

KÜLTÜR BİLİM MİLLİYETÇİLİK ÜÇGENİNDE İKİ MÜNEVVER: MÜMTAZ TURHAN VE EROL GÜNGÖR

Editör

Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN



KÜLTÜR BİLİM MİLLİYETÇİLİK ÜÇGENİNDE İKİ MÜNEVVER: MÜMTAZ TURHAN VE EROL GÜNGÖR

Editör ▪ Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN

Araştırma-İnceleme Dizisi No. 28

ISBN 978-625-95278-7-1

1. Baskı: Aralık 2025 (1000 adet)

Yayın Hakları © TASAV, 2025

Tüm yayın hakları TASAV'a aittir. TASAV'dan izin alınmadan kitabın tümünün ya da bir kısmının herhangi bir yöntem ile basımı, yayımı, çoğaltılması ve dağıtımı yapılamaz.

TÜRK AKADEMİSİ SİYASİ SOSYAL STRATEJİK ARAŞTIRMALAR VAKFI (TASAV)

Sertifika No: 49150

29 Ekim Caddesi 2654. Sokak No: 1 Gölbaşı-Ankara

Tel: +90 (312) 460 1779 ▪ Faks: +90 (312) 460 1789

www.tasav.org ▪ iletisim@tasav.org ▪ editor@tasav.org

Tasarım, Dizgi ve Baskı:

Vega Basım Hizmetleri – Bahadır Levendoğlu ▪ Sertifika No: 43714

Necatibey Cad. Lale Sokak No: 21/A Çankaya-Ankara ▪ +90 (312) 230 0723

Türk Akademisi Siyasî Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV) Türkiye’de ve dünyada, yaşanmış ve yaşanmakta olan olayları; siyasî, sosyal, tarihî ve kültürel derinlik içinde ve stratejik bir bakış açısıyla değerlendiren, yeni tasarımlar ortaya koyarak gelecek vizyonu oluşturan bir düşünce kuruluşudur.

TASAV, bilimsel kıstasları esas alarak ulusal, bölgesel ve uluslararası düzeyde araştırma, inceleme ve değerlendirme faaliyetlerinde bulunmaktadır. Çalışmalarını hiçbir kâr amacı gütmeyen ilgililerle paylaşan TASAV; tarafsız, doğru, güncel ve güvenilir bilgiler ışığında kamuoyunu aydınlatmaya çalışmaktadır.

TASAV’ın amacı; ülkemizin ekonomik, sosyal, siyasî, kültür ve eğitim hayatının geliştirilmesine; millî menfaat ve birlik anlayışının, insan hak ve özgürlüklerinin, demokrasi kültürünün, jeopolitik ve jeostratejik düşünce biçiminin yaygınlaştırılmasına; toplumda millî, vicdanî ve ahlâkî değerlerin hâkim kılınmasına ve Türkiye’nin dünyadaki gelişmelerin belirleyicisi olmasına bilimsel faaliyetler aracılığıyla katkı sağlamaktır.

İÇİNDEKİLER

İsmail Faruk AKSU

Sunuş 1

Coşkun ERDOĞAN

Giriş 5

Mustafa MACİT

*Mümtaz Turhan'ın Kültür Değişmeleriyle İlgili Görüşleri Bağlamında
Popüler Kültürü ve Millî Kültür Politikalarını Yeniden Düşünmek* 15

Mehmet AKGÜL

*Mümtaz Turhan'ın Gözünden Atatürkçülük: İdeolojik Kördüğümünden
Bilimsel Çıkış Yolu Olarak Türkiye'nin "Millet Olma Davası"* 49

Erdal YILDIRIM

Mümtaz Turhan'ın Türk Milliyetçiliğine Katkıları 67

Selçuk AYDIN

Mümtaz Turhan'ın Batılılaşma Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme 95

Erkan GÖKSU

*Mümtaz Turhan'ın Kültür Değişmeleri Kuramı Çerçevesinde
Türklerin İslamiyet'i Kabulü* 117

Kemal BAKIR

Mümtaz Turhan'da Atatürk İlkeleri ve Modernleşme 135

Tevfik ERDEM

Soğuk Savaş Döneminin Son Aydını Erol Güngör 169

Şenol DURGUN	
<i>İhtilaftan İntisaba: Erol Güngör'�n Kültür ve Medeniyet Tasavvuru</i>	191
Cengiz ŞAHİN	
<i>Erol Güngör'e Göre Ahlak Psikolojisi</i>	207
Nuray KARACA	
<i>Erol Güngör �zerinden Kimlik Algısı �zerine Sosyolojik Bir Bakış</i>	245
Ali AKSAÇ & Abdullah ÖZBOLAT	
<i>İslâm'ın Bugünkü Meselelerini Yeniden Düşünmek (Erol Güngör Perspektifinden Güncel Bir Okuma)</i>	271
Erdal YILDIRIM	
<i>Erol Güngör'e Göre İslam'ın Bugünkü Meselelerinin Yapısal Sorunları</i>	287
Gökberk YÜCEL	
<i>Erol Güngör'�n Milliyetçilik Tasavvurunda Mekân</i>	313
Murat ŞAHİN	
<i>Erol Güngör'�n Görüş ve Düşüncelerinde Kültür ve Medeniyet Anlayışı</i>	333
Rabia Aslıhan TÜRKMEN	
<i>Türk Modernleşmesinde Aydınların Demokratikleşme Sancıları: Erol Güngör'den Modernleşen Türk Aydınını Yeniden Okumak</i>	357
Hasan ACER	
<i>Prof. Dr. Erol Güngör'e Dair Bibliyometrik Bir Analiz</i>	379

SUNUŞ

Tarihsel birikim ve tecrübeye dayalı varoluş iradesi, bireylerin ve milletlerin kimlik algısını belirleyen temel unsurlardır. Milletler, kimliklerini ve varoluş hikâyelerini tarihsel tecrübelerinden ve köklerinden beslenen epistemik bir zemin üzerinde inşa ederler. Türk millî kimliği de bu tarihsel süreklilik ve kolektif hafıza çerçevesinde şekillenmiştir. Türk millî kimliği ile bu kimliğe yönelik aidiyet ve sadakat duyguları köklü bir geçmişe sahiptir. Kadim Türk kimliğine yönelik aidiyet duygusu, Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülme sürecinde moderniteyle birleşerek modern Türk milliyetçiliğinin temelini oluşturmuştur. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura ve daha pek çok önemli münevverin fikri omuzlarında yükselen Türk milliyetçiliği, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin de ideolojik temellerini oluşturan unsurlardan biri olmuştur. Bu isimlerden özellikle Ziya Gökalp Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde Türk milletinin ufkunu aydınlatmış ve milliyetçilik anlayışının kuramsal temellerinin oluşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu fikri müktesebat ve gücün yanı sıra bilimsel anlamda da önemli bir isim olan Gökalp, Cumhuriyetimizin kuruluş dönemi fikir hayatımıza yön veren. İstanbul Darülfünun'da içtimaiyat kürsüsünün kurucusu olmuştur.

Sonrasında ise sosyoloji kürsüsü ile oldukça yakın bir biçimde çalışan sosyal psikoloji kürsüsü, kurucusu Mümtaz Turhan'ın etkisiyle fikir hayatımıza yön vermeyi sürdürmüştür. Bu anlamda Ziya Gökalp'in üniversiteden akademik anlamda halefi olan Prof. Dr. Mümtaz Turhan, ayrıca Türk milliyetçiliği fikrinin önemli münevverlerinden ve taşıyıcılarından biri olmuştur. Turhan, hem bilimsel olarak hem de fikri olarak Gökalp çizgisinin devamcısıdır. Kültür değişimleri kavramına odaklanırken tıpkı Gökalp gibi kültür ve tarih merkezli bir millet tasavvuru ve milliyetçilik anlayışını savunmuştur. Geleneksel milliyetçilik anlayışının gelişim sürecindeki temel dinamikleri anlamlandırmak, Mümtaz Turhan'ı disiplinler arası perspektifle ve mukayeseli bir biçimde değerlendirmekle mümkün olabilecektir.

Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın devam ettirdiği bu kültür, gelenek ve tarih merkezli millet ve milliyetçilik anlayışı kendisinden sonra Prof. Dr. Erol Güngör tarafından takip edilmiştir. Aynı kürsüde, Turhan'ın öğrencisi olan Güngör, kültür kavramına ehemmiyet atfetmekle birlikte bilhassa tarihsel geçmişe odaklanmış ve Türklüğün tarihsel birikiminin modern milliyetçilik formundaki belirleyiciliğini ve önemini ön plana çıkarmıştır. Güngör, milletin tarihine odaklanırken "onu başka milletlerden ayırd eden özellikler" vurgusu yapmış, tarihsel süreçte Türk milletinin özgünlüklerini öne çıkarmıştır. Bu anlamda söz konusu kavramları hem cihanşümul bir biçimde akademik olarak, hem de Türklük bakımından yer yer bir yol gösterici edasıyla ele almayı başarmıştır.

Bu çalışma ile Türk düşünce hayatının iki önemli ismi olan Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'ün bilim, akademi ve Türk milliyetçiliği bağlamındaki katkılarının mukayeseli bir çerçevede ele alınması amaçlanmıştır. Her iki düşünür de Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde sosyal bilimlerin gelişimine yön vermiş; milliyetçilik fikrini duygusal tepkilerden ziyade bilimsel, kültürel ve ahlaki temeller üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmiştir.

Mümtaz Turhan, Türkiye'de deneysel sosyal psikolojinin öncüsü olarak, toplumsal meselelerin çözümünde bilimsel zihniyetin merkezi rolünü vurgulamıştır. Onun yaklaşımında modernleşme, teknik ilerlemeden çok, zihniyet dönüşümü meselesidir. Turhan, kültür değişmelerini incelerken millî kimliğin korunmasını bilim karşıtlığıyla değil, bilimin doğru kavranmasıyla mümkün görmüş; bu yönüyle Türk milliyetçiliğine teorik bir derinlik kazandırmıştır. Turhan, Türk sosyal psikolojisinin kurucularındandır. Bilimi, toplumun gelişmesi için vazgeçilmez bir zihniyet meselesi olarak görmüştür. Eserlerinde, Batı'dan alınacak olanın körü körüne taklit değil, bilimsel yöntem ve düşünce disiplini olması gerektiğini savunmuştur. Milliyetçiliği romantik bir söylemden çıkarıp bilimsel ve kültürel temellere oturtma çabası Türk Milliyetçiliğine sağladığı önemli katkı olmuştur.

Erol Güngör ise Turhan'ın açtığı yolu, tarih, sosyoloji ve ahlak felsefesiyle zenginleştirerek sürdürmüştür. Güngör'ün çalışmaları, Türk milliyetçiliğini çağdaş toplum yapısı, demokrasi ve değerler sistemiyle birlikte ele alan bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Milliyetçiliği bir

kimlik savunusu yanında toplumsal düzen ve ahlaki sorumluluk meselesi olarak yeniden formüle etmiştir. Sosyal psikoloji, sosyoloji ve tarih bilgisini birleştirerek Türk milliyetçiliğini hem ahlaki hem de toplumsal bir değerler sistemi olarak ele almış, milliyetçiliği çağdaşlaşma ve demokrasiyle bağdaştırmış, sosyal bilimlerde yerli kavramlarla düşünme çabasını güçlendirmiştir.

Süreklilik ve farklılaşma ekseninde incelenen bu iki münevverden, Turhan'ın bilimsel metodolojiye yaptığı vurgu ile Güngör'ün kültürel ve ahlaki sentezi arasındaki ilişki, Türk sosyal bilimlerinde "yerli ama evrensel" bir düşünce geleneğinin imkânlarını göstermesi bakımından önemli olmuştur.

Mümtaz Turhan bilimsel zihniyetin temellerini atarken Erol Güngör, bu temeller üzerinde Türk milliyetçiliğini modern, ahlaki ve akademik bir çerçevede sistemleştirmiştir. Her ikisi de Türk düşünce hayatında bilimi ve milliyetçiliği birbirini dışlayan değil, tamamlayan unsurlar olarak ele alan isimler olarak öne çıkmıştır.

Çalışmada Mümtaz Turhan ve Erol Güngör; Türkiye'de bilimi, akademiye ve Türk milliyetçiliğini birleştirmeye çalışan kalıcı bir düşünce çizgisinin temsilcileri olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Prof. Dr. Mümtaz Turhan ve Prof. Dr. Erol Güngör'ün; modern Türk milliyetçiliğinin ana damarını teşkil eden kültür-gelenek ve tarih merkezli bir milliyetçilik anlayışının temsilcileri olarak farklı disiplinlerin bir arada olduğu bir çalışma ile okuyucuya tanıtılması hedeflenmiştir.

Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV) olarak, Türk milletinin ekonomik, sosyal ve kültürel gelişimine katkı sağlama misyonumuz doğrultusunda, bu eserle Türkiye'nin kültür, eğitim ve bilim hayatına kalıcı bir değer katmayı, bu alandaki çok kapsamlı külliyata mütevazı de olsa katkı sağlamayı amaçladık.

Modern Türk milliyetçiliğinin gelişiminde önemli rol oynayan ve bir süreklilik de arz eden Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör çizgisi, Türk milliyetçiliğinin özgün, birbirini takip eden ve tamamlayan formlarını temsil eden bir düşünsel nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda 2024 yılında gerçekleştirdiğimiz "*Vefatının 100. Yılında Ziya Gökalp: Hayatı, Eserleri, İlmi ve Fikri Mirası*" konulu kapsamlı çalışmanın devamı mahiyetinde olan, değerli bilim insanı Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN'ın

editörlüğünde; “*Kültür Bilim Milliyetçilik Üçgeninde İki Münevver: Mümtaz Turhan ve Erol Güngör*” başlıklı kitap çalışmasını gerçekleştirdik.

Eserin adında da vurgulanmak istendiği üzere Turhan da Güngör de Türkiye’de hem kültür hem de bilim hayatına önemli katkılar sunmuş ve milliyetçiliği bilimsel bir metotla ele alarak Türk milletine ufuk açmaya çalışmış iki önemli münevverdir. Dolayısıyla kültür, bilim ve milliyetçilik kavramları bu iki münevver için mutlak kesişim noktalarıdır.

Literatüre önemli katkı sunacağına inandığımız bu eser, alanında temayüz etmiş değerli bilim insanlarından oluşan güçlü bir akademik kadronun çok kıymetli bilimsel çalışmalarıyla hazırlanmıştır. Bu eserin hazırlanmasında bilimsel katkıları, akademik titizlikleri ve emekleri için Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN başta olmak üzere özveriyle çalışan tüm bölüm yazarlarına, ayrıca kitabın yayına hazırlanmasında katkı sağlayan TASAV çalışanlarına ve emeği geçen herkese ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Kitabın okuyucu ve araştırmacılar için faydalı olmasını temenni ediyorum, merhum Mümtaz Turhan ve Erol Güngör’ü rahmet ve saygıyla anıyorum.

İsmail Faruk AKSU
TASAV Başkanı

GİRİŞ

Doç. Dr. Coşkun ERDOĞAN*

Soyut mefhumlar döneminin koşulları altında değerlendirmelere uğrayarak değişip gelişmeler de bu mefhumlar ortaya çıktıkları hâl ve şartların ötesine geçebildikleri zaman ancak evrensel mahiyet alırlar. Ayrıca mefhumların doğru ve yerinde tanımlanması, sosyal meselelerin çözümünde oldukça büyük bir öneme haizdir. Nitekim bu durumun sosyal bilimler açısından zorluğu aşikâr olmakla birlikte, siyasi ve amelî anlamda kullanılabilirliği de kavramları tehlikeli hale getirecek bir sahayı beraberinde getirmektedir. Bu doğrultuda bilimsel izahatların gerekliliği son derece kıymetlidir.

Türk düşünce tarihinin son evrelerinde mefhum gereksinimi yeni oluşan siyasi değişimlerin açıklanıp sindirilebilmesinde ön şart haline gelmişti. Cumhuriyetle birlikte yeni inkılaplar zinciri, altı doldurulması gereken birçok sahayı da beraberinde getirmekteydi. Burada sorunun sac ayağını oluşturan husus ise kavram içeriklerinin önce doğru bir teşhisi, sonrasında da bu kavramaların Türk toplum yapısına uygun bir şekilde açıklanarak bilimsel değerlendirmelerinin yapılabilmesiydi. Geline nokta aydın, öncelikli olarak bilimsel niteliklere riayet ederek kavramları ve onlara dair sorunları tespit, tahlil ve izhâr edip daha sonra da sosyal ve toplumsal anlamda bu yönde ortaya çıkacak olan buhran perdelerini aralamaya çalışmalıydı.

Aydın, içinde doğduğu toplumun bir parçası olarak elbette ki değerlendirilir, ancak soyut kavramlar bağlamında evrensel bakış açısından kopmayarak kendi bünye nazarına bakabilmeyi başardıkça açıklama ve

*Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
cerdogan@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4892-0538

değerlendirmelerinde geleceğin kokusunu yakalayabilir. Bu doğrultuda aydınlar hem gelenekçi-yenilikçi diye tarif edilen sarmaldan sıyrılmak hem de üçüncü bir yoldan öte mefhumların işlerliği üzerinden tekrar tekrar tarif yapabilme kudretine ulaşma gayesinde olmalıdır. Türk düşünce hayatının bir başka veçhesi ise tanım ve tariflerin yerindeliği sorunudur. Düşünce gaye ve hedef belirleyerek harekete geçilmesi onun bir faydaya yönelik eylem haline gelmesini sağlar. Ancak gayesizlik ise onun uçarı ve gerçeklikten kopuk âlemlerde olması demektir ki günümüzde birçok aydın için cazip gelen budur, bu da birçok yeni ihtilafı beraberinde getiri ki o zaman aydının tanımlama, açıklama ve sorun çözme metotlarını sekteye uğratar. Nitekim sosyal mefhumların toplumsal anlamda zaten var olan meseleleri çözme amacı varken yenilerinin eklenmesi sadece aydın basitliği olarak açıklanabilir.

Mümtaz Turhan ve Erol Güngör, Türk düşünce hayatının soyut mefhumlarını ele alan ve bunları buhran krizlerinden, içerik ve anlam kargaşasından kurtaran, onları bir aydın vicdanıyla bilimsel tarife kalkan ve bunu yaparken de millî hassasiyetlerini deruhte eden aydınlarıdır. Çalışmalarını sorun çözme odaklı ele alan bu aydınlar Gökalp'ten gelen bir geleneğin taşıyıcısı olmakla birlikte dönemin şartlarına göre yeniden düşünebilen fikir adamlarıydı. Elinizdeki eser, Türk millî düşünce serüveninin iki mümtaz şahsiyetinin yeniden düşünme refleksiyle ele alınan güncellenmiş fikirlerinin yansımaları içermektedir. Böyle bir çalışmaya niyetlenmek ve böylesine derin iki aydını konu edinen bir eser hazırlamak, aslında sadece bir anmanın ötesinde her iki aydının ele aldığı konuların artık farklı cepheleriyle son yüzyılda da halledilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim sosyal entegrasyonun ve iletişimin çok boyutlu bir hale geldiği bu dönemde kültür, kültür değişimleri, batılılaşma, modernleşme, gelenekçilik gibi birçok kavramın öz ve biçim olarak değişimi söz konusudur. Bu durum kavramların içinin veya şekli manada toplumdaki halleriyle yarattıkları, yaratacakları sorunların çözümlerini yeniden ele alınmalarını elzem kılmaktadır. İşte bu noktada Gökalp çizgisiyle başlayan Türk aydınlanmasının mihenk taşlarını oluşturan Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'ün yeniden düşünülmesi ve fikri derinlikleriyle ortaya koydukları çözüm önerilerinin yeniden değerlendirilmesi oldukça büyük bir öneme sahiptir.

Hayatlarına Kısa Bir Bakış

Mümtaz Turhan 1903 yılında¹ Erzurum'un bugünkü Horasan ilçesi-nin Akçataş köyünde doğmuştur.² Babası yörenin önde gelenlerinden Eşref Bey annesi ise Cebriye Hanım'dır. Mikat ve Enver isminde iki kardeşi olan Turhan'ın çocukluk dönemi Rus işgaline denk gelmiş ve aile 1916 yılında Kayseri'ye göç etmek zorunda kalmıştır.³ Erol Güngör, göç olgusu ve buna bağlı zor şartlarla çocuk yaşta tanışmasının onun hayatında derin izler bıraktığını ifade etmektedir.⁴ Turhan, ilkokul eğitimine Kayseri'de başlamış ve ortaöğrenimini Kayseri Sultanisinde tamamlamıştır. 1924 yılında ailesiyle birlikte bu kez Bursa'ya göç eden Turhan, lise eğitimine burada başlamış; daha sonra naklen geçtiği Ankara'da öğrenimini sürdürmüş ve 1927 yılında mezun olmuştur.⁵ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne başladığı yıl (1928), Millî Eğitim Bakanlığı'nın açtığı bursluluk sınavını kazanarak Almanya'ya gitmiştir. Lisans eğitimini Berlin Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Frankfurt Üniversitesi'nden "*Aydınlık Gradyanlarının Derinlik Algısı Üzerindeki Tesirleri*" isimli çalışmasıyla doktor unvanını almıştır. 1936'da Türkiye'ye dönen Turhan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin Tecrübi Psikoloji kürsüsünde asistan olur.⁶ 1939 yılında "Yüz İfadelerinin Tefsiri

¹ Turhan'ın doğum tarihi hakkında ihtilaflı tarihler verilmekle birlikte genel kanaat 1908'dir, ancak Lütfi Sezen'in babasından iktibasla verdiği ve Turhan'ın da yine onun iddiasıyla kabul ettiği tarih 1903'tür. Lütfi Sezen, "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Milli Kültür ve Halk Kültürü İle İlgili Görüş ve Önerileri", A. Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 48 (2012), 148.

² Mümtaz Turhan'ın dünyaya geldiği dönemde Akçataş köyü Aşağı Pasin Yöresi olarak geçen ve tüm Horasan ilçesinde bağlı olduğu bugünkü Pasinler (Hasankale) ilçesine bağlı idi. Bu noktada doğum yeri konusundaki bazı kaynaklarda yer alan Hasankale veya Pasinler dönemin idari taksimine göre doğru olmakla birlikte bugün Horasan ilçesi sınırları içerisindedir.

³ Selami Sönmez, Erzurum'un Yüzleri Prof. Dr. Mümtaz Turhan (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 11.

⁴ Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003), 207.

⁵ Hasan Küçük, Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan Bütün Yönleriyle (İstanbul: TÜRDAV, 1977), 60; Sönmez, Erzurum'un Yüzleri, 11.

⁶ Yılmaz Özakpınar, Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1997), 13; Küçük, Türk Milliyetçiliğinin, 61-62.

Hakkında Tecrübi Bir Tetkik” isimli teziyle doçent olan Turhan, Mevhibe Hanım ile evlenir ve bu evlilikten iki kızı olur.⁷ Türkiye’de çok az kişinin başarabildiği bir başka üne sahip olan Turhan iki doktoralıdır ve 1944 yılında İngiltere’ye giderek Cambridge Üniversitesi’nde bu kez sosyal psikoloji alanında “Kültür Değişmeleri” teziyle ikinci doktorasını tamamlar. Her iki doktorasını da Avrupa’nın o dönemdeki en iyi üniversitelerinden alan Turhan’ın akademik yetkinliği bu merhalelerle verimli bir şekilde geçtikten sonra profesörlük unvanını 1950 yılında döndüğü İstanbul Üniversitesinde alır.⁸ Akademik hayatı boyunca verdiği eserlerin yanında yetiştirdiği öğrencileriyle de Türk düşünce hayatına derin izler bırakan Turhan, ilmi çalışmalarla geçen hayatına Birleşmiş Milletler Sosyal Komisyon üyeliği ve kendi kurduğu Tecrübi Psikoloji Enstitüsü’nün müdürlüğü görevlerini de sıgırmıştır.⁹ 1969 yılında karaciğer kanserinden vefat eden Turhan, Türk akademik ve düşünce dünyasının Gökalp çizgisini bir ileri merhaleye taşıyarak ilmi cihetiyle tüm çevreler tarafında takdir edilen bir kişilik olarak yaşamıştır.

İngilizce, Almanca ve eski Türkçeye (Osmanlıca) ileri derecede hâkim olan Turhan, akademik yaşantısında hep Türkçe yazmış hatta ders notlarını eski Türkçe olarak hazırlamıştır. Onun Türk diline olan hassasiyeti, farklı dillerde yayın yapabilme birikimine sahip olmasına rağmen eserlerini Türkçe olarak yazmasında görülebilmektedir. Çeşitli dergilerdeki çalışmaları ve akademik eserleri hakkındaki analizlere yönelik elinizdeki eserde çokça değerlendirme bulunmaktadır. Bu noktada millî değerleri hassasiyetinin zirvesine alan ve buna karşılık ilmi bakış açısından taviz vermeyen bir akademisyen olarak Turhan, Türk düşünce hayatına katkılarını hâlen daha devam ettirmektedir.

⁷ Küçük, Türk Milliyetçiliğinin, 64.

⁸ Özakpınar, Batılılaşma Meselesi, 14-16; Küçük, Türk Milliyetçiliğinin, 62; Yılmaz Özakpınar, “Mümtaz Turhan, DİA (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 41: 422; Uğur Serçe, “Türkiye’de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı Ve Mümtaz Turhan” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019), 15; Aytekin Ersal, “Türkiye’de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan-Erol Güngör” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2011), 163.

⁹ Sönmez, Erzurum’un Yüzleri, 13.

İdealist ve mütefekkir sıfatlarını her yönüyle kendinde deruhte eden Erol Güngör ise 1938’de Kırşehir’de doğmuştur. Hacıhafızogulları olarak bilinen ailesi Kırşehir’in önde gelen ailelerinden biriydi ve Güngör özellikle dedesinin etkisiyle tasavvuf öğretilerin sosyal ve manevi ikliminde yetişti. Çocukluk döneminde eski Türkçe ve Arapçayı öğrenen Güngör, parlak geçen eğitim hayatının ilk merhalelerini Kırşehir’de tamamladı. 1956’da İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesini kazandı.¹⁰

Erol Güngör, İstanbul’da Atsız ve Gemuhluoğlu gibi milliyetçi şahsiyetlerle hemhâl olur ve Gemuhluoğlu onu Mümtaz Turhan’a götürür. Tâlibin matlûbunu görebilen ender hocalardan olan Turhan, onu Felsefe bölümüne almak ister ve böylece Güngör, kısmetine denk gelmişlik hevesiyle hocasının tedrisatına başlar. 1965 yılında “Kelâmî (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon” isimli teziyle doktor olur ve sonrasında Colorado Üniversitesi’ne misafir araştırmacı olarak gider.¹¹ 1969 yılında “Şahıslar Arası İhtilafların Çözümünde Lisanın Rolü” isimli çalışmasıyla doçent, 1978’de “Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar” isimli çalışmasıyla da Profesör unvanını alır.¹² Ancak bu dönemde kalp rahatsızlığı geçiren Güngör, Londra’da bir ameliyat da geçirir.

Sosyal psikoloji kürsüsünde dersler veren mütefekkir, 1982 yılında Selçuk Üniversitesi rektörlüğüne atanır. Sekiz ay kadar kısa sürecek olan yöneticilik sürecinde bıraktığı etki onun cenaze törenindeki kalabalığında görülür. Genç yaşta hayatını kaybeden Güngör’e son vedada insanlar finden sonra boş tabutu sırtlarına alarak üniversitede tekbir sesleri getirmeye başlar. Bu durumu gören Mustafa Necati Sepetçioğlu’nun yüksek sesle, “Allah’ım, ben de bu çocuk niye öldü deyip duruyordum. Meğer

¹⁰ Hidayet Güngör, “Erol Güngör’ün Hayatı, İlmi ve Fikri Şahsiyeti”, Prof. Dr. Erol Güngör Anısına Armağan, ed. Ahmet Sevgi, (Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 1998), 15-16.

¹¹ Ersin Özarslan, “Erol Güngör Kronolojisi”, Erol Güngör, ed. Murat Yılmaz, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006), 16-17; Yunus Şahbaz, “Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale Üniveristesi, 2022), 122.

¹² Cafer Vayni, Erol Güngör (Ankara: Alternatif Yay., 2002), 12.

şu katı taş binayı böyle mübarek bir günde tekbirle donatmak içinmiş!” dediği nakledilir.¹³

Güngör’ün hem bilimsel hem de fikri temelde sosyal meseleleri konu edindiği eserler, onun ölümünden sonra Türk düşünce hayatının başucu kaynakları oldu ve Gökalp’den Turhan’a ondan da Güngör’e intikal eden milliyetçi dünya görüşünün akademik serüveni Türk milletinin takdirleriyle devam etti. İşte bu noktada elinizdeki eserde yer alan makaleler bu takdirkârların üzerinde, Turhan ve Güngör’ün hem izlerini hem de kıymetli analizlerini barındırmaktadır.

Kitapta Yer Alan Bölümler Hakkında

Mustafa Macit, “Mümtaz Turhan’ın Kültür Değişmeleriyle İlgili Görüşleri Bağlamında Popüler Kültürü ve Millî Kültür Politikalarını Yeniden Düşünmek” başlıklı yazısında Mümtaz Turhan’ın kültür değişmelerini dayandığı temeller üzerinden sosyal gerçekliğin açıklanması bağlamında popülerleştirme sürecine yönelik değerlendirmeler yapmaktadır. Yazar, ayrıca Turhan’ın kültür değişmeleri üzerine görüşlerinden hareketle kültürün politik bağlamda bir enstrümana dönüştürülmesi ve günümüzde Kore Dalgası örneğinden yola çıkarak popüler kültürün yerleşik ve millî kültürel kalıplar üzerindeki etkisi, buna bağlı olarak da millî kültür politikasının imkân ve çerçevesini tartışmaktadır. Bu bağlamda yazarın sonuç bölümündeki Türk’e özgü ruh-beden bütünlüğü çerçevesi önerisi oldukça önemli bir değerlendirme niteliğindedir.

Mehmet Akgül, Türkiye’nin millet olma davasında Atatürk İlke ve İnkılaplarının Turhan hocanın gözüyle değerlendirmesini yaparken bir münevverin adeta zihniyet temizliğine soyunma şeklini ortaya koymaktadır. Atatürk İlke ve İnkılapları, millet inşa etme projesi ve stratejik yol haritası bağlamında ele alınan yazıda, Cumhuriyet’in kuruluş ilkelerinin nasıl anlaşılması gerekliliğini Turhan’ın bilimsel süzgeciyle gözler önüne sermektedir. Bu doğrultuda dogmatik ve yüzeysel bakış açılarının da eleştirildiği yazıda Turhan’ın reçetesi ve Atatürk

¹³ Beşir Ayvazoğlu, Erken Kayan Yıldız – Erol Güngör (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 2022), 21; Fatih Yıldız, “Erol Güngör’ün Entelektüel Kimliği ve Türk Soluna Dair Yaklaşımı”, Tezkire Dergisi, 82 (2022), 44.

İlke ve İnkılaplarının geleceğine yönelik değerlendirmeler de ele alınmaktadır.

Erdal Yıldırım, “Mümtaz Turhan’ın Türk Milliyetçiliğine Katkıları” başlıklı yazısında Turhan’ın beslendiği kaynaklar ve bu doğrultuda onun Türk milliyetçiliğine katkılarını ele almaktadır. Onun milliyetçilik yaklaşımını, kültür, ahlak ve değerler dünyasına yönelik düşüncelerini, Ziya Gökalp, Erol Güngör ve Nihal Atsız ekseninde karşılaştırmalı olarak analiz eden Yıldırım, Turhan’ın günümüze etkisini de bu bağlamda değerlendirmektedir.

Selçuk Aydın, Turhan’ın bir biyografisini verdikten sonra millî bir aydın profili ekseninde batılılaşma düşüncesine yönelik fikirlerini kaleme almıştır. Mümtaz Turhan’ı anlama noktasında medeni bilinçle millî bir kimliğe sahip toplumun kalkınmış bir ülke yaratma gayesini ortaya koyan yazar, Batılılaşmanın bir zihniyet ve metot meselesi olduğunun üzerinde durmuştur. Nitekim Turhan’ın Batılılaşmadan ne anladığı, yöntemin ne olması gerektiği ve zihinsel kavrayışın önemini vurgulayan fikirleri analiz edilmeye çalışılmıştır.

Erkan Göksu “Mümtaz Turhan’ın Kültür Değişimleri Kuramı Çerçevesinde Türklerin İslamiyet’i Kabulü” başlıklı yazısında Türklerin İslamiyet’i kabul süreçleri tartışmalarına toplumsal yönden bir analiz yapmaktadır. Mümtaz Turhan’ın kültür değişimleri safhalarının Türklerin İslamiyet’i kabulü süreci üzerinden açıklanmaya çalışıldığı bu makalede yazar, din değiştirmenin Türkler gibi kadim bir kültüre sahip millette sosyolojik açıdan nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır.

Kemal Bakır’ın “Mümtaz Turhan’da Atatürk İlkeleri ve Modernleşme” başlıklı yazısı, Turhan’ın Atatürk ilkelerine yönelik yine Atatürk’ün de bizzat işaret ettiği şekilde bilimsel çerçeveden bakmanın gerekliliğini tartışmaktadır. Polat, tek tek ilkelerin analizini yaptıktan sonra modernleşme bağlamı içerisinde Turhan’ın düşünce dünyasında ilkelerin nasıl ve ne şekilde anlaşılması gerektiğine yönelik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Tevfik Erdem, entelektüelin Dreyfus Davası ile Avrupa’da başlayan anlam kazanımı üzerinden Türkiye’de solun temsil ve tahakküm ettiği anlamın belirlenme süreçlerini irdeleyerek Güngör’ün Türk düşünce

hayatında bir entelektüel olarak konumlandığı yeri açıklamaktadır. Bu noktada Türk milliyetçiliğinin entelektüel kimliği belirginleşmekte ve Güngör'ün sosyolojik sağduyusuyla görünenin ötesindeki yerini belirlemektedir.

Şenol Durgun, Türk modernleşme sürecini Tonnybe'nin herodian-zealot dikotomisi üzerinden değerlendirirken Güngör'ün bir üçüncü yol olarak Türk düşünce hayatındaki etkisini ortaya koymaktadır. Özellikle 1930'lu yıllardan sonra Türk modernleşmesinin aldığı Batılılaşma hâli Güngör'ün üç temel sac ayağına oturttuğu (tarih şuuru, milli karakter, cihanşümül devlet) fikri analiziyle eleştirilmekte ve buna karşı kültür ve medeniyet arasında köprüler kuran milliyetçiliğin medeniyet davası olduğu ortaya konulmaktadır.

Cengiz Şahin, Güngör'ün toplumsal ilişkileri belirleyen kurallar bütünü olarak gördüğü ahlak anlayışını konu edinmektedir. Güngör'ün ahlak üzerine araştırmalarının bir hülasası niteliğinde olan makalede yazar, Güngör'ün çağının ötesindeki görüş ve düşüncelerine dikkat çekmektedir. Ahlakın biçim ve öz olarak her iki yönü, davranışları anlamlı kılan niyet ve duygularla örüldükçe toplumda ahlaki denge kurulabilir. Bu doğrultuda geleneksel ahlak anlayışının önemi de ortaya çıktığı gibi değişimin karşısında takınılacak tavrın nasıl olması gerektiği de açıklanmaya çalışılmaktadır. Nitekim ahlakın yaşamsal önemi onu milli ve manevi değerlerin temel unsurlarından biri haline getirmektedir.

Nuray Karaca, "Erol Güngör Üzerinden Kimlik Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Bakış" adlı çalışma ile Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden batılılaşma ve modernleşme bağlamında kimlik algısının geçirdiği evreleri sosyolojik süreç açısından ortaya koymakta ve Güngör'ün kültür ve kimlik ilişkisini değerlendirmektedir. Ayrıca yazar tarihsel perspektifle elde edilecek eleştirinin bugünkü kimlik algısında ve gelinen noktadaki batı menşeli söylem analizlerinde toplumsal karşılığına dikkat çekmektedir.

Ali Aksaç ve Abdullah Özbolat, "İslâm'ın Bugünkü Meselelerini Yeniden Düşünmek" adlı çalışmalarında Erol Güngör'ün perspektifinden mezkûr konuyu ele almaktadırlar. Çalışmada Erol Güngör'ün modernleşme, selefilik, dindarlığın farklı biçimleri ve meşruiyet krizi gibi meseleler hakkındaki görüşleri değerlendirilerek, onun fikirlerinin bugün

de açıklayıcı gücünü koruduğu ve din-toplum ilişkisine dair tartişmalarla önemli katkılar sunduğu ortaya konulmaktadır. Ayrıca makalede toplumsal yapıların değişen doğası ve dini temsillerdeki çeşitlenmeler üzerinden Güngör' n yaklaşımlarının yeniden gözden geçirilmesi yapılmaktadır.

Erdal Yıldırım, "Erol Güngör'e Göre İşlam'ın Bugünkü Meselelerinin Yapısal Sorunları" başlıklı yazısında, Güngör' n ifadesiyle " st nde k l tabakalarının yattığı cevheri" ortaya çıkarma gayretindedir. Yazar, Güngör' n medeniyetlerin ve kültürlerin yükseliş ve düşüşünde rol oynayan faktörleri açıkladıktan sonra bunlara dair çözüm önerilerini tahlil etmektedir.

Gökberk Yücel, "Erol Güngör' n Milliyetçilik Tasavvurunda Mekân" isimli makalesinde, hafızanın demirlendiği, tarihî ve kültürel birikimlerin tecessüm ettiği mekân kavramını milliyetçilik ve kimlik üzerine yapılan tartişmalar bağlamında Erol Güngör' n bakış açısıyla değerlendirmektedir. Yücel  alışmasında Güngör' n fikri derinliği üzerinden mekân -anamlı coğrafya olarak vatan- ve hafıza -coğrafya üzerinde demirlenen ve toplumsal hafızanın formal biçimi olarak tarih yazımı- arasında kurulan bağı incelemektedir.

Murat şahin, "Erol Güngör' n Görüş ve Düşüncelerinde Kültür ve Medeniyet Anlayışı" başlıklı yazısında Güngör' n fikir dünyasının kısa bir serüvenini sunarak, onun kültür ve medeniyet anlayışının bütüncül bir değerlendirme olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca yazar kültür ve medeniyete dair unsurların günümüzdeki algılanışı hakkında öznel değerlendirmelerini eleştirel bir gözle ortaya koymaktadır.

Rabia Aslıhan Türkmen, "Türk Modernleşmesinde Aydınların Demokratikleşme Sancıları: Erol Güngör'den Modernleşen Türk Aydınını Yeniden Okumak" başlıklı yazısında Türk modernleşme sürecinde Erol Güngör cephesinden aydınların yerini değerlendirmektedir. Bu bağlamda aydının öncelikli olarak modernleşmeyi nasıl anladığı ve bir köprü görevinde bulunabilmesinin önemi vurgulanmaktadır.

Hasan Acer, "Prof. Dr. Erol Güngör'e Dair Bibliyometrik Bir Analiz" adlı çalışmasında Güngör' n akademik ve fikri eserlerinin literatürde nasıl yorumlandığına yönelik değerlendirme yaparak eserlerinin bir tasnifi vermektedir.

Kaynakça

- Ayvazoğlu, Beşir. Erken Kayan Yıldız – Erol Güngör. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı, 2022.
- Ersal, Aytekin. “Türkiye’de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp-Mümtaz Turhan-Erol Güngör”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2011.
- Güngör, Erol. Sosyal Meseleler ve Aydınlar. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2003.
- Güngör, Hidayet, “Erol Güngör’ün Hayatı, İlmi ve Fikri Şahsiyeti”. Prof. Dr. Erol Güngör Anısına, ed. Ahmet Sevgi, 107-112. Konya: Selçuk Üniversitesi Matbaası, 1998.
- Küçük, Hasan. Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan Bütün Yönleriyle. İstanbul: TÜRDAV, 1977.
- Özakpınar, Yılmaz. “Mümtaz Turhan”. DİA. 41: 421-423. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- Özakpınar, Yılmaz. Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1997.
- Özarslan, Ersin, “Erol Güngör Kronolojisi”. Erol Güngör, ed. Murat Yılmaz, 16-17. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2006.
- Serçe, Uğur. “Türkiye’de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı ve Mümtaz Turhan”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019.
- Sezen, Lütfi. “Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın Milli Kültür ve Halk Kültürü İle İlgili Görüş ve Önerileri”. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. 48 (2012), 147-154.
- Sönmez, Selami. Erzurum’un Yüzleri Prof. Dr. Mümtaz Turhan. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Şahbaz, Yunus. “Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2022.
- Vayni, Cafer. Erol Güngör, Ankara: Alternatif Yay., 2002.
- Yıldız, Fatih. “Erol Güngör’ün Entelektüel Kimliği ve Türk Soluna Dair Yaklaşımı”. Tezkire Dergisi. 82 (2022), 43-67.

MÜMTAZ TURHAN'IN KÜLTÜR DEĞİŞMELERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA POPÜLER KÜLTÜRÜ VE MİLLÎ KÜLTÜR POLİTİKALARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Prof. Dr. Mustafa MACİT*

Giriş

Turhan'a göre kültür, *"bir içtimaî grubun veya cemiyetin sahip olduğu maddî ve manevî kıymetlerden teşekkül eden; cemiyet, içinde mevcut her nevi bilgiyi, alakaları, itiyatları, kıymet ölçülerini, umumî tutum, görüş ve zihniyet ile her nevi davranış şekillerini içine alan,"*¹ aralarında bir fark ve aynı zamanda sıkı bir ilişki olan maddî (aletler, teknoloji, mimari vb.) ve manevî (bilgi, değerler, inançlar, tutumlar, davranış kalıpları, zihniyet) unsurlardan oluşan bir bütündür.² İster somut ister soyut olsun her kültür unsurunun *şekil, mânâ, kullanım ve işlev* gibi dört temel özelliği vardır. Bir kültür unsurunun *şekli*, onun müşahade ve idrak edilmesini mümkün kılan veçhesi iken *manası*, herhangi bir cemiyetin ona bilinç dışı bir şekilde izafe ettiği sübjektif (çağrışımlar) tedailerdir. *Kullanımı*, o kültür unsurunun içtimaî kültürel şekil almanın dışında kalan şeylerle, *fonksiyonu* ise bu taazzuvun (organik bütünün) içinde bulunan şeylerle olan ilişkilerinin ifadesidir.³

¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri; Sosyal Psikolojik Bakımdan Bir Tetkik*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 48.

² Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 44, 250.

³ Bir ilacın kullanımı, hastanın ateşini dindirmek veya gidermek için ise fonksiyonu tekrar sıhate kavuşturmadır. Linton'dan akt. Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 62, 225-226.

*"Cemiyet mensuplarının çoğunluğunda müşterek olan ve onu diğer cemiyetlerden ayırt eden hususî bir hayat tarzını temin eden"*⁴ kültür, toplumsal farklılıklar ve eşitsizlikler paralelinde paylaşılan bir olgu olmakla birlikte, çeşitlilik içinde birliği, ahenk ve uyumu imler;⁵ bireyin toplumla bağını kurar.⁶ *"Muayyen bir tarihi oluşun içinde gelişen müesseselerin, muayyen bir iktisadi nizamın, istihsal ve istihlak vasıtalarının, muayyen bir tavrın ve dünya görüşünün mahsulü"*⁷ kültür, çok katlı ve katmanlı karmaşık bir bütün; organik bir yapı ve bu çerçevede işleyen bir sistemdir. Kültürler arası karşılaşma, ictibas ve etkileşim evrensel ve kaçınılmaz, kültürel oluş ve gelişme için de önemli bir süreçtir.⁸ Herhangi bir kültürün diğer kültürlerle ve ait olduğu toplumun fertleriyle ilişkisi ise hermenötik bir diyalektığe dayanır. Kültür bir algılama, anlama ve yorumlama çerçevesi olmakla birlikte kendisi de algılama, anlama ve yorumlamaya konudur. Bu yönüyle kültür, özellikle zorunlu kültür değişimleri örneğinde olduğu gibi bir hegemonya aracı olabileceği gibi zihniyet gibi sosyal psikolojik unsurlarının yörüngesinde direniş mekanizması da olabilir.

*"İnsan medeniyetinin daimi bir faktörü; her yerde ve her zaman vukua gelen" kültür değişimleri*⁹ni Turhan, Malinowski'nin tarifini aynen kabul ederek bir *"cemiyetin mevcut nizamını yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe kalbeden bir süreç"* olarak ele alır.⁹ Kültür değişimleri, riskli ve kültür erozyonu, yozlaşma vb. kimi tehlikeleri beraberinde getirdiği gibi sağlıklı olduğu ölçüde kültürel gelişme/inkışaf için gerekli karmaşık bir süreçtir. *"Değişimin türü, şekli, derecesi, tezahürleri, nedenleri ve içinde gerçekleştiği durum öylesine iç içe geçmiş ve karşılıklı bağımlıdır ki bunları analitik olarak ayırmak dahi çok zordur"*¹⁰ diyen Turhan'a göre bütün kültür değişimleri, serbest ve zorlanmış, empoze veya mecburi olmak üzere iki türe indirgenebilir. İctibasa; *"Bir grup veya*

⁴ Turhan, Kültür Değişimleri, 48.

⁵ Turhan, Kültür Değişimleri, 29-30, 58-59.

⁶ Mümtaz Turhan, Garphlaşmanın Neresindeyiz? (İstanbul: Babıali Yayınevi, 1961), 553.

⁷ Turhan, Garphlaşmanın Neresindeyiz?, 14.

⁸ Öyle ki bir kültür unsurunun kaynağı itibarıyla yerli ya da yabancı olması onun kabulü ve kıymetlendirilmesi konusunda bir farklılık yaratmada ikincil bir önem arz eder. Turhan, Kültür Değişimleri, 56.

⁹ Turhan, Kültür Değişimleri, 49.

¹⁰ Turhan, Kültür Değişimleri, 50.

cemiyetin başka kültürlerden münferit unsurlar veya unsur terkipleri almasına dayalı serbest kültür değişmesi, bir içtimai grup veya cemiyetin yabancı bir kültüre sahip grup veya cemiyetle temasa geldiği zaman hiçbir dahili veya harici tazyik altında bulunmaksızın münferit unsurlar yahut o kültürün muayyen bir kısmını alıp benimsemesi neticesinde kendi bünyesinde husule gelen tahavvüllerdir (değişmelerdir)”. “Mecburi/empoze kültür değişmesi ise ayrı kültürlerle sahip iki içtimai grup veya cemiyetten biri, kendi kültürünü veya muhtelif muayyen bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini tazyik eder veya bir nüfuz veya iktidara sahip bir zümre yabancı bir kültürü veya bunun muayyen bazı unsurlarını ekseriyetin arzusu hilafına kendi cemiyetine zorla kabul ettirmeğe çalışırsa, neticede meydana gelen değişmelere” denir.¹¹ Zorunlu kültür değişmelerinde ya gruplar arasında bir hâkimiyet ilişkisi vardır ya da bir toplum içindeki nüfuz sahibi bir zümre, çoğunluğun arzusuna rağmen yabancı bir kültürü veya unsurlarını zorla benimsetmeye çalışır.¹²

Turhan’a göre açık seçik bir tarzda anlaşılması zor ve girift bir süreç olmakla birlikte *“bir cemiyet veya grup içinde kültür değişmelerinin meydana gelebilmesi için ya coğrafi veya içtimai bir tahavvülün vuku bulması, bu taktirde mevcut sistemin yeni şartlara intibak edememesi yahut başka kültürlerle temasa geçilmesi veyahut bütün bunların hep birden olması gerekir.”*¹³ Kültür değişmeleri, bu genel ve belirli koşullarda nitelenmesi, duruma ve topluma göre değişen müspet ve menfi sosyal psikolojik faktörlerin etkisiyle gerçekleşir. Değişimi teşvik eden müspet faktörler; *fayda beklentisi (maddi, pratik veya ameli veya prestij), yenilik arzusu ve tecessüstür (merak)*. Direnci imleyen veya değişimi engelleyen menfi faktörler ise *muhafazakarlık, alışkanlıklar, yabancı korkusu, mevcut sistemi koruma eğilimi* gibi faktörlerdir.¹⁴

Turhan’ın ilgili değerlendirmelerinde değişimin seyrini ve sonucunu etkileyen *a) temas halindeki toplumların birbirine karşı (acziyet, hayranlık, aşağılık kompleksi, küçümseme, korku, üstünlük hissi*

¹¹ Turhan, Kültür Değişmeleri, 51-52.

¹² Turhan, Kültür Değişmeleri, 115.

¹³ Turhan, Kültür Değişmeleri, 210.

¹⁴ “Bu faktörlerin müspet veya menfi olma vasıfları, çok defa ait oldukları veya içinde tesir icra ettikleri sityasyonlara tabidir”. Turhan, Kültür Değişmeleri, 209.

vb.) tutumu; karşılıklı sosyal psikolojik tavırlar, b) kültürel benzerlik ve farklar; benzerlik ve farklılıkların (kültür gerginliğinin) derecesi ve niteliği c) anlama; yabancı unsurun şekil, mana, kullanım ve işlev açısından anlaşılması ya da yanlış anlaşılması, d) maddi kültür ile manevi kültür arasındaki fark ve ilişki¹⁵ gibi dört temel kategori altında toplanabilecek koşullar öne çıkar: *Kültür değişimleri birbirini müteakip 1) ıktibas-ıcat; (tecessüs, yenilik, fayda temini veya itibar kazanma arzusu ile yeni bir kültür unsurunun alınması veya toplum içinde üretilmesi), 2) intişar-toplumsal kabul (yeni unsurun diğer toplum üyeleri tarafından benimsenmesi), 3) uyum-temessül (yeni unsurun mevcut kültüre uyum sağlayıp bütünleşmesi için şekil ve mana açısından geçirdiği dönüşüm) olmak üzere üç aşamada gerçekleşir.*¹⁶

Turhan'a göre *kültür değişimleri* üzerine kafa yormak; a) toplumsal ve tarihi oluş üzerinde etkili olması itibariyle, b) tarihsel değişim sürecinde "nispeten daimî olanla muvakkat olanı, alemşümül olanla tamamıyla mevzii olanı; iki ya da daha çok hadise arasındaki ilişkide arızı olanla hakikaten illi olanı bilmek için ve c) istikbaldeki inkişafımız adına, uzun zamandır bir değişim içerisinde olan toplumumuzda kültür değişimlerinin hangi safhasına vardığımızı onun bize neler kazandırıp neler kaybettirdiğini, bu hususta ne dereceye kadar muvaffak olduğumuzu, nerelerde, neden ve nasıl bocaladığımızı, bütün bunların sosyal psikolojiye ait saiklerini bilmemiz, onları dünyanın diğer kısımlarında meydana gelen değişimlerin neticeleriyle mukayese için" önemlidir.¹⁷ *Kültür değişimlerinin* bilimsel incelemesinin önemi ilişkin bu nedenlerden ilk ikisi, bilimsel kaygıları ifade ederken üçüncü neden, sosyal politik ve ideolojiktir. O halde Turhan'ın *kültür değişimlerine* ilişkin yaklaşımları çerçevesinde günümüzün toplumsal ve gündelik hayatının temel formu haline gelmiş ve temel görünümü itibariyle bir oluşu ve değişimi imleyen *popüler kültürün* incelenmesinin bu üç nedenle önemli olduğu varsayılabilir. Böyle bir varsayımdan hareketle ele alınmış bu bölümde önce Turhan'ın ilgili görüş ve değerlendirmelerini Weber'ci anlamıyla *ideal tip*, bir analitik araç olarak ele alıp *popüler kültürü* ve onun temel mekanizması olan *popülerleş(tir)me*

¹⁵ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 210, 227-233, 250-253.

¹⁶ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 26, 56-58, 60-65.

¹⁷ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 27-34.

sürecini değerlendirdik. Sonra bu değerlendirmeden ve Turhan'ın ilgili görüşlerinden hareketle, kültürün tarihte hiç olmadığı kadar politik stratejik bir enstrümana dönüştürüldüğü, uluslararası yumuşak güç politikalarına konu edildiği bir çağda, *Kore Dalgası* örneğinde *popüler kültürün* yerleşik ve millî kültürel kalıplar ve gelişme açısından muzır etkilerinin karşısında bir millî kültür politikasının imkanını ve çerçevesini çizmeye çalıştık.

1. Kültür Değişmeleri Bağlamında Popüler Kültür:

Ne serbest/Ne zorunlu, Hem Serbest/Hem Zorunlu

İlk bakışta “*sıradan hazza yönelik*”, “*halkın çoğunluğu tarafından paylaşılan ve benimsenen kültürel ürün ve unsurları*”, “*mevcut kültürel pratiklerden halkın yaptığı ve benimsediği seçimleri*” imlese de biraz yakından bakıldığında *popüler kültür*, “*siyasal ve ticari merkezlerde üretilen kitlesel inançları, pratikleri ve nesneleri içeren*”, tecimsel amaçlar güden “*kapitalizmin, yaygın kültürü*” olarak karşımıza çıkar.¹⁸ Bu kültür, hafız edilen/hatırlanan değil yeniden üretilen olmakla *halk kültüründen* ve *elit kültüründen*; yorumlanan/ne manipüle eden ne de yansıtan niteliği ile çoğu zaman birlikte ya da yerine kullanıldığı, kapitalizmin ekonomi-politiğine göre işlemekte ortaklaştığı *kitle kültüründen* ayrılır¹⁹.

Neredeyse bütün dünyada ve Türkiye’de de yaygın olan *Kore Dalgası/Hallyu* örneğinde *popüler kültür*,²⁰ günümüz post modern toplumlarının gündelik yaşamının ifadesi ve şekillendiricisi; yeni ve eski formların, küresel ve yerel dinamiklerin eklektik veya senkretik bir tarzda çoğu zaman arabesk, pastiş ve kiç (*kitsche*) olarak tanımlanabilecek ama yaratıcı bir düzlemde harmanlanmasına yaslanan ve sürekli dönüşen, *taklit* ve *rekabete* dayalı karmaşık bir kültürel fenomendir. Bu haliyle Turhan'ın kültür değişmelerine ilişkin ifade ettiği, “*Garp Medeniyetinin*

¹⁸ M. Bilal Arık, “İnsan ve Toplumu Bir Arada Düşünmedikçe Popüler Kültürü Tartışamayız”, *Medya ve Popüler Kültür: Eleştirel Bir Yaklaşım*, ed. Enderhan Karakoç, (İstanbul: Literatürk Yayınları, 2009), 3.; Erol Mutlu, *Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2005), 298, 313-317.

¹⁹ Edibe Sözen, “Popüler Kültür Retoriği: Sahiplik İçinde Yokluk, Rağbette Olma ve Sağduyu Bilgisi”, *DoğuBatı*, 4/15(2016): 64.

²⁰ Mustafa Macit, *Kore Dalgası; Küresel Popüler Kültür Fenomeni* *Kore Dalgası/Hallyu Dizileri* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018), 23-72.

tesiri altında tarihin hiçbir devrinde görülmeyen bir kesafet ve şiddetle hemen bütün dünyaya yayılmış alemşümül bir karakter arz eden kültür değişimleri- nin"²¹ post hali olarak ele alınabilir. Ne var ki popüler kültür, "ne .../ne...", "hem .../hem ..." önermeleri çerçevesinde kavranabilecek haliyle artık öncesinin koşullarında anlaşılabilecek, anımsama öğeleri taşıyan bir değişimi değil "civciv yumurtasından timsah yavrusu çıkması", Frenkeştayn canavarı örneği bir mutasyonu²² yani başkalaşmayı/dönüşümü imler. Nitekim günümüzde en bilindik ve tipik örneği *Hallyu, Kore Dalgası* olarak bilinse de ne kadar Kore'ye özgü olduğu tartışmalıdır.²³

Halkın yaptığı ve benimsediği seçimleri kapsadığı şeklindeki tanımların yörüngesinde *popüler kültür*, görünüşte *serbest kültür değişimi* örneği olarak okunabilir. Ne var ki derinlikli bir bakış, onun, zorunlu ya da *serbest kültür değişimleri* türlerinden herhangi birinin tipik bir örneği olmaktan çok kendi özüne uygun bir şekilde her iki değişim türünün yaratıcı bir karışımını; hibrit bir melezliğini imlediğini ortaya koyar. Bu haliyle de *popüler kültür*, "değişimin türü, şekli, derecesi, tezahürleri, nedenleri ve içinde gerçekleştiği durumun, analitik olarak ayırmanın dahi çok zor olduğunu" belirten Turhan'ı doğrulayan bir nitelik arz eder. *Popüler kültür*, temas halindeki kültürlerin serbest bir seçimle yaptıkları iktibaslara²⁴ olduğu kadar üstün olanın ya da olanların, yaratıcı endüstriler olarak tanımlanan teknik araçlar eliyle ayartma; *ikna yolu, itibar/prestij hayranlık, üstünlük, aşağılık hissi vb. sosyal psikolojik faktörlerin* etkisiyle²⁵ kültürel tazyikini imler.

Popüler kültür, ticari amaçları üretimin tözü haline getirmiş kültür endüstrisi²⁶ tarafından önce tasarlanan sonra biçimlendirilen, sonra da topluma giydirilen²⁷; çoğu zaman Turhan'ın *tüccar, müteşebbis, müceddid*

²¹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 31.

²² Daryush Sheyagan, *Batı Karşısında Asya*, çev. Derya Örs (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 91 vd.

²³ Macit, *Kore Dalgası*, 30.

²⁴ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 50-53.

²⁵ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 110-115.

²⁶ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi ve Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülger, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 94.

²⁷ Hasan B. Kahraman, *Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003), XV-XVI.

olarak tanımladığı kişileri²⁸ kapsayan, McIntyre'ın ifadeleriyle, “modernitenin ürünü, otoritelerini meşrulaştıracak bir ahlaki geleneğe sahip olmayan meşruiyetleri, anlam ve erdem sorularından kopuk bir teknik rasyonaliteye dayanan; ahlaki bütünlüğü piyasa veya etkileşim değeri tarafından yönetilen, neyin yapılmasının değerli olduğunu değil işin nasıl yapılacağını bilen karakterler”;²⁹ olarak tanımlanabilecek bir *aylak sınıf; medya tekelleri, üretici-tüketiciler; popüler kültür ikonları, etkileyiciler* (influencerlar) eliyle *popülerleş(tir)me*ye dayalı bir kültür formudur. *Popülerleş(tir)me* sürecinde üstün ya da tahakküm sahibi olanlar ile diğerleri arasındaki etkileşimde ise kimi zaman hakim-mahkum diyalektiğinden ziyade “danışıklı döğüş” olarak tanımlanabilecek “seçici bir yakınlaşma”³⁰ ilişkisi söz konusu olsa da özünde etkileşim, *popülerleş(tir)me*de etkin olanlar lehine asimetriktir. Öyle ki takipçi-tüketicilerin sosyal psikolojik tavırları etkili olmakla birlikte *popülerleş(tir)me* sürecinde *zorunlu kültür değişmelerinde* olduğu gibi “*hakim grubun empoze edeceği unsurlar gibi mahkum grubun kültüründe tahrip etmek istediği unsurlar bizzat seçilir. Tabii ki bu, hakim (hâkim) grubun alaka ve menfaatlerine uyacak şekilde yapılır*”³¹; bu alaka ve menfaatler ise çoğunlukla ekonomi-politiktir.

Popüler kültür otantik, etnik veya alt kültür gruplarının kendiliğinden ürettiği bir kültür değil çağdaş toplumda kültürel malların, sanayi toplumundaki demir çelik, tekstil vb. maddi mallar gibi üretilip dağıtılması ve pazarlanması ifadesidir.³² *Halk, piyasa ve yaratıcı endüstriler/medyalar* üçgeninde gerçekleşen *popülerleş(tir)me sürecinde* medyalar,

²⁸ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 26, 56.

²⁹ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Çalışması*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: VB Kültür Yayınları, 2019), 82-89.

³⁰ Weber, bu kavramı hem Protestan ahlakı ile kapitalizm arasındaki ilişkiyi hem de kitleler ile onların yönedikleri fikir, dünya görüşü ve inançlar arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere kullanır. Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hill Yayınları, 1997).; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), Haz. Hans H. Gerth ve C. Wrights Mills (İstanbul: Deniz Yayınları, 2008).

³¹ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 115.

³² Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 31.; Rainer Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, çev. Çağlar Tanyeri (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013) 41.; Jay M. Bernstein, *Kültür*

piyasa mantığınca, herhangi bir kesimin belli unsurlarını seçip, zevk verici, doyurucu, tatmin edici ve eğlendirici ürünler biçimine sokarak onlara geri verir: Tabi ki seçilmiş olanlar, ekonomi-politik amaçları elde etmede kolayca istismar edilebilecek özellikler³³ olduğu kadar aynı zamanda söz konusu amaçların önünde engel olacak olanlardır. Birinci kısımdakiler, hedef doğrultusunda seçilip yeniden üretilip yayılırken ikinci kısımdakiler, özellikle kültürün sert tarafına özgü olanlar psiko-politik bir mantıkla ya değiştirilmeye çalışılır ya da damgalanıp popüler olmayan olarak ilan edilip felce uğratılır. Nitekim tipik örnek *Kore Dalgası*, Güney Kore'nin ekonomik aynı zamanda küresel politik alanda diğer ülkelerin kamuoyunu kendi lehine etkilemek için kullandığı yumuşak güç politikasının ifadesi,³⁴ aynı zamanda hedef ülke ya da pazarların çalışılmasına dayalı bir ekonomi politik stratejiye yaslanır. Kitle ile iletişim ve ulaşım imkanlarının gelişmesi doğrultusunda dünyanın gidecek küçük bir köy haline geldiği günümüz koşullarında artık coğrafi bir değişime veya hareketliliğe ihtiyacı kalmamış *popülerleş (tir)me* süreci, *fayda beklentisi* (pratik veya prestij), *yenilik arzusu ve tecessüs* (merak) gibi teşvik edici *müspet faktörler* ile birlikte direnci ve muhalefeti imleyen *muhafazakarlık, alışkanlıklar, korku, mevcut sistemi koruma eğilimi* gibi *menfi faktörlerin*³⁵ yörüngesinde gelişir. Ne var ki arkasındaki, 1980'li yıllardan itibaren yükselen bütün katı, karşıt ideolojileri eritmekle kalmayıp kendi lehine kullanmakta mahir neo-liberal dünya aklının³⁶ yörüngesinde *popüler kültür*, kendi aleyhine işleyebilme ihtimali olan *menfi faktörleri* de biçimlendirici; olmadı ikili bir işleyişle onları da popülerleştirerek kendini gerçekleştirebilmektedir.

Popülerleş(tir)me sürecinde ve *popüler kültür* ortamında, kültür endüstrisi eliyle “geleneksel toplumsal denetim biçimlerinin yerine yeni insan

Endüstrisi ve Kültür Yönetimi, çev. Nihat Ülger vd. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 19.

³³ İrfan Erdoğan, “Popüler Kültürde Gasp ve Popülerin Gayri Meşruluğu”, Doğu-Batı, 2/15 (2001): 79.

³⁴ Macit, *Kore Dalgası*, 72 vd.

³⁵ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 209.

³⁶ Pierre Dardot ve Christian Laval, *Bitmeyen Kâbus: Neoliberalizm Demokrasiyi Nasıl Ortadan Kaldırıyor*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: Sel Yayınları, 2022), 38.

yönetimi mekanizmaları geçer"³⁷. Bu, "şeylerin idaresinden insanların yönetimine geçiştir". Bu geçiş, kültür endüstrisinin sadece arz üretmediğini, aynı zamanda talep ve beğenileri, sosyal psikolojik tavır alışları inşa etmede de son derece mahir olduğu anlamına gelir. Konumu sağlamlaştıkça kültür endüstrisi, tüketici gereksinimleriyle istediğini yapar hale gelir; bu gereksinimleri üretebilir, yönlendirebilir, denetim altına alabilir, hatta eğlenceye son verebilir. Kitleler, kültür endüstrisinin spekülasyon yaptığı birincil unsur değil, ikincil unsurlardır; üretici-tüketiciler, özne değil nesnedir.³⁸

Popüler kültür de bir oluş; üretim sürecidir. Lakin "klasik kültürde olduğu gibi neredeyse yoktan var edilmiş bir üretim değildir. Birbiri ardınca yeniden üretilen yapıtlar yepyeni görünse de gerçekte akışkan, geçici ve birbirinin tekrarıdır. Ortadaki nesne, daha önce üretilmiş, insanların alışık oldukları imgelerin yeniden paketlenişinden ibarettir".³⁹ Nitekim *Kore Dalgasının* yayıldığı ülkelerdeki Truva Atı mesabesinde dizi filmlerde hakim temalar "aşk" ve "ölüm" gibi dünya edebiyat literatüründe ortak ve insanların oldukça alışık olduğu temalardır.⁴⁰ Aynı şekilde K-Pop olarak meşhur müzikler de bilindik batı kaynaklı pop müziğin yeni versiyonudur. Lakin bu temalar ve müzikler yaratıcı bir tarzda yeniden işlenmiş ve paketlenmiş olarak kitleleri etkiler. Nihayetinde herhangi bir kültüre özgü ya da başka bir kültürden alınmış olsa da özgün hale getirilmiş klasik kültürel unsurların aksine popüler kültürel unsurlar küyerel; melez ve hibrit son tahlilde ve çoğu zaman meşruiyet çerçevesini *herkesten* alan, farklılıklara dayalı hermenötik ümmün eşiği aşacak nitelikte *kokusuz* bir forma⁴¹ haizdir. Popüler kültürün *kokusuz* niteliği, sınıflandırılamayan, bilinen tanımlara sığmayan, şaşırtıcı biçim ve tarzların ortaya çıkmasına ve yerleşik hiyerarşileri alt üst etmesine yol açar. Belirsizliği ve muğlaklığı ile *popüler kültür* sabit görünen

³⁷ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 311.

³⁸ Adorno, *Kültür Endüstrisi*, 78, 110,114.

³⁹ Kahraman, *Kitle Kültürü*, 57.

⁴⁰ Macit, *Kore Dalgası*, 42-63.

⁴¹ Macit, *Kore Dalgası*, 32.

kategorilerin otoritesini sarsar⁴². Nitekim popüler kültürel tazyik ile bilindik cinsiyet kategorilerinin söz gelimi, “maço” ve “prens erkek” tanımlarında olduğu gibi erkekliğin veya kadınlığın hatta bu kategorilerin melezliğini imleyen androjen kimliklerin yeniden üretilip popülerleştirildiği gözlenir. *Kore Dalgası* örneğinde olduğu gibi en azından *popüler kültür*, tüketicilerinin onun aracılığıyla kendi ait oldukları kültürle ve sabit bütün kategorilerle, eğretilmeli müzakereye girişmelerinde⁴³ işlevsel hale gelir. Korkusuzluğu ve sabit kategorilere karşı yıkıcı ya da onları dönüştürücü etkisiyle *popüler kültür*, Turhan’ın *kültür değişimlerinde* etkin koşullardan biri olarak tanımladığı “kültür gerginliği”nin üzerinden atlar ya da bu gerginliği kendince yeniden üreterek rekabetçi eğilimleri popülerleştirir.

Popülerleş(tir)me sürecinin egemen olana uyum ya da anlamın müzakere edilmesine yaslanan, onu alt üst etmeye götürecek bir tarzda ikili bir ideolojik işleyişi söz konusudur. Sermaye tarafından kontrol edilen *popülerleş(tir)me* birinci yönüyle özgürleştirici potansiyelden yoksun ve hegemonik veya egemen ideolojiyi üretmeye/çoğaltmaya yöneliktir. Müzakere yerine, kurulu düzen içinde belirli çıkar gruplarını güçlendiren bir mücadeleye ve kendini tanımlarken “öteki”ni (“popüler olmayanı”) yaratıp dışlamaya, damgalamaya girişir.⁴⁴ Öte yandan kimi ilgili perspektiflerde *popüler kültür*, aynı zamanda egemen sınıflar ile alt kültürler arasında bir müzakere alanı olarak ele alınır.⁴⁵ Tam da bu noktada, başarılı bir özümseme için *anlamanın* kritik önemini vurgulayan Turhan’ın⁴⁶ aynı perspektiften konuştuğu söylenebilir. Nihayetinde popüler kültürel unsurların da anlamaya ve yanlış anlamaya konu edildiği kesindir. Ne var ki kültür değişimlerinde doğru anlamanın kritik bir önemi olsa da *popülerleş(tir)me* sürecinde başarılı bir özümseme için anlamanın ve yanlış anlamanın herhangi bir değer farkı olmasa gerektir. Bunun tipik örneği, sosyal paylaşım platformlarında kullanılan bilindik

⁴² Alev Çınar, “Cartel’in Rap’, Melezlik ve Milliyetçiliğin Sarsılan Sınırları: Almanya’da Türk Olmak”, *DoğuBatı*, 4/15 (2001): 142.

