinin dergileri konusunda bilgilendirir. II. Meşrutiyet döneminde "Ulumu İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası", İctimaiyat çalışmalarının başladığı sosyoloji dergileridir. Aynı dönemde Ziya Gökalp'ın "İctimaiyat" , "Bilgi", "İslam", "Milli Tetebbular" mecmuaları sosyoloji çalışmalarının bulunduğu dergilerdir. Mütareke yıllarında, Mehmet Ali Şevki'nin "Meslek-i İctimai" ve Cumhuriyetin ilk yıllarında Mehmet İzzet'in "Felsefe ve İctimaiyat" mecmuaları sosyoloji dergileridir. Ancak son dergi 1929'da kapanmasıyla, 1934'e kadar sosyoloji dergisine rastlanmamaktadır.

1934'de Z. Fahri'nin yayına başladığı "İş" mecmuası bu açığı kapatmıştır.⁴⁹⁹ Dergide Kent sosyolojisi adına yazılar vardır, özellikle prof Gerhard Kessler'in Halkevinde verdiği konferanslar Yeni Türk'te yayınlanır. Kessler, Şehrin ortaya çıkışı, şehrin misyonları, şehrin idaresi, imarı ve beslenmesi hakkında bilgi vermektedir.⁵⁰⁰ Bizim için önemli olan bir başka yazı ise Sevim Levent'in Mehmet İzzet Üzerine yazdığı yazılardır.

Salt sosyoloji yapanlar ile sosyolojilerini ideoloji uğruna kullananlar arasında zincir oluşturan kişi daha önce hakkında bilgi verdiğimiz Selahattin Demirkan'ın Köy Sosyolojisi yazılarıdır. Köy Sosyolojisi yazısında Demirkan toplumsal meseleler

⁴⁹⁹H. Ziya, Ülken, "İş Mecmuası", Yeni Türk, cilt 5, sayı: 19, II kanun 1937, s.752

⁵⁰⁰Prof., Kessler, "Büyük Şehrin İctimai Çehresi ve Zamanımızda Büyük Şehirden Beklenen Vazifeleri" Yeni Türk, cilt 1, sayı: 19, Mart 1939

hakkında söz söyleyen fikir adamının düşüncelerini incelerken şu sıraya dikkat edilmesi üzerinde durur.

1-“Mütefekkirlerin Cemiyet hayatına bakış tarzı, temayülleri arzuları, maksadı;

2- Bu hayatı tetkik ederken hareket noktası olarak kabul ettiği fikirler, prensipler.

3- Kullandığı metodlar ve ilim telakkisi Bu sırayı takip ederken biz, toplumsal sorunlar üzerinde düşünen insanları fikir adamı, San’at adamı, devlet adamı, diye nitelendiriyoruz der.⁵⁰¹

Demirkan’a göre toplumun gerçeklerinin kavranması açısından köy sosyolojisinin ilmi değeri ne olursa olsun bir milli değeri vardır. Kürsü sosyolojisi toplumun gerçeklerinden uzaktır. Oysa sosyoloji salt nazari bilgilerden oluşmamalıdır. Ona göre Türkiye bütün gayretlere rağmen, Batıdaki şehir toplumlarına benzeyememiş hala köyler topluluğu görünümündedir.⁵⁰² Bizim için anlamlı olan bir diğer grup sosyoloji bilgilerini ideoloji uğruna kullananlar sosyolog-ideologların çalışmalarıdır. Bu grupta en bariz örnek Mehmet Saffet’tir. Mehmet Saffet, İnkılabın bir sosyal demokrasi hareketi olduğuna dikkat çeker. “Tarihin en harikalı dehası olan büyük Atatürk’ün yarattığı yüce Türk inkılabının birinci prensibini iyice anlamak için bu fikirlere vakıf olmamız faydalı olacaktır.”⁵⁰³ çünkü ancak monarşik saltanat ve onun kötü zihniyetine karşı tarihi bir hareket olduğunu anlamamız gerekir. Pozitivist Mehmet Saffet, Durkheim dan hareketle millet, milliyet kavramlarını açıklar. Türk devriminin, tarih ve dil gibi iki milli ana kök üzerinde zihinleri aydınlattığını, ruhlarımıza milli şuuru aşıladığını önemle vurgular.⁵⁰⁴ Halkçılık ruhunun geçmişte karanlıkta kaldığını devrimle gün ışığına çıktığını belirtir. Avrupa’nın ilerleme sebebi olan sanayi devriminin bizimde geri kalış sebebimiz olarak ifade eden M. Saffet’e göre, “hem maddeten Avrupa’nın yarı müstemlekesi haline getirmiş, hem de manen inkişafımızın amili olacak kuvvetten, halkçılığın ve ulusçuluğun süratle gelişmesinden mahrum bırakmıştır.” Şimdi Cumhuriyetle büyük sanayi devrimini memleketimizde başarmağa başladığımızı, kültür devrimini bununla daha ileriye götüreceğimiz açıktır.⁵⁰⁵

⁵⁰¹Selahattin, Dermirkan, Köy Sosyolojisi, Yeni Türk, cilt 8, sayı: 85, İkinci Kanun 1940, s.30

⁵⁰²Selahattin, Demirkan “Köycülük Meseleleri: Köy Sosyolojisi”, Yeni Türk, cilt 7 sayı: 84, 1 kanun 1939, s.534-535

⁵⁰³M. Saffet, Engin, Kemalizm İnkılabının Prensipleri, c II, s.41

⁵⁰⁴M. Saffet, Engin, a.g.e., s.77

⁵⁰⁵M. Saffet, Engin, a.g.e., s.161

Bu grupta ele alacağımız diğer bir sosyolog, Kazım Nami (Duru)'dur. Ona göre ideolojiyi açık bir şekilde oluşturmak zorunluluğu vardır. "İnkılap Türk milletinin bilinç altındaki maşeri iradesinin gün ışığına çıkmasıdır."⁵⁰⁶ Kazım Nami'ye göre halk demek, millet demektir. Halk; sınıf ve tabaka, ayrımlarının olmadığı bir millettir.⁵⁰⁷

Diğer önemli bir isim Ziyaeddin Fahri'dir. Ziya Gökalp'in önemini belirttiği yazılarında, Cumhuriyet ideolojisine gönderme yapar. Ona göre Türkiye'de dünü inkar etme gibi bir durum vardır. Oysa kültür, inkardan ziyade dün-bugün-yarın arasında kurulacak bağlar ve birikimle oluşur der. Bu nedenle Ziya Gökalp'in unutulmaması gerektiğini vurgular.⁵⁰⁸ Rejime yönelik ifadeler kullanan Z. Fahri gençliği devletin malı sayma ilkesinin Faşist rejimlerde varolduğunu, demokrasiye rağmen demokrasi yapan kendi tarafına yontan otoriter bir anlayışın hakim olmaya başladığına dikkat çeker.⁵⁰⁹ Ona göre Türkiye Cumhuriyetiyle Türk rönesansı başlamıştır. Türk rönesansına "Milli İş" diyen Z. Fahri⁵¹⁰ Cumhuriyetin ideolojisini yaygınlaştırmak için sosyolojiyi kullanmak gerektiğini belirtir. Diğer yandan Z. Fahri 1930'larda uygulanan devletçilik ilkesini ilmen doğrulama çabasındadır. Z. Fahri, milli devletin, iktisadi faaliyet bilmeyen Türklerin elinden tutarak, onu koruyarak mili devletçilik yapılması gerektiğine dikkat çeker. Kalkınma için üretimden doğacak gelir tekrar milli hazineye dönmelidir. Bu şekilde bir sınıfın zengin olmasına engel olunarak sınıfsız toplum yaratılabilir.⁵¹¹

İdeoloji-rejim savunusunu yapan hızlı Batıcı Halil Nimetullah (Öztürk) ise öztürkçeleşmeyi savunarak Osmanlının reddi ile eski Türk toplumunun çağdaşlığını savunmaktadır.⁵¹² Cumhuriyet devrimini, Osmanlı cemiyetinden Türk cemiyetine geçiş olarak açıklamıştır. İnkılabın temel niteliğinin Türk ruhu ile uyuşmayan Osmanlılığın atılması olarak değerlendirerek siyasi ve sosyal inkılap kavramıyla da tam inkılabın gerçekleştirileceğini belirtir.⁵¹³ İnkılap tanımını nedenleriyle birlikte ortaya koyup, inkılaplardaki benzer ve farklı noktaları belirttikten sonra inkılabın iki temel niteliği

⁵⁰⁶Kazım Nami, "Kitap Tahlili: İnkılap ve Kadro", Yeni Türk, cilt 1, sayı: 3, Kanunu Evvel 1932, s.251

⁵⁰⁷Kazım Nami, "Halk Edebiyatı", Yeni Türk, cilt 1, sayı: 4, Kanun-i Sani 1932, s.300

⁵⁰⁸Ziyaeddin Fahri, "Ziya Gökalp'i Hatırlayalım", Yeni Türk, cilt 4, sayı: 47, İkinci Teşrin 1936, s.632

⁵⁰⁹Ziyaeddin Fahri, "Devlet ve Gençlik Terbiyesi" Yeni Türk, cilt 5, sayı: 50, Şubat 1937, s.765

⁵¹⁰Ziyaeddin Fahri, a.g.e., s.764

⁵¹¹Ziyaeddin Fahri, "İktisadi Devletçilik Terbiyesi", Yeni Türk, cilt 5, sayı: 51, Mart 1937, s.811

⁵¹²Cumhur, Aslan, Halil Nimetullah Öztürk'te Millileşme ve Çağdaşlaşma kavramları, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1995, s.111

⁵¹³Halil Nimetullah (Öztürk), "İnkılabın Felsefesi I Osmanlı Cemiyetinden Türk Cemiyetine geçiş", Milli Mecmua, cilt 7, No: 80, 15 Şubat 1927, s.1287

üzerinde durmaktadır. Ona göre inkılabın iki safhası vardır. “Biri siyasi, değeri içtimaidir.”⁵¹⁴ Ona göre sosyal toplumsal devrimin başarıya ulaşması için “Osmanlı düşünüşü”nü atıp “Türk Düşünüşü”nü yaşamaya başlamalıyız. Çünkü Türk inkılabı, Türkün, tarihin başından beri üstlendiği önemli rolü tekrar kazanarak, mazlum şark milletleri için bir rehber olmuştur.⁵¹⁵

1932-1943 yılları arasında Yeni Türk Mecmuası sosyolojinin ve sosyologların kimliğini tesbitte önemlidir. Sosyoloji ve sosyologların katkılarıyla şekillenen Cumhuriyet ideolojisinin ve Çağdaş Türk kimliğinin oluşmasını gösteren bir kaynak olarak da önemlidir. Sosyoloji, Tanzimattan Cumhuriyete değin devlete kimlik kazandırmak için bilimsel temeller, hazırlayarak, bilim-ideoloji kimliğini kazanmıştır. Bu kimlik Cumhuriyette resmi ideolojiye bilimsel temel hazırlama misyonunu üstlenmiştir. Yeni Türk’de göstermeye çalıştığımız gibi devletin bilimi olan sosyoloji yayın organlarıyla bu imajını pekiştirmiştir.

4.2. *Kadro Dergisi*

1932 (Ocak) – 1953 (Ocak) yılları arasında yayınlanan kadro dergisi Türk Siyasal düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Şevket Süreyya Aydemir (1897 – 1976), Vedat Nedim Tör (1897 – 1994) Burhan Asaf Belge (1899-1967), İsmail Hüsrev Tökin 1902-1994) ve Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889 – 1974), derginin kurucu yazar kadrosunu oluşturmaktadır.

Kadro dergisinde “Medeniyet” ve “halkçılık” edebiyatı yapılmamıştır. Ancak rejimin sınıf ahengi fikrine dayanan “halkçılık” görüşü olduğu gibi benimsenmiş savunulmuştur. Kadroculara göre de “Türkiye’de çeşitli sınıflar olmasına rağmen, Batıdakine benzer bir sınıf çelişkisi yoktur.”⁵¹⁶ Bu sınıfların kaynaşmış bir kitle olarak kullanılmalarının yolu “Programlı devletçilik” tir.⁵¹⁷

Kadro Dergisinin yayınlandığı yıllarda, devletçilik ilkesi dönemin hükümeti tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu devletçilik, “temel kabul edilen özel teşebbüsün olanaklarını aşan bir işletmeciliği de savunmuştur. Fakat Kadro’nun savunduğu

⁵¹⁴Halil Nimetullah, “İnkılaba Dair”, Türk Yurdu, cilt 5, No: 31, Temmuz 1927, s.626

⁵¹⁵Halil Nimetullah, “Türk İnkılabının Şumülü”, Milli Mecmua, cilt IX, No: 99, 1 Kanun-ı Evvel 1927, s.1590

⁵¹⁶Vedat Nedim (Tör), Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti, Kadro, sayı: 11, İkinci Teşrih, 1932, s.17

⁵¹⁷Ş. Süreyya, Aydemir, Programlı Devletçilik, Kadro, sayı: 34, Birinci Teşrih, 1934, s.5

devletçilik, daha sistemli ve özel teşebbüsü de kontrol altına alan bir devletçiliktir.⁵¹⁸ Kadro devletçiliği nedir? “Devletçilik milleti sınıflara bölmeden, bir zümrenin diğer bir zümre hesabına istismarlarına meydan vermeden, bütün milli kuvvetlerin bir plan dairesinde iktisadi istiklale doğru, en kısa ve en kolay bir yoldan sevk ve idaresi demektir”.⁵¹⁹ Devletçilik bizim his ve akıl incizaplarımızla, kendi arzu ve temayüllerimizle tabi olarak konulan bir şey değil, bilakis bizim his ve aklımızı kendi zaruretleri peşinden çeken bizi sevk ve idare eden bir objektif ve maddi kuvvettir. Kaldı ki bizim için devletçilik eski ordulaşmış millet rejiminin modern şartlar ve zaruretlar altında tecelli etmiş bir şeklidir.... Devletçilik nizamı / ordulaşmış millet nizamıdır ve bu nizam, tarihin bilinmeyen devirlerden beri bizim milletimizin öz ve kendine has milli nizamıdır.”⁵²⁰

1930’larda Kadro Mecmuasını çıkaranlar Atatürkçülüğün temelinde bir sosyalleştirme olgusundan hareket ederek, bundan kitleleri en kısa yoldan yararlandırmayı, Atatürkçülüğün içindeki dinamik kuvvet olarak algılamışlardır.⁵²¹ Kadro dergisi doğrudan bir devlet sosyalizmini savunmuş ve bu görüşler daha sonra Halk Partisi tarafından benimsenerek programına aktarılmıştır. Murat Belge’ye göre; Kadro Marksist teoriyi Marksist sayılamayacak düşünce çizgileriyle birleştirmeyi amaç edinen bir harekettir.⁵²² Oysa ki, Halide Edip’e göre kadro, bazı değişikliklerle Ziya Gökalp’in fikirlerini benimsemiştir: “Fert yoktur, toplum vardır; haklar yoktur, ödevler vardır.”⁵²³ Buna örnek gösterilebilir.

Kadro Dergisi’nde savunulan görüşler genel çizgileriyle 5 ocak 1931 tarihinde Şevket Süreyya Aydemir’in Türk Ocağı’nda verdiği konferansta açıklanmıştır. Konferansın konusu “İnkılabın ideolojisi” dir. Daha sonra Kadro, dergileri’nde geliştirecekleri bu konuşmayı, 1932 tarihinde bazı değişiklikler yapılarak “İnkılap ve Kadro” adıyla kitap olarak yayınlanacaktır.⁵²⁴ Ş.S. Aydemir 1966 yılında Kadro’nun oluştuğu koşulları ve amaçlarını “Tek Adam” kitabında şöyle anlatır:

⁵¹⁸ Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz., Taner Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, s.163; Bkz., Erik Jan Zürcher, Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, İletişim, İstanbul, 1995, s.287

⁵¹⁹ Kadro, cilt 26, Şubat 1934, s.29

⁵²⁰ Ş. Süreyya, Aydemir, Programlı Devletçilik, s.8-9

⁵²¹ Şerif, Mardin, Makaleler I, Türkiye’de Toplum ve Siyaset, s.186

⁵²² Murat, Belge, Kadro’nun ve Kadrocular’ın Hikayesi, Yeni Türkiye, cilt 23-24, 1998, s.756

⁵²³ Orhan, Türkdoğan, Kemalist Sistem, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s.159

⁵²⁴ Merdan, Yanardağ, Türk Siyasal Yaşamında Kadro Hareketi, Yalçın Yayınları s.121

“.....Hülasa öyle görünüyor ki, biz, Türkiye’de bir inkılap gerçeği ile karşı karşıya değiliz..... Madem ki bir inkılap vardır, O halde bu inkılabın bir de izahı olmalıdır... Nitekim bir aydın Kadro hem de M. Kemal’in hayatında ve onun gözleri önünde, gene de Türk İnkılabının ideolojisini kendi açısından derlemek, aydınlatmak ve terkip etmek çabasına girmiştir. Bu hareket Kadro Hareketi’dir.”⁵²⁵

Kadrocuların hareket noktası Türk ulusal Kurtuluş Savaşı ile, bütün az gelişmiş ülkelerin kurtuluş savaşlarının bilimsel olarak açıklanmasıdır. Türkiye bir devrim yaşamaktadır, fakat devrimin örgütünün bilimsel bir açıdan derlenmesi ve sentezleştirilmesi gerekirken bu yapılmamıştır. Devrimin yaşayabilmesi için bunun yapılması gerekir. İdeolojik bir düşünce sistemine bağlanmayan devrimler nitelik değiştirip soysuzlaşabilir. Bu görev o toplumun fikir yapıcısı olan aydınlarındır.⁵²⁶

Kadrocular tek bilimsel yöntemin, tarihsel materyalizm olduğunu kabul etmelerine rağmen, Marksizmin, ulusal kurtuluş savaşını açıklamada yetersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vedat Nedim, Kapitalist düzenin talihini, Marx’ın tahmin ettiği gibi, kapitalist memleketlerdeki sınıf mücadeleleri değil, kapitalist memleketler dışındaki “Milli Kurtuluş hareketleri” tayin edecektir der.⁵²⁷ Kadrocular, Marksizmin ekonomik ve siyasal tezlerini, onun felsefesinin temelinden kopararak ele almakta ve bu yolla hem Marksizmi reddetme hem de tarihi materyalizmi savunma imkanı bulmuşlardır. Tarihi materyalizmi Marksist teoriden bağımsız bir yöntem olarak ele alan Kadrocular’a göre tarihi materyalizm yöntemi sanayi devrimini yapmış ve sınıf mücadelelerinin olduğu Batı Avrupa’ya uygulandığı zaman Marksizme varılacaktır. Aynı yöntem ulusal kurtuluş hareketlerinin geliştiği ülkelere uygulandığı zaman ise Kadronun teorisini yaptığı “Ulusal Kurtuluşçuluk” ve devletçilik anlayışına varılacaktır. Burhan Asaf’ın vurguladığı gibi “Türkiye Ferdietçi bir iktisat nizamını, gittikçe ikinci plana ve devletçi bir iktisat nizamını da gittikçe ve birinci plana almaktadır.”⁵²⁸

Bilindiği gibi Kadro dergisinin yayın hayatına başladığı dönemde “liberal” Serbest Fırka’nın tasfiye edilmiş olması, “liberal” yoldan kalkınma, gelişme stratejilerinin eleştirilmesi Kadrocuların devletçilik konusunda tavizsiz olma konusunda etkili olmuştur. Vedat Nedim’in yaklaşımı konuya açıklık getirmektedir. “Müstemleke

⁵²⁵Ş. Süreyya, Aydemir, Tek Adam, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966, 2. Baskı, 3. cilt, s.460

⁵²⁶Ş. Süreyya, Aydemir, İnkılap ve Kadro, s.89

⁵²⁷Vedat Nedim, Milli Kurtuluş Hareketleri ve Buhran, Kadro, cilt 18, Haziran 1933, s.19-24

⁵²⁸Burhan Asaf, Kronik, İnkılabımız ve Hilafet, Kadro, 1. Yıl 1932, s. 37

İktisadiyatından Millet İktisadiyatına” adlı yazısında, Türkiye’nin iktisat siyaseti de yeni ve orijinal olmak zorundadır diyordu. Klasik yollar bizi hedeflere götüremez. Türkiye, kendi yolunu kendi bulacaktır. Bu yeni yolu açacak tek kuvvet devlettir. Türkiye’nin “iktisadi talihinin mimarı” koruyup gözeten, bir “iktisadi Devlet” olacaktır. Fert burada araçtır.⁵²⁹ Yukardaki ifadelerden anlaşıldığı gibi. Kadrocuların savunduğu ekonomik sistemin adı devletçiliktir. Kadrocular’ın savunduğu ekonomik modelde plan çok önemli bir yer tutar. Plan ve devletçilik bir bütünü ayrılmaz parçalarıdır. Nitekim V. Nedim’e göre “Cihan İktisadiyatının yeni muvazenesinde uzaktan seyirci kalmak demek, bu muvazenin dışına atılmak demektir. Cihan iktisadiyatının dışında kalmamak için planlılaşmak lazımdır.”⁵³⁰

Kadrocular’a göre sömürge ekonomisinden ulusal ekonomiye geçiş, Türk Devrimi’nin en önemli görevidir. Bu ekonomide de devletin etken ve hakim olması gerekir. Çünkü bu yolla Türkiye’de sınıfların doğması engellenerek yeniden sömürgeleşmenin önüne geçilebilir.

Türk milletini dışarıya doru olduğu kadar, içeriye doğru da bir bütündür diyen İsmail Hüsrev, Kadro’nun toplumsal bütüncülüğü temsil ettiğini belirtir. “Millet içinde sınıf ve zümre kavgalarını, sınıf ve zümre hakimiyetini, ister aşağıdan gelsin ister yukarıdan, millet bütünlüğünü parçalayan itici hareketler telakki ediyoruz. Sınıf hakimiyetinin tasfiyesi, milli kurtuluş hareketlerinin ileri prensiplerinden biridir. İlk ve son olan millet menfaatidir. Kadro cemiyeti telakki tarzında içtimai bütüncüdür.”⁵³¹

Kadro Ş. Süreyya’nın ifade ettiği gibi, iktidar partisi olan CHP’nin ilkelerinin açıklamaya ve Türk Devrimi’ni teorik bir temele oturtmaya çalışmaktan başka bir şey yapmamıştır. Fakat savundukları görüşler (Özellikle devletçilik) siyasi kadrolarda rahatsızlık yaratmıştır. Kadrocuların tavizsiz bir devletçiliği savunmaları, özel sektör yanlıları olan bazı yazar ve kişilerin kadroyu eleştirmesine neden olmuştur. Bu konuda Ahmet Ağaoğlu’nun Cumhuriyet Gazetesi’nde yayınlanan yazıları dikkat çekicidir. Yine Peyami Safa ve Hüseyin Cahit Yalçın “Fikir Hareketleri” Dergisi’nde yayınladıkları yazılarıyla Kadrocuları, eleştirmişlerdir. Kadro aynı zamanda ilkelerini açıklamaya ve savunmaya çalıştığı CHP yöneticilerinin de eleştirisine uğramıştır. Bu konuda CHP’nin genel sekreteri Recep Peker oldukça sert eleştiriler yapmıştır. Recep

⁵²⁹Vedat Nedim, Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına, Kadro, cilt 2, Şubat 1932, s.9

⁵³⁰Vedat Nedim, a.g.e., s.14

⁵³¹İsmail Hüsrev, Millet İçinde Sınıf Meselesi, Kadro, cilt 25, İkinci Kanun 1934, s.34

Peker, İnkılabın ideolojisini oluşturma görevini Kadro üstlenmeye kalkıştığı için Kadrocular'ın yaptıklarını ukalalık olarak değerlendirmiştir. Peker'e göre Kadronun savunduğu görüşlerin kaynağını yabancı ideolojiler oluşturmaktadır. Bu nedenle milli değildir. Eleştirilerin giderek artması sonucu Kadro Dergisi kapatılır. Atatürk ve İsmet İnönü'den izin alınarak çıkan dergi, yine onlar tarafından kapatılmıştır. Dergi hakkında resmi bir kapatma kararı yoktur. Dergi, Y.K. Karaosmanoğlu'nun yurt dışında gönderildiğini, son sayıda gerekçe göstererek yayına ara verdiklerini okuyucularına bildirmiştir. Kadro dergisi, 1935 yılının ocak ayında yayınlanan 35-36. sayılarından sonra kapanır. İktidardan izin ve onay alarak çıkan Kadro, bu izin kaldırılınca kapanmak zorunda kalır.

Kadrocular, Taner Timur'un ifadesiyle, sorunları idealist düzeyde ve sınıf kavgasının dışında ele aldıkları için, küçümsedikleri sınıf kavgası sonucunda tasfiye olmuşlardır.⁵³²

Bir avuç Cumhuriyet aydınının İdeolojisi olan Kadrocu ideolojinin en önemli özelliği, her şeyin üstünde olan bir devlet gücünün güdümünde kapitalist ve sosyalist olmayan üçüncü bir yoldan kalkınmaktır. Kapitalist ve sosyalist olmayan bu kalkınma ile Kadro, Batı uygarlığının endüstriyel teknolojisini model alarak kendi ideolojisini farklı konumlandırmak istemiştir. Kadrocular düzen içinde ilerlemenin ancak devlet desteği ile mümkün olabileceğini, toplumsal bütünlüğün, Ulusal bağımsızlığın güçlü bir devlet ideolojisi ile gerçekleşeceğine inanmışlardır. Bu bağlamda derginin Cumhuriyet ideolojisini halka yayma misyonu Kadro'nun savunduğu görüşlerin kaynağıdır.

4.3. Köy Enstitüleri

Türkiye'de Batılılaşma hareketleri önceleri askeri karakterdeki eğitim kurumlarında başlatılmış, bunu diğer kurumlarda meydana gelen yenilikler takip etmiştir. Bu hareket 19. Yüzyılda başlamış, aralıklarla zamanımıza kadar gelmiştir. Osmanlıda yenileştirme çabalarıyla Tanzimat, Batının hukuk düzenini almayı amaçlamış, Islahat fermanı ile din, vicdan ve yaşama hürriyetleri güven altına alınmak istenmiştir. Tanzimat ve ıslahat fermanlarının getirdiği yenileştirme ortamında bir çok eğitim kurumları açılmış, ilk öğretim ve öğretmen yetiştirilmesi sorunları üzerinde durulmaya başlanmıştır. Tanzimat ve Islahat fermanları ile ortaya çıkan eğitim kurumları, devletin gözetim ve denetimi altında çalışmaya başlamıştır. Devlet, bu

⁵³²Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge, Ankara, 1971, s.219

kurumların gelişebilmesi için bazı tedbirler almaktan kaçınmamıştır. Fakat öteden beri devletin ve halkın kurarak geliştirdiği, tekke, medrese ve benzeri eğitim kurumları kendi yöntemleri ile çalışmış ve insan yetiştirmeye devam etmiştir. Tanzimat la beraber öğretime açılan “mektep” eski kurumların yanında belirmeye başlayınca eğitimde ikili bir yapı meydana gelmiştir. Daha sonra II. Meşrutiyetin getirdiği özgürlük ortamında çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Fakat ileri sürülen bu görüşler bir bütünü oluşturamadığından eğitim konusunda güçlü bir sisteme ulaşılmamıştır. İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık akımlarının da eğitime yaklaşımları farklı olmuştur. İşte bu noktada Cumhuriyet bu üç eğitim sistemini ve fikirlerini teke indirmek için devlet yönetimini millileşmek ve medenileşmek ilkeleri üzerine oturtmayı hedeflemiştir. Cumhuriyetle beraber, millileşmek ve medenileşmek düşünceleri bütün devlet kurumlarına yayılmıştır. Bu fikirlerden en fazla etkilenen kurumda eğitim olmuştur. Eğitimin bu dönem de üzerinde en fazla durduğu konu, Türk kalarak nasıl Batılı olunacağı sorunu olmuştur. Cumhuriyet yöneticileri ve eğitimcileri bu davayı çözüme kavuşturmak için, millileşmenin ve medenileşmenin yöntemleri olarak milliyetçilik, halkçılık ve ilimcilik görüşlerini öne sürerek bu açılardan halka yaklaşmak istemişler ve bunun için bazı teşkilatlar kurmaya başlamışlardır. Bu çabalar sonunda, köye göre eğitim ve öğretmen davası doğmuştur.

1935 yılında başlatılan eğitim hareketinden sonra 1937 yılında tekrar “Köy Öğretmen Okulu” denemesine başlanmıştır. “Köy Öğretmen Okulları” köylü çocuklarını alarak eğitecek, onlara “iş pedagojisi” yöntemleriyle bazı pratik beceriler kazandırılarak ve öğretim programları ile de, milli kültür ve milli ülküyü vererek köylere gönderecekti. Köye gidecek olan köy öğretmenleri, köyün milli kültürüne, milli ülküyü aşlamak suretiyle hizmet ederlerken, okulda kazanmış oldukları medeni değerleri de köylülere vererek köyün milli ve medeni yönden aydınlanmasını sağlayacaklardı. Köy Enstitülerine dönüştürülmeden, önce “Köy öğretmen okulları” sosyal, kültürel, pedagojik ve siyasi zorlamaların etkisiyle kurulmuş, milli ve medeni kuruluşlardır.

Köy Enstitüleri kanunun çıkarılması ile “köy öğretmen okulları” değiştirilerek “köy enstitüsü” haline getirilmiştir. “Köy Öğretmen Okulları” Atatürk’ün millileşme ve ilmileşme fikrini Joh. Heinrich Pastallozi (1744-1827), Georg Kerschensteiher (1854-1932) ve John Dewey’nin (1859-1952) iş okulu görüşleriyle işlerken, 1940 yılında

başlamak ve 1943 yılında hızlanmak üzere Enstitüler, değişik bir dünya görüşünü, “üretim okulu” anlayışı içerisinde ve “kollektif yönetim” şekliyle yeni bir sosyal yapı haline getirmeye yönelmişlerdir. Diğer bir ifadeyle Köy Enstitülerinin 1937-1940 dönemi “iş okul”, 1940-1947 dönemi “Kollektif Üretim Okulu”, 1947-1952 dönemi tekrar, “iş okulu” anlayışını yansıtır.⁵³³

Cumhuriyetin ilanından sonra bütün konularda olduğu gibi öğretmen yetiştirilmesi sorunu üzerinde de önemle durulmuştur. Bu dönemde eğitim ve öğretmen konusunda, oldukça fazla görüşler ileri sürülerek tartışmalar yapılmıştır. Tartışılan konulardan birisi de “kalkınmanın okur yazarlıkla ilgisi”dir. Böyle düşünenler, kalkınmayı, Cumhuriyet inkılaplarının halka yayılmasını, okuma-yazma ve ilköğretim seferberliği ile özdeşleştirmişlerdir. Cumhuriyetin halk kitlesine yayılması, medeni unsurların halka mal edilmesi, halkın kalkınabilmesi, Cumhuriyet rejimi ile düşün okuma yazma oranını yükseltmek mücadelesi, ilk öğretim seferberliğini, o da “Halk okuma odaları” nı “Millet Mektepleri”ni, Köy Muallim Mektepleri”ni ve “Eğitmen Kursları”nı ortaya çıkarmada birinci derecede etkili olmuştur.⁵³⁴

Eğitmen yetiştirme işinde, amaçlar, aynı kalmak üzere, bazı aşamalardan geçmiştir. Birinci dönem 1936 yılından köy öğretmenleri kanunu çıkmasına kadar geçen süre, ikinci dönem, kanunun çıktığı, 1937 yılından sonra başlayan ve kanuna göre düzenleme aşamasıdır. Üçüncü dönem ise Köy Enstitüleri ile beraber yöneltildiği dönemdir.⁵³⁵

Köy Enstitülerini, 17.4.1940 tarihinde 3803 sayılı kanunla kurulmuştur. Eğitmen hareketinden önce, 1927 yılında Kayseri’de öğretime açılan “Köy Muallim Mektebi” 1933 yılında çeşitli sebeplerle kapatılmış, 1935 yılında eğitmen yetiştirme işi ele alınmıştır. Eğitmen yetiştirme işinin faydalı sonuçlar doğurduğu kabul edilerek yaygınlaştırılmış, buna paralel olarak “köy öğretmen okulu” konusu işlenerek 1937 yılında “köy öğretmen okulu” denemesine başlanmıştır. 3 yıl öğretim veren bu okullar, 1940 yılında yaygınlaştırılarak isimleri “Köy Enstitüsü”ne çevrilmiştir.⁵³⁶

⁵³³Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1977, s.9

⁵³⁴Z. Fahri, Fındıkoğlu, “Terbiye ve Tedvin Sosyolojisi Bakımından Köy Enstitüleri Meselesi”, İş ve Düşünce Dergisi, cilt 32, İstanbul, 1967, s.7

⁵³⁵Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.119

⁵³⁶Hüseyin, Akyüz, a.g.e., s. 134

Köy Enstitülerinin amaçlarını, 3803-4274 sayılı kanunlar, Köy Enstitüleri yönetmeliği ve 1943 Köy Enstitüleri öğretim programını ele almıştır. Bu kanun ve programlar Köy Enstitülerinin amaçlarını iki şekilde belirtmektedir. Bunlardan birincisi, köy enstitüsünün eğitim kurumu olarak amacı, ikincisi köye gidecek olan elemanın köydeki amacıdır.

Köy enstitüleri isminden de anlaşılacağı gibi okuldan çok bir araştırma ve inceleme merkezi olarak düşünülmüştür. Köy enstitüleri, eğitim yoluyla kalkınmanın merkezine yerleştirilmiştir. Enstitüleri, bölgelerine giren bütün köyleri tarayacaklar, toprak, bitki analizleri yaparak o bölgede hangi tür bitkilerin daha iyi verim sağladığını bulacaklardır. Köylerin çeşitli alt ve üst yapısı ile ilgili analizleri ve sosyal araştırmaları yapılarak, yeni kültür ve ekonomik gelişme sağlayarak, Enstitü bizzat örnek köy olmayı başaracaktır.⁵³⁷

“Köy enstitüleri 3238, 3803, ve 4274 sayılı kanun hükümlerini ve çizdikleri ereklere gerçekleştirecek olan köy öğretmenlerini ve köye yarayan diğer meslek erbablarını yetiştiren meslek kuruluşlarıdır. Köy Enstitüleri, köylerin kalkınmasını bilimsel esaslarla sağlarlar. Eğitim ve öğretimle köy kültürünü geliştirirler. Köy Enstitüleri, köy öğretmeni milli ülkülerle mücehhez olarak, Türk milletinin birlik ve beraberliğini temin ederek ve onların iyi bir kültür adamı olarak yetişmelerini sağlayarak hazırlarlar. Enstitü bölgesine giren köylerin bilimsel incelemesini yapar. Köy Enstitüleri, köy öğretmenlerini, köylüyü, modern araç ve metodlarla iş görmeğe hayat ve yaşama standartlarını geliştiren bir görüş ve düşünceye ulaştırır.”⁵³⁸

İ. Hakkı Tonguç’a göre ise Köy Enstitülerinin kurulma sebepleri şunlardır.

1. “Türkiye’de 7-16 yaş arasında, mecburi öğretim çağındaki çocuklardan şehir ve kasabalarda oturanların %61i beş yıllık ilk tahsil görebilmekte hattâ bir kısmı ortaokula gitmek imkânına bile kavuşmaktadır. Buna karşı köylerdeki çocukların ancak % 19u, beş ve üç yıllık ilkokullara gidebilmektedir. Bu tabloya göre köylerdeki çocukların %81’i, şehirdekilerin de %39’u okula devam edememektedir. Bu durum köy çocuklarını okutmak için çabuk, esaslı tedbirler alınması gerektiğini açıkça göstermektedir.

2. Son bir buçuk asır içinde kökünden değişen hayat şartlarına, kendilerini uydurma bakımından, şehirlerde oturanlara nazaran köylerde oturanlar daha ağır hareket

⁵³⁷Hüseyin, Akyüz, a.g.e., s.137

⁵³⁸T.C. Tebliğler Dergisi, c 9, s.431, “Köy Enstitüleri Yönetmeliği” 1947, s.227

etmektedirler. Köy hâlâ ilk ve orta çağ hayatına mahsus yükleri bir kambur gibi sırtında taşımaktadır. Onu bu yükten kurtarmak gerekir.

3.Sınırlarımız içinde yaşayan insanların ister şehirli, ister köylü olsun, topunun aynı hayat telâkkileriyle bezenmeleri, milli hedeflere koşmaları siyasi bir zaruret haline gelmiş bulunmaktadır. Önce bir millet yaratmak sonra bu sağlam temele dayanarak yüzyıllardır bakımsız bırakılmış memleketle ilgili işleri görmek zorundayız.”⁵³⁹

İşte bu sebeplerden dolayı köylü halkının eğitiminin temelini oluşturan ilkokula en kısa zamanda yüzde yüz kavuşturmak için Köy Enstitüleri’nin açılmasına başlanmıştır. Bu kurumların görevleri, köylere hem öğretmen, hem de diğer köy meslekleri uzmanları yetiştirmek, şeklinde tespit edilmiştir.

Köy Enstitülerinin öğretim programlarının bölgeselleşme anlayışının sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Enstitüler, zirai üretim yönüyle özellikle köylere hitap eden kuruluşlar olmuşlardır. Ayrıca bölgesel olmanın ikinci önemli yanı, bölge ihtiyaçları göz önüne alınarak, bölgenin tabii ve beşeri özelliklerine dayandırılmaya çalışan eğitim anlayışıdır.⁵⁴⁰

Köy Enstitüleri öğretim programına hakim olan eğitim anlayışı, iş okulu anlayışına daha yakındır. Fakat iş eğitimi meslek eğitiminin temeli yapması bakımından ondan ayrılır. Tonguç, yazmış olduğu bazı eser ve çevirilerinde liberal iş okulu taraftarlarından, Kerschensteiner, Gaudig ve J. Dewey üzerinde durarak bir çok konuda onlarla fikir birliği içerisinde olduğunu öne sürmektedir. Bu konuda Tonguç’la paralellik gösteren H. Fikret Kanad’a göre ise, iş bir öğretim metodu olarak kullanılacak hiçbir zaman bir araç olmayacaktır. Bütün bilgiler iş prensibine dayanırsa bu bilgiler gerçek hayatla ilgili olacaktır. Buna bağlı olarak ilgi ve ihtiyaç ön planda bulunacaktır. H. Fikret Kanad, eğitim anlayışı olarak “Kır Eğitim Yurtlarının” etkisinde kalmıştır. Aslında bu okul modeli iş pedagojisi esaslarına göre kurulmuş bir okul olmakla birlikte pedagojik bir zorunluluktan ziyade sosyo-kültürel, daha çok endüstriyel zorlamaların neticesinde ortaya çıkmıştır. “Kır eğitim yurtları” dönemin Büyükşehir kültürüne, yozlaşma ve yabancılaşmaya karşı duyulan tepkinin eseridir. H. Fikret Kanad, bu okul modelini savunurken, onu doğuran şartların Türkiye’de olmadığını bilincindedir.

⁵³⁹Hakkı, Tonguç, Nutuk Dolayısı ile, Köy Enstitüleri, Ülkü, cilt 1, sayı: 5, Birinci Kanun 1941, s.2

⁵⁴⁰Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.176

Bunun için bu okula değişik bir amaç vermeyi uygun bulmuştur. Bu amaçla ülkenin (köy) kalkınmasında cazibe merkezi olmasını istemiştir.⁵⁴¹

Köy Enstitüleri kurulup gelişmeye başladıktan sonra, bu okulların öğretmenleri üzerinde bazı tartışmalar olmuş, bu öğretmenlerin yetersiz oldukları ileri sürülmüştür. Dönemin eğitiminin ve yöneticileri hem tenkitleri azaltmak hem de köy enstitülerini eğitim öğretim ve yönetim bakımından daha üst seviyeli bir karar organına bağlamak istemişlerdir. Bu amaçla yüksek köy enstitüsü kurulmuştur. Diğer bir ifadeyle bu kurumun amacı, köy enstitülerine kaliteli öğretmen yetiştirmek, ikincisi köy enstitülerinde yapılacak bütün işleri üst seviyeli bir araştırma ve karar organıyla sağlayarak, eğitimimizde bir yönetim piramidi meydana getirmektir.

Yüksek köy enstitüsünün eğitim anlayışı köy enstitüleri ile örtüşür. Eğitim gözlem ve deneye dayanır. Deney yeri toplum, gözlem yapılacak olgularda köy çocuklarıdır.

Hasan Ali Yücel'den sonra Milli Eğitim Bakanı olan Reşat Şemseddin Sirer, yüksek köy enstitüsünde önemli değişiklikler yapsa da, 1947'de Köy Enstitüsü denemesi son bulmuştur.

1940 yılında kurulan Köy Enstitüleri Türkiye'nin köylerine Cumhuriyet yönetiminin değerlerini özümsemiş ilkokul öğretmenleri göndererek Cumhuriyet'in amaçladığı insan tipini yaygınlaştırmayı amaçlamıştır. Köy Enstitüleri: uygulaması 6 yıl sürmüş, siyasal nedenlerle etkisizleştirilmiş, kısa bir süre sonra kapatılmıştır. Köy enstitülerinin Cumhuriyet değerleriyle uyumluluğunun en iyi göstergesi de Hasan Ali Yücel'in yazdıkları ve İ.H. Tonguç'un Eğitim yolu ile canlandırılacak köy yapısıdır.⁵⁴²

Türkiye'de Köy Enstitüleri kadar tartışmalı, politik kutuplaşmalara yol açmış çok az sayıda tarihsel deneyim yaşanmıştır. 1937 ile 1946 dönem döneminin bu özgün eğitim deneyimi özellikle 1950'li ve 60'lı yıllarda Türkiye'de oldukça yoğun siyasal ve ideolojik tartışmaların odak noktası olmuştur.

Köy enstitülerinin amacı Cumhuriyetle tesbit edilen sosyal düzeni, köye medeni unsurlarla beraber götürmek, olarak tespit edilmiştir. Fakat enstitüler bu anlayıştan saparak farklı bir anlayışa yönelmişlerdir. Köy davasının toplum kalkınmasında önemli bir yeri olduğunu öne sürerek, köy enstitülerinin davayı anladığını ilk zamanlar doğru

⁵⁴¹ Hüseyin, Akyüz, Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma, s. 142

⁵⁴² Kurtuluş, Kayalı, Türk Düşünce Dünyası I, s.76

yolda olduğunu, fakat daha sonra araçları amaç haline getirerek rayından çıktığını öne sürerek bu kurumların kapatılması istenmiştir.

Köy Enstitülerini de Türkiye'nin Batılılaşma süreci içerisinde değerlendirmek gerekir çünkü enstitülerin temelinde yatan anlayış ve işleyişleri, yerli özelliklerden çok Batılı özellikleri benliğinde toplamıştır. Amacı, kendi metod ve anlayışı doğrultusunda Türk toplumunun çağdaşlaşmasıdır. Bunun için enstitüleri, Batılılaşma hareketinin eğitilmiş ilgili bir halkası olarak görmek yerinde olur.

4.4. Eğitim Öğretimde Yeni Yönelim ve Uygulamalar

Yapılan yenilik ve devrimlerin halka benimsetilmesi ve bu bağlamda oluşturulan kurumsal tavır ve uygulamaların sağlamlaştırılması gereklidir. Bunları gerçekleştirecek en önemli ve etkili araç eğitimidir. O halde eğitime ve öğretime gereken önem verilmeli, yeni bir eğitim sistemi oluşturulmalıdır.

Eğitimimizde ileri sayılabilecek bir hareket 1864 yılında ilan edilen "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'dir. 5 bölüm ve 198 maddeden meydana gelen nizamname Batılılaşma yolundaki gelişim seyrini açıklayıcı özelliği vardır.⁵⁴³

Bu nizamname ile Osmanlı İmparatorluğu bütün eğitim kurumları bir yönetmeliğe bağlanmaya çalışmıştır. Bu yönetmeliğin dayandığı esaslar. Avrupa ülkelerinde uygulanan eğitim kurumlarını aynen alarak memleketimizde yerleştirmek anlayışına dayanır. Fakat bu yönetmelik istenen birliği sağlamamıştır. Yalnız Sultan II. Abdülhamid (1842-1928) zamanında eğitimde şekli bir birlik sağlanabilmiştir.⁵⁴⁴

1876 yılında ilan edilen Teşkilatı-Esasiye Kanununda eğitimin ilk kademesi zorunlu hale getirilmiştir. Bu girişimler sonucu Osmanlı devletinde bazı pedagojik düşünceler gelişmeye başlamıştır. Öğretmen Okullarının sayısı artırılırken eğitim üzerine tartışmalar oldukça yoğunlaşmış özellikle II. Meşrutiyet yıllarının politikacı ve eğitimcilerinde bu tartışmaları yoğun olarak görebiliyoruz. Bunların başında, Kastamonu Milletvekili İsmail Mahir Efendi, Ethem Nejad (1897-1921) Ziya Gökalp (1876-1924) gelir Mustafa Şekip (1886-1938), Sabri Cemil tarafından çıkarılan "Yeni Mektep" adlı dergi ilk öğretim ve köye öğretmen yetiştirilmesi konusuna yeni boyutlar kazandırmıştır.⁵⁴⁵

⁵⁴³F. Reşit, Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara, 1964, s.27

⁵⁴⁴E. Ziya, Karal, Osmanlı Tarihi, cilt VIII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1962, s.377

⁵⁴⁵Hasan Ali, Koçer. Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi (1843-1967), Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1967, s.90

Satı Bey ve Emrullah Efendinin (1858-1914) ilk ğretim ve Köy ğretmen yetiştirilmesi konusuna yapmış oldukları eğitsel tartışmaların ğretmen yetiştirme işine önemli katkıları olmuştur. Diğer yandan Emrullah Efendi eğitim tarihimize “Tuba Ağacı” görüşünü savunarak önemli işler yapmış bir kişiliktir. Maarif Nazırı olunca ilk iş olarak “Tedrisat-ı iptidaiye kanunu” meclisten çıkarmayı başarmıştır. Emrullah Efendinin yanında ğretmen yetiştirilmesi konusunda değerli fikirler taşıyan bir diğer şahsiyet İsmail Mahir Efendi’dir. İsmail Mahir Efendi, devrine göre gelişen şartlar içerisinde ileride kurulacak olan “yatılı bölge okulları”nın ve köy enstitüleri’nin Ethem Nejad’dan önce ilk savunucusu olmuştur diyebiliriz.⁵⁴⁶

Cumhuriyetin ilk yıllarında bir çok konuyla ilgilenilmesine rağmen ğretmen yetiştirilmesi üzerine fazla durulmamıştır. Atatürk 1921 yılında “Maarif Kongresi”nde yaptığı bir konuşmada, eskiden uygulanan eğitim yaklaşımlarının yanlış olduğunu ifade ederek geri kalmışlığın sebebini buna bağlar. 1 Mart 1923 günü Türkiye Büyük Millet Meclisini açarken yapmış olduğu, eğitim ve öğretimde birliğin sağlanması emreden konuşması Tevhid-i Tedris Kanununun çıkmasını sağlamıştır. Bu kanunu 1924 yılında ıkarılan “Teşkilat-ı Esasiye Kanunu” takip etmiş, meseleler, bir bütün olarak ele alınmaya başlanmıştır.⁵⁴⁷

Bütün bu gelişmeler Türkiye Cumhuriyeti hkmetini hızlı bir şekilde yeni tip ğretmen yetiştirme davasına itmifitir. Dönemin eğitim bakanları, özellikle Mustafa Necati (1894-1929) bu konuya önem vererek bazı yabancı uzmanların görüşlerine dayanarak ğretmen yetiştirmek istemiştir.

Mustafa Necati; 1894 yılında İzmir’de doğmuştur. Liseyi bitirdikten sonra İstanbul’a giden Necati Hukuk Fakültesine yazılır. Fakülteyi 1913’te bitirdikten sonra İzmir’e dönüp okullarda öğretmenlik ve yöneticilik yapmıştır.⁵⁴⁸

Mustafa Necati’nin eğitim tarihimize özel bir yer olmasını sağlayan şey Maarif vekilliği sırasında yaptığı faaliyetlerdir. Öğretmene ve öğretmenliğe saygınlık kazandırmak en önemli hedefidir.⁵⁴⁹ 1920 yılında TBMM de soruşturmayla görevlendirilir. 1921-22 yılları arasında Kastamonu Havalisi İstiklal Mahkemesi

⁵⁴⁶ Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi zerine Bir Araştırma, s.15

⁵⁴⁷ Z. Fahri, Fndikoğlu, “Köy Enstitülerinin Muallim Mekteplerine İstihalesi”, Türk Yurdu Dergisi, s.243, Nisan 1955, s.733

⁵⁴⁸ Melahat, Beydoğan, “Mustafa Necati’nin Hayatı ve Kişiliği” Mustafa Necati Sempozyumu, Kastamonu Eğitim Yüksekokulu Yayınları, Kastamonu, 1991, s.2

⁵⁴⁹ M. Rauf, İnan, Mustafa Necati, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1980, s.12

Başkanlığı ve Büyük millet meclisinde kurulan müdafaa-i Hukuk grubu katipliği yapar. 1923 yılında Mübadele İmar ve İskan Vekili (Bakan), 1923 yılında Adliye vekilliği görevini yürütür. Kabinenin istifası üzerine görevden ayrılır. Şeyh Said isyanı üzerine doğrudan kurulan istiklal mahkemesinde bir hafta kadar savcılık yapar. 20 Aralık 1925'da 1 Ocak 1929 tarihine kadar ise Maarif vekili (Milli Eğitim Bakanı)dır. Milli Eğitim Bakanlığı görevinden önce iki yıl kadar Muallimler Birliği Bakanlığı görevini yürütür. Çalışmalarının, öğretmenlerin örgütlenmesi, öğretmenliğin saygınlığının artması konusunda yoğunlaştığı bilinmektedir.