⁴³ Macit, *Kore Dalgası*, 174 vd.

⁴⁴ Erdoğan, “Popüler Kültürde”, 89,93.

⁴⁵ Bkz. John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London: Routledge, 1989).

⁴⁶ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 231.

ve özgün haliyle başka anlamları olan emojiilerin bu anlamlarının dışında, söz gelimi, avuç içleri açılmış birleşik iki elin *dua* manası veya yapılan *bir duaya katılım* anlamı kazanmış olarak Türk toplumunda popüler hale gelmesidir. Bu bağlamda yeni bir unsurun *şekil, mana, kullanım ve işlev* açısından yanlış anlaşılması halinde “*alınan unsurun dejenere olması, özün kaçırılıp iktibasın sathi ve şekli düzeyde olması gibi sorunlar yaşanabilir*”⁴⁷ diyen Turhan’ın aksine *dejenere olmak, özün kaçırılması, iktibasın sathi düzeyde kalması* zaten herhangi bir özgünlüğe, öze göndermeden yoksun *popüler kültürün* temel nitelikleridir. *Popüler kültür*, özün üstüne çökertilen gösteriş ve imajlara/görüntülere dayalı, fantezilerin gerçekleşmesini öne çıkaran formüller ve tekrarlarla standartlaştırılmış bir kültürel formdur.⁴⁸ Bu haliyle *popüler kültür* unsurları klasik kültürde olduğu gibi kendi dışında başka bir şeye gönderme yapmaktan, temsil olmaktan uzaktır. Klasik değeri ve bir anlamı olan sanatsal ve kültürel yapıtların seri üretime konu versiyonları, imitasyon ve küçük örneklerin yaygın ve popüler hale gelmesi bağlamında *popüler kültür*, Bauman’ın⁴⁹, Baudrillard’a atıfla postmodern kültür ve sanatlar için kullandığı “bir temsil (representation) kültürü değil bir taklit (simulacrum) kültürü” nitelendirmesinin içinde bulunduğu durumu paylaşan, popüler ifadelerle *bir pleybek kültürüdür*.

Popüler kültürün tam anlamıyla tekno-sosyal/kültürel ve bu haliyle maddi manevi kültür ilişkisi ve farkı noktasında Turhan’ın çözümlemesine konu kültüre oranla daha yakınsak ve hipermetinsel bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Bu haliyle tıpkı maddi kültür ile manevi kültür arasındaki bağ dolayısıyla Turhan’ın tanımladığı *kültür değişmelerinde* etkin bir faktör olarak yanlış anlama nedeniyle sathi bir değişimin gerçekleşmesi hele de kültürün iki temel boyutu arasındaki değişme farkını tanımlayan *kültürel gecikme* nedeniyle ortaya çıkan bir ahenksizlik⁵⁰ *popülerleş(tir)me* süreci için bir problem değildir. Nihayetinde *popüler kül-*

⁴⁷ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 228-233.

⁴⁸ Erdoğan, “Popüler Kültürde”, 79-81.

⁴⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 150.

⁵⁰ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 250-253.

tür bir yönüyle çarpıklıkların, uyumsuzluk ve ahenksizliğin yaratıcı karışımını ve bunun popülerleş (tiril)mesini; ahenksizliğin cümbüşünü imler.

2. İktibas veya Üretimden Uyum ve Temessüle:

Popülerleş(tir)menin Aşamaları

1. *İktibas veya icat: Popülerleş(tir)me sürecine konu yeni unsurlar da tıpkı Turhan'ın yeni kültürel unsurlar için söylediği gibi "ya yabancı bir unsurun kısmen değiştirilmiş bir tarzda alınması ya da aynı cemiyete mensup fertlerin keşif veya icat etmesi sayesinde ortaya çıkan, arz edilen ve karşılaşılan"*⁵¹ ürünlerdir. Turhan, dışarıdan alımın, iktibasın genellikle daha yaygın ve kültürün gelişiminde daha büyük rol oynadığını vurguluyor⁵² olsa da hem Turhan'ın çalışmasında hem de eleştirel perspektifler içerisinde popüler kültürel etkileşim ve iktibasın, icat ve yeniliklerin kültürün inkişafından ziyade yozlaşmasının ifadesi olarak değerlendirildiği görülür. Nihayetinde herhangi bir popüler kültürel unsurun iktibas ve icadında amaç, "Herhangi bir kültür veya toplumun hissedilen bir ihtiyacı ve bu manada inkişafı için ne yapabilirim? kaygısından çok kapitalist güdümlü istek ve beklentilerdir.

Popüler kültüre ait iktibaslar da yine kültür değişmelerindekine benzer bir şekilde kimi zaman alıcı topluma ait olmayan "alelade tüccarların"; "bir toplumda müceddid/müteşebbis denilen şahıslarla bunların etrafında toplanan küçük bir grubun", yeni bir kültürel unsuru "kendi vatandaşlarına kabul ettirmeleri, cemiyet içerisinde yaymaları ile başlar." ⁵³ Bununla birlikte Turhan "bugün yabancı kültürlerle teması temin eden yeni nakil ve tebliğ vasıtalarının mükemmel ve müessir olması sayesinde yeni unsurların ithali hususunda artık fertlerin delaletine lüzum yoktur. Bu da bugünkü kültür mübadelelerinin ve değişmelerinin büyük bir hız ve yoğunluk kazanmasına sebep olmaktadır"⁵⁴ derken adeta günümüzde yaratıcı endüstriler; medya ve iletişim teknolojilerinin yaygınlığı, Disney, Netflix gibi küresel medya tekelleri ve yerel üreticilerin etkileşimi bağlamında

⁵¹ Turhan, Kültür Değişmeleri, 56.

⁵² Turhan, Kültür Değişmeleri, 56-57.

⁵³ Turhan, Kültür Değişmeleri, 26, 56.

⁵⁴ Turhan, Kültür Değişmeleri, 57.

işleyen popüler kültürel ortama ve *popülerleş(tir)me* sürecine gönderme yapıyor gibidir. Bu itibarla fertlerin delaletine yeri geldiğinde ihtiyaç duyan bir tarzda *popülerleş(tir)me* sürecinde etkileşim dolayımıdır.

Daha çok film, müzik vb. eğlence, moda, tüketim alışkanlıkları/kalıpları, kozmetik, estetik kalıplar ve gündelik pratikler ile geleneksel, otantik kültürel unsurların yeniden üretimini imleyen folklorik ürünler alanına dahil seçimlerde ise yine *popüler kültür ikonları*; üretici-tüketicilerin, Turhan'ın deyimiyle kültür değişmelerinde etkin *müceddid*lerde olduğu gibi “*şahsiyetleri işe karışsa da en önemli faktörler; tecessüs, yenilik, fayda temini veya itibar kazanma arzusudur.*” “Yeni bir kültür unsurunun seçiminde her ne kadar en kuvvetli saik olmak üzere, fayda temini faktörünün öne sürülüyor olması” Turhan’a göre tartışmalı bir durum⁵⁵ olsa da popüler kültürel unsurların iktibas, üretimi ve yayılımında öncelikle maddi sonrasında ise *itibar/prestij, dikkat çekme, gösteriş* gibi sembolik faydaların ön planda olduğu kesin gibidir. Tabi ki “*her ne pahasına olursa olsun dikkat çekmek isteyen bazı fertlerin yeni şeylere iptilası, müstesna her yeniliğin muhakkak müsait karşılanacağını hesaplamak doğru değildir.*” Bu da yeni kültürel unsurların, “*çeşitli ve girift sosyal psikolojik ve toplumun bünyesi, temayülleri, kültür seviyesi, fertlerin mevkileri ve faaliyetleri ile ilgili faktörler çerçevesinde seçime tabi tutulacağı anlamına gelir.* Nitekim mevcut müceddidler/müteşebbisler bunu çok iyi bildikleri için hareketlerini ona göre ayarlarlar”⁵⁶ derken Turhan'ın, kültür endüstrisi için, “*bu şeylerin yönetiminden insanların yönetimine geçiştir*” diyen Adorno'ya katıldığı ileri sürülebilir. Tabi ki şeylerin yönetiminden yani, ürünün yapılandırılmasından çok ya da onunla birlikte tüketicinin yapılandırılmasını önceleyen bir üretim süreci, işin başından kitlelerin seçim sürecinde de kendi adına devrededir.

Popüler kültür, sadece nesne ve pratiklerin taklit olarak yeniden üretimi değil aynı zamanda hayranlık temelli *taklit kültürü*dür. Bu kültürde nesneler söz konusu kültürün ikonları dolayımıyla işlev ve kullanımlarına bakan anlamların ötesinde itibari manalar kazanırlar ki bu da onların toplumsal kesimler tarafından benimsenmesinde ve sosyal

⁵⁵ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 57.

⁵⁶ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 58-59.

psikolojik bir düzlemde popülerleş(tiril)mesinde etkilidir. “Müceddidin iktibas ettiği yeni unsur etrafındakilerin zihninde onunla özdeşleştirilir: Yeni unsuru benimsemekle başkalarında müceddidin mevkiiyle mütenasip bir itibar veya eksiklik hissi ortaya çıkar. Onun için yeni bir elbise modelini veya yeni bir parfümü yayması hususunda bir satıcı kızdaki önayak olması istenmeyip sevimli, meşhur bir sinema yıldızına veya güzellik kraliçesine müracaat edilmektedir. Eğer yeni kültür unsurunun mevcut olana nazaran üstünlüğü ilk bakışta hemen görünmüyor ve sadece aynı ihtiyacı tatmin ediyorsa kabulü veya reddi hususunda itibar faktörünün bir çok hallerde büyük bir rolü olacaktır. Bundan başka, kültür unsurunun çıktığı memleket veya grubun, alıcı cemiyetin nazarındaki mevki ve itibarının, o şeyin kabulünde ön ayak olan ferdin ehemmiyet ve itibarından çok daha müessir olduğu görülüyor”⁵⁷ şeklinde ki ifadeleriyle Turhan, günümüzde teknolojik araçlar gibi kullanım değeri ve işlevi açısından önemli ve ilk bakışta bu önemleri fark edilen kültürel ürünlerle ilgili reklamların daha çok ürünü öne çıkaran bir yapıda olmasına rağmen kozmetik, estetik, moda vb. alanlara dair popülerleş(tiril)meye konu ürünlerde prestijli, tanınmış yüzlerin boy göstermesinin taklit yoluyla kazanılacak prestije bakan sosyal psikolojisini analiz eder gibidir. Bununla birlikte Samsung vb. markaları neredeyse ulusal markası olarak *Kore Dalgası* içeriklerinde reklam amaçlı kullanıma sokan Kore örneğinde söz konusu dalganın etkisiyle Kore Fanı olmuş, “Koreli ise iyidir” diyen kitlelerin⁵⁸ Turhan’ın son cümlesinin örneğini verdiği söylenebilir.

2. *İntişar ve toplumsal kabul aşaması*: Turhan’a göre yeni bir kültür unsurunun yayılmasında da “ *Fayda temini, itibar kazanma, yenilik arzusu veya temayülü ve bir de yeni unsurun mevcut kültür şekillerine, sistemine uyması*” gibi faktörler etkilidir. “*Bunların önem dereceleri toplumsal temayül ve şartlara göre değişmekle birlikte yeni kültür unsurunun bir cemiyet içinde yayılmasının ilk safhasında (hem müceddide hem de alıcı kültüre ilişkin) itibar ve yenilik faktörleri önemlidir. Fakat zamanla yeni unsurlara alışılacağından ve böylece bunlar yenilik vasfını kaybetmiş olacağından bu faktörlerin şiddetleri artık kaybolmaktadır. Bu takdirde yeni unsurların devamlı bir şekilde kabul edilmeleri tamamıyla kendi kıymet ve meziyetlerine*

⁵⁷ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 59.

⁵⁸ Macit, *Kore Dalgası*, 171 vd.

*bağlıdır”.*⁵⁹ Bütün bu değerlendirmelerin önemli bir kısmı popüler kültürel unsurların yayılması ve kabulü için de geçerli olmakla birlikte *“yeni unsurların devamlı bir şekilde kabul edilmeleri tamamıyla kendi kıymet ve meziyetlerine bağlı olduğu”* hükmü pek geçerli olmasa gerektir. Nihayetinde popüler kültürün dil kipi şimdi, mottosu güncellik/yenilik (moda); *hatırlanmaya değil unutulmaya yaslanan bir gelip geçiciliktir.* Dolayısıyla yenilik, onun temel kıymeti ve meziyeti olduğu gibi zaten devamlı bir şekilde kabul edilmeleri de beklenmez: Beklenen, yenilik fikri ve temayülünün özümsemesidir. *Taklit ve rekabetin sosyal olarak öğretici etkisini aynı anda yedeğine alan bir süreçte olması gereken moda-demode denkleminde süreksizliğin sürekliliğidir.* *“Bazen yeni bir kültür unsuru, muayyen bir zaman için cemiyetin çoğunluğu tarafından kabul edilip sonra terk edilebilir.” Bu durumda “yeni şeyin bir heves neticesinde meydana getirilmiş boş bir kalıp veya geçici bir modadan ibaret olduğuna hükmedilebilir”*⁶⁰ derken Turhan’ın popüler kültürel gerçekliğe ilişkin eleştirel bir gönderme yaptığı söylenebilir.

İntişar ve kabul aşamasında Turhan, toplumsal kategori ve tabaka farklılıklarının etkili olduğunu belirtir. Bu itibarla yeni kültür unsurları, çok defa mevcut kategorilere mensup fertlerin hepsinin işine yaramadıkları için⁶¹ söz konusu farklılıkların popüler kültürel unsurların yaygınlaşmasına ilişkin seçim ve kabulde de etkili olduğu düşünülebilir. Ne var ki söz gelimi *popüler kültür*, sistemin ve pazarın lehine ise farklılıkların özgünlüğünü değilse homojenliği destekler.⁶² Nitekim *Kore Dalgası* dizileri üzerine basit bir gözlem, bunun tipik örneklerini verir. Neredeyse her ülkenin pazar çalışmasına dayalı bir aklın yörüngesinde toplumsal ve sosyal tabaka farklılıkları dikkate alınarak içerikler üretilir. Karşıt tepki ya da yanlış anlama durumlarında özür ve düzeltme mekanizmaları devreye girer. Böylece işin başından risk dışlandığı gibi ortaya çıkan tehlikeler de bir şekilde bertaraf edilir. Ayrıca *popüler kültür*, “normallik” üzerine kuruludur ve retoriğinin en bariz

⁵⁹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 60.

⁶⁰ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 60.

⁶¹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 58-59.

⁶² Örneğin, sistemin ve pazarın lehine ise kolektifliği değilse bireyselliği destekler böylece riski dışlar. Erdoğan, *“Popüler Kültürde”*, 79-81.

yönü, bireyler ve gruplar tarafından yorumlanabilir olmasıdır.⁶³ Nitekim Türkiye’de son yıllarda izlenme rekorları kıran birçok dizi filmin Kore uyarlaması olması örneğinde olduğu gibi herhangi bir yabancı *popüler kültür* unsurunun yerelleştirilmesi işten bile değildir.

Popüler kültürel üretim “*Ne vereyim abime?*” diye söze giren, sanki müşteriye özne konumu atfederken ya da onun farklılıklarını dikkate alırken aynı zamanda onu manipüle ederek kendi istediğini satan “usta garson” edasıyla hareket eder: Kaldı ki farklı temayüllerin süreçteki etkisini dikkate alarak *herkes için her şey* sunar. Nihayetinde *popüler kültür*, salt okunur değil *kes-kopyala-yapıştır* temelli kombin kültürüdür. Herhangi bir toplumsal kültürel bünyeye bağlamak yerine, oradan çıkarıp yerleştirdiği kendi uzamında bireyler ve herkes kendi farklılığı ölçüsünde sözde özne olarak onun üretim-tüketim sürecine dahil olurken onun merkezi iktidarı rızaya dayalı bir otorite olarak perçinlenmiş olur ve böylece yayılır. Bu haliyle *popüler kültür* karşısındaki kitlelerin, toplumsal farklılıkların, alt kültürlerin payına düşen, üretim ve yayılma aşamasının ta başında “*Her zaman haklıdır*” motto-suyla hakkı teslim edilir gibi yapılarak bütün farklılıkları içerisinde tanımış mevcut özne konumları çaktırmadan elinden alınmış olarak yakalandıkları yerde patron-müşteri ve daha çok tüketici olarak hizalanarak onun yayılım sürecine hibrit bir katkı sunmaktadır.

3. *Uyum-temessül aşaması*: Tıpkı kültür değişimlerinde olduğu gibi *popülerleş(tir)me* sürecinde de son aşamada mevcut zevk ve itiyatlara uyum, uydurulmak için kültürel unsurun şekli bilinçli, manası ise bilinç dışı bir değişime uğrar. Turhan’ın örneğiyle, “*yabancı memleketlerin bazı tezyin şekillerini taklit yoluyla ithal eden yerli bir artist, bu motifleri, aykırı düşmesin, uygun görünsün diye gayet mahirane ve münasip tarzda değiştirmeye çalışır. Müsiki parçası için de bu geçerlidir. Şekli değişimler maddenin tabiatı ve mahiyeti gereği sınırlı kalırken, toplumsal temayül, fikir sistemleri, tavır alışlar ve zihniyet gibi sosyal psikolojik faktörler çerçevesinde oluşan mana değişimi neredeyse sınırsızdır.*”⁶⁴ Popüler kültürel unsurların uyum aşamasında yapılan şekli tadilat artık klasik kültürel unsurlarda yapılanlar

⁶³ Sözen, “Popüler Kültür”, 63.

⁶⁴ Turhan, Kültür Değişimleri, 62,64.

kadar sınırlı olmamakla birlikte sadece *müceddid* ve *müteşebbisler* tarafından değil tüketiciler eliyle de gerçekleşir. Örneğin, eskiden Türkiye’de yaygın araba süsleme vb. işlemler ya da yeni moda araç modifiye işlemleri gibi geçmişte televizyon bilgisayar vb. araçlar üzerine evlerde dantel gibi şeylerin örtülmesi bunun birer örneğidir.

Turhan’a göre manaya ilişkin değişimler büyük bir oranda; “*Bilinç dışı olup ithal esnasındaki vaziyetlere, bu hususta önayak olanların şahsiyetlerine, mevki ve itibarlarına tabidir. Bundan başka, yeni unsurun menşeinin, yerli kültür unsurlarıyla olan sathi şekil benzerliğinin de ona izafe edilen manalar üzerinde büyük bir tesiri vardır. Hakikatte şekil benzerliği sathi de olsa mevcut bazı tedai ve manaların yeni kültür unsuruna intikal ettirilmesine sebep olur. Mana değişimi bağlamında bazen de faydalı yeni kültür unsurlarının, itibarla karışık tedailer kazanmak suretiyle bir nevi mevki, servet veya zenginlik sembolü olduğunu*” belirten Turhan, tam da bir kültürel unsurun yeni mana ve işlevler kazanarak uyum göste(ril)diğini; nasıl popülerleş (tirildiği)nin anlatısı olacak şekilde tanıdığı bir İranlı ilim adamının, otomobilin İran’da zengin ailelerin itibar sembolü ve gösteriş aracı haline gelmesine ilişkin aktardıklarından örnek verir.⁶⁵ Turhan’ın bu örneği üst tabakaların ve onlara ilişkin sosyal psikolojik, itibari tavır alışlarla şekil ve mana değişimi yoluyla *popülerleş (tir)menin*, uyumun nasıl gerçekleştiğinin bir ifadesi iken Turhan’ın *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı metninde Türkiye örneklerini sunduğu, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* adlı eserinde İranlı düşünür Shayegan, alt tabakalarda, özünde bir seçkinlik havası olan herhangi bir kültürel unsurun bu tabaka gerçekliği içerisinde alçaltıcı bir uyuma konu oluşunu anlatır: Shayegan’a göre Tahran’da taksiye dönüştürülmüş, klasik olan biçimi bir tür seçkinlik havası yaratan Mercedes arabalar, bu süreçte şekil ve

⁶⁵ Tahran’da otomobil zenginlik, mevki ve itibarın bir nevi sembolü mahiyetindeymiş. Servet sahibi bir aile bilhassa yeni harp zenginleri gösteriş maksadıyla en son model otomobilleri almakta birbiriyle yarış ediyorlarmış. Kıymet ve kalitelere bakılmaksızın eski modeller yok pahasına satılıp yenileri alınıyor ve hemen etrafa gösterilmek üzere bütün aile içine dolup dar, tozlu yollarda bir istif halinde içinde oturanları hiç rahatsız etmeyen, herkes görsün diye yapılan gezintilere çıkılıyormuş. Burada otomobil pahalı fakat rahat bir nakil vasıtasından ziyade bir gösteriş, itibar sembolü olmak üzere başka bir içtimai kıymet ve mana kazanıyor. Turhan, *Kültür Değişimleri*, 63-64.

mana bakımından çarpıtılmış böylece toplumsal ortamın alçaltıcı etkisine uğramış, asıl işlevine eklenen ikinci bir hayat kazanmış ve işlevinden uzaklaşmıştır.⁶⁶

“İlk tedailer ve verilmiş manalar zamanla da değişebilir. Daima yeni yeni tedailer ilave edilerek ve yeni manalar izafe edilmek suretiyle yeni kültür unsurunun mevcut sistemle tamamıyla uyuşmasına çalışılır”⁶⁷ diyen Turhan’ın değerlendirmeleri *popüler kültür* ve *popülerleş(tir)me* süreci için de aynıyla geçerli gibidir. Lakin burada ilave edilmesi gereken husus, popüler kültürel ürünlerin ta işin başından anlamlandırma sürecini dikkate alarak tıpkı Osmanlı’nın son döneminde gelişen bir kültürel ikiliği imleyen “alaturka” ve “alafranga” tanımlarında olduğu gibi yapılacak tanıma, verilecek manaya ve retoriğe müdahale ediyor olmasıdır. Yorumlanabilir haliyle *popüler kültür*, sosyal hayattaki katılımcıları çağırır. Ancak yorumlama çağrısı, öznesiz ve ereksiz bir çağrıdır. Kendisine özne veya aktör konumu verilmiş gibi yapılan kişinin, özerk yorumlama kabiliyeti, farkında olmadıkları bir düzenek içinde ve rastlantısal olmayan bir tarzda elinden alınır.⁶⁸ Kaldı ki kendi borusu öttükçe popüler kültürün nasıl tanımlandığının, yorumlandığının ve bunları kimin yaptığının neredeyse hiç bir önemi yoktur. Hatta kimi zaman popüler kültürel üretimler ve fenomenler kendileri adına başkalarının yaptıkları tanımları kabul ve standardize ederek hibrit bir uyuma mazhar olurlar. Nitekim *Kore Dalgası* her ne kadar Güney Kore kökenli olsa da Çin medyası tarafından tanımlandığı haliyle, *Hallyu* adıyla Kore’nin ulus markası haline gelmiştir.⁶⁹

Popüler kültür, bilgi bilişsel/epistemolojik değil, “cehaletin stratejik üretimi” anlamında agnotolojik⁷⁰ bir nitelikle, konumunu sağlamlaştırmak, yakaladığı yerde bırakmamak için eleştirel okumada işlevsel

⁶⁶ Daryush Shayegan, Yaralı Bilinç; Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni, çev. Haldun Bayri (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 589-580.

⁶⁷ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 63.

⁶⁸ Sözen, “Popüler Kültür”, 65.

⁶⁹ Macit, *Kore Dalgası*, 24.

⁷⁰ Tıpkı bilgi gibi cehaletin de inşa edildiği varsayımına dayalı agnotoloji, bilgisizliğin veya cehaletin kültürel, politik ve ekonomik süreçlerle nasıl üretildiği, sürdürüldüğü ve yayıldığı üzerine odaklanan bir disiplindir. ed. Robert N. Proctor ve Londa

olabilecek karşıt şemaları, katılımcının gözünde damgalayıp anormal ilan ederek dışlayıp ve değersizleştirerek uyuma ve kabule konu olur. “Dışlama”, “içerme”, “normalleştirme” veya “hiçleştirme” prosedürleriyle, bir bağlamda sapkın olanı başka bir bağlamda estetize eder veya bayağılaştırır.⁷¹ *Taklit* ve *rekabete* aynı anda imkân veren dikotomik işleyişi ile uymak isteyeneye de muhalefet edene de imkan tanır. Bu haliyle ne salt bir tahakküm aygıtı ne de saf bir direniş kültürüdür: Küresel kapitalizmin kısıtlamaları içinde, anlamın sürekli müzakere edildiği diyalektik bir sahadır. Muhalefet edeni de uyum göstereni de çağırır. 1980’li yıllarda Türkiye’de popüler hale gelen, normalde sarışın ve mavi gözlü olması nedeniyle batılı bir çocuğu simgeleyen ama saçının dağınıklığı ve gözündeki yaş dolayımıyla acıya gönderme yapan “ağlayan çocuk” olarak hafızalara kazınmış portre bunun bir örneği olarak ele alınabilir. Nitekim dönemin şartlarında yükselen arabesk müziğin ve bu çerçevede gelişen popüler kültürün medyası/aracı “Dolmuş”ların arka camlarını süslemesi bağlamında ağlayan çocuk portresi, bu kültür içerisinde acının dile getirilişinin bir başka ifadesi olduğu kadar normal şartlarda ve aslında popüler kültürel kalıplar içerisinde/sinema ve televizyonda öne çıkan prestijli, batılı ve mutlu çocuk imajını “*sen de ağlarsın*” diyerek ters yüz eden direnişçi ama her halükarda popüler bir gönderme olarak okunabilir.⁷² Benzer bir şekilde Türk sinemasında bir dönemler dayatılan ve yine batılının imajı “sarışın kadın” başrol furyasını, sinema izleyicisinin etiketlediği haliyle yerli olanın temsili *kara kız* olarak yerle bir edip derken sarışın kadın imajını kötünün ve kötülüğün simgesi rolüne hapsederek popülerleşen Türkan Şoray’ın şöhret yolculuğunun da kitleler düzeyinde benzer bir direnişi örneklediği söylenebilir.⁷³ Tabi ki

Schiebinger, Agnotology: The Making and Anmaking of Ignorance (Stanford: Stanford University, 2008).

⁷¹ Nuran Erol Işık, “Kültürel Bir Kimlik Olarak Delikanlılığın Yükselişi”, *DoğuBatı* 15 (2001): 126.

⁷² Bu çerçevede bir değerlendirme için, Necmi Erdoğan, “Ağlayan Çocuk... Gerçekleşmeyen Hayallerimizin Sembolü”, *Birikim* 124 (1999).

⁷³ Bkz. Seçil Büker, “Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor”, *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat*, (çev. Zeynep Yelçe), Der. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 159-183.

ister uyum ister muhalefet/direnış için çağrılanlara vaat edilen her zaman “sözde özne” olmaktır. Aslında onlara düşen, kullanacakları repertuar, retorik ve eylem yönelimleri ile değışmez bir şekilde popüler kültürel olmak kaydıyla “nesne”leşmektir.

“...mış gibi” yaparak klasik kültürün bütün hususiyetlerini kimi zaman aynıyla kimi zaman ters yüz ederek gösteren bir hipergerçeklik⁷⁴ olarak kendini dayatan *popüler kültür*, aynı zamanda üreticisi ve taşıyıcısı medyalar, arayüzler ve linkler aracılığıyla başka mecralara, metinlere bağlanan yeni dijital teknolojiler gibi hipermetinsel niteliğı ile her halükarda sadece kendine, popüler olana gönderme yapan yakın-sak ve nerdeyse sınırsız şekil değışikliği yapma ve yeni anlamlar vermeye müsait niteliğı ile uyum ve temessüle çağırır. Söz gelimi yeniyi, *moda* ve rağbette olan; olması gereken eskiyi kimi zaman *demode*, olmadı, örneğın antika eşyaları üstünlüğün, asaletin temsili ve muteber hatta Turhan’ın ifadeleriyle “*sahibini görgüsüzlük, zıpcıklık, zevksizlik, bilgisizlik gibi istinatlardan koruyacak bir anlamla kodlayarak veya kodlanmasına imkan tanıyarak*”⁷⁵ her ikisini aynı anda barındırır. Hoş kimi zaman da onun aklı ve kalıpları içerisinde bu kültürel üretimde etkin olanların hoşuna gittiğı ya da gidebileceğı için otantik olmakla birlikte unutulmuş kimi pratik ve unsurlar, yeniden canlanıp hayat bulabilirler. Nitekim Turhan, “*bir vakitler ihmal edilmiş Türk çiniciliğinin Avrupa-ların hoşuna gitmesi sayesinde ihya edildiğı vakidir*”⁷⁶ der ki günümüzde seri üretime konu, taklit Türk çinilerinin popülaritesi de tartışılmaz bir gerçektir.

3. Turhan’ın İzinde Bir Kültür Politikası İçin: *Muteber Olanın İnkişafı Adına İnsan Unsurunu Dikkate Almak*

Her ne kadar *popüler kültür* kavramsallaştırmasının olmadığı, yaratıcı kültür endüstrisi araçlarının toplumsal ve kültürel alan üzerinde günümüzdeki kadar etkin hale gelmediğı bir dönemde *kültür değışmeleri*

⁷⁴ Jean Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon, çev. Oğuz Adanır (Ankara: Doğubati Yayınları, 2003).

⁷⁵ Turhan, Kültür Değışmeleri, 65.

⁷⁶ Turhan, Kültür Değışmeleri, 223.

üzerine konuştuğu için ilk bakışta *popüler kültüre* ilişkin bir çerçeve sunmaktan uzak olduğuna hükmedilebilse de Turhan'ın *muteber kültür değişmelerini* tanımlarken tıp literatüründe “dışlayıcı tanı” denilebilecek bir anlayışla *popüler kültürü* ve onun kendini gerçekleştirme düzeneği *popülerleş(tir)me* sürecini değerlendirmeye yönelik ufuk açıcı izlekler sunduğu söylenebilir. İlgili değerlendirmelerinin genel bir gözleminden hareketle *Kültür Değişmeleri* adlı metninde Turhan'ın, *kültür değişmelerinin* yoğun yaşandığı bir dönem itibarıyla yüz elli iki yüz yıllık bir süredir devam eden Batılılaşma sürecinde ortaya çıkan problemlerin beraberinde getirdiği sancılarla yüzleşmede geç kalınmışlığın ayyuka çıktığı bir toplumsal ortamda, çeşitli ve başka söylemleri de işin içerisine katan bir düzlemde içinde *nesne, eylem yönelimleri, özne konumları, uygulamalar ve öznelliklerin* inşa edildiği⁷⁷ söylemsel bir yapı içerisinden *kültür değişmeleri* hakkında konuştuğu ileri sürülebilir. Hatta bu çerçevede, Türk kültürünün yapı ve işleyişinin sıhhati, inkişafı ve gelişmesi adına *kültür değişmelerini* önemseyen bir anlayışla koordine etmeye yönelik muteber ve bilimsel olduğu kadar bir politik ideolojik çerçeve sunduğu söylenebilir.

Kültür Değişmeleri adlı metnin başlangıcında, bir zemin temizliği yapılarak bu zemin üzerinde önce *kültür*, özgün, betimsel aynı zamanda sosyal psikolojik ve normatif bir çerçeve; ilerleyen aşamalarında ise üzerinde önemle durulması gereken zorunlu bir süreç olarak *kültür değişmeleri*, söylemin *nesneleri* olarak kurulur. Bir yandan sosyal teorik; yapısal işlevselci ve sosyal psikolojik hatta pozitivist denilebilecek bilimsel, öte yandan politik, ideolojik ve pedagojik çeşitli söylemlerin söz konusu inşada işe koşulduğu açıktır. Yapısal işlevselci söylem, organik (taazzuvi) bir bütün ve sistem olarak, sosyal psikoloji ise bu sitemin içerisinde gelişmiş tavır alışları, tutum ve zihniyetleri tanımlamanın ve ikisi birlikte bu çerçevede *kültür değişmelerinin* bilimsel incelemeye konu edilmesinin gereklerine; politik ve pedagojik söy-

⁷⁷ Geniş bilgi için, Carla Willig, *Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in Theory and Method* (McGraw-Hill Education: Open University Press, 2008).; Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

lem ise söz konusu sistemin sağlığı ve inkişafı için yapılması/yapılmaması gerekenleri, sorumlulukları kapsayan *eylem yönelimlerini* tanımlamak üzere devrededir. Yapısal işlevselci söylem, kültürü, işleyen bütünlüklü bir yapı ve sistem, *serbest kültür değişmelerini* bu sistemin inkişafı için ama bütünlüğü ve sistemsel işleyişi, ahengi bozmadan gerçekleşmesi gereken bir süreç, sosyal psikolojik söylem ise bu sistemin ve işleyişinin, sağlıklı değişiminin insan ve grupların tutum, tavır ve davranışlarına bakan bunlarla şekillenen niteliklerinin ıskalanması durumunda ahenk ve işleyişin bozulacağını; pedagojik söylem, ilgili eğitsel düzenlemeler gerekliliğini ve niteliğini, politik söylem ise bütün bu sürecin sağlığı adına, sürecin tetkikinden uygun yönetsel uygulama ve pratikleri geliştirmeye uzanan sorumlulukları, *eylem yönelimlerini* tanımlar. Bu *eylem yönelimlerine* ilaveten metnin söylemsel yapısı içerisinde kültürün ve kültür değişmelerinin hakkında ve onun aracılığıyla konuşacak olanları çağırان *özne konumları* ve onların *uygulama* için açık ve kapalı şansları belirginleşir.

İnşa edilen *özne konumları*, *kişiler* ve *kolektif kişilikler* olmak üzere iki kategori altında toplanabilir. Turhan'ın dilinde fertler olarak ifade bulan kişiler içerisinde öne çıkanlar ise bir kültür dünyasının mensubu sıradan bireylere ilaveten özellikle *kültür değişmelerinde* etkin, *müteşebbisler*, *müceddidler*, *sosyal bilimciler*, *politika yapıcılar*; *yönetenlerdir*. *Kolektif kişilikler* ise *kültür*, *kültürel unsurlar*, *toplum ve sosyal gruplar*, *bir kültür dünyası içerisinde kurumsallaşmış umumi tavır, davranışlar* ve *zihniyettir*. *Müteşebbislere*, *müceddidlere* düşen, yenilikleri iktibas ve icat; bunların yayılması ve kabulüne ön ayak olmaktır. *Sosyal bilimcilere* düşen ise söz konusu sürecin koşul ve faktörlerinin seyrini tetkik, böylece bir yandan sosyal teoriye katkı öte yandan ait olduğu toplum ve kültüre yol göstericilik.⁷⁸ *Politika yapıcılarına* düşen ise *kültür değişmelerini* söz konusu bilimsel çerçeveler içerisinde görünür koşul ve faktörleri, uygulamada yaşanan problemleri, geçmiş tecrübeleri dikkate alarak sağlıklı bir şekilde koordine etmek ve planlamaktır. Ayrıntılar da bu

⁷⁸ "Bir yaşam tarzından başka bir nizamı geçerken kuruluş esnasında, gerek onu takip eden safhalarda ortaya çıkacak sayısızca meselelerin hallinde rehberlik edecek çareler arayıp bulacak ilim adamlarına, müesseselerine ve onları yetiştirecek hakiki ilim müesseselerine ihtiyaç vardır." Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz?, 14.

özne konumlarının her birinin farklılığı itibariyle uygulamadaki açık ve kapalı şansları farklı olsa da sorumlulukları kültürün inkişafı noktasında ortakdır.

Kültür Değişmeleri metninin bütün bu yapısı içerisinde ortaya çıkan söylem, açık bir söylem olup biz okuyucuları yazarın sübjektif deneyimlerinin imalarını kullanarak hem söylem hakkında hem de söylem ile realite arasındaki ilişki adına bağlantılar kurmak üzere bir öznelliğe; konuşmaya çağırır. Bu bağlamda öncelikle metnin bütün yapısı içerisinde Turhan'ın açıkça kültür ve *kültür değişmeleri* adına tanımlamadan uygulama ve pratiğe kadar genişleyen bir yelpazede muteber olanı ortaya koyduğunu örneğin, kültürün inkişafı adına serbest bir kültür değişmesini muteber ve gerekli gördüğü halde bu çerçevede yaşanacak problemleri ve bu problemlere sebep olarak uygulama ve hayranlık, taklit, heves ve moda temelli pratikleri *Lale Devrinde* olduğu gibi kimi zaman rağbet görseler bile değersiz ilan ettiği görülmektedir. Nitekim Turhan'a göre *kültür değişmeleri* bakımından başlangıç olan *Lale Devrinin* hususiyeti, “*sunî ve muvakkat bir muvazene*” olarak “*Osmanlı imparatorluğunun içinde bulunduğu müşkül vaziyetten, acı realiteden bir nevi kaçışı ifade etmesidir*”⁷⁹

Turhan'ın satır aralarında açmış olduğu söz konusu izlekler içerisinden yapılacak bir konuşmada her şeyden önce Turhan'ın dilinde bir bütünlük yapı ve bu haliyle bir *gamer* olarak ele alınan klasik veya bildiğimiz anlamda kültürün aksine yamalama temelli bir kombin olan *popüler kültürün* tam da Turhan'ın deyimiyle “*sunî ve muvakkat (geçici) bir muvazene*” olarak muteber bir fenomen olmadığını ileri sürmek pekâlâ mümkündür. Nitekim Turhan'ın *kültür değişmeleri* söyleminde son tahlilde öne çıkan ve inşa edilmeye çalışılan oluş; realite, *süreklilik içinde değişim* veya *değişim içerisinde süreklilik* ve böylece inkişaftır. Nihayetinde Turhan metin boyunca çoğu zaman örtük, kimi zamanda gayet net bir şekilde bu sürekliliğin ıskalanmasına yol açacak toplumsal, kültürel hususiyetleri, sosyal psikolojik tavırları tanıladığı

⁷⁹ “İstikbalin hesabına tesis edilmeye çalışılan sunî ve muvakkat bir muvazene ve sükûn sayesinde yakın geçmişin dertleri, geleceğin endişe ve kaygıları; sanat, debdebe ve ihtişam havası içinde zevk ve safa ile unutulmaya çalışılmıştır.” Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 146-147.

gibi bunların hem kültürün sürekliliği hem de süreklilik içinde değişimi adına korunması ve geliştirilmesini önceler. Buna mukabil *popüler kültürün* temel niteliği, bir toplumun veya kültürün adına değil kapitalist bir endüstrinin ve onun üretici-tüketicilerinin çıkarları adına *sürdürülebilir bir süreksizlik* temelli *oluştur*.

Sanki de *popüler kültür*, kendini ikame etme adına hem bildiğimiz klasik anlamıyla kültürün iş ve işleyişini, *süreklilik içerisinde değişimi* ya da *değişim içerisinde sürekliliği* sağlayan hem de Turhan'ın *Kültür Değişimleri* adlı metni içerisinde belirginleşen sosyal psikolojik mekanizmaları kendi lehine kullanmak üzere çözmüş, olmadı, en azından tehdit etmeye girişmiş gibidir. Mutlu, *popüler kültürün* tehditkar unsurlar barındırması ile Bahtin'in (1968) Ortaçağ şenliklerinin özelliklerinden hareketle geliştirmiş olduğu *karnavalesk* kavramı arasında bir ilişki kurar. Bahtin'e göre her şeyin gayet keyifli bir acayıplığa dönüştüğü, Batı'da daha açık, daha özgür, demokratik toplumsal pratiklere doğru ilerlemeyi sağlamış; yüce, tinsel, ideal, soyut olanın, maddi düzeye, yeryüzüne ve beden alanına indirgenerek bozuluma uğramasının ifadesi şenlikler, insan ruhunu özgürleştirdiği gibi sonunda köklü toplumsal değişimlere de yol açmaktadır. Robert Stam (1989)'ın "baskıcı yapıların gelecekte yıkılacağını simgeleyen ve ütopya için gerçekleştirilen kostümlü prova" olarak tanımladığı şenlikler bunu, şenliğe hakim olan muhalif söylemin meydan okuduğu doğallaştırılmış teksesliliğin yanılsamalı biçimini sürdürerek yapar. Zamanın bir anlamda askıya alındığı, dolayısıyla geçicilikle karakterize olan şenliklerde bir başka tekseslilik, kabalığın, aitliğin, bayağılığın ve parodiciliğin teksesliliği hakimdir ve bu ses, şenlik dışında hakim seslerle müzakereye girmez⁸⁰ ki sermaye tarafından kontrol edilen *kültür endüstrisi* tarafından üretilen, *popüler kültür* de müzakereye değil kurulu düzende, o düzende belirli çıkar gruplarını egemen kılacak bir oluşumdan öteye gitmeyen bir mücadeleye ve hem kendini hem mücadelede kaybedeni tanımlamaya girişir. Nitekim daha dil düzeyinde popüler varlığının anlamı, popüler olmayanın da olduğudur. Popüler olmayan, rağbet görmeyen, köşede bucakta kalan istenmeyen ve yanlış

⁸⁰ Mutlu, "Popüler Kültürü Eleştirmek", 33-34.

olan veya çoğunluk tarafından rağbet gören ancak egemen popüler anlayışa ve pratiklere zıt düşen; popüler ideoloji tarafından “dinsiz”, “solcu”, “terörist”⁸¹ “dindar”, “fobik”, “demode” gibi takma anlamlarla damgalanandır. Böylece *popüler kültür*, sadece betimsel düzeyde popüler olmayı tanımlamakla kalmaz, aynı zamanda ideolojik bir hal alıp “dışlama”, “içerme”, “normalleştirme” ya da “hiçleştirme” ve “damgalama” prosedürleri ile normatifleşir. Özellikle medya ile dolaşımlanan *popüler kültürün* demokratik düzeçlemeyi dışarıda bıraktığı görülür⁸² ki “böylece benzetmek gayesiyle yabancı unsurlar hiç bir seçime tabi tutulmaksızın alınırken yerli kültüre ait özel, karakteristik her şey hakir görülmekte veya terk olunmaktadır”⁸³ diyen Turhan’ın ifadelerinde *yabancı unsurlar* yerine *popüler kültürel unsurlar* ifadelerini koyduğumuzda Mutlu ile aynı şeyi dile getirdiği söylenebilir.

Popüler kültürün söylemsel düzeneği içinde özneleşmek isteyenlerin payına düşen, Chul Han’ın ifadesiyle “e-bilirsin” dedirten olumluluk yanılgısı üreten psikopolitik prosedürler içinde koşmak; kapitalist neo-liberal ekonomi politik istek ve beklentiler uğruna nesneleşmektir. *Popüler kültürün* katılımcıları, Erdoğan’ın Red Kit ve Düldül metaforunda⁸⁴ olduğu gibi, “aktör oluyorum” derken aslında, başının ucunda sallandırılan havuç (arzulanan şey) için koşan ve sonunda kendi istediği değil Red Kit’in (kültür endüstrisinin) istediği yere varan Düldül mesabesindedir. Uyum gösterenler de direnenler de aktör olma yanılsaması içinde, gerçekte nesneleştirilmiş bir konumda, oyuncu olmaktan uzak duramayabilirler. Sözde onları, özneleşmeye çağıran söylemsel düzenek, onların özerk yorumlama kabiliyetlerini bozarak onları nesneleştirir. Onları, sürekli bir gelip geçicilik içinde, artık otantik veya öncesinde yerleşik olana dönemeyecek şekilde, kapitalist güdümlü amaçlar lehine koştukları bir yerde tutar; *yeniliği, gelip geçiciliği, öz olarak sabitler*. Kim bilir belki de tam da bu bağlamda Turhan’ın *serbest kültür değişimlerinin* tarihimizde ilk örneği olarak okuduğu Lale Devri, bir

⁸¹ Erdoğan, “Popüler Kültürde”, 89, 93.

⁸² Mutlu, “Popüler Kültürü Eleştirmek”, 33-34.

⁸³ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 223.

⁸⁴ Erdoğan, “Popüler Kültürde”, 91.

karnavelesk/şenliksele gösteri tadındaki niteliği ile sonradan meydana gelen ve günümüze kadar devam eden Turhan'ın *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* adlı çalışmasına konu çarpıklıkların, artık sürdürülebilir hale gelmiş bir süreksizliğin tekrar eden bilinç altı "genesis"idir.

Popüler kültür, kendini Fruedçu kavramlarla⁸⁵ "tarihsel ve tinsel olanın ifadesi bilinç dolayımıyla kısaca bildiğimiz kültür lehinde değil, arzusunun/hevesin libidinal patlamasına gönderme yapan histerik bir söylemsel düzenek içinde bilinçaltını kodlayarak ya da bilinç altını bilince egemen kılmak ve onun yerine ikame etmekle" gerçekleştirir. Üstelik bunu, Turhan'ın tanımladığı özne konumlarını, onlara tanımlanmış sorumlulukları açık ve kapalı şansları ters yüz edecek şekilde nesneleştirip kendi adına kullanarak; özellikle de en fazla eleştiriye ve incelemeye konu edilmesi gerektiği yerde; bilim, sanat, politika vb. alanlarda onlar aracılığıyla kamuoyunun gözü önünde (s)aklanarak yapar.⁸⁶ Böylece popüler kültürel tazyik ile Turhan'ın metin içerisinde örtük ve açık bir şekilde tanımladığı *kültürel özerklik, özgünlük ve kendi kendini yönetebilme yetisinin kaybı* dolayısıyla kültürel gelişme ve inkişafı gerçekleştirmek bir yana *yozlaşmaya*, Turhan'ın iki büyük tehlikeden biri olarak gördüğü *kültür erozyonuna*⁸⁷ neden olacak problemler ortaya çıkar ki bunlar aynı

⁸⁵ Valentin N. Voloşinov, Fruedculuk: Eleştirel Bir Taslak, çev. Cem Soydemir (Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016), 16, 37.

⁸⁶ Nitekim ... cemiyetin içinde yabancı kültürün üstünlüğüne inanan ve hayranlık duyan bir zümrenin öne çıkması ve hayran olduğu medeniyetin gönüllü mümessili haline gelerek yeniliklere karşı gösterilen mukavemetleri kırmak, aksülamelleri bertaraf etmek için memlekette idari mekanizma ile birleşmesi veya bunu eline alıp otoriter bir rejim kurması çok muhtemeldir. Bu takdirde artık yerli kültürü değiştirmek için yabancı medeniyetin doğrudan doğruya bir tazyikine lüzum kalmadan, değişme yukarıdan aşağıya doğru güdümlü (empeze) bir kültür değişmesinin bütün vasıflarını taşıyacaktır. Bu aşamadan sonra aşırı, lüzumsuz, hatta zararlı yeniliklere karşı koruyucu mukavemet ve aksülameller bertaraf edildiğinden hakiki ihtiyaçlardan ziyade günün arzu ve temayüllerine göre hareket edilecek bu yüzden kültür değişmeleri sahıhta ve şekilde kalmaya zamanla çığırından çıkmaya mahkum olacaktır. (Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 212) diyen Turhan'ın bu ifadelerinde medeniyet ve yabancı medeniyet, yabancı kültür yerine popüler kültür, idari mekanizma yerine ekonomi politik mekanizma, otoriter rejim yerine psikopolitik düzen kavramlarını yerleştirip ilgili küçük tadilatlar yaparsak yukarıda dile getirdiğimiz iddianın Turhan'ın diliyle altı dolar.

⁸⁷ Mümtaz Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* (İstanbul: Şehir Matbaası, 1965), 121.

zamanda ilgili politik arayışların dikkate alması gereken risk ve tehlikelerdir. Nitekim bu problemlerin tetkikinden hareketle Turhan'ın, *Garp-lılaştırmanın Neresindeyiz* adlı eserinde Batılılaşma karşısında ortaya çıkan ideolojik ve politik eğilimlerin bir tahlilinin de işe koşulduğu a) *fikri hazırlık* ve b) *uygulama* olmak üzere iki aşamalı proaktif bir politik çerçeve sunduğu görülür.

a) *Fikri/zihni hazırlık aşaması*: Hem değişmeye ilişkin politikalar hem de değişime karşı zihinsel bir hazırla(n)manın ifadesi bu aşamada Turhan, *kültür değişmelerine* ilişkin önünü ardını düşünmeden hermenötik kabiliyeti kaybetmiş bir şekilde Red Kit örneğinde havuca bakıp hız yapmak yerine koşturana ve nereye gittiğimize bakmak, “zihni hazırlık yapmayı”, bilimsel ve politik dikkati planlama için temel bir tavır olarak önerir. Bunun için de iyi bir tetkik, sosyal psikolojik yapının incelenmesi gerekir.⁸⁸ Tanımlama, hedefini gayesini şuurlu bir şekilde önceden fikren tayin etme amaçlı fikri hazırlık aşamasında iç ve dış kültürel bünye dikkate alınmalıdır. İç bünyeye ilişkin yapılması gereken, *tavır alışlar*, kültürün sert tarafını/düğüm noktalarını oluşturan *zihniyet*, *insan unsuru* ve değişime karşı, olgunlaşabilme adına vasıta ve rehber olacak *mukavemet ve aksülameller* ve geçmişte yaşanmış *bocalamalar/tecrübeler*, *değişecek ve değişmeyecek olanların tespiti*dir.⁸⁹ Dış bünyeye ilişkin dikkat edilmesi gerekenler ise etkileşime girilen kültürlerle ilişkin hususiyetleri dikkate alan, onu iyi kavrayan bir anlayışla *seçici bir ayıklama* (kültür filtresi) ve yine *ilgili bocalamaların nedenlerini* vs. tespit etmek üzere öncekilerin tecrübeleridir.⁹⁰

b) *Uygulama aşaması*: Zihinsel hazırlık aşaması ile iç içe geçmiş aynı zamanda ondan ayak alan bu aşamada yapılması gerekenlerden birincisi, kültürün sert tarafını zorla tadile yönelmeden değişime yönelik bir hazırlamadır. “Çünkü fiil ve hareketleri meydana getiren saiklerde, zihniyette değişiklik yapmadan davranışlarda devamlı, hakiki bir yenilik temin edilemez.”⁹¹ İkincisi ise idare ve kontrol hususunda bir acziyet göstermeden

⁸⁸ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 218

⁸⁹ Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 61, 155, 219.

⁹⁰ Turhan, *Garp-lılaştırmanın Neresindeyiz?*, 104.; Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 211, 223.

⁹¹ Turhan, *Garp-lılaştırmanın Neresindeyiz?*, 15.

insan unsurunu dikkate alan planlamaya dayalı düzenlemeler yapmaktır. Turhan'a göre "*asıl hakiki, esaslı, devamlı ve verimli yenilikler, kültürün özünü teşkil den noktalarda mesela istihsal vasıtalarında; zihniyet, atitüd, görüş ve düşünüş tarzını değiştiren terbiye sisteminde yapılacak ıslahat ile ancak mümkün olacaktır.*"⁹² Yapılması gereken, değişmesi istenen şeyleri meydana getiren zihniyetin dayandığı müesseseleri bir an evvel en mükemmel şekilde kuvvetlendirmek bu nedenle ilme, ilim müesseselerine ve eğitime yatırım yapmaktır.⁹³

Tıpkı kültür değişmelerine ilişkin analizinde olduğu gibi ilgili politika önerilerinde de Turhan'ın sosyal psikolojik söylemleri işe katan yorumlamacı bir yaklaşımı da harekete geçirdiği görülürse de öncelikle ve özellikle Batı'nın kültürel inkişafının temelini bilimsel zihniyet ve onun uzanımı teknik vb. bileşenler olarak kodladığı bir nevi pozitivist sayılabilecek ve *toplum içinde bireyi arayan yapısal işlevselci* bir yaklaşım içerisinde konuştuğu bu çerçevede makro politik bir öneri çıkarmaya uygun olduğu görülür. Dönemin akademik anlayışı ve bilimsel ortamı içerisinde bu durum gayet anlaşılabilir olmakla birlikte ne var ki batıyı Batı yapan *tözsel* nedeni bilim ve buna dayalı teknik gelişme olarak kodlamak Turhan'ın da üzerinde durduğu belli *koşulları* atlamak böylece ilgili politik idealleri sakatlamak anlamına gelebilir. Nitekim bugün bildiğimiz anlamda bir çok teknik ilerlemenin ve buna dayalı gelişmelerin öz itibarıyla *insanlık adına mı yoksa Batı örneğinde burjuvazinin ekonomi politik çıkarları adına mı ya da onunla seçici bir yakınlaşma ilişkisi içerisinde gelişen maddi ve kültürel sömürgecilik adına bir şeyler yapmak için mi yaşandığı* oldukça kuşkuludur.⁹⁴ Buna rağmen *tözsel* unsuru bilim-teknik ve bilim zihniyeti olarak kodlamak ilgili politik idealler kadar Batının gelişme sürecinde etkili ve gerek şart olduğu anlaşılan ekonomi-politik amaçları ve sömürgecilik gibi faktörleri söylemsel bir düzenek içerisinde karartmaya neden olabilir. Kaldı ki Turhan'ında değindiği ve Batıda yaşanan kültürel gelişmede etkin olduğu bilinen *matbaa* örneğinde, "*Batı karşı-sındaki geri kalmışlık hakkında konuşurken nedenlerden birini matbaanın*

⁹² Turhan, *Kültür Değişmeleri*, 219.

⁹³ Turhan, *Garplışmanın Neresindeyiz?*, 15, 56, 107.

⁹⁴ Boris Hessen, Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri, çev. Ümit Şenesen (İstanbul: Yordam Kitap, 2019).

Osmanlıya geç girmesi olarak” tespit eden konuşmalarda ve ilgili politik, sözüm ona bilimsel yaklaşımlarda bile “*Matbaa Çin’de icat edilmiş ve Batıya geçmeden önce uzun yıllar kullanılmış olduğu halde orada neden Batı’da yaptığı gibi devrimsel bir etki yaratmadı?*” şeklinde bir soru üzerine bile düşünülmediğini görmek işten bile değildir.

Öte yandan, toplum-birey dikotomisi bağlamında *toplum içinde birey* anlayışından hareket eden Durkheimci gelenekten beslenen yapısal işlevselciliğin yörüngesinde bir toplum kavrayışının yok olmasa da tadil edilmesi gerektiğini imleyen *popüler kültürün* arka planı post modern toplumsal düzlem, kendisini kavrayıcı bir şema olarak Durkheim’in çağdaşı *bireyler arasında toplum* aramayı gerekli kılan ve toplumsalın temel dinamiğini *taklit* olarak kodlayan Tarde’in⁹⁵ düşüncesinde karşılığını bulur. Böyle bir toplumsal ortamda herhangi bir yapının ve yapı temelli makro politikaların işi zor olduğu gibi hem teorik hem de toplumsal pratik düzlemde söküme ve bozuma tabi olurlar. Nihayetinde *popüler kültür* klasik kültürün bir yapı bozumu ya da sökümüne yaslanır. Bu nedenle günümüzde her ne kadar anlamacı perspektifler işe koşulsun da yapısalcı bakış açılarının ve politik projeksiyonların işi oldukça zordur. Belki yapılması gereken, mikro düzeyde ve hem toplumsalın hem de politığın temel unsuru *insanı*, yeniden ama modernitenin ve onun temel ideolojisi haline gelerek yükselmiş Friede insan tanımının üzerinden atlayarak, onun kattıklarını yadsımadan, tarihsel ve tinsel gerçekliği içerisinde yeniden tanımlamak ve kurmaya girişmektir. Bu noktada da insan unsurunu dikkate almayan⁹⁶ her politik ve kültürel değişme projeksiyonun akamete uğrayacağını iddia eden bu çerçevede özellikle eğitimi önemseyen Turhan’dan ayak alınabilir.

Sonuç

Turhan’ın tanımladığı anlamda evrensel ve kaçınılmaz bir süreç olan *kültür değişimleri*, Doğu-Batı arasında mekânsal ve kültürel bir geçiş ülkesi olması nedeniyle günümüz Türkiye’sinde herhangi bir politik

⁹⁵ Gabriel Tarde, *Toplumsal Yasalar*, çev. Emre Sünter (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019).

⁹⁶ Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz?*, 71.

planlamayı hatta bilimsel incelemeye dayalı önerileri dahi işlevsiz kılacak, bu uğurda girişimleri işin başından akamete uğratacak bir nitelikte gerçekleşmektedir. *Kültür Değişimleri* adlı eserinin açtığı yolda tarihsel bir incelemeye dayalı olarak Turhan, başka bir metninde *Garplılaşmanın neresindeyiz?* diye sorup bu sürecin yaralı halini tahlil edip öneriler geliştirmiş olsa da geldiğimiz noktada aynı problemlerin katlanarak devam ettiği, sorunun güncel değerinin eksilmek bir yana arttığı görülmektedir. Tabi ki bunun Turhan'ın yerinde tespitlerine konu birçok nedeninin olduğu kuşkusuzdur. Ne var ki artık kültürel etkileşimlerin geçmişte olduğu gibi bir nevi siperler arasında gerçekleşen bir ilişki olmaktan çok siber bir ilişki haline geldiği günümüz koşullarında belki de yapılması gereken, Türkiye'nin toplumsal ve kültürel gerçekliğini geçmişte olduğundan daha çok, geçiştirilemeyecek düzeyde bir "geçiş hali" olarak kabul edip ilgili politik perspektifleri buna göre düşündürmektir. Nitekim Turhan'ın *Lale Devri* örneğinde başlayan bir süreç olarak bir nevi yaralı ve yamalı Garplılaşma örneği olarak ele aldığı kültürel pratiğimizin günümüzdeki hali *popüler kültürel* çerçevede görünür, geleneksel ve özgün olan adına bir değişimi değil dönüşümü, *başkalaşmayı* imleyen muzır bir melezliktir. Tabi ki bu ontolojik kabul, coğrafyayı ve geçmişteki bocalamaları kader kabul edip "*bu da geçer yahu*" deyip bu dönüşümün önünde yaprak misali sürüklenmeye neden olabilir; nitekim olmaktadır da. Lakin özellikle doğusundaki ülke ve toplumlara oranla yer altı kaynaklarından ziyade beşeri sermayesine, insan unsuruna dayanarak ayakta kalmak bir yana belirli bir yere gelmiş tek ülke Türkiye'dir. Türk milletinin insandan başka lojistik stratejik bir sermayesi neredeyse yok gibidir. Bu nedenle olsa gerek geçmişten günümüze, darbeler ve ara dönemler olarak kayda geçen bütün problemleri toplumsal olayların insan unsuru üzerinden gerçekleşmiş olması, bu unsurun istismarına yönelik olaylara dayanması tesadüf değildir. Yukarıdaki çözümlerlerde yanılmıyorsak *popüler kültürün* de insan unsuru temelli beşeri ve kültürel sermaye için benzer ve daha sinsi bir yıkıcılık içerdiğini kabul ederek bu sermaye üzerinde yıkıcı etkileri karşısında kayıtsız kalmak başka birilerinin bir şeyler yapmasına gerek kalmadan sözde varlık içinde özde bir yokluğa sürüklenmek anlamına gelebilir.

Belki de ilgili politik projeksiyonlar adına yapılması gereken, değişimin sürekliliği ve geçişli yapı içerisinde sabit ve daimi olan, olması gereken beşeri sermayeyi korumak ve geliştirmektir. Nitekim hem kültürün hem *popüler kültürün* hem de ilgili teorik bilimsel ve ideolojik perspektiflerin hemen hepsinin bir *insan* tanımından hareket ederek veya insanı yeniden üretmeye girişerek kendini gerçekleştirdiği aşıkardır. O halde *popüler kültürün* millî ve özgün olan adına muzır etkilerini, ayak oyunlarını, ayartmalarını önleyebilmenin yolu insan unsurunu dikkate alıp onu yeniden tanımlayıp ilgili makro politik projeksiyonlara buna göre şekil vermektir. Bu çerçevede bir politik arayış için başka kültür ve dillerde karşılığı olmadığını bildiğimiz Türk'e özgü, ruh beden bütünlüğü çerçevesinde insanı, "ile olma" temelinde sosyal olanın temel bileşeni ve kurucu unsuru "kişi"yi kavrayan, bu haliyle tarihsel ve tinsel gerçekliğe uygun *gönül* kavramını önerebiliriz. Bütün çağrışımları ile bu kavram, dünya üzerinde dile getirilmiş herhangi başka bir tanım ve kavramsallaştırmadan daha çok genelde insanı, özelde ise Türkün tarihsel tinsel gerçekliğini kavradığı kadar "*Göz dünyayı gezer gönül bir ile olur*" şeklindeki türkü sözünün göndermesiyle her şeye açık olmakla birlikte birine, özüne, milletine bağlı ve her halükârda onu ayakta tutan politik monad olarak kurgulanıp aktif ya da reaktif değil proaktif politik projeksiyonların temeli haline getirilebilir. Böyle bir yaklaşım yaklaşık iki yüzyıllık yenilenme politikalarımızın temel paradoksu olan ve işin başından ilgili gayretleri felç edici kör döğüşüne sebep olan *Yukarıdan mı, yapıdan mı yoksa aşağıdan mı, bireylerden mi başlayalım?* sorusunun üzerinden aşma imkanı vermekle de değerli olsa gerekir. Nihayetinde iç-dış ruh-beden bütünlüğü anlamında tekil insanı, "ile olma"ya göndermesi ile onun sosyal niteliğini kavrayan bu terim bu tür ikilemlerin üzerinden aşmayı salık verebileceği kadar hem ulusal hem de uluslararası ilişkiler alanındaki politik stratejiler için bir töz olarak hatta popüler deyimle ulus markalama için değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Kültür Endüstrisi ve Kültür Yönetimi*. çev. Nihat Ülger, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Agnotology: The Making and Anmaking of Ignorance, ed. Robert N. Proctor ve Londa Schiebinger, (Stanford: Stanford University, 2008).
- Arık, M. Bilal, "İnsan ve Toplumu Bir Arada Düşünmedikçe Popüler Kültürü Tartışamayız". *Medya ve Popüler Kültür; Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ed. Enderhan Karakoç, 1-30. İstanbul: Literatürk Yayınları, 2009.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu-batı Yayınları, 2003.
- Büker, Sevil. "Film Ateşli Bir Öpüşmeyle Bitmiyor". *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*. (Çev. Zeynep Yelçe), Der. Deniz Kandiyotiv Ayşe Saktanber, 159-182. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Çınar, Alev. "Cartel'in Rap', Melezlik ve Milliyetçiliğin Sarsılan Sınırları: Almanyada Türk Olmak. *DoğuBatı*. 4/15 (2001): 143-144.
- Dardot, Pierre ve Christian Laval. *Bitmeyen Kâbus: Neoliberalizm Demokrasiyi Nasıl Ortadan Kaldırıyor*. Çev. Ferda Keskin. İstanbul: Sel Yayınları, 2022.
- Erdoğan, İrfan. "İrfan Popüler Kültürde Gasp ve Popülerin Gayri Meşruluğu". *DoğuBatı*. 2/15(2001): 65-106.
- Erdoğan, Necmi "Ağlayan Çocuk... Gerçekleşmeyen Hayallerimizin Sembolü", *Birikim* 124(1999), <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-124-agustos-1999/2318/aglayan-cocuk-gerceklesmeyen-hayallerimizin-sem-bolu/4734> , Erişim, 07.10.2025
- Erol Işık, Nuran. "Kültürel Bir Kimlik Olarak Delikanlılığın Yükselişi". *DoğuBatı*. 4/15(2001):121-132.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. London: Routledge, 1989.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Funk, Rainer. Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi. Çev. Çağlar Tanyeri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Hessen, Boris. Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri. Çev. Ümit Şenesen. İstanbul: Yordam Kitap, 2019.
- Kahraman, Hasan B. *Kitle Kültürü Kitlelerin Afyonu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003.
- MacIntyre, Alasdair. *Erdem Peşinde: Bir Ahlak Çalışması*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: VB Kültür Yayınları, 2019.
- Macit, Mustafa. *Kore Dalgası; Küresel Popüler Kültür Fenomeni Kore Dalgası/Hallyu Dizileri*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2018.

- Mutlu, Erol. Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya. Ankara: Ütopya Yayınları, 2005.
- Shayegan, Daryush. Yaralı Bilinç; Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- _____. Batı Karşısında Asya. Çev. Derya Örs. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Sözen, Edibe. "Popüler Kültür Retoriği: Sahiplik İçinde Yokluk, Ragbette Olma ve Sağduyu Bilgisi". DoğuBatı. 4/15(2001): 55-66.
- Tarde, Gabriel. Toplumsal Yasalar. Çev. Emre Sünter. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019.
- Touraine, Alain. Modernliğin Eleştirisi. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Turhan, Mümtaz. Atatürk İlkeleri ve Kalkınma. İstanbul: Şehir Matbaası, 1965.
- _____. Garphlaşmanın Neresindeyiz?. İstanbul: Babıali Yayınevi, 1961.
- _____. Kültür Değişimleri; Sosyal Psikolojik Bakımdan Bir Tetkik. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Voloşinov, Valentin N. Eleştirel Bir Taslak, Çev. Cem Soydemir. Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2016.
- Weber, Max. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hill Yayınları, 1997.
- _____. Sosyoloji Yazıları. (Çev. Taha Parla), Haz. Hans H. Gerth ve C. Wrights Mills. İstanbul: Deniz Yayınları, 2008.
- Willig, Carla. Introducing Qualitative Research in Psychology: Adventures in Theory and Method. McGraw-Hill Education: Open University Press, 2008.

MÜMTAZ TURHAN'IN GÖZÜNDEN ATATÜRKÇÜLÜK: İDEOLOJİK KÖRDÜĞÜMDEN BİLİMSEL ÇIKIŞ YOLU OLARAK TÜRKİYE'NİN "MİLLET OLMA DAVASI"

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL*

Giriş

Sağlıklı bir dünya görüşüne sahibi olma insanlar için mutlu ve huzurlu bir hayat sürmek için ne kadar önemli ise, keza müreffeh ve huzurlu bir devlet ve toplum düzenine kavuşmak için de aynı ölçüde önemli ve gereklidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne devam eden modernleşme süreci, henüz tam anlamıyla bu ihtiyaca cevap teşkil edecek bilimsel teori veya uygulamalar setine dönüştürülememiştir. Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle, *"yenileşme süreciyle başlayan arayış esnasında uzun asırlar topluma rehberlik etmiş kadim 'dünya görüşü'nde hangi yenilikler ve değişiklikler yapılmalı ki eski düzenin çöküşüne sebep olan illetler ortadan kalksın ve yeni devlet ve toplum düzeninin ilerleyişine katkı verebilecek olan ilmi ve yeni prensipler tespit edilebilsin?"* Son iki-üç asırdır içinde Osmanlı devleti ve onun ardılı olan Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün gayretini seferber ederek yöneldiği ana hedef, tam da bu sorunun etrafında üretilmeye çalışılan farklı cevap denemeleri teşkil etmektedir.

İmparatorluk sonrası Osmanlı bakiyesi olarak Cumhuriyet'e intikal eden 'teb'anın Türk kimliği etrafında "millet olma" süreci konusunda kafa yoran ve düşünce geleneği inşa eden düşünürlerin başında

* Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
makgul@erbakan.edu.tr, ORCID: 0000 0002 5845 8626.

Ziya Gökalp gelmektedir. O'nun çizgisini takiben ikinci önemli sima ise Mümtaz Turhan'dır. Turhan sonrası millî kimlik ve kültür inşa etme geleneğine Erol Güngör ve Yılmaz Özakpınar'ın katkıları ile Cumhuriyet tarihinin köklü ve derin bir düşünce birikimi haline gelir.