Mustafa Necati, Milli Eğitim Bakanı olduktan sonra, iki ay süreyle Avrupa'da Belçika, Almanya, Avustralya'da işe dönmüş okullar inceler. Ülkemizde de aynı türden okullar açmak için çaba harcar.⁵⁵⁰ 1924 yılında itibaren çağrılan yabancı uzmanlar, Türk eğitim sisteminin öğretmen yetiştirme, programı, teknik öğretim halk eğitimi, rehberlik, orta öğretim, üniversiteler, öğretmen sorunları gibi çok değişik yönleri üzerinde gözlem ve tespitlerini raporlaştırmışlardır.⁵⁵¹

Yukarıda ifade ettiğimiz Türk eğitimi ve öğretmen yetiştirilmesi konusunda görüşleri alınanlardan biri Amerikalı eğitim felsefesi profesörü John Dewey'dir. Eğitim Bakanlığımızın daveti üzerine 1924 yılında Türkiye'ye gelen J. Dewey, Türkiye'de kaldığı 2 ay boyunca incelemeler yaparak iki rapor halinde devlet yetkililerine sunmuştur. Bunlardan biri bir rapor olmaktan çok, bütçeye acele konulması gereken bazı ödenekleri ve bunların nerelere sarf olunacağını gösteren bir muhtıra niteliğindedir. Sekiz maddeden oluşan önerileri dayadığı ilkeler şunlardır:

1. Türk eğitiminin, özel düzeltmelerde çok birkaç yıllık sürekli bir gelişme programına gereksinimi vardır. İstenilen düzeltmelere vaktinden önce başlamaktansa, bu büyük işi, gerektirdiği sorunları gereğince inceleyerek ve uygulamayı yönetecek uzmanlar hazırlanıncaya dek, ertelemek yerinde olur.

2. Bu düzeltmeleri inceleyecek ve planlarını yapacak komisyonları elbette Milli Eğitim Bakanlığı kuracaktır. Bu yol, Bakanlığı bürokrasinin gelenekçiliğinden korur. Bakanlık bütün çabasını düşünsel ve manevi bir rehber kaynağı esinletme yönüne

⁵⁵⁰Melahat, Beydoğan, "Mustafa Necati'nin Hayatı ve Kişiliği", s.21

⁵⁵¹Bu raporlar MEB tarafından yayımlanmıştır. Yabancı uzmanlar ve Türkiye'de çalıştıkları konular için Bkz., Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988'e), Ankara, 1989 s.456-458

harcamalı ve bu amaca götürmeyen bütün çabalardan sakınmalıdır. Amacı, düşüncelerde merkezcilik, pratik işlerle ayrıntılarda merkezcilikten uzak olmalıdır.⁵⁵²

Asıl raporunda John Dewey Mesleklerde ihtisaslaşma ve mevcut öğretmenlerin yetiştirilmeleri üzerinde durarak yeni öğretmenleri yetiştirilmesini şöyle anlatır.

“Muallim mekteplerinin iki büyük ihtiyacı vardır. Biri kıymetçe tekemmül ve inkişaf etmelidir. Öyle ki bu mektepler, gerek iptidai ve tali tatbikat mekteplerinin idareleri ve tedris vesaiti, gerek ameli ve nazari tedrisat itibariyle numune, imtisal olacak bir mükemmeliyet gösterebilir ve en mükemmel tedris usulleri tatbik etsinler...”⁵⁵³

John Dewey ifadelerinden anlaşıldığı gibi öğretmen okullarının iki büyük gereksinimi vardır. Biri değerce yetkinleşmeli ve gelişmelidir. Öğretmen okullarının gerek kendi sınıflarında, gerek uygulama okulu dershanelerinde ders verecek öğretmenler, ülkenin en yetkin öğretmenleri olmalıdır.

Başka önemli bir gereksinim de çeşitli türde öğretmen okulları açılması ve her öğretmen okulu derslerinde çeşitlilik getirilmesidir. Yalnız ilk ve orta dereceli öğretmen ve uygulama okulları açmak yetmez.

Bazı öğretmen okullarında, ticaret ve endüstri okullarının öğretmenleriyle, beden eğitimi, spor ve sağlık bilgileri, ana okulları, müzik, resim, dikiş vb. öğretmenler yetiştirecek özel dersler açılmalıdır.

Hiç olmazsa, bir öğretmen okulunda, okul müdürleri ve denetmenler yetiştirecek dersler konmalı ve bu derslere evvelce öğretim yaşamında başarıları görülmüş olan öğretmenler gönderilmelidir. Yine, hiç olmazsa öğretmen okulunda (diğer öğretmen okullarına öğretmen yetiştirmek amacıyla) öğretmen okulu çıkışlılarına doğa bilimleri, tarih, coğrafya, edebiyat, yabancı dil gibi özel konular üzerinde ders verecek özel bir şube açılmalıdır.

Çeşitli türden açılacak öğretmen okullarının ders yılları, kabul koşullarına göre ayrı ayrı olmalıdır. Bir bölüm öğretmen okulları, ilkokula öğretmen olarak yetişecekler için bile ikinci derece okuldan diplomalı olmasını şimdiden şart koşabilir. Ne var ki, bu koşulun aynı zamanda bütün öğretmen okullarına uygulanması hatalı olabilir.

Hiç olmazsa bir öğretmen okuluna ilk olarak çalışmakta olan uygulama okulundan başka bir “Deneyim Okulu” açılmalıdır. Bu okulu açmaktan amaç yeni ve

⁵⁵²John, Dewey, Özgürlük ve Kültür, Çev: Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s.149

⁵⁵³John, Dewey, Türkiye Maarifi Hakkında Rapor, Devlet Basınevi, İstanbul, 1939, s.26

yetkin ders yöntemlerini ve araçlarını geliştirmek, psikoloj, düşünce yetenek ölçüleri vb. gibi sorunların incelenmesine olanak sağlamak ve böylece yalnız eğitim yöntemlerinin gelişmesine değil, aynı zamanda öğretmen okulları için psikoloji ve yöntemleri, ders öğretmenleri yetiştirmeye de hizmet etmektir.⁵⁵⁴

Dewey, okullaşma sistemi hakkında da şöyle söylemektedir: Bura da temel ilke şudur ki okul sisteminin her parçası yani her tür okul, aslında bir birlik ve bir bütün oluşturmalıdır. Öyle ki o okulu bitiren daha yüksek bir okula ister girsin ister girmesin, belli ve açık bir amaç elde etmiş olsun şimdiki durumda Türk okullarının, hatta ilkökul bölümlerinde bile bu prensibe layık olduğu mevki verilmemiş ve bu okulların düzeni büyük bölümüyle, üniversiteye yada başka yüksek okullara sadece hazırlayacak tarzda düzenlenmiştir. Böylece ikinci deredeki okulları bitiren ve yüksek okullara girmeyecek olan öğrenci, okulda almış olduğu eğitimden gereğince yararlanacak bir durumda yetişmemiş oluyor.⁵⁵⁵

Dewey raporunda köye göre eğitim motifini işleyerek görüşlerini sıralamaktadır. Başlı başına bir köy öğretmeni teklif etmemekle birlikte, çizmiş olduğu öğretmen, köy öğretmeni tipine uymaktadır.

Dewey'in görüşlerine uyan dönemin eğitim yöneticileri, önce 789 sayılı 1926 tarihli Eğitim Bakanlığı Teşkilatı Kanununu çıkardılar. Bu kanunla "asıl olan öğretmenliktir" hükme bağlandı. Böylece kanun yönüyle eğitim de öğretmene asıl unsur olma statüsünü vermiş oldular.⁵⁵⁶

Köye göre öğretmen yetiştirilmesi içinde yabancı uzmanların tekliflerinin yanında, o dönemdeki Türkiye'nin sosyo-kültürel, ekonomik ve yerleşme durumu yöneticilerin köye yönelmelerine sebep olmuştur. 1927 yılında yapılan ilk nüfus sayımında Türkiye'nin nüfusunun 13 milyon olduğunu ve bunun %80'i 40.000 köye dağıldığını ortaya koymuştur. Köyün aydınlanması demek Türk toplumunun aydınlanması demek olduğundan hemen köye yönelmek gerekmiştir.

Dönemin Milli Eğitim Bakanı Mustafa Necat'nin büyük çalışmaları sonucunda, Kayseri'ye bağlı pınarbaşı'nın Zenci Dere'de 1927-1928 öğretim yılında "Köy Muallim Mektebi" öğretime başlatılmıştır. Daha sonra Denizli'de bir okul daha açılmış, 1933

⁵⁵⁴John, Dewey, Özgürlük ve Kültür, s.167-169

⁵⁵⁵John, Dewey, a.g.e., s.170

⁵⁵⁶Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.19

yılında kapatıldıkları zaman bu okulların sayısı 4'e çıkmıştır. "Köy Muallim Mektebi" daha sonra öğretime açılan Köy Enstitülerinin de ilk denemesi sayılabilir.⁵⁵⁷

4.4.1. Üniversite Problemi

Osmanlılardaki ilim anlayışı şüphesiz İslamın ilim anlayışından doğmaktadır. Bütün İslam aleminde olduğu gibi şüphesiz Osmanlılarda da eğitim ve öğretim genel olarak medreselerde yapılmaktaydı. Fakat medreseler dışında bazı yerlerde çeşitli seviye ve sistemlerde buna benzer hareketin bulunduğu bilinmektedir. Sarayda, şehzadelerin yetiştirildiği Şehzadegan mektebi, saray ordu ve hükümet işlerinde çalışacak memur ve müstahdemleri yetiştiren Enderun mektebi, kapıkulu askerlerinin yetiştirildiği Acemi Oğlanlar ve Yeniçeri Ocakları, saray dışında hemen memleketin her köyüne kadar yayılan Sıbyan Mektepleri ile⁵⁵⁸ her sınıftan insanı tarikat disiplini altında yetiştirmeyi hedef alan tekkeler ve⁵⁵⁹ meslek örgütü olan Ahilik teşkilatı vardır.⁵⁶⁰ Osmanlı medreselerindeki eğitim şekli diğer İslam devletlerinde olduğu gibi bir yönteme bağlıdır. Medreselerin sayısı arttıkça derece ve sınıflarına göre bir düzene tabi tutulduğunu görmekteyiz.⁵⁶¹ Saray mektepleri saraydaki çocukları okutmak, padişahın hizmetinde bulunacak memurları, müstahdemleri yetiştirmek gibi amaçlar içindir. Hristiyan tebaadan alınan yetenekli çocukları iyi ve güvenilir devlet adamı ve asker yapma amacını güden Enderun'un kaynağını ise devşirmecilik sistemi, Acemi Oğlanlar ve İç Oğlanlar oluşturmuştur.⁵⁶²

Beş, altı yaşlarındaki çocukların devam ettikleri Sıbyan mekteplerinde ise Kur'an okumak, namaz kılma yöntemi, namazda okunacak ayet ve dualar ile yazı yazma öğretilirdi.⁵⁶³

Osmanlıda kültür müesseselerimizi, mektep ve medrese olarak ayırdığımızda mekteplerin daha çok saray ve askerlik işlerinde çalışacak memurlara, medreselerin ise dini ve hukuki bilgileri edinmek isteyen halk tabakasına ait olduğunu söyleyebiliriz. Yüksek eğitimin karşılığı Osmanlılarda, medreselerdir. İlim anlayışını belirtmeye çalıştığımız Osmanlı Devletinin pek çok aydını bu medreselerden yetişmiştir. Daha 16.

⁵⁵⁷Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.20

⁵⁵⁸Osman, Ergin, Türk Maarif Tarihi, cilt 1-2, İstanbul, 1976. s.6

⁵⁵⁹Cahid, Baltacı, Osmanlı Medreseleri, XV-XVI. Asırlarda, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976, s.1

⁵⁶⁰Ahiliğin kültürel bir kurum olduğuna dikkat çeken bir çalışma için bkz., Sabahattin Güllülü, Ahilik, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992

⁵⁶¹İ.Hakkı, UzunÇarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1965, s.2

⁵⁶²Ülker, Akkutay, Enderun Mektebi, Gazi Üniversitesi Yay., Ankara, 1994, s.163

⁵⁶³Cahid, Baltacı, Osmanlı Medreseleri, s.86

Yüzyılın sonlarında medrese teşkilat ve tedrisatın da kendini gösteren bozukluklar, 17. ve 18. Yüzyıllarda girişilen Islahat teşebbüslerine rağmen ortadan kaldırılamamıştı. I. Ahmed, I. Mahmud, III. Selim ve II. Mahmut devirlerinde bir çeşit medrese reformu sayılabilecek hareketler 19. Yüzyılın başında, başka bir eğitim reformu ihtiyacını ortaya çıkarmıştı. Daha önce kurulmuş olan mühendis hane (Teknik Üniversite) ve Sıhhiye (Tıp Fakültesi) bu maksatla açılmış, Avrupa usulüne göre kurmak istediği eğitim sisteminin ilk örnekleri olarak rüşdiyeler ve devlet memurları yetiştirmek üzere “Mekteb-i Maarif-i Adli” kurulmuştu.⁵⁶⁴

Osmanlı Devleti kuruluşundan itibaren merkeziyetçi bir devlet olmuştur. Osmanlı devleti 19.Yüzyılda yöneticilerinin Nizamı cedid, Tanzimat ve daha sonrada Islahat adını verdikleri, kurumsal değişiklik temelinde, Batı’dan farklı bir merkezileşme süreci içine girmiştir. Bağımsızlığın kaybedilmesi ve yarı-sömürge statüsüne girilmesi bahasına elde edilen bu yeni merkeziyetçilik, uluslar arası planda 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması’ndan sonra Şark meselesi altında tartışmalara ve çatışmalara temel teşkil etmiştir.⁵⁶⁵

Osmanlı Devletinde bu yeni merkeziyetçiliğe yol açan en radikal değişim kuşkusuz 1826’da Yeniçeri Ocağının fes edilmesidir. Yeniçeri Ocağının kapatılmasıyla merkezi devletin A’dan Z’ye kadar yeniden örgütlenmesi ihtiyacı da ortaya çıkmıştır. Aslında bu gelişmeler olmadan daha 1835 yılında itibaren Avrupa’ya öğrenciler gönderilmeye başlanmıştır. Birkaç yıl sonra geleneksel mektep ve medreselerin veremediği bilgileri vermeye çalışan yeni okullar açılmıştır.

II. Mahmut’un ölümünden hemen önce İstanbul’da beş tane rüşdiye mektebi eğitime başlamış, bunların üzerinde de ikinci derece’de (orta öğretim veren) bir Maarifi Adliye ve birde Ulumu Edebiye mektebi kurulmuştur. Osmanlı Darülfünun’u böyle bir öğretim tabanı üzerinde yükselen bir kurum olmuştur.⁵⁶⁶ Tanzimat döneminde, eğitim ciddi olarak ele alınmıştır. 1845’te eğitim işleri ile uğraşmak üzere bir komisyon kurulmuştur. Orta okul düzeyinde “rüştiye” lise düzeyinde “idadi ve sultani” okulları açılmıştır. Ancak bu okulların sayısı çok azdır. 1868’de açılan Galatasaray Sultanisi, Cumhuriyetin başlarına kadar Batı kurumları ayarında eğitim verebilen tek Türk

⁵⁶⁴İstanbul Üniversitesi, cilt I, Kuruluş, Tarihçe, Teşkilat ve Öğretim Üyeleri, Edebiyat Fakültesi Matbaasıİstanbul, 1983, s.13

⁵⁶⁵Taner, Timur, Toplumsal Değişme ve Üniversiteler, İmge, Ankara, 2000, s.82

⁵⁶⁶Taner ,Timur, a.g.e., s.83

lisesidir. Meşrutiyet devrinde ilk ve orta öğretim kurumlarının sayısı biraz artırılmış ancak hiçbir zaman eğitim halka inmemiştir. Yüksek öğrenim kurumları da, Tanzimat'tan sonra artırılmıştır. Ancak meslek okulu niteliğinde olan Tıp, Harp ve Mülkiye okulları dışında, gerçek anlamı ile üniversite kurulamamıştır.⁵⁶⁷

Sultan II. Mahmut döneminde başlayan eğitimde modernleşme hareketi Abdülmecid döneminde de devam etmiştir. Genç yaşta tahta geçen Sultan Abdülmecid babasının tam bir takipçisi olmuştur. Ocak 1845 tarihinde Meclis-i Vala'yı ziyaretinde okunan hatt-ı şerifinde, Sultan Abdülmecid memleketin imarı için alınması gereken ıslahat tedbirlerini vezirlerinin sert bir dille ikaz ederek ortaya koymuştur. Bu hatt-ı şerif devletin ekonomik, siyasi ve kültürel tarihi bakımından çok önemli bir belgedir. Bu belge memleketin imarı ve halkın refahı için, halkın eğitilmesine devlet tarafından verilen önemi göstermektedir. Meclis-i Vala, eğitim işlerini düzenlemek üzere Mart 1845'de ulema, asker ve bürokrat sınıfından seçilecek kimselerle, Meclis-i Muvakkat adına geçici bir Maarif Meclisi kurulmasını kararlaştırmıştır. Geçici Maarif Meclisinin vazifeleri arasında Darülfünun adı altında ayrı bir eğitim müessesesi kurulması fikri yoktur. Bu meclis 13 Mart 1845 den itibaren Bab-ı Ali'de kendisine ayrılan bir odada haftada iki gün toplanarak faaliyetlerine başlamıştır.

11 aylık çalışmaları sonucunda Maarif Meclisinin Vala'ya takdim ettiği eğitimin planlanması hakkındaki layihalarında Osmanlı literatüründe ilk defa gördüğümüz Darülfünun adlı bir eğitim kurumunun tesisi fikride yer almaktadır. Nisan 1846'da Sultan Abdülmecid Rumeli seyahatine çıktığı sırada, Darülfünun'un kurulmasını emretmiştir.⁵⁶⁸ Darülfünun kurulması 1846'da kararlaştırılmış ancak 1863'te açılmıştır. O tarihte Darülfünuna Rüşdiyeleri bitiren öğrencilerin alınması düşünüldüğü için bu kesinlikle bir yüksek öğretim kurumu olamayacaktır. Mehmet Ali Ayni, Darülfünun adlı eserinde bu durumu şöyle anlatır: Tarihi süreç içerisinde ilmiye teşkilatına derinlemesine ve objektif olarak baktığımızda birinci Darülfunumuzun İstanbul'un fethiyle beraber açılmış olduğunu söyleyebiliriz. Zira Fatih Sultan Mehmed (ikinci sani) İstanbul'da kendi namına inşa ettirmiş olduğu camii şerifin iki yanına sekiz kargir kurşunlu medrese de yaptırmıştır. Bu medreselerin teşkilatına Türkistan dan çağırılmış olan matematikçi Ali Kuşçu ile hukuk ulemasından memur getirilmiştir. Tefsir ve Hadis

⁵⁶⁷ Ahmet, Mumcu, Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi, s.161

⁵⁶⁸ Ekmelleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş" İlk İki Teşebbüs, Belleten, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, cilt LIV, sayı:210, Ankara, 1990, s.702

ilimler tahsiline ayrılmış olan bu medreselere girebilmek için önceden süregelen ilim diliyle “mevsale-i sahn” yada “dahil ve hariç” derslerini veya şimdiki tabirle lise tahsilini bitirmiş olmak gerekir. Sahn-i seman yani o sekiz medreseden birine giren talebeden her birinin medrese içinde kendine özel bir odası vardır. Bu ilmiye müessesesi, daha sonra Kanuni Sultan Süleyman’ın Süleymaniyede Döğmecilerde inşa ettirmiş olduğu dört büyük medrese ile bir kat daha olgunlaşmıştır. Zira bu medreseler tıp ilmiyle, matematik ve tabiat bilgisine ayrılmıştır. Ancak çok geçmeden bu kurumların esas özelliklerini muhafaza edememiş olduklarını görüyoruz. Zira Türk alimleri içinde çağdaşlarına ilimleri devamlı kılan gerekli olan tahsili kuvvetlilikle tavsiye ettikten başka bizzat latince öğrenip o lisandan Türkçe’ye pek muteber bazı eserler tercüme eden Katib Çelebi’nin daha binaltmış yedi senesinde medreselerden pek acı bir lisanla şikayet ettiğini Mizanül hakkında okuyoruz.

“Başta Sadrazam Koca Reşit Paşa olduğu halde memlekete Tanzimat ilanı ve bunun tatbikatını kabul eden birkaç yenilikçi ve terakki taraftarı bu müessesenin yetersizliğini hemen görmüşlerdir. Zira imtihanın şu tarz icrasında gösteriyor ki tahsil tipi yine eski usuldedir. Yani talebeye bir satırlık arapça bir ibare yazdırıp kelimelerin tahlilinden sonra manasını çıkartmışlardır. Binaenaleyh bazı bilgili kimselerden mürekkep bir meclis-i müvakkat teşkil etmişler. Bu meclisin tanzim ve tasdik ettiği layihayı meclis-i vala tasvib etmiştir.”⁵⁶⁹

1869 tarihili Maarif – Umumiye Nizamnamesi, İstanbul’da bir Darülfünun-ı Osmani kurulacağı söylemekte ve ayrıntılı hükümler getirmektedir. Darülfünun 1869’da tekrar kurulmuş, Fransa’da müsbet bilimler öğrenimi yapan Hoca Tahsin Efendi, müdür atanmıştır. Hikmet ve Edebiyat, Hukuk, Ulum-ı tabiiye ve riyaziye şubeleri olan Darülfünun-ı Osmani ancak iki yıl devam edebilmiştir. Darülfünun-ı Osmani’nin kurucusu Safvet Paşa, Türkiye’nin Batılı bir tarzda bir üniversiteye mutlak ihtiyacı bulunduğuna inanarak bu yoldaki teşebbüsünden vazgeçmemiştir. Mektebi Sultani (Galatasaray Lisesi) müdürü Sava Efendi’yi yeni bir Darülfünun kırmakla görevlendirir. 1874’te Darülfünun-ı Sultani açılır. Üçüncü Darülfünun devam ettirme girişimleri de başarıya ulaşamaz. II. Abdülhamid’in tahta çıkmasının 25. yıl dönümü dolayısıyla, 1 Eylül 1900 günü Darülfünun-ı Şahane açılmıştır. Darülfünun-ı Şahane II.

⁵⁶⁹Mehmet Ali, Ayni, Dar’ül Fünun Tarihi, Yeni Matbaa, İstanbul, 1927, s 3, 8

Meşrutiyet'ten sonra İstanbul Darülfünununa dönüşmek üzere 1912 yılına kadar devam eder.⁵⁷⁰

Üniversite düzeyinde de Darülfünunu Şahane'den Darülfünun Osmani'ye geçiş, Meşrutiyetin ilk yılı içinde (1909) gerçekleşir. Bu gelişmeler öğretim yapısında öncelikler konusunda tartışmaya yol açmıştır. Temel sorun şudur; Zihniyet değişikliğine ve eğitim reformuna muhtaç olan bir ülkede işe nereden başlanmalıdır?

O dönemin eğitim bakanlarından ve ünlü eğitimcilerinden Emrullah Efendi bu soruna üniversite önceliğini vurgulayarak yanıt verir. Emrullah Efendi ünlü Tuğba Ağacı Nazariyesi 1912'de hazırladığı Darülfünun Nizamnamesi ile hayata geçirmek istemiştir. Bu kurama göre, nasıl cennetteki Tuba ağacının kökleri havada ve dalları yerdeyse, öğretimdeki yenileşmede yukarıdan yani Darülfünundan başlanmalıdır.⁵⁷¹

Yeterli derecede ilk ve orta mektepler ve liseler yokken Darülfünun açılmasına teşebbüs edilmiş olması daima tenkit edilmiştir. Özellikle Emrullah Efendinin Maarif Nazırlığı zamanındaki tartışmalara neden olan konu, sıbyan veya iptidai mekteplerine nasıl idadi denmişse, orta mektep olabilecek olan bir kuruma zamanının en yüksek mektebi olan ve Darülfünun denilmesidir.⁵⁷²

Sonuç olarak; Türkiye'de Darülfünun kurma teşebbüsleri 19.Yüzyılın ortalarına doğru başlamıştır. Yapılan tespitlere göre Darülfünun fikri, Tanzimat döneminde başlayan halkın eğitimi konusu içerisinde ele alınıp gelişmiştir. Daha çok her türlü ilmin okutulduğu bir müessese olarak düşünülmüştür. İlk kuruluşunda tam bir belirsizlik içinde bulunan Darülfünunun bir nizamnamesi dahi yoktur. Darülfünun her na kadar Batı etkisiyle ortaya çıkmış bir fikir ise de kuruluşu ve faaliyetleri Osmanlının o dönemdeki kendine has üslubuyla gelişmiş ve birkaç başarısız teşebbüs den sonra 1900 yılında İstanbul üniversitesinin temelini oluşturan Darülfünun-ı Şahanenin kurulmasıyla başarıya ulaşmıştır.⁵⁷³

Darülfünun-ı Şahane'nin her şubesinde seçilmiş hocalardan kurulu bir heyetin çalışmaları göz önünde tutularak, 20 Nisan 1912 tarihli bir nizamnameyle İstanbul Darülfünunu kurulur. İstanbul Üniversitesinin gerek kadro, gerek teşkilat bakımından çekirdeğini teşkil etmiştir.⁵⁷⁴ 1915'de Maarif Nazırlığı İstanbul Darülfünununda kökten

⁵⁷⁰İstanbul Üniversitesi cilt I, s.14-15, s.147

⁵⁷¹Taner, Timur, Toplumsal Değişme ve Üniversiteler, s.205

⁵⁷²Osman, Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, cilt 2, s.454

⁵⁷³Ekmeleddin İhsanoğlu "Darülfünun Tarihçesine Giriş" s.700

⁵⁷⁴İstanbul Üniversitesi cilt I, s.14-15, s.147

değişiklik yapmaya karar vermiştir. Bu hareketin ilkeleri, Cumhuriyet döneminde “İstanbul Üniversitesi”de yapılan reformun içeriği ile örtüşür. O zaman takip edilen ilkeler şunlardır:

1) Darülfünun Fakültelerini bir yüksek okul halinden çıkarıp, araştırmalar yapacak ilim kurumu haline sokmak.