Mümtaz Turhan Türkiye Cumhuriyeti'nin yetiştirdiği bir seçkin kişiliklerden biridir. Sahip olduğu bilimsel çalışma zihniyeti, tefekkür dünyası ve eserleriyle birlikte düşünüldüğünde, Turhan Türkiye'nin ilerlemesi, kalkınması için atılan müsbet adımları, değişim hamlelerini sosyal bilimlerin rehberliğinde ele alan ve değişim sürecinde yapılan hata veya kusurları görerek nelerin yapılması gerektiğini dile getiren "mümtaz" bir Türk aydınıdır. O'nun bu çalışmada ele alınan eseri, 1960 İhtilali'nin yarattığı içteki gerginlik ve huzursuzluklar ile sonraki yıllarda dünyada ve ülkede yaşanan ideolojik çalkalanmalar dikkate alındığında çalışmanın istisnai özelliği ortaya çıkacaktır. Zira bugün bile, Cumhuriyetkuran kadro ile Cumhuriyet tarihi ile ilgili özellikle tarih ilmiyle, kişilerle veya yaşanan vakıa ve tecrübeyle irtibatı kopuk, ilmi kıymeti tartışılır bir sürü çer çöp mahiyetinde karalamalar mevcuttur.

Mümtaz Turhan tarafından 1965 yılında kaleme alınan "*Atatürk İlkeleri ve Kalkınma; Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*" adlı eserde, farklı ideolojik ve siyasi yönelişlerde de gözlemlendiği gibi¹, Atatürk İlkeleri, İnkılapları ve Atatürkçülük gibi dönem dönem kullanımları ve vurguları değişerek farklı anlamlar yüklenerek asıl kullanımından yer yer uzaklaşan, başkalaşan ve istismar edilen kavramları sosyal bilimin yaklaşımı ile yeniden analiz edilir. Turhan ele aldığı konu ve konu başlıkları ile Türkiye Cumhuriyeti tarihini, kuruluş öncesi ve sonrası yaşanan kültürel değişim sürecini, tarihi, sosyolojik ve psikolojik gerçeklik zeminine yeniden yerleştirerek izah etmeye çalışır. O yıllarda dünya çapında Marksizm'in Kapitalizmin yarattığı toplumsal alt üst oluş ve eşitsizliklere karşı ideolojik güç kazanması, ülke içinde ise SSCB'nin yayılcı politikaları ve Komünizm'in yüksek düzeyde

¹ Tanzimat sonrası ortaya çıkan Yeni Osmanlılar, Meşrutiyet döneminde Jön Türkler ve Cumhuriyet döneminde Batıcılar/ İnkılapçılar, Türkçüler, İslamcılar, Kemalistler veya Atatürkçüler gibi nam ile görünür olan siyasi -ideolojik hareketler.

bir tehdit olarak algılanması söz konusudur. Atatürk İlkeleri ve İnkılapları veya Atatürkçülük', bu maksatla asker ve idareci seçkinler tarafından toplumun ve gençliğin sağa ve sola karşı ideolojik savrulmalarına karşı önleyici bir düşünce seti olması amaçlanmıştır. 12 Mart Muhtırası (1971) sonrasında da Atatürkçülük ve Atatürk Milliyetçiliği vurgusu benzer endişeler için başlık değiştirilerek bir nevi önlem olarak düşünülmüştü.² Başka bir ifade ile, Türkiye'yi 'çağdaştırma' iddiasındaki inkılapçı neslin okumuş, bürokrasiye yerleşmiş çocuklarının temsil ettiği sol zihniyetin Marksizm gibi yabancı ve yıkıcı ideolojilere savrulma endişesi, sağın da "irtica" korkusu ve endişesiyle ve her türlü değişime karşı durması gibi pek çok konuda güven vermemesi bu tip girişimleri hızlandırmıştır. Böyle bir gayretin bilincinde olan Mümtaz Turhan, Türk düşünce tarihi içinde yeni bir dünya görüşü arayışının farklı zeminlere kaydırılma sebepleri, modernleşme sürecinin ilmi, siyasi, iktisadi dini, kültürel ve ideolojik bir kördüğümüne dönüşmesinin altında yatan sosyo-psikolojik dinamikleri cesur bir teşhisle ortaya koyar. Turhan, eserin takdim yazısında, *'Atatürk İlkelerinin bazan gelişigüzel, keyfi bir şekilde ve çok defa da memleket menfaatlarına aykırı fakat muayyen bir maksada uygun düşecek bir tarzda tefsiri ve bir kalkan veya bir maske gibi kullanılması birçok münevver vatandaşları zannedildiğinden çok daha müteessir etmiş olduğu anlaşılıyor'*.³ Ona göre sorun, Atatürk ilkelerinin özünde değil, onların farklı ideolojik kamplar tarafından kendi dar kalıplarına hapsedilerek birer dogma haline getirilmesinde yatmaktadır. Bu durum, Türkiye'nin en temel meselesi olan "millet olma ve kalkınma" davasını gölgede bırakmış, ülkeyi bitmek

² 12 Eylül 1980 darbesinden önce Devrim Tarihi adıyla okutulan Atatürk İlkeleri, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi olmuştur. Daha önce de Atatürk İhtilali, Anadolu İhtilali, Türk devrimi gibi adlar muhtelif yazar ve düşünür tarafından kullanılmıştır. 1980 sonrasında yapılan isim değişikliği "devrim" sözcüğünün sol aktivizmin söz-lük ve slogan dağırcığına indirgenmiş, marksist söylem ile özdeş sayılması sebebiyledir. Bkz. Bülent Tanör, Kurtuluş Üzerine 10 Konferans: Türkiye 1918-1923 (İstanbul: Der Yayınları, 1997), 10-11.; Mahmut Esat Bozkurt, Atatürk İhtilali, (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1967).

³ Mümtaz Turhan, Atatürk İlkeleri ve Kalkınma: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik (İstanbul: Şehir Matbaası, 1955), 3.

bilmeyen bir “huzursuzluk ve gerginlik”⁴ sarmalının içine hapsedmiştir. Zira uzun zamanlar almasına rağmen Türk modernleşme sürecinden henüz bir ‘başarı hikayesi’ çıkarmaktan fersah fersah uzak durumda olduğumuzu gören Mümtaz Turhan Hoca, esasen Türk milletinin tarihi olarak şikâyet mevzu olan ana meseleyi, bakınız bundan elli beş yıl önce ilgili eserinde nasıl hülâsa etmektedir:

“Bugün memleketimizde ilerlemek, kalkınmak gayesiyle birçok şeylerin düşünüldüğü, yazıldığı, yapıldığı, birçok emek, gayret ve para sarf edildiği bir hakikattir. Bundan elli, hatta yüz elli sene evvel de aynı maksatla hareket edilmiş olduğu bilinmektedir. İki asırdan beri böyle devam edip gidiyor. Bu arada birçok şeylerin yapılmış, başarılmış olmasına rağmen içimizde ilerlemenin tam yolunu bulduğumuza dair henüz umumi bir kanaat ve emniyet doğmadı, hala tereddüt ve endişe içindeyiz. Siyasi hayatımızda yenemediğimiz bir huzursuzluk ve gerginlik hüküm sürmektedir. İktisadi vaziyet iç açıcı değil, yakında düzeleceğine dair ufukta hiçbir emare görünmüyor. Fikir hayatı tam bir keşmekeş içinde muayyen zümreler arasında seviyesiz bir didişme, manasız ithamlar fikir hareketleri olarak kabul ediliyor. Sayısız vurgun ve menfaat grupları yanında, fikir, kanaat ve inançlarıyla birbirinden ayrılmış birçok topluluklar var. Bunlar arasında korkunç bir mücadeleye yol açacak bir gerginlik hüküm sürüyor. Mühim olan, bu ihtilafların mevzuu değil, bizzat bu ihtilafların varlığıdır. Zira birçok ihtilaf grupları ihtiva eden bir cemiyetin ilerlemesi, kalkınması şöyle dursun, hayatını hali hazırını devam ettirmesi bile tehlikeye düşer.”⁵

Turhan’ın eseri, kalkınma, ilerleme ve millet olma yolunda esas meseleye odaklanarak ideolojik kamplaşmanın ötesine geçen, Atatürkçülüğü dogmatik bir zırhtan soyutlayarak onu akılcı, pragmatik ve bilimsel bir kalkınma projesi olarak yeniden okuyan bir üçüncü yol sunar. Bu analiz, Turhan’ın, Atatürk ilkelerini birer amaç değil, Türkiye’nin “millet olma davasını” gerçekleştirmek için tasarlanmış birer sosyo-psikolojik araç olarak nasıl gördüğünü ve bu yorumun, günümüzdeki siyasi ve kültürel tartışmalar için ne denli hayati bir reçete sunduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Turhan’ın temel tezi şudur: Türkiye’nin kurtuluşu, ilkeleri belirli ideolojilerin kalkını yapmaktan değil, onları “en hakiki mürşit” olan ilmin ışığında, yani “ilim

⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 5.

⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 5.

zihniyeti" ile hayata geçirmekten geçer. Bu amaçla analizini "hedef ve gaye" başlığı altında ortaya koyduktan sonra, Türk milletinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e 'millet olma cehdi'ni, 'millî kültür' inşa etme sürecini, 'Türkiye'nin tarihi oluşu'nu ve millet olarak 'millî kültüre kavuşma davası'nı sistematik bir şekilde ele alıp, bir zihniyet değişim süreci olarak anlatmaktadır.⁶

1. Atatürk İlkelerinin Çıkış Noktası:

Bir Amaç Değil, "Millet Olma" Davasının Aracı

Turhan'ın analizinin temelini, Atatürk ilkelerini, Türkiye'nin yüzleştiği benzersiz tarihsel durumun bir ürünü ve bu durumu aşmaya yönelik rasyonel bir strateji olarak görmesi oluşturur. O, ilkelerin anlamını kavrayabilmek için öncelikle Türkiye'nin ve Batı'nın modernleşme süreçleri arasındaki köklü farkın anlaşılması gerektiğini vurgular.

Turhan'a göre, Batı Avrupa'daki modern milletlerin oluşumu, kendiliğinden ve organik bir evrimin sonucudur. Bu süreç, "en az beş asır süren tarihî ve içtimâî tekâmülün eseridir."⁷ Batı, feodal imparatorlukların çözülmesinden ulus-devletlerin doğuşuna kadar uzanan bu uzun ve sancılı dönemde, kendi Rönesansını yaşamış; bilimsel, felsefi, sanatsal ve ekonomik atılımlarını içsel bir dinamikle gerçekleştirmiştir. Bu süreçte millî diller, millî kültürler ve ortak bir "benlik şuuru"na sahip milletler yavaş yavaş teşekkül etmiştir. İngiltere ve Fransa gibi ülkeler 19. yüzyıla geldiklerinde, devrin moda bir fikri olarak doğduğu zannedilen milliyetçilik onlar için yeni bir ideoloji değil, zaten var olan bir "kültür bütünlüğünden, içtimâî tesanüdüden, demokratik ve millî idareden gelen bir benlik şuuru"⁸ halinin doğal bir ifadesiydi. Zira, Turhan'a göre, hangi yoldan gidilirse gidilsin, bir milletin ayakta durabilmesi istiklal ve benliğini muhafaza edip, devamlı olabilmesi için millî kültüre sahip olması şarttır.⁹

⁶ Krş: Turhan, Atatürk İlkeleri, 5-16.

⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 6.

⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 8.

⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 9-13.

Türkiye'nin millî kültür teşkil etme süreci ise Avrupa'dan tamamen farklıdır. Türkiye, bu yüzlerce yıllık organik geçiş aşama ve sürecini yaşamadan, çöken bir cihan imparatorluğunun enkazından modern bir millet ve devlet yaratmak gibi devasa bir görevle yüz yüze gelmiştir. Turhan'ın tespitiyle, Türkiye, "Garp milletlerinin siyasî, iç-timaî, iktisadî ve millî kültür sahalarında tekâmüllerinin zirvesine eriştikleri bir devirde" modernleşme mücadelesine başlamak zorunda kalmıştır.¹⁰ Bu, adeta bir tarihsel sıçrama zorunluluğuydu. Bu nedenle Türkiye'nin en temel ve hayati davası, Batılı milletlerin asırlar içinde ulaştığı o nihai hedefi, yani modern anlamda bir millet olmayı ve bu milletin varlığını sürdüreceği ortak bir "millî kültüre" kavuşmayı, mümkün olan en kısa sürede başarmaktır. İşte bu noktada Atatürk ilkelerinin asıl işlevi ve anlamı ortaya çıkar. Uzun tarihi zaman dilimi içinde geleneksel zihni düşünce evreninden toplumu harekete geçirecek yeni bir 'dünya görüşü' çıkarmak maalesef mümkün olamamıştır.

Turhan'a göre bu ilkeler, kendi başlarına birer kutsal amaç ya da ideolojik dogma değildir. Onlar, olanca gayrete rağmen bu büyük tarihsel sıçramayı gerçekleştirmek, yani Türkiye'yi "millet olma ve millî bir kültüre kavuşma davasında" başarıya ulaştırmak için tasarlanmış pragmatik, akılcı ve birbiriyle bağlantılı modern araçlardır. Az önce zikredilen sebepten ve acil ihtiyaçlardan dolayı, geleneksel dünya görüşü ile rabitası zayıf, hatta hiç olmamak durumunda kalmıştır. Turhan bu durumu şöyle ifade eder: "*Aslında Türkiyenin tarihî ve içtimaî oluşunun seyri takip edildiği zaman Atatürk İnkılâplarının gayesinin çağdaş medeniyet seviyesinde bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmadan başka birşey olmadığı anlaşılır. Ancak çok çeşitli tefsirlere tabi tutulması bakımından gerek aydınlar, gerekse halk ile münevver ve idareciler arasında büyük ihtilaflara yol açan Atatürk ilkelerinden birisi ve belki de en mühimi inkılapçılık ilkesidir.*"¹¹ Ekonomik kalkınma, toplumsal ilerleme, siyasi reformlar gibi diğer tüm değişim hedefleri, bu ana gayeye, yani birleşmiş ve bütünleşmiş bir millet yaratma hedefine hizmet ettiği ölçüde değerlidir. Bu ana hedef olmadan girilen her çaba, temelsiz bir bina inşa

¹⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 13-14.

¹¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 32

etmeye benzer ve başarısızlığa mahkûmdur. Onun için inkılapların nasıl anlaşılması gerektiği muayyen şahıslarla, zümrelerin inhisarı altında olamaz, olmamalıdır. Bu yüzden birbirini tutmayan izah ve tefsirlere uğrayan inkılap yorumları kalkınmanın ve ilerlemenin ana unsurlarından olan fikir ve sanat sahalarında beklenen gelişmeyi temin edememiş, fikir hareketleri durmuş, fikir sanat hayatı seviyesinden çok şey kaybederek millî kültür oluşumuna katkı sunamamıştır. Turhan'a göre bütün dünya büyük bir hızla ve her alanda değişim yaşarken, kalkınmaya muhtaç bir ülkenin uzun müddet nas mesabesine koyulan, yükseltilecek kaanaatlere saplanıp kalmak suretiyle fikri dinimizden mahrum kalması inkılapçılık ile açıklanamaz. Kaldı ki, gelecekte dini, fikri miras ve inançlar bütünüyle dogmatik olmakla suçlanmaktaydı.

Burada en temel sorun alanlarından biri kültür değişimleriyle sosyal değişimlerin arasındaki farkın ıskalanmasıdır. Her iki değişim süreci Türkiye'nin tarihi ve ictimai oluşunun icaplarına göre ele alınmalıdır¹². Kültür değişimleri, Antropolog Turnvalda göre, *"bazı kıymetli medeniyet eserlerinin bir sandıktan diğerine aktarılmasına benzemez. Hele bir elbise değiştirmesine, bir şeyin terk edilip diğerinin alınmasına hiç benzemez. Özlü, değerli ve iz bırakabilen bir kültür değişmesi, daha ziyade yeni bir şey öğrenmeğe, bilgi ve maharet edinmeğe, yeni itiyatlar kazanıp eskileri unutmamağa, kısaca esaslı bilgi ve maharete ihtiyaç hissettiren yeni bir mesleğe intisap etmeğe benzer. Onun için kolay değildir"*.¹³ Dolayısıyla, Atatürk ilkelerinden en önemlilerinden olan İnkılapçılık ve Atatürkçülük, Turhan'ın perspektifinde, bir dizi saplantı, değişmez kuraldan ibaret bir ideoloji değildir¹⁴. Muasır bir millet inşa etme projesinin stratejik yol haritası içinde kültür değişmesini, yalın sosyal değişim olgusundan ayırmak gereklidir. Bu ayrımın farkına varılmadığı zaman Atatürk'ün hedef ve

¹² Turhan, Atatürk İlkeleri, 32-33.

¹³ Turhan, Atatürk İlkeleri, 33-34.

¹⁴ Sina Akşin, Türkiye'nin Önünde Üç Model (İstanbul: Telos Yayıncılık, 1997), 14. 1950 de kurulan Demokrat Parti iktidarını eleştirerek, bu dönemde Atatürkçülüğün aydınlanma boyutunun ihmal edilerek, maddi kalkınmaya ağırlık verilmesini eleştiriye tabi tutar. Ve bu durumu Atatürkçülüğün dondurulması olarak tanımlar. Sağ iktidarlara istismarla eleştirir.

amaçlarının uzağına düşölür ve halk ile münevver arındaki duvarlar kalınlaşmış olur. Daha çok Cumhuriyet'in ilk dönemindeki köklü değişim uygulamaları ilgili bazı toplum kesimleri tarafından yapılan tenkitler bu kusur etrafında yoğunlaşmakta olup, halkın Cumhuriyet'in ilerleme ve kalkınma sürecine katılması sosyo-psikolojik temelden mahrum sudan sebeplerle engellenmiş veya geciktirilmiş olmaktadır.¹⁵

2. İlkelerin Sosyal Psikolojik Zeminde

Yeniden Yorumlanması

Turhan, Atatürk ilkelerini dogmatik ve yüzeysel anlamlarından kurtararak, onları "millet olma" hedefi ekseninde, bir sosyal psikologun derinliğiyle yeniden tanımlar. Ona göre her bir ilke, tek başına anlamsızdır ve ancak diğerleriyle birlikte, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bir stratejinin parçası olduğunda gerçek manasını kazanır. Ayrıca ilkelerin Cumhuriyet'in başlarında değişim sürecinin hızına göre yer yer doktriner hüviyeti öne çıkmakla birlikte, ilerleyen tarihlerde değişen dünya ve ülke şartları ve esnek ve değişken bir zihniyet yapısı gereği strateji ve taktik açıdan yeni muhteva ve yorumlara açık tutulması elzemdir. Çünkü ilkeler tarii zaman ve mekândan bağımsız düşünölmemelidir.

2.1. Milliyetçilik ve Halkçılık: İkiz Kavramlar ve Kültürel

Entegrasyon Projesi

Turhan için Milliyetçilik ve Halkçılık, bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Milliyetçilik, ulaşılacak istenen nihai hedeftir: Yani modern, bütünleşmiş, millî kültür etrafında kenetlenmiş bir millet idealidir. Halkçılık ise, bu ideale ulaşmanın metodudur. Değişen hakimiyet tarzı ve hakimiyetin kaynağı fikri ile millî kültürün

¹⁵ Özellikle antropolojik tarifiyle "manevi kültür değişimleri", ilahiyat tabiriyle dini inanç, değer ve kurumlar alanı özellikle din ve değişim konusu Türk modernleşme tarihinin en çatışmalı ve çetrefilli sorun alanıdır. Bu konuda inkılap veya devrim adına yapılan hatalı veya kusurlu uygulama ve yaklaşımlara bir kaç örnek olarak şu eserler zikredilebilir: Kırş: Reçep Peyker, İnkılap Dersleri (İstanbul: İletişim Yayınları 4. Baskı,1984).; Falih Rıfkı Atay, Atatürkçülük Nedir? (İstanbul: Ak Yayınları, 1966); Osman Nuri Çerman, Modern Türkiye için Dinde Reform,(İstanbul: Vakıf Matbaası, 1956); Osman Nuri Çerman, Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar II. Cilt,(İstanbul: Vakıf Matbaası, 1959).

kaynağı olarak halkçılık aynı referansı teşkil etmektedir. Bu iki ilkenin birlikteliğini anlamak için, Turhan'ın o dönemin Türkiye'si için yaptığı kültürel teşhisi kavramak gerekir. Ona göre, toplumda "birbirinden oldukça farklı iki ayrı kültür" yaşamaktadır.¹⁶ Bir yanda, şehirlerde, özellikle büyük şehirlerde yaşayan ve Batılılaşmanın yüzeysel formlarını benimsemiş bir "münevver kültürü"; diğer yanda ise halkın ezici çoğunluğunu oluşturan köylünün ve kasabalının temsil ettiği, kendine özgü değerleri, gelenekleri ve yaşam biçimi olan "halk kültürü" vardır. Bu iki kültürel katman arasındaki uçurum, Turhan'a göre, Türkiye'nin en büyük zaafıdır ve millî birliğin önündeki en temel engeldir.

İşte Halkçılık, tam da bu noktada devreye girer. Halkçılık, basitçe halka haklar tanımak ya da halka efendilik taslamak değildir. Atatürk'ün anladığı manada Halkçılık, "bu zararlı ve suni ayrılığı bertaraf etmek"¹⁷ amacıyla, bu iki kültürel dünyayı ortak bir millî kültür potasında birleştirmeyi hedefleyen bir projedir. O, ne yapılacağı belirsiz, müphem bir kavram değil, aksine "hakikî münevverle halkın birleşeceği, iş birliği edeceği bir zemin" yaratma programıdır.¹⁸ Bu zemin olmadan, Milliyetçilik ideali havada kalmaya, bir avuç aydının soyut bir özleminden ibaret olmaya mahkûmdur. Halkçılık, Milliyetçilik idealini hayata geçirecek olan somut toplumsal ve kültürel stratejinin adıdır. Biri olmadan diğeri eksik ve anlamsızdır.

2.2. Cumhuriyetçilik: Şeklin Ötesinde Bir Bütünleşme Rejimi

Turhan, Cumhuriyetçilik ilkesini de tek başına idari bir rejim değişikliği olarak görmez; onu da "millet olma" davasına sıkı sıkıya bağlar. Ona göre, sadece seçim sandıklarını kurmakla, anayasalar yapmakla veya meclisler açmakla gerçek bir cumhuriyet kurulamaz. Eğer toplum, Halkçılık ilkesinin gerektirdiği kültürel entegrasyonu yaşamamışsa, yani ortak bir millî kültür etrafında bütünleşmemişse, demokrasi ve cumhuriyet şekilden ibaret kalır. Bu tezini şu çarpıcı cümleyle ortaya koyar: "Millet bünyesine ve millî bir kültüre kavuşamamış bir cemiyette

¹⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 19.

¹⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 22.

¹⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 22.

demokrasiyi gerçekleştirmek güçtür".¹⁹ Bu son derece önemli bir tespittir. Çünkü bu, siyasi formun, toplumsal içerikten bağımsız olamayacağını gösterir. Toplumsal tabanı oluşturan bireyler ve gruplar arasında asgari bir anlayış, değer ve hedef birliği yoksa, cumhuriyet rejimi sürekli krizler üreten, kamplaşmalara zemin hazırlayan ve kendi kendisini tüketen bir yapıya dönüşür. Dolayısıyla, Milliyetçilik (hedef), Halkçılık (metot) ve Cumhuriyetçilik (siyasi çerçeve), "biribirinden ayrılmaz bir bütün teşkil eder".²⁰ Her biri, diğerinin varlık koşuludur. Bütünleşmiş bir millet olmadan cumhuriyet, halkla bütünleşmeden de millet olunamayacaktır. Turhan'ın bütünleşmiş ve millî kültüre ulaşmış bir millet olma idealini diğer çalışmalarıyla birlikte düşününce, Onun eserlerinin de ele aldığı millî meselelerle bir bütünlük arz ettiği söylenebilir.²¹

2.3. Laiklik: Din Karşıtlığından "İlim Zihniyeti"ne

Mümtaz Turhan'ın Atatürkçülük analizindeki en özgün ve belki de en radikal yorumu Laiklik ilkesine getirdiği tanımdır. O, Laikliği, yaygın ve sığ olan "din ile devlet işlerinin ayrılması" tanımının çok ötesine taşır. Bu ayrım, laikliğin sadece bir sonucudur, kendisi ya da hareket noktası değildir. Turhan'a göre laikliğin asıl özü ve mahiyeti, epistemolojik, yani bir bilgi ve düşünme yöntemidir. O, laikliği şöyle tanımlar: *"Her nevi hâdis ve vakıa karşısında -ister bunlar tabiat hadiseleri, ister içtimâî vakıalar olsun- objektif bir tutum takınmak, hiçbir tesire kapılmadan, hiçbir ön düşünce, peşin hüküm veya inanç tesiri altında kalmadan realiteyi olduğu gibi idrak edip bîtaraf olarak incelemektir. Bu ise ilim zihniyetinden başka birşey değildir".*²²

Bu tanım, devrim niteliğindedir. Çünkü laikliği, sadece din-devlet ilişkileri alanından çıkarıp, bir bütün olarak toplumsal ve bireysel düşünme biçiminin merkezine yerleştirir. Bu perspektiften laiklik, "ilim

¹⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 23.

²⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 23.

²¹ Krş: Turhan, Mümtaz, Kültür Değişimleri (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969).; Mümtaz Turhan, Garplılaştırmanın Neresindeyiz?(İstanbul: Babıali Yayınevi,1961).; Mümtaz Turhan, Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964).;Mümtaz Turhan, Toprak Reformu ve Köy Kalkınması (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964).

²² Turhan, Atatürk İlkeleri, 25.

zihniyeti"nin ta kendisidir. Atatürk'ün meşhur "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" sözü, bu bağlamda soyut bir temenni değil, laiklik ilkesinin felsefi temelini oluşturan somut bir prensiptir.

Bu tanımın sonuçları derindir. Eğer laiklik "ilim zihniyeti" ise, o zaman sadece dogma haline getirilmiş dini inançlara değil, her türlü dogmaya karşı olmayı gerektiren bir zihniyet halidir. Bir toplum, meselelerini dini dogmalarla çözmeye çalıştığında nasıl laik olamıyorsa, aynı şekilde modern siyasi ideolojilerin (ister sol ister sağ olsun) dogmatik kalıplarıyla çözmeye çalıştığında da laik olamaz. Turhan için, bir olguyu objektif verilerle ve bilimsel metotla analiz etmek yerine, önceden kabul edilmiş bir ideolojik şablona göre yargılayan her zihniyet, "Orta Çağ zihniyeti"dir.²³ Bu zihniyetin taşıyıcısının sarıklı veya kravatlı olması, referansının kutsal metinler veya ideolojik manifestolar olması sonucu değiştirmez. Temeldeki dogmatizm aynıdır ve laikliğin tam karşıtı bir duruştur. Böylece Turhan, Türkiye'deki laiklik tartışmasını, kısır bir din karşıtlığı zemininden çıkarıp, laikliğe konu edilen hadiseleri akıl, bilim ve nesnel gerçeklik zeminine taşır ve tartışır.

2.4. İnkılapçılık: Yıkıcılıktan Dinamik Adaptasyona

Turhan'a göre İnkılapçılık ilkesi, en çok tahrifata uğrayan ve en tehlikeli şekilde yorumlanan ilkedir. Aslında değişim Newton fiziğindeki hareket kavramından sosyal bilimlere aktarılmış bir kavramdır. Bir kesim, kendi zamanlarında zihinlere egemen olan pozitivizmin tesiriyle bu ilkeyi geçmişe, yani tarihe, kültüre ve geleneğe ait olan her şeyi kökünden yok etmek olarak anlamıştır. Bu, Turhan'a göre, yıkıcı ve nihilist bir yorumdur. Gerçek inkılapçılık, statik bir şekilde belirli devrimleri korumak ya da geçmişi toptan reddetmek değildir. Aksine inkılapçılık, "dünyanın gidişine ayak uydurabilmek" yani dünyadaki bilimsel, teknolojik ve sosyal değişimleri akılcı bir şekilde takip edip millî bünyeyi bu değişime adapte etmektir. Bu, sürekli bir dinamizmi ve kendini yenilemeyi gerektiren bir ilkedir.²⁴ Ancak Turhan, İnkılapçılık maskesi altında milleti bir arada tutan en temel dini, kültürel unsurlara karşı yürütülen hoyratlık ve saldırılardan büyük endişe duyar. Ona göre bazı

²³ Turhan, Atatürk İlkeleri, 72-73.

²⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 35.

çevreler, inkılapçılık adına halkın “örf ve âdetlerine, geleneklerine, milletinin dinine, diline, tarihine mezbuhane (kesip atmak istercesine) bir şekilde” saldırmışlardır.²⁵ Bu saldırı, sadece bir kültürel cehalet değil, aynı zamanda Türkiye’nin “millet olma” davasını temelden dinamitleyen bir harekettir. Çünkü bu unsurlar, toplumu bir arada tutan harçtır. Bu harç yok edildiğinde, ortaya çıkacak olan şey, tam bir “kültür erozyonu” ve toplumsal çözülmedir (içtimaî inhilâl). Bu tip inkılapçılık yorumunu, Turhan, en zararlı tefsir olarak görür, çünkü “millî birliği bozması, millet olmayı ve millî kültüre kavuşma vetiresini de güçleştirmesidir”.²⁶ Dolayısıyla gerçek İnkılapçılık, kültürel kökleri tahrip etmek değil, o kökler üzerinde modern ve dinamik bir yapı inşa etme başarısıdır.

3. Tarihsel Tartışmaların Kördüğümü:

Yanlış Teşhisler ve İdeolojik Maskeleye

Turhan’ın takdim ettiği bu analitik çerçeve, Türkiye’nin modernleşme tarihinde yaşanan ve hala devam eden siyasi ve ideolojik tartışmaların neden bir kördüğümüne dönüştüğünü kusursuz bir şekilde açıklar. Sorun, her bir ideolojik kampın veya grubun, Atatürk ilkelerini, Turhan’ın tarif ettiği şekilde bir bütün olarak ve pragmatik araçlar olarak değil, kendi dar dünya görüşlerini meşrulaştıran birer “kalkan veya maske” olarak kullanmasıdır.²⁷

Dogmatik ve Sığ Sekülerizm: Bu grup, laiklik ilkesini, Turhan’ın derin “ilim zihniyeti” tanımından kopararak, onu basit bir din ve gelenek karşıtlığına indirgemıştır. “İnkılapçılık” adına, halkın değerlerini, örfünü, âdetini “gericilik” olarak damgalamış; dil devrimi adı altında dili fakirleştirmiş; tarih şuurunu zayıflatmaya çalışmıştır. Bu tavır, “millet olma” davasının temelini oluşturan halkla münevver arasındaki uçurumu daha da derinleştirmiş, halkı devletin modernleşme projesine yabancılaştırmıştır. Paradoksal olarak, en çok “ilericilik” iddiasında bulunan bu grup, toplumsal bütünleşmeyi engelleyerek Türkiye’nin modernleşmesini en çok yavaşlatan aktörlerden biri olmuştur. Çünkü

²⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 41.

²⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 40

²⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 3.

“ilim zihniyeti” yerine kendi ideolojik dogmalarını mutlak doğru olarak dayatmışlar farklı modernleşme fikriyatına daima karşı durmuşlardır. Sadece Marksizmi, sosyalizmi sosyal bilim, diyalektik materyalizmi de dogmatik bir inanç halinde tek bilimsel metod olarak benimsemişlerdir.

Reaksiyoner Muhafazakârlık: Bu kesim ise, birinci grubun saldırgan ve dışlayıcı tutumuna bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Laikliği, bilimi ve modernleşmeyi topyekûn bir şekilde din dışılık ve ahlaki yozlaşma ile eş anlamlı görme eğilimine girmiştir. Dogmatik sekülerizmin yaptığı hatanın aynısını tersinden yapmış, meseleleri “ilim zihniyeti” ile analiz etmek yerine, içe kapanıp, kendi savunmacı dogmalarına sarılmıştır. Bu tavır, modern dünyanın gerçeklerinden kopmaya, bilimin ve aklın rehberliğini reddetmeye ve dolayısıyla Türkiye’nin kalkınma davasını sekteye uğratan bir başka zihniyet kutbu oluşturmaya yol açmıştır.

Dogmatik ve İthal Solculuk: Bu kamp ise özellikle “Devletçilik ve İnkılapçılık” ilkelerini sadece kendi Marksist veya sosyalist ideolojilerinin bir aracı olarak görme eğilimindedir. İnkılapçılığı, “her inkılâb gibi, Atatürk inkılâplarının da solda bulunması gerekirmiş” gibi son derece sığ ve tarihsel gerçeklerden kopuk bir formülle yorumlamışlardır.²⁸ Devletçiliği, sosyalist bir ekonominin ilk adımı olarak göstermeye çalışmışlar, bunu yaparken de Atatürkçülüğün asıl hedefi olan “millî” karakteri ve “millet olma” davasını göz ardı etmişlerdir. Sosyalist Enternasyonal çığırtkanlığına soyunmuşlardır. Bu tutum hem Atatürkçülüğün özünü tahrif etmiş hem de onu yabancı bir ideolojinin aparatı haline getirerek toplumun geniş kesimlerinin nezdinde itibarsızlaşmasına neden olmuştur. Gedleneksel dindar Türk halkı, Atatürkçülüğü ‘heykelcilik’ ya da dolayısıyla putperestlikolarak zanneder hale gelmiştir.

Turhan’a göre, bu üç kampın ve türevlerinin ortak hatası, milletin temel, hayati meselelerini “ilim zihniyeti” ile kavramayı reddetmeleridir. Hepsi de objektif gerçeklik yerine kendi peşin hükümlerini, kendi ideolojik dogmalarını esas almıştır. Böylece, Atatürk’ün halka “millet olma ve kalkınma” için birer araç olarak sunduğu ilkeler, bu grupların

²⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 39.

elinde birer ideolojik savaş silahına dönüşmüş, milletin enerjisi, imkanları yapıcı bir kalkınma hamlesi yerine, kısır bir iç çatışma malzemesi olarak heba edilmiştir. Bu çatışma maalesef hala devam etmektedir.

4. Günümüz Açısından Atatürkçülüğün Geleceği ve Turhan'ın Reçetesi

Mümtaz Turhan'ın elli yılı aşkın bir süre önce Atatürk İlkeleri ve Atatürkçülük anlayışları hakkında ortaya koyduğu teşhisler ve sunduğu reçete, bugünün Türkiye'si için de şaşırtıcı bir güncelliğe sahiptir. Çünkü Türkiye hala kimlik, modernleşme, kalkınma ve toplumsal bütünlük ekseninde derin sancılar yaşamaya devam etmektedir. Turhan'ın eseri, bu sancılardan çıkış için adeta zamansız bir yol haritası sunar. Bu reçetenin ana maddeleri şu şekilde sıralanabilir:

Hedefin Yeniden Tanımlanması: İlk ve en temel adım, odağı değiştirmektir. Enerjiyi, mesaiyi ilkelerin şu ya da bu şekilde yorumlanması üzerine yapılan kısır kavgalarda tüketmek yerine, asıl ve birleştirici hedefin “bütün millete şâmil, umumî, oldukça mütecânis, müşterek ve yüksek seviyeli bir kültüre kavuşmak”²⁹ olduğunu kabul etmek gerekir. Kalkınma, demokrasi, modernleşme gibi tüm çabaların bu nihai hedefe hizmet edip etmediği sorgulanmalı ve düşünce dünyası yeniden organize edilmelidir.

“İlim Zihniyeti”nin Egemen Kılınması: Tartışmaların ve politikaların merkezine “ilim zihniyeti” yerleştirilmelidir. Bu, her sorunu duygusal tepkilerle veya ideolojik dogmalarla değil, objektif verilerle, bilimsel analizle ve rasyonel bir problem çözme mantığıyla ele almak demektir. Turhan'ın ısrarla belirttiği gibi, modern bir toplumun var olabilmesinin temel şartı ister sanayide ister eğitimde ister siyasette olsun, “ilim zihniyeti”nin rehberliğidir. Atatürk'ün; “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” sözü, bir duvar süsü olmaktan çıkarılıp, devlet ve toplum hayatının temel işleyiş prensibi haline getirilmelidir.

Kültürel Uçurumun Kapatılması: Halkçılık ilkesi, asıl manasıyla, yani bir sosyal, kültürel ve siyasi bütünleşme adına bir kamu projesi olarak hayata geçirilmelidir. Bu, aydınların halkı “aydınlatma veya yola

²⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 138.

getirme" gibi kibirli bir tutumdan vazgeçip, halk kültürünün zengin ve yaratıcı dinamiklerini anlamaya, saygı duymaya ve bu dinamikleri modern millî kültürün inşasında bir temel olarak kullanmaya çalışmalarıyla mümkündür. Turhan, yarım münevverin halka tepeden bakan tavrının, en az reaksiyoner tutum kadar tehlikeli olduğunu defalarca vurgular. Gerçek bir millî birlik ve bütünlük anlayışı, ancak bu iki kültürel dünyanın samimi bir diyalog ve iş birliği ile bütünleşmesiyle sağlanabilir.

İnsana ve Liyakate Dayalı Kalkınma: Turhan, kalkınmanın sadece fabrika kurmak, yol yapmak veya kanun çıkarmak olmadığını, asıl kalkınmanın "yüksek kabiliyetli ilim ve teknik adamları" yetiştirmek olduğunu belirtir.³⁰ Türkiye'nin geçmişteki en büyük hatalarından biri, fiziki yatırımlara odaklanırken, bu yatırımları işletecek, geliştirecek ve yönetecek liyakatli insan kadrolarını, yani bilim insanlarını, mühendisleri, teknisyenleri ve yöneticileri yetiştirmeyi ihmal etmesidir. Ona göre bir ülkenin en büyük sermayesi, iyi eğitilmiş, millî kültüre vakıf ve "ilim zihniyeti"ne sahip insan kadrosudur. Birinci sınıf zihinlerden müteşekkil yetişmiş insan kadrosu ve sermayesi olmadan yapılacak her gayret, hamle ve yatırım âtıl kalmaya veya verimsiz olmaya mahkûmdur. Böylece Türkiye'nin 'muasır medeniyet'e ulaşma idealinin de gerçekleşmesi bir hayal haline gelebilir.

Sonuç

Mümtaz Turhan'ın *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* eseri, Türkiye'nin modernleşme serüvenine ve bu serüvenin doğurduğu fikri çatışmalara zemin hazırlayan tarihi ve ideolojik şartlara yönelik, zamanın ötesinde tespitlere sahip bir başyapıt niteliğindedir. O, Atatürk ilkelerini ideolojik birer tabu olmaktan çıkararak, onları dinamik, akılcı ve 'ilim zihniyeti' ile bir "millet inşa etme" projesinin canlı araçları olarak yeniden tanımlar. Ona göre, Türkiye'nin bitmeyen trajedisi, Atatürk'ün işaret ettiği "ilim zihniyeti" yolundan saparak, bu ilkeleri birer dogma haline getiren ve kendi dar ideolojilerinin "kalkanı" olarak kullanan farklı kamp-ların elinde, birleştirici güçlerini yitirmesidir. Aynı zamanda dinamik

³⁰ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, s.94.

ve değişken sosyal, siyasi ve iktisadi şartlar ışığında toplumun önüne bu ilkeleri tam anlamıyla hayata yansıtmak veya aşacak yetkinlikte yeni yol ve güzergâh haritalarının ortaya çıkmamasıdır.

Turhan, Türkiye'ye yeni bir ideoloji daha sunmaz; aksine, bütün ideolojilerin ötesinde bir düşünme ve problem çözme yöntemi, bir "zihniyet" devrimini önerir. Bu, her türlü peşin hükümden arınmış, objektif, bilimsel ve akılcı bir yaklaşımdır. Bugün Türkiye siyasetinin ve toplumun hala içinde debelendiği kimlik savaşları, kalkınma çıkmazları ve kültürel kamplaşmalar düşünüldüğünde, Mümtaz Turhan'ın elli yılı aşkın bir süre önce yaktığı bu meşale, yolunu arayanlar için hala en güvenilir ışık kaynağı olma özelliğini korumaktadır. Onun reçetesi basittir ama bir o kadar da tahakkuku zordur: Kısır ideolojik çatışmaları bir kenara bırakıp, aklın ve bilimin rehberliğinde, ortak bir "millet olma" davası etrafında birleşmek ve güçlü Türkiye idealini gerçekleştirmektir. Türkiye, bu reçeteyi hayata geçirebildiği ölçüde, Turhan'ın tarif ettiği "huzursuzluk ve gerginlik" halinden kurtulup Türk milleti gerçek potansiyeline ulaşabilecektir.

Mümtaz Turhan Hocanın tavsiyelerini diğer çalışmaları ile birlikte düşününce, her birinde Türkiye'nin kalkınma ve ilerleme yolunda, millî bir benlik ve kültür oluşturma gayesiyle insanüstü bir azim ve kararlılık içinde kaleme alınmış eserler olduğunu görürüz. Ancak onun ülkesi için sarfettiği zihni emeğin, ilmi hassasiyet ve samimiyetle dile getirdiği fikir ve kanaatlerin, vefatının üzerinden elli altı yıl geçmesine rağmen (1969) malesef hayata geçirilemediğini, O'nun arzusu doğrultusunda güçlü bir Türkiye, güçlü bir millî kültür inşa edemediğimizi söyleyebiliriz. Hülâsa onun takipçisi olduğu düşünce geleneği, talebeleri Erol Güngör ve Yılmaz Özakpınar'ın büyük katkıları ile yüksek seviyeli bir düşünce sistemi düzeyine ulaşmış gözükmektedir. Umudumuz odur ki Türk tefekkürünü daha ilerilere taşıyabilecek, onların ideallerini gerçekleştirecek iyi yetişmiş, yüksek seviyeli, 'ilim zihniyeti'ne sahip birinci sınıf aydınlar; ilim, sanat, din ve tefekkür adamları, bu ülkeyi Atatürk'ün de hedeflediği "muasır medeniyet" seviyesine bir an önce ulaştırmasıdır. Aksi takdirde, 21. Yüzyılı yaşamakla birlikte, O'nun altmışaltı yıl önce kaleme aldığı *Garbhlaşmanın Neresindeyiz?* isimli eserin

(1959) Önsöz'ündeki şu cümleleri, milletçe tekrar etmek mecburiyetinde kalabiliriz:

“Bugün Türkiye, tarihinin en buhranlı devirlerinden birini yaşamaktadır. Son garplılaşıma hareketleri de, bundan evvelkiler gibi muvaffak olmamış, Garbla aramızda mesafe kılacak yerde, ilmin baş döndürücü ilerlemesi ve tekniğe tatbikatı neticesinde artmıştır. İctimai hayatımızda yıkılan birçok şeylere mukabil, pek az şeyin yapılabilmesi derin bir kültür buhranı yaratmıştır. Bu vaziyette milletçe bütün enerjimizi, ictimai bünyeyi kuvvetlendirecek tedbirler etrafında toplamamız icabediyor. Korkunç bir ictimai istiklal savaşı içinde olduğumuzu unutmamalıyız”.

Başta Türkiye Cumhuriyet'nin banisi Atatürk'e, derin düşünce dünyaları ile Türk milletine yol göstermeye çalışan büyük düşünce ustaları, Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör ve Yılmaz Özakpınar hocalara rahmet niyazıyla...

Kaynakça

- Akşin, Sina. *Türkiye'nin Önünde Üç Model*. İstanbul: Telos Yayıncılık, 1997.
- Atay, Falih Rıfkı. *Atatürkçülük Nedir?*. İstanbul: Ak Yayınları, 1966.
- Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1967.
- Çerman, Osman Nuri. *Modern Türkiye için Dinde Reform*. İstanbul: Vakıf Matbaası, 1956.
- Çerman, Osman Nuri. *Kemalizm Reformuna Göre Dinimizde Esaslar ve Seçilmiş Yazılar II*. Cilt, İstanbul: Vakıf Matbaası, 1959.
- Peker, Recep. *İnkılap Dersleri*. İstanbul: İletişim Yayınları 4. Baskı, 1984.
- Tanör, Bülent. *Kurtuluş Üzerine 10 Konferans: Türkiye 1918-1923*. İstanbul: Der Yayınları, 1997.
- Turhan, Mümtaz. *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Şehir Matbaası, 1955.
- _____. *Kültür Değişimleri*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul:1969.
- _____. *Garplılaşımanın Neresindeyiz?*. İstanbul: Babıali Yayınevi, 1961.
- _____. *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964.
- _____. *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması*. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964.

MÜMTAZ TURHAN'IN TÜRK MİLLİYETÇİLİĞİNE KATKILARI

Prof. Dr. Erdal YILDIRIM*

Giriş

Mümtaz Turhan (1908-1969), Türkiye'nin önde gelen sosyal bilimcilerinden olup milliyetçilik, kalkınma, Batılılaşma, eğitim, kültür ve modernleşme meseleleri hakkındaki düşünceleri ile fikir dünyasına damgasını vurmuştur. Erol Güngör onun için şunları yazmıştır: *"Hemen her yeni müessesenin ortaya çıkışında bu yeni hareketin başına geçmiş bir şahıs, eski tabirle bir mübeşşir görünür. İşte Türkiye'de Gökalp ve Sabahaddin Bey'den sonra sosyal ilimlerde yeni bir merhaleyi temsil eden şahıs Mümtaz Turhan'dır."*¹ Dahası Turhan Türkiye'de sosyal psikoloji disiplini kurana bilim insanıdır. Türk milletinin hayati davalarında ve toplum problemlerinin çözümünde bilimsel yöntemi uygulamaya çalışan milliyetçi muhafazakar eğiliminin öncü temsilcilerindendir.² Onun fikirleri, II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'nin çok partili siyasi hayata geçişi ve soğuk savaş bağlamında şekillenen fikir ortamında millî kimlik ve kalkınma tartışmalarına yön vermiştir. Turhan'a göre *"Türkiye'nin ana davası, bir an evvel bir millet olma ve millî kültüre kavuşma davasıdır. Milliyetçilik bu hayati ana davanın gerçekleşmesinde ve hedefe erişilmesinde bir vasıta"dır"*³ Ona göre, milliyetçilik ister millî bir

¹ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2019), 33.

² Yılmaz Özakpınar, *Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 16.

şuur halinde belirmiş olsun, isterse bu yönde şiddetli bir arzu ve temayül şeklinde görünsün, modern bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmanın esas şartlarından ve temel unsurlarından biridir.⁴ Bu, onu nihai bir amaç değil, toplumu çağdaşlaştırmak ve birleştirmek için işlevsel bir araç olarak gören bir yaklaşımdır.

Bu yazıda, Mümtaz Turhan'ın Türk milliyetçiliğine yönelik kuramsal ve pratik katkıları analiz edilmektedir. Turhan'ın genel hatlarıyla düşünce sisteminin oluşumu ve onu etkileyen kaynaklar ilk inceleme konusunu teşkil ettikten sonra, milliyetçilik anlayışının temelinin yanında pratik ve teorik çıkarımları değerlendirilecektir. Turhan'ın milliyetçilik yaklaşımı, kültür, ahlak ve değerler dünyasına göre değerlendirilecek ve bu amaçla Ziya Gökalp, Erol Güngör ve Nihal Atsız ekseninde karşılaştırmaya gidilecektir. En sonunda Turhan'ın Türk düşünce dünyasındaki yeri ve gelecek nesillere etkisi değerlendirilecektir.

1. Mümtaz Turhan'ın Düşünce Yapısının Oluşumu ve Etkilendiği Kaynaklar

Mümtaz Turhan'ın entelektüel kimliği, onun yetiştiği dönem, aldığı eğitim ve etkilendiği kişilerle şekillenmiştir. O, 1908 yılında Erzurum'a bağlı Pasinler ilçesinin Horasan köyünde dünyaya gelir ve ailesiyle I. Dünya Savaşı sırasında şehir Rus işgali altına girdiğinde Anadolu'nun içlerine göç etmek zorunda kalır. Kayseri ve Ankara'da eğitim hayatına devam eden Turhan, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Avrupa'ya gitmek için devlet bursu kazanan seçkin öğrencilerden biridir. Felsefe eğitimine gittiği Almanya'da 1928 yılında Berlin ve Frankfurt Üniversiteleri'nde psikoloji eğitimi alır ve Frankfurt'ta doktorasını tamamlar.⁵ Almanya'daki öğrenim hayatında önemli Türk düşünce insanlarıyla tanışması Turhan'ın düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir dönemeçtir. Örneğin Remzi Oğuz Arık ile Almanya'da tanışıp yakın dostluk kurunca, milliyetçilik ve millî kültür konusunda var olan duyarlılıklarını daha da fazla pekiştirdiği ifade edilmektedir. Remzi Oğuz'un bir uçak kazasında ölümü sonrasında "*Vatan onun büyük ve ebedi aşkıydı. Bu*

⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 229.

⁵ Özakpınar, Mümtaz Turhan, 7.

uğurda katlanamayacağı cefa, yapmayacağı fedakârlık yoktu. Bütün varlığıyla vatanın emrinde, vatan onun benliğindeydi” diyerek ondan çok etkilendiğini belli ediyordu.⁶ Ayrıca, Turhan’ın bilimsel formasyonu, sadece Türkiye’nin çalkantılı dönemine denk gelmemiştir. Örneğin, 1930’lar Almanya’sında eğitim görürken, psikolojide Gestalt teorisi olan “biçim” teorilerinden etkilendiği, hatta psikolojinin kurucu babalarından Max Wertheimer’den ders aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Turhan, Gestalt teorisinin etkisiyle olsa gerek insan ve toplum davranışlarını, bütünsel yapı içinde değerlendiren bir bakış açısı geliştirebilmiştir. Turhan 1936’da Türkiye’ye döndüğünde İstanbul Üniversitesi’nde Deneysel Psikoloji kürsüsünde çalışmaya başladı. Bilimsel araştırmalarını sürdürürken, memleketindeki toplumsal yapıyı yakından gözlemledi ve bu gözlemleriyle Avrupa’daki teorik eğitimini birleştirme fırsatı buldu: 1936-1942 yılları arasındaki yaz tatillerinde Erzurum’un köylerinde yaptığı saha incelemeleri, daha sonra onun Cambridge’deki “kültür değişimleri” konulu araştırmasına zemin hazırladı.⁷

Turhan ile ilgili yapılan çalışmalar, onun düşünce mirasına ve entelektüel iklimine farklı açılardan yaklaşmışlardır. Turhan’ı besleyen ana kaynaklar konusunda literatürde belirgin bir mutabakat bulunduğu söylenemez. Kimileri, Turhan’ı bir “Ziya Gökalp düşüncesinin devamacısı”, kimileri ise “Prens Sabahaddin düşüncesinin piri” olarak kabul görmektedir.⁸ Birinci kategoridekiler, Turhan’ı, Gökalp’in fikirlerini devam ettiren kişi olduğunu düşünmüştür.⁹ Bu görüşte olanlar, Turhan’ın, Gökalp’in millî kültür ve medeniyet farklılığını, bilimle yönlendirilen toplum modeli anlayışını devam ettirerek milliyetçi anlayışı modernleşme yolunda bir araç olarak kullandığını belirtirler.¹⁰ Nitekim Turhan, Türk Yurdu’nda 1954 yayınlanan bir makalesinde

⁶ Özakpınar, Mümtaz Turhan, 15.

⁷ Yılmaz Özakpınar, “Mümtaz Turhan”, İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41: 422.

⁸ Gökhan Topluk ve Yunus Koç, “Mümtaz Turhan’ın Türk Sosyolojisindeki Yeri Dair Tartışmalar”, International Social Mentality And Researcher Thinkers Journal, 5/19, 2019, 769-781.

⁹ Özakpınar, “Mümtaz Turhan”, 423.

¹⁰ Yılmaz Özakpınar, “Türkiye’de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı”, Doğu Batı Düşünce Dergisi, 12, (Eylül-Ekim-Kasım 2000, 2011): 214.

“Ziya Gökalp’in bıraktığı yerde devam etmenin idraki içinde” olduğunu belirterek Gökalp’siz bir Türkiye tasavvurunun düşünülemediğine dikkat çekmiştir.¹¹ Osmanlı-Türk modernleşme birikimi ile Batı sosyal bilim geleneğinin sentezi, aslında Turhan’ın düşünce yapısının oluşumunu belirleyen faktördür. Her ne kadar Almanya ve İngiltere’de edindiği akademik disiplin ona olguları nesnel ve ampirik yöntemlerle analiz etme alışkanlığı getirse de Türkiye’ye döndükten sonra karşılaştığı toplumsal sorunlarda bu yöntemi kullanmasının yanında kendi kültürel mirasını da bir filtre olarak kullanmıştır. Özellikle Gökalp’in fikirleri, Turhan üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Gökalp’in millet tanımı, kültür-medeniyet ayrımı ve toplumun bilim yoluyla dönüştürülmesi gerektiğine dair tezleri, Turhan’ın ilerleyen yıllarda geliştireceği *“bilimsel milliyetçilik”* kavramının entelektüel altyapısını oluşturur niteliktedir. Turhan’ın Gökalp’le ilgili övgü dolu cümleleri, onun eserlerini hem özgün hem de açıklayıcı bir bakış açısıyla incelediğini göstermektedir. Ona göre Gökalp, sadece bir fikir adamı değil, *“millî oluşun tarihi seyrini çizen hadiseleri birbirine bağlamak zarureti duyan bir ilim adamıdır.”*¹² Bu övgüde Turhan’ın Gökalp’i sadece tarihi bir figür olarak değil kendi çalışmaları için de bir referans olarak gördüğü açıklıkla görülmektedir.

Şüphesiz, Turhan ile Gökalp arasında belirgin bir düşünsel devamlılık vardır. Gökalp, Türk milliyetçiliğinin teorik temelini atan ve Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte ikisi arasında düşünce köprüsü kuran bir isim olmuştur. Hars-medeniyet ayrımı ve *“Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”* üçlemesi, onun döneminin ideolojik dokusunu oluşturdu. Turhan da iki temel açıdan Gökalp yolunu sürdürmüştür. Bunlardan biri toplum kurumlarının bilimsel bilgiye dayalı yenilmesi, diğeri de toplumun zihniyet bütünlüğüdür.¹³ Gökalp gibi Turhan da toplumsal gelişmenin akılcı bilimle yoğrulmasını ve millî kültürün halka mal edilmesi gerektiğine inanıyordu. Türk düşüncesi, şurası tartışılmaz bir gerçektir ki her zaman aydın-halk bütünleşme biçiminde

¹¹ Özakpınar, *“Mümtaz Turhan”*, 423.

¹² Özakpınar, *Türkiye’de Bir*, 214.

¹³ Özakpınar, *“Mümtaz Turhan”*, 423.

yürümüştür. Turhan 1950'lerde Gökalp'in mirasını alırken bu kavramı dönemin şartlarına uygun olarak şekillendirmiştir. Her iki düşünür de milliyetçiliği, halk kültürünün ve elit kültürün birlikteliği bağlamında ele alır: Gökalp, bu kültürler arasında bağ oluşturulmasını isterken Turhan, bu sürece bilim zihniyetini eklemiştir. Kısacası, Gökalp sosyolojisinin Türk milletini birleştirecek millî kültür oluşturma ideali¹⁴, Turhan söyleminin içindeki düşünce biçimlerinden biridir. Bununla birlikte, döneme özgü bazı farklılıklar da vardır ve bu farklar Gökalp ile Turhan arasında bir ayırımı da beraberinde getirmektedir. Gökalp, kültürel bir inşa programı oluşturmakla uğraşan bir bilim insanıdır. Çünkü onun yaşadığı dönem, İmparatorluktan ulus-devlete geçişin sancılarının çekildiği, savaş ortamının olduğu yıllardır. Turhan ise, Gökalp'in inşa ettiği programın uygulamasına ve çıkan sonuçların değerlendirmesine şahit olmuş ve bu dönemi Cumhuriyetin ilk kuşak deneyimleri ile değerlendiren bir bilim insanıdır. Dolayısıyla da Turhan, Gökalp'in önermelerinde ve hedeflerinde niçin tam olarak başarıya ulaşamadığını sorgulamış ve araştırmaları sonucunda başarıya ulaşılmamasının nedenini de bilim yokluğu ile izah etmiştir. Örneğin Gökalp açıkça Türk milletinin İslamiyet olmadan düşünölemeyeceğini öne sürerken, Turhan, İslamiyet'in millî kültürün bir parçası olduğunu savunmasına rağmen, onu bilimsel düşüncenin önünde tutacak bir dogmatizmi de eleştirmiştir. Turhan, dinin önemli olduğunu düşünürken, aklın önünde olan bir inancı da her zaman tehlikeli olarak görmüştür.¹⁵ Ancak, o her zaman örnek aldığı Gökalp'i kabul etmiş ve *"Gökalp'siz bugünkü Türkiye'yi düşünmek çok güçleşir"* diyerek onun fikirlerini savunmuştur.¹⁶

Diğer bir kategorizasyon da "Turhan'ı Prens Sabahaddin ekolüne yakın durumda görenler" olarak kabul edilebilecek araştırmacılarıdır. Bu kategoridekiler, Turhan'ı, daha çok sosyal hayatla temasta uzman yetiştirme tarzını savunan, kültür değişmesine sosyal tetkikle başlayan¹⁷, toplumsal değişme ve kalkınma konusunda bireysel inisiyatifi

¹⁴ Özakpınar, "Mümtaz Turhan", 423.

¹⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 23.

¹⁶ Özakpınar, "Mümtaz Turhan", 423.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 682.

öne süren ve adem-i merkeziyetçi sivil toplum vurgusu yapan, Anglo-sakson eğitimi esas alan bir anlayışı temsil eden biri olarak görmektedir.¹⁸ Turhan'ın Sabahaddin'in ekolünden olduğu iddiasını destekleyenler çoğunlukla onun metodolojik tercihlerine gönderme yapmaktadırlar.¹⁹ Turhan'ı ve Sabahaddin'i bir araya getiren ortak bulgu genellikle metodolojik bir düzeydedir. Turhan'ın sosyal antropoloji, kültür sosyolojisi ve sosyal psikolojiyi sosyal meselelerin çözümünde kullanmış olması, saha araştırmalarına ve monografik çalışmalara verdiği büyük önem, onu Sabahaddin'in mensubu olduğu Fransız klasik sosyolog Le Play'ın mensup olduğu okulun metodu ile örtüştürmektedir. Örneğin "Kültür Değişmeleri" adlı eserinde bir köyü inceleme metodunun bir öznesi olarak ele alması ve verdiği örnekler onu Le Play'ın anket ve saha temelli araştırma metoduna yaklaştırmıştır. Diğer yandan, Turhan'ın Anglo-Sakson sosyal bilim geleneğinden de etkilenmiş olması, Sabahaddin'in merkeziyetçi Kıta Avrupası modeline karşı Anglo-Amerikan bireyci ve yerel yönetimiyle de yöntemsel bir paralellik arz eder. Bu benzerlik, düşünsel veya ideolojik dilin bir ürünü değil, daha ziyade bilimsel yöntem tercihindeki örtüşmedir. Turhan, modernleşme ve kalkınma meselelerinde Batılı değerlerin birebir topluma devredilmesi yaklaşımını benimsememiş, toplumun kendi kültürel dinamiklerini karşılayan özgün bir modeli önermiştir. Batı'yı sadece teknik yönleriyle değil, dayandığı değerler sistemi ve zihniyetle birlikte anlaşılması gerektiğini belirtir. Ancak Turhan, "Avrupa'yı anlamak" söyleminin taklit anlamında anlaşılmasa gerektiğini belirtir.²⁰ Ona göre toplumlar, kendi tarihsel, kültürel ve sosyal yapıları üzerinden inşa edilen bir modernleşme ile kalkınma yakalayabilir. Aksi takdirde, "yabancılaşma" ve "kültürel çözülme" sorunları kaçınılmazdır. Kendi kültürümüze yabancı kültürlerin alınması, kalkınmaya değil toplumun manevi çöküşüne sebep olur. Bir kültürün kendine yabancı kültürlerden alacağı unsurlar arasında seçim yapabilme yeteneği olmalıdır. Bu nitelikleri

¹⁸ Topluk-Koç, "Mümtaz Turhan'ın", 769-781.

¹⁹ Topluk-Koç, "Mümtaz Turhan'ın", 773.

²⁰ Mümtaz Turhan, Garplılışmanın Neresindeyiz (Ankara: Altınordu Yayınları, 2022), 52.

kaybeden bir kültür, geleceğini de kaybetme riskiyle karşı karşıyadır.²¹ Hatırlanacağı üzere, Sabahaddin, Osmanlı'nın son döneminde hegemonik merkezîyetçi devlet anlayışına karşı adem-i merkezîyet ve bireysel teşebbüsün savunuculuğunu yapmıştır. Buna göre, Turhan'ın özellikle köylünün kalkınması, bürokratik vesayetın kaldırılması ve toplumun kendi dinamikleriyle yükseltilmesi fikirleri de Sabahaddin ile belli oranda özdeşlik gösterir. Örneğin, Turhan, Osmanlı'nın gerilemesinin nedenini, Batı'da oldukça gelişen bilim zihniyetini geç kavraması ile ilgili olduğunu ifade eder ve çözümü de millî bünyenin bütün yönlerinde yetişmiş uzmanlaşmış kadrolarda görür.²² Bu açıdan, Turhan'ın sivil çözüm kadar merkezi otoritenin de gerekliliğini kabul eden bir dengede olduğu söylenebilir.

Turhan'ın düşüncelerini besleyen diğer kaynaklar ise o dönemin ideolojik atmosferidir. II. Dünya Savaşı sonrası iki kutuplu dünya düzeyine geçilirken, Türkiye'de de komünizm ve aşırı materyalizm karşıtı milliyetçi-muhafazakâr akımlar güçlenmekteydi. O, 1960 yılların siyasal ortamında komünizm ve sosyalizme karşı milliyetçi-muhafazakâr çevrelere fikrî olarak büyük katkılar sağlamıştır. Turhan, sosyalizmin ve komünizmin birer ütopyadan ibaret olduğunu açıkça dile getirmiş, genç Cumhuriyet'in ana hedefinin de millî kültürü inşa edip çağdaş medeniyet seviyesine yükselmek olduğuna vurguda bulunmuştur. Dolayısıyla yıllarca Atatürkçü ve inkılapçı geçinen düşünürlerin komünist bilinen kişilerle aynı düşüncede olmalarını kabul etmez. Çünkü komünistlerle aynı fikirde olan bu münevverler, toplumda inkılaplara karşı bir tepkinin oluşmasına ve millî birliğin bozulmasına sebep olabilir. Ona göre bu durum, millet olmayı ve millî kültüre yükselme vetiresini zorlaştırmaktadır. Bu düşünceler, onun sol ideolojilere mesafe koyan taraf olmasının yanı sıra Batı'nın ilmi ve teknolojik birikimine sahip olma arasında bir zıtlık görmeyen bir konumda olmasını sağlamıştır. Ona göre medeni, ilerlemiş bir millet demektir ki, bu daha çok hakiki ilme, ilim zihniyetine ve bunlarla mücehhez aydınlarla sahip toplum

²¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 109.

²² Özakpınar, "Mümtaz Turhan", 423.

demektir.²³ Turhan'ın sentez yapıcı duruşunu ve her iki tarafı koruma çabasını betimleyen yukarıdaki cümle hem bilimsel ilerlemeyi hem de millî benliği korumayı hedefleyen ideolojik bir yapı taşıdır. Sonuç olarak, Turhan'ın entelektüel kimliğinin oluşumunu, Batı'da alınan bilimsel eğitim, Osmanlı-Türk düşünürleri geleneği (Gökâlp gibi) ve kendi dönem ihtiyaçları sağlamıştır. Turhan'ın kimliğinin oluşumunda rol oynayan bu fikirler, aşağıda Türk milliyetçiliğine getirdiği orijinal katkılar bağlamında ele alınacaktır.

2. Türk Milliyetçiliğine Yönelik Kuramsal ve Pratik Katkıları

Turhan, Türk milliyetçiliği üzerinde iki yönlü bir katkı sağlamıştır: İlk olarak, Türk milliyetçiliği konusunda yeni kavramlar ve açıklamalar getirir; ikinci olarak, kurumlar için uygulama ve mekanizmalar önerir. Yani, onun milliyetçiliği, bilimsel bir milliyetçilik anlayışı olarak adlandırılabilir.²⁴ Turhan, milliyetçiliği, ırkçı ve otoriter bir ideolojiyi tanımlamak için değil, sosyal gelişmenin ve millî hale gelmenin bir aracı olarak görür. Turhan'a göre, millet olabilen toplumlar hızla büyüyen ve tüm insan etkinliklerinde olduğu gibi siyasette de başarılı olan toplumlardır.²⁵ Bu, Turhan'ın kuramsal yaklaşımlarından biri olan "bilimsel milliyetçilik" tir. Hislerin yerini nesnel ve rasyonel veriler almalı ve milliyetçilik tezleri gerçekler ve analizlerle doğrulanmalıdır. Turhan, bu şartlarda millî kalkınma ve modernleşme hedeflerine ulaşmanın milliyetçiliği bilim ve ahlak temeline dayandırmakla mümkün olduğunu söylemiştir. O, asrımızda bir ülkenin bilimsiz kalkınamaya çağını, çünkü bilimsiz kalkınmanın ne görülmüş ne de işitilmemiş şey olduğunu vurgular.²⁶ Onun için ahlak, hakiki kıymetler hakkında bir şuur edinme, topluma yönelmiş kötülüklere karşı bir savunma seti olduğundan²⁷ milliyetçiliğin hem bilime hem de ahlaka dayandırılması

²³ Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri* (Ankara: Altınordu Yayınları 2019), 85, 59.

²⁴ Mümtaz Turhan, *Millet ve Milliyetçilik* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2024), 33.

²⁵ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 219.

²⁶ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 290.

²⁷ Turhan, *Maarifimizin Ana*, 108.

elzemdir. Türkiye'nin geri kalmışlık sorununu çözmede milliyetçilik toplumu seferber eden bir motivasyon kaynağıdır; ancak bu motivasyonun doğru kanalize edilmesi bilimsel yöntemlerle temin edilmelidir. O da üniversitelerdir. Hiçbir kurumda bilim üniversitelerde olduğu gibi geliştirilip devam ettirilemez. Günümüzün medeniyetini fabrikalar değil, üniversiteler temsil ediyor.²⁸

Turhan'ın milliyetçilik ve millet kavramlarına sağladığı önemli teorik katkıları vardır. O milleti her şeyden evvel sosyolojik bir birlik, sosyal psikolojik bir olgu olarak tanımlar.²⁹ Bu tanım, kendi döneminde geçerli milliyetçi düşünürlerinden belirgin surette farklılık gösterir. Örnek vermek gerekirse, söz konusu dönemdeki en radikal, ırkçı olarak nitelendirilebilecek Türk milliyetçi düşünürlerden biri Nihal Atsız'dır. Turhan'ın Türk milliyetçiliği, ırkçı olmaktan ziyade ortak bir kültür oluşturunca temsil olabileceğini savunur. Turhan, milliyetçi düşünce içerisinde etnik bir karakterden bahsetmez; kültürel ve sosyal yapıya vurgu yapar. Turhan, Cumhuriyet'in dayandığı vatandaşlık kavramına uygun bir şekilde milliyetçiliğe vatandaşlık merkezli bir yaklaşım getirmiştir. Atsız ise, Türk milletini genetik bir ırkçılıkla birleştirme yolunda fikirler serdetmiştir. Turhan'ın titiz bilim insanı olarak kimliği, bu tür spekülasyon teorileri arasında bir mesafenin oluşmasına yol açar. Aslında, 1944'teki Irkçılık-Turancılık davası sonrasında milliyetçilik düşüncesine karşı mesafeli davranan seçkinleri tekrar kazanmak için milliyetçiliğin aşırılıktan uzak ve doğru tanımlandığında, yüksek idealleri destekleyebileceğini ifade ederek, bu seçkinlerin tekrardan milliyetçilik düşüncesine destek vermeleri gerektiği çağrısında bulunur. Bu açıdan, Turhan'ın milliyetçilik düşüncesi merkezci ve kapsayıcıdır, Gökaltın ekolu tarih anlayışıyla uyumlu olup, Atsız gibi uç düşünce adamlarıyla da zıttır.

Turhan, toplumun bağımsız bir millet haline gelebilmesi için iki türlü yolun olabileceği fikrini açıklar. Birincisi, ortak bir kültür etrafında "sivil gelişme" gerçekleştirilir ve bunun üzerine kurulan bir devlet bağımsız olur, ikincisi ise, önce siyasi bağımsız "devlet" kazanılır

²⁸ Mümtaz Turhan, Üniversite Problemi (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 163.

²⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 221.

ve içine yerleştirilen veya inşa edilen millî kültürle bir millete dönüşür.³⁰ İkinci yolun Türk milleti için ağır bastığını belirten Turhan, Osmanlı'nın devamı olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti milletleşme modelini benimsemiştir. Ona göre ister birinci yoldan ister ikinci yoldan gidilsin, bir milletin bağımsız ve sürekli bir şekilde ayakta kalmasının, istiklalin ve benliğin korunabilmesinin, yalnızca millî bir kültüre sahip olması ile olabileceğini söyler. O nedenle, millî bir kültürü olan bir milletin varlığının önceliği, bağımsız bir devlet yaratmasından daha önceliklidir.³¹ Turhan'a göre, bu süreçte, milliyetçilik, bir millet olma bilincini pekiştiren ve devleti toplumu dönüştürme yolunda teşvik eden bir rehberdir. Bu nedenle, Atatürk dönemindeki devrimler değerlendirilirken, bu devam bağlamında onların başarısını incelemek yani "millet olma" amacına hizmet etme derecesine bakar. Turhan'ın tespitine göre, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki batılılaşma yüzeysel bir seyir göstermiş, zira ilim zihniyeti yerleştirilmeyip sadece şekle odaklanılmıştır.³² Bu noktada, Turhan'a göre, devrimin takipçileri, başlangıçta öngördükleri "hayatta en hakiki mürşit ilimdir" ilkesini yanlış yorumlayarak ilimde dogmatizme neden olmuşlardır, dolayısıyla da ilimleri araç olarak kullanacakları yerde onu amaç haline getirdikleri için, Turhan bu durumu ülkenin gelişimi açısından iyi görmez ve bu gidişatı eleştirir.³³

Bu eleştiriler, aynı zamanda Turhan'ın pratik katkılarını da şekillendirir. Nitekim, Turhan, modernleşme hamlelerinin nasıl gerçekleşeceğine dair somut öneriler sunar. Ona göre bir toplumu kalkındırmak ve çağdaş medeniyet seviyesine yükseltmek için gereken çerçeve şart; iktisadi ve kurumsal altyapının oluşturulmasını zorunlu tutmaktır. O, Batılılarla diğer kültür mensupları arasındaki farkın, tamamıyla, bilimsel olma zihniyetinden ve bilimin teknik vasıtasıyla toplumda kendini göstermesinden kaynaklandığını iddia eder. Diğer bir deyişle, bir toplumun sosyal yapısını Batı medeniyeti doğrultusunda değiştirebilecek

³⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 221.

³¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 221.

³² Turhan, Kültür Değişimleri, 208.

³³ Turhan, Garplılışmanın Neresindeyiz, 71.

olan faktör, bilimsel bilgidir.³⁴ İşte bu nedenle, sosyal de olsa ekonomikte olsa gelişme bilim olmadan gerçekleşemez ve bilim dış yapılarla sağlanamaz. Bilimsel kurumlarını ve bilim zihniyetini yerleştirmeden kalkınmış, endüstrileşmiş ve modern toplum haline gelmiş bir ülke yoktur.³⁵ Bilim, her yönüyle hızla kalkınmakta olan bir ülkenin sadece en önemli sosyal ve ekonomik kalesi değil, aynı zamanda savunmasının da kalesidir.³⁶ O halde bu tür uygulamalarda asıl olan, bir toplumu mukaddes kitapçıklar gibi kanunlarla ve tepeden inme yöntemlerle değiştirmeye kalkmak değil,³⁷ topluma bir bilim zihniyeti ekolünü yerleştirmek ve toplum tabanında bilim insanların yetişmesini sağlayacak bir alt yapıyı oluşturarak oranın kalkınmasını, değişmesini ve gelişmesini sağlamak olmalıdır.³⁸ Bu argüman, Turhan'ın Cumhuriyet öncesi batılılaşma girişimlerini yargılama konusundaki görüşlerine de yansır: Şekli, üstün körü ve hesapsız olarak alınan yabancı unsurlar, kolayca hazmedilemeyen maddeler gibi mevcut kültür sistemine asimile olmayacağından sosyal düzenin bozulmasına yol açacaktır. Toplumda yeteri kadar bilim insanı ve bilimsel birikim yaratmadan kılık kıyafetten tutun da hukuka kadar yapılan yeniliklerin bir anlamı olmayacaktır. Bu alanlarda, yaygın toplumsal kabul olmadan, getirilen yenilikler toplumsal huzursuzluk yaratacaktır.³⁹ Bu eleştiriler, Turhan'daki milliyetçilik düşüncesinin toplumun birliğini sağlama idealinin bir parçası olduğunu gösterir. Toplumsal bütünleşmenin, barışın ve ortak bir ülkü etrafında birleşmenin milliyetçilikle gerçekleştirebilmesinin en önemli faktörü de bilim zihniyetinin topluma yerleştirilmesidir.

Bu görüşlerini ve analizlerini desteklemek için daha sonra, tarihsel ve sosyolojik dayanaklara sahip olacak şekilde, Turhan, eserlerinde geçmiş dönem olaylarına da yer verir.⁴⁰ Avrupa milletlerinin teşekkül sürecini detaylıca inceleyen Turhan, milletlerin ortaya çıkışının 19.

³⁴ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 247.

³⁵ Turhan, *Üniversite Problemi*, 163.

³⁶ Turhan, *Üniversite Problemi*, 199.

³⁷ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 237.

³⁸ Turhan, *Maarifimizin Ana*, 7.

³⁹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 252,267.

⁴⁰ Turhan, *Millet ve Milliyetçilik*, 83-108.

yüzyılın milliyetçiliğinin yükseliş dürtüsünden daha çok, 13. ve 18. yüzyıl aralığındaki ekonomik ve sosyal dönüşümün bir sonucu olduğunu iddia eder. *“Avrupa’da içtimai ve iktisadi bakımından kalkınma ile millet olma, millî birlik ve millî kültür bütünlüğüne kavuşma cehdi arasında hiçbir fark yoktur”*⁴¹ diyen Turhan, Batı’da milliyetçilik ve modernitenin aynı reçetenin fikirsel ürünleri olduğunu açıkça belirtir. Onun bu görüşleri, idealleri ve hedefleri Avrupalılaşmaya dayanan cumhuriyet dönemi Türk milliyetçiliğinin de bilimsel ve ekonomik kalkınma hedefiyle bütünleştiği noktada ele alınması gerektiği şeklindeki tespitiyle örtüşmektedir.

Turhan’ın Türk milliyetçiliğine pratik katkılarından bir tanesi de onun Türkiye’de toplumsal kalkınma ve eğitim politikaları hakkında devleti yönetenlere somut önerilerde bulunmasıdır. 1950’lerde yazdığı Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri adlı eserde Turhan, Türk ulusunun, memleketinin maddi ve manevi kalkınması meselesinin ancak kaliteli bilim insanı ve akademisyen yetiştirilmesi ile mümkün olacağını belirtmiştir. Ona göre bunlar olmaksızın bir milleti doğru bir şekilde idare edemez, ıslah edemezsiniz.⁴² Bu amaçla o, 1908’lerde II. Meşruiyet döneminde eğitim nazırlığı yapan Emrullah Efendi’nin esasını en üst düzeyde seçkinlerin eğitilmesinin toplumu ileriye taşıyacağını ifade ettiği Tuba Ağacı Nazariyesi isimli kuramına sahip çıkmıştır.⁴³ Toplumsal dönüşüm, iyi eğitilmiş elit bir kesimin toplumunu değiştirecek yerel liderliği olmadan olamaz; elit eğitilirse, hem halka liderlik yapacak hem de toplumda var olan aydın halk kültürel ayırımını ortadan kaldıracaktır. Bilime hakkıyla öncülük edecek hakiki bir aydın sınıfı olan ülkelerin, hep ileriye giden, medenileşen, kalkınan ülkeler olduğunu ifade eden Turhan’a göre, milletleri ileriye taşıyanlar halk tabakaları değil, aydın tabakaların kültür ve medeniyet üzerinde oynadıkları roldür. Dolayısıyla milletler arasında kültür ve medeniyet farklarını doğuran, onların gelişmeleri üzerinde etkili olan,

⁴¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 225.

⁴² Turhan, Maarifimizin Ana, 133.

⁴³ Ülken, Türkiye’de Çağdaş, 684.; Serkan Tuncer, “Hilmi Ziya Ülken ve Mümtaz Turhan’ın Eğitimle İlgili Görüşleri” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 56.

medeniyet seviyelerini belirleyen okur-yazar olan halk tabakaları değil, aydın olan kesimlerdir.⁴⁴ Bu nedenle, çoğunluğu oluşturan halka önderlik edecek hakiki bilim adamlarına ihtiyaç vardır. Bu düşünceler, Turhan'ın aydın-halk bütünleşmesine verdiği önemi gösterir. Turhan'a göre milliyetçiliğin başarısı, milletin her kısmında aydınların olduğu ve toplumda ortak bir kültürün olduğu bir yerde gerçekleşir. Halktan ve toplumdan kopuk olan aydınlar millî birlik oluşturulamaz; milliyetçi aydınlar, halkla bütünleşebilen, halka tepeden bakmayan, bilimin imkanlarından yararlanarak toplumsal meselelere çözümler üretebilen kişiler olmalıdır. Turhan, hangi taraftan olursa olsun, millete akıl vermenin bırakılmasını, milletin meselelerine bilim zihniyetiyle yaklaşılmasını ve bilim uzmanlarının araştırmalarına dayanarak çözümler bulunmasını isteyen bir düşünür olmuştur.⁴⁵

Turhan'ın milliyetçilik düşüncesinin bir diğer ve en güçlü pratik yansıması, tabii ki, bizzat yetiştirdiği öğrenci ve onun oluşturduğu entelektüel ekoldür. İstanbul Üniversitesi'ndeki akademik kariyeri sırasında pek çok öğrenci yetiştiren Turhan, bir yandan onlara tutum ve davranışlarıyla vatan ve millet sevgisini; bir yandan da onlara bilimsel çalışma disiplini aşılamaya çalışmıştır.⁴⁶ 1950-1965 yılları arasında Türk siyasetini ve siyasal kadrolarını etkilemiştir.⁴⁷ Doçentlik döneminde çevresinde toplanan bir grup genç akademisyen ve düşünür, 1960'larda Türkiye'de milliyetçi-muhafazakar düşüncenin şekillenmesinde kilit rol oynamıştır. Turhan'ın öğrencilerinden Erol Güngör, Turhan'ın açtığı çığırını devam ettirerek milliyetçilikle birlikte kültür ve değerler meselelerini işlemeye devam etmiştir. Turhan'ın vefatından sonra külliyatı ve fikirleri çoğu genç Türk milliyetçisinin bir başvurusu haline gelmiş; üniversite gençliğinden, aydın takımına kadar geniş bir yelpazede pek çok Türk, fikirleri ve eserlerinden kesitlerle yola çıkarak milliyetçilik konusunda görüşlerini belirlemiştir. Milliyetçi Hareket Partisi'nin gözettiği beyan ve prensipler olan Dokuz Işık'ın

⁴⁴ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 83.

⁴⁵ Özakpınar, Türkiye'de Bir, 221.

⁴⁶ Özakpınar, "Mümtaz Turhan", 423.

⁴⁷ M. Fatih Karakaya, "Sunuş", Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 9.

şekillenmesinde, kuşkusuz ki Turhan'ın ısrarla kullandığı "birleştirici milliyetçilik" anlayışının belirleyici katkısının olduğu kuvvetle muhtemeldir. Turhan'ın öne sürdüğü bu fikirler çerçevesinde 1960'ların sonlarına doğru teşkilatlanmaya başlayan Ülkü Ocakları ve milliyetçi gençlik hareketi de ırkçı-dışlayıcı fikirler yerine Türk milliyetçiliğini bir ulus ve ülkü birliği fikriyatı üzerinde birleştirme olanağını bulmuştur.

Sonuçta, Mümtaz Turhan'ın Türk milliyetçiliğine kuramsal katkıları, milliyetçilik kavramının bilimsel ve modern bir çerçevede yeniden tanımlanması; pratik katkıları ise millî kalkınma ve eğitim alanında uygulanabilir yol haritalarının çizilmesidir. Onun mirası, milliyetçiliği o dönemdeki şartlara uygun biçimde yorumlamaya ve hayata geçirmeye çalışmasıdır. Turhan'daki milliyetçi düşüncenin izleri, onun milliyetçiliği kültür, ahlak ve değerler perspektifinden ele alırken kendini göstermektedir.

2. Mümtaz Turhan'ın Kültür, Ahlak ve Değerler Üzerinden Milliyetçilik Yorumu

Turhan'ın milliyetçilik yorumu, kültürü, ahlakı ve değerleri milliyetçiliğin merkezine yerleştirmesi bakımından özeldir. Ona göre, bir milletin millî kültür olmadan yaşaması ve bağımsız kimliğini koruması olanaksızdır.⁴⁸ Millî kültür, dil, tarih, gelenekler, inançlar ve değerler olarak nitelendirilen bir organik bütündür⁴⁹ ve milliyetçilik, bu bütünlüğü koruyan ve geliştiren temel unsurlardan biridir.⁵⁰ Turhan, milliyetçilik yorumunda genellikle kültürü esas almıştır; medeniyet kavramını dahi kültürün uzantısı olarak yorumlamıştır. O, insanlar arasındaki ilişkileri esasen düzenleyen dini, ahlaki, örf-adet, tutum, zihniyet veya zihniyet halini oluşturan sanat ve felsefe tarafını değil, aynı zamanda maddi sahada yer alan teknik kısımlarının da kültür vasıtasıyla var edildiğini belirtir. Bu nedenle medeniyet formülasyonunda, bilim ve teknik alanlarındaki millî kültür somutlaşması belirir; modernleşme gerçekte millî

⁴⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 221.

⁴⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 331.

⁵⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 229.

kültürü yok sayarak değil, aksine o uluslararası medeniyete monte edilerek oluşturulabilir.⁵¹ Bu bağlamda o, en çarpıcı tezlerinden birini, Batılılaşma olgusuna getirdi: “Batılılaşma” dediği, aslen Batı kültürünü taklit etmek değildir; tam aksine, Batılı fikri ve bilimsel değerleri alıp Türk zihniyetine uygun formda sentez yapmaktır.⁵² O, Batılılaşma ile modernleşmeyi aynı anlamda kullanmaktadır.⁵³ Turhan, Türk medeniyetinin asli unsurlarını korumakla birlikte Türkiye’nin Batılılaşmaktan, yani onun teknik, bilimsel ve hukuk alanındaki değer ve ilkelerini kullanmaktan başka yolu kalmadığını ileri sürer. Batılıların modern hukuku, uygulamalı bilimleri (teknik), insan hakları, ilim zihniyeti benimsemelidir. Batı medeniyeti bir dünya medeniyeti olmasaydı, Batılılaşma ateşi bütün toplumlar için zaruri olmayacaktı. Hatta ona göre, günümüz şartları altında Batılılaşmaya karşı koyan toplumların sonu da pekiyi olmayacaktır. Bu bağlamda, eğer gerekli hazırlıklar yapılmışsa, Turhan, “sert kültür” unsurlarında herhangi bir değişikliği de reddetmez. Ona göre, bu tür süreçler söz konusu olduğunda, toplumun, uzmanlar tarafından belirlenen kurallar çerçevesinde, değişikliklere önceden hazırlanması gerekir. Kültürel değişikliğin başarısının, bu tür uygulamaları yönetenlerin her iki kültür hakkında da yeterli bilgiye sahip olmalarına dayandığını söyleyen Turhan, bu bütünleşmenin nasıl sağlanacağını örneklemek için, hatta kendi hatalarından bir şeyler öğrenen, sömürgelerindeki yerel beylere sosyal psikoloji ve antropoloji uzmanlarını yanlarına almaya zorlayan Hollanda ve İngiltere gibi Orta Avrupa hakkında bilgi verir. Turhan’ı kaygılandıran, hiçbir tedbir alınmadın yapılan kültür alışverişi gibi hareketlerin toplumsal yapıları bozucu etki yapmasıdır. Turhan’a göre, bu tür faaliyetler yapılacaksa, bir tarafta ve bir sahada inkılapçı olunurken; dini inanç, gelenek, millî kültür vb. alanlarda da muhafazakar kalınmalıdır.⁵⁴ O, II. Meşrutiyet döneminden beri

⁵¹ Turhan, *Kültür Değişimleri*, 44.

⁵² Turhan, *Garplılışmanın Neresindeyiz*, 58.

⁵³ Abdurrahman Korkmaz, “Mümtaz Turhan’ın Milliyetçiliğe ve Modernleşmeye Bakışı”, *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 5/30 (2014): 52.

⁵⁴ Uğur Serçe, *Türkiye’de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı ve Mümtaz Turhan* (Basılmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 182.

etkisini sürdüren aşırı pozitivist ve materyalist Batıcılık akımlarının Türk toplumundaki değer erozyonunu artırmasına dikkat çeker. Bu akımlar, toplumu oluşturan bireylerin millî kültür içerisinde yetişmesini ve mensup olduğu toplumu yücelten kültür unsurlarından birini yok ederek veya silikleştirerek millî varlığı yok ederler: Din, dil, tarih şuuru, adet ve gelenekler.⁵⁵ Batıcılık veya inkılapçılık adı altında milliyetçiliğe, dine ve geleneksel değerlere iyi bakmayan, onları küçümseyenlere karşı olan Turhan, millî kültüre uygun bir bilim zihniyetine sahip olunmasını savunur.⁵⁶

Turhan'ın düşüncesinde ahlak ve değerler, milliyetçilik ile bilim arasındaki dengeyi sağlayan unsurlardır. O, bilimin, toplumun ahlaki moral yapısını tek başına kuramayacağını, ancak bilim zihniyetinin de kendi içinde bazı ahlaki erdemlerinin olduğu fikrini savunur. Hakiki bir ilim adamı; hakikat sever, dürüst, objektif ve tarafsız olmayı öğrenir, benzer vasıflarıyla toplum içinde ahlaki davranışların oluşmasını sağlar.⁵⁷ Bu cümlelerle Turhan bilimle ahlak arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. Bilim zihniyetine sahip aydınlar çalışkanlık, doğruluk, dürüstlük gibi değerlerle toplumu donatır. Turhan'ın kendi ifadesiyle Türkiye'nin medeni insan seviyesine yükselmesi için *"hakiki ilme ve ilim zihniyetine mücehhez aydınlar"* yetiştirmek mecburiliği vardır.⁵⁸ Bu özelliklere sahip aydınlar, okuma yazma dahi bilmiyor olmasından yahut kendisinin sahip olduğu bilgilere erişemeyen halkı hakir gören veya aralarına gelmeyen, iş birliği etmeyen düşünürlerin aksine⁵⁹, hakiki ilmi araştırmalarla ülkelerini kalkındırma yolunda realistik çözümler sunarlar. Buradan hareketle Turhan, milliyetçi aydının ahlaki sorumluluğunu vurgular: Milliyetçi aydın hem milletine karşı dürüst olmalı hem de milletin değerlerine yabancı kalmamalıdır. Onun idealize ettiği aydın tipi, Yunus Emre gibi manevi değeri yüksek şahsiyetlerin mirasını koruyup geliştirebilen, ancak bunu yaparken gelenek ile modernliği akılcı bir sentezde buluşturabilen bir kişidir. Ona göre,

⁵⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 331.

⁵⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 332.

⁵⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 340.

⁵⁸ Turhan, Maarifimizin Ana, 57.

⁵⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 233.

bir milletin geçmişteki büyük başarılarının temsilcileri onun yetiştirdiği büyük şahsiyetlerdir. Bilim, fikir ve sanatta yükselmiş şahsiyetlerde geçmiş somutlaşır ve canlılık kazanır. Geçmiş başarıları, onlar aracılığıyla geleceği etkileyerek bir milletin sürekliliğini sağlar. Turhan’a göre, Türk toplumunun Yunus Emre gibi büyük şahsiyetlerinden oluşturduğu değerler, ancak amaçları olan bir millî yapı içerisinde gelişebilir.⁶⁰

Turhan, “modernleşirken geleneklerimizi, bizi biz yapan değerlerimizi zedelemekten kendi kültürümüzü geliştirmeliyiz” der. Bu cümle, kültürel süreklilik ile yenilik arasında bir denge kurduğunu gösterir. Öyle ki, “millî değerlerimiz” olarak nitelendirdiği şeyler (örf, adet, dini inanışlar, ahlaki prensipler) toplumu bir arada tutan çimento gibidir; bunlar ihmal edilerek yapılan inkılaplar, birçok toplumsal soruna yol açabilir. Öyle ki bu yüzeysel değişimler, birçok toplum üyesi tarafından benimsenmeyeceği için toplumda büyük bir gerginlik yaratacaktır. Diğer bir deyişle, toplumu belirli bir tarzda davranmaya teşvik eden faktörleri ve şartları gerektiği kadar yaratmadan, batılı gibi hareket etmek, toplumda birçok kaosa neden olacaktır.⁶¹ O, bu duruma örnek olarak cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan bazı devrimlere, inkılaplara karşı halkın tepkilerini verir. Toplum, millî değerleri ile getirilen yeni inkılaplar arasında bir ahenksizlik görürse onları reddedecek, yabancı bir dayatma gibi algılayacak ve şiddetle direnecektir. Bu durum, Turhan’ın sürekli olarak tekrarladığı anlam ifade eden orijinal bir kültür yaratma konusundaki çabaları açıklar. Turhan’a göre bu sentez, Batı bilim ve teknik değerleri ile Türk milletinin ahlaki-manevi değerlerinin birleşimiyle tezahür edecektir. Dolayısıyla Türk milliyetçiliği ne taklitçi bir Batıcılık ne de katı bir muhafazakârlık şeklinde olacaktır, bunun aksine o, dinamik bir medeniyet hamlesi olarak görevini yerine getirecektir.

Turhan, bir toplumun din ve ahlak anlayışını millî kültürle sıkıca ilişkilendirmekte, onları aklın ve bilimin gerisine değil, yanına koymaktadır. İslamiyet’in Türk kültürü üzerinde büyük bir etkiye sahip

⁶⁰ Abdullah Korkmaz, “Mümtaz Turhan”, Türkiye’de Sosyoloji I, Derleyen Çağatay Özdemir, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2008), 710-711.

⁶¹ Turhan, Garplışmanın Neresindeyiz, 18.

olduğu düşüncesini kabul ederek dinin, din adamlarının materyalistler tarafından çağ dışı olarak görülmesini reddeder. O, Türkiye'nin düşmanlarına karşı başarı kazanmasını, ulusal niteliklerine bağlamasının yanında dini hislerine de borçlu olduğunu söyler.⁶² Bir ulus olarak bizi birleştiren ve bir arada yaşamımızı sürdüren bir millî şuur duygusu yaratmadan önce, ülkemizi kaplayan ve genel bir kültüre ulaşmamızı sağlayan dine yapılan kuşku verici saldırıları hoş görmez.⁶³ Dinin siyasallaşmasına karşı çıkarak, onun ahlaki bir güç olarak Türk halkının birlik ve beraberliğini sağlayan ve toplumun ahlakını güçlü tutmasındaki görevine vurgu yapar. Turhan'a göre tarih boyunca milliyetçi toplumların oluşmasını sağlayan en önemli manevi motivasyon dinin sağladığı ortak ilkelerdir. Turhan'ı diğer laik milliyetçi düşüncelerden ayıran en önemli hususlardan bir tanesi de "ahlaki kalkınma" kavramını ortaya atmasıdır. Bir milletin bağımsızlığı, gelişmesi ve refaha kavuşabilmesi için ahlaki kalkınmaya da sahip olması gerekir; bir millet parasal kalkınma dışında manevi alanda da büyümelidir. Ona göre bir ülkenin tam kalkınabilmesi kültürel faktörlerle desteklenmesine bağlıdır.⁶⁴ Bu fikir, Turhan'ı kültürel milliyetçilik ekibine katılanlardan biri yapar. Bilindiği gibi kültürel milliyetçilik, millî kimliği kültürel faktörlerle tanımlar ve genellikle ahlaki ve değerleri temel alır. Turhan'a göre Türk ulusu güçlü bir ahlaki değere sahiptir, ama bu ahlaki değerlerin modern çağın eğitimiyle desteklenmesi gerekir.

Turhan, millî kültürün milliyetçiliğin hem hedefi hem de aracı olduğuna inanmaktadır. Milliyetçiliğin hedefi, bir kültürü ve milleti korumak ve onu onaylamaktır; aracı da bu kültürdeki ahlaki değerler ve dayanışma ruhudur. Türk milliyetçiliğine değer bağlamında bir yaklaşımda bulunan Turhan, toplumsal dayanışmayı üst seviyeye çıkarmayı ve bireylerin millî şuura ahlaki erdemlerle ulaşmasını talep etmektedir. Turhan'ın bu düşünceleri, daha önce yaşamış olan Gökalp gibi seleflerle ve daha sonraki dönem Güngör gibi haleflerle mukayese edildiğinde onun ne demek istediği daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır.

⁶² Turhan, Garplılaştırmanın Neresindeyiz, 127.

⁶³ Turhan, Garplılaştırmanın Neresindeyiz, 127.

⁶⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 295.

3. Türk Düşünce Dünyasındaki Yeri ve Etkisi

Turhan, Türk düşünce dünyasında bilim insanı ve fikir adamı olarak yalnızca özgün bir yere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda deneyimsel psikolojiye ve sosyal psikolojiye ilişkin bir referans olarak da kabul edilir. Zira, Türkiye’de sosyal bilim ve sosyoloji denildiğinde ilk akla gelen kişi Gökalp ise; deneyimsel psikoloji ve sosyal psikoloji kapsamında da ilk akla gelen Turhan’dır.⁶⁵ Ancak, Turhan’ın hatırlanabilirliği tamamen bir akademik disiplin sorunu değildir. O, yalnızca sosyal bilim alanında bir akademik disiplin kurmakla yetinmemiş aynı zamanda bilimsel fikirlerle milliyetçi fikirleri birleştirmiştir. Kendisinden sonraki kuşaklar için bu alanda bir referans olduğunu söyleyebiliriz. Özakpınar, Turhan’ı, Türkiye’de bir “Mümtaz Turhan yaşı” der ve onun bıraktığı entelektüel boşluğa dikkat çeker. Özakpınar, bu yeni insan tipine, Türk milletinin istikbalinin bağlı olduğunu belirtirken; bu tipin Türk milletine tepeden akıl vermeye kalkmayan, onun meselelerini bilimsel araştırmalarla çözmeye çalışan insan tipi olduğunu belirtir.⁶⁶ Özakpınar’ın bu değerlendirmesi, Turhan’ın kendisinden sonraki kuşaklarca millet ve vatan sevgisi konusunda bir ideal tip olarak görüldüğünü gösterir.

Turhan’ın Türk milliyetçiliği hareketi ya da düşüncesi, dolaylı biçimde de olsa onun etkilediği öğrenciler aracılığıyla devam etmiştir. Buna örnek olarak Erol Güngör verilebilir. Güngör, Turhan ekolünü devam ettiren ve 1970’lerde milliyetçi-muafazakar düşüncenin önde gelen düşünürlerinden biri olmuştur. 1970’lerde yazan Güngör, Turhan’ın başlattığı milliyetçi çizgiyi, Türkiye’nin sosyal politik ortamına göre yeni boyutlar da ekleyerek devam ettirdi. Güngör’ün özellikle kültür ve medeniyet üzerine çalışmaları Turhan’ın fikirlerine dayansa da bazı farklılaşmalar dikkat çeker. Hem Turhan’ın hem de Güngör’ün akademik çalışmalarına bakıldığında konuları bakımından paralelliğin olduğu göze çarpar. Her iki düşünür de aynı dergilerde (Millet, Hisar,

⁶⁵ Hasan Seçen, “Türk Milliyetçiliği ve Bilim 1: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör’de Bilim Anlayışı”, *Türk Yurdu Dergisi*, 32/295 (Mart 2012): 386.

⁶⁶ Özakpınar, “Türkiye’de Bir”, 212.

Türk Yurdu, Millî Kültür, Yol) benzer konular üzerinde çalışmışlardır. Çalıştıkları konular; milliyetçilik, halkçılık, aydın-halk farklılaşması, kültür değişimleri, batılılaşma ve batılılaşma adına manevi kültürde meydana gelen bozulma, Cumhuriyet dönemi batılılaşma uygulamaları, sosyalizm-komünizm, köy enstitüleri, eğitim, kılık-kıyafet ve din eğitimi vb.dir. Güngör'ün özellikle kültür ve medeniyet üzerine çalışmaları Turhan'ın fikirlerine dayansa da bazı farklılaşmalar dikkat çeker.

Gökalp'te keskin olan medeniyet-kültür ayrımı Turhan'da belirsizleşmeye, Güngör'de ise kaybolmaya başlar. Turhan, Batılılaşmayı bir kültür değişimi olarak görürken, Güngör, kültürü, maddi kıymetler ve bunların etrafında oluşan anlayışlar olarak anladığı için medeniyet değişmesi kavramından çok kültür değişmesi kavramını ön plana çıkarır. Güngör'de her şeyimizle Batılılaşmalıyız diyen ve Batıyı rehber edinen aydın tipi eleştirilirken, Turhan'da ise Batı'ya yönelen değil, Batı'daki sosyalizm, sol ve komünist düşüncesine yönelen aydın eleştirisi yapılır. Hem Turhan hem de Güngör din konusunda duyarlı olmalarına rağmen, Turhan, dine daha çok işlevsel açıdan bakmaktadır. Din, gelişme ve Batılılaşmaya engel değildir. Güngör ise, Turhan'a göre din meselesinde daha muhafazakâr bir eğilime sahiptir. İslam'ı millî kimliğin önemli bir unsuru olarak görür. Güngör, Osmanlı mirası ve İslami değerler konusunda Turhan'a göre daha barışık bir dil kullanır. Bu nedenle, Turhan, dine Batılılaşmaya engel olup-olmadığı teziyle yaklaşırken, Güngör Batılılaşmadan bağımsız bir şekilde dine yaklaşır. Çünkü bu dönemde dinin Batılılaşmaya engel olup olamayacağı açık bir tartışma konusu değildir. İslam'a karşı yeni tartışmalar var. Turhan'ın pozitivist bilime büyük vurgusu karşısında Güngör, bilimi sosyal anlamlandırma, milliyetçi-muhafazakar ve kısmen liberal değerlerle sentezlemiştir. İslamiyet ve Osmanlı tarihi zenginliklerdir ve milliyetçilik bunları dışlamamalıdır. Bu nedenle Güngör bir pozitivist olmaktan son derece uzak, demokrat ve muhafazakar bir milliyetçi olarak tanımlanabilir.⁶⁷

⁶⁷ Mehmet Aygün, "Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 39-45.

Her iki düşünür de Osmanlı tarihine merak duymaktadır. Bununla birlikte Turhan'ın tarih merakı, gelecekteki kültür değişimleri kapsamında olup, Batılılaşma serüvenimize ve Batılılaşma olgusuna bir açıklama getirmek üzerinedir. Turhan, Lale Devri ile başlattığı yenileşme hareketlerini kültür değişmesi olgusu çerçevesinde incelemektedir. O, Batılılaşma sürecinin ne anlama geldiği ve 1950 sonrası dönemin şartlarına uyan bir Batılılaşma tezi üzerinde dururken; Güngör, geçmiş dönemlerdeki Osmanlı-Türk medeniyetinin meydana getirdiği millî kültürün özellikleri açısından tarihe bakmaktadır. Güngör, millî kültürü oluşturan en önemli unsur olan din olgusu üzerinden Osmanlı İmparatorluğunu değerlendirmektedir. Güngör'e bu çerçeveden bakıldığında, onun "Müslüman" ve "Türk" kelimelerini Turhan'dan daha fazla kullandığı görülmektedir. Turhan, Batı medeniyetini, bilim açısından bütün insanlığın yöneleceği ve sahipleneceği bir amaç olarak görürken, Güngör bu medeniyetin sahip olduğu değer sistemlerini ve Batı biliminin pozitivist, materyalist köklerini sorgular. Ayrıca iki düşünce insanında da Batı hakkında özgün eleştiri vardır ancak Güngör'de bu daha belirgin şekilde karşımıza çıkmaktadır. Güngör'de eleştiri, Batı pozitivismine ve Batı'nın ahlaki çöküntüsüne dir. Ona göre Batılılaşma ile modernleşme farklı dünya görüşlerini yansıtan kavramlardır. Batılılaşmayı Avrupalılaşma, yani her yönden Avrupalılara benzeme olarak tanımlar. Modernleşmeyi ise Avrupalıların geliştirdikleri teknolojik birikimler olarak tanımlar. Turhan'da ise Batılılaşma ile modernleşme ile aynı anlama gelir ve bu kullanım sık yapılmaktadır.⁶⁸

Turhan ile Güngör arasındaki bu küçük farklara rağmen, Güngör'ün Turhan'dan miras aldığı temel düşünüş ve varoluş biçimi devam etmiştir: Her ikisi de kültürel milliyetçilik anlayışını benimsemiş ve milliyetçiliği bir kültür ve değer yaratma kavramı çerçevesinde düşünmüştür. Güngör, hocasını kaybettikten sonraki dönemde, 1970'lerde bir milliyetçi olarak, Turhan'ın üzerinde durduğu millî kültürün önemi, millî birlik, ahlak ve bilim gibi konuları işlemeye devam etmiştir. Yanı sıra, Güngör yeni ve daha geniş bir muhafazakâr anlayışla bir milliyetçilik

⁶⁸ Aygün, Mümtaz Turhan ve, 39-45.

düşüncesi geliştirerek, Turhan'ın ılımlı milliyetçilik anlayışını daha da demokratikleştirip dindar-muhafazakâr kesimlerle barıştırmıştır. Güngör, her zaman Turhan'ı referans ve atıf verecek kadar güçlü bir Türk düşünce adamı olarak tanımıştır. Sonuçta, Turhan'ın milliyetçilik anlayışı, kendinden önceki dönemin (Gökalp gibi) mirasını almış, kendi kuşağının aşırılıklarına (Atsız gibi) mesafe koymuş, kendisinden sonra gelecek olana da (Güngör gibi) yol gösteren bir sentezdir. Turhan hem Gökalp'in kültürel milliyetçiliğini almış hem de onu tamamen rasyonelleştirmiştir. Güngör de Turhan'ın temsil ettiği bu aklı tamamlayarak muhafazakar akımı buradan esinlenerek sürdürmüştür. Özetlemek gerekirse, hem bütüncül milliyetçilik anlayışı, millî kültür, ahlaki temel ve hem de bilimsellik vurgusu Millî Mücadele döneminden bugüne Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin yapıtaşlarını meydana getirmiştir.

Güngör dışında, Yılmaz Özakpınar gibi farklı alanlardan önemli akademisyen ve yazarlar da Turhan'dan etkilenmiştir. Turhan tarafından desteklenen millî kültür ve ahlak temelli kalkınma idealleri diğer katkıcılar tarafından takip edilmektedir. Örneğin, Özakpınar'ın hem Turhan hakkında kitap yazması hem de kendi psikoloji çalışmalarında kültür ve değerler ile ilgili konulara yer vermesi Turhan'ın etkisinin bir örneğidir. Eğitim kurumlarında da Turhan'ın fikirlerinin izlerini görmek mümkündür. Açıkçası, ülkemizde bazı okulların (Mümtaz Turhan Sosyal Bilimler Lisesi gibi) isminin bir şekilde Turhan'a adanması da bunu göstermektedir. Bu okullar aracılığıyla millî ve manevi değerler, bilimsel düşüncelerle de desteklenerek onun etkisi sürdürülmeye çalışılmaktadır. Bu okullar, manevi değerlerle bilimsel anlayışı içeren bütünleştirici sentezi çocuklara aktarmaktadır. Bu nedenle, Turhan'ın kurduğu sentez, bir anlamda yeni nesillerle devam etmektedir.

Turhan'ın fikirleri 1940'lardan itibaren akademik çevrelerde yayılmaya başlamış, 1950-60'lı yıllarda ise toplum ve siyaset üzerinde etkili olmuştur. O, her ne kadar pratik olarak siyaseten uzak durmuş olsa da CKMP, DP ve MHP gibi partilerle düşünce düzeyinde ilişkiler kurmuş ve onları etkilemiştir.⁶⁹ Onun siyaset üzerinde olan etkisine en iyi örneklerden biri, Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) rehberi niteliğindeki

⁶⁹ Karakaya, "Sunuş", 9.

Dokuz Işık kitabı gösterilebilir. Alparslan Türkeş'in Dokuz Işık eseri 1965'te basılmış ve kamuoyuna açıklanmıştır. Bu tarihten önce Turhan'ın eserleri ve "bilimsel milliyetçilik" teorisi geniş bir kitle tarafından tanınır hale gelmiştir. Dolayısıyla Alparslan Türkeş'in doğrudan ve dolaylı olarak bu fikirlerden etkilenmesi tarihsel olarak mümkündür. Özellikle; millî kalkınma, ahlak ve ilim temelli milliyetçilik, millî kültürle barışık Türk modernleşmesi Turhan'ın fikirleri ile tam uyumaktadır. Turhan'ın "bilimsel milliyetçilik" ve "bütünleştirici milliyetçilik" fikirleri ile, 1960'ların sonunda ve 1970'lerde şekillenen ülkücü ideolojinin ve Dokuz Işık'ın doktrinindeki "milliyetçilik, ilimcilik ve ahlakçılık" düsturları da Turhan'ın ifade ettiği kavram ve düşüncelerle aynıdır. O halde, ilimcilik (bilimcilik) ve ahlakçılık, milliyetçi ideolojinin temel ilkeleri olmuşsa, bunda Turhan'ın 1950'lerdeki düşüncelerinin, eserlerinin katkısı vardır denilebilir. Turhan'ın vefatından birkaç yıl sonra 1970'lerde milliyetçi çevrelerde kültür ve medeniyet tartışmalarının başlaması ve "millî kültüre uygun kalkınma" sloganlarının atılması muhtemelen Turhan'ın etkisiyle olmuştur. Bu açıdan Türk siyasi düşüncesine, onun fikirleri dolaylı yollardan taşınmıştır denilebilir.

Turhan'ın akademik camiadaki yeri, sadece kendi çalışmalarıyla kazandığı saygınlıkla değil, aynı zamanda sosyal bilim algısının yerleşmesi sürecinde yaptığı çalışmalarla da belirlenir. O, sosyoloji, sosyal psikoloji, antropoloji gibi alanların Türkiye'de gelişmesine öncülük etmiş; bu alanlarda çalışma yapacak araştırmacılara adeta hem yöntem hem de vizyon kazandırmıştır. Ayrıca, 1940 ve 1950'li yıllarda dilimize kazandırdığı çeviri eserler ve kavramlar, sosyal bilim terminolojisinin yerleşmesine katkıda bulunmuştur (örneğin "Gestalt ve kültür değişmesi" kavramları gibi).⁷⁰ Bugün Türk bilim hayatında etkin olan pek çok sosyal bilimci, dolaylı olarak Turhan'ın çizdiği yolun ürünüdür.

Turhan'ın düşünceleri aynı zamanda popüler kültürde ve entelektüel söylemde de yer edinir. Birtakım söylemlerde Turhan, "*bilim ve*

⁷⁰ Tolga Yıldız, "Türk Psikolojisinin Unuttuğu Bir Gestalt Psikoloğu: Mümtaz Turhan", Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 101.

imanı meczeden hoca” “milliyetçi muhafazakar düşüncenin akıl hocası”⁷¹ gibi nitelemelerle anılır. Özellikle muhafazakar kesimde Turhan, millî menfaatlere bağlı kalarak modernleşmenin nasıl olabileceği konusunda bir örnek gösterge olarak saygıyla anılır. Bununla birlikte, onun adını bilmiyor olabilecek fakat fikirlerini benimsemiş geniş bir kitle de vardır; zira günümüzde siyasetçilerden akademisyenlere pek çok kişi tarafından “millî ve manevi değerlerle kalkınma” sloganı ile özetlenebilecek alıntılar yapılır. Bu görüşlerin ortaya çıkışı, Gökalp ile başlayan ve Turhan tarafından geliştirilen bir düşünce hattının sayesinde.

Yine de Turhan’ın belirli fikirleri literatürde eleştirilebilmektedir. Örneğin, elitlerin eğitilmesi sayesinde toplumsal dönüşümün desteklenmesi fikri demokratik katılım eksikliğine ve aşırı seçkinliğe sebep olabileceği açısından tenkit edilmektedir. O, Batılaşma açısından okuma yazmanın önemli olmadığını, bilim adamlarının ve aydınların varlığının ve sayısının önemli olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan o, okuma yazmanın ancak bilim adamlarının, aydınların sayesinde bir anlamının olabileceğini ifade eder.⁷² Yani toplumda ilim ve teknik adamları yetiştikçe ve sayıları arttıkça ilk tahsil o zaman anlam kazanabilecektir. Turhan, kişilere okuma yazma gibi ilk tahsilatı aldırarak ve herkesi okutmak gibi bir düşüncenin zaman kaybına neden olacağına, bunun yerine fertleri kabiliyetlerine göre yetiştirilmesine ve ona göre istihdam edilmesine inanan milliyetçi bir aydındır.⁷³ O, eğitimin amacının kültürel değişim değil, kalkınmanın uzman kadrosunun yetiştirilmesi olduğunu düşünür. Bir bakıma eğitim, kalkınma için gerekli teknik uzman kadroyu yetiştirmekle meşgul olmalıdır.⁷⁴ Turhan’ın bu fikirleri ilk bakışta toplumda elitist bir kast sistemini savunduğunu akla getirmekle birlikte

⁷¹ Karakaya, Yeni Perspektifler, 9.; Emre Kongar, Türk Toplum Bilimcileri (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 219.

⁷² Turhan, Garplılışmanın Neresindeyiz, 81.

⁷³ Mümtaz Turhan, Toprak Reformu ve Köy Kalkınması (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 13.

⁷⁴ Aynur Erdoğan Coşkun, “Kitle Eğitiminde Uzman Eğitime Modern Okullaşma Serüveni”, Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 234.

onun genel düşünce sistematiğine bakıldığında esas amacının aydınlarla halk arasındaki ayrılığı gidermek olduğu anlaşılmaktadır. Onun istediği elit modeli, topluma yukarıdan bakan, onun değerleriyle alay eden değil, halkın değerlerini paylaşan hizmetkar elit modelidir. Bu model, Türkiye'nin kalkınma idealleri açısından hâlâ değerli bir örnektir.

Turhan, Türk düşünce dünyasında modernist-milliyetçi aydın tipinin mümtaz bir örneği olarak kabul edilebilir. Bilimsel yaklaşımı elden bırakmayarak, milli kültür ve ahlak değerlerini savunabilen bir entelektüel duruşun mümkün olabileceğini eserleri ve yetiştirdiği insanlarla göstermiştir. Aradan yıllar geçmesine rağmen Turhan'ın eserleri yayınevlerince yayımlanmaya devam etmekte ve özellikle Türkiye'nin kimlik, kültür ve kalkınma konularındaki tartışmalarına sıkça referans edilmektedir. Kendi dönemi içerisinde anlaşılamayan, anlaşılmakta zorlanılan fikirlerine rağmen, milli manevi değerler ile barışık bir batılılaşmanın nasıl olacağı konusundaki görüşleri ile günümüzde daha geniş kabul gören bir düşünürdür. Türkiye'nin karşılaştığı çağdaş sorunlara, kimlik bunalımlarına, kalkınma modellerine, eğitim sorunlarına vb. bakıldığında, onun yaklaşımları hala yol gösterici olabilecek bir değerdedir. Türk düşünce dünyasındaki yeri bir fikir önderi mertebesinde.

Sonuç

Mümtaz Turhan'ın Türk milliyetçiliğine katkıları, ülkemizdeki hem pratik uygulamalar ve politikalar hem de düşünsel ve teorik zemin oluşturma açısından önemlidir. Her şeyden önce Turhan, milliyetçiliği duygusal bir söylem dışına taşımaya çalışmış ve onu bilimsellik temelinde tartışmaya açarak bir "bilim adamı" duruşu sergilemiştir. Türk milliyetçiliğinin gelişmesi ve temel meselelerinin oluşturulması hususunda kendi dönemin koşullarını ve geçmişte yaşamış düşünce adamlarından yararlanan Turhan, Türk milletinin modernleşme idealleri ve heveslerinde eksik olduğunu düşündüğü şeyin tam olarak millet olma bilincinin oluşmamasını tespit etmiş, bu sorunun çözümünün de ancak milliyetçiliğin bilimle yoğrulması şeklinde olması gerektiğine inanmıştır.

Turhan'ın milliyetçilik tanımı ve yaklaşımı, ulusal kültür ile özüm-sediği çağdaş medeniyet kazanımları arasında yarattığı denge ile ka-rakterize edilir. Bir yandan o, Türk milletinin kültürel, içsel değerlerini yüceltirken, diğer yandan da Batı'nın rasyonel düşünce ve bilim ahlakının gelişmesini savunur. Bilimsel milliyetçilik terimi altında formüle ettiği bu sentez, Türk milliyetçiliğini etnik veya şovenist boyuttan çıkarıp yaratıcı ve kapsayıcı bir temele taşımıştır. Kültür, ahlak ve de-ğerler etrafında şekillenen bir vurguyla milliyetçilik, Turhan'ın dü-şünce çerçevesinde toplumu bir arada tutan ve ilerlemeye sevk edebi-lecek pozitif bir güç haline gelebilmektedir. Özellikle *"milliyetçilik bir vastadır"* dediğinde bu cümle ile kast ettiği, milliyetçiliğin nihai amaç olmaktan ziyade millî kalkınma davasının bir aracı olmasıdır. Milli-yetçiliğin tanımına getirdiği bu yeni tanım, onun dönemin düşünce-sine yaptığı en radikal müdahaledir; çünkü bu fikirle milliyetçilik, çağ-daşlaşma idealinden kopmadan bir misyon açısından kendine yer bu-labilmiştir.

Turhan'ın fikirleri, Ziya Gökalp'ten Erol Güngör'e uzanan geniş alanda bir yer edinerek Türk düşünce tarihinde bir halka olmuştur. Türk milliyetçisi Gökalp ve kendi öğrencisi Güngör'ün aracılığıyla Turhan'ın görüşleri yaşatılmış, geliştirilmiş ve diğer nesillere aktarıl-mıştır. Eğer bugün Türk milliyetçiliği söyleminde bilim, kültür ve de-ğerler vurgusu hala hakim, güçlü ise bu Turhan'ın entelektüel mirası-nın canlı olduğunu kanıtlamaktadır. Akademik dünyada Turhan üze-rine yapılan çalışmalar da sürmektedir. Bu akademik çalışmalar, Tur-han'ın öğretilerinin hala günümüz meselelerine uyarlanabileceğini ve hala çözümler üretebileceğini göstermektedir.

Öncelikle her zaman bilim ve aklı ön planda tutarak Anadolu'nun ruhuna ve Anadolu insanının değerlerine dikkat çeken Turhan, köy-lünün eğitimine ve kalkınmasına önem vererek toprak reformu gibi meselelere eğilerek Anadolu gerçeğine içerden bir çözüm bulmaya ça-lışmıştır. Sonuç olarak Turhan, modern Türkiye'nin millî düşünce ha-ritasında müstesna bir yere sahip bir bilim adamı ve fikir lideridir. Türk milliyetçiliğine kattığı bilimsel temel ve kültürel derinlik, Cum-huriyet dönemi milliyetçilik ideolojisine başka bir nitelik kazandırmış-tır. Kısacası, bilim adamları vardır, bir de devrimci ve fikir yapıcı bilim

adamları vardır. Turhan, ikincisine bir örnektir. Turhan'ın makale boyunca anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştığım kavramları, Türk milletinin ulusal kimlik ve modernlik arasındaki ilişkilerine genel bir reçete sunmaktadır. Eğitimden ekonomiye, ahlaktan politikaya ve daha birçok çeşide sahip bu reçetenin altındaki asıl fikir, milli kültürü canlandırmak, ülkeyi çağdaş ülkeler seviyesine çıkarmak için bilimsel eğitimi ve bilim zihniyetini gerçekleştirmektir. Millet olma şuurunun ve milli kültürün yaratılması için bilimsel kalkınmanın, bilimsel zihniyetin halka benimsetilmesinin tek çare olduğu fikri Turhan'ın bütün düşünce sistemini kaplamaktadır. Türk toplumunun nezdinde bu reçetenin hala geçerli olması, Turhan'ın fikirlerinin güncelliğini ne kadar koruduğunun da göstergesidir. Buradan yola çıkarak belirtmek gerekir ki, Turhan'ın milliyetçilik anlayışı yalnızca bir tür tarihi merak olarak kalabilen bir şey değildir, aynı zamanda Türkiye'nin geleceği hakkında bize değerli bir ışık tutmaktadır.

Kaynakça

- Aygün, Mehmet. "Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bilgin, Oğuzhan. "Türk Milliyetçiliği ve Kemalizm Meselesi: Hegemonya, Asimilasyon, Mücadele". Akademik Hassasiyetler- The Academic Elegance. 5/10 (2018): 331-360.
- Coşkun, Aynur Erdoğan. "Kitle Eğitiminde Uzman Eğitime Modern Okulluşma Serüveni". Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, 229-243. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Güngör, Erol. Düünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2019.
- Karakaya, M. Fatih. "Sunuş". Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, 7-20. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Korkmaz, Abdurrahman. "Mümtaz Turhan'ın Milliyetçiliğe ve Modernleşmeye Bakışı". Düşünce Dünyasında Türkiz. 5/30 (2014): 45-58.
- Korkmaz, Abdullah. "Mümtaz Turhan" Türkiye'de Sosyoloji I. Derleyen Çağatay Özdemir, 701-738. Ankara: Phoenix Yayınları, 2008.
- Özarpınar, Yılmaz. Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Meselesi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- _____. "Türkiye'de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı". Doğu Batı Düşünce Dergisi. 3/12(Eylül-Ekim-Kasım 2000, 2011): 209-226.

- Seçen, Hasan. "Türk Milliyetçiliği ve Bilim-1: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör'de Bilim Anlayışı". *Türk Yurdu Dergisi*. 101/295 (Mart 2012): 383-387.
- Serçe, Uğur. "Türkiye'de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı ve Mümtaz Turhan". Basılmamış Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Topluk, Gökhan-Koç, Yunus. "Mümtaz Turhan'ın Türk Sosyolojisindeki Yerine Dair Tartışmalar". *Socia Mentality and Researcher Thinkers Journal*. 5/19 (2019): 769-781.
- Tuncer, Serkan. "Hilmi Ziya Ülken ve Mümtaz Turhan'ın Eğitimle İlgili Görüşleri". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- _____. *Garplışmanın Neresindeyiz*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. *Toprak Reformu ve Köy Kalkınması*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. *Üniversite Problemi*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. *Millet ve Milliyetçilik*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2024.
- Yıldız, Tolga. "Türk Psikolojisinin Unuttuğu Bir Gestalt Psikoloğu: Mümtaz Turhan". *Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan*, Hazırlayan M. Fatih Karakaya, 89-102. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

MÜMTAZ TURHAN'IN BATILILAŞMA ANLAYIŞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Selçuk AYDIN*

Giriş

Türkiye'nin Batılılaşma çabaları Osmanlı'nın gerilemeye başladığı son dönemlerine kadar uzanmaktadır. Çağdaş olan devletlerle rekabetinde geri planda kalan Osmanlı, eski ihtişamlı günlerine dönme hususunda kimi ıslahat programlarını gündeme almıştır. Söz konusu ıslahatların yöneldiği temel hedef, mevcut anın ihtiyaçlarına cevap veremeyen kurumlarını yeniden organize etmek ve devleti eski görkemli günlerine kavuşturmaktır. Öncelikle askeri alanlarda başlayan değişim zamanla farklı kurumlara sirayet etmiştir. Bu değişim sürecinde her ne kadar hayatın Batılılaştırılması ve kültürel alanın dönüşümü çokta arzu edilir bir istek olmasa da hayatın maddi tarafında gerçekleştirilmek istenen değişim kültürel alanda da kimi dönüşümleri tetiklemiştir.

Osmanlı'nın değişim noktasında belirli bir programı olmadığı gibi değişim konusunda toplumsal bir konsensüs de söz konusu değildir. Değişim isteği daha çok dar bir kadro üzerinden gerçekleşmiş söz konusu toplumsal mutabakat sağlanamadığı için Batılılaşma çabaları kişilerle sınırlı kalmıştır. Aynı şekilde Osmanlı entelektlerinin olaya bakış açısı ise bütünlüklü bir içerikten oldukça uzak görünmektedir. Batılaşmanın yönü, karakteri ve nasıl gerçekleştirileceği ise farklı tartışmaları gündeme getirmiştir. Aslında bu tartışmalar Cumhuriyet dönemine de bir bakıma sirayet etmiştir.

Osmanlı aydınınının üzerinde çokça durduğu Batılılaşma, Cumhuriyet kadroları için de temel sorunsalların başında gelmiştir. Osmanlı'nın bir bakiyesi olarak hayata akseden Cumhuriyet, geçmişin değişim tecrübesini farklı bir boyutta değerlendirmiş ve bu kapsamda da toplumsal hayatın bütünüyle modern/seküler ve batılı bir karaktere taşınması için daha bütüncül bir Batılılaşma programı/reçetesi ortaya koymuştur. Osmanlı'nın belirli kurumlar üzerinden gerçekleştirmeye çalıştığı Batılılaşma hamlesi Cumhuriyet ile birlikte topyekûn bir toplumsal değişime ve modernleşme hamlesine dönüştürmüştür. İlk olarak devletin batılı ve seküler bir zemin üzerine inşası amaçlanmış, sonrasında ise kültürel alanda hızlı bir dönüşüme tabi tutulmuştur. Kurumsal olarak seküler bir düzen inşası zamanla gündelik alanlara sirayet etmiş, alışkanlıklar ve gündelik yaşantı yeni düzene uygun gelecek bir yapıya dönüştürülmeye çalışılmıştır. Ancak toplumsal yapının iki asrı aşan Batı'ya benzeme girişimi hem başarı noktasında hem de yönelinen hedefin nasıl gerçekleştirileceği hususunda bugün dahi karşılık bulan kimi tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Osmanlıyla başlayan ve Cumhuriyetle devam eden Batı'nın üstünlüğü nedeniyle Batı'ya yönelme olarak "Asrileşme", "Garplılaşma", "Avrupalılaşma", "Batılılaşma", "medenileşme", "çağdaşlaşma", "modernleşme" gibi kavramlarla ifade edilen süreç, sanıldığı gibi pürüzsüz ve sorunsuz bir anlama ve algılama yerine birçok tartışmanın ve bugüne dahi sirayet eden kamplaşmaların ortaya çıkış nedeni olmuştur. Batılılaşma süreci ve Cumhuriyet'in yöneldiği Batılılaşma hamlesinin başarılı olup olmadığı ise birçok aydın tarafından tartışılmıştır. Modernitenin egemen ideoloji olarak tüm dünyada üstünlüğünü kanıtlaması beraberinde diğer toplumların da ona öykünmesini ya da onun geçirdiği değişimi hayata aksettirme çabalarına neden olmuştur. Cumhuriyet, yöneldiği hedef doğrultusunda Batı'nın yükseldiği temeli ve kurumları hayata aksettirmeye çalışmış ancak istenilen çıktıların elde edilip edilmediği ise büyük bir sorunsal olarak algılanmıştır. Bu kapsamda söz konusu sorunsal birçok Türk aydını için üzerinde çalışılması gereken bir husus olarak karşılık bulmuştur. Mümtaz Turhan da Osmanlı'nın Batılılaşma tecrübesini ve Cumhuriyet'in yöneldiği bir hedef olarak Batılılaşmanın geldiği noktayı hem amaç hem de yöntem olarak analiz etmiş

ve eksik kalan noktaları millî bir aydın profiliyle değerlendirmeye çalışmıştır. Onun esas gayesi Batı'nın ulaştığı medeniyet seviyesinin arka planında yatan gerçekleri ortaya koymak ve bunu bir bilince dönüştürerek taklitçiliğin ötesine geçmektir. Mili bir kimliğin ve medeni bir bilincin inşası ile kalkınmış bir Türkiye onun en önemli yönelimi olmuştur. Bütün çalışmaları da bu bağlamın hayata aksetmesine dönüktür.

1. Mümtaz Turhan'ın Hayatı ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme

1908 yılında Erzurum'un Pasinler ilçesinin Akçataş köyünde dünyaya gelen Turhan, Rus işgali nedeniyle ailesi ile 1915 yılında Kayseri'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Yarım kalan eğitimine Kayseri'de devam eden Turhan, ilk ve orta öğrenimini burada tamamlamıştır. Kurtuluş Savaşı sonrasında ailesinin Erzurum'a dönmesine karşın Turhan, parasız yatılı sınavını kazanarak Bursa Lisesi'ne kaydını yaptırmış sonrasında ise Ankara Lisesi'ne nakil yaptırarak lise öğrenimini burada tamamlamıştır. 1927 yılında lise eğitimini tamamlayan Turhan, aynı yıl İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümüne kayıt yaptırmıştır. Bir yıl eğitim aldıktan sonra 1928 yılında Maarif Vekâletinin yaptığı sınavı kazanarak psikoloji eğitimi için Almanya'ya gitmiştir. Yaklaşık 7 yıl boyunca Almanya'da kalan Turhan, Berlin Üniversitesi'nde psikoloji öğrenimi görmüş sonrasında ise Frankfurt Üniversitesi'nde psikoloji alanında doktorasını tamamladıktan sonra 1936 yılında Türkiye'ye dönüş yapmıştır. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi'nde psikoloji bölümünde asistan olarak çalışmaya başlayan Turhan, 1939 yılında doçent unvanını almıştır. 1944 yılında İngiltere'ye giden Turhan, Cambridge Üniversitesinde sosyal psikoloji alanında ikinci doktorasını tamamlamıştır. 1950 yılında profesör olan Turhan'ın, Mevhibe hanımla gerçekleştirdiği evliliğinden Nesrin ve Fügen adlarında iki kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Birçok bilimsel çalışmaya imza atan Turhan, 1969 yılında vefat etmiştir.¹

¹ Hasan Küçük, Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan (İstanbul: Türdav,1977), 59-62.

Mümtaz Turhan hem sosyal psikoloji alanında hem de sosyoloji noktasında birçok çalışmaya imza atmıştır. Özellikle millî kalkınma, kimlik, kültür ve Batılılaşmaya dönük çalışmaları bir aydının ülkesine duyduğu bağlılığın en büyük göstergeleridir. Turhan, Türk toplumunun ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin muasır bir medeniyet olabilmesinin kaygısını duymuş ve bütün çalışmalarında bu hassasiyet belirleyici olmuştur. Bu çalışmalardan "Toprak Reformu ve Köy Kalkınması" adlı eserinde Turhan, toprak reformuna dönük mesafeli yaklaşmış ve reformun nasıl yapılması gerektiği ve köyün/köylünün kalkınmasında izlenecek yolların neler olması gerektiğini tespit etmeye çalışmıştır. Sanıldığı gibi köyün kalkınmasının sadece köye yol, su vb. kimi kamu hizmetlerinin ulaştırılmasından ibaret olmadığını belirtmiştir. Turhan'a göre köyün ve köylünün kalkınması esas itibarıyla üretim artışıyla ilgilidir. Dolayısıyla köylerin kalkınması araziye, toprağın yapısına göre belirlenecek en iyi ve en uygun tohum vb. nebatların, gübre ve ziraat araçlarının belirlenmesine bağlıdır. Maksimum faydayı sağlama hususunda az sayıda insanın çalışarak çok sayıda insanı beslemesini sağlayacak yetenek, bilgi ve teknik usullerin köye ve köylüye ulaştırılmasıyla üretimde artış sağlanabilir. Tabii bu arada su ve yol gibi önemli kamu hizmetleri de ihmal edilmeyecektir. İşte toprak reformunun ancak bu çerçevede içerisinde ve bu şartlar altında bütün mahiyetiyle meydana çıkacağını, planın tatbik şeklinin de bu süreçte kendiliğinden belireceğini ifade etmektedir.² Nüfusunun büyük çoğunluğunun tarımla geçimini temin etmeye çalıştığı bir toplumda köyü ve köylüyü kalkındırmanın yolu sadece köylüye toprak dağıtmak değildir. Toprağın verimli bir şekilde nasıl kullanılacağı, üretimin nasıl ve ne şekilde artırılacağı Turhan'ın ana kaygılarından biri olmuştur.

"Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri" adlı eserinde ise Türk eğitim sisteminin mevcut durumu, eğitim hususunda yaşanan problemler ve çözüm önerilerini ele alan Turhan, Türk Maarifinin esas odak noktasının Türkiye'nin kalkınmasını, ilerlemesini ve yüksek medeni bir millet seviyesine ulaşmasını sağlamak olması gerektiğini

² Mümtaz Turhan, Toprak Reformu ve Köy Kalkınması (İstanbul: Çınar Matbaası, 1964), 8.

belirtir. Esasında gelişmiş ve medeni bir toplum, nüfusuna oranla yeter sayıda birinci sınıf bilim adamı ve uzmanlar yetiştirebilen ve iyi kurumlara sahip olan bir millettir. Yani her şeyden önce medeni bir toplum, ancak ve ancak bilimsel esaslara dayalı modern kurumlara sahip olmakla ve de bu kurumlar için çalışacak yeterli bilgi ile donanmış uzmanlarla mümkün olacaktır.³ Turhan'a göre memleketin esas derdi okuma yazma bilmeyenlerin sayıca az oluşu değildir. Esas mesele münevverlerin iyi bir şekilde yetiştirilememiş olmasıdır. Sürekli eğitim sisteminin değişmesi ve değişimin de bilimsel bir metodolojiye sahip olmadan kör bir taklitçilikle yapılması Türkiye'ye bir şey kazandırmayacaktır. Gerçek manada Batılılaşma; bilim, ihtisas, zihniyet, yüksek bir fikir seviyesi, azimli çalışma, düzen, olaylar arasındaki ilişkileri kavrayabilme ve ona göre önemler almayla mümkündür. Kısacası bir ülke bilimsel alanda ne kadar ileri giderse, o nispette garplılaşmayı gerçekleştirebilir.⁴ Aksi durumda, ilerleme ve Batı ile rekabet mümkün değildir. Turhan, aslında sadece yaşadığı dönemin eğitim algı ve anlayışını eleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda yaşadığımız an için de geçerli olabilecek bir projeksiyon ortaya koymaktadır. Nitekim eğitim sisteminin sürekli bir değişim içinde olması, sınav sistemlerinin, ders müfredatlarının, öğretmen yetiştirme sistemlerinin ve öğretmen alımlarında uygulanan usullerin sürekli bir değişime tabi tutulması vb. daha birçok sorun bugün olduğu gibi devam etmekte eğitim gibi millî bir mesele de dahi kamusal uzlaşa sağlanamamaktadır.

“Kültür Değişimleri” adlı eserinde ise Turhan, bugünkü kültür değişimlerinin, Batı medeniyetinin etkisi altında tarihin hiçbir devrinde görülmeyen bir yoğunlukla hemen hemen bütün dünyaya yayılmasının ona evrensel bir karakter kazandırdığını böylesi bir hadisenin başlı başına bir inceleme konusu olduğunu belirtir. Kültür değişimleri bağlamında ülkenin yaklaşık iki yüz elli yıldan beri olağanüstü bir süreçten geçtiğini bu zaman aralığında kültür değişimleri hususunda hangi aşamaya vardığımızı, onun bize neler kaybettirip neler kazandırdığını; bu

³ Mümtaz Turhan, Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri, “Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri” (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1980), 200-201.

⁴ Küçük, Türk Milliyetçiliğinin, 92.

noktada ne oranda başarılı olduğumuzu; nasıl ve ne şekilde bocaladığımızı; bütün bunların sebeplerini bilmemiz, onları dünyanın farklı kısımlarında meydana gelen değişmelerin neticeleriyle mukayese etmemizin gelecekteki gelişimimiz için zorunlu olduğunu belirtir.⁵ Bu eserde üç asra yaklaşan kültürel değişim süreci çok yönlü bir şekilde analiz edilmekte, tarihsel bir okumaya ve karşılaştırmaya tabi tutulmaktadır.

“Üniversite Problemi” adlı eserinde ise bilimin kalkınmadaki rolünü ve üniversitelerin bu konuda üstleneceği fonksiyonları ele alan Turhan, temelinde bilim bulunmayan bir ülkede toplumsal ve ekonomik kalkınmanın mümkün olmadığını belirtir. Bilimsel kurumları ve bilimsel bir zihniyeti inşa etmeden gelişmiş ve sanayileşerek bugün modern diyebileceğimiz bir toplum haline gelmiş bir ülke yoktur. Hülasa, bilimsel kurumlar inşa etmeden önce endüstri kurma girişimlerinin daima boş çıktığını tarih bize göstermiştir. Bilim, sadece ekonomik kalkınmayı sağlamaz aynı zamanda manen de ayakta durabilmeyi, bağımsız ve özgür kalabilmenin de imkânlarını verir. Turhan’a göre bugün bütün gelişmiş ülkelerin bilime ve bilimsel kurumlara var güçleriyle yatırım yapmalarının, bu hususta büyük fedakârlıklarda bulunmalarının esas nedeni de budur. Birçok eksik ve kusurlarına rağmen bilimi ve bilimsel kurumları bugün üniversiteler temsil etmektedir. *“Hakikaten hiçbir müessesede ilim, üniversitelerde olduğu gibi geliştirilip idame ettirilmemektedir”* tespitiyle de bilimin ve bilimin odağında yer alan üniversitelerin problemlerinin ele alınması gerektiğini belirtmekte ve yaşadığı dönemde üniversiteler bağlamında yaşanan sorunlar ve bunlara dönük çözüm önerilerini ortaya koymaktadır.⁶

“Atatürk İlkeleri ve Kalkınma” adlı eserinde ise Atatürk ilke ve inkılaplarına nasıl yaklaşılması gerektiği objektif bir gözle oldukça farklı denelebilecek bir okumaya tabi tutulmaktadır. *“Atatürk ilkelerinin bazen gelişigüzel, keyfi bir şekilde ve çok defa da memleket menfaatlerine aykırı fakat muayyen bir maksada uygun düşecek bir tarzda tesiri ve bir kalkan veya bir maske gibi kullanılmasına birçok münevver vatandaşları zannedildiğinden çok*

⁵ Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri-Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik (Ankara: Altınordu Yayınları, 2023), 24.

⁶ Mümtaz Turhan, Mümtaz Turhan-Bütün Eserleri, “Üniversite Problemi” (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 163.

*daha müteessir etmiş olduğu anlaşıyor.”*⁷ Turhan bu eserinde, Atatürk ilkelerinin bir taassup mevzuu olmasına asla müsaade edilmemesi ve bu konunun toplumu birbirine düşürebilecek bir nifak unsuru olmamasına dikkat çekmektedir. Atatürk ilke ve inkılaplarının bilimsel gerçekler ışığında ülkenin gelişmesi, kalkınması, modern bir millet olması ve millî bir kültüre erişebilmesi hususunda bir araca dönüştürülmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Atatürk ilkelerinin Türkiye’de herkesin benimseyebileceği toplumsal bir norma nasıl dönüştürüleceği bu çalışmasının ana temasını oluşturmaktadır.

“Garplılaşmanın Neresindeyiz?” adlı çalışmasında ise yaklaşık iki buçuk asra yayılan Batılılaşma ve modernleşme çabalarını eleştirel bir şekilde ele alan Turhan, yapılan yanlışları ve yapılabilecek doğruları millî bir aydın profiliyle analiz etmiştir.