2) Bu amaca ulaşabilmek için eski öğretim şekline bağlı olanlar yerine bu yeni amaca göre çalışacak olanları Profesör (o zamanın değişiyile müderris) olarak almak.

3) “Yeter derecede ehliyetli müderris (Profesör) bulunamayacağı için yabancı memleketlerden profesör getirtmek ve bunların yanına genç müderris muavinleri (doçentler) vererek ilerisi için kuvvetli ilim adamları yetişmesi imkânını sağlamak.”

4) Fakültelerin iç teşkilâtını bu amaca göre değiştirmek, laboratuvarları ve kütüphaneleri zenginleştirmek, o zaman (Darülmesai) adı verilen Enstitüler kurmak ve müderrislerin (profesörlerin), müderris muavinlerinin (doçentlerin) orada devamlı surette çalışmaları ve ilim araştırmalarında bulunmaları için gerekli şartları hazırlamak.⁵⁷⁵

1933 Üniversite Reformu

Eğitim alanında önemli bir değişiklik İstanbul Darülfünunun tavsiye edilerek yerine İstanbul üniversitesinin kurulması ve bir çok üniversite hocasının dışarıda bırakılmasıdır. Madde-1 “İstanbul Darülfünunu ve ona bağlı bütün müesseseler kadro ve teşkilatlarıyla beraber 31 Temmuz 1933 tarihinden itibaren kaldırılmıştır.”⁵⁷⁶ Darülfünun yetersizliği ve inkılap ideolojisinin gerisinde kalmasıyla ilişkilendirilmiştir. Maarif Vekili Reşit Galip darülfünunun kaldırılmasının yapıldığı toplantıda şunları söyler: “...İstanbul Darülfünunu, Türk aydınlarının kendisinden iştiyak ve ihtirasla beklediği iyiliğe, gelişme ve ilerlemeye eremedi. Memlekette sosyal, siyasi büyük devrimler oldu. Darülfünun bunlara karşı tarafsız bir gözlemci kaldı.... Harf devrimi oldu, öz dil hareketi başladı. Darülfünun hiç tınmadı. Yeni bir tarih anlayışı, milli bir hareket halinde bütün ülkeyi sardı. Darülfünunda buna bir ilgi uyandırmak için uzun süre beklemek gerekti. İstanbul darülfünunu artık durmuştu. Kendisine kapanmıştı. Vustai bir tecerrüt içinde dış alemden elini ayağını çekmişti.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁵M. Emin, Erişirgil, Ziya Gökalp, Ülkü, sayı: 55, II Kanun 1944, s.2

⁵⁷⁶Sadi, İrmak, Atatürk Devrimleri Tarihi, Yapı ve Kredi Bankası Yay., 1981, 235-236

⁵⁷⁷Darülfünun reformu için bkz., Necdet Öklem, Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu, E.Ü., Bas., İzmir, 1973, s.50-53; Reşit Galip, Yeni Üniversitenin işlevini “Türk inkılabının ideolojisini işlemek” olarak belirtir. N. Öklem a.g.e., s.55

1933'e kadar İstanbul'da Maarif vekaletine bağlı Darülfünun adı altında yüksek öğretim kurumu vardır. Bu kurumu modern bir seviyeye getirmek için çaba gösterilmiştir, fakat olumlu sonuç alınamamıştır. Kurumun revizyona tabi tutulması gerekiyordu. Atatürk bu konuda kararlıdır. Ancak reformu objektif olarak yapmak çok zordur. Kurumdan tasfiye edileceklerin kırılmaması da önemlidir. Bu sorunları çözmek için İsviçre'den Prof. Malche davet edilir. Malche önce hocaların bilgi düzeyini araştırıp üniversiteye alınabilecekleri tespit için bir anket düzenler. Çalışmalar sonucu pek çok hoca kadro dışı bırakılır. Kadroda var olan boşluklara ise Hitler Zulmünden Kaçan Alman bilim adamları, yerleştirilir. Amaç bu hocaların kısa zamanda Türkçe öğrenerek derslerini devretmesidir. Bu reform kısmen başarılı olmuştur. 1933 Üniversite Reformu ile birlikte İstanbul Üniversitesindeki sosyal bilim eğitiminde Türkiye'de sürgün yaşayan Alman profesörlerin etkinliği görülmeye başlar. Hukuk fakültesi'nde sosyoloji dersleri vermeye başlayan Gerhard Kessleri'nin benimsediği sosyoloji anlayışı "sozial politik"tir. Sosyolojinin ağırlık merkezini "yapı sorunu" olmaktan çıkarıp, "iş"e dönük sosyolojiyi anlayışı geliştirilmiştir. Bunu bir sosyal politika bilgisi olarak ele alan bu yaklaşım çerçevesinde Türkiye'de iş hayatının sorunlarına, işçi-işveren ilişkilerinin çözülmesinde sosyolojinin araçlığına ağırlık verilmiştir. 1933-34'te İstanbul Üniversitesi'nde Hukuk Fakültesi'ne bağlı "İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü" kurulmuş ve enstitünün ilk müdürlüğünü Alman Profesörlerden W. Röpke yapmıştır. Bu kurum 1949 yılında İctimaiyat Enstitüsü adını almıştır. Bu dönemde iktisadi sosyolojiye ağırlık verilmiştir. İş dergisi (1934) bu sosyoloji ekolünün fikirlerini akademi-dışı çevreye de iletmek görevini üstlenmiştir. Ayrıca Enstitü, iş hayatının düzenlenmesine dair bir takım uygulama girişimlerinde de bulunmuştur.⁵⁷⁸

Bütün çağdaş uygar devletler eğitimin istenilmeğe değer olduğu kanısındadır.⁵⁷⁹ Çünkü eğitim bir toplumun yapılaşmasında en önemli araçtır. Türkiye'de eğitim hareketleri ve eğitim sisteminin çeşitli yönleri ve sorunlarına ilişkin fikir ve tartışmalar, toplumun Batı'ya yönelme süreciyle doğrudan ilişkilidir. Batılılaşma sürecinde eğitim hem bağımsız, hem bağımlı değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yapının dinamikliği özelliğinden dolayı, eğitim bir taraftan toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal yapısındaki değişmelerin lokomotifi olmakta, diğer yandan ise toplum

⁵⁷⁸ Aynur, İlyasoğlu, Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, s 2171

⁵⁷⁹ Bertrand, Russell, Eğitim ve Toplum Düzeni, Varlık Yay., İstanbul, 1976, s.139

yapısındaki global değişmeler bizzat eğitim düşüncesini ve hareketlerini belirlemektedir. Türkiye’de Cumhuriyet döneminde günümüze kadar uygulanan eğitim politikaları, aslında Tevhid-i Tedrisat’la yapılan söz konusu siyasal-ideolojik tercihin etrafında oluşmuştur.

4.4.2. *Halkçılık ve Milliyetçiliğin Gereği Olarak Köye Yönelme*

“Halka Doğru” Çarlık Rusya’sında 19.Yüzyılın ikinci yarısında gelişen “Narodnik” Hareketinin temel şiarı olmuştur.⁵⁸⁰ Rus aydınlarının geniş bir kesimini etkileyen Narodnik hareketinin tarafları temelde Marksist bir ideolojiye dayanarak, çarlığı devirmek için mücadele etmiştir. Bu açıdan Çarlık Yönetimine karşı Köylüyü kazanmak için, Rus aydınları halka gitmeyi, halkın kazanılmasını ve aydınlatılmasını hedeflemiştir.⁵⁸¹ Rusya’daki bu halkçılık akımı Türk aydınları arasında da etkili olur. Balkan ve özellikle Bulgar aydınları yoluyla Narodniki görüşleri özellikle yazar ve öğretmenler arasında, Meşrutiyetten önceki yıllarda çok güçlenir. Diğer yandan Rusya’dan gelen Türkçü aydınlar aracılığıyla Osmanlı Türkçülerine ulaşmıştır.⁵⁸² Fakat Narodnik hareketi, Türkçüleri ideolojik yönden değil, halka gitme, halkla bütünleşme noktasında etkilemiştir. Örnek olarak Rusya’dan gelen Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Hüseyinzade Ali gibi aydınlar çarlığa karşı mücadele eden Narodniklerden etkilenmekle beraber, bilindiği gibi Türkiye’de Marksizmi değil siyasi Türkçülük ve halkçılık anlayışını benimsemişlerdir. Ziya Gökalp, Hüseyinzade Ali’nin Panslavizmden, Pantürkizm mefkuresini çıkardığını, sosyalizmden de halkçılık anlayışını ifade ederek, onun ülkemizdeki Türkçülükle halkçılığın mürşidi olarak görülmesi gerektiğini belirtir.⁵⁸³

Türkçü aydınlar halka gitmeyi Türkçülüğün temel ilkelerinden birisi olarak kabul ediyorlardı. Genç kalemler’de başlatılan dilde sadeleşme akımı ile, aydın-halk kopukluğunu bir ölçüde gidermeye çalışan Türkçü aydınlar, Türk ocaklarını kuruluşu ile birlikte halka doğru hareketini daha sistemli bir hale getirmeye çalışmışlardır. Türkçü aydınlar, halkçılık anlayışları ile öncelikle aydınlarla halk arasındaki mesafenin kapatılması amacı ile “Halka Doğru” ve “Türk sözü” dergilerini çıkarmışlardır. Türkçü aydınlar içinde halka doğru ve halkçılık ilkesini sistemli bir şekilde ortaya koyan Ziya

⁵⁸⁰Zafer, Toprak, “Osmanlı Narodnikleri: “Halka Doğru” Gidenler”, Toplum ve Bilim, sayı: 24, Kış – 1984, s.69

⁵⁸¹Yusuf, Sarıay, Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları, Ötüken, İstanbul, 1994, s. 198

⁵⁸²Niyazi, Berkes, Türk Düşününde Batı Sorunu, s.231

⁵⁸³Ziya, Gökalp, “Türkçülük Nasıl Doğdu?” Yeni Mecmua, cilt II, sayı: 40, (18 Nisan 1918), s.263

Gökalp olmuştur. Gökalp'te halk, eşit siyasi hakları ve kanunlar önünde eşit statüsü olan herkesi kapsamaktadır.⁵⁸⁴

1919 yılında köycüler, Türk Ocakları bünyesinde ve Halide Edip Adıvar'ın başkanlığında Köycüler Cemiyeti adı verilen yeni bir örgütlenmeye gidilir. 1926 yılında gerçekleştirilen Harf Devrimi, Millet Mektepleri ve Köy okuma odaları gibi halka yeni yazıyı öğretecek eğitim kuruluşlarının açılmasını gerekli kılmıştır.⁵⁸⁵ Çünkü Kemalistlere göre, Türk köylüsü kötü ve geri bir konumdadır. Köylünün bu olumsuz durumu, altı yüzyıl süren cahil, ilgisiz ve duyarsız Osmanlı yönetimine bağlanmıştır. Nusret Kemal'e göre, yüce "Türk ulusunun kahraman evlatları tarafından yapılan devrimden köylülerin habersiz ve uzak kalmalarının" nedeni budur.

Köy, köycülük, köyün canlandırılması ve köyde eğitim gibi konularda Türkiye'de 1930'lar boyunca kayda değer tartışmalar yaşanır. 1930'lar Türk yönetici sınıfı ile aydınların köy ve köylüye olan ilgilerinin artmasında rol oynamıştır. 1930'lu yıllar sadece Türkiye'de değil dünyanın bir çok yerinde köycü ideolojilerin yükselmesine tanıklık eder. Örneğin Kemal Atatürk öldüğünde Alman Nasyonal sosyalist partisi (NSDAP) yayın organı Völkischer Beobachter "Türkiye'de ve Almanya'da kuvvetli bir köycülük milli kuvvetin tükenmez bir kudretidir. İki milletin aynı politik gayeleri mevcuttur." diye yazıyordu.⁵⁸⁶

Köycülere göre eğitim köyün dönüştürülmesinde merkezi bir role sahiptir. Üstelik bu yolla hem köylü nüfusa Kemalizm'in ilkeleri öğretilecek, hem de köyün iktisadi ve kültürel canlandırılması mümkün olacaktır. Bu nedenle 1930'lu yıllar boyunca genelde ilk öğretimle ve yetişkinlerin eğitimiyle, özelde de köylülerin eğitimiyle ilgili oldukça kayda değer tartışma ve araştırmalar yapılır. Köylerde şehirlerinkinden farklı bir eğitim sistemine ihtiyaç olduğu düşünülmüştür. Köylüler köylerde ve köylünün günlük yaşamındaki gereksinim için eğitilmelidir. Köye yönelen düşünürlerden birisi Ethem Nejad'tır.

4.4.2.1. Ethem Nejad

(1887-1921), Ethem Nejad eğitim alanında çalışmış, soylu bir aileden gelen eski bir Türkçüdür. 1908'den önce, ittihatçı ilişkileri dolayısıyla yurt dışına kaçmış. Fransa

⁵⁸⁴Taha, Parla, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korparatizm, İstanbul, 1989, s. 85; Bkz., Ali Kemal Meram, Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi, Kültür Kitabevi, İstanbul

⁵⁸⁵Sefa, Şimşek, Halkevleri, 1932-1951, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002, s.128

⁵⁸⁶"Atatürk Hakkında Dünya Neşriyatı", Ülkü Dergisi, 1938, 12(79), Aralık, s.354

ve Amerika'ya gitmiştir. Meşrutiyetin ilanı üzerine İstanbul'a dönerek öğretmenliğe başlamış, daha sonra Manastır, Bursa, İzmir Darülmualliminde müdürlük ve maarif müdürlüğü yapmıştır. Ethem Nejad, bu dönemde Şura-yı Ümmet, Ulum-u İctimaiye, Siper-i Saika, Amel gibi gazete ve dergilerde yazılar yazmıştır. 1913'te İstanbul'da çıkardığı Tekamül ve Kanunlar adlı eseri, H.Z.Ülken, memleketimiz de yazılmış ilk sosyoloji kitapları arasında anılmaktadır. Ethem Nejad'ın Bursa Darülmuallimi müdürü iken yazdığı, "Türklük nedir, Terbiye yolları" isimli eserinde düşünce açısından "Türk Ocağı"nın yakınında bulunduğunu gösterir. Hatta Türk Ocağının yayın organ olan Türk Yurdu dergisinde kuvvetli bir Türklük ve Turancılık Şuuruyla makaleler yazmıştır. İlk eserinde Türklük ve İslamiyet kavramları üzerinde durarak bunlar arasında bir sentez aramıştır. Daha sonra yazdığı "Terbiye-i ibtidaiye ıslahatı" adlı eserinde de liberal düşüncelerini kuvvetli bir Türkçülük duygusu içinde ele almıştır.

Ziynettullah Nuşirevan, Ethem Nejad'ın kendisine sosyalist hatta komünist namı verdikten sonra bile yazdığı makaleleri arasında küçük burjuva ve "münevveran" sosyalizmine temayül'ün gayet kuvvetli görüldüğünü de kaydetmektedir.⁵⁸⁷

Ethem, Nejad'ın eğitim konusundaki en önemli yanı, dönemin maarif vekili Emrullah Efendinin "Tuba Ağacı" nazeriyesini tenkid ederek, ilk öğretimden başlayan, aşağıdan yukarı doğru yükselen bir eğitim teklifini reddetmektedir. Diğer yandan da öğretmen yetiştirilmesi sorununu öne sürerek dönemin öğretmenlerini 3 grupta toplayarak değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Bunlar "Hiçbir mektep görmemiş ehliyetnameli muallimler, Eski Darülmuallim ve idadi mezunları, Yeni Darülmuallim mezunları"⁵⁸⁸ Ethem Nejad'a göre eğitimde asıl olan amaçların iyi tespit edilmesidir. Amaçları tayin edilmeden yapılacak bütün işler, boşuna uğraşmalardan başka bir şey değildir. İlk öğretimin amacı ile bütün olarak eğitimin amaçları arasında kuvvetli bir uyuşmanın şart olduğunu da ileri süren ethem Nejad eğitimin insana devamlı bir mücadele azmi verdiğini savunur.⁵⁸⁹

İleri eğitim görüşlerinin uygulanmasında halkın ve devletin bu konuya sıkıca eğilmeleri gerektiği anlatan Ethem Nejad, Türk milletinin "Asker-Millet" olduğunu tarihi olaylarla ispat etmeye çalışarak, eğitimin bu durumu gözden uzak tutulmaması gerektiğini söyleyerek, eğitim programlarının şunlara dikkat etmesini ister.

⁵⁸⁷ Mete, Tuncay, Türkiye de Sol Akımlar I, (1908-1925) BDS Yay., İstanbul, 1991, s.148

⁵⁸⁸ Ethem, Nejad, Terbiye-i İptidaiye Islahatı, Keşişyan Matbaası, İstanbul, 1931, s.3

⁵⁸⁹ Ethem, Nejad, Türklük Nedir Terbiye Yolları, Çiftçi Kütüphanesi, İstanbul-?, s.29

“Çocuklarımız daha mektepte iken asker olmalı, askere elverişli terbiye edilmeli, kin ve intikam mefkuresi beslenmelidir. Bütün millet kin ve intikam mefkuresiyle yaşayan bir millet-i mûsalleha olmalıdır.”⁵⁹⁰

Ayrıca ona göre, öğrencilere mutlaka bir meslek fikrinin verilmesi gerekir. Ülkenin kalkınmasını, yetişecek iş adamlarını sağlayacağını savunur. Ethem Nejad yüksek öğretim hariç eğitimin amacı, muhtevası, programları, yöntemleri ve okul kuruluş sistemiyle beraber her yönünü kendi bilgi ve yaklaşımıyla ele almış, incelemiştir. Dönemin eğitim ve siyasi görüşleriyle kendi savunduğu anlayış arasında bir denge sağlamaya çalışmıştır. 1940 yılında kurulan köy enstitüleri üzerinde en etkili eğitimcilerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

4.4.2.2. Ziya Gökalp

Gökalp’in bütün düşüncelerinin temelinde ikili bir sistem vardır. Bu sistem, medeniyet-kültür ve muasırlaşma-Türkleşmedir. Temel ölçü olarak, kültürü Türkleşmenin dayanağı, medeniyeti de medenileşmenin yolu, olarak düşünmektedir. Gökalp bu temel kavramlarda, Milliyetçilik, Halkçılık, Garp Medeniyetçiliği ve Cumhuriyetçilik sonucuna ulaşır.⁵⁹¹ “Halka doğru gitmek” medenileşme ve Türkleşmekle ilgili olarak Gökalp düşüncesinin en önemli unsurlarından birisidir. Halka doğru niçin gidilecektir? Gökalp bu soruya şöyle cevap verir: “Seçkinler halka milli kültürü götürmek için gitmelidirler. Halbuki..... memleketimizde milli kültürü denilen şey yalnız halkta vardır. Seçkinler henüz milli kültürden nasip almamıştır. O halde milli kültürden mahrum bulunan seçkinler, milli kültürün bir müzesi olan halka ne suretle milli kültür götürebilecekler? Meseleyi çözebilmek için, önce şu noktalara cevap verelim: seçkinler neye maliktir? Halkta ne vardır? Seçkinler medeniyete maliktir. Halkta milli kültür vardır. O halde seçkinlerin halka doğru gitmesi şu iki maksat için olabilir.

1.Halka milli kültür terbiyesi alabilmek için halka doğru gitmek.

2.Halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmek.⁵⁹²

Ziya Gökalp’e göre gerçek deha halktadır. Aydınların(Seçkin-güzide-elit) tamamıyla halka gidebilmeleri için, halkın içinde yaşayarak, ondan milli kültür almaları gerekir. Halka doğru gitmenin ikinci vazifesi de halka medeniyet götürmektir. Çünkü,

⁵⁹⁰Ethem, Nejad, a.g.e., s.34

⁵⁹¹Ziya, Gökalp, Çınaraltı Konuşmaları, Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yay., Ankara, 1966, s.35

⁵⁹²Ziya, Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s.46

halkta medeniyet yoktur. Seçkinlerse, medeniyetin anahtarlarına sahiptir. Fakat halka, değerli bir armağan olarak, Doğu medeniyetini veya onun bir parçası olarak Osmanlı medeniyetini değil, Avrupa medeniyetini götürmelidirler.⁵⁹³

Ziya Gökalp'e gelinceye kadar, halka doğru gitme, köye göre eğitim düşüncesini savunan birçok düşünür çıkmıştır. Fakat Gökalp'in düşüncesi, sosyal bir felsefenin gereği olarak halka doğru gitmeyi şart koşturmaktadır. Gerçi Gökalp'de başlı başına bir köy davası yoktur. Onda iki önemli ilke olan halkçılık ve medeniyetçilik vardır. Sosyal Felsefenin özü olan Türklüğün ilk amacı olarak, halka ve halk değerlerine yönelmedir. Milli kültürün kaynaklarına inilmesi, halk değerlerinin toplanarak tasnif edilmesi, eğitimin milli kısmını bu kültürel unsurların meydana getireceğini belirtmesi yönüyle, onu köye doğru hareketinin başında saymak gerektiğini düşünüyoruz.

Çünkü Gökalp'e kadar, Türk milliyetçiliği ve halkçılığı müphemliğini sürdürmüş, mistik bir akım olarak görülmüştür. Gökalp'in sosyolojik yayınları, milliyet fikrinin sosyal bir gerçeklik olduğunu ortaya koymuştur. Osmanlı dönemin önemli bir özelliği olan (siyasi olarak) milliyetle din kavramlarının beraberce değerlendirilmesi, Gökalp ile ayrılmış, bu kanunların ayrı ayrı inceleme konusu olduğu anlaşılmıştır. Gökalp'le Türkiye'de toplumsal oluşumlarda milliyetin rolü ortaya çıkmıştır.

Gökalp'in düşüncesinde eğitimin yeri büyüktür. Kültür- medeniyet, Türkleşme ve medenileşme görüşlerinde katalizör görevi eğitime verilmektedir. Eğitimin asıl fonksiyonu aydınları millileştirmektir. Onları milli seçkinler haline getirmektir."⁵⁹⁴ Gökalp, değer yargılarını milli vicdanın bir eseri ve psikolojik özellikler olarak göstermektedir. Buna kültür demektedir. Eğitimin amacı milli kültürü yetismekte olan nesillere aktarmaktadır. Eğitim bu yönüyle milli olmayla mecburdur.

Fenni ve teknolojik özelliklere gelince, bunlar "zihni ve reel çalışmaları sonucunda ortaya çıkan şe'niyet hükümleridir." Bu hükümler bütün milletlerde ortaktır. Onun için milli değildir. İyi-kötü, güzel-çirkin, mukaddes-tabu, milletten millete değişir. Fakat, tatlı-acı, yuvarlak-düz, iki kere ikinin dört etmesi bütün milletler için aynıdır.

Fenni ve teknolojik özellikleri, diğer bir ifade ile ilmi değerleri çocuklara aşılama görevini "Talim" üzerine alır. Öyle ise eğitimin iki yönü vardır. Birincisi,

⁵⁹³Ziya, Gökalp, a.g.e., s.51

⁵⁹⁴Orhan, Türkoğlu, Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, A.Ü., Yay., Ankara, 1973, s.28

kültürü genç nesillere aktarmak, bu milli yönüdü. İkincisi, ilmi özellikleri vermek, buda ilmi yönüdü.