Aslında Türk aydını ve düşünürü Tanzimat’tan bu yana kendisine dönük bir kimlik arayışı içerisinde. Cumhuriyet bir noktada temel bir hedef belirlemiş olsa da toplumdaki değişimin yönü ve nasıl olacağı konusu bu dönemde Türk aydınları için temel sorunlardan birisi olmuştur.⁸ Yaşadığı dönemin mevcut durumuna ve problemlerine odaklanarak çözüm arayışı içinde olan Turhan, birçok bilimsel çalışmaya imza atmış ve Türk millî kültürüne evrensel bir kavrayış kazandırmak için çaba harcamıştır. Turhan, aynı zamanda iyi bir sosyal bilimci olarak toplumsal ve kültürel sorunlara ilgi duymuş, toplumsal değişme, Batılılaşma, kimlik, kültürel değişim, kalkınma ve eğitim gibi daha birçok konuda eserler kaleme almıştır. Turhan, Türkiye’nin Batılılaşma serüvenini ve kalkınma çabalarını analiz etmiş yaşanan sorunlara karşı oldukça yerinde sayılabilecek çözüm önerileri üretmiştir. Yukarıdaki eserlerinin yanı sıra, “Aydınlık Gradyanlarının Derinlik-İdraki Üzerindeki Tesirleri”, E. Krestchmer Konstitüsyon Tiplerinin Münevver Bir Türk Kütlesi Arasındaki Yayılışı, Ergenlik ve Delikanlılık Çağı, Cemiyet İçinde Fert, Beden Yapısı ve Karakter (tercüme), Irk Psikolojisi

⁷ Turhan, Mümtaz Turhan, 215.

⁸ Nuray Karaca, “Kültürel Değişme Sürecinde Kimlik Algısı”, Türkiye’de Değişim Sempozyumu-Prof. Dr. Erol Güngör Anısına, ed. Mehmet Çağatay Özdemir (Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 6-9 Aralık 2010), 470.

(tercüme)⁹ gibi kitaplara ve onlarca makaleye de imza atmış üretken bir bilim insanı olarak tarihte yerini almıştır.

2. Mümtaz Turhan ve Batılılaşma

Türk Dil Kurumu Batılılaşmak kavramını, “Düşünce görüş ve anlayışta özellikle Avrupa ülkelerinin izledikleri temel ilkeleri benimsemiş olmak, Garplılaşmak”, “Gelişmiş Avrupa ülkeleri düzeyine ulaşmak”, “Batı uygarlığını benimsemek” (TDK, 2025) şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımlar parçalara bölündüğünde ilkinde Avrupa bir hedef olarak görülmekte ve onların izlediği seyrin takip edilmesi gerektiğine dair yöntemsel vurgu ön plana çıkarılmaktadır. İkinci tanımda ilkiyle benzeşmekte, Avrupa ulaşılması gereken bir ideal olarak görülmektedir. Üçüncü tanım ise total bir işlemi yani bütün yönleriyle Batı’nın benimsemesini ortaya koymaktadır. Bu tanımlar dikkate alındığında Türkiye’nin tarihsel gelişim sürecinde, Batılılaşma, garplılaşma, asrileşme, modernleşme, çağdaşlaşma kavramlarının benzer istek ve beklentiler üzerinden üç yüz yıllık bir serüveni karşıladığı söylenebilir. Kavramlar hem epistemolojik olarak hem de mana ve yönelim olarak kendi içlerinde farklı ayrımlara tekabül etse de söz konusu kavramların tarihsel süreçte Türk insanı için bir takım ortak çağrışımlara sahip olduğunu söylemek oldukça yerinde olacaktır. Üç asırlık bir geçmişe ve bu minvalde bir söylem ve eylem alanına karşılık düşen bir kavram olarak Batılılaşma da bir taraftan kendi güçsüzlüğünü, diğer taraftan da idealize edilen bir hedef olarak toplumsal değişim gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır.

Güçsüzlük, üç asırlık geri çekilmenin, Batı ile rekabette geri plana düşmenin bir yansıması iken hedef ise mevcut anı yakalamak ve çağın ideal olarak kabul edilen kimi standartlarına erişmeyi ön görmektedir. Kavramın tanımlanmasında kimi sorunlar olsa da esas sorun kavramın hayata aksetmesinde nasıl bir yöntemin ve ne tür usullerin uygulanması gerektiği üzerinedir. Aslında hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti bağlamında düşünüldüğünde, arzu edilen hedefin gerçekleşmesi ya da gerçekleştirilememesi hususundaki eksiklikler Batılılaşmayı

⁹ Bkz. Mümtaz Turhan’ın bütün eserleri için, Hasan Küçük, Prof. Dr. Mümtaz Turhan -Bütün Yönleriyle, (İstanbul: İrfan Matbaası, 1977).

nasıl gerçekleştireceğimiz ya da neden gerçekleştiremediğimiz sorularını gündeme getirmekte, bu durumda birçok aydının hem zihin dünyasını hem de ürettiği çıktılarının temel konusunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda Mümtaz Turhan'ın da temel gayesi Batılılaşma konusunda nerede ve nasıl bir yanlış yaptığımızı tespit etmek ve doğru bir programın nasıl olması gerektiğini ortaya koymak yönünde olmuştur.

Turhan, geri kalmış bir ülkenin gelişmesine ne ad verilirse verilsin, ister buna çağdaş medeniyet seviyesine erişme, ister modernleşme veya garplılaşma yahut kalkınma densin, esas amacın modern bir millet olma ve bütün toplumu kapsayan yüksek seviyeli bir kültüre kavuşmak olduğunu belirtir. Turhan, modern Avrupa'nın bugünkü seviyeye ulaşmak için yedi asırlık bir gelişme ve tekâmül sürecinden geçtiğini, dolayısıyla da bu durumun iyice kavranması gerektiğini aksi taktirde başarılı bir modernleşmenin ve yapılan inkılapların bir anlamının olmayacağını ifade eder:

“Çünkü, Garp medeniyeti sadece duyu uzuvlarıyla idrak edilebilen ve böylece iktibas edilmeleri, benimsenmeleri mümkün maddi kültür unsurlarından, davranışlarından ibaret değildir. Garp medeniyeti aynı zamanda ve her şeyden evvel, yüzdeki ben ve vücuttaki can gibi tecrit edilip alınamayan ve bütün medeniyet unsurlarının temelini teşkil eden bir zihniyet, bir tutumu da ihtiva eder. Garplının müessir bir şekilde çalışabilmesi, yaratıcı bir tarzda faaliyet göstermesi, gerçeklerden korkup kaçmaması, objektif ve realist olabilmesi, hep bu zihniyet ve bu umumi tutum sayesinde mümkün olmaktadır. Bu zihniyetin meydana gelmesinde bugünkü modern ilmin rolü büyük olmuştur. Denilebilir ki, ilim, Garp medeniyetindeki her nevi faaliyet ve verim için temel sermaye olmuştur.”¹⁰

Bu satılar bize Turhan'ın, Batılılaşmayı, bir zihniyet ve metot meselesi olarak kavradığını anlatmaktadır.¹¹ Dolayısıyla da Turhan için Garplılaşma/Batılılaşma basit bir taklit olayı değildir. Tam anlamıyla bir zihniyet meselesidir. Durumu geçiştirmek ve yüzeysel bir okumaya tabi tutmak Batılılaşmanın taklitçilikle sınırlı kalması demektir. Üç asra yaklaşan çabaların bir adım öteye taşınabilmesi ancak Batı'nın zihinsel

¹⁰ Mümtaz Turhan, Mümtaz Turhan-Bütün Eserleri, “Atatürk İlkeleri ve Kalkınma” (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 248.

¹¹ Küçük, Türk Milliyetçiliğinin, 43.

dünyasının kavranmasıyla mümkündür. Sahip olunan zihin yapısı ve zihniyet idrak edilemediği müddetçe değişimin başarılı olma şansı yoktur. Ötesi sadece olayı geçiştirme ve taklitle sınırlı kalmak anlamına gelecektir.

Batı'nın mevcut duruma gelmesindeki temel unsurlar Turhan'a göre *"ilim ve onun bir tatbikatı olan teknik ile ferdi hakları koruyan kanun ve ferdi mesuliyetin doğmasını temin eden hürriyet sistemi"*dir.¹² Bilim ve onun yansımaları olan teknik, ilerlemenin ve gelişmenin ilk şartıdır. Yine kişisel hak ve hürriyetler ve bunları koruyan yasal sistem de Batı'nın gelişmesinin temel unsurları olarak görülmektedir. Kişisel hak ve hürriyetlerin gelişmesi beraberinde eleştirel düşünce yeteneğinin de gelişmesi demektir. Eleştirel düşünce ise bilimin ve Avrupa'nın gelişiminin temel dinamikleridir. Aydınlanma düşüncesinin temel sloganı eleştiridir. Düşünmeye ve aklını kullanmaya cesaret et düsturu yeni bilimsel paradigma olarak karşılık bulmuş, bu ise Avrupa'nın yeni bir zihin ve zihniyet yapısına kavuşmasına neden olmuştur.

İlerlemenin ya da diğer bir ifade ile Batılılaşmanın odağında yer alan bilim ise *"...realiteye, gerçeğe sadakatle bağlı kalarak, vakua ve hadiseler arasındaki münasebeti sistemli müşahade ve tecrübe vasıtasıyla tespit etmektir."* Eğer bir memlekette ilim yoksa ya da ilimle amel edilmiyorsa bu durum, sadece kurumsal bozuklukları, işlerin aksamasını ve verimsizliğini neticelendirmek veya artırmakla kalmaz ayrıca yokluk dönemlerinde olduğu gibi, ihtiyaçları gidermek maksadıyla malumat kırıntıları, peşin hükümler, kanaatler, batıl inançlar, hatta vehimler bile ilim perdesi altında ilmin yerine geçer.¹³ Bu durum toplumlar için oldukça tehlikeli olabilecek sonuçlar doğurur. Gelişmenin, ilerlemenin ve Batı ile rekabetin önündeki en büyük engellerden birisi ön yargıları gerçek sanmak ve vehimlerle hareket etmektir. Üç asırlık süreçte bilime dönük bakış açısının belirli bir zemin üzerine inşa edilememesi ve bilim hususunda kamusal bir uzlaşıyla toplumun bütün bireylerini tatmin eden bir algı ve kavrayışın davranışa dönüşmemesi ya da dönüştürülememesi, ilerleme ve gelişme hususunda birçok çabanın da karşılıksız kalması anlamına

¹² Turhan, Atatürk İlkeleri, 291.

¹³ Turhan, Atatürk İlkeleri, 272-273.

gelmektedir. Öyle ki günümüzde dahi bilim insanlarının yerine popüler kültürün ürünü olan tipolojilerin kanaat önderi olarak topluma yol gösterdiği düşünüldüğünde Turhan'ın serzenişlerinin haklılığı bir kez daha anlaşılacaktır.

Temelinde ilim bulunmayan bir coğrafyada, toplumsal ve ekonomik kalkınmanın olamayacağını belirten Turhan, bilimsel kurumlar ve bilime dayalı bir zihin inşa etmeden bugünkü anlamda modern bir toplum haline gelmiş bir ülke olunamayacağını belirtir. Günümüzde medeniyeti fabrikalar değil, üniversiteler temsil etmektedir. Mevcut medeniyetin varlığı ve gelişimi ise yine üniversitelerle olmaktadır. Turhan'a göre üniversitelerin birtakım fonksiyonları söz konusudur. Bunlardan ilki bilim adamı yetiştirmek ve bilimsel araştırmalarda bulunmaktır. Yine üniversiteler hem kendisi hem de eğitimin bütün kademeleri için öğretmen yetiştirmek zorundadır. Son olarak da kaliteli idare ve iş adamı yetiştirmekte üniversitelerin temel fonksiyonları arasında yer alır. Modernleşmek isteyen bir toplum, eğer bu fonksiyonları yerine getirecek bir üniversite algısı ve anlayışı inşa edememişse üniversiteler o topluma fayda yerine zarar getirir. Üniversitelerin söz konusu bu seviyesini belirleyen kimi faktörler vardır. Bunlar arasında öğretim üyelerinin bilimsel kaliteleri, nitelikleri, sayıları, seviyeleri, sahip oldukları öğretim ve araştırma araçları ile imkânları yer almaktadır. Ayrıca bu faktörlere insani ve millî bilincin de eklenmesi gerekmektedir. Turan, Türkiye'de bu bilincin inşa edilmesinin ise oldukça zor olduğunu ifade etmektedir. Bu özellikler Turhan'a göre nitelikli öğretim üyesi anlamına gelmektedir. Kaliteli bilim insanlarına yeterli derecede sahip olamayan bir üniversite ise üniversite olmaktan çıkacaktır.¹⁴

Gelişmekte olan bir ülke veya toplum, modern bir toplumsal hayat için ihtiyaç duyduğu her türlü kurum ve kadroyu tamamlamak zorundadır. Toplumsal, ekonomik ve siyasi alanda ihtiyaç duyulan kurumların hem kurulması hem de gelişebilmesi ancak nitelikli kadrolara sahip olmak ve bunları yetiştirebilmekle mümkündür. Bilimin modern yaşamın bir parçası ve millî müdafaanın esas unsuru haline gelmiş olması bütün modern toplumların bu yönde hareket etmesine neden

¹⁴ Mümtaz Turhan, Üniversite Problemi (İstanbul: Baha Matbaası, 1967), 5-6, 11-12.

olmuştur. Ancak Türkiye, Turhan'a göre bu konuda yeterli bilim adamı yetiştirememiş, kimi göstermelik çabalar ortaya konmuş olsa da esasında bu hususta başarılı olunamamıştır.¹⁵ Türkiye'nin nitelikli insan yetiştirmekte başarısız olmasının nedeni eğitim kurumlarının hem mahiyet hem de seviye olarak buna müsait olmamasıdır. Realist olmayan görüşler, cazip bazı sloganların tesiriyle memleketi bir anda ucuz ve kolay bir şekilde kalkındıracak ilk tahsilin cazibesine kaptıran maarifçiler ve onları destekleyen bazı sözde münevverler, Türk maarifinin ve kültür seviyesinin korkunç denecek derecede düşmesine sebep olmuşlardır. Bu tespitten sonra ortaokullarda öğretmen kadrosunun yüzde elli, liselerde ise yüzde yetmiş iki oranında eksik olduğunu belirten Turhan, *"Hangi memlekette on hocasından yedisi noksan olan bir tahsil müessesesine insan lise demeye cesaret edebilir?"* sorusunu yöneltir. Turhan, yetişmiş bir kadro olmadan ilköğretim seferberliğinin olumsuz sonuçlanacağını iddia ederek üniversite ve öğretmen yetiştirme konusuna dikkat çekmektedir. Eğitimin uzun süreli planlamalar gerektirdiğini ve ilk düşmenin yanlış iliklenmesi neticesinde de diğer düğmelerin yanlış ilikleneceğini ifade etmektedir. İlk eğitim ile başlayan süreçte yeterli ve nitelikli eğitim verecek personele sahip olunamaması silsile halinde bütün eğitim sistemini bozmuştur. Bu durum modernleşme yolunda büyük bir hatadır. Dolayısıyla ülkenin kalkınması noktasında ilköğretimin doğrudan doğruya önemli bir etkisi yoktur. Bunun yerine yediden yetmişe herkesin işinde verimli ve başarılı olmasına yarayacak pratik (uygulamalı) bilgilerin verilmesi, işbaşında yetiştirme yolu tercih edilmelidir. Turhan'a göre mevcut durumda orta öğretimin kalitesini bozmadan tölarize edebileceği kadar öğrenciyi ilk tahsilden geçirmek buna mukabil, teknik ve mesleki olanlar dahil, her çeşit eğitim kurumunu hem nicelik hem de nitelik bakımından takviye etmek gerekmektedir. Bu şekilde hareket edildiğinde memleketin kalkınma hızının artacağı ve bu tempo ile doksan yılda gerçekleştirilemeyen ilk eğitim davasının dokuz yıldan az bir sürede çözülebileceğini iddia etmektedir. Aksi taktirde bugün ilk tahsil görenler bundan hiçbir fayda elde edemedenden öğrendiklerini beş-on sene zarfında tamamıyla unutmaya, böylece de memleketin şu çok muhtaç

¹⁵ Turhan, Üniversite Problemi, 22-24.

olduğu milyonlar heba olup gitmeye devam edecektir. Çünkü Turhan'a göre maarif, modernleşmenin ve kalkınmanın en tesirli vasıtasıdır.¹⁶ Aslında Turhan, Osmanlı'nın son dönemlerinde sıkça tartışılan bir konuya dikkat çekmek istemiştir. Maarifin ıslahı konusunda Emrullah Efendi ile Mustafa Satı Bey arasında yaşanan tartışma uzun bir süre gündemi meşgul etmiştir. "Tuba Ağacı Nazariyesi" ile Emrullah Efendi yükseköğretime öncelik verilmesi gerektiğini savunurken Mustafa Satı Bey ise tam tersine ıslah işine ilkokuldan başlanmasının gerektiğini öne sürmüştür.¹⁷ Turhan'da Emrullah Efendi'nin görüşlerine benzer şekilde iyi bir üniversite eğitimi ile iyi eğitimciler yetiştirilmeden ilk eğitimde kalitenin sağlanamayacağını ve dolayısıyla da yetişmiş eğitimciler olmadan ilköğretim seferberliğinin başarıyla sonuçlanmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.

Türkiye'nin Batılılaşma serüvenini tarihsel bir okumaya tabi tutan Turhan, Türk toplumunun yaklaşık iki yüz elli yıldır; Batılılaşmak istediğini, bu uzun süreçte bir şeylerin eksik, bir tarafımızın bozuk olduğunu ve bu duruma çareler bulmak zorunda olmanın ihtiyacının hep duyulduğunu belirtir. İki yüz elli yıllık zaman zarfında aksayan yönleri ortadan kaldırmak için kimi tedbirler alınsa da hatta bunlara bazen 20-30 yıl, bazen de yarım veya üççeyrek asır büyük bir inançla sarılsak da nihayetinde alınan tedbirler sorunlara çözüm getirmemiş ve sonrasında da yeni çözümler aramak zorunda kalmışızdır.¹⁸

Yaşadığı zaman diliminde Türk aydınlarının Batılılaşma konusundaki tutumlarına da değinen Turhan, aydınların iki gruba ayrıldıklarını, ilk grubun son inkılaplarla Batılılaşma hareketinin tamamlanmış olduğunu savunduklarını ve Batılılaşmanın kalan kısmının da er geç gerçekleşeceğini, esas davanın ise bunların muhafazası ve halka mal edilmesi olduğuna inananlardan oluştuğunu belirtir. Bu gruba ait olanların Batılılaşmanın halka benimsetilmesi hususunda ise gerekirse şiddete başvurulması taraftarı olduklarını da iddia eder. İkinci grup aydınlar ise,

¹⁶ Turhan, Üniversite Problemi, 31-34.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülgen, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 256-270.

¹⁸ Mümtaz Turhan, Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri, "Garplılaşmanın Neresindeyiz", (İstanbul: Emek Matbaacılık, 1980), 11-12.

önceden gerçekleştirilen değişim ve dönüşüm çabalarını benimsedikleri gibi son inkılapları da benimseyerek muhafaza edilmesi gerektiğini ancak Batılılaşmanın tam anlamıyla gerçekleştirilemediğine inananlardan oluştuğunu belirtir. Bu gruba dahil olanların Batı'dan alınması gereken esas bazı unsurların ve kurumların halen daha alınmadığını, bunların gereği gibi kavranıp benimsenmediği, bundan dolayı da henüz kesin bir adımın atılmadığı ve daha yapılacak daha birçok şeyin bulunduğu kani olduklarını iddia eder.¹⁹ Turhan, bir taraftan Cumhuriyet dönemi devrimlerine karşı aydınlar arasındaki bakış açısı farklılığını ele alırken diğer taraftan da Batılılaşma adına atılan adımların tamamlanmadığına ilişkin iddialara karşı çıkarak ikinci gruba giren aydınlar arasında yer almaktadır.

Tamamlanmamış bir süreç olarak Batılılaşma hususunda neler yapılabileceği ya da yapılması gerektiği hususu da Turhan'ın yöneldiği diğer bir hedeftir. Bu kapsamda da Turhan, "O halde şimdi doğrudan doğruya bugünkü inkılapları, yani garplılaşmayı tamamlayabilmek için daha neler yapılması lazımdır?" sorusuna cevap arar.

*"Bilindiği gibi bundan otuz sene evvel başlamak üzere yapılan inkılaplar, iki yüz seneden beri devam eden bir cehdin emsalsiz bir hayat mücadelesinin ve fikri gelişmenin, o zamanın şartlarına ve içtimai seviyesine göre meydana getirebildiği düşüncelerin mahsulüdür. Binaenaleyh, bugünkü şartlara, ihtiyaçlara ve ilmi seviyeye göre ayarlanması, geliştirilmesi, tamamlanması icap eder. Aksi taktirde yıkılmak istenen taassup zihniyetinin yerine yine mevcudu muhafaza gibi başka neviden bir taassup zihniyeti konmuş olacaktır ki, fikir hürriyetini ve içtimai inkişafı durdurma bakımından aynı derecede zarar verecektir. Bu ise bizzat inkılabın aleyhine, onun prensiplerine ve gayesine aykırı bir hareket olacaktır. Çünkü hakiki inkılapçılık sadece mevcudu muhafaza etmekle kalmamalı, onu zamanın icaplarına göre inkişaf ettirmeli ve tamamlamalıdır. Zaten mevcudu muhafaza edebilmek için de daha fazlasını, daha iyisini, daha ilerisini ve mükemmelini istemekten başka çare var mıdır?"*²⁰

Turhan bu satırlarla zamanın ruhunun kavranması gerektiğini aksi taktirde inkılapların donuk bir karaktere dönüşeceğini ve yeni bir dogmatizme veya taassuba neden olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir.

¹⁹ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 12-13.

²⁰ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 15-16.

Turhan'ın bu tespitleri bugün dahi oldukça önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Atatürk İlke ve İnkılaplarının arkasındaki zihniyet dönüşümünü kavrayamamış ve süreci dogmatik bir karaktere dönüştürmüş insan sayısı oldukça fazladır. Muasır medeniyet seviyesine ulaşabilmek, değişen dünyaya ayak uydurmakla ve zamanın ruhunu kavramakla mümkündür. Turhan'ın dediği gibi gerçek inkılapçılık sadece olanı korumakla olmaz aynı zamanda onu çağın şartlarına göre ayarlamak ve geliştirmekte gerekir.

Cumhuriyetle birlikte hayata akseden değişimi anlamaya çalışan Turhan, yapılan inkılapların Batı'nın hayat tarzını kendisine hedef olarak seçtiğini, bu nedenle de arzu edilen medeniyetin temsilcisi olarak görülen kimi milletlerin kanunları, kurumları, adetleri, özellikle kıyafet ve yaşam tarzlarının taklit edilmesinde garipsenecek bir durum olmadığını belirttikten sonra bir parantez açar:

*"Zira her medeniyet ve kültür bugün ki ilminde kabul ettiği gibi, netice itibarıyla bir yaşam tarzından başka bir şey değildir. Ancak bu hayat tarzı muayyen bir tarihi oluşun içinde gelişen müesseselerin, muayyen bir iktisadi nizamın, istihsal ve istihlak vasıtalarının, muayyen bir tavır ve dünya görüşünün mahsulü olmak üzere meydana gelmiştir. Binaenaleyh, onu bu mesnetlerden tecrit ederek benimsemek mümkün değildir. Mesela dayandığı müesseseleri geliştirip kuvvetlendirilmeden, zihniyeti benimsenmeden, prensiplerine sadık kalınmadan hakiki demokrasi kurulamaz. İktisadi imkânlar, memleketin gelir kaynakları hesaba katılmadan lüzumlu istihsal ve istihlak vasıtaları temin edilmeden mücerret bir şekilde muayyen bir hayat seviyesi benimsenemez."*²¹

Kısacası Turhan, Batı medeniyetinin üzerinde yükseldiği temeli anlamadan, değişimin arka planındaki zihniyeti idrak etmeden başarılı olunamayacağını ifade eder.

Asırların mahsulü olan bir yaşam tarzından farklı bir düzene geçerken kuruluş anında ve sonrasındaki safhalarda ortaya çıkacak sayısız toplumsal ve iktisadi sorunlara kılavuzluk edecek ve çözümler arayıp bulacak birinci sınıf bilim insanlarına ve uzmanlara, bunları yetiştirecek gerçek manada bilimsel kurumlara ihtiyaç vardır. Dolayısıyla gerekli kurumları kurmadan ve bu kurumlara hayat verecek olan çalışanları

²¹ Turhan, Garplılışmanın Neresindeyiz, 16.

yetiştirmeden ne yeni/modern bir yaşam tarzı meydana getirebilirsiniz ne de onu yaşama aktarabilirsiniz. Aksi durumda sonuç, tavır ve hareketlerin, kılık ve kıyafetin ya da kimi fikirlerin basit bir taklidinin ötesine geçemez. Davranışları şekillendiren nedenler tespit edilmeden ve zihniyeti değiştirmeden gerçek manada bir yenilik yapılamaz. Eğer sonuç taklidin ötesine geçmezse durum vahim sonuçlar doğurur. Öyle ki Avrupa'nın mevcut duruma ulaşmasını sağlayan etkenler kavranmadan ve ona uygun bir zemin sağlanmadan onu taklit etmeye çalışmak, bizleri hem ondan hem de kendimizden uzaklaştırır. Dolayısıyla esas mesele Batı'nın geldiği seviyeye ulaşmasını sağlayan zihniyete aracılık eden kurumları inşa etmektir.²² Garp medeniyetini hakkıyla anlamak, bu medeniyetin temel amillerinin neler olduğunu kavramak ve işe nereden başlanması gerektiğini, yani ne yapacağımız ve nasıl yapacağımızı bilmek gerekmektedir. Daha önceden belirtildiği üzere Turhan'a göre, Modern Avrupa'nın üzerinde yükseldiği aslı unsurlar; bilim, teknik, insan haklarını güvence altına alan hukuk ve bunun yansıması olan hürriyet olgusuydu. Gerçek garpcılık ise bu prensiplere bağlı olmayı gerektirir. Bunlar yoksa yani memlekette gerçek manada bilimsel kurumlar inşa edilememişse yeterli oranda nitelikli bilim insanı bulunmuyorsa bütün değişim basit bir taklitçiliğin ötesine geçemeyecek ve bizi garba yaklaştırmak yerine hem garptan hem de kendi kimliğimizden uzaklaştıracaktır.

Turhan, aynı zamanda geldiğimiz ana kadar yaşanan değişimi ve yapılan değişiklikleri de eleştirel bir okumaya tabi tutar. Batılılaşmadan eğer sadece eskisinden farklı olmak, farklı bir şekilde duymak ve yaşamak anlaşılıyorsa, değil Tanzimat'tan, son elli, hatta otuz seneden beri meydana gelen değişimler çok muazzam olmuş, toplumun hiç olmazsa büyük şehirlerinin çehresi tamimiyle değişmiştir. Bu değişim sürecinde duyuş ve düşünüşümüz, kıymet ölçülerimiz, kıymet sistemlerimiz, dini, siyasi hayatımız, maarifimiz ve diğer kurumlarımız, hülâsa toplumsal bünyemiz tamamıyla değişmiştir. Ancak, bu değişim her ne kadar Batılılaşma amacıyla yapılmış olsa da her zaman iye doğru olmamıştır.

²² Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 11-12-17-18.

“Hemen hiçbir sahada daima iyi alınamamış, yine hiçbir sahada, yalnız fena unsurlara terk edilip iyiler muhafaza edilememiştir. Sırf bize ait olduğu için birçok iyi şeyler muhafaza edilememiştir. Sırf bize ait olduğu için birçok iyi şeyler bırakılıp karşılığında fena şeyler alınmış; kabul edilebilen iyi şeyler arasında da bunların fenaları seçilmiştir. Terk ettiğimiz unsurların içinde fenaların bulunmasına mukabil bizi büyük bir millet yapan, diğer birçok milletlerin başaramayacağı muvaffakiyetlere götüren, hakkımızda “beşer üstü” insanlar hükmünü verdiren kıymetlerde vardır. Bugün bile bunların sayesinde yaşadığımızın farkında olmadan hala onları tahrip etmekle meşgulüz. Zira, biz hakiki garplılaşmadan garp medeniyetinin aslı, esas kıymetlerinin benimsenip alınmasını ve bu sahalarda milletlerarası seviyeye erişip, onlar gibi yaratıcı olmayı kastediyoruz.”²³

Turhan burada, bizi büyük bir millet yapan mili ve geleneksel değerlere atıf yapmaktadır. Topyekûn bir Batılılaşma çabasından ziyade bize ait olanın, bizi biz yapan milli ve geleneksel değerler örüntüsünün korunmasını ve Batı’nın üzerinde yükseldiği esas temellere odaklanılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bizi diğerlerinden farklı kılan ve millet yapan unsurların terk edildiği, bu durumunda toplumsal yaşamı bütünüyle değiştirdiği serzenişiyse de sadece yaşadığı dönemi değil aynı zamanda günümüzün kimliksizleşen bireylerini anlatmaktadır.

Turhan, Batılılaşmadan, bir milletin kendi gelenekleri içinde iktisadi, sanayi, zirai, siyasi, eğitim, sanat gibi toplumsal faaliyet ve sahaları ihtiva eden umumi kültür gelişimini kastettiğini bunun da Batı’dan her şeyden önce bilim, teknik ve bilimsel zihniyeti almakla gerçekleştirilebileceğini ifade eder. *“Onun için bunun adına ister garplılaşma, ister muasırlaşma veya modernleşme, ister ilerleme densin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Zira bütün mesele garp medeniyetini bütünü ile almak mümkün olmadığına göre iktibas edilecek aslı, hakiki kıymetlerin tayininden ve bunları biran evvel alıp, benimsemekten ibaret kalıyor ki bizim de burada belirtmek istediğimiz budur.”²⁴* Bir toplum için en zararlı olabilecek değişim tarzının ise ikisinin ortası bir yol tutmak olduğunu da şu satırlarla açıklamaktadır:

“Bir taraftan garbe ait teknik vasıtalar, teşkilat, yaşayış tarzı, kılık ve kıyafet, muhtelif müesseseler sadece formel değil, iğreti bir şekilde taklit edilir ve bunlara ait bazı sathî bilgi ve malumat alınırken, diğer taraftan

²³ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 47-58-59.

²⁴ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 67-68.

asırların mahsulü tecrübe ve bilgiler, örf ve adetler, anane ve kıymetler, kanaat ve telakkiler düpedüz terk olunmaktadır. Neticede cemiyet ne garplı olabiliyor ne de neyse o kalabiliyor; ilmini, metot ve zihniyetini koyamamıştır. Böylece cemiyetin, zihniyet ve atitudünü garpta olduğu gibi esaslı bir şekilde değiştirmeden ona ait unsurları alıp kendisine has olanları terk etmesi, kazandıklarından daha çok şey kaybetmesine sebep olmaktadır. Bu arada maddi kültürle manevi kültür arasındaki münasebet de –yerine daha objektif, daha sağlam bir başkası konmadan- gevşeyip manasını kaybettiği için içtimai muvazene bozulmakta, bu yüzden cemiyette huzursuzluk ve buhran baş göstermektedir.”²⁵

İnsan unsurunun dışında, yani bir toplumun insanının görgü ve bilgisini artırmadan, ona yeni teknik ve yetenekler kazandırmadan, yaşayış ve düşünce yapısını bilimsel esaslara göre uyarlamadan o toplumun kalkınması, sanayileşmesi veya garplılaşması mümkün değildir. Alıcı vaziyette olan bir toplum başka bir toplumun kültür unsurlarından sadece toplumsal yapısı, ilim ve tekniğinin müsaadesi nispetinde faydalanabilecektir. Nitekim son inkılaplarımızın beklenen neticeyi vermemesi de bu yüzdendir. Esasında Türk inkılabı “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” cümlesinden hareketle, toplumda bilimsel zihniyetini tesis ederek taassubu yıkmak, keyfi hareketlere engel olmak amacıyla yapılmış olsa da birileri tarafından iyi anlaşılamamış; birer vasıta olmaları gerekirken bir amaç veya bir doktrin haline getirilmek istenmiştir. Bu durum ise yeni ve başka türden bir taassup zihniyetine neden olmuştur. Bundan dolayı, eski islahat teşebbüslerine karşı bir reaksiyon olan son inkılaplarımız istenmeden de onların izini takip etmekten kendini kurtaramamıştır. “Onlar gibi garplılaşmayı insan unsurunun dışında gerçekleştirmek temayülüne kendini kaptırmıştır.”²⁶

Görülüyor ki Batılılaşma ihtiyacını çok evvel duyduğumuz halde bunda muvaffak olamayışımız bu medeniyeti iyice kavrayıp gaye ve hedefimizi ona tayin edemeyişimizdendir. “Mensup olduğumuz medeniyetle garp medeniyetini ayıran sayısız farklar içinden biz, daima ya netice olanlar veya tali bir ehemmiyeti haiz bulunanlar üzerinde durmuş esas kıymetleri, asli ana unsurları ihmal etmişizdir. Doğru teşhis koyamamak yüzünden de

²⁵ Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, 198.

²⁶ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 73.

asırlar kaybetmiş bulunuyoruz. Garpla aramızdaki esas farkın bir zihniyet, bir tutum, bir görüş ve düşünüş farkı olduğunu görememiştir.”²⁷

Türkiye’nin modernleşememesinde Turhan, memleketin fena idare edilmiş olması, yetersiz sermaye, cehalet ve yetenekli iş adamı yokluğu gibi sebeplerin gelişmemenin nedenleri olarak görüldüğünü belirtmiştir. Ancak halkın cehaletinin Batılılaşmanın önünde engel teşkil ettiğini öne sürenlere ise oldukça yerinde bir cevap vermiştir. “...hiçbir memlekette, ne işçi ve esnafın kullandığı alet ve makineyi, ne de köylü ziraat vasıtalarını, fenni metotlarla toprağını işleme tarzını keşfetmiş değildir. Halk okuryazar ve ilk tahsilden geçmiş olsa bile, bilgisi buna kâfi değildir. Kullandığı aletlerin, makine ve metotların mükemmel veya kaba olmasından, çalışma veya idare tarzından, istihsalin verimli olup olmamasından da halk mesul değildir. Hatta halk kendi sıhhatinden bile mesul tutulmamaktadır.” Bu husustaki bütün eserler ve sorumluluklar aydınlara ve bilim insanlarına düşmektedir. En iyi idare tarzını bulan, makinaları, aletleri ve fenni usulleri keşif veya icat eden, onları en iyi şekilde mükemmelleştiren aydınlardır. Dolayısıyla da bir ülkenin geri kalmışlığının suçlusu olarak halkı göstermek adil bir tutum değildir. Öte yandan cehaleti ve cahilliği ilk eğitimle ya da okuma yazma öğretmekle de ortadan kaldıramazsınız. Medeni ülkelerde eğitim sistemleri sadece okuma yazmayı öğretme ve bilgi vermekten ibaret değildir. Aynı zamanda öğrencilerin millî bir karakter kazanmalarını, şahsiyetlerini toplumun menfaatine olacak şekilde geliştirip mükemmelleştirmeye çalışır. Turhan, Batı’da aydınların, halkın sahip olduğu millî karakter vasıflarını terk etmek şöyle dursun onları en mükemmel olabilecek bir şekilde geliştirmeye çalıştıklarını da ifade eder. Bundan dolayı Batılı aydınların her bakımdan –derece itibarıyla de olsa- halktan üstün ve ona her alanda liderlik ettiklerini de belirtir. Dolayısıyla da halkın münevverlere güveni tamdır.²⁸ Turhan, aydınlarla halkın bütünleştiğini ve aydınların yol gösterici olarak topluma yön verdiğini belirtir. Bu bağlamda bir kopukluk ve yabancılaşma söz konusu değildir. Millî bir kimliği inşa eden ve bu değerlerin korunmasına aracılık eden bizzat aydınlardır.

²⁷ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 97-98.

²⁸ Turhan, Garplılaşmanın Neresindeyiz, 75-85-87.

Kısacası Turhan, iki asrı aşan Batılılaşma çabalarını ve bu kapsamda hayata akseden siyasal ve sosyal değişimi ve söz konusu değişimin toplumsal yaşantıya etkilerini anlamak, yaşanan sorunlara köklü ve kalıcı çözümler bulmak istemiştir.²⁹ Batılılaşmak/garplılaşmak Turhan için Türk toplumunun temel sorunsalı olarak görülmüş, Batılılaşma hususunda yaşanan problemlerin tespit edilmesi ve bu eksiklerin nasıl giderilebileceği hususu ise onun temel çalışma alanlarını oluşturmuştur. Aslında Turhan, sahip olduğu millî kimliği ve ülkesine duyduğu derin bağlılıkla modern bir Türkiye'nin ıstırabını duymuştur. Yaşadığı dönemde Batılılaşma çabalarına rağmen istenilen çıktılar elde edilememesi Turhan'ı toplumsal sorunlar için çözümler üretmeye yöneltmiştir.³⁰ Türk modernleşmesi ve Batılılaşma hususunda toplumsal değişimin kendine has dinamiklerinin kavranması gerektiğinin ise altını önemle çizmiştir.³¹

Sonuç

Geçiş süreci yaşayan ve modernleşme hususunda sancılar çeken bir toplumun nerede hata yaptığını ve nelerin yapılması gerektiğini millî bir aydın profiliyle analiz eden Turhan, Batı'nın mevcut duruma gelmesindeki temel unsurların tespit edilmesi hususunda yoğun bir çaba sarf etmiştir. Bu hususta Turhan, bilim ve onun uygulaması olan teknik ve bireysel hak ve hürriyetleri koruyan yasal sistem ile bireysel sorumlulukların doğmasına ve gelişmesine katkı sağlayan hürriyet sisteminin Batı'nın üzerinde yükseldiği temeller olduğunu önemle belirtmiştir.

Turhan, yaklaşık üç asra yaklaşan modernleşme çabalarında Batı medeniyetini taklit etmenin gerçek anlamda bir Batılılaşma olmadığını esas Batılılaşmanın bilimsel düşünce, üretim biçimi ve kurumları benimsemekle olacağını ifade etmiştir. Türkiye'nin uzun bir geçmişe sahip

²⁹ Lütfi Sunar, "Türkiye 'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim", *Sosyoloji Dergisi*, 3/29(2014): 85.

³⁰ Ensar Kıvrak, "Bir Modernleşme Reçetesi: Mümtaz Turhan'da Bilim Zihniyet Kavramı", *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 4/1(Nisan 2018): 1- 47.

³¹ Sibel A. Arkonaç, "Türkiye'de Psikoloji, Sosyal Psikoloji ve Mümtaz Turhan", *Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu*, ed. Mehmet Çağatay Özdemir vd., (Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009), 99.

Batılaşma hamlesinin ise yüzeysel bir Batı öykünmesinin ötesine geçemediği eleştirisini yöneltmiştir. Bu öykünme sürecinde giyim, kuşam, eğlence ve yaşam tarzı gibi şekli unsurların ön plana çıktığını asıl olanın ise ıskalandığını belirtmiştir. Batı'nın şekilsel olarak değil de zihniyet olarak kavranması gerektiğini dolayısıyla da Batı'nın ilim ve teknik gibi yönlerinin örnek alınmasının üzerinde ısrarla durmuştur. Özetle bilimin, sanayinin ve eğitimin toplumsal temellere yerleşmesinin bir zorunluk olduğunu bütün eserlerinde defaatle vurgulamıştır.

Turhan, ayrıca toplumsal gerçekliğe dikkat çekmiş ve her toplumun kendi tarihi, kültürü ve yapısı olduğunu bu nedenle de Batı'daki kurumları olduğu gibi almak yerine toplumun yapısına uygun hale getirerek benimsemenin en akılcıca yol olacağını ifade etmiştir. Kısacası Batılaşma süreci, millî değerlerle çatışmadan eğitim ve bilim yoluyla sağlanmalıdır. Burada esas görev ise aydınlara düşmektedir. Aydınlar, halkın kültürünü küçümsemekten halkla bütünleşmeli, pozitif bilimler ve planlı kalkınma gibi olgular ise toplumu dönüştürmenin temel unsurları olarak görülmelidir.

Sonuç olarak Turan'a göre garplılaşmak, Batı medeniyetinin temelini oluşturan ilmi, teknik ve fikri yapıyı benimsemek demektir. Şekilsel olarak değil de zihinsel olarak garplılaşmak gerekir. Bu süreçte kültürel değerlere sadık kalmak, bilim, eğitim ve üretim temelli bir Batılılaşma sürecini hayata aksettirmek gerekmektedir. Millî benliği kaybetmeden akılcı bir ilerleme anlayışı Turhan'ın temel formülasyonunu oluşturmaktadır. Kısacası Türkiye ne geçmişe saplanıp kalmalı ne de Batı'yı eleştirel süzgeçten geçirmeden taklit etmelidir. Türk milletinin köklerine sadık kalarak çağdaşlaşmasını sağlamak Turhan'ın en büyük isteği olarak karşılık bulmuştur.

Kaynakça

- Arkonaç A. Sibel. "Türkiye'de Psikoloji, Sosyal Psikoloji ve Mümtaz Turhan". Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. Mehmet Çağatay Özdemir vd., Ankara: 96-102. Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009.
- Karaca, Nuray. "Kültürel Değişme Sürecinde Kimlik Algısı". Türkiye'de Değişim Sempozyumu-Prof. Dr. Erol Güngör Anısına, Ed. Mehmet Çağatay Özdemir, 465-487. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 6-9 Aralık 2010.

- Kıvrak, Ensar. "Bir Modernleşme Reçetesi: Mümtaz Turhan'da Bilim Zihniyet Kavramı". Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi. 4/1, (2018): 41-48.
- Küçük, Hasan. Prof. Dr. Mümtaz Turhan -Bütün Yönleriyle. İstanbul: İrfan Matbaası, 1977.
- _____. Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan. İstanbul: Türdav, 1977.
- Sunar, Lütfi. "Türkiye 'de Sosyal Bilimlerde Toplumsal Değişim". Sosyoloji Dergisi. 3/29, (2014): 83-125.
- Turhan, Mümtaz. Kültür Değişimleri-Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. Ankara: Altınordu Yayınları, 2023.
- _____. Mümtaz Turhan-Bütün Eserleri, "Atatürk İlkeleri ve Kalkınma". Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- _____. Mümtaz Turhan-Bütün Eserleri, "Üniversite Problemi". Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.
- Turhan, Mümtaz. Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri, "Garplılaşmanın Neresindeyiz", İstanbul: Emek Matbaacılık, 1980.
- _____. Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Bütün Eserleri, "Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri". İstanbul: Emek Matbaacılık, 1980.
- _____. Toprak Reformu ve Köy Kalkınması. İstanbul: Çınar Matbaası, 1964.
- _____. Üniversite Problemi. İstanbul: Baha Matbaası, 1967.
- Ülgen, Hilmi Ziya. Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

MÜMTAZ TURHAN'IN KÜLTÜR DEĞİŞMELERİ KURAMI ÇERÇEVESİNDE TÜRKLERİN İSLAMİYET'İ KABULÜ

Prof. Dr. Erkan GÖKSU*

Giriş

Türklerin İslamiyet'i kabulü, tarihsel sosyoloji açısından yalnızca bir inanç değişimi değil, aynı zamanda kimlik, kültür ve medeniyet dönüşümünü içeren çok katmanlı bir süreçtir. Bu süreç, ne yalnızca askeri ve siyasi ilişkilerle, ne de sırf teolojik saiklerle açıklanabilir. Zira burada mesele, yalnızca bir inanç sisteminden diğerine geçmek değil, binlerce yıllık inanç, töre ve yaşam biçiminin, yeni bir dünya görüşüyle karşılaşması ve bu karşılaşmadan doğan yeni sentezin nasıl şekillendiğidir.

Mümtaz Turhan'ın "sosyal psikoloji" odaklı "tarihsel sosyoloji" yaklaşımı, bu sürecin çok boyutlu doğasını anlamamıza yardımcı olacak güçlü bir teorik çerçeve sunar. Zira Turhan'a göre kültür değişimleri, yalnızca dışsal baskıların ya da rastlantısal etkileşimlerin değil, aynı zamanda da toplumların tutumları, psikolojik eğilimleri, fayda anlayışları, benlik algıları ve idrak düzeylerinin şekillendirdiği karmaşık sosyal süreçlerin ürünüdür. Bu çalışmada Türklerin İslamiyet'i kabul süreci, Mümtaz Turhan'ın kültür değişimleri kuramı çerçevesinde ele alınarak onun kavramları çerçevesinde izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Mümtaz Turhan ve Kültür Değişimleri Kuramı

Mümtaz Turhan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan dönemde Türkiye'de toplumsal yapının Batı medeniyetiyle ilişkisini sosyal psikoloji

*Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
erkangoksu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3263-0050

temelinde inceleyen öncü bir düşünürdür. Cambridge Üniversitesi'ndeki araştırmalarının ürünü olan *Kültür Değişimleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik* adlı eserinde, Türk toplumunda 18. yüzyıl başlarından itibaren meydana gelen kültürel değişimleri sosyolojik ve psikolojik veriler ışığında analiz etmiştir. Zira ona göre toplumların tarihsel dönüşüm süreçleri, yalnızca dışsal olaylar, siyasî zorlamalar ya da askeri fetihlerle değil, aynı zamanda bireylerin tutumları, toplulukların psikolojik dinamikleri ve kültürel yapıları arasındaki etkileşimlerle açıklanabilir. Bu bağlamda Mümtaz Turhan, kültür değişmelerini sosyal psikolojinin kavramsal çerçevesiyle inceleyen öncü bir düşünür olarak, toplumsal değişimi sadece “ne oldu?” sorusuyla değil, “neden ve nasıl oldu?” sorularıyla ele almayı mümkün kılar.

Mümtaz Turhan, kültür değişmelerinin başarısını ya da başarısızlığını analiz ederken, tarihsel gelişmeleri bireyin ve toplumun iç dünyasıyla bağlantılı olarak açıklayan sistematik bir kuram geliştirmiştir. Ona göre kültür, statik değil, dinamik bir sistem olarak ele alınmalıdır. Bir toplumun değerlerini, bilgilerini, inançlarını, alışkanlıklarını ve yaşama biçimlerini kuşatan geniş bir yapı olan kültür, zaman içinde farklı medeniyetlerle karşılaşmalar sonucu değişebilir. Ancak bu değişim, iki şekilde gerçekleşebilir: Serbest kültür değişimleri ve mecburi kültür değişimleri. “Serbest kültür değişimleri”, temas edilen kültürün münferit veya belirli kısımlarını herhangi bir içsel ya da dışsal baskı olmadan, kendi istek ve ihtiyacına göre benimsemesini ifade eder. “Mecburi kültür değişimleri” ise iki farklı kültüre sahip grubun birinin diğerine, onun kültürünü veya belli unsurlarını benimsetmek için baskı uygulaması sonucu oluşur. Bu durumda kuvvet (askeri, politik, ekonomik) devreye girer. Egemen güç kendi kültürünü, çoğunluğun iradesine karşı zorla kabul ettirmeye çalışır. Mecburi değişimler genellikle çatışma ortamında vuku bulur ve uyumsuzluk, direniş, aksaklık gibi sonuçlar doğurabilir. Serbest değişimlerde yeni alınan bir kültür unsuru, yerine eşdeğer bir yeniyi getirerek mevcut ihtiyacı giderdiği için eski unsurlar genelde terk edilmezken mecburi değişimlerde eski-yeni dengesi bozulur. Eski unsurların terk edilmesi neticesinde doğan boşluk, yeni ile sağlıklı bir şekilde doldurulmazsa sorunlar ortaya çıkar.

Turhan bunlara ilave olarak bir de “iktibas (ödünçleme)” kavramına değinir. İktibas, bir grubun başka kültürlerden sadece tekil unsurları veya dar bir bileşimi alması olarak tanımlanır. İktibas safhası, serbest değişmenin çok sınırlı bir biçimidir ve genellikle tam entegrasyona yol açmaz. Yabancı bir kültürün bir unsurunun alınması bu aşamada kalır; kurum ve sistemleri bütünüyle benimsemeye geçilmeden önceki geçiş evresidir. Turhan’ın köy tetkiklerinde gözlemlediği gibi, bir ögenin alınması tek başına derin değişim anlamına gelmez; ancak o alımı besleyen motivasyonlar ve anlayış derinliği değişimin karakterini belirler.

Turhan’ın yaklaşımında kültür değişmelerinin psikolojik boyutu esastır. Olaylara sadece güç dengesi değil, toplulukların ruh halleri, tutumları, geleneksel değerleri ve değişime açık olma düzeyleri açısından bakar. Yaptığı analizlerde bu faktörleri “müspet (olumlu) faktörler” ve “menfi (olumsuz) faktörler” olmak üzere iki kategoriye ayırır. Bir grup için yeni fikirlere heves yani “yenilikçilik” bir müspet faktörken, muhafazakâr bir cemiyette aynı ölçüde kuvvetli bir menfi faktör haline gelir. Yine “fayda (çıkar sağlama)”, “prestij (itibar)” ve “mevcut kültürle benzerlik” ya da “uyum” faktörleri de sıklıkla olumlu unsurlar olarak ele alınır. Kültürler arası benzerlikler değişimi kolaylaştırırken, temel farklılıklar direnişe yol açabilir.

Bu süreçte en kritik faktörlerden biri, topluluklar arası “tutum (atitud)” ve “karşılıklı tutumdur.” Turhan, birbirleriyle temas eden iki grubun birbirine duyduğu saygı veya düşmanlığın değişimin yönünü tayin ettiğini vurgular. Örneğin çalıştığı köyde hiçbir grup diğerini ne üstün ne de aşağı gördüğünden, sadece karşılıklı hoşgörüyü dayalı gündelik ilişkiler gözlemlenmiştir. Bu pasif uyum ortamında alınan öğelerin toplumsal bütünlük içinde kaynaşması kolaylaşmıştır. Oysa bir taraf sürekli üstünlük kurmaya kalkışırsa, süreç tamamen farklı bir yöne kayar. Baskı altındaki taraf genellikle üstün teknik donanımlı kültüre hayranlık duyar; buna rağmen savunma refleksi çalışır ve sadece bazı unsurları taklit ederek kopyalamaya yönelir. Turhan’ın gözlemlerine göre, baskılı gruplar sık sık karşı tarafın bilgisi ve teknolojisinden etkilenir; ancak kendi öz kimliklerini koruma çabasıyla yeni unsurları seçici olarak alır. Diğer yandan, “benlik algısı” ve “aidiyet

bilinci" de psikolojik faktörler arasındadır. Bir toplum kendini diğerinden üstün görüyorsa, yeni fikirlere kapalı olabilir. Aksine aşağılık duygusu veya taklit isteği bir dereceye kadar değişmeyi hızlandırabilir. Turhan, temel mekanizmalardan birinin "aşağılık duygusu" ve "hayranlık" olduğunu belirtir; yeni bir kültür maddesine yönelirken bu psikolojik itki devreye girer. Ama en önemli nokta, tüm bu etkenlerin "idrak (anlama) düzeyi ile bağlantılı olmasıdır.

Turhan'ın teorisinde "idrak" yani "anlama" faktörü ayrı bir yere sahiptir. Bu faktör, bir toplumun yabancı bir kültür unsurunun anlam ve fonksiyonlarını ne derece doğru kavrayabildiğini ifade eder. Turhan'a göre, sadece öğeleri (biçimleri) almak yeterli değildir; bunların iç işleyişinin kavranması gerekir. İktibas yoluyla alınan kurum veya fikri sistemlerinin başarılı olabilmesi için, yeni kavramların toplum içinde tamamen işlevsel biçimde yerleşmesi şarttır. Bu da o unsurun olduğu topluluğu derinlemesine kavramayı gerektirir. Eğer alınan bir fikir sistemi veya kurumun unsurları birbiriyle nasıl ilişkili olduğu, hangi işlevi gördüğü anlaşılamazsa, yerli kültüre uygun bir şekilde reforme edilmesi imkansızlaşır. Bir kültür değişmesinde asıl problem, "yanlış anlama"dır. Örneğin başka bir toplumdan alınan ibadet veya yönetim biçimi, içerdiği mana ve işlevlerinden koparılmış şekilde, şekilsel olarak taklit edilebilir. Ancak bu taklit yüzeyde, görünürde bir değişime yol açar; özünde eski inançlar ve tutumlar korunduğundan gerçek bir değişim gerçekleşmez. Yani, bazı öğeler görünür değişim sembolü gibi alınırken, asıl anlamları anlaşılmadığı için ciddi bir dönüşüm sağlanamaz. Dolayısıyla başarılı kültür değişiminin anahtarı, anlama faktörüdür. Herhangi bir kurum ya da düşünce sisteminin kopyalanmasından önce, onun bütün parçalarının, fonksiyonlarının ve birbiriyle ilişkilerinin topluluk tarafından idrak edilmesi gerekir. Bu olmadan alınanlar ancak görüntüsel, şekli bir yere ulaşır. İşte kültür değişiminde asıl kritik değişken, yeni unsurları ne derece doğru anladığımız ve içselleştirdiğimizdir.

2. Türklerin İslamiyet'i Kabul Süreci ve Kültür Değişimleri Kuramı Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Türklerin İslamiyet'i kabulü meselesi uzun süredir tartışılacak bir konudur. Konuya ilişkin birbirine taban tabana zıt iki farklı görüş ileri

sürülmüştür. Birinci görüş, Türklerin İslam'ı hızlı ve gönüllü benimsediğini savunurken; diğer görüş, sürecin uzun ve çatışmalı olduğunu, hatta "kılıç zoruyla" olduğunu iddia eder. Ancak son zamanda yayınlanan bazı çalışmalar, meseleyi sadece tarihi ya da dini temelli izah tarzlarının konuyu açıklamaya kâfi gelmediğine işaret ederek sürecin sadece tarihsel hadiseler silsilesi olarak değil, bir "din değiştirme" olgusu olarak ele alması ve psikososyal bir yaklaşımla izah edilmesi gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde Türk ve İslam dünyası arasındaki ilk ciddi temaslar 7. yüzyılda, Emevî Halifeliği döneminde gerçekleşmiştir. Türk toplulukları, İslamiyet'le daha doğrusu Müslüman Araplarla, 674 yılında Horasan Valisi Ubeydullah b. Ziyâd'ın Amuderya'yı geçip Maverâünnehir'e girmesiyle tanışmaya başlamışlardır. Emevî ordularının bu fetih harekâtı iki toplumun ilişkisini başka bir boyuta taşımış, daha önce yalnızca münferit temaslar olan Arap-Türk ilişkileri, Arapların bölgeyi askeri ve siyasi olarak ele geçirmesiyle yavaş yavaş siyasi, ekonomik ve sosyal ilişkilere dönüşmüştür. Ancak, Emevî harekâtının İslam'ı yeni bir inanç olarak yayma gayesinden çok, siyasi ve askeri hakimiyet mücadelesi şeklini alması, Türkler arasında İslamiyet'in yayılışını olumsuz etkilemiştir. Bu dönemde İslamiyet'i kabul eden Türklerin sayısı son derece az olup geniş ve kitlesel İslamlaşma Abbâsiler ve sonrasında, İslam dünyasında güç ve saygınlık kazandıktan gerçekleşmiştir. Bu durumda Emeviler dönemindeki çatışmalara işaret ederek Türklerin kılıç zoruyla Müslüman olduğu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira Türklerin İslamiyet'i gerçek anlamda kabul ettikleri Abbâsiler dönemi ve sonrasında "kılıç zaten Türklerin elindedir."

Gerçekten de Abbâsiler döneminde Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilişkiler yeni bir döneme girmiştir. 750 yılında iktidara gelen Abbâsiler, Emevi politikalarını terk ederek İslamiyet'in sadece siyasi ve askeri bakımdan değil, kültürel ve medeni bakımdan da yayılmasına imkân verecek politikalar üretmişler, bu da Türklerle Müslüman Araplar arasında daha önce çok sınırlı kalan iletişim ve etkileşimi artırmasını sağlamıştır. Emeviler döneminin karşılıklı güvensizlik ortamı yerini her bakımdan iyi ilişkilere bırakmıştır. Abbâsilerin iktidara gelmesinde büyük rolü olan Türkler, özellikle 751 Talas Savaşı'nda

Abbâsî ordusuna verdikleri destekten sonra iktidarının dayandığı temel askeri unsurlardan biri haline gelmiştir. Bu yeni düzende bazı Türkler, “mevâlî” statüsüyle Abbâsî askeri yapısı içinde yer almış, zamanla güç kazanıp siyasi bakımdan da devlet politikalarına nüfuz eder hale gelmişlerdir. 8. yüzyılın ikinci yarısına tesadüf eden bu gelişmelerden sonra İslam dünyasında rolü artan ve Abbâsî ordularında gittikçe yükselen Türk komutanlar, aynı zamanda toplumsal statü ve saygınlık kazanmış ve bu durum 9. ve 10. yüzyıllarda Horasan ile Maveraünnehir’de İslamlaşmanın artmasına müspet bir etki yapmıştır. Bu süreçte başka destekleyici ve hızlandırıcı faktörler de devreye girmiştir. Bunları din değiştirmenin ilk ve en önemli unsuru olan arayış ve ihtiyaç mefhumunu ifade eden “mahrumiyet ve sosyal ağ”, siyasi ve kültürel yönelmeye yol açan “İslamiyet’in hâkim din haline gelmesi”, “ekonomik faktörler”, “ticari ilişkiler”, din adamlarının tebliğ ve irşat faaliyetleri yani “dini telkin ve ikna” ile Sufilerin, siyasi ve itikadi fırkaların Türk ülkelerindeki faaliyetleri olarak sıralamak mümkündür. Bütün bunlara ilave olarak eski Türk inançları, düşünce ve hayat tarzıyla İslamiyet arasındaki “uyum ve uygunluğu” da destekleyici faktörler arasında saymak mümkündür.

Meseleyi sadece siyasi, askeri ve teolojik boyutu dışında psikolojik, sosyolojik ve felsefi çerçevede değerlendirdiğimizde Türklerin İslamiyet’i kabulüyle sonuçlanan sürecin aynı zamanda bir inanç, kimlik ve kültür değişimi olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan Mümtaz Turhan’ın “Kültür Değişimleri Kuramı” önem kazanır. Onun kuramı ve kavramları çerçevesinde Türklerin İslamiyet’i kabul süreci hakkında şu değerlendirmeler yapılabilir:

Daha önce de belirtildiği üzere Mümtaz Turhan’ın teorisinde “mecburi kültür değişimleri”, bir toplumun başka bir kültürü baskı ve zor kullanımıyla benimsemeye mecbur bırakılması anlamına gelir. Bu durumda değişim, gönüllü ve içsel motivasyonla değil; dışsal kuvvetin (askeri, siyasî ya da ekonomik baskıların) yönlendirmesiyle gerçekleşir. Böyle bir süreçte toplumun mevcut dengesi bozulur, eski kültürel unsurlar terk edilirken yeniler tam olarak içselleştirilemediği için “uyumsuzluk, direnç ve aksaklıklar” ortaya çıkar. Türklerin İslamiyet ile ilk karşılaşmalarında, özellikle 7. ve 8. yüzyılın ilk yarısında yaşanan

Arap-Türk savaşları, bu bağlamda değerlendirilebilir. Emevi orduları ile Türk boyları arasındaki mücadeleler, çoğu zaman dinî tebliğin değil, siyasi hâkimiyet mücadelesinin sonucu olmuştur. Burada İslamiyet'in tanıtımı ya da tebliği, çoğunlukla askerî çatışmaların gölgesinde kalmış ve bu durum Mümtaz Turhan'ın ifadesiyle değişim sürecinin "menfi (olumsuz) faktörleri" arasında yer almıştır. Çünkü zorlayıcı şartlar altında gerçekleşen etkileşim, İslam'ın ruhunun anlaşılmasına değil, savunma reflekslerinin güçlenmesine yol açmıştır. Bu dönemde yabancı topluluk ve onların baskıcı yaklaşımına karşı Türklerin tutumunu belirleyen başlıca etken, "benlik algısı" ve "aidiyet bilinci" olmuştur. Türk boyları, kendi kültürlerini ve inançlarını güçlü bir kimlik unsuru olarak gördükleri için, Arapların askerî ve siyasi üstünlük girişimlerine karşı direnç göstermişlerdir. Bu direnç, bir çeşit "muhafazakârlık" olarak, yani mevcut kültürel yapıyı koruma çabası şeklinde ortaya çıkmış, ancak bir yandan da bazı küçük Türk kitlelerinde Müslümanların siyasi ve askeri üstünlüklerine karşı bir tür "hayranlık" da doğurmuştur. Bu ikili ruh hali, bir tarafta "aşağılık duygusu" riskini, diğer tarafta "hayranlık"la gelen "iktibas" eğilimini barındıran bir psikolojik gerilim doğurmuştur. Neticede mecburi kültür değişimlerinin tipik bir sonucu olarak, bu dönemde Türklerden çok az sayıda bazı gruplar İslam'dan bazı yüzeysel unsurları "iktibas" etmiş, fakat bunları derinlemesine kavrayıp hayatlarına aktaramamıştır. İbadet biçimlerinin taklidi, Arap kültürüne ait bazı kelime ve sembollerin kullanımı gibi örnekler, esas anlamından koparılmış şekli alımlar olarak görülmüştür. Turhan'ın belirttiği gibi, bu tür bir alım, "yanlış anlama" tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Çünkü toplum yeni unsuru şekilsel olarak benimserken, onun arkasındaki anlam dünyasını idrak edememiştir. Bununla birlikte, tamamen olumsuz bir tablo da söz konusu değildir. Mecburi kültür değişimlerinin doğurduğu çatışma ortamı, Türkler için bir bakıma "idrak (anlama) faktörünü" geliştiren bir sınav işlevi de görmüştür. Zira uzun süren savaşlar, Türklerin Müslüman toplulukları daha yakından tanınmasına, onların değerlerini, toplum düzenini ve inanç sistemini sorgulamasına imkân vermiştir. Bu temas, başlangıçta bir çatışma zemini üzerinde olsa da zamanla daha barışçıl ilişkilerin kapısını aralamıştır. "Menfi faktörler"in hâkim olduğu bu dönem,

sonraki yüzyıllarda serbest değişmelere zemin hazırlayan bir tarihsel safha haline gelmiştir.

Bu çerçevede değerlendirildiğinde Emeviler dönemi, Mümtaz Turhan'ın deyimiyle başarısız bir mecburi değişme örneğidir. Zira askerî akınların, siyasi ve ekonomik (vergi) baskıların ön planda olduğu bu dönemde Müslüman Araplar ve onların sunduğu yeni din, Türkler tarafından bir tehdit unsuru olarak algılanmıştır. Bu dönemin en önemli özelliği, Türkler arasında İslamlaşmanın münferit kabullerden ibaret kalmasıdır. Ancak Abbâsî İhtilaliyle birlikte süreçte köklü bir değişim ve dönüşüm yaşanır. Türkler, Abbâsîlerin devlet ve ordu sistemine dahil edildikçe Araplarla eşit statüde yer almaya başlarlar. Böylece müspet manada iletişim ve etkileşim artmış ve Turhan'ın "serbest kültür değişimleri" kuramına uygun biçimde, İslamiyet'in gönüllü olarak benimsenmesinin önünü açılmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere bu tür bir değişim, bireysel veya toplumsal ihtiyaçların ve içsel motivasyonların etkisiyle gerçekleşir. Zira burada kültürel etkileşim, doğrudan zor kullanımıyla değil, çoğu zaman ticaret, komşuluk, seyahat, evlilik ve sınırdaş yaşam gibi yollarla ortaya çıkar. Bu bağlamda, Abbâsîler döneminde kurulan ilişkiler, serbest kültür değişimleri safhasının başlaması için gereken şartları hazır hale getirmiştir. Emevilerin baskıcı tutumlarını terk ederek daha ılımlı bir yaklaşım sergileyen Abbâsîler sayesinde İslamiyet, Orta Asya'nın eski yerleşik kültürleriyle temas etmeye başlamıştır. Bu esnada Türk boylarıyla Müslüman tüccar, derviş ve seyyahların karşılaşmaları, herhangi bir askerî baskı ortamı olmaksızın gerçekleşmiştir. Bu karşılaşmalarda İslam, sadece bir fetih aracı olarak değil, bir kültür ve medeniyet sistemi olarak algılanmıştır. İslam kültür ve medeniyetinin içinde yer alan ilim, hikmet, adalet, toplumsal düzen ve ticaret ahlâkı gibi unsurlar, Türklerin mevcut kültürel değerleriyle çeşitli düzeylerde "benzerlik" ve "uyum" göstermiştir. Özellikle Gök Tanrı inancına sahip olan ve "kut" anlayışını merkeze alan Türk siyasal düşüncesi, İslam'ın Allah merkezli evren tasavvuru ve adalet vurgusuyla karşılıklı bir bağ kurabilmiştir. Bu kültürel benzerlik, serbest değişmeyi kolaylaştıran müspet faktörlerden biri olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde, devlet düzeninin kurumsallaşmış yapısı, güçlü ahlâki ilkeler ve

ilim ehline verilen değer gibi İslam kültür ve medeniyetinin güçlü yönleri sebebiyle oluşan “prestij (itibar)” da Türkler açısından “takdir” ve “hayranlık” uyandırmıştır. Ancak bu hayranlık, bu dönemde herhangi bir “aşağılık duygusu”na dönüşmemiş, tam tersine, bazı boylarda bu yeni medeniyet anlayışına karşı “yenilikçi” eğilimler güç kazanmıştır. Turhan’ın kuramı çerçevesinde bu tür psikolojik eğilimler, kültürel değişimi teşvik eden içsel dinamikler olarak “müspet psikososyal faktörler” arasında yer alır.

Serbest kültür değişmelerinde önemli olan, yeni alınan unsurların, toplumda hâlihazırda bulunan yapılarla çatışma yaratmaksızın, onların yanında işlevsel bir biçimde yer alabilmesidir. Türklerin İslamiyet’ten daha doğrusu Müslüman Araplardan ödünç aldığı ibadet biçimleri, sosyal yardımlaşma kurumları, dini terminoloji gibi birçok unsur, mevcut geleneksel yapılarla çatışmadan varlık göstermiştir. Bu noktada yine ilk olarak “iktibas (ödünçleme)” kavramı devreye girer. Türkler başlangıçta İslam kültürünü bir bütün olarak değil, daha çok onun münferit öğelerini, yani günlük yaşamı kolaylaştıran veya değer sistemini zenginleştiren parçalarını benimsemiştir. Bu da serbest değişmenin “iktibas” aşamasına karşılık gelir. Ancak bu dönemde söz konusu olan iktibas, tam anlamıyla bir dinî dönüşüm değil, daha çok İslam medeniyetine ait kültürel öğelerin seçici biçimde alınmasıdır. Bu da İslam’a geçişin, bir zorlama değil, “tutum” ve “karşılıklı tutum” a dayanan bir anlayışla gerçekleştiğini göstermektedir. Müslümanlarla Türk boyları arasındaki ilişkilerde saygı, güven ve iş birliği esas olmuş, herhangi bir tarafın diğerine üstünlük kurma çabası gözlemlenmemiştir. Bu da kültürel bütünleşmenin zeminini güçlendirmiştir. Neticede, serbest kültür değişmeleri evresinde Türklerin İslamiyet’e dair ilgisi, zorlama veya boyun eğme şeklinde değil, tersine “fayda”, “anlam”, “prestij” ve “ahenk” arayışıyla gelişmiş, bu da İslamlaşmanın başlangıcında sağlıklı bir kültürel geçiş sürecinin temelini oluşturmuştur.

Burada iktibas kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Mümtaz Turhan’a göre kültürler arası etkileşimde tam bir dönüşüm çoğu zaman bir “iktibas (ödünçleme)” evresiyle başlar. Bu evre, bir toplumun başka bir kültürden sadece münferit unsurları, yani kurumların

değil; sembollerin, tekniklerin ya da fikir kırıntılarının “yüzeysel” biçimde alıp kendi yapısına eklemesiyle gerçekleşir. İktibas ne serbest ne de tam anlamıyla mecburi bir değişimdir, daha çok geçiş formudur. Bu süreçte alınan unsurlar, toplumsal bütünlükle bütünleşmediği için yer yer çatışma yaratabilir veya işlevsiz kalabilir. Türklerin İslamiyet’le daha düzenli ve barışçıl temas kurduğu 8. yüzyılın sonları ile 9. yüzyıl ve sonrasında, iktibas süreci belirgin şekilde gözlemlenir. Özellikle ticaret yolları, elçilik ilişkileri ile din adamı ve sufiler aracılığıyla Türkler, İslam dünyasının çeşitli kültürel unsurlarıyla karşılaşmış ve bu unsurları “seçici” biçimde ödünç almıştır. Bu dönemde İslam’ın ibadet biçimleri, Arapça dua formları, giyim tarzı, mimari unsurlar ve hatta bazı hukukî düzenlemeler Türkler arasında benimsenmeye başlamıştır. Ancak bu benimseme, ilk başlarda çoğu zaman “şekilci” bir düzeyde kalmış, Turhan’ın dikkat çektiği gibi “idrak (anlama) eksikliği” sebebiyle derin bir dönüşüme evrilmemiştir. Bu seçici ödünç alma süreci, “müspet (olumlu) faktörler” ve “menfi (olumsuz) faktörler” arasındaki gerilimle şekillenmiştir. İslam dünyasında görülen yüksek kültürel ve bilimsel seviyeye duyulan ilgi, prestij sahibi bir dine yaklaşma arzusunu doğurmuş, bu ise iktibas sürecini hızlandıran bir müspet faktör olmuştur. Öte yandan Türklerin geleneksel yaşam tarzı, bozkır değerleri, ritüelleri içerisinde yer alan bazı öğeler, İslam’ın bazı temel inançlarıyla uyum göstermediğinden, “muhafazakârlık” refleksiyle bir direnç de oluşmuştur.

Turhan’a göre iktibas safhasında “benlik algısı” da önemli bir belirleyici faktördür. Türkler, İslam dünyasına üstünlük duygusuyla değil, ama aşağılık duygusuna da kapılmadan, kendi kültürel kimliklerini koruyarak yaklaşıma çalışmışlardır. Bu sayede alınan unsurların çok azı doğrudan ithal edilmiş, çoğu ise kendi sosyal yapısına uyarlanarak benimsenmiştir. Bu noktada “fayda (çıkar sağlama)” ve “uyum” gibi pratik ölçütler de belirleyici olmuştur. Ancak iktibasın en riskli tarafı, Turhan’ın vurguladığı gibi “yanlış anlama” olasılığıdır. Türklerin İslam’dan bazı unsurları kendi anlam bütünlüğünden kopararak, yalnızca görünüş düzeyinde taklit etmeleri bu riski doğurmuştur. Bu da uzun vadede “dış görünüşte Müslümanlaşma”, ancak içerikte geleneksel kalma gibi ikili bir kimlik doğurmuştur. Örneğin ibadethaneler

inşa etmek, Arapça dua etmek veya İslami isimler almak gibi davranışlar İslam'la bütünleşme göstergesi olarak kabul edilse de bu unsurların altında yatan ruh, değer ve sistemin tam olarak anlaşılıp içselleştirilmesi uzun zaman almıştır.

İslamiyet'in yapısal ve sistematik boyutu, önceleri sadece ritüel ve sembollerle kurulan ilişki boyutunda kalmışken, zamanla "idrak" yani "anlama" düzeyine ulaşmıştır. Dolayısıyla bu iktibas süreci, Türk toplumunu İslam'ı tanımaya ve giderek daha derin bağlar kurmaya yönelmiş, böylece bir serbest kültür değişmesine zemin hazırlamıştır. Gerçekten de Türklerin İslamiyet'i kabul sürecinin hızlandığı 9. ve 10. yüzyıldan itibaren yaşanan değişim ve dönüşüm, tam anlamıyla serbest kültür değişmesinin örneklerini sunar. Bu dönemde İslam, artık yalnızca dışsal bir etki değil, içsel bir tercih, manevi bir yöneliş ve sosyal uyumun aracı hâline gelmiştir. Özellikle Ehl-i Sünnet inanç sistemine bağlı tasavvufi yorumlar, İslam'ı Türk halkının dünyasına ruhani ve pratik boyutlarıyla taşıyabilmiştir. Bu serbest değişim sürecinin başarısında, siyasi ve ekonomik bakımdan "fayda" ve "prestij" faktörleri öne çıkmıştır.

Turhan, kültür değişimini sadece bireylerin tercihiyle değil, aynı zamanda sosyal kurumların (aile, eğitim, ordu vb.) etkisiyle açıklar. Türklerin Abbâsî ordusunda görev alması, İslam'ı sadece bir inanç değil, bir medeniyetin taşıyıcısı olarak tanımlarına yol açmıştır. Yeni dine karşı geliştirilen aidiyet, toplumsal rollerin yeniden inşasını da beraberinde getirmiştir. Böylece bireysel değişim toplumsal değişimle birleşmiş, Turhan'ın "kültürel bütünleşme" ideali ortaya çıkmıştır. Bu fayda ve prestij meselesi, İslam dünyasıyla siyasi, ekonomik ve kültürel olarak bütünleşmenin sağlayacağı avantajları fark eden Türklerin İslamiyet'i kabul süreci için destekleyici ve hızlandırıcı faktörler olarak görülebilir. Ancak bu yöneliş, sadece maddi çıkarlar üzerinden değil, aynı zamanda "içsel bir anlam arayışı"nın sonucu olarak da gelişmiştir. Gerçekten de İslamiyet'i kabul eden Türkler arasında İslam'ın fikir ve huzur vaatlerini araştırarak kabul etmiş (pozitif tutum), bazıları Sufilerin çekiciliğiyle mistik olarak geçiş yapmış, bazıları siyasi ya da ekonomik kaygılarla, bazıları ise yeni düzende yükselme hevesiyle gönüllü katılmıştır. Ancak bu tür içsel motivasyonların hiçbiri, dışsal

baskıyla açıklanamaz. Aksine Turhan'ın "yeniliği sevmek", "anlaşılma ihtiyacı" gibi faktörlerle uyumludur. Mecburi (cebri) kabul biçimi kültür değişmelerinde de din değiştirmelerinde de asla esas belirleyici olmamıştır. Bu da "idrak faktörü"nün devreye girdiğinin bir göstergesidir. Turhan'a göre bir kültür unsurunun başarılı şekilde benimsenmesi, onun yalnızca görünür biçimlerinin değil, iç işleyişi ve ruhunun anlaşılmasıyla mümkündür. Türk ülkelerindeki İslamlaşma, bu anlamda gerçek bir anlama ve içselleştirme örneği sunmuştur. Türkler, yalnızca ibadet biçimlerini değil ahlaki sistem, dünya görüşü, toplumsal düzen gibi derin boyutları da benimseyerek İslam'la bütünleşmiştir.

Bu gönüllü değişimin bir başka destekleyici unsuru da mevcut kültürle benzerliktir. Türklerin kadim inanç sisteminde yer alan tevhidi unsurlar, göğe yöneliş, ahlaki düzen, toplumun hiyerarşik yapısı gibi kavramların, bazı yönleriyle İslamiyet'le örtüştüğü görülmektedir. Bu örtüşme hem uyum sürecini kolaylaştırmış hem de Mümtaz Turhan'ın vurguladığı karşılıklı tutum mekanizmasını olumlu yönde etkilemiştir. Müslümanlar ile Türkler arasında kurulan ilişki, çoğu zaman saygı ve karşılıklı anlayış temelli olmuştur. Burada benlik algısı ve aidiyet bilinci de dönüşümün yönünü belirlemiştir. İslam'la tanışan Türk boy-ları, bu dini aşağılayıcı ya da üstünlük kompleksiyle değil; kendi kimliğini koruyarak ama yeni değerleri de benimseyerek değerlendirmiştir. Bu denge, kültürel özün kaybolmamasını sağlarken, yeni unsurların da toplumsal yapıya entegre edilmesini mümkün kılmıştır.

Mümtaz Turhan'ın kültür değişimleri teorisinde belki de en temel unsur, bir toplumun dış kültürden aldığı unsurları ne ölçüde idrak edebildiğidir. İdrak, yani anlama, sadece yeni gelen unsurların biçimsel yüzeyini değil, onların içerdiği anlam, işlev ve bütünsel bağlam-larını kavrayabilme kapasitesidir. Bu kavrayış gerçekleşmeden yapılan kültür alımları, Turhan'a göre yalnızca şekilsel taklit düzeyinde kalır ve derinlemesine bir değişim doğurmaz. Türklerin İslamiyet'i kabul süreci, bu açıdan hem olumlu hem de problemler içermektedir. Serbest ya da mecburi yollarla alınan İslami unsurların toplumsal yapıya yerleşme derecesi, büyük ölçüde bu idrak kapasitesine bağlıdır. Bir kültür unsurunun özniteliklerini, işlevini ve sembolik anlamını

oluşturan bu idrak faktörü, kültür değişimi sürecinde diğer tüm etmenleri yönlendiren birincil değişkendir. Gerçekten de Turhan, “anlama faktörünün kültür değişimleri üzerindeki ehemmiyeti, yalnız unsurdan unsura tahavvül etmekle kalmayıp değişmelerin tabi olduğu şartlara, nevilerine, şekillerine ve derecelerine göre de tahavvül etmektedir” diyerek bu tespiti vurgulamıştır. Dolayısıyla dışarıdan alınan bir kültür ögesi istenen şekilde adapte edilebilmek için öncelikle orijinal bağlamında hangi işlevi gördüğü ve ne anlam taşıdığı tam olarak kavranmalıdır. Aksi halde meydana gelen değişimde sadece yanlış anlamadan kaynaklanan sapmalar görülür. Turhan ayrıca yeni öğelerin eski kültüre bütünsel bir yapının parçası olarak eklenmesinin zorluğuna dikkat çeker. Kültürün sert direnç noktaları -ki bunlar genellikle sembolik anlam taşıyan hassas öğelerdir- değişime karşı koyduğundan, eski yapıyı bütünüyle dönüştürmeden yeni elemanları eklemek genellikle beklendiği gibi işlemez. Eski kültür yapısı, yeni öğeleri kendine uydurma eğilimindedir. Bu da bireylerin ve toplumun zihniyetindeki dönüşümü yavaşlatır.

Turhan’a göre bir kültür unsuru, ancak birey tarafından “anlaşılır” hale gelirse içselleştirilir. Türklerin İslam’ı kabul sürecinde bu anlama süreci, çok belirgin biçimde görülmektedir. Mesela Tevhid inancı, bazı Türk topluluklarının Gök Tanrı inancına; gaza anlayışı, alp savaşçı idealine denk düşmüştür. Bu uyum, dinin yalnızca kabul edilmesini değil, dönüştürülerek içselleştirilmesini de mümkün kılmıştır. Diğer yandan İslamiyet’i kabul eden Türklerin bile İslam hukuku ve devlet yapısını özümsemeleri uzun zaman almıştır. İlk başta İslam’ı yüzeysel olarak kabullenenler dahi, bazı ibadetleri, İslami kural ve kavramları tam anlayamamıştır. Bu durumda Turhan’ın da işaret ettiği üzere doğru idrak kurulamamıştır. Ancak 10-11. yüzyılda İslam devlet yapısına entegre olan Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular vb Türk devletleri, İslam hukuku ve eğitim sistemini anlama ve uygulama çabasına girmişlerdir. Bu da kalıcı bir İslam kültürü oluşmasını sağlamıştır. Bu süreçte din adamı ve vaizler kadar tüccarların ve sufilerin büyük rolü olmuştur. Özellikle Ahmed Yesevi’nin tasavvufi yaklaşımı, İslam’ın Türk kültür kodlarıyla bütünleştirilmesinde önemli yeri vardır. İslamiyet, Türkler tarafından mistik, ahlaki ve siyasi bir sistem olarak

yeniden inşa edilmiştir. Bu yeniden inşa süreci, Turhan'ın "yeni değerlerin kadim yapıya eklenmesi" anlayışıyla birebir örtüşür. Gerçekten de birçok Türk boyu, İslam'ı sadece yeni bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda medeniyet bütünlüğü, hukukî düzen, ahlaki anlayış, estetik zevk ve sosyopolitik vizyon olarak kavramaya başladıklarında, bu yeni din sadece kabul edilmekle kalmamış, kendi kültürel yapılarıyla bütünleştirilerek yeniden üretilmiştir. Ancak bu süreçte her zaman doğru anlama gerçekleşmemiştir. Zira Mümtaz Turhan'ın dikkat çektiği gibi, dışarıdan alınan kurumların veya fikirlerin işleyiş mantığı tam olarak kavranmadığında, "yanlış anlama" yaşanır. Türk tarihinde İslam'a dair bazı örnekler, bu durumu açıkça sergiler: Bir kısım topluluklarda İslamiyet'in sadece şekilsel yönleri, örneğin ibadet biçimleri veya kıyafet tarzları benimsenmiş, ancak bu ibadetlerin anlamı, ruhu ve toplum içindeki işlevi kavranmadığında, görünürde Müslümanlaşma, fakat özde eski inançların sürmesi gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bu noktada Turhan'ın verdiği "tüfek ve fişek" metaforu önem kazanır. İlkel bir topluluk, tüfegin işe yaraması için fişeğe ihtiyaç duyduğunu kavrayabilir; ancak karmaşık bir sistemin farklı parçalarının nasıl işlediğini anlayamaz. Aynı şekilde, İslamiyet'in sadece tekil bir yönünü almak ve bunu toplumsal yapının diğer unsurlarından bağımsız düşünmek, kültürel bütünlük içinde işlemesi gereken bir sistemin bozulmasına yol açar.

İdrak eksikliği, özellikle iktibas (ödünçleme) süreçlerinde daha görünür hale gelir. Türklerin İslamiyet'le ilk temaslarında bazı kelimeler, ibadetler veya idarî yapılar yüzeyde kabul edilmiştir; ancak bu unsurların doğduğu bağlam, işlevsel bütünlüğü veya arkasındaki felsefî derinlik tam olarak algılanmadığında, işlevsiz kopyalama ve hatta karikatürleşmiş kültürel temsiller ortaya çıkmıştır. Turhan'a göre bu gibi durumların temelinde, topluluğun anlamaya dair zihinsel hazırlığı, kendi benlik algısı, aidiyet bilinci ve hayranlık-aşağılık duygusu dengesi yer alır. Eğer bir toplum, dış kültürden aldığı unsurları kendi iç dinamikleriyle anlamaya çalışırsa, dönüşüm sağlıklı bir zemine oturur. Ancak hayranlık duygusuyla yapılan taklit, aşağılık duygusunu da içinde barındırıyorsa, sonuç, anlamdan kopuk bir kültürel kimlik olur. İslam'ın Türkler tarafından gerçek anlamda içselleştirilmesi, bu

idrak sürecinin tamamlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu süreçte özellikle tasavvufî hareketlerin, irfanî gelenekler ve bireysel tefekkür odaklı din anlayışlarının etkisi büyüktür. Zira bu yapılar, İslam'ı sadece dış kurallardan ibaret görmeyip onun ruhunu, derinliğini ve insanla toplum arasındaki bağlayıcı gücünü ön plana çıkarmışlardır.

Turhan'ın üzerinde durduğu bir başka kavram ise grupların birbirlerine karşı "tutum"larıdır (tutum-karşı tutum). Emevî döneminin zorlayıcı şartlarının Abbâsiler döneminde ortadan kalkması, Müslümanların Türklere tutumunu etkilediği gibi Türklerin Müslümanlara karşı tutumunu da değiştirmiştir. Bu dönemde Türklerin İslam'a yönelik genel tutumunu şekillendiren bir diğere faktör de Abbâsî dönemi itibarıyla yükselen İslam medeniyetinin vasıflarıdır. Hâkim siyasi otorite olmanın yanında kültürel ve medeni bakımdan da gelişen Abbâsilerin bilimsel ve kültürel başarısı, Türklerin İslamiyet'e yönelmesinde pozitif psikolojik itici güç haline gelmiştir. Buna ilave olarak İslam'ın öğretilerini içselleştirmek isteyen bir kesim, kültürel benzerlik/uyum faktörü sayesinde değişime olumlu yaklaşmıştır. Diğer taraftan topluluğun tamamı eski dinini terk etmediği için direniş gösteren menfi faktörler de varlığını devam ettirmiştir. Bu yüzden dönüşüm kademeli ilerlemiştir. Yani din değiştirme ani değil, tedricîdir. Gerçekten de Türklerin İslam'ı kabulü üç, dört asırlık hatta bazı bölgeler de topluluklar arasında daha da uzun süren bir yayılma ve benimseme sürecinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte bireysel benimsemeler, grupsal geçişlere; yönetici elitlerin tercihi, halk tabanına yansıyan dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Bu, Turhan'ın tarihsel sosyoloji anlayışındaki "içten-dışa doğru genişleme" modeliyle de örtüşmektedir.

Sonuç

Türklerin İslamiyet'i kabul süreci, yalnızca bir inanç değişimi değil; aynı zamanda kültürel, kimliksel ve medeniyet ölçeğinde yaşanan çok katmanlı bir dönüşüm sürecidir. Bu dönüşüm, Mümtaz Turhan'ın sosyal psikoloji temelli tarihsel sosyoloji yaklaşımıyla değerlendirildiğinde, basit bir dine geçişin çok ötesinde, psikososyal etkenlerin, kültürel dinamiklerin ve toplumsal eğilimlerin etkili olduğu bir yapı kazanır. Bu süreçte belirleyici olan kavramlardan biri serbest kültür değişmesidir.

Türklerin İslamiyet’le kurduğu ilk temaslar, büyük ölçüde baskıdan uzak, gönüllü bir etkileşim zemininde gerçekleşmiştir. Seyyahlar, tüccarlar ve Sufilerin aracılığıyla gerçekleşen bu etkileşim, İslam’ın hem değer dünyası hem de toplumsal düzen anlayışı bakımından Türk kültürüyle birçok benzerlik taşıdığını ortaya koymuştur. Mevcut kültürle benzerlik, bu uyumu kolaylaştırmış; uyum, yeni unsurların içselleştirilmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte, mecburi kültür değişmesi gibi örnekler de belirli bölgesel veya tarihsel dönemlerde sınırlı biçimde yaşanmış, ancak genel kabul süreci serbest değişim karakteri taşımıştır. Bu yönüyle Türklerin İslam’a yönelimi, Turhan’ın tanımladığı müspet (olumlu) faktörler ile desteklenmiştir. Fayda, prestij ve yeni dinin sunduğu siyasi birlik imkânı, yenilikçilik eğilimi yüksek Türk zümrelerinde etkili olmuş, aidiyet bilinci zamanla İslam ümmeti ekseninde yeniden tanımlanmıştır. Sürecin psikolojik boyutu, Turhan’ın dikkat çektiği gibi, tutum ve karşılıklı tutum kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Türklerle Müslüman topluluklar arasında karşılıklı saygıya dayalı ilişkiler kurulmuş; bu durum, benlik algısı ve aşağılık duygusu arasında denge kurularak hayranlık duygusunu beslemiş, fakat özgüvenli bir entegrasyonu da mümkün kılmıştır. Türkler, İslam medeniyetini üstün bir kültür olarak görmüş, ancak bu üstünlüğü körü körüne taklit etmektense seçici bir ıktibas yoluna gitmişlerdir. Ne var ki, bazı bölgelerde veya alt zümrelerde yanlış anlama örnekleri de görölmüş; İslam’ın özü kavranmadan, yalnızca dış biçimlerine yönelen taklitler de söz konusu olmuştur. Bu noktada, Turhan’ın vurguladığı en önemli kriter olan idrak (anlama) faktörü öne çıkmaktadır. Başarılı bir kültür değişimi için yalnızca biçimsel kabul değil, anlamın, işlevin ve sistemsel bütünlüğün kavranması gereklidir. Türklerin büyük ölçüde bu idraki gerçekleştirebilmiş olmaları, İslam’ı sadece kabul etmekle kalmayıp onu kendi toplumsal yapılarıyla mezc ederek özgün bir İslam yorumu geliştirmelerini mümkün kılmıştır. Sonuç olarak, Mümtaz Turhan’ın kavramsal çerçevesiyle değerlendirildiğinde, Türklerin İslamiyet’i kabulü, kültürel değişimin başarıya ulaşmış örneklerinden biridir. Bu başarıda, değişimin çoğunlukla serbest oluşu, müspet psikososyal faktörlerin baskınlığı, yeni dinin mevcut kültürel kodlarla uyumluluğu ve en önemlisi idrak düzeyinin yüksekliğı belirleyici olmuştur.

Kaynakça

- Acar, Feyzullah. "Nurettin Topçu ve Mümtaz Turhan'ın Eğitim Düşünceleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2011.
- Akgül, Mahmut. "Mümtaz Turhan'ın Türk İletişim Araştırmalarına Katkıları". Selçuk İletişim. 13/1(2020):338-353.
- Arkonaç A. Sibel. "Türkiye'de Psikoloji, Sosyal Psikoloji ve Mümtaz Turhan". Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. M. Çağatay Özdemir vd., 96-102. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009.
- Aygün, Mehmet. "Mümtaz Turhan ve Batılılaşma Tartışmaları". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2010.
- Başak, Suna. "Mümtaz Turhan'dan Günümüze Üniversite Problemi". Aramızdan Ayrılışının 40. yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. M. Çağatay Özdemir vd., 259-292. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009.
- Bayram, Cezmi. "Mümtaz Turhan ve Maarif Davamız". Türk Kültürü Dergisi. 78(1969):399- 421.
- Bilgin, Vedat. "Mümtaz Turhan'da Değişim Fikri: Batılılaşma ve Yerlilik". Aramızdan Ayrılışının 40. Yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. M. Çağatay Özdemir vd., 189- 196. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009,
- Doğru, Tuğrul E. "Mümtaz Turhan'ın Batılılaşma Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme". Bengi Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi. 5/1(2022):193-204.
- Ersal, Aytekin. "Türkiye'de Ulus-Devlet ve Ziya Gökalp -Mümtaz Turhan- Erol Güngör". Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2011.
- Gökalp, Ziya. Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1970.
- Göksu, Erkan. Türkler Nasıl Müslüman Oldu. İstanbul: Kronik Kitap, 2025.
- Güngör, Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1984.
- Korkmaz, Abdullah. "Mümtaz Turhan'ın Milliyetçiliğe ve Modernleşmeye Bakışı". Düşünce Dünyasında Türkiz. 5/30(2022): 45-58.
- Küçük, Hasan. Türk Milliyetçiliğinin Büyük Önderlerinden Prof. Dr. Mümtaz Turhan: Bütün Yönleriyle. İstanbul: TÜRDAV, 1977.
- Özakpınar, Yılmaz. Batılılaşma Meselesi ve Mümtaz Turhan. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1997.
- _____. "Mümtaz Turhan", DİA. 41: 421-423. İstanbul: 2003.

- Özgül, M. Kayahan. "Mümtaz Turhan ve Kültürel Okur-yazarlık". Aramızdan Ayrılışının 40. yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. M. Çağatay Özdemir vd., 307-314. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009.
- Özkul, Metin. "Mümtaz Turhan'da Batılılaşma Anlayışı". Aramızdan Ayrılışının 40. yılında Prof. Dr. Mümtaz Turhan Sempozyumu, Ed. M. Çağatay Özdemir vd., 41-75. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2-3 Kasım 2009.
- Öztürk, F. Derya. "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Eğitim Görüşlerinin Günümüz Eğitim Sisteminde Yansımaları". Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, 2006.
- Serçe, Uğur. "Türkiye'de Muhafazakâr Modernleşme Anlayışı ve Mümtaz Turhan". Doktora Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2019.
- Sezen, Lütfi. "Prof. Dr. Mümtaz Turhan'ın Millî Kültür ve Halk Kültürü ile İlgili Görüş ve Önerileri". A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi. 48(2012):147-154.
- Toğrol, Beğlan. "Profesör Dr. Mümtaz Turhan". Türk Kültürü Dergisi. 78(1969): 396- 398.
- Tuncer, Serkan. "Hilmi Ziya Ülken ve Mümtaz Turhan'ın Eğitim ile İlgili Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2019.
- Turhan, Mümtaz. "Kültürde Değişen ve Değişimde Mukavemet Eden Unsurlar". Psikoloji Çalışmaları.1(1956):6-21.
- _____. Garplılışmanın Neresindeyiz?. İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1980.
- _____. "Maddi Kültürde Husule Gelen Değişmeler". Köy Sosyolojisi Okuma Kitabı, Der. Oğuz Arı, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1985.
- _____. Kültür Değişimleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. Ankara: Altınordu Yayınları, 2017.
- _____. Mümtaz Turhan Bütün Eserleri. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.

MÜMTAZ TURHAN'DA ATATÜRK İLKELERİ VE MODERNLEŞME

Prof. Dr. Kemal BAKIR*

*Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür...
Milletimizin dehasının gelişmesi ve bu sayede lâayık
olduğu uygarlık düzeyine ulaşması, şüphesiz ki yük-
sek meslekler sahiplerini yetiştirmekle ve millî kültü-
rümüzü yükseltmekle mümkündür.
Mustafa Kemal Atatürk*

Giriş

Cumhuriyet döneminin önde gelen düşünürlerinden ve sosyal bilimcilerinden biri olan Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri* (1951) başlıklı önemli eseri ile Türk millî kalkınmasını ve modernleşmesini tarihsel süreci içerisinde ve bilimsel-sosyal psikolojik bir zeminde ele alıp incelemiş ve onun imkân ve gerekçelerini ortaya koymuştur. Millî kalkınma ve modernleşme yolunda kültürel değişime odaklanan Turhan için “Türkiye’nin ana davası, bir an evvel bir millet olma ve millî kültüre kavuşma davasıdır.”¹ Osmanlı Devleti’nin yıkılışının ardından Türk milleti yeni bir devlet kurma başarısını göstermiştir lakin millî kültür zamanın gereklerine ve modern ihtiyaçlara cevap vermede yetersiz kalmaktadır ve bu kendiliğinden bertaraf olacak bir durum değildir.² Bundan dolayı millî kültürün evrensel olanı ifade edebilecek

¹ Mümtaz Turhan, Atatürk İlkeleri ve Kalkınma, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik (İstanbul: Şehir Matbaası, 1965), 18.

² Yılmaz Özakpınar, “Türkiyede Bir Mümtaz Turhan Yaşadı”, Doğu Batı, 12 (Ağustos, Eylül, Ekim 2000): 211-212.

ve böylece modern ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde değişimi için bir şeyler yapmak gerekir. Çünkü bugün kültür değişimlerinin Batı medeniyetinin etkisi altında tarihin hiçbir devrinde görülmeyen bir yoğunluk ve şiddetle neredeyse bütün dünyaya yayılması ona evrensel bir karakter kazandırmaktadır. Dolayısıyla bu kadar kapsamlı ve sosyal psikolojiye ait sayısız problemi içeren zor ve karmaşık bir olayın başlı başına bir bilimsel inceleme konusu olma zorunluluğu anlaşılabilir bir durumdur.³

Bu çerçevede Türkiye’de deneysel psikoloji çalışmalarını başlatan Turhan, Türk modernleşmesini ve bu kapsamda millî kalkınma hamlesini *Garplılaşmanın Neresindeyiz?* (1958) adlı eserinde teorik çerçevede garplılaşma/batılılaşma kavramsallaştırmasıyla sorunlaştırır ve bu doğrultuda eleştiriye tabi tutar.⁴ Turhan’a göre, Batı medeniyetinden göz alıcı bazı unsurları alarak sadece basit bir taklitçi olmak yerine onun bilim ve tekniğinden bilimsel düşüncesinden layıkıyla faydalanabilmek için bir an önce harekete geçilmeli, işe, nitelikli bilim insanı yetiştirmek ve bilim kurumlarını tesis etmekle başlanmalıdır. Çünkü toplumsal yapıyı Batı medeniyeti doğrultusunda ancak bilimsel bilgi değiştirebilir. Bu bağlamda eğitime odaklanan Turhan onu kalkınma ve modernleşme yolunda millî bir dava olarak belirler ve *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri* (1954) ve *Türkiye’de Üniversite Problemi* (1967) adlı eserlerinde eğitim vasıtasıyla nitelikli bilim insanı yetiştirilmesi, bilimsel zihniyetin benimsetilmesi ve geliştirilmesi tezini işler. Zira Turhan’a göre, Türkiye’de Lale Devri’nden Cumhuriyet’e dek gerçekleşen kültür değişimleri, toplumsal yapıyı değiştirmek ve modernleşmek üzere yapılan inkılâplar ve ıslahat girişimleri bilimin hakimiyetini tesis etmek amacıyla yapılmadığından dolayı arzu edilen sonuca ulaşamamıştır. Turhan bu noktada Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen inkılâpların da istenilen sonucu vermemesini buna bağlar. Çünkü inkılâplar her ne kadar orijinalinde “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düsturuyla

³ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1997), 31.

⁴ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Bakır, “Mümtaz Turhan: Kültür Değişimlerinin Felsefesi ve Türk Modernleşmesinin Eleştirisi”, *Türkiye’de Felsefe [1923-2023]* I. Cilt, ed. Kemal Bakır, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024), 491-514.

memlekette bilimsel zihniyeti inşa ederek taassubu yıkmak amacıyla yapılmışsa da asıl kurucusu ve başlatıcısından, Mustafa Kemal Atatürk'ten sonraki ikinci ya da üçüncü taraftarlarınca mesele iyi anlaşılmamış, İlkeler ve İnkılâplar batılılaştırma/modernleşme ve millî kalkınmanın aracıyken kendi başlarına amaç ya da doktrin haline getirilerek yeni ve farklı bir taassup zihniyetine yol açmıştır. Bundan dolayı eski ıslahat ve batılılaştırma girişimlerine karşı bir reaksiyon olarak şekillenen Cumhuriyet dönemi Türk İnkılabı istemsizce ve sehven eski girişimlerin izine düşmüş ve onlar gibi batılılaştırmayı insan unsurunu göz ardı ederek gerçekleştirmeye çalışmıştır.⁵

Turhan'ı bu sonuca vardırان aslında Atatürk İlkelerinin doğru okunamaması ve tam anlamıyla anlaşılamamasıdır. Bu sebeple o, *Kültür Değişimleri, Garplılaştırmanın Neresindeyiz?* ve *Maarifimizin Ana Davaları ve Bazı Hal Çareleri*'nde ileri sürdüğü tezleri doğrultusunda *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma* (1965) başlıklı eseriyle⁶ Atatürk İlkelerini analiz ederek kendi zaviyesinden onların orijinal anlamını ve Türk millî kalkınması ve dolayısıyla modernleşmesi, kendi sorunlaştırmasıyla "*millî olma ve millî kültüre kavuşma meselesi*" açısından önemini ve işlevini ortaya koymaya çalışmıştır. Biz de bu çalışmada meseleyi bir bütünlük içerisinde değerlendirebilmek adına Turhan'ın bu eserinde çizdiği çerçeve dâhilinde kalarak onun izini takip edeceğiz. Ayrıca Turhan her ne kadar meseleyi kalkınma başlığıyla sorunlaştırsa da düşünce ve eserlerinden de anlaşılacağı üzere meselenin kapsamı daha geniştir ve bu Turhan'da garplılaştırma/batılılaştırma yoluyla kalkınma ve dolayısıyla modernleşme olarak karşımıza çıkar. Zaten kalkınma kavramı çoğunlukla, en azından 1970'lere kadar ekonomik gelişmişlik bağlamında ifade bulmakla birlikte kendine ilişkin literatürde hemen hemen sanayileşme, batılılaştırma ve modernleşme kavramları ile eş anlamlı olarak kullanılmış ve Batı medeniyetinin gösterdiği maddi ilerlemeyi yakalamak olarak algılanmıştır. Bundan dolayı bir memleketteki kalkınma isteği onun aynı zamanda

⁵ Mümtaz Turhan, *Garplılaştırmanın Neresindeyiz?* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2015), 70-71.

⁶ Bu eser Mümtaz Turhan'ın bu konuya ilişkin yazdığı bir makale dizisinin kitap halinde bir araya toplanmasından oluşmaktadır.

batılılaşma ve modernleşme isteğini ve hatta gerekliliğini de ifade etmektedir.⁷ Bu bağlamda modernleşme kavram olarak daha kapsayıcı olduğundan ve farklı unsurlarla birlikte kalkınmayı da içerdiğinden dolayı ve ayrıca Turhan'ın düşüncelerini de göz önünde bulundurarak biz de meseleyi modernleşme üzerinden ele almakta bir beis görmedik.

1. Atatürk İlkeleri ve Modernleşme

Turhan'a göre "millet olma ve millî bir kültüre kavuşma meselesi" gerçekleştirilmek üzere bilimsel olarak ele alındığında yapılması gereken ilk şey Atatürk İlke ve İnkılâplarının bu amaç ile olan ilişkisinin tespiti- dir. Zira Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gelişim seyri göz önünde bulundurulduğunda Atatürk İlke ve İnkılâplarının amacının "çağdaş medeniyet seviyesinde bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmadan başka bir şey olmadığı anlaşılır." Zaten bu husus Atatürk'ün bütün düşünce, söylem ve icraatlarında da açıkça görülmektedir. Bu doğrultuda, "*millet olma ve millî bir kültüre kavuşma meselesi*" ile Atatürk İnkılâpları aynı tarihsel ve toplumsal zorunluluklardan doğmuş ve aynı amacı güden, aynı ihtiyaçlara cevap vermek isteyen iki sistem olarak belirginleşmektedir. Aralarındaki ilişki parça ve bütün ilişkisidir; millî kültür daha genel, kapsamlı ve doğal bir terkip olarak maddi ve manevi sahalara ait çok çeşitli unsurları içermektedirken Atatürk İnkılâpları daha sınırlıdır ve bunlardan bir kısmını içermektedir.⁸ Turhan bu açıklamalarına binaen Atatürk İlkelerini ele alır.

1.1. Milliyetçilik

Öncelikle milliyetçiliğe odaklanan Turhan, onun ister millî bir bilinç olarak, isterse bu yönde güçlü bir arzu ve eğilim olarak belirmiş olsun "modern bir millet olma ve millî kültüre kavuşmanın esas şartlarından birisi" olduğundan şüphe edilemeyeceğini vurgular. Zira Turhan'a göre bu, Batı toplumlarının oldukça uzun süren toplumsal ve tarihsel oluşum sürecinde ve takip eden dönemlerde ve hatta bugün dahi açıkça

⁷ Mesut Kaçanoğlu, "Bir Toplumsal Değişim Sorunsalı Olarak Kalkınma: Modernleşmenin ve Batılılaşmanın Kültürel Yok Ediciliği Üzerine Bir Değerlendirme", Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 4/2 (Aralık 2020): 206.

⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 15-16.

gözlemlenmektedir. Batılı ülkelerin beş yüzyıldan fazla bir zamana yayılan millet olma sürecinde kendi milletlerinin üstünlüğünü terennüm ve iddia eden çok sayıda şair, sanatçı, edebiyatçı, tarihçi, siyasetçi, bilim insanı ve hatta filozof ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin ise Batının bu oluş ve gelişim sürecine katılamayışı ve onu yakından gözlemleyemeyişi, bu süreçte gerçekleşen olayların layıkıyla kavranmasına ve değerlendirilmesine engel olmaktadır. Bu sebeple aradaki zaman ve gelişim farkını göz önünde bulundurmadan hemen her alanda Batının mevcut haliyle taklit edilmeye kalkışılması memleketin aleyhine olmakta, boş bir çaba olarak emek, zaman ve enerji kaybına sebebiyet vermektedir. Türkiye'nin bu durumu bazı alanlarda henüz emekleyen, bazı alanlarda ise daha ilkokul çağındaki bir çocuğun bir yetişkini taklit etmesine benzemektedir. Memleketi bu güç durumdan kurtarmaya aday tek hakiki mürşit olan bilim de ne yazık ki büyük kurtarıcının uyarısına rağmen ihmal edilmektedir. Bu aşırı cahillik yüzünden pek çok alanda olduğu gibi milliyetçilik hususundaki yargılarımızda da yanılmaktayız. Batının mevcut durumuna bakılarak milliyetçiliğin modası geçmiş, eski bir düşünce olarak telakki edilmesi bu bilgisizlikten kaynaklanmaktadır.⁹

Buna karşın, milliyetçiliğin modern dünya şartlarında oldukça gerekli olduğu kanaatini taşıyan Turhan, zaten Atatürk'ün de milliyetçiliğin modern bir millet olma ve millî kültüre kavuşma hususundaki önemli rolünü öngörerek dehasını gösterdiğini ve onu İlkelerinin en başına koyduğunu ifade eder. Turhan'a göre, Atatürk'ün oldukça derin, köklü ve samimi bir milliyetçi olmasının sebebi de budur ve bu onun bütün söylem ve fiillerinde açıkça görülebilir. Bundan dolayı Atatürk İlkelerinden Milliyetçilik çıkarılacak olursa sistem, orta direği sökülmüş çadır gibi anında çöker. Çünkü modern bir millet olamayan, millî bir kültüre kavuşamayan bir toplumda diğer İlkelerin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bugün Batı dünyasının imrenilebilecek bütün kültür ve medeniyet eserleri millet olmuş toplumların ürünleridir. Bu toplum yapısına sahip olmayan, yani millet olamamış toplumlarda her tür ticaret, istismar vurgunculuk, zevk ve sefâhat olabilir lakin insanlık adına

⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 17.

kaydadeğer ciddi bir eser vücuda gelemez.¹⁰ Turhan, bu tespitine binaen milliyetçiliğin önemini vurgulamak üzere tezini yineler: *“Türkiye’nin ana davası, biran evvel bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşma davasıdır. Milliyetçilik bu hayati ana davanın gerçekleşmesinde ve hedefe erişilmesinde bir vasıtaadır.”*¹¹ Böylece modernleşme ve millî kalkınmanın yegâne yolu olan millî kültürün inşası için milliyetçiliği olmazsa olmaz gören Turhan diğer Atatürk İlkelerini onun üzerine bina eder.

1.2 Halkçılık

Turhan’ın nazarında Atatürk İlkeleri “millet olma ve millî bir kültüre kavuşma” vasıtasıdır ve ona göre bu bakış açısı benimsendiğinde halkçılık da herkes tarafından farklı anlaşılan belirsiz soyut bir kavram olmaktan kurtulup millî kültür içerisinde hak ettiği yeri bulacak, sınırları belli, açık bir anlam kazanacaktır. Çünkü Türkiye’de millî kültürün özünü Türk halk kültürü oluşturur ve asıl temsilcisi ve taşıyıcısı Türk halkıdır.¹² Halk kültürünün şimdiye dek tanınmamış ve tanıtılmamış olması hem Türk millî kültürünün hem de Türk aydınlarının felaketini oluşturmuştur. Kuşkusuz bu Türk aydınının cehalet ve acizliğinden kaynaklanmaktadır. Zira bir kültürü tanımak, layıkıyla değerlendirebilmek için ya onun içinde bizzat yaşamak gerekir ya da derin bir uzmanlık bilgisine ihtiyaç vardır. Halka ilgisiz olduğu gibi bu uzmanlık bilgisinden de mahrum olan Türk aydını halka ve kültürüne kayıtsız kalarak bu hususta körü körüne Batıyı taklit etmiştir. Şayet bir batılı mütefekkir ya da uzman bir halk kültürü unsuruna ilgi göstermiş ve hayranlık duymuşsa Türk aydını ona kendi keşfiymiş gibi sımsıkı sarılmış; küçümsemiş ya da ilgisini çekmemişse onu da reddetmiştir. Bu noktada Türk aydınının olmamışlıkla, yarım olmakla itham eden Turhan, bugün memleketin başlıca dertlerinden birinin de halktan kopuk bu yarım Türk aydınının, sırf okur-yazar olmadığı, kendilerinin yarım yamalak absürt bilgilerine sahip olmadığı için halkı hakir görerek onunla bütünleşemesi olduğunu vurgular. Turhan’ın nazarında Türk aydını kökünden kopmuş ve kurumuş bir “deve diken” gibi rüzgârın önünde amaçsızca

¹⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 18.

¹¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 18.

¹² Turhan, Atatürk İlkeleri, 19.

oraya buraya sürüklenmekte ve şaşkınlık içerisinde nereye gideceğini ve ne yapacağını bilmez bir durumdadır. Yarım Türk aydınının, kendilerini ayrıcalıklı görmek ve halktan uzak tutmaktan başka bir işe yaramayan bilgilerine karşılık halkın da bildiği fakat onların henüz bilincine eremediği şeyler vardır ki, bunların başında halkın kendine özgü inançları, değerleri ve değer bilinci gelir. Bu bakımdan, geçmişte olduğu gibi bugün de Türk toplumu içinde hakir görülmesi gereken bir zümre varsa bu kesinlikle halk değildir, topluma zarar veren bir sınıflaşmaya sebep olduğu için mücadele edilmesi gereken bir zümre varsa o da yarım aydınlardır. Memlekette yarım aydınlarla halk arasındaki ayrılıktan başka gerçek bir sınıf ayrımı bugün için mevcut değildir.¹³

Atatürk bu durumu kendine özgü dehasıyla ayan beyan görüp defaatle işaret ederek bu zararlı ve yapay ayrımı ortadan kaldırmak üzere Halkçılığı kabul etmiştir. Onun nazarında Halkçılık soyut, belirsiz bir kavram değil, oldukça somut içerik ve hedefleri olan bir program, hakiki aydınlarla halkın bütünleşeceği ve iş birliği yapacağı bir çalışma zemini. Bu bütünleşme ve iş birliğinin dolayısıyla da bir millet olma ve millî bir kültüre kavuşmanın zaruretiye vurgu yapan Turhan'a göre bu hayati derecede önemli bir meseledir ve halli yolunda psikolojik (sosyopsikolojik) etkenlerin değeri takdir edilerek halka ve onun örf ve adetlerine karşı takınılacak tavrın iyi belirlenmesi gerekir. Zira bilindiği üzere belirli bir zümre her vesile ile, bilhassa da neyin kastedildiği çoğu zaman pek anlaşılmayan gericilik bahanesi ve yaftası ile aydın ve halk arasındaki açıklığı bir uçurum haline getirmeye çalışmaktadır. Halbuki bugün gericilik hareketleri ve onlara karşı alınacak önlemler bilim tarafından açıkça belirlenmiştir ki, bu hususta Atatürk'ün işaret ettiği üzere "hakiki mürşit olan" bilimin rehberliğinde diğer meseleler gibi bu da kendiliğinden hallolacak bir meseledir. Aydın-halk bütünleşmesinin ve dolayısıyla millet olmanın ve millî kültüre kavuşmanın yolu bilimsel zihniyetin benimsenmesinden geçer, aksi takdirde Batılı bir deyimle "ağaçlardan ormanı görememek," yani ayrıntıya takılıp asıl amacı unutmak tehlikesi söz konusu olur.¹⁴ Bu bağlamda aydınların asıl görevi

¹³ Turhan, Atatürk İlkeleri, 21-22.

¹⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 22.

halkı anlamak, halk kültürünü bilimsel olarak ele alıp tetkiklerde bulunarak onu işlemek, modern ihtiyaçlara cevap verecek şekilde değişmesi ve gelişmesinin önünü açmaktır. Halkçılığın asıl amacı ve işlevi de budur. Memleketin yetiştirdiği bir aydın, bir bilim insanı olarak Turhan'ın da *Kültür Değişmeleri* ile amacı tam olarak budur.

1.3. Cumhuriyetçilik

Turhan'a göre, Cumhuriyetçilik, Türkiye'de siyasi iktidarın değişmesi ve şekillenmesi bakımından sosyal yapı üzerinde en güçlü etkiyi bırakan ve bu itibarla Atatürk İlkelerinin kuşkusuz en önemlilerinden birisidir. Fakat cumhuriyetçiliğin de boşlukta ve soyut bir kavram olarak kalmaması ve aydın zümrenin bir ayrıcalığı olmaktan kurtulması halkın bu idareye büyük ölçüde katılmasına bağlıdır. Bu sebeple Cumhuriyetçilik gerçek hüviyetini bulduğu orijinal anlamda Milliyetçilikten ve Halkçılıktan soyutlanamaz. Batılı milletlerin tarihsel ve toplumsal oluş ve gelişim seyri incelendiğinde görülecektir ki demokrasi "millet olma ve millî kültüre kavuşma" çabalarının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda ilk demokrasi örneklerini mercek altına alan Turhan, antik çağda demokrasinin sadece Yunanistan'da ve kısmen de İsrail'de gerçekleşmesini bu kavimlerin ortak, homojen ve genel bir kültüre sahip olmalarına bağlayarak millet olamamış ve millî kültüre kavuşmamış bir toplumda demokrasinin gerçekleştirilmesinin oldukça güç olduğunu vurgular. O halde Milliyetçilik, Halkçılık ve Cumhuriyetçilik, Turhan'ın nitelmesiyle "*millet olma, millî kültüre ve demokratik bir idareye kavuşma çabası ve ilkeleri*" birbirine sıkı sıkıya bağlı bir bütünlük arz eder. Bu çerçevede, şayet özgürlüğün toplumsal ve düşünsel gelişim için zorunlu olduğuna samimiyetle inanılarak demokrasinin prensiplerine bağlı kalınmak ve bu idare şeklinin memlekette kökleşip gelişmesi arzu ediliyorsa halka da kayıtsız kalınmaz, zira halka rağmen demokrasi söz konusu bile olamaz. Bunun ne bilimsel ne de insani açıdan hiçbir meşru gerekçesi yoktur.¹⁵

Cumhuriyet idaresini ve bu bağlamada cumhuriyetçiliği demokrasi ile anlamlandıran Turhan'a göre, şayet bugün Türkiye'de demokrasi la-

¹⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 23.

yıkıyla işlemiyor, aksaklıklar görülüyor ve daha kötüye gidiyorsa bunun sorumlusu halk ve onun cehaleti değildir. Halk da bunun bilincindedir ve eskisi gibi gözü kapalı şekilde aydınlara ve devlet idarecilerine artık inanmamaktadır. Halkın üniversite profesörleri de dahil aydın zümreye güveni kalmamıştır ve bunu her vesile ile göstermektedir. Durumu bu şekilde betimleyen Turhan bir de uyarıda bulunur: Şark kurnazlığı ile her şeyi oluruna bırakıp herkesin ağzına bir parmak bal çalarak gerçek durumu görmezden gelmekle ya da inkâr etmekle hiçbir şey kazanılmaz. Aydınların da kendi konum, ayrıcalık ve çıkarlarını korumak adına çeşitli sebep ve bahanelerle gittikçe halk üzerinde baskı kurması ve onunla arayı açması memlekete hiçbir şey kazandırmaz, aksine çok şey kaybettirir. Aslında gelişmekte olan ülkelerde genellikle gözlemlenen gericilik hareketlerine aydınların sebep olduğunun tespit edildiğini ifade eden Turhan’a göre, bu ülkelerde gerçekleştirilen ıslahatlar beklenen sonucu vermeyip genel bir kriz ve hayal kırıklığı baş gösterdiğinde halkın bir kısmının doğa üstü güçlerin rol aldığı bir sistem oluşturarak bu sıkıntılardan kurtulmaya, yani bir tür psikolojik tatmin aramaya çalıştığı görülmüştür. Fakat gerçek anlamda somut bir gelişme, ferahlık ve manevi huzur ile bu türden gericilik hareketleri ortadan kalkar. Bu da gösteriyor ki, oldukça kapsamlı toplumsal olaylar karşısında yerleşik önyargılarla hareket etmenin hiçbir faydası yoktur. Bu durumda da aydınların halkla birleşmesi ve iş birliği yapmasından başka çare yoktur. Bu tür bir iş birliği halkın ya da memleketin fevkalade faydasına olduğu gibi, buradan en kârlı çıkacak olan da her şeyini kaybetmek üzere olan aydındır.¹⁶

1.4. Laiklik

Turhan’a göre Atatürk İlkeleri içerisinde çoğu kez yanlış yorumlanan ve bundan dolayı en çok anlaşmazlığa sebep olan ilke “Laiklik”tir. Bu yanlış/hatalı yorumların çeşitli sebepleri vardır ki, bunların başında bu kavramın içerik ve kapsamına dair net bir bilgiye, düşünceye sahip olunamaması, bir toplumda gerçekleşebilme şartlarının yeterince bilinemesi ve ayrıca bu belirsizlikten faydalanmak isteyen art niyetlilerin işe

¹⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 23-24.

müdahil olması gelir.¹⁷ Laiklik kavramı, Türkiye’de kanunlarda ifadesini bulduğu şekliyle sadece din ve devlet, dünya ile ahiret işlerinin ayrı tutulmasını içermez, bunun yanı sıra vicdan hürriyeti ile farklı inanç ve kanaatlere karşı hoşgörüyü ve her tür bağınazlığa karşı durmayı da içerir. Ancak bu kavramın içerik itibarıyla asıl niteliği, ister doğal isterse toplumsal olsun her tür olay ve olgu karşısında nesnel bir tavır sergilemek ve hiçbir etki altında kalmaksızın önyargısız bir şekilde gerçekliği olduğu gibi anlayıp tarafsız olarak incelemektir ki, bu da Turhan’ın tüm düşünce ve eserlerinde altını çizdiği bilimsel zihniyet ve tutumdan başka bir şey değildir. Zira ona göre, dünya işleri yani dünyevi olay ve olgular bilimsel bir zihniyetle incelenmeyip de başka türden dogmaların veya otoritelerin etkisi altında değerlendirilirse onları dinî meselelerden ayırmanın, dinî dogmalardan arındırmanın çok da bir anlamı yoktur. Gayet açıktır ki, laiklik sadece din ve devlet, dünya ile ahiret işlerinin söylemde, soyut bir şekilde birbirinden ayrılmasını değil, Avrupa’da bilim ve düşünce sahasında en az üç yüzyıllık oldukça zorlu mücadelelerle dolu bir gelişim sürecinde şekillenen bir sistemi ifade eder. Bu sebeple bu sistemi meydana getiren şartları olgunlaştırmadan ve onun dayandığı yüksek düzeyli bilim ve din kurumlarını tesis etmeden bunlar arasında dengeyi sağlayan laiklik düzenini sadece kanunlarla gerçekleştirmek mümkün değildir.¹⁸ Bu bağlamda Türkiye’deki laiklik algısına ve fiiliyatına gönderme yapan Turhan, Atatürk’ün orijinal anlamıyla alımladığı ve bir ilke olarak belirlediği Laikliğin sonrasında bilimsel zihniyetten mahrum bir şekilde sadece kanun nezdinde ele alındığına ve işletildiğine dikkat çeker ve bu durumu bilimsel-sosyolojik açıdan sorunlaştırır.

Turhan’a göre, ne yazık ki eğitim sistemindeki yetersizliklerden dolayı çoğunlukla bilimsel düşünüşten ve sosyolojik kültürden habersiz olarak yetişen bazı hukukçuların nazarında kanun mistik bir kimlik ve güç kazanmaktadır. Bu nazarla bir toplumda kanunun üstesinden gelemeyeceği hiçbir şeyin olamayacağı zannına kapılırlar. Onlar, kanun yoluyla herhangi bir toplulukta gerçekleşen faaliyetlerin

¹⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 25.

¹⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 25-26.

düzenlenebileceğinin, bunların değiştirilebileceğinin ve yeniden gerçekleştirilebileceğinin, hatta en gerekli koşullar dahi sağlanmadan sonuca ulaşılabileceğinin mümkün olabileceğine inanırlar. Oysa kanunların bir toplumdaki faaliyetleri gerçekleştirmesi bir yana onları düzenleme gücü bile sınırsız değildir. Zira toplumsal değişim salt kanuni düzenleme ve yaptırımla sağlanabilecek bir şey değildir. Bu, kanuna duyulan saygıyı yok etmekten başka bir işe yaramaz. Ayrıca herhangi bir toplumda gerek toplumsal gerekse kültürel değişim için şartlar olgunlaşmamışsa bunları kanun zoruyla gerçekleştirmenin ve topluma benimsetmenin mümkün olmadığı da bilimsel bir gerçektir.¹⁹ Bu noktada defaten bilimsel zihniyetin yerleşmesine ve *Kültür Değişimleri*'nde ortaya koyduğu üzere mecburi/empoze kültür değişimlerinden ziyade serbest/gönüllü kültür değişimlerinin işlev ve önemine²⁰ dikkat çeken Turhan'a göre, Avrupa'da binlerce masum insanın bağınazlığın kurbanı olmaktan ve işkenceden kurtulabilmesi laikliğin bir düzen olarak tesis edilmesine bağlıydı, bunun için de halkın hurafeler ve batıl inançlarla bilimsel bilgiler arasındaki farkı görebilmesi yani zihinlerde köklü bir değişim zorunlu idi. Bu değişim, verilen zorlu mücadeleler ve ödenen ağır bedeller sonucu Avrupa'da toplum hayatında bilimsel bilginin yaygınlaşması, bilimsel zihniyetin yerleşmesiyle mümkün olmuştur. Bu da gösteriyor ki, bilim insana sadece doğayı kontrol etme gücünü ve tek-

¹⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 26-27.

²⁰ Kültür değişimlerini "serbest" ve "zorlanmış, empoze veya mecburi" olmak üzere ikiye ayıran Turhan'a göre "serbest kültür değişimi", bir sosyal grubun ya da toplumun yabancı bir grup ya da toplum ile temasa geçtiği zaman hiçbir dahili veya harici baskı altında kalmaksızın tekil unsurları ya da o kültürün belirli bir kısmını alıp benimsemesi sonucunda bünyesinde meydana gelen değişimleri ifade eder. "Serbest kültür değişimi" benzeşme gibi bazı ender durumlar haricinde, çoğunlukla tekil kültür unsurlarının ya da bunların birleşimin alınmasını ifade eden "iktibas" evresinden öteye geçmemektedir. "Empoze veya mecburi kültür değişimi" ise farklı kültürlerle sahip iki sosyal grup ya da toplumdan birinin kendi kültürünü veya belirli bazı unsurlarını kabul etmesi için diğerini baskı altına alması ya da idari bir nüfuz ve iktidar sahibi bir zümrenin yabancı bir kültürü veya bunun belirli unsurlarını çoğunluğun karşı çıkmasına rağmen kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalışması sonucunda meydana gelen değişimleri ifade eder. Bkz. Turhan, Kültür Değişimleri, 51-52; Bakır, "Mümtaz Turhan", 500.

nik/teknoloji aracılığıyla müreffeh bir hayat sürme imkânlarını vermiyor, daha da önemlisi düşüncesini ve zihniyetini de değiştiriyor. Bu değişim gerçekleşmeksizin insanlarda bunun sonucu olan tutum ve davranışları beklemek ve buna zorlamak nafiledir.²¹ Bu noktada tezini yitileyen Turhan, gönüllü bir toplumsal ve kültürel değişim için bilimin ve bilimsel düşüncesinin toplumda zemin bulması ve ona rehberlik-mürşitlik etmesinin önemine dikkat çekiyor.

Turhan'a göre, Avrupa'daki gelişmelere paralel olarak Türkiye'de de laikliğin ve diğer Atatürk İlkelerinin gerçekleşmesi, Türk toplumunda yayılıp benimsenmesi her şeyden önce bilimin ve bilimsel düşüncesinin benimsenip yaygınlaşmasına, bu da hakiki bilim insanları yetiştirmek üzere bilim kurumlarının tesis edilmesine bağlıdır.²² Ayrıca Laiklik ilkesi münasebetiyle değinilmesi gereken bir diğer husus da belirli bir zümrenin onu kendi emelleri doğrultusunda bilinçli olarak orijinalinden saptırıp eğip bükmesidir. Malum zümre Türk toplumunu bir millet halinde bir arada tutan en güçlü bağın ve kültür unsurlarından birinin din olduğunun, millî kültürün yerine geçerek bireyler gibi çeşitli zümreleri de birleştirdiğinin gayet bilincindedir. Türkiye için her bakımdan felaketle sonuçlanacak kötü emellerine karşı en etkili direnişin de dinden ve taraftarlarından gediğinin gayet farkındadırlar. Bundan dolayı Laiklik ilkesini yıllardır Atatürkçülük maskesi altında dinsizlik, din düşmanlığı olarak yorumlayarak her fırsatta dini, dindarlığı, din kurumlarını ve din adamlarını gericilikle ve yobazlıkla itham ederek kötülemekte ve küçük düşürmeye çalışmaktadırlar. Öyle ki bu etkiyle en aydın, samimi ve cesur dindarlar dahi bu şekilde görülmekten ve algılanmaktan çekinir olmuştur. Tüm bunlar malum zümrenin kötü emellerini perdelemek üzere tahrif edilmiş bir laiklik anlayışıyla yapılmaktadır. İşin garip yanı bu zümreye, dinin ilerlemeye engel olduğuna inanan bir zümre ile bu tür telkinlere kapılan bazı kendini bilmezlerin de katılmasıdır. Böylece modern bir millet olma ve millî kültüre kavuşmak amacıyla Atatürk tarafından belirlenen İlkeler gaflet, cehalet

²¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 27.

²² Turhan, Atatürk İlkeleri, 27.

ve art niyetle Türkiye'nin yıkılmasının bir aracı haline getirilmektedir.²³ Turhan'ın laiklik üzerine hassasiyetle eğilmesi de bu gibi olumsuz anlam ve fiillerin önüne geçilebilmesi için dinin insan ve toplum üzerindeki inançsal-manevi ve psikolojik tatmin boyutunun yanı sıra onun tarihte olduğu gibi modern dünyada da toplumu bir arada tutan tarihsel ve bilimsel-sosyolojik bir olgu olduğunu ortaya koyarak siyasal sistem içerisinde topyekûn inkâr ve reddedilmesinin önüne geçecek bilimsel bir farkındalık geliştirmektir. Turhan laikliğe ilişkin düşüncelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, doğrudan fiiliyata yansımaları bakımından Türkiye'de aleni ya da kapalı oldukça ateşli tartışmaların odağında olan İnkılâpçılık ilkesini ele alır.

1.5. İnkılâpçılık

Turhan'a göre, İnkılâpçılık oldukça farklı yorumlanması bakımından hem aydınların kendi arasında hem de halk ile aydınlar arasında ciddi anlaşmazlıklara sebep olan Atatürk İlkelerinden birisi ve muhtemelen en önemlisidir. Turhan bu farklı yorumları birbirinden ayırt etmek gerektiğini düşünür. Zira inkılâp değişimi, İnkılâpçılık da değişim tartışmasını ifade eder. Ancak değişimin amacı, mahiyeti ve yönü oldukça önemlidir. Bu çerçevede farklı İnkılâpçılık yorumlarına dikkat çekerek aralarındaki farklılıkları ortaya koymak isteyen Turhan şu şekilde bir sorgulamada bulunur: toplumsal ilerleme bakımından değişmesiyle değişmemesi arasında ciddi bir fark olmayan, değişmesi zamana ve koşullara bağlı olan, değiştirilebildiği takdirde memlekette büyük kalkınma atılımları gerçekleştirecek olan ya da aksine toplumsal çözülmeye sebep olacak unsurlar arasında hiçbir fark gözetmeyen bir inkılâpçılık ile memleketin kalkınmasını canı gönülden isteyenlerin özlemine duyduğu ya da mevcut düzeni yıkarak onu belirli bir ideoloji hesabına çözülmeye sürüklemek amacı güdenlerin arzuladığı inkılâpçılık arasında hiçbir fark yok mudur? Böylesi her tür imkân ve istekle çeşitli düşünsel derecelerde çeşitli yorumların ürünü olan inkılâpçılık isteklerini birbirinden ayırmak gerekmez mi?²⁴ Turhan'ın amacı zaten bu farklılıkları ortaya koymak, bu inkılâpçılık anlayışlarını birbirinden

²³ Turhan, Atatürk İlkeleri, 31, 42.

²⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 32.

ayrmak ve asıl kurucusunun, Atatürk'ün belirlediği orijinal anlamına dikkat çekmektir.

Ona göre yarım yüzyıla yakın bir zamandır düşünsel içerikten yoksun, sadece bir heyecan yaratacak duygusal birer kompleks haline getirilmek istenilen inkılâpların oluşturduğu atmosferde yukarıda gündeme getirdiği sorulara cevap bulmak bir yana sorulmasına bile imkân tanınmamıştır. Bundan dolayı İnkılâpçılık belirli kişilerle zümrelerin tekeli altında birbiri ile tutarsız farklı şekillerde yorumlanmış ve nihayetinde kalkınmanın ve modernleşmenin ana unsurlarından olan düşünce ve sanatta arzu edilen gelişmeyi sağlayamamıştır. Düşünce hareketleri durmuş, düşünce hayatı niteliğini ve düzeyini kaybederek donuklaşmıştır. Sanat ise belirli bir doğrultuda hastalıklı eğilimlere kapılarak esas içeriğinden yoksun bir şekilde tek bir eksen etrafında dönüp durmuştur. Halbuki tüm dünyanın hızlı bir gelişim seyrine girdiği bir dönemde hiçbir toplum, hele bir de modernleşmesini tam anlamıyla gerçekleştirmemiş ise uzun süre belirli dogma ve kanaatlere saplanarak düşünsel dinamizmden mahrum kalmaz. Aslında bu mahrumiyet, memlekette düşünsel faaliyetleri harekete geçirmek amacıyla gerçekleştirilen İnkılâpların ana prensibi ile taban tabana zıttır. Bu durumda, Turhan, İnkılâpçılığa asıl amacına uygun dinamik karakterini yeniden kazandırmak ve onu belirli dogmalara sıkı sıkıya bağlı kalmaktan ibaret sanan zihniyetten kurtarmak için ne yapmak gerektiğini sorgular, bu soruyu daha öncekilerle birleştirerek hepsine birden ya da ayrı ayrı cevap bulmaya çalışacağını ifade eder ve bu konuda ölçüt alınacak hususları sıralar. Bunlardan birincisi bizzat Atatürk'ün belirttiği hayatta en hakki mürşit olan bilimdir diğeri de Türkiye'nin toplumsal oluşunun gerekleridir ki, bunu da belirleyecek olan bilim olduğuna göre bu durumda tek ve hakiki ölçüt bilimsel araştırmaların sonuçlarıdır.²⁵

Bu noktada kendisini harekete geçiren kültür değişimleri meselesini gündeme getirerek kendi tezine dikkat çeken Turhan, yaklaşık 75 yıldır kültür değişimleri ile sosyal değişimlere ilişkin araştırmalardan oluşan geniş bir literatür olduğunu ve ayrıca on beş yıldan beri geri kalmış memleketlerin kalkınmasıyla ilgili bilimsel araştırmaların ürünü olan

²⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 32-33.

klasikleşmiş eserler olduğunu ifade eder. Turhan'a göre, tüm bu bilimsel profesyonel verileri bir tarafa bırakıp da orta okul veya lise düzeyinde amatörce kanaatler ileri sürerek millî kalkınma/modernleşme meselesinin halledilemeyeceği aşîkârdır.²⁶ Bu bağlamda Turhan, güncel bilimsel veriler karşısında İnkılâpçılığın bir anlama sahip olabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken bilgilere/hususlara dikkat çeker.

Turhan'a göre, evvela, kültürel ve sosyal değişimler önemli bazı medeniyet unsurlarının bir yerden alınıp başka bir yere aktarılmasına benzemediği gibi bir kıyafet değiştirme ya da bir şeyden vazgeçilip bir başka şeyin alınmasına hiç benzemez. Esaslı, değerli ve etkili bir kültür değişmesi yeni bir şey öğrenmeye, bilgi ve beceri edinmeye, yeni alışkanlıklar kazanıp eskilerini unutmaya, hülâsa etkili bilgi ve beceri gerektiren yeni bir mesleğe girmeye benzer ki, bu iş ve edimler öyle basit, alelade şeyler değildir. İkinci olarak, insanların tutum ve zihniyetinde istenilen bir değişikliği yani gerçek kültür değişmesini veya toplumsal yapıyı etkileyecek bir sosyal değişmeyi gerçekleştirebilmek çoğunlukla detaylı ön tedbirlerin alınmış olmasına, gerekli zemin ve şartların önceden hazırlanmış olmasına bağlıdır. Bundan dolayı olaylar, faaliyetler, sebepler ve davranışlar arasındaki determinist ilişkilerin bilinmesi gereklidir. Bu tür uzmanlığa dayalı bir bilgi sayesinde doğrudan zorlamamıza ile ya da kanun konularak değiştirilemeyen pek çok şeyin önlemler alınıp şartlar yerine getirildiğinde kendiliğinden serbestçe değiştiği görülür. Bu noktada Turhan aslında kültür değişmelerine ilişkin bilimsel araştırmalara ve bu araştırmaların ortaya koyduğu bilimsel bilgilere dikkat çeker. Olgu, olay ve durumlara ilişkin bu bilgilerden yoksun bir şekilde göz alıcı unsurların cazibesine kapılarak sırf yenilik merakıyla yapılan iktibaslar ve gerçekleştirilen değişmelerle asıl maksadın hasıl olması bir tarafa *"askıyı alıp pantolonu bırakan veya iç çamaşırlarıyla elbiseleri benimseyip sabunu almayan yahut farkına varmayan"* bir vahşi gibi oldukça ironik, gülünç bir duruma düşülür. Bu sebeple amacı belirsiz bir inkılâpçılığın bir anlamı ve değeri yoktur. Bunlara ilaveten bilinmesi gereken üçüncü bir husus olarak Wilbert E. Moore'un *Sosyal Değişme*'de (*Social Change*, 1963) vurguladığı üzere; sosyal değişimler sanıldığı gibi

²⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 33.

büyük toplumsal krizleri takip eden inşa edici dönemlere özgü bir nitelik değildir, her toplumda her daim meydana gelmektedir ve zaman ve mekân itibarıyla birbirinden soyutlanmış da değildir, bilakis bir zincirin halkaları gibi birbirini takip ederler.²⁷

Turhan'a göre, modern kültürel ve toplumsal değişimler geçmiş devirlerdekilere ile kıyaslanamayacak derecede büyüktür ve etkisi mekânsal anlamda oldukça geniştir, neredeyse tüm dünyaya yayılır ve gerçekleşir, dolayısıyla sonuçları her yerde hissedilir. Bu bağlamda teknik ve toplumsal değişimlerin yayılım sahaları hızla genişlemekte ve sonuçlar birbirine eklenerek birikmektedir. Değişimlerin olağan bir şekilde gerçekleşmesi birçok bireyin bilgi ve deneyimleri üzerinde etkili olduğu gibi toplumun işlevlerine de etki etmektedir. Bu da göstermektedir ki, dünya çapında yaygın bir değişim dalgası hüküm sürmekte ve hiçbir toplum kendisini bu değişim döngüsünden azade kılıp soyutlanmış bir şekilde yaşayamamakta, ister inkılâplar gerçekleştirmiş olsun isterse olmasın kaçınılmaz bir şekilde toplumsal ve kültürel değişimlerin tam da merkezinde yer almakta, yani değişmektedir. Modernleşme ve kültürel değişim yolunda bilinçli bir şekilde ciddi gayret sarf eden geri kalmış toplumlar, bu istek, gayret ve planları olmasa dahi modern çağın bir özelliği olarak beliren ve hızla yayılan bu kültürel değişim dalgasından paylarına düşeni almaktadırlar. Yalnız geri kalmış toplumlar değil çağdaş medeniyete öncülük eden toplumlar da en muhafazakâr olarak bilinen toplumlar da hızla değişmektedirler.²⁸

Bundan dolayı Turhan, modern zamanların ve bilhassa da 20. yüzyılın bir özelliği olan bu genel toplumsal gerçeğin layıkıyla anlaşılıp değerlendirilmesi gerektiğini düşünür ki, ona göre, bugün olağan bir durum haline gelmiş olan bu toplumsal değişim olgusu karşısında yenilik ve değişim isteyip istememenin çok da bir anlamı kalmamıştır, zira bu olgu tüm dünyayı kuşatmakta ve etkilemektedir. Ancak uzun vadeli bir takım zoraki önlemler, soyutlamalarla bu etki kısmen azaltılabilse de tamamen ortadan kaldırılması, değişim ve gelişmelerin durdurulabilmesi söz konusu değildir, bu tür girişimler nafile bir çabadan öteye

²⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 33-34.

²⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 34-35.

geçemez. Zaten bunun bir gereği de yoktur. Zamanın gereklerinden ve dünyanın gidişatından habersiz, güncel olay ve olgulara kayıtsız kalınarak kendine özgü bir şekilde inkılâpçı olmanın ya da bunu bir doktrin haline getirmeye çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. İnkılâpçılığın gerçek anlamı, zamanı yakalamak, modern dünyaya ayak uydurmak ve bir daha geri kalmamak için belirli dogma ve kurallara bağlanıp kalmamak, düşünsel hareketliliği ve toplumsal dinamizmi sağlamak ve sürdürmektir.²⁹ Turhan bu çerçevede İnkılâpların modernleşme ile ilişkisini ele alır.

Turhan'a göre öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Türk inkılâpçıları ne kadar farklı perspektiflerden bakarsa baksınlar ve ne kadar etkili olursa olsunlar bu yine de Türkiye'nin kalkınması ve modern bir millet olması için yeterli değildir. Bu yetersizlik İnkılâpların bir kısmını gerçekleştirip bir kısmının gerçekleşmemiş olması ile de ilgili değildir. Zira İnkılâplar tamamıyla gerçekleşip memleketin her yerine yayılmış ve toplum tarafından benimsenmiş olsaydı yine de modernleşme tamamlanmış olmayacaktı. İnkılâpların gerçekleşmesini sağlayacak toplumsal koşulların tüm memleket sathında mevcut olmaması ve bu sebeple gerçekleşemeyeceği hususu hesaba katılmasa dahi İnkılâpların getireceği değişimler modern bir toplumda bulunması gerekli donanımı temin etmeye yeterli değildir. Bu durum İnkılâpların büyük ölçüde gerçekleştiği büyük şehirlerde ve modernleşme ve kalkınma yolunda alınan ek tedbirlerde açıkça görülmektedir. Bu sebeple Turhan, İnkılâpçılığın Atatürk İlkelerine bağlı kalma ya da İnkılâpları yayma ve gerçekleştirme şeklindeki yorumunu "Türkiye'nin modern bir millet olma ve yüksek seviyede millî bir kültüre kavuşma" amaç ve çabalarına yeterli gelmediği gerekçesiyle uygun bulmayarak bu amaç doğrultusunda inkılâplara ilaveten daha esaslı ve zorunlu önlemlere ihtiyaç olduğunu vurgular³⁰ ve alınması gereken bu önlemleri tartışır.

Turhan, İnkılâpçılığın çeşitli yorumları arasında en zararlı olanın millî kültürü ve dolayısıyla millî varlığı tehlikeye düşüren yorum olduğunu ve meselenin önemine binaen üzerinde dikkatle durulması

²⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 35-36.

³⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 36.

gerektiğini belirtir. Ona göre, geri kalmış bir memleketin gelişmesine ister “*çağdaş medeniyet seviyesine erişme, ister modernleşme veya garplılaşma [batılılaşma] yahut kalkınma*” adı verilsin asıl amaç modern bir millet olama ve bütün toplumu kuşatan yüksek düzeyli bir kültüre kavuşmaktan başka bir şey değildir. Bu noktada modern Avrupa toplumlarının bulundukları seviyeye gelene kadar gösterdikleri yedi yüzyıllık gelişim sürecine ve aşamalarına dikkat çeken Turhan, bu gelişmişliği sağlayan çok çeşitli şartların ve etkenlerin sonucu olarak maddi ve manevi kültür alanlarında ciddi kazanımlar elde edildiğini belirtir. Özellikle bilim ve tekniğin gelişimi insana doğa ve toplum üzerinde son derece etkili araçlar sunmuş, ayrıca insan davranışını ve düşüncesini etkilemiş ve yeni -bilimsel- bir zihniyete sahip yeni bir insan profilinin oluşmasını sağlamıştır. Bu durumu oldukça önemseyen Turhan, başarılı bir modernleşmenin ve İnkılâpçılığa isabetli bir yorum getirmenin imkânını bu hususun iyice kavranılmasında görür. Çünkü ona göre, Batı medeniyeti sadece duyumsal olarak algılanan ve böylece alınmaları ve benimsenmeleri, bir anlamda taklit edilmeleri mümkün olan somut, maddi kültür unsurlarından ibaret değildir, bunların yanı sıra ve daha ziyade maddi olandan soyutlanıp alınamayan ve bütün medeniyet unsurlarının zemininde yatan bir zihniyeti ve tutumu da içerir.³¹ Kuşkusuz bu, Turhan’ın burada ve tüm eserlerinde üzerinde hassasiyetle durduğu bilimsellik karakterize olmuş zihniyet ve genel tutumdur ki, Batı medeniyeti gücünü ve etkisini buradan yani bilimden alır.

Turhan’a göre, Batının etkin, yeniliklere açık ve verimli bir şekilde çalışabilmesi, gerçeklik karşısında korkmadan, çekinmeden onu nesnel bir şekilde inceleyebilmesi de bu bilimsel zihniyet ve tutum sayesinde ki, bu zihniyeti oluşturup şekillendiren de modern bilimdir. Fakat ne yazık ki, Batı medeniyeti dışındaki toplumlar modern medeniyetin temelinde yatan ve onun esas dinamiği olan bu zihniyeti kavrayamamışlar ve modernleşme yolunda neyi görüp anlamışlar, ne hoşlarına gitmişse onu almışlardır. Oysa bu konuyla ilgilenen bütün bilim insanları ve mütefekkirler başarılı bir modernleşmenin ve sürdürülebilir bir değişimin ancak Batı medeniyetine egemen olan bu zihniyetin

³¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 36-37.

anlaşılması ve benimsenmesi ile mümkün olabileceği hususunda hem-fikirdirler. Bundan da anlaşılacağı üzere bilim insana hal ve hareketlerinde rehberlik edecek bilgi vermekle kalmayıp ondan daha da önemlisi bir zihniyet de kazandırmaktadır.³² Turhan, her fırsatta, Türkiye’de ve Türk aydınında modernleşmede ve İnkılâpçılığın anlaşılmasında eksik olan şeyin bu bilimsel zihniyet ve tutum olduğunu vurgular.

Elbette her düşünce gibi bu zihniyetin de anlaşılması ve toplum nezdinde benimsenmesi ve itibar görmesi öncelikle o toplumun düşünürlerinin, entelektüellerinin, bilim ve düşünce insanlarının, yani aydınlarının bu meseleyi kavraması ve toplumunda işlemesi ile gerçekleşir. Ancak Turhan’a göre, her geri kalmış memleket gibi yarım aydınların saltanat sürdüğü Türkiye’de de toplumsal sorunları çözüme kavuşturmak üzere en çok başvurulan önlemler “ihtilal, inkılâp ve reform”dur. Bu durumu ironik bir dille ifade eden Turhan’a göre, Türkiye’de halkı gericilikle itham ederek modernleşmede öncülük etmeye yeltenenler medeni toplumların güçlü bir arzu ve yoğun, uzun ve zahmetli bir mesai sonucu yüzyıllar sonra ulaşabildikleri bir aşamaya bir gecede yapılacak bir “ihtilal, inkılâp ve reform” ile varılabileceği zannına kapılmaktadırlar. Oysa bu mümkün değildir. Bunun imkânına inanmak bile ilkel bir tutumdur ve asıl gericilik de budur. Fakat burada bir ayrıma başvuran Turhan, yüzyılların verdiği bir katılık ve alışkanlıkla artık işlevini yerine getiremediği gibi zamanın şartlarına da uymayan ve ona direnen bazı kurumların zor kullanılarak değiştirilmesinin meşruiyetini, önemini ve gereğini yadsınamamakla birlikte, bu tür bir teşebbüste bulunulurken neyin niçin yapıldığının bilinmesi gerektiğinin de altını çizer. Ona göre bu müstesna durum haricinde devrimciliğin de reformculuğun da daimî baş vurulacak bir yöntem haline getirilmemesi gerekir. Bu bağlamda Türkiye’de yapılması gereken reform bu doğrultuda zihinlerde yapılacak reformdur ki, bu da ancak çağdaş medeniyetin bilime dayandığını ve toplumda bilimin egemen olması gerektiğine inanarak bilimsel zihniyetin tesis edilmesi ile mümkündür. Türkiye bu sayede devamlı bir

³² Turhan, Atatürk İlkeleri, 37-38.

deneme tahtası olmaktan kurtulabilir³³ ve gerçek anlamda kalkınma ve modernleşme yolunda emin adımlarla ilerleyebilir.

Turhan'ın nazarında Türkiye, Atatürk'ün dehasını ortaya koyar bir şekilde büyük bir öngörüyle yaptığı uyarılara rağmen Batı medeniyetinin ve ona egemen olan zihniyetin temelini oluşturan bilimi ihmal edip ona gereken önemi vermediği için modernleşmede arzu edilir derecede başarılı olamadığı gibi şimdiye dek kat etmiş olduğu mesafeyi kaybetme, irtica korkusu içerisinde. Zira çağdaş medeniyetin temelini ve gelişim sürecini anlamaksızın pratik kaygılarla göz alıcı sonuçlara kapılarak bir an evvel modernleşme arzusunda olan toplumlar, alelacele yaptıkları iktibasları her daim kaybetme korkusu içerisinde yaşarlar. Bu korkudan kurtulmanın yegâne yolu çağdaş medeniyetin beş yüzyıllık gelişim sürecini iyi anlamak ve onu şekillendiren şartları temin etmek, kurumları -bilim ve teknik kurumlarını- tesis etmektir. Aksi takdirde sosyologların *anomi* olarak tabir ettikleri depresif durumlar, toplumsal çözülme ve krizler baş gösterecek ve bunlar da millî birliği tehdit ederek millet olma ve bir millî kültüre kavuşma sürecini sekteye uğratacaktır.³⁴ Turhan, bunun gibi muhtemel olumsuz durumların önüne geçilebilmesi için İnkılâpçılığın yanlış ve zararlı yorumlarını ve uygulamalarını tartışır.

Türkiye'nin içinde bulunduğu bu tehlikeli durumdan belli bir ideoloji adına İnkılâpçılık bahanesiyle yararlanmak isteyen bir zümreye ve faaliyetlerine dikkat çeken Turhan'a göre bu zümre, memlekette yıkıcı ideolojilerle mücadele eden kişi ve zümrelerin oluşturduğu direnci kırarak toplumu ayrışmaya sürüklemek amacıyla diğer Atatürk İlkeleri gibi İnkılâpçılığı da istismar etmektedir. Söz konusu zümre, gerçek vatansever, Atatürkçü ve milliyetçi gençlerin ve aydınların arasına karışıp onların gaflet derecesine varan iyi niyetlerini kendi çıkarları doğrultusunda istismar ederek İnkılâpçılığa istedikleri anlamı verdimekte, Atatürkçülüğün ve İnkılâpçılığın sağ ile uyumlu olmadığı, bilakis solda bulunması gerektiği görüşünü yaymaktadırlar. Bunu Atatürk'e

³³ Mümtaz Turhan, Toprak Reformu ve Köy Kalkınması (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964), 19-20.

³⁴ Turhan, Atatürk İlkeleri, 38-39.

ve Atatürkçülüğe karşı büyük bir ihanet olarak değerlendiren Turhan, Atatürk'ün fillerinde ve söylemlerinde bu tür yorumları haklı çıkaracak tek bir noktanın bile bulunmadığını, bilakis tam aksini işaret ettiğini, bu tür yorumların genel gerçekliğe ve uluslararası teamüllere de uymadığını belirtir ve nasyonal sosyalizm ve faşizm gibi en radikal sağ ideolojilerin bile inkılâpçılıkla nasıl uyum içerisinde olduklarını gösterir örnekler sunar.³⁵ Turhan'ın bu örneklerle başvurması elbette onları benimsemiştiği, taraftar olduğu ya da savunduğu için değil sadece inkılâpçılığın sağ ile uyumlu olmadığı şeklindeki yorumu çürütmek içindir. Zira Turhan, Türkiye'de modern, özgürlükçü demokratik bir toplum düzenine olan istek ve ihtiyacı her fırsatta dile getirmektedir.

Turhan'a göre yıllardır Atatürkçü geçinen sözde aydınların yine eskiden beri komünist olarak bilinen kişilerle Atatürkçülüğün, bilhassa da İnkılâpçılığın orijinal ekseninden sapıtırılmış bu yorumu üzerinde mutabık kalmaları şaşırtıcıdır. Sosyal gerçeklik açısından ve bilimsel-sosyal psikolojik açıdan da hatalı olan bu yorum halkın İnkılâplara gösterdiği ilgiyi azaltıp karşı direnç göstermesine sebep olmanın ötesinde millî birliği tehdit edip millî kültüre kavuşma sürecini de sıkıntıya sokmaktadır. Ayrıca bu yorumun taraftarlarının irticaya, gerici olarak yaftalanan dindar bir kesime karşı oldukları gerekçesiyle komünizmle mutabık kalmaları da makul ve makbul bir durum değildir. Kaldı ki, sol kesimin ve özellikle komünistlerin bu dindar kitleye karşı nefret ve düşmanlığı onun memleket için bir tehlike olmasından değil kendi emellerine ulaşmada ciddi bir engel oluşturmastandır. Zaten Türkiye'de bir irtica, geriye dönüş ya da bu minvalde bir problem söz konusu bile değildir. Zira Türkiye ciddi ve hızlı bir değişim sürecine gönüllü bir şekilde çoktan girmiş bulunmaktadır. Asıl problem bu hızlı değişim arzusu karşısında aydınların halka yol göstermek rehberlik etmekte yetersiz ve aciz kalmasıdır. Halk bir an önce refaha, modern medeni milletler seviyesine ulaşmak istiyor, bu yolda çalışmaktan zerre kadar imtina etmiyor ve gecikmelerden de ciddi anlamda rahatsızlık duyuyor. Öyle ki ilerlemeyi ve modernleşmeyi Türk halkından daha çok arzu eden başka bir millet yok gibidir. Böyle bir milleti gericilikle itham etmek ya bilinçsizcedir ya

³⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 39-40.

da art niyetlidir.³⁶ Bu çerçevede halkın bu istek ve gayretini anlayıp onu en doğru şekilde yönlendirecek ve en verimli şekilde işletecek hakiki bilim insanlarına ve aydınlar ihtiyacı olduğunu düşünen Turhan, yu-
karıda betimlediği ve eleştirdiği yorumların kaynağı ya da destekçisi olan sözde aydınlarla halkın modernleşme meselesine bakış açıları arasındaki farklılığa dikkat çeker.

Turhan'a göre görülen o ki, Türkiye'de halkın medeniyet anlayışı ve modernleşme tarzıyla sözde aydınlarınki birbirinden farklıdır. Halk medeniyetin dinsizlik, ahlâksızlık, başıboşluk ve eğlence düşkünlüğünü ifade etmediğine, örf, adet ve geleneklere bağlı kalmanın modernleşmeye engel olmayacağına inanmaktadır ki, bu anlayış bilimsel gerçekliğe ve düşünüşe daha uygun durmaktadır. Bundan dolayı aydınların Atatürk İlkeleri ve İnkılâpları çerçevesi içerisinde halkın bu anlayışıyla uzlaşması hem kendilerinin hem memleketin hem de milletin menfaatinedir. Çünkü ancak bu uzlaşısı sayesinde aradaki anlaşmazlıklar giderilerek "millet olma ve millî bir kültüre kavuşma" yolunda milletin enerjisi doğru ve verimli bir şekilde değerlendirilmiş olacaktır. Turhan, bu çerçevede İnkılâpçılığın yanlış yorumları doğrultusunda memlekete zararlı faaliyetler gerçekleştirildiğini halk aşağılanarak İnkılâpçılık bahanesiyle onun örf, adet ve geleneklerine, dinine, diline ve tarihine insafsızca saldırıldığını, kültürün, dilin ve tarih bilincinin tahrip edildiğini ve demokrasinin geciktirildiğini belirtir ve bu sorunlara dair etraflı çözümlerle bulunur. Ona göre, bu zararlı faaliyetleri örgütleyen ve gerçekleştiren malum zümre bir toplumu iç ve dış tehditlere karşı en dirençli şekilde koruyacak ve mensubu olan bireyleri, her türden sosyal gurupları, teşkilat ve kurumları bir arada tutacak böylece biçimsiz bir topluluktan gelişmiş modern bir milletin doğuşunu sağlayacak temel unsurun millî kültür olduğunun gayet bilincindedir. Bu sebeple asıl amaçları bu tür bir kültürün oluşumunda temel unsurlar olan din, dil, edebiyat, sanat, tarih, örf, adet ve gelenekleri çeşitli vesilelerle zayıflatmak, gelişmelerine engel olmak, farklı yöne yönlendirerek amacından saptırmak ve imkân dahilinde ortadan kaldırmaktır.³⁷

³⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 40-41.

³⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 41-42.

Turhan İnkılâpçılığın orijinalinde, Atatürk'ün belirlediği çerçevede demokrasi ile anlamlandırıldığının gayet bilincindedir ve İnkılâpçılığın demokrasi ile uyuşmadığı yönündeki yorumu da İnkılâpçılık gereği demokrasinin bizzat kendi selameti için bir süreliğine askıya alınabileceği, alınması gerektiği yönündeki yorumu da reddeder ve İnkılâpçılığın yanlış yorumları arasında en zararlı ve tehlikeli olanlardan birinin de gerçek demokrasi ile uzlaşmayan, bilakis ona karşı olan bu yorum olduğunu vurgular. Turhan'a göre, Atatürk İlke ve İnkılâplarını kendi çıkarlarına göre yorumlayan malum zümre ne zaman iktidarı kaybetme ya da iktidara gelememe riskiyle karşı karşıya kalsa hemen bu yorumu gündeme taşımakta bu da toplumda ve özellikle de siyasi hayatta ikilemlere, huzursuzluklara ve endişelere sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu meselenin düşünsel zemininin açıklığa kavuşturulması ve bu hususta kesin kararlar alınması gerektiğini düşünen Turhan, bu amaçla meseleyi analiz eder. Ona göre, Türkiye'de gerçek demokrasinin yerleşmemesinin ve işlememesinin başlıca sebebi onun Batılı ülkelerdekini aksine Türk toplum yapısının doğal gelişimi sonucunda ortaya çıkmamış olmasıdır. Bu çerçevede Batıda demokrasi düşüncesinin tarihsel seyrini, toplumsal gerekçelerini ve gelişim şartlarını ele alan Turhan, Türkiye'nin bu sürece oldukça geç girdiğini, dolayısıyla demokrasinin gerçekleşmesi için gerekli şartlar sağlanmadan, kurumlar tesis edilmeden ve toplumsal yapı göz önünde bulundurulmadan modernleşmenin bir aracı olarak gelişigüzel bir biçimde ithal edilip alınarak işletilmek istendiğini ifade eder.³⁸

Bu bağlamda Türk modernleşmesinin tarihsel gelişimine değinen Turhan'a göre, modernleşme bilinçli bir şekilde III. Selim devrinde askeri ıslahatlar ile başlamış, II. Mahmut devrinde de benzeri şekilde devam etmiş ancak Tanzimat Devrinde teşkilat ve idare tarzında Batıyı taklit etmekle modernleşmenin yoluna girmeyeceği ve meselenin askeri ya da idari değil siyasi yönetim biçimiyle ilgili olduğu, Batının üstünlüğünün de buradan geldiği kanaati hasıl olmuştur. Buna binaen o vakte kadar genelde ıslahatlarla devlet idaresinin tasarladığı ve yürüttüğü modernleşme hareketi, sonrasında Şinasi, Ali Suavi, Namık Kemal,

³⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 46-47.

Midhat Paşa vb. entelektüellerin rehberliği ile devam etmiş, böylece de nihai ereği demokrasi olan bir hürriyet cereyanı başlamış ve kısmi ke-sintilerle II. Meşrutiyet'e (1908) kadar devam etmiştir. Ancak asıl hayal kırıklığı bu tarihten itibaren başlamış ve meselenin öyle sanıldığı gibi kolayca halledilemeyeceği tecrübe edilmiştir. Takip eden süreçte ise modernleşmenin ilk aracı ve amacı olarak görülen demokrasiye karşı ilgiler giderek azalmış ve hatta yeni inkılaplara feda edilmiştir. Dahası Cumhuriyet döneminde de devletin idare şekli *cumhuriyet* olmasına rağmen demokrasi 1946'ya kadar modernleşme yolunda yapılan inkılaplara bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*'yı kaleme aldığı 1960'ların başlarında dahi demokrasiye bu nazarla bakanların olduğunu ve bunların demokrasinin layığıyla gerçek-leşmesi durumunda halkın çoğunluğunun İnkılapları istemeyeceği yö-nünde ciddi bir endişe içinde olduklarını belirtir. Turhan'a göre bu çe-lişki demokrasinin Batıdaki ortaya çıkış ve gelişim süreci ile Türkiye'deki alımlanma şekli ve süreci arasındaki tarihsel ve toplumsal koşulların farklılığından kaynaklanmaktadır ve bu durum Türkiye'de demokra-siyi bir kısır döngüye sokmuştur. Bu döngüden kurtuluşun yegâne yolu tarihsel ve toplumsal gerçekliğe ve bilimsel verilere uygun açık ve kesin yargılara ulaşabilmek ve bu doğrultuda cesurca kararlar alabilmektir. Bunun için de yapılması gereken şey, bir yandan toplumsal yapıyı de-mokراسیye uygun bir hale getirmek diğer yandan da vaktiyle modern-leşmenin biricik aracı olarak ve bugün de ulaşılması arzulanan bir amaç olarak demokrasiyle yine modernleşmek amacıyla yapılan İnkılaplar arasındaki çelişkiyi gidermektir.³⁹

Aslında bu çelişkinin Batı medeniyetinin yeterince ve doğru anlaşı-lamamasından kaynakladığını düşünen Turhan, onun en temel unsur-larına, sacayağına dikkat çeker ki, bunlar, (1) modern bilim, (2) ona bağlı bilimsel zihniyet ve (3) bilimin bir pratiği olan teknik ve bir öz-gürlük ve kanun rejimi olan demokrasidir. Turhan'a göre bunların dı-şında, farklı kültürler tarafından alımlandığında söz konusu kültürel ve toplumsal yapıyla uyumsuzluk gösterebilen ve zararlı olabilen bazı tali unsurlar da olabilir ancak odaklaşılması gereken bu üç temel

³⁹ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 48-49.

unsurdur. Bu çerçevede insan unsuru ve halkın ruhsal durumu, yani bilimsel-sosyal psikolojik veriler dikkate alındığı takdirde Türkiye’de İnkılâplarla demokrasi arasında bir tercihte bulunmayı gerektirecek ve demokrasi tam anlamıyla gerçekleştiğinde İnkılâplar tehlikeye düşürecek bir durum söz konusu olamaz. Zaten halkın şikâyeti ve tepkisi İnkılâplara değil bunlar bahane edilerek yapılan anlamsız baskılardır. Türkiye’de demokrasi için de İnkılâplar için de asıl tehlike İnkılâpçılık maskesi altında yürütülen ideolojik (sosyalist-komünist) propaganda ve faaliyetlerdir. Bu güruh Atatürk İlke ve İnkılâplarını tahrif ederek sadece işlerine gelen yönlerini benimsemekte ve kendilerini perdelemektedir, vakti gelince Atatürk İlke ve İnkılâplarına da karşı çıkacaklarından kimsenin şüphesi olmamalıdır.⁴⁰ Böylece Turhan, o günün şartlarında, 27 Mayıs 1960 askeri darbesi sürecinin politik atmosferinde kendi zaviyesinden Atatürk İlke ve İnkılâpları bağlamında gözlemlediği toplumsal ve ideolojik sorunlara dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Turhan, son olarak kalkınma ve modernleşme açısından Devletçilik ilkesini ele alır.

1.6. Devletçilik

Turhan, yukarıda, Atatürk’e ve Türkiye’nin tarihsel ve toplumsal oluşunun gereklerine göre ele alıp yorumladığı İlkelerin bu yorumları benimsendiğinde Devletçiliğin anlam ve niteliğinin de kendiliğinden ortaya çıkacağını ifade eder. Ona göre, “*devletçilik, Türkiye’nin modern bir millet olma; millî bir kültüre kavuşabilme ve demokratik bir nizam içinde gelişerek iktisadi istiklalini kazanabilme imkanlarını hazırlamak üzere devletin yüklenebileceği vazife ve mükellefiyetlerin bütününden ibarettir.*”⁴¹ Çizilen bu gayet açık ve belirgin çerçeve ile bugün gelişmiş modern bir toplumda devletçiliğin görev ve sorumluluklarının sınırı gerek teorik gerekse pratik açıdan tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Artık liberalizmin kökeninde olan ya da 19. yüzyıldaki egemen olan şekli de tamamen Marksist ilkelerin kapsamına giren şekli de söz konusu değildir. Bugün Batıda her iki sistem de tarihe karışmıştır ve devletçiliğe ilişkin temel beklenti, toplumda ciddi bir hızla gelişen bilim ve teknik sayesinde artan servet

⁴⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 49-50.

⁴¹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 53.

ve refah ve onlara bağlı olarak yükselen hayat standardının daha geniş halk kitlelerine yayılmasını sağlamasıdır. Bu durumda devletçilik ancak geri kalmış toplumların kalkınması ve modernleşmesi açısından güncelliğini ve önemini koruyan bir konudur ve bu konuda sürdürülen tartışmalarda asıl çekişme liberalizm ile devletçilik arasında değil devletçiliğin nitelik ve biçimi arasındadır.⁴²

Bu bağlamda tartışmanın esas konusu, geri kalmış bir toplumun hızlı, güvenli ve başarılı bir şekilde kalkınıp modernleşebilmesi için devletçiliğin özgür demokratik bir rejim dahilinde kalması mı yoksa Marksist ilkelere göre mi şekillenmesi gerektiğidir. Turhan'a göre, Türkiye'de sol kesim Atatürk Devletçiliğinin tamamen Marksist doğrultuda bir devletçilik olduğunu ispatlamak için ciddi çaba göstermiştir. Oysa Atatürk oldukça bilinen açıklamalarında görüleceği üzere hiçbir ilkesini komünizme karşı tutumu gibi açık ve kesin bir dille ifade etmemiştir. Bu sebeple diğer ilkelerini belki farklı şekillerde yorumlamak mümkün olsa da devletçiliği istenilen şekilde hele sosyalist bir çerçevede yorumlamak mümkün değildir. Çünkü devletçiliği yorumlarken diğer Atatürk İlkelerini, özellikle de Milliyetçilik, Halkçılık ve Cumhuriyetçiliği göz önünde bulundurmak gerekir. Bu açıdan Atatürk'ün devletçiliği tamamen demokrasi ve özgürlük rejimi içerisinde anlamını bulur ve en temel özelliği ekonomik faaliyetlere rehberlik etmektir. Turhan bunu Japonya'nın ilk modernleşme döneminde benimsediği ve başarıyla uyguladığı devletçilik modeline benzetir. Ona göre, devletçiliğin memleketin sanayileşmesindeki rolü, özel sektörün gerçekleştiremeyeceği her tür girişimleri ve altyapıya ilişkin yatırımları üstlenmek, diğer alanlardaki girişimlere rehberlik etmek, onları himaye ve teşvik etmektir. Bunlara ilaveten memleketin ihtiyaç duyduğu ve kalkınmada birinci derecede rol oynayacak her tür elemanı yetiştirmek, sağlam bir para piyasası tesis etmek, millî bankaların işbirliğini sağlamak ve geniş bir ölçekte halkın katılımını kolaylaştırmak amacıyla anonim şirketlerin kurulmasını teşvik etmek ve yeni sanayi tesislerini kurmak üzere hali hazırda başarılı bir şekilde işleyen tesisleri halka devretmek de bu türden

⁴² Turhan, Atatürk İlkeleri, 53.

devletçiliğin sorumlulukları arasında olmalıdır.⁴³ Devletçiliğe ilişkin düşüncelerini böylece ifade eden Turhan, etraflıca bir tartışmaya girmeksizin demokratik sosyal bir devletin sorumluluklarını hatırlatır mahiyette belli hususlara dikkat çeker.

Turhan'a göre, gelişmenin bir sonucu olarak toplumun çeşitli kesimleri arasında artan servet farklarının toplumda huzursuzluk vb. sakıncalı durumlara meydan vermemesi için düzenlenmesi ve azaltılması da demokratik bir devletin görevlerinden biridir. Bilimsel araştırmalarla tespit edilmiştir ki, geri kalmış bir ülke kalkındığında, belli bir sektörde bir gelişme meydana geldiğinde zengin ve fakir arasındaki açıklık azalacak yerde ciddi bir şekilde artmakta, zengin daha zengin fakir ise daha fakir hale gelmektedir. Aynı durum çeşitli sektörler arasında da görülmektedir. Bu durum gelişmenin kaçınılmaz bir sonucu olarak her ne kadar bir kısım iktisat düşünürleri (laissez faire) tarafından savunulsa da diğer bir kısım iktisat düşünürleri devletin bu gibi durumların önüne geçmesi gerektiğini savunurlar.⁴⁴ Turhan burada doğrudan meseleye dahil olup tartışmamakla birlikte, klasik liberalizm ile sosyal liberalizmin meseleye bakışı arasındaki farka dikkat çekerek sosyal liberalizme daha yakın durduğu izlenimini vermektedir.

Devletçiliğe ilişkin değerlendirmelerini de bu şekilde ortaya koyan Turhan, *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*'da sorunlaştırmaya kalkınma üzerinden başlasa da mesele nihai olarak modernleşme sorununa evrilmiştir. Zira kalkınma modernleşmeye nispetle kapsamı daha dar bir kavramdır ve ancak modernleşme sorununun bir kısmını ifade eder. Zaten Turhan'ın tezlerindeki temel sorun da geri kalmışlık ve modernleşmedir. Modernleşmenin en önemli parametresi ise bilim ve bilimsel zihniyettir. Biz de bu sebeple meseleyi sadece kalkınma açısından değil onu da kapsayacak şekilde Turhan'ın temel tezleri bağlamında modernleşme açısından ele almayı tercih ettik. Bu bağlamda Turhan'ın modernleşmeye ilişkin nihai sorunlaştırmalarına ve ileri sürdüğü çözüm önerilerine değinmek yerinde olacaktır.

⁴³ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 54.

⁴⁴ Turhan, *Atatürk İlkeleri*, 54-55.

2. Modernleşmenin Önündeki Temel Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Turhan'a göre, Türkiye bugün modernleşmesini tamamlayamamış, geri kalmış bir ülke olarak değerlendirilmekte ve bu açıdan dünyanın en ücra köşelerindeki en ilkel kabile toplulukları ile aynı sınıflamaya tabi tutulmaktadır. Halbuki Türkiye yaklaşık iki yüzyıl öncesine kadar dünyanın en büyük ve güçlü imparatorluklarından, devletlerinden biri idi. Bundan dolayı mevcuttaki geri kalmışlığına bakılarak yarı vahşi ve ilkel topluluklarla aynı kefeye konulması doğru değildir. Zira arada ciddi bir fark vardır. Söz konusu zamanlarda Türkiye'de mektepler ve medreseler vardı ve bu ilim ve irfan kurumlarında iş bugünkünden çok daha fazla ciddiye alınıyordu. Bilmeye, öğrenmeye ve öğretmeye ciddi bir heves ve gayret söz konusuydu ki, bunun gerçekleştiğine ve gerçekleşeceğine dair sağlam bir inanç da vardı. Hiç kimsenin inancından, imanından ve bilgisinden şüphesi yoktu. Bugüne nazaran faklı da olsa güçlü bir entelektüel hayat vardı ve bu atmosferde önemli fikir insanları, şairler, yazarlar ve tarihçiler yetişmiş ve oldukça başarılı eserler vücuda getirmişlerdi. Tüm bunlar da gösteriyor ki, Türkiye hiçbir zaman maddi ve manevi açıdan donanım fakiri bir memleket olmamıştır. Ancak buna rağmen bugün geri kalmış bir memleket olmaktan da kurtulamamıştır.⁴⁵ Bunun sebebini sorgulayan Turhan, meseleyi eleştirel düşünme yoksunluğu ve taassup ile ilişkilendirir.

Turhan'a göre Türkiye'de dünya ve hayatla ilgili bilgi, kanaat ve inançlar kesin sayılarak hiçbir şekilde kontrol edilmemiş, eleştiriye tabi tutulmamış ve bunların konusunu oluşturan olgular ve bilimsel gerçeklere uygun olup olmadığı araştırılmamıştır. Sanki ayrı bir dünyada yaşanılıyormuş gibi nerdeyse tam bir soyutlama içerisinde dünyanın geri kalanında neler olup bittiği, nasıl düşünüldüğü, ne gibi gelişmeler meydana geldiği ile hiç ilgilenilmemiş, savaş ve ticaretin dışında ne düşünsel ne de kültürel açıdan sağlam ve sağlıklı bir ilişki kurulmamıştır. Böylece modern dünya ile Türkiye arasında zihniyet, düşünüş biçimi, dünya ve hayat görüşü bakımından gittikçe derinleşen bir uçurum meydana gelmiştir. Bu esnada Batıda gözlem ve deney ile şekillenmiş

⁴⁵ Turhan, Atatürk İlkeleri, 55-56.

bilimsel bilgi birikimi tekniğe yansımış ve top, makineli tüfek ve makineli üretim olarak Türkiye'nin karşısına dikilmiştir.⁴⁶ Artık olan olmuştur ancak bundan sonra ne yapmak gerekir? Bu noktada Turhan, mevcut durumu eleştirel bir biçimde sorgular ve belli çıkarımlarda bulunur:

*"Bugün her ne kadar, bizim ceht ve gayretlerimizin eseri olmayan bir dünya nizamı ve teknik vasıtalar sayesinde münasebetler genişlemiş ve bunun neticesinde Dünya ahvalinden, Dünyada olup bitenlerden muayyen bir seviyede haberdar oluyorsak da Garpla aramızdaki zihniyet farkının silindiğini iddia edebilir miyiz? Yeni filmleri, modayı, anlayabildiğimiz derecede bazı sanat haberlerini, gazetelere intikal eden bazı teknik veya ilmi keşifleri takip edebildiğimiz gibi, hakiki ilmi araştırmalarla fikir hareketlerinden haberdar olabiliyor muyuz? Aynı şekilde asıl bizimle Garp arasındaki zihniyet farkını meydana getiren körü körüne inanış, inanç mevzuuyla realite arasında uygunluk, muatabakat arama itiyadı teessüs etti mi? Hareket ve düşüncelerimizi buna göre ayarlayabiliyor muyuz? Ağzında bir Amerikan sigarası, elinde viskisiyle son modaya göre giyinmiş bir münevverle halk arasında bu hususta bir fark oldu mu? Yoksa, görünüşteki bütün bu farklara rağmen, Osmanlı devrinin münevverleriyle bugünkü münevver düşüncesi, inanış ve hareket tarzında birbirinin aynı mıdır? İnsaflı ve objektif bir şekilde hareket edildiği takdirde, sonuncusu müstesna, bütün eskiyle yeniye birbirinden ayırt edecek sualleri müspet olarak cevaplandırmak mümkün değildir. Zira, bu memleketi Atatürk ilkelerinin kurtaracağına, kalkınmanın ancak onunla mümkün olacağına inanan münevverle kurtuluşun ancak muayyen bir iktisadi rejim sayesinde gerçekleşeceğini iddia eden sosyalist veya ilerlemenin ancak şeriate bağlanmakla kabil olduğuna iman eden lalettayin bir adamın inanış ve düşüncesi tarzlarında bir fark gözetmek mümkün değildir... Çünkü bu mevzularda her üçüyle de objektif bir şekilde münakaşa edemezsiniz. İnançlarının objektif ölçülerini sorar veya bunların doğru olmasının, gerçekleştirebilmesinin diğer bazı daha umumi ve şümüllü şartlarla birlikte gitmesine bağlı olduğunu söylerseniz birincisi sizi gericilikle, devrim düşmanlığıyla itham eder; ikincisi objektif deliller yerine yalan dolanla ikna etmeğe çalışır, muvaffak olamazsa yobazlıkla ve kara listenin başına geçirmekle; üçüncüsü küfürle, imansızlıkla tehdit eder."*⁴⁷

⁴⁶ Turhan, Atatürk İlkeleri, 56.

⁴⁷ Turhan, Atatürk İlkeleri, 56.

Bu tutumlara sahip her üç cenahın da aslında aynı yanılgıya düştüğünü ileri süren Turhan, bunların her birinin kendi inançlarında şüpheyi yer vermedikleri için onları tartışmaya tahammülsüz olduklarını ve başkalarının kanaatlerine de hoş görüyle yaklaşmadıklarını ifade eder. Halbuki ona göre, batılılaşma ve bu bağlamda modernleşme bu üç bilimsel tutumu, şüpheyi eleştiriye/tartışmayı ve başka düşüncelere hoşgörüyü birleştirmekle, yani taassubu ve onu üreten zihniyeti bertaraf etmekle mümkündür. Nihayetinde Atatürk İnkılâplarından bir kısmının bu amaçla yapıldığı söylenebilir. İnkılâplarda teorik açıdan hedef çok iyi belirlenmesine rağmen pratikte yapılan hatalardan dolayı arzu edilen sonuca ulaşamamıştır. Buradaki en büyük hata, taassubun sosyo-psikolojik koşullardan, bu koşullarda yaşayan insanın kişilik yapısından ve toplumda egemen olan zihniyetten soyutlanmış kendi başına bir tutum ya da davranış biçimi olarak yorumlanarak bunun sadece tek bir konuya, dine bağlanmasıdır. Halbuki toplumda her inancın bir konusu olduğu için ne kadar inanç varsa o kadar da taassup söz konusu olur, bu sebeple o sadece bir konuya bağlanarak çözülebilecek bir mesele değildir.⁴⁸

Bu noktada Turhan yine *Kültür Değişimleri*'nde ve *Garplılaşmanın Neresindeyiz?*'de ileri sürdüğü kendi tezlerine referansla taassup meselesinin topyekûn çözüme kavuşturulabilmesi için öncelikle onu oluşturan sosyo-psikolojik ortamın koşullarını, etmenlerini ve bunların doğurduğu zihniyeti esaslı ve halkı incitmeyecek bir şekilde değiştirmek gerektiğini vurgular. Turhan'a göre, aksi takdirde taassupla mücadele ederken biz de taassubun kurbanı olabiliriz, taassubu bertaraf etmeye çalışan İnkılâplar da bir taassup konusu haline gelir ve böylece de içinden kolaylıkla çıkılamaz ve toplumda fitneye meydan veren bir kısır döngüye girilir. Bu durum belirli zümrenin işine gelse de kesinlikle memleketin hayrına değildir. Aydınların görevini ihmal ederek gerekli önlemleri almamasının, halkı aydınlatmamasının bedeli halka ödettiler memelidir zira halka baskı yapmaya hiç kimsenin hakkı yoktur. Konu ne olursa olsun halkta bulunmasını istemediği taassuba onu ortadan kaldırma adına aydınların düşmesinin hiçbir haklı gerekçesi yoktur.

⁴⁸ Turhan, Atatürk İlkeleri, 57.

Halk cahilliğinden dolayı belki mazur görülebilir ancak aydın zümresinin buna, yani *taassubu ortadan kaldırma taassubuna* düşmesine rasyonel bir mazeret bulunabilmesi zordur. Bu bakımdan Türkiye’de halkın inanış biçimi ile aydınları arasındaki bir fark yok gibidir.⁴⁹

Bu sebeple Türkiye’nin ideolojik bir çıkmaza girdiğini belirten Turhan’a göre, aslında kurtuluş çareleri ve kalkınma, ilerleme ve dolayısıyla modernleşme araçları çok iyi seçilmiş olmasına rağmen aydınların toplumsal durumları tam olarak idrak edemeyişi, tutarsızlıkları ve yanlış yorumları sebebiyle uygulamada çeşitli zorluklarla karşılaşmış ve arzu edilen sonuca ulaşamamıştır. Son derece anlamsız ve gereksiz bir şekilde halk ile anlaşmazlığa düşülmüş, haksız yere baskı yapılmış ve böylece de halkın kurtarıcı işbirliğinden mahrum kalınarak memleketin seneleri heba edilmiştir. Ancak memleketin artık kaybedecek zamanı yoktur ve bir an önce bu durumdan kurtulup gelişimini tamamlamalıdır. Halkı ve zihniyetini baskı kurmadan bir öğretmen sabrı ve şefkatiyle değiştirip geliştirecek olan aydınlar olduğuna göre, onların kendi tutum, davranış ve anlayışlarında zorunlu bazı değişiklikler yapmaları gerekmektedir. Hemen herkesin istisnasız bir şekilde arzuladığı ikinci bir hedef olan Atatürk İlkeleri, millet olma ve millî kültüre kavuşma gibi daha genel ve kapsamlı amaçların birer aracı yapılarak halkın desteği sağlanmalı ve millî birlik kurulmalıdır.⁵⁰

Sonuç

Ömrünü memleket kalkınmasının ve modernleşme pratiğinin bilimsel zeminini tespit etmeye adanmış ve tüm akademik ve entelektüel faaliyetlerini bu minvalde gerçekleştiren Mümtaz Turhan’ın (1908-1969) hayatta iken yayımlanan son eserlerinden biri de *Atatürk İlkeleri ve Kalkınma*’dır. Dolayısıyla bu eser kendi zamanının siyasi polemiklerine ve ideolojik çekişmelerine göndermelerde bulunmakla birlikte Turhan’ın ömrü boyunca hiç bozmadan sürdürdüğü bilimsel tutumunu, geliştirdiği tezleri ve ulaştığı fikrî olgunluğu da yansıtır niteliktedir. Turhan’ın 1960’ların siyasi ve ideolojik atmosferinde (27 Mayıs askeri darbesinin yankıları henüz canlı iken) bu eseri oluşturan bu tür bir yazı dizisiyle

⁴⁹ Turhan, Atatürk İlkeleri, 57-58.

⁵⁰ Turhan, Atatürk İlkeleri, 58-59.

güncel tartışmalara dahil olması elbette gördüğü lüzum üzerinedir. Zira Cumhuriyet'in modernleşme, halkta zemin bulma ve İnkılâpların da kökleşme sürecinde karşılaşılan sorunları anlamak ve bir çözüm üretmek üzere Türkiye'nin son 250 yıllık tarihini mercek altına alan Turhan, kültürel değişimin ve modernleşmenin ancak bilimsel bir zihniyetin tesisi ile mümkün olacağını ve zaten Atatürk'ün de bu hakikati, "hakiki mürşit"i kendisinden önce görerek İlkelerini bu temelde yapılandırdığını fark etmiş ancak geline nokta itibariyle İlkelerin orijinalinden farklı, yanlış yorumlandığı kanaatine varmıştır.

Bu sebeple Turhan, II. Dünya Savaşı'nı takip eden süreçte, küresel ölçekteki ideolojik kampaşmanın hâkim olduğu Soğuk Savaş dönemindeki siyasal-ekonomik tartışmalara (kapitalizm-antikapitalizm/komünizm karşıtlığına) bağlı olarak daha çok iktisadi anlam ve bağlamı ile ele alınan kalkınma meselesine insan unsurunu da dahil ederek onu bilimsel-sosyal psikolojik bir zemine taşımış ve Atatürk İlke ve İnkılâpları ve Türk modernleşme süreci açısından tartışmaya açmıştır. Bu çerçevede Turhan, gerek küresel ölçekteki siyasal tartışmalara ve gerekse Türkiye'deki yansımalarına ve memleketin iç dinamiklerinden kaynaklanan gericilik-ilericilik tartışmalarına karşı siyasi-ideolojik bir tarafsızlıkla değil daima bilimsel açıdan yaklaşmış ve kalkınma ve modernleşme hususunda her tür taassuba, zorlamaya karşı çıkarak Atatürk İlkelerinin bizzat Atatürk'ün de işaret ettiği gibi hakiki mürşit olan bilimin rehberliğinde demokratik bir biçimde millî kalkınmayı ve dolayısıyla modernleşmeyi *insan unsurunu göz önünde bulundurarak* gerçekleştirebileceğini ileri sürmüştür. Turhan için bu yolda asıl olan da halkı aşağılamadan, tahkir etmeden ve üzerine baskı kurmadan ona rehberlik edecek ve bilimsel zihniyeti benimsemesini sağlayacak hakiki aydınların, bilim insanlarının yetiştirilmesidir ki, bu da bir maarif davasıdır. Bilimsel zihniyet tüm memlekete yayılıp benimsendikçe halk bir direnç göstermeksizin kalkınma ve modernleşme yoluna kendiliğinden girecektir.

Kaynakça

- Bakır, Kemal, "Mümtaz Turhan: Kültür Değişmelerinin Felsefesi ve Türk Modernleşmesinin Eleştirisi". Türkiye'de Felsefe [1923-2023] I. Cilt, ed. Kemal Bakır, 491-514. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2024.
- Kaçanoğlu, Mesut. "Bir Toplumsal Değişim Sorunsalı Olarak Kalkınma: Modernleşmenin ve Batılılaştırmanın Kültürel Yok Ediciliği Üzerine Bir Değerlendirme". Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 4/2 (Aralık 2020): 206-219.
- Özakpınar, Yılmaz. "Türkiye'de Bir Mümtaz Turhan Yaşadı". Doğu Batı, 12 (Ağustos, Eylül, Ekim 2000): 207-223.
- Turhan, Mümtaz. Atatürk İlkeleri ve Kalkınma, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. İstanbul: Şehir Matbaası, 1965.
- _____. Garphılaşmanın Neresindeyiz?. Ankara: Altınordu Yayınları, 2015.
- _____. Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- _____. Toprak Reformu ve Köy Kalkınması. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1964.

SOĞUK SAVAŞ DÖNEMİNİN SON AYDINI EROL GÜNGÖR

Prof. Dr. Tevfik ERDEM*

Giriş

Türk milliyetçiliğinin akademik ve kültürel dünyadaki algısı onun daha çeperde görülmesidir. Bunun anlamı da Türk milliyetçilerinin taşralı ve evrensel değerlere sahip olmaktan çok kendi içine kapalı bir epistemik topluluk olarak görülmesidir. Türk milliyetçilerine bu nazarla bakanların temel referans noktası olan Batı dünyasını belki onlardan daha iyi tanıyarak Türkiye'deki akademi ve kültür dünyasına İngilizce ve Fransızcadan çevirileriyle katkı sunan aynı zamanda telif eserleriyle de hala aşılması zor bir zirve olarak duran Erol Güngör Türk milliyetçiliğinin iftihar bir akademisyen ve aydındır. Eğer aklını kullanarak mevcut iktidar ilişkilerini eleştirip, toplumdan (milletten) yana bir tavır almak bir entelektüeli tanımlarsa Güngör aynı zamanda bir entelektüeldir. Güngör, Türkiye'nin temel sorunlarına kuramsal temellere inerek değerlendirmeler yapan bugün birçok doksozof'un yanına yaklaşamayacağı bir kuramsal birikime sahip olduğu için de toplumsal meselelere şümüllü izahlar yapan bir düşünürdür.

İslam'ın gericilik olarak görüldüğü ve gösterildiği bir dönemde birçok İslamcının bile bihaber olduğu konularda telif eser üretebilen bir akademisyenin bugün hem Türk dünyasının hem İslam dünyasının karşı karşıya kaldığı meseleler hakkında ortaya koyacağı fikirlerin ne kadar değerli olacağı ortadadır. Türk milliyetçiliğinin iki erken kaybı olarak Gökalp ve Güngör Türk milliyetçiliğinin entelektüel donanımında hep bir şeylerin eksik kaldığı hissini uyandırır.

Bu çalışmada aydın ve entelektüel kavramlarının neyi ifade ettiği konuya hâkim yazarların çalışmaları üzerinden değerlendirilerek Erol Güngör'ün çok yönlü aydın, entelektüel ve akademisyen olarak pozisyonunu hak ettiği yere teslim edilecektir. Çalışma boyunca aralarında küçük anlam ve bağlam farkları olmakla birlikte aydın, münevver ve entelektüel kavramları birbirlerinin yerine kullanılacaktır. Bu kapsamda kavramların neye tekabül ettiği üzerinde yeri geldiğinde açıklamalar yapılacak ancak ana eksen Erol Güngör olduğu için tıpkı onun da yaptığı gibi aydın ve münevver kavramları benzer anlamlarda kullanılacaktır. Ancak bu yazının temel iddiası, belki de Erol Güngör'ün itiraz edeceği şekilde onu bir entelektüel olarak değerlendirmektir. Zira entelektüel bu çalışma boyunca sahip olduğu bilgi birikimini kendi toplumunun faydası ve menfaati için hayata geçiren anlamında kullanılacaktır. Ayrıca Güngör'ün mevcut siyasi ve kültürel iktidar yapısına ilişkin eleştirileri de onu entelektüel olarak tanımlamak için yeterlidir. Bu durumda en azından bu yazı bağlamında Türk toplumu ve Türkiye'deki literatürün entelektüeli, toplumdan kopuk ve toplumsal sorunlardan uzak olarak tanımlama biçiminin de daha baştan kabul edilmediği bilinmelidir. Zira metin içinde de belirtileceği gibi literatür, aydın ve entelektüel arasında bir anlam farklılığını ortaya koymamaktadır ancak Türkiye'de aydın ve entelektüelin kullanıma girdikleri dönem itibarıyla kavramın özgün anlamının dışında farklı anlamlara sahip olduğu açıktır. Bu nedenle öncelikle entelektüel ve aydın kavramlarının üzerinde durmak gerekir.

1. Aydın ve Entelektüel

Tanzimat dönemiyle birlikte literatüre giren münevver kelimesi zaman içinde aydın'a dönmüş ancak bu dönüşümde, içerik açısından büyük bir anlam farklılığı ya da kaybın olmadığı görülmüştür. Ancak Arapçadan çevrilirken münevver'in hem aydın hem de aydınlatılmış anlamına gelmesi Aydınlanma Çağı'ndaki aydınlar (felsefeciler) tarafından aydınlatılmış kişileri de ifade ettiği için daha edilgen bir içeriği ortaya koyar. Nitekim Aydınlanma Çağı felsefecisi Voltaire ile Rus çaricesi Katerina arasındaki ilişkide Çariçe Katerina, Voltaire tarafından aydınlatılmış bir despot olarak görülür bu da siyasi literatüre "aydınlanmış

despotizm" kavramının sokulmasına neden olur. Bizdeki münevver de, batılı görüşleri kendi toplumuna uyarlayan ve bu anlamda Batılılaştıkça da kendi toplumundan uzaklaşan bir anlam ortaya koyar. Cumhuriyetle birlikte münevverin aydına dönüşmesi, öncelikle Arapça kökenli bir kelimeden kurtularak öz Türkçe bir kavramın ortaya konulmasını sağlamıştır. İkinci olarak aydın kavramı, yeni kurulan cumhuriyetle birlikte Aydınlanma Çağı'nın temel ideal ve hedeflerine ulaşmayı hedefleyen yani dinin yerine akli koymaya çalışan bir özneyi ifade eder. Aydın akıl ve dinin yer değiştirme sürecinde, kendisini ve içinde yaşadığı toplumu geri ve karanlıklar içinde bıraktığını iddia ettiği İslam ve Osmanlı geçmişine karşı bir meydan okumayı da içerecek bir anlama sahip olmuştur.

Aydın kavramı, edindiği bilgi marifetiyle aydınlanan kişi anlamına gelir. Aydın, sadece kendini değil yaşadığı toplumu da aydınlatan aynı zamanda toplumu aydınlatacak olan liderleri (prensleri) de aydınlatan kişidir. Aydın(lar) sayesinde, onun gösterdiği ilke ve yöntem marifetiyle toplum eğitilir ve kalkınması, modernleşmesi sağlanır. Bu nedenle aydın topluma hedef ve yol gösterendir. Aydınlanma Çağı felsefecilerinin 18. yüzyıldan itibaren kendilerine yükledikleri misyon kabaca bu şekildedir. Entelektüel kavramı ise Rusya'da ve Fransa'da ortaya çıktığı bağlam nedeniyle daha çok muhalif olmakla ve iktidara karşı olup, onun uygulamalarını eleştirmekle ilgilidir. Nitekim entelektüel kavramı Emile Zola ile birlikte literatüre girdiğinde entelektüelin anlamı muhalif olmakla özdeşleşecektir. Bu anlam J. Benda ile evrensel değerlerle buluşturulacak ve E. Said ile de muhalif olma ek-senine oturtulacaktır. Çünkü E. Said,¹ entelektüeli sürgün, marjinal ve amatör olarak, iktidara karşı hakikati söylemeye çalışan biri olarak niteler. Bu nitelenin arkasında entelektüele yüklediği görev yatmaktadır: akademi, kilise, mesleki örgüt gibi kurumsal baskılar karşısında görece bağımsızlığını korumak. Ancak entelektüele yüklenen bu görevin ideoloji, ülke ve rejimler açısından görece bir anlama sahip olacağı görülecektir.

¹ Edward W. Said, Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 10.

2. Dreyfus Davası (1894) ve Entelektüel'in Ortaya Çıkışı

Entelektüel kavramı, Dreyfus Davası ile birlikte literatüre girdiğinden bu dava öncesi bir entelektüel kavramından söz etmek mümkün olmaz. Jennings bu durumun tarihsel bir kısıtlama olduğunu altını çizer. Entelektüellerin kilise ve devlet gibi yerleşik kurumlardan bağımsızlıklarının en az üç yüzyıllık bir süreye yayıldığını belirten Jennings,² terimin kökeninin Dreyfus Olayı gibi spesifik bir tarihsel olayla özdeşleştirilmesinin, Aydınlanma dönemi entelektüellerinden, Viktorya dönemi entelektüellerinden ve (özellikle) Orta Çağ entelektüellerinden bahsetmeyi zorlaştırdığını belirtir. 1894'te başlayan Dreyfus Davası ile ilgili olarak edebiyatçı Emile Zola, Yüzbaşı Dreyfus'un suçsuzluğu üzerine yazdığı yazılarla dikkatleri çeker. Nihayetinde 1898 tarihinde Fransa cumhurbaşkanına hitaben 'İtham Ediyorum' başlıklı bir yazı yazarak Fransız vatandaşı Yüzbaşı Dreyfus'un Alman ajanlığı ile suçlanmasını eleştirir. Dreyfus'a yapılanın bir iftira/suç olduğunu ve bu suça ortak olmayacağını belirtir.³ İşte entelektüelin mevcut iktidarın izlediği politikalarla karşı olma anlamı buradan doğar. Entelektüel/aydın, iktidarın politikalarını sorgular ve bu politikalarla karşı çıkar. Yani artık entelektüel, devletin toplum ve birey aleyhine ihlaline karşı kalkan olan kişidir.

Entelektüel, devletin ihlallerine karşı kültürel ve etik değerlerin koruyucusudur.⁴ Sadece Fransa'da değil Rusya'da da devrim öncesi entelektüel, müesses nizama karşı olmayı ifade eder. Bunun tipik göstergesi Maksim Gorki'nin 1902'deki şu ifadesinde görülür:⁵ *"bir Rus yazar asla bir Rus hükümetiyle dostluk içinde yaşamamalıdır."*

Batı dünyasında entelektüelin iktidara karşı olmasının arkasında bir yandan Dreyfus Davası varken diğer yanda Rusya'da aydınların Çarlığa karşı verdikleri mücadele vardır. Bu iki eksen üzerinden işleyen

² Jennings, J. and Kemp-Welch, T, "The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie" in, *Intellectuals in Politics From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, ed. by Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, (London: Routledge First published, 1997), 7.

³ Türkiye'de aydın/entelektüellerin sık sık dillendirdiği "bu suça ortak olmayacağız" ifadesinin de nereden geldiği böylece ortaya çıkar.

⁴ Jennings -Welch, "The century of", 8.

⁵ Jennings -Welch, "The century of", 7.

aydın/entelektüelin muhalif olma özelliği 1917 Bolşevik İhtilali sonrasında SSCB’de (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği’nde) eksen kaymasıyla neticelenecektir. Özellikle J. Stalin rejimi ile birlikte entelektüelin görevi rejime hizmet etmektir. SSCB’de rejime muhalif olmak ölümle eşanlamlıdır ki bunu da Türkistan’daki Alaş Hareketini başlatan aydınların sonlarına bakarak görmek mümkündür.

1930’ların başından itibaren Stalin, entelektüellerin girişimlerini sosyalist hedefler değil, kitap kurtlarının ve teologların anarşist, romantik hayalleri, devrim sonrası gerçeklikle ilgisi olmayan “boş laflar” olarak açıklar. Entelektüel  retimi değersizleştirmesi ve itibarsızlaştırması bununla da kalmaz. Entelektüellerin küçük burjuva hedefli çalışmaları, yalnızca “sosyalizmin inşasına”, yani ülkenin ekonomik ve sosyal kalkınmasına odaklanması gereken entelektüel faaliyetlere b   k zarar veriyordu. Stalin entelektüellerin dönüşümdeki rolünün, belirsiz tartışmalarına son vermeleri, arşivlerdeki “kemirgenvari” faaliyetlerinden vazgeçmeleri ve pratik becerilerini “sosyalist inşaya” hizmet etmek üzere kullanmaları gerektiğini belirtir.⁶ 1940’larda Stalinizm bağımsız entelektüellere yer bırakmaz. Komünist rejim aydını sosyalizme hizmet eden beyin işçisi olarak tanımlarken sosyalist hedefler için  alışan Sovyetlere (Rus Devletine) destek vermeyen ve onunla uyumlu entelektüel üretim gerçekleştirmeyen herkesi küçük burjuva hayalleri peşinde koşan arşiv kemirgeni olarak niteleyerek itibarsızlaştırmakta ve küçük düşürmektedir.

Sovyetlerdeki komünist rejimde aydın/entelektüel rejime hizmet etmekle y   ml yken Türkiye’de Sovyet rejiminin izdüşümü olan Türk solu için aydın/entelektüel rejime muhalif olmakla ilişkilendirilir. H lusa rejim sosyalistse aydın/entelekt elden rejime hizmet etmesi beklenir rejim sosyalist değilse aydın/entelektüelin muhalif olması beklenir. Erol Güngör, bir Soğuk Savaş dönemi aydını olduğu için yazdıklarını ve onunla birlikte Türk saÇının diğer yazarlarına atfedilen ve bu yazının girişinde belirtilen Türk saÇının çeperinde yer alma durumunu ve aydın olma/olamama kriterlerini bu açıklama üzerinden okumak gerekir.

⁶ Jennings -Welch, “The century of”, 9.

Diğer yandan aydınları millî değerler ve ırki yönelimleri üzerinden eleştiriye tabi tutup, onları siyasi ihtiraslar peşinde koştukları gerekçesiyle eleştiren Benda, aydın olmayı daha evrensel değerlerle özdeşleştirir. Benda'nın bu görüşleri aydın/entelektüel algısı üzerindeki tartışmalara damgasını vurur.

3. Benda Aydınları Neden İhanetle Suçlar?

Aydın ve entelektüel olmak ancak evrensel duygulara sahip olmak ve millî kimlik, millî kültür ve milliyet duygusundan uzak biçimde evrensel değerlere sahip olmakla ilişkilendirilir. Aydın ve entelektüel literatürü de bunu kendisine koçbaşı yaparak millî kimlik ve millî kültür odaklı tüm görüşleri ve aydınları yerle bir etmeye çalışır. Böylece aydına dair evrensel bir kriter oluşturulmuş gibi görünür sadece evrensel değil aynı zamanda objektif de. Oysa evrensellik ve objektiflik sosyal bilimlerde tartışmaya açık kavramlardır. Özellikle pozitivist bilim anlayışının eleştirildiği ve fizik dünyasında meydana gelen Heisenberg'in Belirsizlik Yasası, Thomas Kuhn'un Paradigma değişimlerine dair görüşleri vb. bu tartışmayı derinleştirir. Doğa bilimlerinden sosyal bilimlere transfer edilen "objektiflik/nesnellik" kavramının doğa bilimlerinde bile tartışılabildiğinin, haliyle sosyal bilimler gibi temel inceleme nesnesi insan ve insan davranışları olan bilimlerde bu tartışmanın daha da mümkün olduğunun altı çizilir.

Tam da bu noktada Bourdieu, evrensel olarak kabul edilen standartların keyfiliğini vurgular. Bourdieu⁷ için evrensel olan, aşkın bir gerçek değil tarihsel bir başarıyı ifade eder yani evrensel olan ya da kabul edilen *"bir kolektifin kendi dünya görüşünü tek meşru görüş olarak dayatmayı başardığında ortaya çıkan etkidir."* Benda'nın aydın tanımı ve aydına yüklediği misyonun neden tek meşru aydın tanımı olamayacağını göstermek için yine Bourdieu'dan devam etmek gerekir. Bourdieu için evrensel olarak kabul edilen standartlar keyfidir. *"Örneğin, bir lehçe, alternatiflerinden daha iyi olduğu için değil, konuşanların kendi konuşma biçimlerinin tek meşru konuşma biçimi olarak kabul edilmesinden bir*

⁷ Thomas Medvetz, "Bourdieu and the Sociology of Intellectual Life", The Oxford Hand book of Pierre Bourdieu, ed. by Thomas Medvetz, and Jeffrey J. Sallaz, (New York: Oxford University Press, 2018), 470.

çıkarcı elde ettikleri için evrensel hale gelir. Entelektüeller söz konusu olduğunda bile, Bourdieu genellikle evrenselleştirme gücünün sinsisi, çıkarıcı doğasını vurgulamaya eğilimlidir." Bourdieu entelektüellerin evrenselleştirici gücünün keyfi olmasını engellemeyi ise, entelektüelin kendisini belirleyen unsurları anladığı ve bunlara hâkim olduğu takdirde yerine getirebileceğini belirtir.⁸

Aydın literatürünün devlet ya da müesses nizam karşıtlığı şeklinde gelişmesinin arkasında özellikle Benda'nın eseri *Aydınların İhaneti* (La Trahison des Clercs-1927) gibi çalışmalar vardır. Benda⁹ için insanlık iki bin yıl boyunca kötülüğü yeşertmesine rağmen, "aydınlar" sayesinde iyiliği yüceltmeyi de başarmıştır. Bu çelişki, insan türünün iftihar kaynağı olarak medeniyeti biçimlendirir. Ancak ona göre, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, temel bir değişim yaşanır, "Aydınlar", siyasi ihtiras oyununu oynamaya başlarlar. Benda¹⁰ aydınların siyasi, millî ve ırki ihtirasları benimsediklerini belirtir. Bu da aslında ortaya çıktığı andan itibaren mevcut iktidara muhalif olma özelliğine sahip olan aydının ontolojik ve epistemolojik doğasına aykırıdır.

Benda¹¹ için aydın, faaliyetleri temelde pratik amaçların yerine getirilmesine dayanmayan; sanat, bilim veya metafizik düşünceden zevk alan; kısacası maddi-olmayan avantajlar sağlama peşinde olan ve dolayısıyla belli bir anlamda "Benim yurdum bu dünya değildir!"¹² diyen herkesi kasteder. Benda, "gerçek" entelektüelin, ırk, sınıf ve ulusun hâkim tutkuları peşinde koşmasını yeni bir irrasyonizm olarak görür ve entelektüelin ona karşı koyması gerektiğini belirtir. Bu görüş E. Zola geleneğini devam ettirip E. Said'e kadar giden eksenindeki uğraklardan biridir. Nitekim Said¹³ entelektüeli "hakikati iktidara söylemeye çalışan bir dilin yazarı" olarak tanımlar.

⁸ Medvetz, "Bourdieu and the Sociology", 470.

⁹ Julien Benda, *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 38.

¹⁰ Benda, *Aydınların İhaneti*, 38.

¹¹ Benda, *Aydınların İhaneti*, 37.

¹² Bu ifade özellikle önemlidir çünkü bir Yahudi olarak Benda yurt ve vatan kavramlarının Avrupa'daki tüm Yahudiler gibi muhtemelen kendi etno-dini kimliği için de bir sorun alanı oluşturacağını biliyor ve öngörüyordu.

¹³ Said, *Entelektüel: Sürgün*, 82.

Benda Avrupa'daki aydınları evrensel değerlere ve rasyonelliğe çağırır. Benda'ya göre aydın olmak evrensel adalet duygusuna leke sürmemektir. Benda,¹⁴ Spinoza'dan Zola'ya kadar iktidara kafa tutan aydın örneklerini verirken, onların soyut bir adalete hizmet ettiklerini ve dünyevi bir konuya yönelik ihtirasa lekelenmediklerinin altını çizer. Oysa Benda'ya göre modern aydın siyasi bir ihtirasa bağlanmıştır. Sadece o değil modern aydın millî duyguyu (milliyet duygusunu) ön plana çıkartarak yabancı düşmanlığı (ırkçılık) yapan ve bu nedenle de geçmiş aydınların sahip olmadıkları bir özelliğiyle (bunları hep irrasyonelik olarak görür) ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle Benda, aydınların işinin devletleri ayakta tutup tutmamak olmadığını ortaya koymak gerektiğini belirtir. Eğer aydın millî duyguyla hareket ederek devletin varlığı ve devamlılığı için eser ortaya koyan biri ise o zaman onun aydın olup olmadığı da sorguya açıktır. Nitekim Benda,¹⁵ *"Geçtiğimiz elli yıl boyunca bütün Avrupa ülkelerinde bu insanların (aydınların) çok büyük bir çoğunluğu, millî duyguya bağlılıklarını göstermekle kalmadılar ... en rezil haksızlıklarda bile ülkelerini desteklemeye hazır gibiler"* diyerek vatansever ve millî duygulara sahip aydınları töhmet altında bırakmaktadır.

Benda kurguyu biraz daha ileri taşıyarak millî duyguya sahip olan aydınların yabancı düşmanı olduklarını, her şart ve durumda kendi ülkeleri lehine kararlar verdiklerini belirtir. Burada Avrupa'da onun yaşadığı dönemde zaten var olan yabancı düşmanlığının son aşamasının da Alman faşizmiyle somutlaşan ırkçılık olacağını belirtmek gerekir. Buradan hareketle de millî duygular ve milliyetçilik ile faşizm ve ırkçılık arasında bir ilişki kurularak faşizme ve ırkçılığa yol açtığı gerekçesiyle millî duygulara ölçsüzce abanılır. Faşizm ve ırkçılık elbette ki insan doğasına aykırı ve özgürlükleri kısıtlayan bir ideoloji ve ayrımcılık kaynağıdır. Ancak totaliter bir ideoloji olarak faşizmi ve onun uç bir yorumu olarak, ırklar hiyerarşisinde eşitsizlik üzerinden temellenen ırkçılığı milliyetçilikle özdeşleştirmek de haksızlıktır. Zira milletlerin tarihleri kadar farklı milliyetçilik anlayışları vardır ve örneğin

¹⁴ Benda, *Aydınların İhaneti*, 43.

¹⁵ Benda, *Aydınların İhaneti*, 45.

kendi milletin istiklali için hareket eden insanları aynı çatı altında toplayan siyasi milliyetçilikle ırkçılığı eşdeğer görmek haksızlıktır.

Benda'ya göre¹⁶ modern "aydın"ın yabancı düşmanlığını büyük bir gayretkeşlikle ve hiç de cahilce olmayan bir tutumla benimseyişi, aydınların sıradan insanların ihtirasını güçlü bir biçimde teşvik etmesini sağlamaktadır. İşte Benda'nın ihanet içinde olan aydınlarla kastettikleri bu fanatizme kapılmış ve halkı bu yönde tahrik eden aydınlardır. Buna karşı yapılması gereken ise, adalet ve hakikat anlayışına dayalı bir dayanışma tesis etmektir.¹⁷

Bu arada Julien Benda'nın (1867-1956), bir Fransız Yahudi'si olduğunu belirtmek gerekir. Bu belirleme, tam da Benda'nın millî duygu ve milliyetçiliğe ve vatanseverliğe yönelik eleştirilerinin altında yatan ve aydını tanımlarken kullandığı "*benim yurdum bu dünya değildir*" tanımlamasının sebeplerini bulmak için özel bir yere sahiptir. Bu tespit Benda'nın söylediklerinin külliye yanlısı ve tarafgir olduğunu ortaya çıkarma iddiasını içeren bir komplo teorisine doğru bir yol alış anlamına da gelmez. Ancak Benda'nın gençliğini yaşadığı dönem Avrupa'sında Yahudilerin karşı karşıya kaldığı dışlanma, pogrom ve Haskala'nın (Yahudi Aydınlanması) başarısızlığı karşısında tüm Avrupa'da ama özellikle Almanya ve Rusya'da meydana gelen Yahudi pogromlarının onun fikirleri üzerinde bıraktığı etkiyi göz önünde bulundurmaya gerektirir. Örneğin bir aydın örneği olarak E. Zola'yı Dreyfus Davası'nda (1894) hakkı teslim eden ve adaletin sözcüsü cesur bir aydın olarak ön plana çıkarırken Benda'nın bu sırada 27 yaşında olduğu görülmektedir. Genç Benda'nın, Fransa'da bir Yahudi olarak Almanya için ajanlık yapıp, Fransız ordusuna ihanetle yani vatana ihanetle suçlanan Yahudi Yüzbaşı Dreyfus ile kendi arasında bir özdeşlik kurmaması çok uzak bir ihtimal. Fransız siyasi tarihine damga vuran ve sonuçta Yüzbaşı Dreyfus'un sadece Yahudi olmasından kaynaklanan bu suçlama hiçbir gerçekliğe sahip olmamasına rağmen birkaç yıllık hapis sonunda ancak adaletin yerini bulmasıyla sonuçlanacaktır. Öyleyse Benda için sorun alanlarından biri irrasyonalizmle yani akıldışılıkla suçladığı etno-dini

¹⁶ Benda, *Aydınların İhaneti*, 45-47.