“Milli bir eğitim sistemi kurmak için Milli harsı bulmak gerekir. Gökalp’e göre eski Türklerin eğitimi ve kültürleri milli idi. Daha sonra değişik medeniyet topluluğuna girince karma bir şekle uymak zorunda kaldık. Şölen Edebiyatı yerine divan edebiyatı, Töre yerine fıkıh kaim oldu. Fakat halk eskiden beri alageldiği değerlerini başka şekil ve, müesselerle devam ettirdi.”⁵⁹⁵

Daha sonra Türkler, başka bir medeniyet çevresine girdiler. “Fıkıhın karşısında hukuk, medresenin karşısında Mektep belirdi. Bu ikili durum milli değildir ve eğitim de bu sebepten dolayı gayri milli gençler yetiştirir. Eğitimimizin bu bozuk durumundan dolayı diğer ülkelerin en seçkin insanların en iyi eğitim görmüşler arasından çıkmasına rağmen bizde en lüzumsuz ve bozguncular medrese ve mektepten çıkmaktadır.”⁵⁹⁶

Ziya Gökalp, eğitim ve öğretimin daha iyi ve yararlı olabilmesi için, bazı pratik tedbirler sıralamaktadır. Gökalp’e göre, bütün okulların görevlerini iyi yapabilmeleri için Maarif Bakanlığı nicelikten çok niteliğe önem vermelidir.

Gökalp E. Durkheim’in sosyoloji metotlarını milliyet görüşlerine uygulayarak, buradan milli devlet, milli ekonomi, milli eğitim, milli bağımsızlık, milli kültür ve sosyal bir felsefe çıkarmıştır. Sosyal felsefesinin kültüre dayanmış olması kendisinden sonra kuvvetli olarak hissedilen “halkçılık” ve “köye yönelme hareketlerinde etkili olan Gökalp’in, köy enstitülerinin köycülük anlayışında halkçılığı rol oynamıştır denilebilir.

4.4.2.3. Halil Fikret Kanad

1892 yılında Manastır’a bağlı Serfice kazasında doğmuştur. İlköğretimini doğduğu yerde orta öğretimini Manastır Sanat okulunda tamamlamıştır. Çeşitli işlerde çalıştıktan sonra Mülkiye Mektebine yazılmış, 1910 yılında öğrenim için Almanya’ya gönderilmiştir. Berlin’de Felsefe, Leipzig’de Pedagoji derslerine devam etmiştir. Daha sonra Pastolazzi hakkında doktora yaparak 1917 yılında, Türkiye’ye dönmüştür.

1927 yılında Konya’da açılan Eğitim Enstitüsüne psikoloji-pedagoji öğretmeni olarak tayin edilmiş, bu okulun Ankara’ya nakledilmesiyle Gazi eğitim Enstitüsü öğretmenliğine getirilmiş ve burada pedagoji bölümünü kurmuştur.

⁵⁹⁵Ziya, Gökalp, Milli Terbiye ve Maarif Meselesi, İş Matbaacılık ve Ticaret, Ankara, 1972, s.3-4

⁵⁹⁶Ziya, Gökalp, a.g.e., s.105

1936'dan 1938 yılına kadar Talim ve Terbiye kurulu üyeliği yapmış. "Köy" öğretmen okullarının" kurulmasında büyük hizmetlerde bulunmuştur. Talim ve Terbiye üyeliğinden sonra Gazi Eğitim Enstitüsüne dönen Kanad 1956 yılında emekli olmuş ve 1976 yılında da ölmüştür.⁵⁹⁷

Halil Fikret'in toplumsal görüşleri, Gökalp ekolünün düşüncelerine dayanır, fakat sorunlara, çözüm bulmada bazı farklarla onun bu ekolden ayırır. Eserleri Gökalp ve Mustafa Kemal'in izlerini taşır. Türkiye'nin sorunlarına iyi niyetle çözüm bulmak isteyen bir aydın ve ideologdur. Görüşlerini milliyet ideali oluşturur. Toplumsal, ekonomik, siyasi ve pedagojik düşüncelerinin temelinde milliyet ideali vardır. Ona göre "milliyet ideali" insan toplulukları arasında fertlerin belli bir zümreye ait olma bilincidir. Bireylerin milli benliklerini idrak etmesidir.⁵⁹⁸

Bu açıklamasıyla Kanad, Milliyet idealini bir soya ait olma bilinci ile açıklarken, bu bilinci idrak etme olarak ele almaktadır. O halde milliyet bir tabii oluş değil, idrak etmekle, öğrenme ile ilgili bir idealdir.

Kanad çeşitli milletlerde ve bizde, milliyet hissinin doğuşunu inceler. Milliyet ideali açısından Osmanlı devletine bakan Kanad, Osmanlı devletinin yıkılmasının sebebini milliyet idealine önem verilmemesine bağlar. Osmanlı çeşitli azınlıklara yaşama hakkı tanıdığı için yok olmuştur. Bu hataya düşülmemelidir. Türk İnkılabının en önemli unsuru Türk milliyetçiliğidir. Kanad bazı çevrelerce düşüncelerin de çok katı olduğu suçlamasıyla karşılaşmıştır. "Milliye ideali ve Topyekün Milli Terbiye" eserinde milliyetçilik düşüncelerini Türk tarihinden çıkardığını ve Atatürk'ün milliyetçilik hakkında görüşlerini savunduğunu öne sürer. Türk milletinin gerçek kurtuluşunu "milli, varlığının bilincine" ulaşmasında aramaktadır. Bu benliğe dönüş Türkçülük ve milliyetçilikle sağlanabilir.⁵⁹⁹

Halil Fikret Kanad'ın düşünceleri bir bütün olarak ele alınınca toplumsal ve eğitsel görüşleri arasındaki uyum hemen göze çarpar. Onun ülküsünün dayanağı millet, yolu Türk milliyetçiliği, aracı da eğitimidir. Onun sosyal düşüncelerinde bir teknik olarak yer alan "telkin" ve "yetiştirme" eğitimin görevleri arasında yer alır. Bu düşünceden hareketle Kanad'da eğitim amaç değil, araç olarak görülmektedir. Eğitimi, geçmişte toplum tarafından meydana getirilmiş olan, maddi ve manevi değerleri

⁵⁹⁷Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.74

⁵⁹⁸Halil Fikret Kanad, Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye, Çankaya Matbaası, Ankara, 1942, s. 35

⁵⁹⁹Halil Fikret, Kanad, a.g.e., s.104

korumak suretiyle ona yeni bazı değerler katarak genç kuşaklara aktarma işi olarak tanımlar.

Kanad özellikle eğitimin toplumsal fonksiyonları üzerinde durarak ulusların geç ve dinç kalmasını sağlayacak araç eğitimidir. Yine ulusların geleceklerinin garanti altına almalarının yolu da eğitimden geçer demektir.⁶⁰⁰

Eğitim, yüksek bir amaç etrafında düşünce, his ve irade birliği olan ülküyü (ideal) oluşturmalıdır. Eğitim milli ülküyü ortaya çıkarıp bunu yaymalıdır. Bu eğitimin dinamik yönüdür.⁶⁰¹ Eğitimde dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Kanad'a göre Milli ve toplumsal eğitim ilk önce ailede başlar. Milli bilinç, ortak dilden, ortak vatandan, ortak geçmişten v.b. doğar. Bunların kaynağı ve çekirdeği ailede bulunur ve ilk orada şekillenir. Türk ailesinin en naif alanları Türkiye'nin %80'ini oluşturan köylerde yaşamaktadır. O halde eğitimin asıl amacı köye yönelmek olmalıdır. Bunun için köye kolayca uyum sağlayabilecek yetenekli, milliyetçi ve idealist genç öğretmenler yetiştirmek gerekir. Öğretmenlerin köylerde kalarak, gönül huzuru ile faydalı işler yapabilmeleri için, onlara milli bir ruh ve Türkçülük sevgisi aşılanmalıdır.

Halil Fikret köye göre öğretmen yetiştirilmesi konusunda teklif getirmiştir. Öğretmen köyü bilen, köyde yaşayabilecek, köyü sevecek, köyün değerlerine ters düşmeyecek, bilgi ve bu bilgileri köyün kalkınmasında kullanabilecek, ahlaklı idealist bir kişi olmalıdır.

Köy enstitüsünün olmasa da, köye göre öğretmen davasının bilinçli öncüsü Halil Fikret Kanad'dır, diyebiliriz. Kanad köy enstitülerinin amacını, çalışma yöntemlerini benimsemediğini belirtmektedir.

Halil Fikret Kanad, eski öğretmen yetiştiren kurumların devletin ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak olduklarını anlatarak, bunların yeni tip ve ülküde insan yetiştiremeyeceğini öne sürerek kapatılmaları gerekir demektir.⁶⁰²

Ona göre Türkiye'nin %80'ni köylerde yaşamaktadır. Türk vatanının kalkınması çoğunluğu köylünün teşkil ettiği köylerimizin kalkınmasına bağlıdır. Önce şehri kalkındırıp, sonra köylere yönelmekle, köylüyü canlandırmaya imkan yoktur. Atatürk

⁶⁰⁰Halil Fikret, Kanad a.g.e., s.5

⁶⁰¹Halil Fikret, Kanad, a.g.e., s.19

⁶⁰²Halil Fikret, Kanad, a.g.e., s.158

inkılaplarının hiç beklenmeden çoğunluğa mal edilmesi gerekir. Çünkü “asıl kök şehirlerde değil, köylerde dir.”⁶⁰³

1937 yılında “Köy öğretmen okulu” Kanad’ın görüşlerinden istifade edilerek açılmıştır. Fakat 1940 yılında Köy Enstitüsüne dönüştürülünce onun görüşleri bu okullarda kalmamıştır. Kanad liberal bir iş pedagojisini savunurken, Köy Enstitüleri, üretime yönelmiş, kollektif pedagojinin uygulamasına geçmiştir. Kanad, köyü maddi ve manevi bir sosyal yapı olarak düşünürken ve buna göre eleman yetiştirilmesini savunmuştur. Köy Enstitüleri ise köyü ekonomik ve maddi bir yapı olarak görmüşdür. Ona göre teknisyen yetiştirmeye çalışmıştır.⁶⁰⁴

4.4.2.4. İsmail Hakkı Tonguç

İsmail Hakkı Tonguç (1891 veya 1893 – 1960); Silistre’de Totrakan sancağının Tataratmaca köyünden doğmuştur. 1914 yılında Kastamonu öğretmen okulunu parasız yatılı öğrenci olarak girmiş, 1918 yılında bu okuldan mezun olmuştur. Mezun olduktan sonra 20 arkadaşıyla birlikte öğrenim için Almanya’ya gönderilmiştir. Birinci dünya savaşından sonra 1919 yılında yurda dönerek, Eskişehir Öğretmen Okuluna Resim – Elishleri ve Beden Eğitimi Öğretmeni olarak tayin edilmiştir.

Tonguç, Eskişehir, Konya, Adana ve Ankara Öğretmen Okullarında resim, beden eğitimi öğretmenliği yapmış. Gazi Eğitim Enstitüsü öğretmenliği ve müdür vekilliği yapan Tonguç, 1935 yılında ilköğretim Genel müdürlüğüne vekaleten getirilmiş, 1946 yılında bu görevden alınarak Talim ve Terbiye Kurulu üyeliğine tayin edilmiştir. 1954 yılında emekli olan Tonguç 1960 yılında ölmüştür.⁶⁰⁵

Tonguç’un görüşlerinde yer alan en önemli kavramlar “köycülük” “iş” ve “Eğitim”dir. Tonguç, köy ve köye yenelme konularında kendisine etki eden unsurlardan bahsetmemiştir. Fakat en önemli etkinin ailesinin köycülük ideolojisine bağlı olması gösterebilir.

Tonguç’a göre köye yönelim değişik açılardan ele alınmaktadır. Bunları sıralarsak:

⁶⁰³Halil Fikret, Kanad, a.g.e., s.159-161

⁶⁰⁴Eserleri: Coğrafyanın Tedris Usulü, İkbâl Kitabevi İstanbul, 1927 Postalazzi, Devlet Matbaası, İstanbul 1931; Santranç Klavuzu, Ulus Basımevi, Ankara, 1936; Göthe ve Faust, Recep Ulusoglu Basımevi, Ankara, 1940; Edvard Burger’den Çev: İş Pedagojisi, Türk Dili Basımevi, Bahkesir, 1946; Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye Çankaya Matbaası, Ankara, 1942; Pedagoji, Ankara Basımevi, Ankara, 1947; Terbiye Sosyolojisi, Yeni Matbaa, Ankara, 1958... bakılabilir.

⁶⁰⁵Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.88

1) Romantik açıdan bakanlar için: “köy evleri yeşillikler içine, şarltuları hiç eksik olmayan akar sular arasına serpilmiş ... mesut insanlarla dolu bir yerdir.”⁶⁰⁶

Tonguç’a göre köyü bu şekilde düşünenler, köye gittikler zaman hayal kırıklığı yaşamıştır. Köy gerçeği onların düşüncelerindeki hayalleri yıkmış, azimlerini kırmıştır. Bu insanlar geldikleri yerlere geri dönmüşlerdir.

2) Köy hakkında negatif tutum takınanlar. Bunların düşünceleri oldukça radikaldir. Köylü, iyilikten anlamaz kabasabadır. Köy susuz ve pistir. Düşünme kabiliyetleri körleşmiş ve bunun yerini menfaat duygusu almıştır.⁶⁰⁷

3) Köye zirai Açıdan Bakanlar bu görüşe göre köy ve köylü sorunu her şeyden önce bir eğitim sorunudur. Köylüye önderlik yapabilecek elemanlar yetiştirilmeli, ve köylünün en büyük sorunu olan para konusu üzerinde de durulmalıdır.

4) Köye ve köylüye ekonomik ve kültürel yönden bakanlara göre ise köyü mahveden sermayesizliktir. Teknik ve sermayenin köyünbelki sosyal yapısını bozacağı düşünülebilir. Ama köyün kalkındırılması gerekir. Eğitim de bu yöne kayarak, şehirleşme işine yardımcı olmalıdır.

Köyü ekonomik ve kültürel yönden ele alan yaklaşımın temelini Ziya Gökalp’in düşüncelerinde bulmaktayız. Cumhuriyetin ilk yıllarında da üzerinde durulmuş, fakat uygulamaya geçilememiştir. 1950’lerde Mümtaz Turhan bu konu üzerinde durmuştur. 1961’den sonra ise “köy kentleri”, “Tarım Kentleri” ve “Kültür Kentleri” adlarıyla bazı siyasi partilerin programlarında yer almıştır.

Tonguç’un köy hakkındaki temel felsefesi, köyde esaslı değişiklikler yapmak istiyorsak, bunun köye giderek gerçekleştirmeliyiz. Köylüye yapması gerekli olanı göstererek, çalıştırarak bir şeyler yapabiliriz. Köyün dışında kalarak, köyü ve köylüyü tanımadan köyün kötü kaderini yenmek mümkün değildir. Ona göre, köy geçmiş yıllarda uygulanan kötü yönetim yüzünden ekonomik bünyesini bozmuş, yoksul düşmüş, soyulmuş ve ezilmiştir.⁶⁰⁸

Tonguç’a göre ulusun kaderinin değişmesi içi köyün kaderinin değişmesi gerekir. Her işin temeli köydedir. Köylü açsa toplum açtır. Köylü efendi ise millet de

⁶⁰⁶İsmail Hakkı, Tonguç, Eğitim Yoluyla Canlandırılacak Köy, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1947, s.30

⁶⁰⁷İsmail Hakkı, Tonguç, a.g.e., s.31

⁶⁰⁸İsmail Hakkı, Tonguç, Köyde Eğitim, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938, s.66

efendidir. Cumhuriyetin temel taşları olan değerleri köylü arasında yaşayarak onlara mal etmek gerektiğine inanır.⁶⁰⁹

4.4.2.5. İsmail Hakkı Baltacıoğlu

1886 yılında İstanbul'da doğmuştur. İlk, orta ve lise öğrenim aynı şehirde yapmış, 1908'de İstanbul üniversitesinin Tabii ilimler fakültesinden mezun olmuştur. 1910 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından pedagoji ve elişleri incelemeleri yapmak üzere Avrupa'ya gönderilmiştir. Türkiye'ye döndükten sonra, bir çok okul ve fakültelerde öğretmenlik ve öğretim üyeliği yapan Baltacıoğlu, Türkiye'de ilk rektör unvanını taşımaktadır.

Baltacıoğlu, II. Meşrutiyet yılları sonrası verdiği dersler, konferansları, yazıları ve eğitim sergileriyle aralıksız çalışmış, Gökalp'ten sonra Türkiye'de en etkili düşünürlerden birisi olmuştur. Yeni pedagoji akımının da öncüsüdür. Abdullah Cevdet, Satı Bey, Prens Sabahattin, Nafi Atuf, Ziya Gökalp, Rousseau, Le Bon, Bergson, Comte, Durkheim, gibi düşünürlerden oldukça etkilenmiştir.⁶¹⁰

1917'de Gökalp'in teklifi ile Edebiyat fakültesi Eğitim Sosyolojisi derslerine atanan Baltacıoğlu, 1921, 1922, 1923 ve 1924 yıllarında toplam 4 kez Edebiyat Fakültesi Dekanlığı yapmıştır. 1923'te Darülfünun Emni (Rektörü) seçilir. 1927 yılında bu görevinden istifa eder. 1933 yılında yapılan Üniversite Reformunda kadro dışı bırakılarak görevine son verilen Baltacıoğlu ölümüne kadar yayını sürdüreceği, yeni Adam'ı çıkarmaya başlar. 1941 yılında üniversiteye dönerek Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin ilk pedagoji profesörü olur. 1942 – 1950 tarihleri arasında CHP'den milletvekili seçilir. 1950'den sonra emekli olmasına karşın bilimsel çalışmaları bırakmayan Baltacıoğlu, 1.4.1978'de Ankara'da vefat etmiştir.⁶¹¹

Baltacıoğlu, Cumhuriyetle birlikte var olan yeni ulus devlet anlayışının gerektirdiği yeni kimliği ortaya koyma çabası içindedir. Baltacıoğlu sosyolojinin laik-milliyetçi-muhafazakar-Batıcı eksenini resmi ideoloji bağlamında savunmuştur. 1934-

⁶⁰⁹İsmail Hakkı Tonguç'un Eserleri; Elişleri Rehberi (Arap harfleriyle); Muallim Yılığı; İlk, Orta ve Muallim Mekteplerinde Resim Elişleri ve sanat Terbiyesi; İş ve Meslek Terbiyesi; Köyde Eğitim; Canlandırılacak Köy; İlköğretim Kavramı vb. adlı kitapları vardır. Ayrıca Kerschenshteiner, Hahn, Alfred-Ruter'den çevirilerin yanı sıra "Köy Eğitim ve Öğretiminin Amaçları", "Köy Enstitüsünü Bitiren Öğretmenlere Mektuplar", "Gezi Notları", "Öğretmen Okulları ve İş Eğitimi", "Köy Okullarının Yönetimi" vb. bir çok makale yayınlamıştır.

⁶¹⁰Hüseyin, Akyüz, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, s.57

⁶¹¹H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, s. 250

1960 yılları arasında düşünce hayatının olgunluk dönemini yaşayan Baltacıoğlu bu dönemde sosyolog ve ideolog kimliği ile ön plandadır.

Baltacıoğlu'nun görüşlerinin kaynağını Gökalp oluşturur. Çünkü Baltacıoğlu Gökalp'ten sonra Durkheim okulunun en önemli temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Baltacıoğlu, Darülfünundaki sosyoloji, estetik pedagoji psikoloji ve İslam sanatları Tarihi derslerinde Durkheim'ın ünlü eseri sosyoloji Metodunun kuralları adlı kitabın mantığından ayrılmadığını belirtmektedir.⁶¹²

Baltacıoğlu, Gökalp'in ilklere imza attığını belirterek halkçılık ideolojisinin bunun en iyi örneği olarak gösterir. Ona göre Gökalp halk denen realiteyi ortaya koyarak, halkçılık denilen şuuru uyandırmıştır. Baltacıoğlu'nun görüşlerinde “Batılaşmak” kavramı ve “Batıya doğru gitmek” düşüncesi önemli bir yer tutar. Buna göre Türkleşmek kavramını kültür kavramıyla, Batılaşmak kavramını da “medeniyet” ve “teknikleşmek” kavramlarıyla değerlendirir. Ona göre hükümler, gerçek olayların bünyesinde vardır. Gerçek hükümler toplumlara göre değişmeyen ilmi hükümlerdir. Bunlar evrenseldir ve bu medeniyete tekabül eder.⁶¹³

Baltacıoğluna göre “Avrupalılaşmak” demek Batı medeniyetine girmek Batı medeniyetine girmek ise “Garp tekniğine” gitmektir demektir. Öyle ise “Batıya doğru” parolasının doğru anlamı “Batı tekniğine” doğrudur. Sonuna kadar Batılaşmak için sonuna kadar teknikleşmek gerekir.⁶¹⁴

Baltacıoğlu'na göre kültür aydınlar tarafından yapılmış rasyonel değerler değildir. Eski çağlardan beri süre gelen köy vicdanında yerleşen ampirik değerlerdir. Bunun için köye gitmek, köye kültür götürmek anlamına gelemmez.

Medeniyetin köye gitmesinde birinci araç eğitimidir. Hatta halk eğitimidir. Baltacıoğlu, halk eğitimcisini üç kategori altında ele alır. 1) “Halkçılıklar fikrini, zekasını taşıyan, halkçılığın hak ve hakikat olduğunu aklıyla kabul eden adam 2) Halkı sezen, halkı bir değer mevzuu olarak alan, halk duygusu, halk aşkı taşıyan adam. 3) Halkın arasına karışan, halkı ile yaşayan halk ile neşe ve alem ortaklığı yapan, halk ile işbirliği ve iş bölüşümü yapan, aktif olarak halkla birleşen adamdır. “Halkçılık şahsiyeti taşıyan eğitimci üçüncü tipte aktif olan adamdır. Halk gerçeği sadece tetkik ve

⁶¹² İ.Hakkı, Baltacıoğlu, “Hayatım” Yeni Adam, Sayı: 171, 8 Nisan 1937 s.18

⁶¹³ İ.Hakkı, Baltacıoğlu, Halkın Evi, Ulus Basımevi, Ankara, 1950, s.45

⁶¹⁴ İ.Hakkı, Baltacıoğlu, Batıya Doğru, Sebat Basımevi, İstanbul, 1943, s.9

muhakeme konusu olarak kalamaz fikri halkçılık, henüz halkçılığın kendisi de değildir. Halk bir sevgi konusu yapıldığı müddetçe romantiklikten kurtulmamış demektir.”⁶¹⁵

Baltacıoğlu'nun genel sosyoloji anlayışı Durkheim ve Gökalp'e dayanmaktadır. Baltacıoğlu determinist ve pozitivist bir sosyologtur. O Bergson'dan da etkilenmiş, metafizik ile pozitivizmi uzlaştırmaya çalışmış ve Bergson'un görüşlerini “müsbet metafizik” olarak değerlendirmiştir. Baltacıoğlu'nun Durkheim ekolünden oluşu yanında Durkheim sosyolojisi ile Bergson metafiziğini birleştirme çabasında, Marksizmin karşısında oluşu önemli bir etkindir. Türkiye'deki Bergsoncuların pozitivism ve Gökalp'in karşısında olmalarına karşın onun hem Bergson, hem de Gökalp ve Durkheim ekolüne tabi olması çelişkidir. Bu çelişki onun muhafazakar modernist dünya görüşünde ve Cumhuriyet dönemi “radikal devrimleri” ne karşı muhalifliğin de aranmalıdır.⁶¹⁶

Baltacıoğlu, iki büyük Batı düşünürün etkisi altında kalarak onları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Tabiatı eğitimin merkezine koyan Rousseau ile, hayatı bir hareket, bir hamle ve fişkırtış olarak gören Bergson'u uzlaştırarak yeni bir eğitim felsefesi kurmak istemiştir.

Eğitim bir toplumu ortak değerler etrafında birleştirerek yeni yeni değerler oluşturarak dayanışmayı sağlar. Bu özelliği ile toplumda birlik meydana getirir. Eğitimin iki önemli yanını vurgulayarak milli ve ilmi olmalıdır der. Önce toplumun istediği insanı yani toplum kendi istediği gibi insanı yetiştirmeyi amaçlar, sonra meslek adamı yetiştirmeyi arzular. Gerçek adam yetiştirme davasını, İçtimai Mektep de işler. İçtimai Mektep orijinal bir düşüncedir ve Baltacıoğlunda bir amaçtır.

İçtimai Mektep de gereksiz bir şey diye olamaz mektep hayatın kendisi olarak yerini alır.⁶¹⁷ John Dewey'in pragmatik okulunun ona göre eksik yönü fertçi faydaya yönelmiş olmasıdır. Baltacıoğlu tam tersine toplumsal faydayı esas alır, çünkü onun okulu toplumsaldır.

Baltacıoğlu, Rüyamdaki Okullar adlı eserinde bir çok eğitim anlayışını gördüğünü rüyalarla anlatır. Baltacıoğlu, içtimai Mektep isimli eserinde savunduğu

⁶¹⁵İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Halkın Evi, s.97-98

⁶¹⁶H. Bayram, Kaçmazoğlu, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, s.197

⁶¹⁷İ. Hakkı, Baltacıoğlu, İçtimai Mektep, Maarif Matbaası, Ankara, 1942 s.334; Baltacıoğlu iş için iş derken “faaliyet için faaliyet” görüşünü reddeder, Çünkü iş yapmak için faaliyet yapılır. Faaliyet için faaliyet olmaz. İ. Hakkı Baltacıoğlu, a.g.e., s.334

görüşlerini, Rüyamdaki Okullar adlı eseriyle olgunlaştırmıştır. 1964 yılında yayınladığı “pedagojide ihtilal” eser ile eğitime yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Baltacıoğlu Türkiye’de bazı eğitsel uygulamalara da etki yapmıştır. Kendi ifadesi ile 1935-1936 yıllarında başlatılan öğretmen kursu ve köy hareketi, yazmış olduğu “İçtimai Mektep” deki fikirlerden mülhemdir. Ayrıca aynı dönemde çıkarılan, ilkokul programında yer alan “milliyet”, “topluluk”, “faaliyet”...gibi prensipleri kendisinin ortaya attığını söyler.⁶¹⁸

Köy Enstitüleri ile kendi pedagojisinin ilişkisini şöyle anlatır. “...Cumhuriyet rejimi, her alanda olduğu gibi, eğitim alanında da bir devrim yapmak zorunluluğunu duymuştur.” Baltacıoğlu, Köy enstitülerinin onun içtimai Mektep’de yapmak istediğini anlamadığından şikayet ederek bu durumda Köy Enstitülerini kayıtsız şartsız övemeyeceğini vurgular. “Bu enstitülerin hep yeni bir gidişte eğitim yuvaları olduklarını işaret etmekle yetindim” der.⁶¹⁹

Baltacıoğlu, Batıcı, laik, milliyetçi, Türkçü kısaca Uluscudur. Irkçılığı reddeden Baltacıoğlu, “milliyet nazariyesi”nden yanadır.⁶²⁰ Millet kültürel bir soy, mistik bir varlıktır. Baltacıoğlu, Cumhuriyet ilkelerinin savunucusudur. Bu bağlamda, milliyetçi, Cumhuriyetçi laik, devrimci, halkçı ve devletçidir.

Kültür milliyetçisi olarak siyasal milliyetçiliğe karşı çıkar. Baltacıoğlu, din kişiliği ile milliyet kişiliğini birleştirmiştir. Ona göre din kişiliği dışında milliyet, milliyet kişiliği dışında din kişiliği olmaz. Milli kişiliğin birinci özü milliyetçilik, Türkçülük, ikinci özü dindir. Milli kişiliğin üçüncü özü sanattır. Her milletin kendine göre bir sanat anlayışı, bir güzellik kavrayışı vardır. Sanatı yalnız sanatçıların anlayabileceği bir şey sanmak yanlıştır.⁶²¹

Batı tipi toplum ve devleti oluşturmaya yardım eden kurumlara sıcak bakan Baltacıoğlu, özellikle halkevleri, köy enstitüleri ve diğer eğitim kurumlarını bu amacı gerçekleştirecek organlar olarak görür. Devletin temeline kültürü koyan Baltacıoğlu, halkevlerini, kültür evleri, devrim evi, terbiye evi olarak görmektedir.

1933 yılında yapılan reformla Üniversite dışında bırakılan İ.H. Baltacıoğlu Yeni Adam adını verdiği fikir gazetesinde bir bakıma devletin Cumhuriyet döneminde resmi

⁶¹⁸İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Pedagojide İhtilal, Anadolu Matbaası İstanbul, 1964, s.52

⁶¹⁹İ. Hakkı, Baltacıoğlu, a.g.e., s.111-112

⁶²⁰İ. Hakkı, Baltacıoğlu, “İrk Nazariyesi Batıldır, Milliyet Nazariyesi Haktır.” Yeni Adam, sayı: 22 Kanunusani 1934, s.11

⁶²¹İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Türk Milliyeti, Ankara, 1965, s.33

ideoloji" şeklini alan ilkeleri açıklayarak tanımlar. Yeni Adam'ı "Çağdaş ve Ulusal bir kimliğin ifadesidir."⁶²²

"Yeni Adam" hak, eşitlik, hürriyet ve laikliğe inanan, İslam dinini kendi dilinde anlayan bir tipolojiyi, Batılı insan tipini ve onun değerlerini temel alan ve yeni düzeni bu değerler üzerinde kurmaya çalışan bir anlayışı temsil eder.⁶²³

Baltacıoğlu dil konusunda ilerici bir anlayış sergiler, Türk Dil Kurumu'nun aktif bir üyesi olarak çalışan Baltacıoğlu Dil devriminin ödünsüz savunucusu ve Türke doğru tezinin takipçisidir. Ona göre Dilde Türke doğru demek dilde halka doğru demektir.⁶²⁴

Bir çok konuda çalışma yapan Baltacıoğlu'nun sosyoloji çalışmaları genellikle Durkheim'in sosyoloji anlayışı ile örtüşmektedir. Bir başka ifadeyle, Baltacıoğlu, Durkheim'den aldığı sosyolojiyi Türkiye'de modern, Batıcı, laik ve milliyetçi Türk kimliğini yaratmak için kullanmaktadır.⁶²⁵

4.4.2.6. John Dewey

1924 yılında Türkiye'ye gelen John Dewey yapmış olduğu incelemeler sonucu devlet yetkililerine sunduğu çalışmasında köy okullarına özellikle Türk yaşamının temeli olan çiftçi ihtiyaçlarını karşılayacak okullara öğretmen yetiştirmek için çeşitli tipte öğretme okullarına gerek olduğunu rapor etmiştir. Ona göre okullarda köylülerin ve çiftçilerin ilgi ve ihtiyaçlarına özel bir önem verilmeden, öğrenimin, genel ve zorunlu kılınması, toplumsal zararlar doğuracak bir tehlike oluşturur. Köylülerle çiftçilerin gereksinimleri ayrıca düşünülmeden oluşturulacak bir milli eğitim kuramı, kuramsal ve skolastik olur. Ve genç kuşakları, herhangi bir başka meslekte başarısını sağlamamakla birlikte onları köy yaşamından kolayca uzaklaştırır. Bundan başka, Türkiye'de milli gönencin gelişmesi, tarım işlerinin düzenlenmesiyle yakından ilgilidir. Bu nedenle, Milli Eğitim için en önemli sorun, derslerinin konuları köy yaşamına iyice bağlı olacak bir tür ilk ve orta dereceli okullar açmaktır. Ancak böylece okulun göreceği iş bakımından yararı herkesçe belirlenmiş olacaktır. Ve okulda alınan bilgilerin yaşama uygulanması olasılık kazanacaktır. Ama bu sonucun elde edilmesi ancak bilimsel bir yoldan olabilir. Bu amaca hizmet edecek öğretmen okullarını yönetecek kimselerin bu

⁶²²Necmettin, Tozlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989, s.29

⁶²³Necmettin, Tozlu, a.g.e., s.29

⁶²⁴İ. Hakkı, Baltacıoğlu, Türk'e Doğru, c I, s.56

⁶²⁵Eserlerinden Bazıları: Talim ve Terbiyede İnkılap; Terbiye İlimi; İçtimaiyat Noktai Nazarından Terbiye; Terbiye ve İman; Terbiye; Toplu Tedris; İçtimai Mektep; Rüyamdaki Okullar; Batıya Doğru; Türk'e Doğru; Halkın Evi; Pedagojide İhtilal; v.b.

sorunla ilgilenen ve uğraşan yabancı ülkelerin kurumlarını önceden incelemiş olması gerekir.

Amerikan pragmatizmi John Dewey'in iş ve yaşamında oldukça etkilidir. John Dewey Amerikan prgmatistlerinin en büyüğüdür. "Çünkü o 19.Yüzyıl Avrupasının büyük keşfi ile birlikte, kalıtımla gelmiş emersoncu* bir güç, provakasyon kişilik uğraşını aşılamıştır." Bu toplumların, kültürlerin ve toplulukların değişmesi açısından hazırlanmış ve şartlara bağlı insan varlığı karakterini vurgulayan tarihi bir bilinçlilik modudur. Dewey modern tarihi bilinçliliğin ışığında olasılık ve değişebilirliğin emersoncu* motiflerini gözden geçiren ilk Amerikan pragmatistisidir.⁶²⁶

Dewey, Tecrübe ve eğitim adlı eseriyle hem geleneksel hem de ileri eğitimin açık bir analizini yapar. Geleneksel okulun muhtevası için ders konularına veya kültürel soya çekime dayanmasına karşılık, yeni okul, muhteva olarak öğrencilerinin ilgi ve itmelerini ve değişen toplumun günlük problemlerini ele alır. Geleneksel tutum temelde yukarıdan aşağı ve dıştan içe olan bir zorlamadır. ."⁶²⁷

Yeni eğitim anlayışının felsefesi ise yukarıdan aşağı baskıya karşılık, kişinin kendi kendini ifadesi ve geliştirmesini içerir. Dıştan empoze edilen disipline karşılık serbest faaliyet, ders kitaplarından ve öğretmenlerden öğrenmeye karşılık, tecrübelerle öğrenme, statik amaç ve araçlara karşılık değişen bir dünyayı tanımayı hedefler. Dewey'e göre eski eğitimin, fikir ve uygulamalarının bertaraf edilmesiyle işe başlandığı taktirde, bu problemleri çözmek şöyle dursun, problemler fark edilmeyebilir. Sorunumuz, tecrübeler halinde mevcut olanla, geçmiş ve haldeki olaylar ve meseleler arasındaki bağıntıları bulmaktır. Problemimiz, geçmişin, gelecekte etkin bir rol oynayacak bir araç haline getirebilmektir. Geçmişe dair bilgimizi bir amaç değil fakat bir araç olarak önemli görebiliriz. Bunu yaptığımızda karşılaşacağımız sorun ise, geçmiş nasıl öğrenilmeli ki, bugünü değerlendirmede bir araç olarak kullanılabilsin?⁶²⁸

Dewey göre "Bir cemiyet, kendi muhafazası namına, çocuklarının beşikten itibaren, muhakemelerinin canlılığı ve sarahatini yosunlandırarak ve körletecek tarzda

*Emersoncu görüş, gönüllü yenilik ve aktivist temalarla nüfus eden anlamındadır.

⁶²⁶The American Evasion of Philosophy, A Genealogy of Pragmatism, Cornel West, Macmillon, 1989, London, s.69

⁶²⁷John, Dewey, Mektep ve Cemiyet, Çev: B. Avni, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930, s.37

⁶²⁸John, Dewey, Tecrübe ve Eğitim, Çev: Fatma Başaran-Fatma Varış, 1966, s.11-14

terbiye edilmesine tahammül edemez....Bütün mektep ıslahatçıları Rousseau'dan beri terbiyeyi cemiyeti ıslah edecek en iyi vasıta olarak telakki etmişlerdir.”⁶²⁹

Dewey, çocuğun doğrudan doğruya içgüdü ve etkinliklerine dayandığı kuramını, geleneksel eğitim kuramına saldırı altında geliştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu kuramı ilk kez Dewey yaratmamıştır. Fröbel bunu daha önce Almanya’da ortaya koymuştur. Her ikisi de çocuğun, eğitimin odak noktasında bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Dewey’e göre tüm gelişme basamaklarındaki eğitimin amacı, amaç ile araç arasındaki ilişkiyi kurmaktır. “Genel hareket noktası, aracın amaca uygunluğudur. Amaçlar ilgiden doğar, ilgi ise en sonunda temel içgüdüye dayanan bir içgüdüden yada bir alışkanlıktan doğar.” Diğer bir ifadeyle ona göre amaç, çocuğun kendi amacına ulaşmada etkili olan araçları seçmede ve onları kullanmada yetenekli kılmasıdır.⁶³⁰

Ayrıca bunların dışında Ülkü mecmuasında köy ve köycülük üzerine yazılar yazan yazar Selâhattin Kandemir’e göre ise köycülük, artık ulusal bir dava olmuştur. Onun pratik tarafları hakkında birçok yazılar yazılıyor, Yeni rejim, üstüne kurulduğu yüksek prensiplerini siyasal ve sosyal alanlarda gerçekleştirmek için hemen her çareye baş vurarak ulusal ülküye biran önce kavuşmak için savaşıyor.

“Şimdi bir yandan Devlet örgütlerinin bütün yurdu ve bu arada köylüyü kalkındırma işinde gütmeğe olduğu sağlam ve doğru politikanın tatbikatını diğer yandan da Halkevleri gibi Devlet dışında çalışan kültürel örgütlerin bu politikayı daha müsbet ve verimli bir surette ulusal varlığa mal etme denemelerini görüyoruz.”⁶³¹

Köycülük her şeyden önce ulusal bir ödevdir. İster bir Kanun adamı yada bir Köy öğretmeni olsun, ister halkevinin çatısı altında çalışan gönüllü bir er...herkes için köy birimi üzerinde çalışmak en başta gelen ulusal bir ödevdir. Kandemir sorunu bu şekilde ele alınca köycülük bir Devlet işidir, yada değildir gibi düşüncelere yer kalmaz sanıyorum der. Çünkü “Köy davası ulusal bir davadır, bu davada Devlete, ferde, müesseselere düşen mahiyeti bir, fakat pratik karakteri birbirinden ayrı ödev işler vardır. Böyle düşününce ulusal ahlâk alanına girmiş oluruz. Gerçek olarak da “Köycülük ulusal bir âhlaktır.”

⁶²⁹John, Dewey, Yarının Mektepleri, Çev: S. Celal Antel, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938, s.156

⁶³⁰Harry, K. Wells, Emperyalizmin Felsefesi, Çev: Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 1986, s.106-118

⁶³¹Selahattin, Kandemir, Köycülüğümüz, Ülkü, sayı: 31, Cilt.6, Eylül 1935, s.32

Sözü bu noktaya getirince, hemen söylemeliyiz ki, Türk köycülük hareketinde köycülere fikir ve iş kılavuzluğu yapacak bir şey yazılmamış ve yapılmamıştır. Yazılan ve söylenen şey bu davanın kendisine aittir. Oysa asıl önem verilmesi gereken nokta davanın durmunu açıklamaktan çok onun nasıl giderilmesi gerektiğini araştırmaktır:

İtiraf etmeliyiz ki, köycülüğümüz, bilhassa sosyal ve ilmi bir konu olması bakımından, henüz romantik devrini yaşamaktadır. “Ampirik düşünmeğe ve çalışmağa alışmış olan eski rejim münevverlerinden farkımız pek azdır.” Bir ihtiyacı duymak ve idrak etmek başka, onu gidermek yolunda inisiyativ almak başkadır⁶³² diyen Kandemir’e göre bu sebepten dolayıdır ki, Türkiye köycülüğü henüz tam manasıyla sosyal ve ilmi bir karakter alamamıştır.

4.5. Genel Bir Geğerlendirme

Hiçbir toplum* var olan ilişki ağı parçalanmadan dağılamaz ve onun yerine başka bir toplum inşa edilemez. Bir yapı incelenirken organik hareketleri (yaklaşık olarak kalıcı hareketler), “konjoktür hareketler” diyebileceğimiz (geçici, dolaysız rastlantısal hareketler) hareketlerden ayırt etmek gereklidir. Gramsci’nin yaptığı bu ayrımın önemi tarihsel bir dönemi incelerken ortaya çıkar. Gramsci’ye göre bir bunalım oluşur ve bu çok uzun süre devam edebilir. Bu sürede, yapı da onarılması zor olan bozukluklar meydana gelir. Bundan kurtulmak için siyasal güç mücadele eder. Bu siyasal güç sorunların tarihsel olarak özümlemlenip çözülebilmeleri için zorunlu ve yeterli koşulların kendisinde zaten var olduklarını kanıtlamaya çalışır, bu kanıt son çözümlemede yeni bir gerçek olarak ortaya çıkarsa doğrudur. Yok eğer antagonist güçler başarılı olursa dinsel, ideolojik ve felsefi v.b polemiklerin hakim olduğu bir düzen oluşur. Bu kanıtlamanın somutluğu inandırıcılığı önceki toplumsal düzenin güçlerini yerinden oynattığı ölçüde değerlendirilir. Aksi halde antagonist güçlerin örgütlendiği “geçicilik” alanı meydana gelir.⁶³³

⁶³²Selahattin, Kandemir, a.g.e., s.32-33

*“Hiçbir toplumsal düzen kendi bağrında taşıdığı bütün üretim güçlerini geliştirmeden önce, ortadan kalkmaz. Yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkileri yaratan maddi koşullar eski toplumun bağrında olgunlaşmadıkça asla öncekilerin yerini alamaz. Bunun içindir ki, insanlık ancak çözebileceği problemleri ortaya koyar, çünkü yakından bakılırsa görüleceği gibi problemin kendisi ancak çözülmesi için gerekli maddi koşullar aslında var olduğu yada oluş halinde bulunduğu zaman ortaya çıkar.” K. Marx. Ekonomi Politığın Eleştirisine Katkı’nın Önsüzü, Çev: Orhan Suda, İstanbul, Öncü Yay., 1970, s.4

⁶³³Gramsci, İtalyanca Aslından: Pars Esin, Sosyalist Dünyasal Düşünüş Tarihi, Cilt 2, Derleyen Mete Tuncay, Bilgi Yayınevi, s. 877

Bilindiği gibi Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu bunalımdan kurtulma mücadelesi uzun bir süreci kapsar Siyasal otoritenin sahip olduğu güç, bu bunalımdan kurtularak çıkmaya engel olamamıştır. Yeni kurulan devletin oluşturduğu siyasi yapının, yeni bir ideolojiye ihtiyacı vardır. Bu bağlamda Gramsci'nin yaklaşımıyla toplumumuzdaki bu tarihsel olayı değerlendirebiliriz. Osmanlıda siyasal güç sorunlarını çözecek tarihsel koşulların kendinde var olduğunu düşünerek verdiği mücadelede Batı karşısında yetersiz kalmıştır. Bunun için yeni devletin toplumsal koşulları yeniden yaratması gerekmiştir. Pozitivist yöntemle Türkiye'yi modernleştirme çabaları, tarihsel olmayan koşulları yaratma çabasına karşılık toplumun doğal olan tarihsel koşullarının devam etmesine engel olmasını gerektirmiştir. Bu olgu son çözümlemede kaçınılmaz bir realite olduğu için doğrudur. Pozitivizm toplumda modernleşmenin şiarı olmuştur. Geçmiş, pozitivizmi tarihsel koşullar ve toplumsal pratikler açısından haklı çıkarsa da, günümüzde antagonist güçlerin örgütlendiği "geçicilik" alanı kültürel dokuda kendine yer edinmektedir. Toplumumuzda ki düşünsel tartışma ve çatışmalar bunun göstergesidir. Örneğin toplum içinde laikliği anlamak istedikleri gibi yorumlayan İslamcılarla, laikliği toplumsal yaşamın bir gerçekliği olarak görmekten çok, sert bir ideoloji söylemiyle ele alan grupların çatışması bu bağlamda değerlendirilebilir. Ayrıca Türkiye'de Cumhuriyetçi aydınları devletçi-seçkinci yaklaşım gereği, Gramsci'nin terminolojisinde organik aydın bağlamı içinde değerlendirmek de mümkündür. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren toplumun yeniden inşa etme tartışması bu çerçevede toplumun değiştirilip dönüştürülmesinde kullanılan bilgi ve ideoloji (pozitivizm) aydınımız için hep gündem oluşturmuştur. Genellikle yaklaşımlar ise yeni bir uygulama olduğunu kabul şeklinde değil, onu meşrulaştıran yapılara saldırmak şeklinde olmuştur. Oysa "bir bilimin (pozitivizm) ideolojik fonksiyonunu, ortaya çıkarmak ve değiştirmek için eleştirmek, bu fonksiyonu sürekli kılabilen felsefi varsayımlar ortaya atmak değildir, onu mümkün kılmış ve ona meşruiyet kazandırmış olan temellere geri dönmek de değildir, bu onu söylemsel oluşum olarak yeniden gözden geçirmektir. Onun önermelerinin biçimsel çelişkilerini değil, ana nesnelerinin, ifade tiplerinin, kavramlarının, teorik tercihlerinin oluşum sistemini eleştirmektir. Bu onu yeniden başka uygulamalar arasında bir uygulama olarak ele almaktır."⁶³⁴

⁶³⁴Foucault, Bilgini Arkeolojisi, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.235-237

Bu bağlamda pozitivismi söylemsel bir oluşum olarak ele almak gerektiğine inanıyoruz. Dün-bugün ilişkisinde var olan tarihsel metinler günümüz kavramlarıyla yorumlanarak bugün de anlamlandırılabilir. Yeni terminoloji uydurmak, eskilerini yeniden tanımlamaktan daha kolaydır. Oysa eskiyi, yeni kavramlarla düşünerek değerlendirebiliriz. Bu bağlamda pozitivist ideoloji, bir söylem karşılığı olarak kullanılabilir. İdeoloji, söylemsel veya göstergesel bir fenomen olarak görülebilir. Bu yaklaşım eş zamanlı olarak hem ideolojinin maddiliğini vurgular hem de özü gereği anlamlarla ilişkili olduğu yorumunu korur. John B. Thompson'ın belirttiği gibi, ideolojik iktidar yalnızca bir anlam meselesi değil, bir anlamın yerleşmesini sağlama meselesidir.⁶³⁵ Her bir söylemsel formasyon, söylemsel olanlar kadar söylemsel olmayan pratikler de içeren bir ideolojik formasyona gömülüdür. Yani her söylemsel süreç ideolojik ilişkiler içinde kaydedilir ve bu ilişkilerin baskısıyla içerde biçimlendirilir.⁶³⁶ Türkiye'de oluşan pozitivism gibi İdeoloji bir dil meselesinden öte bir "söylem" meselesidir; anlamlandırma meselesi değil, belirli, somut söylemsel etkiler yaratma meselesidir, ideoloji kavramı daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşulları arasındaki ilişkiye dair bir şeyler ifşa etmeyi amaçlar. Bu anlamda ideoloji herhangi bir toplumsal düzeni meşrulaştırmaya yönelik bütün metafizik ve dinsel çabaları reddeden, özünde teknik, laik ve rasyonel olan bir toplumsal söylem biçimidir.⁶³⁷ Bizde bu toplumsal söylem biçiminin adı pozitivismdir. Söylem yalnızca kavgaları veya baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen ektir.⁶³⁸ Demokrasinin kullanılarak ele geçirilmek istenen resmi ideoloji bu açıdan değerlendirebilir. Söylemler göstergelerden ibarettir, fakat şeyleri anlatmaktan fazlasını yaparlar, zira sözünü ettikleri nesneleri sistematik bir şekilde biçimlendiren pratikler'dir.⁶³⁹

Foucault'nun söylem kavramını anlamak için en önemli nokta şudur. Söylenen şeyin, kendi tarihi ve varoluş koşulları, bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir.⁶⁴⁰ Pozitivism Cumhuriyetle birlikte yeni toplumun varoluş koşullarını

⁶³⁵Terry, Eagleton, İdeoloji, Ayrıntı, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, 1996, s.269-271

⁶³⁶Terry, Eagleton, a.g.e., s.270

⁶³⁷Terry, Eagleton, a.g.e., s.307

⁶³⁸Michel, Foucault, Söylemin Düzeni, Türkçesi: Turhan Ilgaz, Hil Yayınları İstanbul, 1987, s.24

⁶³⁹Michele, Barrett, Marx'tan Foucault'ya İdeoloji, Türkçesi: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996, s.145

⁶⁴⁰Michele, Barrett, a.g.e., s.140

anlamamıza, toplumsal ağı nasıl uyduğunu görmemize yardım eder. Şu ana kadar Foucault'un söylem kavramından hareketle yaptığımız açıklamaları, Fairclough'ın kendini Foucault'la karşılaştırdığı açıklamalara yer vererek pozitivistimin ideolojiden söyleme uzanan kavramsallaştırması daha iyi anlaşılacaktır. Burada kullanılan yaklaşım, söylem kavramının kullanıldığı yerlere, pozitivistim kavramının kullanılabileceğidir.

Fairclough'un ifadesiyle, Foucault'nun bir metot olarak ortaya koyduğu söylem analizi ve söylem kavramı sosyal bilimlerde içerisinde büyük bir etkiye sahiptir. Fairclough, kültürel değişim ve sosyal çalışmalarda farklı bir söylem analizi yaklaşımını savunduğunu ifade ederek Foucault ile kendi yaklaşımını ayırır. Kendi yaklaşımını (oriented discourse analysis) metinsel olarak düzenlenmiş söylem analizi diye tanımlayarak, Foucault'nunki daha kavramsal bir yaklaşımdır, der.⁶⁴¹ Foucault sosyal araştırmalara uygun iki büyük alternatif araştırma modunun (yapısalcılık ve hermeneutics) ötesinde hareket edebilme çabası ile söylemsel pratikler üzerinde karar kılmıştır. Foucault söylemsel pratikle bilginin kurucusu olarak ve bilimin içinde söylemsel bir oluşmayla birleşmiş bilgi aktarımının şartlarıyla ilgilenmiştir.⁶⁴² Diğer bir ifadeyle, bir bilim içinde söylem biçimleriyle, bilginin oluşumu gibi söylemsel pratiklerle ilgilenir. Cumhuriyetle beraber toplum, bilgiyi yeniden inşa etmiştir. Tarih bilgisi, Dil bilgisi gibi. Bunlar Foucault açılımıyla söylemin pratikleridir. Foucault dil kullanımını sosyal uygulamanın bir şekli olarak görmeyi teklif ediyorum, der.⁶⁴³ Bu dil kullanımının sosyal pratik olduğunu ifade etmemizin sebebidir. Foucault söylemin (pozitivistimin) ilk önce eylemin bir modu olduğuna dikkat çeker. Ona göre, sosyal yapı ve sosyal pratik arasında bir ilişki vardır. Diğer yandan söylem (pozitivistim) sosyal yapı tarafından hem zorlanır hem şekillenir. Diğer bir ifadeyle söylem, sınıflar ve doğanın gelenekleri ve çeşitli normları tarafından hem zorlanır, hem şekillenir. Söylem (pozitivistim) toplumsal olarak oluşturmaktadır.⁶⁴⁴ Bu Foucault'un nesneler, özneler ve kavramların söylemsel oluşumuna dair tartışmasının getirisi. Söylem (pozitivistim) dolaylı ve dolaysız şekilde onu zorlayan ve şekillendiren sosyal yapının tüm bu boyutlarının kurulmasına katkıda bulunur. (İlişkiler, kimlikler ve bunların arkasında yatan kurumlar kadar kendi normları ve gelenekleri). Söylem (pozitivistim) dünyayı

⁶⁴¹Norman, Fairclough, *Discourse and Social Change*, 2. Reprintet, Polity Press, Cambridge, 1994, s.37

⁶⁴²Norman, Fairclough, a.g.e., s.38

⁶⁴³Norman, Fairclough, a.g.e., s.63

⁶⁴⁴Norman, Fairclough, a.g.e., s.64

sadece temsil eden değil aynı zamanda dünyayı gösteren anlam açısından da dünyayı oluşturan ve kuran bir uygulamadır. Söylemin (pozitivizmin) yapıcı etkilerinin üç özelliğini birbirinden ayırt edebiliriz. Her şeyden önce söylem “sosyal özneler” ve “ben” çeşitleri için “sosyal kimlikler” ve “özne konumları” olarak çeşitli şekillerde değinilen şeyin kurulmasına katkıda bulunur.

İkinci olarak söylem insanlar arasındaki ilişkileri yapılandırmaya yardım eder ve üçüncü olarak söylem inanç ve bilgi sistemlerinin kurulmasına katkıda bulunur. Bu üç etki bütün söylem içerisinde aynı anda varolan ve etkileşim içinde olan anlam boyutlarına ve dilin üç fonksiyonuna tekabül eder. Kimliksel fonksiyon, sosyal kimliklerin söylem içerisinde kurulduğu yollarla alakalıdır, ilişkisel fonksiyon, söylem katılımcıları arasındaki sosyal ilişkilerin nasıl gerçekleştirildiği ve uzlaştırıldığı ile ilgilidir. Fikrîsel fonksiyon, da metinlerin dünya ve süreçlerini, varlıklarını ve ilişkilerini gösterdiği yollarla alakalıdır.⁶⁴⁵ Kısaca Söylemsel pratik (pozitivist söylem pratiği) hem geleneksel hem de yaratıcı şekillerde oluşturunucudur: toplumun yeniden oluşumuna katkıda bulunur. (sosyal kimlikler, sosyal ilişkiler, inanç ve bilgi sistemleri) aynı zamanda toplumun dönüşümüne katkıda bulunur, toplumu yeniden üretir ve değiştirir.⁶⁴⁶ Pozitivist Söylemin Pratikleri olan Türk Dil Tezi, Türk Tarih Tezi'dir. Bilgi yeniden inşa edilir, toplum değiştirilip dönüştürülür. Bu değişim negatif yönde bir değişim değildir. Pozitif bir değişimdir. Durkheim sosyolojisinde toplum, pozitif bir olgudur. Çünkü tüm toplumsal ilişkiler insanileştirici nitelik taşımaktadır. Bu tanımın doğrultusunda, biz isteklerimizle eğilimlerimizi toplumsal denetime tabi tuttuğumuz ölçüde insan olma niteliğini kazanıyoruz .

⁶⁴⁵Norman, Fairclough, a.g.e., s.64

⁶⁴⁶Norman, Fairclough, a.g.e., s.65

SONUÇ

Türkiye’de sosyolojinin kurumsallaştığı ve bir devlet bilimi haline geldiği dönemde, pozitivistizmin diğer ekollere tercih edilmesi, o dönemin otoriter devlet yapısıyla yakından ilgilidir. Kendine devlet, din, siyaset, ekonomi, aile gibi kurumları konu edinen pozitivistizm, bütüncül anlayışın temel felsefesini ifade eder. Türkiye’de devletin bireye yeğ tutulması pozitivistizmi benimseyen sosyolojinin bir devlet bilimi haline gelmesinde önemli bir etkidir. İlk sosyolog – ideologların (Ziya Gökalp ve çevresi) toplumu bireyden üstün tutmalarının temelini pozitivistizme dayandırmaları anlamlıdır. Eş deyişle, toplumsal bütünlüğün korunması adına bireyciliğe karşı olumsuz tavır bu ekolle doğrulanmıştır. Diğer yandan pozitivistizmin önerdiği toplumsal değişim çizgisi devlet geleneğimizle tamamen örtüşür. Düzen içinde ilerleme. Yani düzeni bozmadan, toplumsal çatışma yaratmadan ilerleyerek çağdaşlaşmak gerekir. Osmanlıdan beri görülen tedricen değişim, Cumhuriyetle birlikte yerini hızlı bir değişime bırakmıştır. Paradigmatik bir değişikliğin yaşandığı Cumhuriyet devrimi, toplumu hızlı bir biçimde çağdaşlaştırmayı amaçlamıştır. Pozitivistizmin değişim için önerdiği yol eğitimidir. Toplum değişirken, sınıfsal temelli bir değişim düşünülmendiğinden, eğitimle bireyin çağdaş bir birey olması mümkündür. Cumhuriyet sonrası açılan halkevlerinin ve köy enstitülerinin amacı, devletin ideolojisini (pozitivistizmi) halka benimseterek toplumu paradigmatik değişiklik içinde dönüştürebilmektir.

Türkiye’de sosyolojinin devlet bilimi olarak kimlik kazanması, devletin otoriter yapısına, sosyolojinin pozitivist şiarı ile bilimsellik kazandırması, pozitivistizmin sosyolojik ekol olarak da gözde olmasını sağlamıştır. Yeni kurulan bir devlet, yapısının sistemleştirilmesi için kurumlarıyla organik/fonksiyonel bağ kurması gerekir. Bu ise bireyi hiçe sayarak daha ziyade kurumlara ağırlık veren pozitivistizmin devletle örtüşdüğü önemli bir noktadır. Düzen içinde ilerleme ve eğitimle değişim şiarları istenen toplumu yaratmada sosyolojiye dayanarak en iyi şekilde kullanılmıştır diyebiliriz.

1923 – 1945 Cumhuriyet dönemi düşüncesi Türkleşmek anlayışıyla belirginleşmiştir. Yeni bir Türk toplum düzeni oluşturmayı amaçlayan seçkinler, Osmanlı dönemini bütün yönleriyle eleştirmişlerdir. Anti-Osmanlı söylem 1930’larda Cumhuriyetin egemen düşünce biçimini ifade etmektedir.

Cumhuriyetin yeni ideolojisi anti-Osmanlıcı düşüncelerle şekillenirken özellikle dil, din ve tarih anlayışları anti-Osmanlıcı yaklaşımıyla ele alınmıştır. Cumhuriyet aydınlarının dinsiz bir toplum hedeflediklerini iddia etmek oldukça politik bir tavrıdır ve yanıltıcıdır. Cumhuriyet aydınları 19. Yüzyılın sosyolojik pozitivist geleneğini iyi değerlendirmişlerdir. Dinin toplumsal bir kurum ve gerçeklik olduğuna dikkat çeken A. Comte ve özellikle E. Durkheim'in bu konudaki düşüncelerinin Gökalp sayesinde bilinmesi Cumhuriyet aydınları için oldukça işlevsel olmuştur. Dönemin ideolog /aydın düşünürleri (M. Kemal gibi) dinin teolojik/ontolojik boyutuna değil toplumdaki uygulama şekline önem vererek dinin diğer kurumlar gibi toplumda düzenleyici bir işlevi olduğunu ortaya koymaya çalışırken, dini pozitivismle örtüştürmüşlerdir.

Erken Cumhuriyet döneminde bu anlamlı mücadeleler verilirken, dünya 1980'li yıllarda sonuçlarını radikal bir şekilde yaşayacağımız gelişmelere gebe kalmıştır. Reel sosyalizmin çözülüşü, bir sistemin yıkılmasından daha önemli anaforlara neden olmuştur. Bu anafor, yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. "Yeni Dünya Düzeni" olarak adlandırılan bu süreç kendi dinamiklerini yaratmıştır. Bu süreçten doğal olarak Türkiye'de etkilenmiştir. En çok telaffuz edilen kavramın değişim kavramı olması tesadüf değildir. Toplumda her kesim kendine uygun bir değişim söylemi geliştirmiştir. Neye göre değişim, değişmesi gereken nedir? Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren değişim reddedilen bir kavram değildir, ilk başta amaç toplumun Çağdaştırılarak değiştirilmesidir. Bunun için çatışma yaratmadan düzeni koruyarak bir değişim şiarı benimsenmiştir. Fakat 2000'li yıllarda değişim, toplumun değiştirilmesini değil, devletin (Cumhuriyetin) değiştirilmesine yönelik istekleri barındırmaktadır. Onlara göre Türkiye'nin demokratikleştirilmesi tamamlanmıştır. Bu nedenle devletin artık herhangi bir ideolojinin savunucusu görüntüsünden kurtulması gerekir, diğer yandan inanış, arayış veya ideoloji istediği zaman siyasal partisini kurmalıdır. Eğer değişim bunları içerecekse bunun için 1. Cumhuriyet kavramı rahatsızlık yaratmamalı bu demokratikleşme olarak ifade edilmelidir.

Cumhuriyetten rahatsız olanlar Türkiye'deki tıkanıklığın ardından "Ceberrut devlet" yapısının bulunduğunu, bunun izdüşümünün de "Kemalizm" olduğunu belirtiyorlar. Kemalistler, pozitivist dünya görüşüne dayanan bir modernleşme stratejisinin uygulayıcısı idiler ve bu strateji içerisinde din, devletin ve toplumun modernleştirilmesinde ontolojik olarak ele alınmıyordu. Tam bu noktada rahatsız

olanlar 1923-1945 arası devletin açık kimliği olan pozitivizmin, günümüzde gizli bir kimlik olarak kalmasından rahatsızdır. Biz bu çalışmamızda 1923-1945 arası devlet ideolojisinin bilimsel temellerini sağlayan sosyolojiyle arasında organik bir bağ olduğunu tarihsel verilerle ortaya koymaya çalıştık. Bununla amacımız pozitivizmin, yaklaşım olarak misyonunu tamamladığı iddia edilse de toplumsal işlev açısından Cumhuriyetin şiarı olan düzen için de ilerleme için gerekliliğini görebilmektir.

Türkiye'nin Batı ile Avrupa ile olan ilişkilerindeki gerilimi toplum içinde değişim kavramını kullanarak yaratmak çeşitli çevreler açısından zor olmasa gerek. Bunun bizim tarihimizde bir süreklilik oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu süreklilikte sosyoloji, bunu anlamaya ve açıklamaya çalışırken açıkça siyasi misyonunu pozitivizm gibi tamamladığı iddia edilse de yine pozitivizm gibi konjoktürel ve olgusal olarak içeriği boşaltılmaya çalışılan Cumhuriyetin yenilenip yapılaşmasında vazgeçilmezler arasında olduğu kanısındayız.

KAYNAKÇA

- A.Cevdet, “Şime-i Muhabbet”, İctihad, No: 89, 16 Kanun-i Sani 1329
- ABADAN, Yavuz, “Ademi Merkezîyet Problemi” SBF. Dergisi, cilt 20, No.4, Ankara, 1965
- Ahmet Şuayb, “Hürriyet-i Mezhebiye” Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası I, 1324
- AKÇA, Ümit, Ulum-i İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası’nın Türk Sosyolojisindeki Yeri, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, Haziran, 1997
- AKÇURA, Yusuf, “Asri Türk Devleti ve Münevverlere Düşen Vazife”, Türk Yurdu, cilt 2, No: 13, 1925
- AKÇURA, Yusuf, “Birinci Türk Tarih Kongresi”, Ülkü, cilt I, No: 23, 1933
- AKÇURA, Yusuf, Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Tarih Vakfı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1996
- AKÇURA, Yusuf, Türkçülük, Türk Kültür Yay., İstanbul
- AKÇURA, Yusuf, Üç Tarzı Siyaset, 2. Baskı, TTK, Ankara, 1987
- AKKUTAY, Ülker, Enderun Mektebi, Gazi Üniversitesi Yay., Ankara, 1994
- AKPOLAT, Yıldız, II. Meşrutîyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II. İslam Mecmuası, Türkiye Günlüğü, sayı: 45, Mart-Nisan 1997
- AKPOLAT, Yıldız, II. Meşrutîyet Dönemi Türk Sosyolojisinin Kaynakları I: Milli Tetebbular Mecmuası, Türkiye Günlüğü, sayı: 44, Ocak-Şubat 1997
- AKŞİN, Sina, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki, İmge, 3. Baskı, Ankara, 2001
- AKYÜZ, Hüseyin, “Müsbet İlim ve Eğitime Aşık Bir Osmanlı Devlet Adamı Münif Paşa (1828-1910)”, Milli Eğitim ve Kültür, Sayı:29, Eylül 1984
- AKYÜZ, Hüseyin, Eğitim Sosyolojisinin Temel Kavram ve Alanları Üzerine Bir Araştırma, M.E.B., Yay., Ankara, 1991
- AKYÜZ, Hüseyin, Türk Eğitiminde Köy Enstitüleri Denemesi Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1977
- AKYÜZ, Yahya, Türk Eğitim Tarihi (Başlangıçtan 1988’e), Ankara, 1989
- Ali Rıza, Halkevi Nedir? Milli Kültür Kaynağıdır. Oraya Kimler Girer ve Nasıl Girilir? Yeni Türk, cilt 1, sayı: 21-22, Nisan-Mayıs 1934
- Altıncı Türk Dil Kurultayı, Birleşimler, Tutanaklar, Yeni Mat., Ankara, 1950
- ARON, Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Bilgi Yay., Ankara, 1994

- ARSLAN, Hüsamettin, "Pozitivizm, Bir Bilim İdeolojisinin Anatomisi" Türk Aydın ve Kimlik, Bağlam, Yay., İstanbul, 1995
- ARSLAN, Hüsamettin, Epistemik Cemaat Bir Bilgi Sosyolojisi Denemesi, İstanbul, Paradigma Yay., 1992
- Atatürkçülük, (1.kitap) Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri, Genel Kurmay Başk., Yay., Ankara, 1982
- Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990
- AYDA Adile, ARSAL, Sadri Maksudi, Kültür Bakanlığı, Yay., Ankara, 1991
- AYDEMİR, Ş. Süreyya Tek Adam, , 2. Baskı, 3. cilt Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966
- AYDEMİR, Ş. Süreyya, İnkılap ve Kadro, Remzi Kitabevi, Ankara, 1968
- AYDEMİR, Ş. Süreyya, Programlı Devletçilik, Kadro, cilt: 34, T. Evvel 1934
- AYDIN, S., Modernleşme ve Milliyetçilik, Gündoğan Yay., Ankara, 1992
- AYNİ, Mehmet Ali, Dar'ül Fünun Tarihi, Yeni Matbaa, İstanbul, 1927
- BALTACI, Cahid, Osmanlı Medreseleri, XV-XVI. Asırlarda, İrfan Matbaası, İstanbul, 1976
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, "Hayatım" Yeni Adam, Sayı: 171, 8 Nisan 1937
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, "İrk Nazariyesi Batıldır, Milliyet Nazariyesi Haktır." Yeni Adam, sayı: 22 Kanunusani 1934
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Atatürk: Yetiştmesi, kişiliği, devrimleri, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1973
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Batıya Doğru, Sebat Basımevi, İstanbul, 1943
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Halkın Evi, Ulus Basımevi, Ankara, 1950
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, İçtimai Mektep, Maarif Matbaası, Ankara, 1942
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Pedagojide İhtilal, Anadolu Matbaası İstanbul, 1964
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Türk Milliyeti, Ankara, 1965
- BARRETT, Michele, Marx'tan Foucault'ya İdeoloji, Türkçesi: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996
- BAŞGİL, A. Fuat, Din ve Laiklik, İstanbul, 1954
- BAYMUR, Feriha Genel Psikoloji, İnkılap, İstanbul, 1994
- BAYRAKTUTAN, Yusuf, Türk Fikir Tarihinde Modernleşme, Milliyetçilik, ve Türk Ocakları, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996

- Bedi Nuri, "Hayatı İctimaiye", Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, III, 1325
- BEHAR, Büşra Ersanlı İktidar ve Tarih, Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937), Afa Yay., İstanbul, 1992
- BELGE, Murat, Kadro'nun ve Kadrocular'ın Hikayesi, Yeni Türkiye, cilt 23-24, 1998
- BERKAY, Halil, Cumhuriyet ideolojisi ve Fuat Köprülü, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983
- BERKES, Niyazi, "İrk ve İrkçılık", Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 24, Ankara, 1942
- BERKES, Niyazi, "Namık Kemal ve Kanun-i Esasi", Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları, Adam Yay., İstanbul, 1985
- BERKES, Niyazi, "Türk İnkılabında Laikliğin Gelişmesi," Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 35, Ankara, 1943
- BERKES, Niyazi, Atatürk ve Devrimler, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1982
- BERKES, Niyazi, İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz, İstanbul, 1965
- BERKES, Niyazi, Teokrasi ve Laiklik, Adam Yayıncılık İstanbul, 1984
- BERKES, Niyazi, Türk Düşününde Batı Sorunu, Bilgi Yay., Ankara, 1975
- BERKES, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yay., Ankara, 1973
- Beşinci Türk Dil Kurultayı, Birleşimler, Tutanaklar, Tezler, Cumhuriyet Bas., İstanbul, 1946
- Beşir Fuad, Victor Hugo, İstanbul, 1302
- BEYDOĞAN, Melahat, "Mustafa Necati'nin Hayatı ve Kişiliği" Mustafa Necati Sempozyumu, Kastamonu Eğitim Yüksekokulu Yayınları, Kastamonu, 1991
- Birinci Türk Dil Kurultayı, Tezler, Müzakereler, Maarif Vekaleti. Devlet Matb., İstanbul, 1933
- BORAN, Behice, "Kalp Fikir, Gerçek Fikir", Adımlar Dergisi, sayı: 12, Ankara, 1944
- BORAN, Behice, "Şehir ve Şehirleşme Davamız", Yurt ve Dünya Dergisi, sayı: 3, Ankara, 1945
- BORAN, Behice, "Ziraai İstihsalin Geriliğinin Sebepleri, Gelişmenin Şartları", Adımlar Dergisi, sayı: 10, Ankara, 1944
- BORAN, Behice, Hümanizmanın Sosyal Şartları, Adımlar Dergisi, sayı: 8, Ankara, 1943

BOTTOMORE, Tom, Frankfurt Okulu, Çev: Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara, 1994

Bu Mecmua Niçin Çıkıyor? Yeni Türk, cilt 1, sayı: 1, Teşrini Evvel 1932

BUDAK, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat, Ankara, 2000

BUDD, Susan, Sociologists and Religion, London, 1973

Burhan Asaf, Kronik, İnkılabımız ve Hilafet, Kadro, 1. Yıl 1932

CANATAN, Kadir, Bir Değişim Süreci Olarak Modernizm, İhsan Yay., İstanbul, 1995

Carle C. Zimmerman, Yeni Sosyoloji Dersleri, Çev. Amiran Kurtkan, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1964

Celal Nuri, Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniye ve Mukadderat-ı Tarihiye, Yeni Osmanlı Matbaa ve Kütüphanesi, İstanbul, 1331

Celal Nuri, Türk İnkılabı, Ahmet Kamil Matbaası, İstanbul, 1926

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., Ankara, 2000

COMTE, Auguste, Pozitif Felsefe Kursları, Türkçe'si: Erkan Ataçay, Sosyal Yay., İstanbul, 2001

COMTE, Auguste, Pozitivizm İlmihali, Çeviren: Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986

ÇAKMAK, Ahmet, GÖKALP, Ziya, Forumu, Beylû Dikeçliğil (Eke), Sosyoloji Konferansları, İstanbul, 1976

ÇEÇEN, Aml, Atatürk ve Cumhuriyet, Türkiye İş Bankası, Kültür Yayınları, Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılı Dizisi; 3.

ÇİĞDEM, Ahmet, Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Vadi Yay., Konya, 1997

DEMİR, Ulug iğ Atatürk'ün Buyruğuyla Türk Tarih Kurumu için Hazırlanan Bir Program Taslağı, TTK Basımevi, Ankara, 1963

DEMİRKAN, Selahattin, "Köycülük Meseleleri: Köy Sosyolojisi", Yeni Türk, cilt 7 sayı: 84, 1 kanun 1939

DEMİRKAN, Selahattin, Köy Sosyolojisi, Yeni Türk, cilt 8, sayı: 85, İkinci Kanun 1940

DESCAMPS, Paul, Deneysel Sosyoloji, Çev: N.S. Kösemihal, Revzi Kitabevi, İstanbul 1965

DEWEY, John, Mektep ve Cemiyet, Çev: B. Avni, Devlet Matbaası, İstanbul, 1930

- DEWEY, John, Özgürlük ve Kültür, Çev: Vedat Günyol, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988
- DEWEY, John, Tecrübe ve Eğitim, Çev: Fatma Başaran-Fatma Varış, 1966
- DEWEY, John, Türkiye Maarifi Hakkında Rapor, Devlet Basımevi, İstanbul, 1939
- DEWEY, John, Yarının Mektepleri, Çev: S. Celal Antel, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1938
- DURKHEİM, E., Sosyolojik Metodun Kuralları, Türkçesi: Enver Aytekin, Sosyal Yay., İstanbul, 1994
- EAGLETON, Terry, İdeoloji, Ayrıntı, Çev: Muttalip Özcan, İstanbul, 1996
- ENGİN, M. Saffet, Kemalizm İnkılabının Prensipleri, cilt II, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938
- ERGİN, Osman, Türk Maarif Tarihi, cilt 1-2, İstanbul, 1976
- ERGUN, Doğan, Sosyoloji El Kitabı, İstanbul 1973
- ERİŞİRGİL, Emin, "Bir Tarih, Bir Teklif", Türk Dili, cilt 1, Ocak 1952
- ERİŞİRGİL, M. Emin, GÖKALP, Ziya., Ülkü, sayı: 55, II Kanun 1944
- ERKUL, Ali, "Prens Sabahattin", Türk Toplum Bilimcileri I, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982
- ERTÜRK, Recep, "Cumhuriyet Döneminde Bir Le Playcı: Tahsin Demiray" Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi-1.sayı, İstanbul, 1989
- Ethem, Nejad, Terbiye-i İptidaiye Islahatı, Keşişyan Matbaası, İstanbul, 1931
- Ethem, Nejad, Türklük Nedir Terbiye Yolları, Çiftçi Kütüphanesi, İstanbul-?
- FAIRCLOUGH, Norman, Discourse and Social Cahange
- Fazlurrahman, İslamda İhya ve Islahat Hareketleri", Çeviren: T.Koç, İslam Tarihi, Kültür ve Medeniyeti, cilt 1, Hikmet Yay., İstanbul, 1989
- FERM, Vergilius, A History Of Philosophical Systems, The Philosophical Library, Neww York, 1950
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Devlet ve Gençlik Terbiyesi" Yeni Türk, cilt 5, sayı: 50, Şubat 1937
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "GÖKALP, Ziya,'i Hatırlayalım", Yeni Türk, cilt 4, sayı: 47, İkinci Teşrin 1936
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "İktisadi Devletçilik Terbiyesi", Yeni Türk, cilt 5, sayı: 51, Mart 1937

- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Mustafa Şekib'in İlk Yazıları", İş Mecmuası, cilt 9, Defter 1, Umumi Sayı 33, İkinci Kânun 1943
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, "Terbiye ve Tedvin Sosyolojisi Bakımından Köy Enstitüleri Meselesi", İş ve Düşünce Dergisi, cilt 32, İstanbul, 1967
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, Comte ve Ahmet Rıza, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1962
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri, İçtimaiyat Dersleri II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1971
- FINDIKOĞLU, Z. Fahri "Köy Enstitülerinin Muallim Mekteplerine İstihalesi", Türk Yurdu Dergisi, s.243, Nisan 1955
- FOUCAULT, Bilgini Arkeolojisi, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999
- FOUCAULT, Michel, Söylemin Düzeni, Türkçesi: Turhan Ilgaz, Hil Yayınları İstanbul, 1987
- FRANK, Philipp, Doğa Bilimlerinde Pozitivizm, Çeviren ve Yorumlayan: Pozitivizmi Eleştirmek, Yılmaz Öner, Metis Yay., İstanbul, 1985
- FREYER, Hans, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çeviren: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yay., 1977
- FULLER, B.A.G., A History Of Modern Philosophy, Third Edition, Holt, Rinehart And Winston, New York, 1955
- G.Jaeschke, Yeni Türkiye'de İslamlık, Çeviren: H.Öz, Bilgi Yay., Ankara, 1972
- GELLNER, Ernest, Milliyetçiliğe Bakmak, Çev: S. Coşar ve S. Özertürk-N. Soyarak, İletişim Yay., İstanbul, 1998
- GIDDENS, Anthony, Pozitivizm ve Eleştircileri, Çeviren: Levent Köker, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ayraç Yay., Ankara, 1997
- GÖKALP, Ziya, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib olunacak Usul", Milli Tettebular, cilt 1, Sayı 2, Mayıs-Haziran 1331
- GÖKALP, Ziya, "Dini İçtimai Hizmetleri", İslâm Mecmuası, cilt 3, sayı: 34, 13 Ağustos 1331
- GÖKALP, Ziya, "İslam Terbiyesinin Mahiyeti" İslam Mecmuası, cilt 1, sayı: 1, 30 Kanunu Sani 1329
- GÖKALP, Ziya, "Türk Harsı ve Osmanlı Medeniyeti", Makaleler IV, Haz., F.Ragıp Tuncer, Kültür Yay., Ankara, 1977

GÖKALP, Ziya, "Türk'e Göre: Din", İslam Mecmuası, cilt 2, sayı: 22, 12 Şubat 1330

GÖKALP, Ziya, "Türk'e Göre: Millet" İslam Mecmuası, cilt 3, sayı: 30, 11 Haziran 1331

GÖKALP, Ziya, "Türk'e Göre: Vazife", İslam Mecmuası, cilt 2, sayı: 21, 29 Kanunu Sani 1330

GÖKALP, Ziya, "Türkçülük Nasıl Doğdu?" Yeni Mecmua, cilt II, sayı: 40, (18 Nisan 1918)

GÖKALP, Ziya, Çınaraltı Konuşmaları, Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği Yay., Ankara, 1966

GÖKALP, Ziya, Makaleler I, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1976

GÖKALP, Ziya, Makaleler IV, Kültür Bakanlığı, Yay., Ankara, 1977

GÖKALP, Ziya, Makaleler VIII, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1982

GÖKALP, Ziya, Milli Terbiye ve Maarif Meselesi, İş Matbaacılık ve Ticaret, Ankara, 1972

GÖKALP, Ziya, Türkçülüğün Esasları, M.E.B. Yay., İstanbul, 1990

GÖKALP, Ziya, Türkleşmek İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğruyol, İnkılap ve Aka Yay., İstanbul, 1976

GRAMSCI, İtalyanca Aslından: Pars Esin, Sosyalist Dünyasal Düşüncü Tarihi, Cilt 2, Derleyen Mete Tuncay, Bilgi Yayınevi

GULBERNAU, Montserrat, Türkçesi: Neşe Nur Domaniç, Milliyetçilikler, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997

GÜLLÜLÜ, Sabahattin, Ahilik, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1992

GÜNALTAY, Şemseddin, H. Reşit Tankut, Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahatlar, Türk Dili Belleten, No:29-30, Haziran 1930

GÜNALTAY, Şemseddin, Türk Tarih Tezi Hakkında İhtikakların Mahiyeti ve Tezin Kati Zaferi, Belleten, cilt 2, No: 5-6, Temmuz 1938

GÜNGÖR, Erol, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Yay., İstanbul 1990

GÜVENÇ, Bozkurt, İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991

HABERMAS, Jürgen, Bilgi ve İnsansal İlgiler, Çev: Celal A. Kanat, Küyerel Yay., İstanbul, 1997

- HABERMAS, Jürgen, Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998
- Halide Salih – Salih Zeki, “Ogüst Kont” Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, I, İstanbul, 1324
- Halim Sabit, “GÖKALP, Ziya, ve Türkçülüğü”, İş Mecmuası, sayı: 19, Defter 3, cilt 5, İstanbul, 1939
- Halim Sabit, “İctimai Usul-ü fıkıh”, İslam Mecmuası, cilt 1, sayı: 5, 27 Mart 1330
- Halkevleri: Örgüt, Yönetim ve Çalışma Öğreneği, Yeni Türk, cilt 3, sayı: 36, Ağustos 1935
- HANİOĞLU, Şükrü, “Baticılık” Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yay., cilt 5, 1985
- HATİPOĞLU, V., Ölümsüz Atatürk ve Türk Dil Devrimi, TDK, Ankara, 1973
- HAVILAND, William A., Kültürel Antropoloji, Türkçesi: Hüsamettin İnanç-Seda Çiftçi, Kaknüs Yay., İstanbul, 2002
- HAYD, Uriel, Türk Ulusçuluğunun Temelleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1979
- HILL, Michael, Sociology of Religion, London, 1976
- HOCANOĞLU, Durmuş, Sekülerizm, “Laisizm, ve Türk Laisizmi” Türkiye Günlüğü, sayı: 29, 1994
- HORKHEIMER, Max, Akıl Tutulması, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yay., İstanbul, 1994
- HÖFFDING, Harald, A History of Modern Philosophy, Dover Publications, Inc., 1955
- IRMAK, Sadi, Atatürk Devrimleri Tarihi, Yapı ve Kredi Bankası Yay., 1981
- İŞİN, Ekrem, “Osmanlı Materyalizmi” Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, cilt 2 İletişim Yay., İstanbul, 1985
- İŞİN, Ekrem, “Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm” Tanzimatten Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, cilt 2, İletişim Yay., İstanbul, 1985
- İ. Necmi, Dilmen, Cumhuriyetin İlk Yıllarında Dil Çalışmaları Ülkü, sayı: 69, İkinciteşrin 1938
- İHSANOĞLU, Ekmelleddin, “Darülfünun Tarihçesine Giriş” İlk İki Teşebbüs, Belleten, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, cilt LIV, sayı:210, Ankara, 1990

- İLYASOĞLU, Aynur, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, cilt VIII, İletişim Yay., İstanbul, 1985
- İLYASOĞLU, Aynur, Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İletişim Yayınları, cilt 8, 1983
- İNAN Afet, M.Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım, M.E.B. Yay., İstanbul, 1971
- İNAN, Afet, "Atatürk ve Tarih Tezi", Belleten, III: 10, 1939
- İNAN, Afet, Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları, TTK Yay., Ankara, 1969
- İNAN, Afet, Tarih Üzerinde İnceleme ve Makaleler, Akın Matbaası, Ankara, 1960
- İNAN, M. Rauf, Mustafa Necati, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1980
- İsmail Husrev, Millet İçinde Sınıf Meselesi, Kadro, cilt 25, İkinci Kanun 1934
- İsmet Paşa Hazretlerinin Nutku, Yeni Türk, cilt 1, sayı: 6, Mart 1933
- İstanbul Üniversitesi, cilt I, Kuruluş, Tarihçe, Teşkilat ve Öğretim Üyeleri, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1983
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, Türk Sosyoloji Tarihi II, Anı Yay., Ankara, 2003
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar, "Prens Sabahattin'in Siyasal ve Sosyolojik Görüşleri", Birey Yay., İstanbul, 1999
- Kadro, cilt 26, Şubat 1934
- KANAD, Halil Fikret, Milliyet İdeali ve Topyekün Milli Terbiye, Çankaya Matbaası, Ankara, 1942
- KANDEMİR, Selahattin, Köycülüğümüz, Ülkü, sayı: 31, Cilt.6, Eylül 1935
- KARAER, İbrahim, "Türk Ocağı'nın Kuruluşu ve Türklüğün Yükselişi" Türk Yurdu, cilt 12, sayı:63
- KARAKUŞ, Rahmi, Felsefe Serüvenimiz, Seyran Kitabevi, İstanbul, 1995
- KARAL, E. Ziya, "Atatürk'ün Türk Tarih Tezi", Atatürkçülük. (2. kitap) Genel Kurmay Başk., Yay., Ankara, 1983
- KARAL, Enver, Ziya Osmanlı İmparatorluğu, cilt 8, TTK Yay., Ankara, 1992
- KARPAT, Kemal, Türk Demokrasi Tarihi, Afa Yay., İstanbul, 1996
- KAYALI, Kurtuluş, Türk Düşünce Dünyası I, Ayyıldız Yay., Ankara 1994

- KAYGI, Abdullah, Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992,
- Kazım Nami, "Halk Edebiyatı", Yeni Türk, cilt 1, sayı: 4, Kanunusani 1932
- Kazım Namî, "Kitap Tahlili: İnkılap ve Kadro", Yeni Türk, cilt 1, sayı: 3, Kanunu Evvel 1932
- Kerim, Sadi, Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, İletişim Yay., İstanbul, 1994
- KILIÇBAY, Mehmet Ali, "Osmanlı Batılaşması" Tanzimattan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedi, cilt 1, İletişim Yay., İstanbul, 1985
- KIZILÇELİK, Sezgin, Açıklamalı Sosyoloji Terimler sözlüğü
- KIZILÇELİK, Sezgin, Frankfurt Okulu, Anı Yay., Ankara, 2000
- KIZILÇELİK, Sezgin, Pozitivizm ve Eleştiricileri, Saray Kitabevleri, İzmir, 1996
- KİLİ, Suna, Atatürk Devrimi, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara, 1981
- KİLİ, Suna, Türk Devrim Tarihi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2001
- KOCATÜRK, Utkan, Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999
- KOÇER, Hasan Ali, Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi (1843-1967), Yargıçoğlu Matbaası, Ankara, 1967
- KONGAR, Emre, Türk Toplum Bilimcileri II, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982
- KONUK, Osman, "Türk Sosyolojisinin Bazı Epistemolojik Problemleri" Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler I, Sosyoloji Derneği Yayınları, Ankara, 1994
- KORLAELÇİ, Murtaza, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İnsan Yay., İstanbul, 1986
- KÖKER, Levent, Modernleşme Kemaliz ve Demokrasi, İletişim Yay., İstanbul, 1990
- Köprülüzade Fuat, "Alfabe İnkılabı", Ülkü, cilt 12, No: 67, Eylül 1938
- Köprülüzade M. Fuad, "Türk Edebiyatının Menşei", Milli Tettebbular, cilt, 2 sayı: 4, Eylül-Teşrin Evvel 1331
- KÖSEMİHAL, N.Şazi, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971
- KÖSEMİHAL, Şazi, "Sosyolojide Yöntem", İ.Ü.E.F. Yayını Sosyoloji Dergisi, sayı: 21-22, İstanbul, 1965
- KURAN, Ahmet Bedevi, , Osmanlı İmparatorluğunda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele, Baha Matbaası, 1956

- LEVEND, Agah Sırrı, Halk Evleri, Yeni Türk, cilt 4, sayı: 37, İkinci kanun 1936
- LEVENT, A. Sırrı, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri. TDK Yay., İstanbul, 1972
- LEWIS, Bernard, Modern Türkiyenin Doğuşu, Çev: M.Kıratlı, TTK Yay., Ankara, 1990
- MAGEE, Bryan, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, Çev: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990
- MALINOWSKI, B., Bilimsel Bir Kültür Teorisi, Çeviren: Saadet Özkal, İstanbul, 1992
- MARDİN, Şerif, "Atatürk ve Pozitif Düşünce", Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si, Türkiye Ticaret Odaları, Sanayi Odaları ve Ticaret Borsaları Birliği Yayınları, İstanbul 1981
- MARDİN, Şerif, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Ens. İstanbul 1971
- MARSHALL, Gordan, Sosyoloji Sözlüğü, Çevirenler: Osman Akınhay- Derya Kömürçü, Bilim ve Sanat, Ankara, 1999
- MARTİN, David, The Religious and the Secular, London, 1969
- MARX, K., Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı'nın Önsüzü, Çev: Orhan Suda, İstanbul, Öncü Yay., 1970
- MARX, K., Marx'ın Toplum Kuramı, Derleyen : T. B.Bottomore ve M.Rubel, Çeviren: Ö.Ozankaya, Doğan Yay., Ankara, 1971
- Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, Ahmed Şuayb, "Mukaddime ve Program" Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, cilt 1, sayı 1, İstanbul, Kanun-u Evvel 1324
- MERİÇ, Cemil, Saint Simon, İletişim Yay., İstanbul, 1995
- MERT, Nuray Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Bağlam, İstanbul, 1994
- Necip Ali Beyin Nutku, Yeni Türk, cilt 1, sayı: 6, Mart 1933
- OKAY, M. Orhan Beşir Fuad, ilk Türk Pozitivist ve Naturalisti, Dergah Yay., İstanbul, 1969
- Olağanüstü Türk Dil Kurultayı, TTK Bas., Ankara, 1954
- ORHONLU, Cengiz, " Atatürk ve Tarih Görüşü", Türk Kültürü, sayı: 61, Kasım 1967
- OZANKAYA, Özer, Türkiye'de Laiklik, Cem Yay., İstanbul, 1993

- ÖKLEM, Necdet, Atatürk Döneminde Darülfünun Reformu, E.Ü., Bas., İzmir, 1973
- ÖZBİLGİN, Erol, Pozitivizmin Kısacasında Türkiye, Ağaç Yay., Alternatif Üniversite Dizisi: 36, İstanbul, 1994
- ÖZLEM, Doğan, "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık, cilt 3, İletişim Yay., İstanbul, 2002
- ÖZLEM, Doğan, Kavramlar ve Tarihleri 1, İnkılap Yay., Ankara, 2002
- ÖZLEM, Doğan, Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji, Küyerel Yay., İstanbul, 1999
- ÖZTÜRK, H. Nimetullah, "İnkılabı Dair", Türk Yurdu, cilt 5, No: 31, Temmuz 1927
- ÖZTÜRK, H. Nimetullah, "İnkılabın Felsefesi-I Osmanlı Cemiyetinden Türk Cemiyetine geçiş", Milli Mecmua, cilt 7, No: 80, 15 Şubat 1927
- ÖZTÜRK, H. Nimetullah, "Türk İnkılabının Şumülü", Milli Mecmua, cilt IX, No: 99, 1 Kanun-ı Evvel 1927
- ÖZTÜRK, H. Nimetullah, Halkçılık ve Cumhuriyet ve Türk Halkçılığı ve Cumhuriyeti, Orhaniye Matbaası, İstanbul 1930
- PARLA, Taha, GÖKALP, Ziya., Kemalizm ve Türkiye'de Korparatizm, İletişim Yay., İstanbul, 1989
- PEÇENEK, Yakup, Türkiye Ekonomisi, Teori Yay., Ankara, 1987
- Peyami Safa, "GÖKALP, Ziya,'dan Evvel ve Sonrası", İş Mecmuası, cilt 10, Umumi Sayı 39/40, 24 ilk Teşrin 1944
- Peyami Safa, Türk İnkılabına Bakışlar, Ötügen Yay., İstanbul, 1990
- POPPER, Karl, Açık Toplum ve Düşmanları, Çeviren: Harun Rızatepe, cilt 2, Remzi Kitabevi, 1994
- Prens, Sabahattin, Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?, Sadeleştiren: Muzaffer Sencer, Elif Yay., İstanbul, 1965
- Prof., Kessler, "Büyük Şehrin İçtimai Çehresi ve Zamanımızda Büyük Şehirden Beklenen Vazifeleri" Yeni Türk, cilt 1, Sayı: 19, Mart 1939
- Reşit Galip, "Türk Tarihi İnkılabı ve Yabancı Tezler", Ülkü, cilt 2, sayı: 9, Birinci Teşrin 1933
- ROSE, Gillian, The Melancholy Science An Introduction To The Thought Of The ADORNO, Odor W. The Macmillan Press Ltd, London
- RUSSELL, Bertrand, Eğitim ve Toplum Düzeni, Varlık Yay., İstanbul, 1976

- SARIBAY, Ali Yaşar, Sosyoloji Konferansları, Ondördüncü Kitap, İstanbul Üniversitesi Yay., İstanbul, 1976
- Satı Bey, "Uzviyetler ve Cemiyetler" Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası, II. 1325
- SCHULTZ, Duane P. Sydney Ellen Schultz, Modern Psikoloji Tarihi, Çeviren: Yasemin Aslay, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001
- Senemoğlu, Nuray, Gelişim Öğrenme ve Öğretim, Gazi Kitabevi, Ankara, 2001
- SEZER, Baykan " Türk Sosyologları ve Eserleri I" Sosyoloji Dergisi, 3. Dizi, 1. sayı, İstanbul, 1989
- SHAW, Stanford J., Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Türkçesi: Mehmet Harmancı, cilt 1, E Yay., İstanbul, 1982
- SHAW, Stanford J., Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Türkçesi: Mehmet Harmancı, cilt 2, E Yay., 2000
- SİNANOĞLU, Suat, Türk Hümanizmi, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, Ankara, 1988
- SOYSAL, Mümtaz, 100 Soruda Anayasa'nın Anlamı, Gerçek Yay., İstanbul 1986
- SUNAR, İlkey, Düşün ve Toplum, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979
- ŞAPOLYO, Enver Behnan "GÖKALP, Ziya, Tarihçi", GÖKALP, Ziya,, İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi, İstanbul, Güven Bas., 1943
- ŞERİF, Mardin, Beddiüzzaman Said Nursi Olayı, Çev: M. Çulhaoğlu, İletişim Yay., İstanbul
- ŞERİF, Mardin, Makaleler I, Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İletişim, İstanbul, 1992
- ŞERİF, Mardin, Makaleler III, Türkiye'de Din ve Siyaset, İletişim Yay., 1992
- ŞERİF, Mardin, Türk Modernleşmesi, İstanbul, İletişim Yay., İstanbul, 1991
- Şevket Süreyya, Aydemir, Programlı Devletçilik, Kadro, sayı: 34, Birinci Teşrih, 1934
- ŞİMŞEK, Sefa, Halkevleri, 1932-1951, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2002
- TAMPINAR, Ahmet Hamdi, 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988
- TANRIÖVER, Hamdullah Suphi, "Türk Ocakları Tarihçesi ve İftiralar Karşı Cevaplarımız" Türk Yurdu, cilt 5, No: 25, 1930
- TANYOL, Cahit Laiklik ve İrtica, Altın Kitaplar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1994

- TDK Başkanı, Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in Açılış Söylevi, Dördüncü Türk Dil Kurultayı, 1942; Toplantı, Tutanaklar, Tezler, Alaaddin Kırıl Bas., İstanbul, Ank., 1943
- TEKİN, Talat, "Atatürk ve Türk Dilinde Reform", Erdem, Atatürk kültür Merkezi Dergisi, cilt 4, sayı: 12, Eylül 1988
- TEZCAN, Mahmut, Kültürel Antropoloji, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997
- The American Evasion of Philosophy, A Geneatogy of Pragmatism, Cornel West, Macmillon, 1989, London
- TİMUR, Taner, Osmanlı Kimliği, Hil Yay., İstanbul, 1986
- TİMUR, Taner, Toplumsal Değişme ve Üniversiteler, İmge, Ankara, 2000
- TİMUR, Taner, Türk Devrimi ve Sonrası, İmge, Ankara, 1971
- TOLGA, Osman, "GÖKALP, Ziya,'ta Milletlerarası Hayat Telakkisi", İş Mecmuası, sayı: 74, Cilt XIII, İstanbul, 1947
- TONGUÇ, İ.Hakkı, Nutuk Dolayısı ile, Köy Enstitüleri, Ülkü, cilt 1, sayı: 5, Birinci Kanun 1941
- TONGUÇ,İsmail Hakkı, Eğitim Yoluyla Canlandırılacak Köy, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1947
- TONGUÇ,İsmail Hakkı, Köyde Eğitim, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938
- TOPRAK, Zafer, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri" Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 1985
- TOPRAK, Zafer, "Osmanlı Narodnikleri: "Halka Doğru" Gidenler", Toplum ve Bilim, sayı: 24, Kış – 1984
- TOPRAK, Zafer, İttihat-Terakki ve Devletçilik, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1995
- TOZLU, Necmettin, İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1989
- TUNAYA, T. Zafer, Türkiye Siyasi Partiler, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952
- TUNCAY, Mete, Türkiye de Sol Akımlar I, (1908-1925) BDS Yay., İstanbul, 1991
- TURHAN, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1987
- Türk Dil Kurumunun 40 Yılı, TDK Yay., Ankara, 1972
- TÜRKDOĞAN, Orhan, GÖKALP, Ziya, Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi, A.Ü., Yay., Ankara,1973

- TÜRKDOĞAN, Orhan, GÖKALP, Ziya, Sosyolojisinin Temel İlkeleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987
- TÜRKDOĞAN, Orhan, Kemalist Sistem, Alfa Yay., İstanbul, 1999
- TÜRKÖNE, Mümtazer, İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
- TÜRKÖNE, Mümtazer, Türk Modernleşmesi, Lotus Yayınevi, Ankara, 2003
- TÜTENGİL, Cavit Orhan, "GÖKALP, Ziya,'ta Lisan İş", İş Mecmuası, sayı: 89, cilt XV, İstanbul, 1949
- UNAT, F. Reşit, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara, 1964
- URAL, Şafak, Pozitivist Felsefe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986
- UZUNÇARŞILI, İ.Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1965
- ÜLKEN, H. Ziya, , "İnsani İlimler Mümkün müdür?" Sosyoloji Dergisi, sayı: 4-5, İstanbul, 1949
- ÜLKEN, H. Ziya, "İş Mecmuası", Yeni Türk, cilt 5, sayı: 19, II kanun 1937
- ÜLKEN, H. Ziya, "Sosyolojiden Yeni Adımlar", Sosyoloji Dergisi İstanbul, Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., No: 15, 1960
- ÜLKEN, H. Ziya, "Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü" DTCF Dergisi, cilt 1, No: 1, 1942
- ÜLKEN, H. Ziya, Değerler, Kültür ve Sanat, İstanbul, 1965
- ÜLKEN, H. Ziya, Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları, Anıl Yay., İstanbul, 1956
- ÜLKEN, H. Ziya, İçtimai Üst Yapı Olarak Hukuk Tetkiklerine Giriş, Sosyoloji Dergisi, sayı: 2, İstanbul, 1943
- ÜLKEN, H. Ziya, İnsani Vatanperverlik, Remzi Kitaphanesi, İstanbul, 1933
- ÜLKEN, H. Ziya, Millet ve Tarih Şuuru, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1948
- ÜLKEN, H. Ziya, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, Ülken Yay., 1992
- Vecdi Ahmet, "Halkevleri" Yeni Türk, cilt, 1 sayı: 11-14, Teşrin Evvel 1933
- Vedat Nedim (Tör), Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti, Kadro, sayı: 11, İkinci Teşrih, 1932
- Vedat Nedim, Milli Kurtuluş Hareketleri ve Buhran, Kadro, cilt 18, Haziran 1933

Vedat Nedim, Müstemleke İktisadiyatından Millet İktisadiyatına, Kadro, cilt 2, Şubat 1932

WELLS, Harry, K. Emperyalizmin Felsefesi, Çev: Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 1986

YANARDAĞ, Merdan, Türk Siyasal Yaşamında Kadro Hareketi, Yalçın Yayınları

ZAFER, Tarık, Tunaya, “Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe “İslamcılık Cereyanı”, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Mecmuası, cilt 19, sayı: 34

ZAFER, Tarık, Tunaya, “Osmanlı-Batı Diyalogu” Tanzimattan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, cilt 1, İletişim Yay., İstanbul, 1985

ZAFER, Tarık, Tunaya, Türkiye’de Siyasi Partiler: 1859-1952, 2. Baskı, Arba Yay., İstanbul, 1995

ZÜRCHER, Erik Jan, Milli Mücadelede İttihatçılık, Bağlam Yay., İstanbul, 1987

ZÜRCHER, Erik Jan, Modernleşen Türkiye’nin Tarihi, İletişim, İstanbul, 1995

ÖZGEÇMİŞ

1971 yılında Erzurum’da doğdu. İlk, Orta ve Üniversite öğrenimini aynı ilde tamamladı. 1991 yılında kaydolduğu Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünden 1995 yılında mezun oldu. 1995-1998 yılları arasında “Eski Türk Toplum Yapısında Ailenin Yeri ve Önemi” konulu Yüksek-Lisans tez çalışmasını tamamladı. 1999 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doktora programına başladı.