¹⁷ Benda, *Aydınların İhaneti*, 48.

milliyetçi duygulardır. Tıpkı Dreyfus'un düşmanlarının onu suçladıkları gibi Benda da ama bu kez kılıcı tersine çevirerek insanların etnik ya da dini köklerinden dolayı dışlanmasını bir ihanet sebebi olarak görür. Aydınların tarafsızlıktan ve iktidara kapılanmaktan uzak durmamasını ihanetle izah eden Benda, bundan sonra bir sorun alanı olarak gördüğü milliyetçi aydınlara yüklenecektir.

Modern "aydın"ın vatanperver fanatizme bağlanmasında yolu açanın Alman "aydınları" olduğunu belirten Benda, Alman milliyetçiliğinin temeli olarak görülen Lessing, Schlegel, Fichte gibi isimlerden bahsettikten sonra onların "Alman olan her şeye" şiddetle tapınırken, Alman olmayan her şeyi aşağıladıklarını belirtir. Oysa Fransız "aydınları" yabancı kültürlerle karşı kusursuz bir adalet anlayışıyla hareket etmektedirler. Bu arada Avrupa'da gettolarda yaşayan ve içinde yaşadıkları toplumun geneli tarafından dışlanan Yahudilere ilk kez eşit vatandaşlık hakkının devrim sonrası Fransa'da verildiğini hatırlamak gerekir. Fransa Yahudilere eşit vatandaşlık hakkı tanırken Almanya'da bir yanda Yahudilere yönelik pogromlar devam etmekte diğeryandan bazı bölgelerde Almanların Yahudilerle evlenmeleri bile yasaklanmaktadır. Almanya ve Fransa'da Yahudilere yapılan farklı muameleler Siyonizmin ilk temsilcilerinden biri olan Moses Hess'in Rome and Jerusalem (1862) adlı eserinden beri dillendirilen bir husustur. Sonuç olarak Benda¹⁸ milliyetçi "aydın"ın esasen bir Alman icadı olduğunu belirtir.

Millî duygu ve milliyetçiliğin irrasyonelizmle eşleştirilmesi özellikle modernist milliyetçilik teorilerinin üzerine abandıkları bir husustur. Nerdeyse her modernist teorisyenin bağajında milliyetçiliğin akıl dışı ve insanlığın karanlık yönüne işaret eden bir yönünün olduğunu ispat etmeye dair bir yük vardır. Bu bakış açısının arkasında ya kozmopolit ya sınıfsal (Marksist) ya da örtülü (latent) Siyonist bakış açısı vardır. Milliyetçiliğe Avrupa'da en fazla eleştiri yapan modernist teorisyenlerin neredeyse tamamı Yahudi'dir. Diğer taraftan paradoksal biçimde milliyetçiliğe ne kadar olumlu yaklaşan teorisyen varsa Yahudi milliyetçiliği olarak Siyonizm için müspet şeyler söylerler ve milliyet

¹⁸ Benda, Aydınların İhaneti, 48.

duygusunu inkâr etmeyerek onu meşru ve haklı göstermeye çalışırlar. Bunlara örnek olarak Yoram Hazony'nin *The Virtue of Nationalism*'i (2018) ve Azar Gat'ın *Uluslar* (2019) adlı çalışmaları örnek verilebilir. Öyleyse milliyetçilik de ülke ve etno-dini unsurlara göre değişik anlam ve değerlere sahip olmaktadır yani Benda'nın aydın için söylediği millî kimlik ve milliyet duygusunu irrasyonalizmle açıklamak tartışmaya açıktır. Gerçekte Benda'nın milliyet duygusunu irrasyonalizmle ilişkilendirmesinin arkasında ve bilinçaltında onun Yahudi kimliğinin bir etkisi olabilir mi?

Katz 19. yüzyılda Yahudilerin Avrupa toplumu ile bütünleşip Batılı Aydınlanmacı değerleri benimsedikleri Haskala süreci ve özgürleşme (emansipasyon) iddiasını ele aldığı çalışmasında (1980), Benda'nın açıklamalarını meşrulaştıracak ve ona zemin hazırlayacak bir izah yapar. Katz 17. yüzyılda başlayan bilimsel devrim süreciyle birlikte devreye giren aklın kullanımının Kant ile birlikte Aydınlanmacı düşüncenin ana unsuru haline gelmesinden hareketle modern devletin ancak "laik devlet" olabileceğini belirtir.¹⁹ Böyle bir devlet, en azından teorik olarak, vatandaşlarının dini bağlılıklarını görmezden gelir ve sonuç olarak Yahudi vatandaşlığının önündeki başlıca engeli ortadan kaldırdığında rasyonalizmin yükselişi Yahudilerin yararına bir sonuç ortaya koyar. Aydınlanmacı rasyonalizm bir anlamda Ortaçağa, Kilise dogmalarına ve metafizik felsefeye dolayısıyla Hristiyanlığa bir reddiye-dir. Hristiyan dogmalarının reddedilmesi, Yahudilerin devlet ve toplumda eşit olarak tanınmasının önündeki büyük bir engeli ortadan kaldırılabildi. Zaten Hristiyan doktrininin geçersiz kılınması, modern çağda Yahudilerin statüsünün belirlenmesinde değişikliğe yol açan temel faktörlerden biriydi.²⁰ Öyleyse Benda'nın yaptığı bir anlamda Haskala geleneğinin devamı olarak rasyonellik üzerinden inşa edilen dokunulamaz aydın olgusunu evrensele teşmil etmekten başka bir şey değildir. Bu rasyonellik ise millî değerlerden ve millî kimlik ve milliyet duygularından uzak bir evrenselliğe doğru yol alır. Bourdieu'nun

¹⁹ Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction Anti-Semitism, 1700-1933* (USA. Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 1980), 24.

²⁰ Katz, *From Prejudice*, 24.

bahsettiği bu güç oyunu bir anlamda J. Baudrillard'ın meta-anlatısına ve egemen söylem biçimine dönüşür, bu anlatıya karşı çıkmak ise irrasyonelizmle irtibatlandırılır ki hiçbir aydının yer almak istemeyeceği bir kategoridir.

Tekrar Bourdieu'nun söz ettiği evrenselleştirme gücünün sinsi, çıkarıcı doğası hatırlandığında, entelektüellerin evrenselleştirici gücünün keyfiliği bir kere daha ortaya çıkmış olur. Milliyetçiysen irrasyonelsin, irrasyonelsen aydın/entelektüel değilsin! İşte bu özünde irrasyonel çıkarıma karşı verilen mücadelede Erol Güngör'ün pozisyonu ve entelektüel mücadelesi apayrı bir öneme sahiptir.

4. Soğuk Savaşta Marxist Entelektüelin Abanma Nesnesi: Afyon Olarak Din

İdeolojik bir kapışma dönemi olarak Soğuk Savaş dönemi özellikle Avrupalı aydınlar üzerinde sosyalist düşüncenin etkili olmasıyla temayüz etmiştir. Öyle ki sadece Avrupa'da değil Türkiye'de de entelektüel/aydın olmanın kriteri solculukla/sosyalist olmakla eşanlamlıdır. 1970'lerde postmodern düşünceyle birlikte Lyotard'ın tabiriyle sosyalizmden paçasını kurtarana kadar aydın olmak sosyalist olmak anlamına gelir. Fransız sosyolog R. Aron bu durumu Marx'ın meşhur "din halkların afyonudur" sözüne nazire yaparak Marksizmi aydınların afyonu olarak niteleyip yeniden formüle eder. Aydınların Afyonu (1979) adlı eserinde Aron, komünizm ve Hristiyanlık arasında bir analogi kurar. Kilisenin manevi güç ve otoritesinin azaldığı bir dönemde gelişen komünizmde, Marksçı kehanetler Yahudi-Hristiyan kehanetleriyle tıpatıp uyushmaktadır. Yeryüzü cenneti olarak sınıfsız topluma karşılık millennialistlerin (kıyametten önce Mesih'in kuracağına inanılan) bin yıllık barış rüyası birbirine çok benzer. Komünist Parti'nin gücü ve sorgulanamazlığı Orta Çağ dönemi kilisesine benzer.²¹ Hristiyan misyonerler nasıl dini yayma amacıyla iseler ateist solcu aydınlar da mabetleri yıkarak inançsızlığı yaymak isterler. Rusya'da devrim sonrası rejime itaat eden ve ona sempati kazandıranlar aydınlardır. Bu nedenle

²¹ Raymond Aron, Aydınların Afyonu, çev. İzzet Tanju (İstanbul: Tur yayınları, 1979), 333-335.

Aron, komünizmi başarılı olmuş ilk aydın dini olarak kabul eder.²² Lakin Aron,²³ aydınlara tiranlığı haklı gösteren bir dinden yana olup olmadıklarını sorarak yerlerinin daha özgür bir Avrupa düşüncesi olduğunu hatırlar.

Erol Güngör bir Soğuk Savaş dönemi milliyetçi akademisyeni ve aydınıdır. Bunun altını özellikle çizmek gerekir çünkü eserlerinde bu dönemin ruhunun (zeitgeist) onun eserlerine sirayet ettiği çok açıktır. Mesaisinin büyük bir kısmını Marksizme ve Marksist aydınlara yönelik eleştirilere ayırır. Bunu yaparken de ilginç bir benzerliği ortaya koyar. Nasıl ki Marx ve Marksistler sosyalist bir devrim için işçi sınıfı bilincine sahip yani kendinde sınıf değil kendi için sınıf bilincine sahip bireylere ihtiyaç duyuyor ve bunları üretmek için gayret sarf ediyorsa tıpkı bunun gibi Erol Güngör de Türkiye'nin içine düştüğü kültürel bunalımdan ve yabancılaşmadan çıkabilmek için, millî tarih şuuruna sahip milliyetçi bireylerin yetiştirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere, Güngör Türk milliyetçilerini bir davası olan insan topluluğu olarak görmektedir. Türk milliyetçilerinin davası bir medeniyet ve millî kültür davasıdır bu ise, kültürel bozulma ve yozlaşmaya (soysuzlaşmaya) karşı verilen bir mücadeledir ve bu mücadelenin ana aktörü de Türk aydınıdır/münevveridir.

Erol Güngör akademisyen, aydın ve aynı zamanda entelektüeldir. Entelektüeldir çünkü toplumsal sorunları bilgi dağarcığından süzerek çözmeye çalışır. Entelektüeldir çünkü sadece akademide ders vermekle yetinmez toplum ve medeniyet kurma iddiasını ortaya koyar. Entelektüeldir çünkü toplumun yanında yer alarak kendi toplumunun yararına olacak şekilde mevcut sistemi sorgular. Bu sorgulama onun yazılarının bir kısmında yeni bir medeniyet inşası için millî kültür karşıtı politikalara karşı bir meydan okumadır.

Entelektüelin alamet-i farikası görüldüğü üzere eleştirel olmaktır ve bu eleştirelilik daha çok müesses nizama yönelik eleştiridir. Türkiye'de devlete ya da hükümete yani iktidara yönelik eleştiri entelektüel olmanın kriteridir. Batılı solcu entelektüel müesses nizamı kapitalizm ve

²² Aron, *Aydınların Afyonu*, 349.

²³ Aron, *Aydınların Afyonu*, 381.

egemen sınıf olarak burjuva hâkimiyeti ile ölçer ve değerlendirir. Kapitalizm doğumundan itibaren eşitsizlik üreten bir ekonomi politığe yaslandığı için entelektüel bu eşitsizliğe karşı verdiği mücadele ile kendi varlık sebebini ve varlığının anlamını bulacaktır. Erol Güngör ve onun dönemindeki muhafazakâr ve milliyetçi aydınlar için müesses nizam kapitalizm ile değil kültürel yabancılaşma ile temayüz etmiştir. Bu nedenle onun mücadele biçimi de aslında mevcut kültürel hegemonyaya karşı verilen entelektüel mücadeledir.

5. Muhafazakâr Milliyetçilik ve Erol Güngör

Cumhuriyet döneminde meydana gelen kültür değişmelerinin bir kısmının tepeden (yukarıdan) dayatılarak yapılması ki Güngör'ün şapka devrimi örneğinde belirttiği gibi, toplumsal bünyenin zaman zaman bu devrimleri kabullenmekte zorlanması onun bu döneme dair çeşitli eleştiriler getirmesine neden olmuştur. Bu eleştirilerden hareketle onun devrimsel değil evrimsel değişmeden yani birkaç kuşağa yayılacak değişimden yana olduğu ve bu sürecin daha makbul olacağı sonucu ortaya çıkar. Muhafazakâr bakış açısı toplumu bir uyum, ahenk ve hiyerarşi üzerinden kurgular. Netice olarak toplum, düzen ve istikrar arayan bir organizma gibi görülür. Bu analogi toplumsal sorunlar ile bireysel hastalıklar arasında bir izdüşüm kurmaya sebep olur. Sosyolojik olarak işlevselci kurama tekabül eden bu izahta toplumsal uzlaşma,²⁴ toplumun üyelerinin çoğunun paylaştığı ortak değerler seti, inançlar ve davranış beklentileri sayesinde gerçekleşir. Bu başlıklar tamamen Erol Güngör'ün temel çalışma konularıdır. Türkiye'de düzen ve istikrar Tanzimat dönemi ile bozulmaya başlar. Güngör bu dönemden itibaren meydana gelen sosyo-kültürel dönüşümlerin millî kültürden kopuk ve onu bozacak biçimde devam ettiğini belirtir. O, sosyolog olma sıfatını tam da bu noktada konuşturur. Tanzimat'la başlayan sürecin hangi sorunları ortaya çıkardığını ve bu dönemde başlayan taklitçi Batılılaşmanın kendi zamanındaki izdüşümüne kadar geniş bir analizini kültür değişimleri başlığı altında analiz eder. Nihayetinde de bir sosyolog olarak

²⁴ Diana Kendall, *Sociology in Our Times: The Essentials*, Eighth Edition (USA.: Belmont, 2012),17.

çözüm önerileri ortaya koyar. Bu konu etrafında yazdığı yazılar tam da Bourdieu'nun sosyolog tarifine çok benzer. *"Durkheim sosyologları patolojileri teşhis edip tedavilerini yazan doktorlara benzetirken, Bourdieu sosyologların, iktidarın gizli veya keyfi işleyişini ortaya çıkarmak için ampirik bulguları stratejik olarak kullanarak mesleğine bir "dövüş sanatı" olarak yaklaşmaları gerektiğini savunur"*.²⁵ Güngör, sosyolojik sağduyusuyla sadece görüneni değil kültür değişmelerinin arkasında yatan görünmeyen ilişki ve anlam ağlarını da ortaya koymaya çalışırken tam da bu tarif üzerine görevini yerine getirir.

6. Aydın ve Modernleşme

Aydın, bir toplumun modernleşme seyrinin nasıl olacağını modernleşmenin içeriğinin nasıl doldurulabileceğini de belirleyen temel aktörlerden biridir. Çünkü modernleşme sadece ekonomik ya da siyasi değil aynı zamanda sosyokültürel bir yöne de sahiptir. Modernleşmenin sosyo-kültürel yönü aydın tarafından oluşturulur ve biçimlendirilir. Öyleyse aydın, bir ülkenin modernleşme sürecinde o ülkenin idari biçiminin özgürlükçü mü yoksa otoriter mi olabileceğini belirleme özelliğine sahiptir. Örneğin Türkiye'de aydınlar Türk modernleşmesinin nasıl şekilleneceğine dair erken cumhuriyet döneminden itibaren teoriler inşa etmeye başlamışlardır. Kadro hareketinden (1932-34) Recep Peker'in Cumhuriyet'in ideolojisini oluşturma düşüncesine oradan Ahmet Ağaoğlu'ndan Ziya Gökalp'e kadar ortaya çıkan bütün düşünürler yeni şekillenen devletin nasıl bir yol haritası olacağına dair kendi görüşleriyle bu yolu belirlemek istemişlerdir.

Güngör, Tanzimat dönemi ile birlikte başlayıp erken Cumhuriyet dönemine kadar devam eden süreçte münevverlerin Batılıların değerlerini benimseyerek ülkenin modernleşebileceğini düşündükleri için kendi ülkelerinin ve milletlerinin kültürlerinden uzaklaştığını belirtir.²⁶ Aydın'ın Batıyı taklit etme süreci 1950'lerde Demokrat Parti ile yani otoriter tek partili rejimden çok partili hayata geçilmesiyle birlikte aydının tekrar kendi millî kültürüne dönmesi mümkün olmuştur. Bu yüzden Güngör hocası M. Turhan'ın zorunlu ve serbest kültür

²⁵ Medvetz, "Bourdieu and the Sociology", 469.

²⁶ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 1987a), 27.

değişmeleri kavramını Türkiye’de çok partili hayatın başlaması ile birlikte ortaya çıkan süreçle ilişkilendirmekte ve 1950 ile birlikte millî kültürün canlanmasında aydınların rolü üzerinde dururken demokrasi ve özgür düşünce ile milliyetçi aydınların millî kültüre sahip çıkabilme imkânına kavuştuğunu belirtmektedir.

Bu noktada hatırlatmakta yarar vardır ki, Erol Güngör kültür değişmeleri kavramı başta olmak üzere hocası Mümtaz Turhan’dan etkilenmekle birlikte Türk milliyetçiliğinde geleneksel damar olarak tanımlanabilecek anlayışın Ziya Gökalp ve Mümtaz Turhan’dan sonraki üçüncü nesil temsilcisi olarak da görülebilir. Turhan, Gökalp’in kurucu mahiyetini sürdüren bir mübeşşir iken -ifade Güngör’e aittir- aslında Güngör de bu çizginin devamcisıdır.²⁷

Milliyetçi aydın onun gözünde, halkın temel kültür değerlerine (zevk, beğeni, tercihten selamlaşmaya kadar) sahip olan insandır, yani o, Gramsci’nin tabiriyle organik aydındır. *“Kalkınmakta olan ülkelerde milliyetçilerin temel meselesi, kendi görüşlerini kitleye benimsetmek ve onların aktif ve gönüllü katılımını sağlamaktır”*.²⁸ Aydın sahip olduğu yumuşak güçle kitleyi kendine çekecektir. Aydın hegemonya sahibidir, aydın bir zihin bükücüdür. Güngör’ün milliyetçi aydını, millî kültürü temsil eden ve yerli formül üreten, halktan biri olandır çünkü onun özelliği halkla çabuk kaynaşmasıdır. *“Halk kendine rehber edindiği kim-selerin “yerli olmasını, kendi kültüründen biri olmasını ister”*.²⁹ Bunun için aydın yerli ve millî olmak zorundadır.

Milliyetçilik, aydın ve millî kültür arasındaki bağ şu cümlede dokunur: *“Milliyetçiliğin gayesi millî kültürün münevverler elinde işlenmiş ve gelişmiş örneklerini halk kitlelerine mal edebilmektir”*.³⁰ Bu fikir tam da Gökalp’in ‘Halka Doğru’ düşüncesini yansıtır. Çünkü aydının görevi halktan aldığı kültürü tekrar işleyerek geri ona sunmaktır. Milliyetçi aydın bunu yaptığı takdirde millî kültüre katkı sunmuş olur.

²⁷ Hasan Bozkurt Çelik, “Türk Milliyetçiliğinde Geleneksel Damarın İkinci Nesli: Mümtaz Turhan ve Milliyetçilik”, Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan, ed. M. Fatih Karakaya, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024), 249.

²⁸ Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik (İstanbul: Ötüken, 1989b), 52.

²⁹ Güngör, Kültür Değişmesi, 57.

³⁰ Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik (İstanbul: Ötüken, 1989a), 46.

7. Millî Kültür

Millî kültür konusunda iki farklı değerlendirme olduğunu belirtir Güngör; birincisi, olumsuz bir bakıştır ve millî kültürlerin insanlık âleminin birlik ve beraberliğini bozduğunu belirtir. Kozmopolit bakışı ifade eden bu değerlendirmede millî kültürler, dünya medeniyetinin birliğinin önünde bir engel ve çatışmanın kaynağı olarak görülürler. Bu yüzden de onlar için milliyetçilik birleştirici değil, içinde çatışmayı barındıran, ayrılığı arttıran içinde düşmanlık tohumu gizli bir harekettir. İkinci iddia ise, bugün iyimser küreselleşmecilerin iddiası olarak tanımlanabilir: Mahalli kültürleri muhafaza etmeye çalışmak boşuna bir gayrettir çünkü Batı medeniyeti hepsini ortadan kaldıracaktır³¹ Birinci bakış milliyetçiliği bir çatışma ve gerilim nesnesi haline getirirken, ikinci bakış, ona bir yaşam alanı ve yaşama şansı bırakmamaktadır. Bu bakış açısına karşı milliyetçi bir duruş ve çıkış nasıl olacaktır?

Mili kültür ve milliyetçilik üzerinde değerlendirme yaparken Cumhuriyet dönemi ile ilgili bir sınıflama yapar Güngör, bu sınıflamada Cumhuriyet dönemindeki aydınları Batıcılar (inkılapçılar) ve Türkçüler olarak ele alır. Türkçüler, medeniyet değişimi esnasında (Cumhuriyetin ilk yılları) millî hüviyetin (kimliğin) kaybedilmemesini isteyenlerdir. Türkçülük millî kimliğe sahip çıkmaktır. Bu millî kültür İnkılapçılar ve Batıcıların iddia ettiği gibi sadece Osmanlı ya da Selçuklu öncesi (yani İslam öncesine ait) değildi. Bu yüzden inkılapçılarla (kendisini de dahil ettiği) Türkçüleri iki önemli noktada birbirinden ayırır. Buradaki ayrımın nedeni Asya'dan gelen kültürle sözde atalar olan Hititler, Sümerler vb. gelen kültürün Batı kültürü ile geliştirilme isteğinden kaynaklanır.³² Türk milliyetçisinin dikkat etmesi gereken, *"halka dönüş ile eskiye dönüşü birbirine karıştırmaması"* gerektiğidir.³³ İkinci nokta, *"tarihi yanlış yorumlamamaktır. İnkılapçılar Osmanlı-Türk kültürünü millî karakterden uzaklaşmakla, Arap ve Fars kültürlerine tabi olmakla suçluyorlar... (oysa) O devirlerde biz mensup olduğumuz medeniyet dairesinin merkezi ve yıldızı idik"*³⁴ diyerek inkılapçı olarak tanımladığı çevreleri eleştirir.

³¹ Güngör, Türk Kültürü, 110.

³² Güngör, Türk Kültürü, 48.

³³ Güngör, Türk Kültürü, 48.

³⁴ Güngör, Türk Kültürü, 49.

8. Cumhuriyet Dönemi Aydın İkilemi

Güngör'ün Cumhuriyet dönemi aydınlarından söz ederken zaman zaman geçişkenliğe sahip olan iki farklı aydın tipine gönderme yaptığından yukarda bahsedilmişti, bu ayrım temelde Batıcı ve Türkçü ayrımı üzerine kuruludur. Batıcılar da şoven milliyetçilikten despotizme oradan kozmopolitizme kadar giden renklere sahiptirler. Onlar pozitivist ve materyalisttirler. Referans noktaları dünya kültürüdür, bu yüzden de Türk klasiklerinden önce dünya klasiklerini kültür dünyasına tanıtmaya çalışmışlardır. Onların Türk tarihine bakışları İslam'ın dışarda bırakıldığı İslam öncesi Türk tarihidir. Onlara göre yeni Türkiye'nin kültür temeli Batılı kültür temelleri üzerinde inşa edilecektir.

Onun tanımladığı çerçeve içindeki Türkçüler ise, millî kültürün kaynağını halkta ve tarihte bulan ama halka dönüşle eskiye dönüşü karıştırmayanlardır. Türkçü aydın yüzünü bir yandan halka dönerken zengin kültürel köklerinin bulunduğu medeniyetini de kendisini besleyen ve güçlendiren önemli bir kaynak olarak görecektir.

Güngör'ün yaptığı bu ayrım Cumhuriyet tarihinin bir kere daha yeniden ve bu ayrım üzerinden yapılmalı ve aydın ile millî kültür ve Cumhuriyet ilişkisi bu eksen üzerinden okunmalıdır. Cumhuriyet, Osmanlı'nın Batı karşısında düştüğü güçsüzlüğü çözmek için giriştiği Batılılaşma çabalarının daha sistematik ve radikal biçimde düzenlenmesini sağlamıştır. Yaşanan bu köklü değişim sürecinde Güngör, millî kimliğin nasıl muhafaza edileceğine ve modernite esas alınarak yeniden üretilebileceğine odaklanmaktadır.

Güngör Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte daha önce de aslında var olan ikilemin (yani kökten biçimde Batılılaşma ve buna karşı olarak yerli dinamiklere ve kültüre sahip çıkarak ve onlardan güç alarak Batılılaşma-modernleşme-çağdaşlaşma), Batılılaşmanın hız kazanmasıyla birlikte gün yüzüne çıkması sonucu keskin biçimde iki farklı şekilde ortaya çıktığını belirtir. Artık çağdaşlaşma/modernleşmenin yönü keskin biçimde Osmanlı İslam mirası yok sayılarak Batıya çevrilmiştir. Güngör bunun sebebini açıklarken,³⁵ Cumhuriyet döneminde Türk Tarih Kurumu'nun temel iddiasını aktarır: Osmanlı ve İslam öncesinde tarımı

³⁵ Erol Güngör, *Dünden Bugünden* (İstanbul: Ötüken, 1987b), 106.

bulan, atı ehlileştirilen, maden işleyen, yerleşik hayata geçen ancak karşılaştığı kuraklık sonrası göç etmek zorunda kalıp Anadolu'ya yerleşen ve burada İslam diniyle tanışmasıyla ilkel ve fakir bir hayat sürmeye başlayan Türkler, Cumhuriyetle birlikte, dini, bireylerin vicdanına bırakmış, geriliğe sebep olan dinden kurtulmuşlardır. Cumhuriyet, dinden kurtuluş ve medeniyetle tanışma sürecinin başlangıcıdır ancak bu başlangıcın başarılı olmasının yolu da Osmanlı ve İslam geçmişinden kopma derecesiyle ilişkilendirilecektir. Güngör Cumhuriyet devri kültür politikasını iki dönemde işler:³⁶

1. Dönem: 1923-1938 yıllarını kapsar.

2. Dönem 1938-1946 yıllarını kapsar: Bu dönemde milliyetçilik eski hararetini kaybeder ve Batıcılık öne geçer.

Güngör, Türk milliyetçiliğinin hudutlarını çizerken bir yandan Türklüğü ama diğer yandan da İslam dinini referans alır. Çünkü "Türk milliyetçiliği İslami bir harekettir".³⁷ Tabii buradaki 'İslami hareket' ifadesi bugün geçmişten keskin biçimde kopmayı ifade eden radikal İslami hareketlerin jargonuna uygun gibi görülmektedir ancak konu Güngör olunca onun için bunun anlamı, Türklükle İslamiyet'in iç içe geçmişliğine dair bir göndermedir. Onun gözünde Türklükle İslamiyet birbirinin ikiz kardeşleridir, Türklük İslam'dan İslam Türklükten ayrı düşünülemez. Bu düşünce aslında 1970 ve 1980'li yılların Aydınlar Ocağı'nın dile getirdiği Türk İslam Sentezi düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu düşüncenin kökleri de aslında Gökalt'ın Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde dile getirdiği "muasır bir İslam Türklüğü oluşturmalyız" ve "Türkçülerin millet mefkuresi Türklükse ümmet mefkuresi de İslamlıktır"³⁸ görüşlerine dayanmakta gibidir.

Sonuç

Erol Güngör, Türk milliyetçiliğinin Türk solu karşısında entelektüel donanımıyla ve üretkenliğiyle kültürel hegemonya mücadelesinde özgün bir yere sahiptir. Taşralı gençlere özgü bir ideoloji olarak görülen

³⁶ Güngör, Dünden Bugünden, 112.

³⁷ Güngör, Dünden Bugünden, 177.

³⁸ Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (İstanbul: Ötüken, 2014), 21-46.

Türk milliyetçiliğini kültürel merkeze çekmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kendine güvenen, millî kimlik ve kültürünü sahiplenen ve bir medeniyet davası peşinde olduğunu yazılarıyla ortaya koyan biridir. O kendi toplumunu anlama ve aydınlatma isteğiyle bir aydıncı, topluma yabancılaşmamıştı ve toplumuna yukardan bakan ve onu tepeden zorla değiştirmeye çalışanlara karşı demokrasi ve özgürlük çağrısı yapmıştır. Milliyetçiliği demokratik bir ideoloji olarak tanımlarken Türkiye’de çok partili hayatla birlikte nefes alan milliyetçilerin varlığına da şahit olmuştu. Güngör kendi toplumunu yakından tanıyan ve Gökalp’e dahi ait olsa çok iddialı teorileri eleştirmekten hiç çekinmeyen biridir. Sadece müesses nizamı eleştiren değil köklü teori ve teorisyenleri de eleştirir onu entelektüel yapan özelliklerden biri budur. Ancak entelektüel sadece devlet ve iktidara karşı çıkmak olarak algılandığında Güngör, Türk devletinin safında yer alacaktır belki bu yüzden bu sıfat kendisine yakıştırılmayacaktır ancak muhalif olmakla entelektüel olmanın da göreliliği bu yazıda örnekleriyle ortaya konulduğu için bu belirlemenin Güngör hakkında değerlendirme yapmak için yetersiz olacağı da zaten ortadadır.

Kaynakça

- Aron, Raymond. *Aydınların Afyonu*. Çev. İzzet Tanju. İstanbul: Tur yayınları, 1979.
- Benda, Julien. *Aydınların İhaneti*. Çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Bourdieu, P. (2000). *Acts of Resistance Against the New Myths of our Time*. Translated by Richard Nice, 2. Published, Polity Press, Cambridge, UK.
- Çelik, Hasan Bozkurt, “Türk Milliyetçiliğinde Geleneksel Damarın İkinci Nesli: Mümtaz Turhan ve Milliyetçilik”. *Yeni Perspektifler Işığında Mümtaz Turhan*, Ed. M. Fatih Karakaya, 245-270. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.
- Gökalp, Ziya. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken, 2014.
- Güngör, Erol. *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken, 1987a.
- _____. *Dünden Bugünden*. İstanbul: Ötüken, 1987b.
- _____. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken, 1989a.
- _____. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken, 1989b.
- Jennings, J. and Kemp-Welch, T, “The century of the intellectual: from the Dreyfus Affair to Salman Rushdie” in. *Intellectuals in Politics From the Dreyfus Affair*

to Salman Rushdie, Ed. by Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch, 1-24. London: Routledge First published, 1997.

Katz, Jacob. From Prejudice to Destruction Anti-Semitism, 1700-1933. USA. Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 1980.

Kendall, Diana. Sociology in Our Times: The Essentials. Eighth Edition, USA.: Belmont, 2012.

Medvetz, Thomas, "Bourdieu and the Sociology of Intellectual Life". The Oxford Hand book of Pierre Bourdieu, Ed. by Thomas Medvetz, and Jeffrey J. Sallaz, 454-480. New York: Oxford University Press, 2018.

Said, Edward W. Entelektüel: Sürgün Marjinal Yabancı. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).

İHTİLAFTAN İNTİSABA: EROL GÜNGÖR'ÜN KÜLTÜR VE MEDENİYET TASAVVURU

Prof. Dr. Şenol DURGUN*

Giriş

Türk modernleşmesi III. Selim'den bu zamana, Batı merkezli zihinsel ve kurumsal değişim sürecini ihtiva etmektedir. Bu değişim, kültür-medeniyet ikilemine dayalı gerilimli fay hatları üzerinde seyretmiş; Türk kurumsallığının ve Türk sosyolojisinin yeniden şekillenmesinde ve yeni bir istikamet kazanmasında dinamo etkisi yaratmıştır. Dolayısıyla kültür ve medeniyet tartışmaları, coğrafyayı, tarihi ve kimliği anlamada ve tanımlamada merkezi bir konuma erişmiştir.

Türkiye'nin yaşamış olduğu kültür ve medeniyet değişimi, Türk fikir hayatında da farklı ideolojik yaklaşımları ve bu yaklaşımlara bağlı olarak kamplaşmaları da beraberinde getirmiştir. Lakin Türkiye'de bu ideolojik yönelimlerin ortak paydası, kültür politikalarını ve medeniyet tasavvurunu toplum mühendisliğinin bir parçası olarak görmele-ridir. Diğer bir ifadeyle ortaya çıkan ideolojik yönelimlerin hiçbiri, devlet eliyle başlatılmış olan modernleşme projesini kendi seyrine bırakmak istememiş, kendi anlayışı doğrultusunda şekillendirmek arayışında olmuştur. Bu durum, kültür politikalarının siyaset çatısı altında toplanmasına; siyaset eliyle şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla kültür ve medeniyet tartışmalarının birer parçası olan kimlik tahayyülü, tarih telakkisi ve coğrafya tasavvuru toplum mühendisliğinin içerisinde bazen topluma rağmen, bazen toplumdan bağımsız, bazen de toplum gerçeğinin illüzyonu olarak gerçekleşmiştir.

*İstanbul Gelişim Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
sdurgun@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6234-5176

Bu çalışmada, Erol Güngör'ün kültür ve medeniyet tasavvuru incelenmiştir. Güngör, kimlik, hafıza ve mekân terkininin merkezine medeniyeti koymuştur ve medeniyet değışikliğinin sadece ilim ve teknikte terakki etmeyle açıklanamayacağını savunmuştur. Dolayısıyla kültürdeki değışim seyrinin medeniyetten bağımsız okunamayacağını, medeniyet ekseninde kültürel değışimin, kimliğin de yeniden biçimlenmesinde büyük rol oynadığını iddia etmiştir. Güngör'ün bu yaklaşımı çerçevesinde çalışma üç başlıktan oluşmaktadır. İlk olarak Arnold Toynbe'nin Türkiye gibi bütün batı dışı ülkelerin modernleşme süreçlerini kavramsallaştırdığı "herodian-zealot" ikilemi bağlamında Osmanlı/Türk modernleşmesine dair tarihî arka plan sunulmuştur. Daha sonrasında Cumhuriyet modernleşmesinde Ziya Gökalp'in bir parantezi olarak kültür-medeniyet ayrımı, Türk siyasetindeki izdüşümleriyle beraber ele alınmıştır. Son olarak Erol Güngör'ün Türk milliyetçiliği üzerinden kültür ve medeniyet arasında kurduğu bağ tafsilatlı bir şekilde açıklanmıştır.

1. Kültür ve Medeniyet Tartışmalarının Kavramsal Arka Planı: Herodian ve Zealot Dikotomisi

Arnold Toynbee "Medeniyetler Yargılanıyor" adlı eserinde Batı toplumları ile Batı dışı toplumların ilişkisini "Herodian- Zealotçu" dikotomisi üzerinden okumuştur.¹ Bu dikotomi, birbirleriyle rekabet içerisindeki toplumların ahlaki/moral üstünlüklerinden ziyade siyasi, askerî, ilim ve teknik bakımından hegemonik ilişkileri ihtiva etmektedir. Zira Batı'nın yükselişi, kendi inanç ve ahlaki sistemini sorgulamasını ve Orta Çağ müesseselerine karşı mücadeleyi müteakip rasyonalitenin ve materyalizmin zaferi olarak Batı dışı toplumlarla hegemonik ilişki düzeyini kapsamaktadır. Dolayısıyla Batı dışı toplumlar, Batı'nın hegemonyasına karşı iki tür refleks geliştirmiştir. Bunlardan birincisi, ontolojik varlığına tehdit içeren ötekiye benzemektir ki Toynbee bu anlayışı "kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik

¹ Arnold J. Toynbee, Medeniyet Yargılanıyor, çev. Ufuk Uyan (İstanbul: İşaret Yayınları, 1988).

ve silahıyla savaşmayı öğrenen insan yani herodian” şeklinde açıklamıştır.² İkincisi ise, ontolojik varlığına yönelen tehdide derin kaygının ve karşıtlığın, köklere ve geleneklere daha sıkı sarılmanın yönelişi olarak Zealotçu (köktenci) anlayıştır. Bu bağlamda gerek Herodian gerek Zealotçu anlayış, dışsal bir zorlamanın ürünü olarak ortaya çıkmış olup; herodianlar çözümü radikal değişim/dönüşümde bulurken; zealotlar köklere sorgusuz itimatla eskinin yeniden diriltilmesini hedeflerler.³

Askeri mağlubiyetler ve devletin idarî ve iktisadî olarak içinde bulunduğu durum nazar-ı dikkate alındığında Osmanlı modernleşmesi herodian bir karakter taşımaktadır. Bu yönüyle modernleşme hamleleri ile Batılılaşma düşüncesi arasında organik bir ilişki bulunmaktadır. Tanzimat döneminde Batılılaşma devletin idari ve askeri olarak yeniden yapılandırılması bakımından araçsal bir nitelik taşırken; Jön Türk Hareketi ve Meşrutiyet İnkılabıyla birlikte Batılılaşma ontolojik bir çerçeveye kavuşmuş; Cumhuriyet’e de projeksiyon sunmuştur. Bu yönüyle Osmanlı ile Cumhuriyet dönemi modernleşme düşüncesi, Batının üstünlüğünün kabul edilmesi ve buna istinaden Batı’ya benzeyerek Batı’yla mücadele etme yönteminin benimsenmesi olarak birbirinin tamamlayıcısı niteliğindedir. Bu durum elbette İslam medeniyet dairesinin terk edilerek Batı Medeniyetine eklemlenme sürecini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla İslam merkezli evren tasavvuru, dünya görüşü ve siyaset anlayışı yerini aydınlanmacı ve pozitivist iklimle bırakmıştır.

Osmanlı modernleşmesi her ne kadar herodian karaktere haiz olsa da geleneksel kurumların varlığının devam etmesi sebebiyle eski-yeni ikiliği devam etmiştir. Bu bağlamda ikilik, 1909’da Sultan Abdülhamid’in hâl edilmesi ve Kanuni Esasi’nin tadilatına kadar Osmanlı siyaseti ve bürokrasisinde Saltanat ile Bab-ı âli arasındaki gerilimleri doğurmuştur. Daha sonrasında ise Saltanat ve Hilafet makamı, Bab-ı Ali siyasetinin kontrolüne girmiş; bir nevi İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin politik enstrümanlarından biri haline gelmiştir. İstiklal Harbi sonrasında devletteki kurumsal ikiliğe son verilmiş; Cumhuriyet’in istiklal rotasını ulus devlet, istikbal istikametini ise Batı medeniyetçiliği oluşturmuştur.

² Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 185.

³ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 180.

Falih Rıfki Atay, Osmanlı modernleşmesinin statikliğine ve ikiliğine atıf yaparken genç Türkiye'nin Batılılaşma hedefini de şu şekilde izah etmiştir: "...Batıya karşı koymanın tam batılı olmaya bağlı olduğu fikrine candan bağlanmışlardı. Bizde Tanzimat, Osmanlı medeniyet ve kültürü ile Batı medeniyet ve kültürü arasında bir uzlaştırma yoluna saptı. Tonlumu olduğu yerde durdu. ...Atatürk, Türkiye'yi daha bir asır heyecan üstünde tutacak bir millî ihtiras yaratmıştır: Batı medeniyetinin bir parçası olmak!"⁴

Batılılaşma hareketleri başlangıcından günümüze dek ülkemizde devamlı tartışma konusu olmuştur. Diğer taraftan çok köklü bir tarihsel geçmişe ve yüzyılların getirdiği adet ve alışkanlıklara sahip olan bir toplumun ve devletin böyle bir kararı kolayca içselleştirebilmesi mümkün müydü? Erol Güngör, bu soruya şu şekilde cevap vermiştir:

*"...düşünün ki, Cumhuriyet'ten önceki nesiller elli altmış yıllık bir tarihin değil de, kitapların bahsetmediği kadar uzak bir geçmişin mirası üzerinde oturduklarını ve yaşadıkları hayata bu derece derin köklerle bağlı bulunduklarını düşünüyorlardı. Bir insan bazı alışkanlıklarından vazgeçebilir, bazı inançlarını değiştirebilir, hatta hiçbir köklü alışkanlığa sahip olmayacak kadar genç ise önüne serilen her şeyi benimseyebilir. Fakat kırk yaşında, elli yaşında artık şahsiyeti tam teşekkül etmiş bir kimseye, o güne kadar sahip olduklarının tamamen değiştirmesini teklif ederseniz, bu onun için intihar demek olur. Çünkü teklif edilen değişimleri kabul ettiği takdirde ortada artık başka bir insan vardır, eski şahsiyet ölmüştür. Üstelik böyle bir değişim sadece manevi bakımdan değil, mad-detten de ölüm manasına gelir, kırk yaşından sonra tekrar bebeklik hayatına dönmeye kalkan insan, eğer bu çılgınlıktan birkaç gün içinde vazgeçmezse, mutlak surette ölür."*⁵

Güngör'ün bu tespiti, esasında genç Cumhuriyetin arkasında bıraktığı medeniyet mirasını paranteze almasıyla ortaya çıkan kimlik arafılığına işaret etmektedir. Bu arafılık Türkiye'de herodian - zealot gerilimini siyasetten kültür, sanata kadar her alanda tetiklemekte; kültür ve medeniyet tartışmalarında ihtilaf iklimini beslemektedir.

⁴ Falih Rıfki Atay, Babamız Atatürk- Bayrak- Atatürkçülük Nedir - Atatürk Ne idi (İstanbul: Ayyıldız Matbaası, 1980), 15, 21.

⁵ Erol Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 10.

2. İhtilaftan İntisaba: Güngör’de Kültür ve Medeniyet Tasavvuru

2.1. İhtilafın Kaynağı: Kültür-Medeniyet İkilemi ve Türk Kimliğinin Araflığı

Erken Cumhuriyet dönemi modernleşme pratiği, Türk kültürünün köklü bir müktesebata sahip olduğu düşüncesini onaylarken; modern dünyaya intibakı noktasında usul, metot ve tekniğiyle iptidai kaldığını düşünmüştür. Bu noktada Cumhuriyet modernleşmesinin kültür politikaları, inşa edilmek istenen medeni Türk profiline mütenasip yeni bir sayfanın açılması gerektiği inancından doğmuştur. Bu bakımdan kültür politikalarının ana sorunsalını neyi alalım, neyi atalım tartışmaları teşkil etmiştir. Dolayısıyla Batılılaşmanın siyasal ve kurumsal iklimini bozan bütün unsurlar tarihin tozlu raflarına kaldırılmış; yeni sayfa, 1928 Harf İnkılabıyla, yani alfabesine, toplumsal hayatta köklü değişimleri getiren dil ve kültür devrimiyle açılmıştır. Bu noktada Cumhuriyet’in kültür politikaları, kültürel olanın modern/Batılı tekniklerle yeniden revize edilmesi anlayışını barındırmıştır. Batı medeniyeti ekseninde yeni kültürel kimliğin toplum tabanına yayılmasının ve toplum tarafından kabul görmesinin de yolu geçmişi, Batılı düşünce formuyla yeniden revize etmek olarak düşünülmüştür.⁶ Bu formülle, neyin milli ve kültürel, neyin ise evrensel ve medeniyete dair olduğundan bahisle değişim için tüm devlet gücünü, aydınların bütün gayretini seferber ederek yöneldiğimiz Batı dünyasının medeni gelişmelerini taklit ederken, onların sosyal ve kültürel özelliklerini benimsememiz gerekir mi-gerekmez mi sorusuna cevap aranmıştır.

Bu noktada kültür ile medeniyet arasında ihtilafın kaynağı iki başlıkta karşımıza çıkmaktadır. Birincisi; Ziya Gökalp’in Cumhuriyet modernleşmesine açtığı ve kültür-medeniyet ayrımına pratik bir çözüm getirdiği kültürel olanın millî; medeni olanın evrensel niteliğe haiz olduğu düşüncesinden mülhem parantezdir. Gökalp, kültür ile medeniyet arasında hem ortak noktaların hem de ayrılıkların olduğunu ifade etmiştir. Gökalp, kültürün her toplumda özgün ve karakteristik bir veçheye

⁶ Şenol Durgun, Türkiye’de Devletçi Gelenek ve Müzik (Ankara: A Kitap, 2015), 80.

sahip olduğunu belirtirken; medeniyeti, usul ve teknik dairesinde bütün milletlerin müşterek mamuresi olarak tanımlamıştır.⁷ Diğer bir ifadeyle, Gökalp'e göre medeniyet, "usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir milletten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur."⁸ Dolayısıyla Batı'daki ilim, teknik ve metotlar beynelmileldir ve daha evvel Uzakdoğu ve İslam medeniyet dairesinde bulunan Türklerin, Batı medeniyet dairesine intibak ederek bu yöntemle millî kültürlerini inkişaf ettirmeleri mukadderdir. Gökalp için medeniyet değişikliği kimliğin ve kültürün yeniden kurumsallaşması, sosyal ve siyasal forma kavuşması açısından elzemdi. Nitekim Gökalp, Şark medeniyet dairesi içerisinde Türklerin Sultani bir devlet yapısında şekillendiğini; millî devlet modeline geçiş vesilesiyle Batı medeniyetine dâhil olduğunu ifade etmiştir.⁹

Kültürü millî kimliğin merkezine koyan Gökalp, kültür seviyesi yüksek lakin medeniyet seviyesi zayıf olan milletler, kültür bağları zayıf ama medeniyet seviyesi yüksek olan milletlerle girdiği siyasi mücadeleleri kazanacağını ifade etmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Gökalp'e göre Batı medeniyetine girmekle ne Türklüğümüzden ne de Müslümanlığımızdan bir şey kaybetmeyecektik. Onun meşhur "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim. Garp medeniyetindenim" formülündeki bu üç unsur birbiriyle uzlaşan konumdaydı.¹¹

Genç Cumhuriyet'in penceresi Tanzimat'tan beri düşünce ve kurumsal yapıyı etkilemiş Batılılaşma gayesine doğru açılırken; Ziya Gökalp, belki de Batılılaşma pratiğine duyduğu endişeyle değiştirilmesini istemediği bütün değerleri kültür adı altında toplamıştır.¹² Değiştirilmesi istenenleri ise medeniyet heybesine dâhil etmiştir. Birinci gruba giren değerleri (yani kültürü) milletlerin öz malı olan şeyler olarak görmekle beraber ikinci yani medeniyet dairesine girenleri ise, kültürün

⁷ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1969), 29.

⁸ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 32.

⁹ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 52.

¹⁰ Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 40.

¹¹ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (Ankara: Devlet Kitapları, 1976)

¹² Güngör, *Kültür Değişmesi*, 11.

inkışafına imkân vermedikleri takdirde değiştirilmesi gereken şeyler olarak nitelendirmiştir. Kendi ifadesine göre “medeniyet usulle yapılan ve taklit vasıtasıyla bir millettten diğer millete geçen mefhumların ve tekniklerin mecmuudur”¹³

Gökalp’in kültür-medeniyet ayrımı vesilesiyle Türkçüler, Batılılaşma fikrini milliyetçilikle uzlaştıırken hep Ziya Gökalp’e müracaat etmişlerdir. Keza o devrin sağ siyaseti de başta din olmak üzere kültürel unsurlar ile medeniyetçilik arasında bir tenakuzun olmadığını iddia etmişlerdir.¹⁴ Bu durum sağ siyasette oldukça popüler bir retoriğin de doğmasıyla sonuçlanmıştır: “Batı’nın iyi yanlarını, ilmini ve teknolojisini alalım; kötü yanlarını sosyo-kültürel pratiklerini bırakalım.” Dolaşısıyla başta dini inanç olmak üzere kültürel olan pek çok unsurun muhafaza edilmesi mottosunda Gökalp’in “seçici batılılaşma” düşüncesi- nin rolü bulunmaktadır.

Gökalp’in seçici batılılaşma pratiği, Kemalizm’in kültürel yapıyı da dönüştüren Herodian Batılılaşmasına karşı üçüncü bir yol niteliği kazandırsa da Türk kimliğinin tanım ve içeriğinin belirlenmesinde bir takım ihtilaflı noktaları barındırmıştır.¹⁵ Bu ihtilaflı noktalardan bir tanesinin de din olduğunu ifade etmiştir. Gökalp’e göre din; Türklerin dışında ortaya çıkan bir olgu olduğu için medeniyete dahildir; lakin dinin Türk içtihadı onu kültür dairesine alır. Buna mukabil; Gökalp Türklerin İslam medeniyet dairesine girmesini din değişikliğiyle açıklarken, Güngör şu soruyu sorar: Batı medeniyet dairesine girildiğinde “Hristiyanlığın kabulü mü gereklidir?” sorunun cevabını yine Gökalp’in medeniyet tanımında din kavramının yeri olmadığı, Japonların Batı medeniyetine intibak ederken dinlerini değiştirmedikleri cümleleriyle verir.¹⁶ Kültür-medeniyet ayrımında ihtilaflı bir diğer noktayı ise kültürü oluşturan temel dinamiklerin içerisinde “içtimaî ve iktisadî şartları doğuran maddi unsurlar yok mu” sorusuyla saptar ve şu cevabı verir: “Bir takım teknolojik değişimler manevi kültürde de değiş-

¹³ Gökalp, Türkçülüğün Esasları, 29.

¹⁴ Güngör, Kültür Değişmesi, 13-14.

¹⁵ Güngör, Kültür Değişmesi, 13.

¹⁶ Güngör, Kültür Değişmesi, 13, 17.

melere yol açacak uygun zeminler yaratır.” Dolayısıyla Güngör, teknik gelişmeler ile kültür arasında doğrudan bir bağ kurar ve teknik gelişmelerin sosyal ve kültürel yapının hakikatinden doğduğunu şu cümlelerle açıklar.

“Modern teknolojinin vazgeçilmez gibi görünen kıymetleri hakikatte teknolojiyi de içine alan daha geniş bir sosyal çerçevenin yaratmış olduğu kıymetlerdir. ... Modern teknolojiye sahip olmanın getirdiği değişimler vardır ve bunlar gerçekten bazı manevî – sosyal ve kültürel- unsur ve unsur komplekslerinin atılıp yerlerine yenilerinin alması şeklinde tecelli eder. ...Şu hâlde Avrupa’dan bilgi ve teknik almak şeklindeki klasik iddianın sosyolojik bakımdan yanlış olduğunu söyleyebiliriz.”¹⁷

Güngör’ün sosyolojik yanlışlık olarak ifade ettiği husus, medeniyetin kültürel inanç, ilke, ihtiyaç ve talepler doğrultusunda ortaya çıkması ve millî kimliği doğrudan şekillendirmesidir. Dolayısıyla kültüre yön veren düşünce ve maneviyatın maddi formu ile medeniyet arasında organik bir ilişki mevcuttur ki kültür dünyası kendisini medeniyet telakkisinde somutlaştırır. Güngör bu hususu şu şekilde ifade etmiştir.¹⁸ “Kültür bir inançlar, bilgiler, his ve heyecanlar bütünüdür; yani maddi formlara bürünür. Mesela dini inançlar; cami, namazdaki beden hareketleri, dini kıyafet vs. şekilde görünür. Bu dış görünüşlerin arkasındaki inançları bilmeyen bir kimse namaz kılan insanın jimnastik yaptığını sanabilir.”

Bu bağlamda medeniyetin usul ve tekniğe ait bir mesele olduğu Güngör tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Medeniyet değişimleri, kültürel yapıyı değiştirecek yeni sembol, rutin ve alışkanları toplum kodlarına işler. Bu husus kendisini özellikle teknolojik gelişmelerde göstermektedir. Teknoloji, bir toplumun talep ve ihtiyaçlarından doğar ve ona göre değişim ve gelişim göstermektedir. Bu durumda kültür ve medeniyet birbirleriyle paralel olarak ilerlemektedir. Güngör bu ilişkiyi şu şekilde izah etmiştir:

“Bir ülke bir başka ülkenin sadece teknolojisini veya sadece manevi kültürünü de değişmelere yol açacak uygun bir zemin yaratır. Aynı şekilde inanç ve tutumlardaki değişimler teknolojik değişimleri hazırlar. Bu

¹⁷ Güngör, Kültür Değişmesi, 22.

¹⁸ Güngör, Kültür Değişmesi, 15.

arada etkileşmenin tek yönlü teknolojiden kültüre veya kültürden teknolojiye olduğu ve belli bir teknolojik veya kültürel değişimin mutlaka belli bir kültürel ve teknolojik değişmeyi doğuracağı iddialarının yanlış olduğunu belirlemekle yetiniyorum.”¹⁹

Medeniyetin maddi yönünü temsil eden ilmi ve teknik gelişmelerin sosyal ve kültürel hayatta büyük tesirlere yol açtığını ifade eden Güngör, Türk aydınının bu sosyolojik hakikati ıskaladığını belirtir. Çünkü ilmi ve teknik gelişmeyi kendi atmosferinde yaşamayan Türk aydını, medeniyete intibak sürecini de zihinsel, kültürel ve yaşam tarzı olarak Avrupalı olmak olarak değerlendirmiştir: “Bizde inkılapçılar Avrupa medeniyetinin bu tarafına çok uzak bulundukları, yani böyle bir teknolojik medeniyet içinde yaşamadıkları halde, sırf entelektüel özümseme yoluyla Avrupa’nın hayat tarzına ait çok şey ve zihniyetine ait bazı şeyleri benimseyebilmişlerdir.”²⁰

Bu noktada kültür ve medeniyet bahsindeki ihtilaf arz eden ikinci unsur, herodian karakterli Kemalist modernleşme pratiğidir. Güngör, Kemalist devrimleri kendi içerisinde tutarlı görmektedir. Çünkü Kemalist devrimler, kültür-medeniyet ayrımından ziyade kültürel olarak da Batıya entegre olma amacını taşımıştır. Yani Avrupa kültürü ile Avrupa medeniyetinin aynı olduğunu ifade etmişlerdir. Avrupa kültür ve medeniyetinin bir bütünlük ihtiva ettiğini belirten Güngör, buna rağmen Batılılaşma pratiğimizi eleştiriye tabi tutmuştur:

“Avrupa kültürü ile Avrupa medeniyetinin birbirinden ayrılmaz oldukları fikri, esasında yanlış sayılmaz, ama bu fikir bizim o kültürü olduğu gibi almamızı isteyenleri haklı çıkarmaz. Kültür medeniyet bütünleşmesi oradaki medeniyet unsurlarının ancak o kültürle bir arada gidebileceği demek değildir. ...Avrupa kültürü ve medeniyeti diye iki ayrı şey olmadığını söyleyenleri yanıltan şey, bu ikisinin birleşiminin mükemmelliğidir. Öyle ki, birbirine son derece uygun bir terkip meydana getiren kültür ve medeniyet, çıplak gözle ayırt edilemeyecek kadar kaynaşmıştır.”²¹

¹⁹ Güngör, Kültür Değişmesi, 17.

²⁰ Güngör, Kültür Değişmesi, 21.

²¹ Güngör, Kültür Değişmesi, 23-24.

Güngör'ün medeniyet bahsine düştüğü diğer bir şerh ise, Avrupalılaşmak ile modernleşmek aynı şey olmadığı noktasındadır. Bu bağlamda, modernleşmek için illaki Avrupalı olmak gerekmemektedir. Nitekim kültürel aktarımlar salt ve pür şekliyle bir millettten başka bir millete geçiş gösteremez. Bununla beraber her kültür ayrı bir biyografik hikâyenin düşünsel ve davranışsal olarak rafine olmuş halidir. Güngör bunu şu şekilde ifade eder:

*"Tarih bir milletin hayatıdır, yani hayat içinde karşılaşılan ve büyük ölçüde başkalarından farklı olan şartların ve bu şartlara yapılan tepkilerin hikâyesidir; kültür ise bu tepkilerden doğan inanç, norm ve davranış özellikleridir. Avrupalılaşmayı imkânsız kılan şey işte budur. Biz her milletin tarih ve kültürünün o millete mahsus olduğunu kabul ettiğimize göre, her milletin modern teknolojiyi benimseme ve kullanma tarzının da kendine mahsus olacağını kabul etmeliyiz. Batı teknolojisini almakla Avrupalı olmak gerektiğini söyleyenler esas tezlerinde haklı olmakla beraber, kültür-medeniyet ayrımını çok basit bir seviyede ele almışlar ve modern teknoloji ile birlikte meydana gelecek değişimleri gerektiği gibi idrak edememişlerdir."*²²

Güngör, medeniyet meselesinde Cumhuriyet devriyle birlikte bir kırılma yaşandığını da ifade etmiştir. Bu bağlamda, Osmanlı devri yenilik hareketlerinin, uğranılan kayıplara bir refleks olarak geliştiği ve eski-yeni ikilemini barındırdığı söylenebilir. Ayrıca, Osmanlı devri yenilik hareketleri, devletin de içinde bulunduğu buhran dikkate alındığında daha çok pratiğe yönelik olmuştur. Yani, Avrupa'ya benzemekten ziyade Avrupa karşısında tekrar güçlü olma saikinin bir ürünüdür. Lakin Cumhuriyet dönemi modernleşme süreci, kültürel ve medeniyete dair kopuşun miladıdır.²³ Güngör'e göre kültürel değişim sürecinde yaşanan bu sancının temel müsebbibi, medeniyet değişimi ile yeni kimlik-kültür terkinin sosyal hafızayla çatışması olmuştur. Dolayısıyla Gökalp'in ortaya koyduğu kültür-medeniyet ayrımı, medeniyetin kültürü dönüştüreceği ve sosyolojik yapıyı değiştireceğinden hareketle sonuçları bağlamında Türk kimliğinde ihtilaf doğururken; Herodian Batılılaşma kimlik ile tarih arasındaki bağın kopacağı ve sosyal hafızada

²² Güngör, Kültür Değişmesi, 25.

²³ Güngör, Kültür Değişmesi, 40.

travmalar yaratacağı noktasında ontolojik olarak Türk kimliğinde ihtilafa sebebiyet verecektir.

2.2. İntisabın Bağları: Türk Medeniyet Kimliği

Erol Güngör, Türk düşünce iklimini tesiri altına alan herodian-zealot gerilimine ve bu gerilimin izdüşümlerini teşkil eden kültür ve medeniyet ayrımlarına üçüncü bir yol sunmaktadır. Güngör, medeniyete yabancı, kültür ile kültürünü besleyemeyen medeniyet telakkilerini reddetmiş; kültür ile medeniyet arasında bağ kurarak Türk kimliğindeki araflığı ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Güngör, kültür ve medeniyet meselesinde ilk olarak tarihî birikim ve tecrübenin devamlılığını esas alır. Dolayısıyla modernleşme hareketlerinin negatif tarih okuması yaparak pozitif gelecek inşa etmesi gayretleri, kültürel ve sosyal bakımdan radikal değişimleri doğurmuş ve kendine hüviyet arayan yeni devletleri oluşturmuştur. Cumhuriyet modernleşmesi de bu bağlamda benzer sürece sahip olmuş, “millî hüviyetini nasıl tespit edeceğine” karar verememiştir.²⁴ Güngör, bu tespitinin ardından Türkiye ile ilgili tespitlerine şu şekilde devam etmiştir: “Türkiye bir devlet olarak yeniliği sadece siyasi rejimin değişmiş olmasından ve bir kısım idareci ve aydınlarının da bu devlet ve milleti birdenbire doğmuş zannetmelerinden ibarettir. Türkiye’de Cumhuriyet kurulmadan önce de Türkler bağımsızdı, millî bir kültürleri ve hemen tek başına temsil ettikleri bir medeniyetleri vardır.”²⁵

Büyük bir medeniyet birikimine sahip olan Türkiye’nin kültürü ile medeniyetinde yol ayrımına sebebiyet veren Cumhuriyetin Batı pozitivizmini benimsemesidir. Batı pozitivizmi, Türklerin medeniyet birikimlerini inanç merkezli olduğu için reddederken; kültürü ise pozitivizme göre dönüştürmüş, bilvesile Türk millî kültürü batılılaşmanın bozucu tesirine tamamen açık hale gelmiştir.²⁶ Dolayısıyla kültür ile medeniyet arasındaki rabita kesilmiştir. O halde kültür ile medeniyet arasındaki devamlılık evvela güçlü bir tarih şuuruna dayanmaktadır. Tarih şuuru ise, bir vakıalar yığını olan objektif tarihin içerisinde subjektif geçmiş

²⁴ Erol Güngör, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken, 1981), 124.

²⁵ Güngör, *İslam’ın Bugünkü*, 123.

²⁶ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 40, 46

gerçekçi bir şekilde ortaya çıkarmaktır.²⁷ Bu, Türk gerçekliği ile Türk biyografisi arasındaki tutarlı, istikrarlı ve anlamlı ilişkinin kurulmasıyla mümkün olacaktır ki Güngör bu ilişkiyi sosyal hafıza ile açıklamaktadır.²⁸ Bu bağlamda Güngör, 1930'lu yılların pozitivist atmosferinde yeşeren Türk tarih tezini eleştiriye tabi tutmuştur. Millî kimliğin köklerini Ön Asya ve Anadolu'nun eski uygarlıkları olan Hitit ve Sümer medeniyetlerinde aranması, Güngör'ün de ifade ettiği objektif tarih ile subjektif tarih arasındaki bağın zayıflamasının tezahürüdür. Bu mukabil Güngör, Türk tarih şuurunun İslam öncesi ve sonrası devirleri de kapsayacak şekilde birbirini besleyen büyük bir hafızaya dayandırmıştır.²⁹ Bu hafıza gittiği her coğrafyada medeniyet kıymetlerini mekâna demirleyen; kendine özgün ve ayırt edici ruhu, estetiği ve bedii hususiyetlere haiz maddi ve manevi unsurlarla donanmıştır. Zira Türk kimliğinin tarihi ve sosyal gerçekliği de bu medeniyet varlığında aşıkardır. Bilvesile Türkistan'dan Balkanlara kadar büyük tekâmül ederek gelmiş Türk medeniyeti, Türk kültürünün zenginliğinin, canlılığının ve çeşitliliğinin toplamıdır.

Güngör kültür ile medeniyet arasında kurduğu rabitanın ikinci unsuru millî karakterdir. Millî karakter, tarih sahnesinde varlığını gösteren bir topluluğun tecrübe ve birikimlerinden mülhem oluşmuştur. Dolayısıyla Güngör, millî karaktere tarih şuru penceresinden bakmış; İslam öncesi ya da İslam sonrası ayrılan ve ideolojik olarak öncelenen tarih anlayışlarına göre Türk millî karakterinin tahlilini eksik ve hatalı bulmuştur. Millî karakterin düşünce ve davranış teamüllerinden oluştuğunu ifade eden Güngör, karakter bölünmesine ilişkin şerhlerini şu cümlelerle izah etmiştir: "Elimizdeki kaynaklar bize İslamiyet'in kabulüyle birlikte Türk millî karakterinde önemli bir değişiklik olmadığını gösteriyor. Şu hâlde en eski kaynakların bulunduğu devirden aşağı-yukarı Tanzimat'a, yani resmen Avrupalaşma hareketlerinin başlamasına kadar Türklerin nasıl bir karaktere sahip olduğunu araştırabiliriz."³⁰

²⁷ Güngör, Kültür Değişmesi, 68-70.

²⁸ Güngör, Kültür Değişmesi, 80.

²⁹ Erol Güngör, Tarihte Türkler (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999).

³⁰ Güngör, Kültür Değişmesi, 128.

Güngör'e göre Türk millî karakterini aynı zamanda kimliğe müktesebatını kazandıran kültürün yansımasıdır. Çünkü tarih sahnesinde milletlerin karakter oluşumunda tecrübe ve birikimleri kültürel normlara dönüşür ve nesilden nesle aktarılır. Bu bağlamda Güngör, Türk kültürünü üçlü sac ayağına oturtmuştur: Kadimlik, İslam Medeniyeti ve geniş coğrafyaya hükmetmiş olmalarından mülhem müktesebat. Bu bağlamda kadimliği, bugüne kadar varlığını sürdüren dil; İslam medeniyetine intisabı, büyük bir medeniyet kurma potansiyelinin fiile geçmesi; bu fiilin neticesinde geniş coğrafyalara hükmetme ve mamur etme becerisi, Türk millî kimliğinin temel taşlarını teşkil etmiştir.³¹

Güngör'ün kültür ve medeniyet rabitasında üçüncü ve son unsur cihanşümül devlet anlayışıdır. Cihanşümül devlet anlayışı, tarihsel devamlılık/tarih şuurunun ve Türk millî karakterinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Bu bağlamda Güngör, ilk olarak Orhun Abidelerinde kendini gösteren evrensel devlet modeli, İslam dininin kabulüyle Türk cihan hakimiyeti mefkûresine dönüşmüştür.³² Cihanşümül devlet anlayışı salt fetihçi bir politikadan ziyade fütüvvet anlayışına müstenit fetih edilen topraklarda doğruluk ve adalet hükümlerince muamele etmektedir. Bu husus; medeniyetin maddi unsurlarını, manevi unsurlarla besleyen bir anlayışın ürünüdür. Modern dönemde ise, materyalist ve sömürgeci Batıya karşı koymanın yegâne yolu Güngör'de milliyetçiliktir. Güngör, milliyetçiliği batıdaki formu gibi dinin yerini alan bir ideolojiden ziyade İslam coğrafyalarını da kuşatıcı ve İslam davasının da ana yürütücüsü yeni bir medeniyetçilik hamlesi olarak görmektedir. Bu bağlamda milliyetçilik, Güngör'ün Türk biyografik hikayesini bütünüyle kapsayan; tarihî ve coğrafi tecrübesi ve bu tecrübenin izdüşümü olarak kültürel zenginlikleri sahiplenen; Türk sosyal hafızasında objektif tarih ile subjektif geçmişi uyumlaştıran ve Türk kimliğini büyük bir medeniyet havzasına yerleştiren medeniyet davasıdır: "Milliyetçilik, millî kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir. Binaenaleyh milliyetçilik aynı zamanda bir medeniyet davasıdır"³³

³¹ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 134-135.

³² Güngör, *İslam'ın Bugünkü*, 150-152

³³ Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 113.

Sonuç

Batı'nın evrensellik iddiasının somut yansıması olan siyasî, iktisadî ve kültürel sistemler, Batı dışı toplumlarda siyasî elitleri ve aydınları tarafından ideolojik bir kurguyla nakledilmiştir. Türkiye'de bu ideolojik kurgunun müellifi Kemalist düşünce ve kadrolar olmuştur. Cumhuriyet devri modernleşme süreci, felsefî ve kurumsal olarak da köklü bir değişimi öngörmüştür. Bu yönüyle Cumhuriyet kadroları, felsefî olarak Aydınlanma düşüncesini, metot olarak da pozitivizmi merkeze alarak yeni devlet ve toplum kimliğini inşa etmeye çalışmışlardır.

Erken Cumhuriyet döneminin kimlik ve toplum yapısı, Batı medeniyetine bütün yönleriyle entegre olmuş medeni Türk yaratma tasavvuruna dayanmıştır. Bu noktada resmî ideolojinin temel mefkûresi, Batı medeniyetçiliği anlayışıyla yoğrulmuştur. Her ne kadar Gökalp'in sağlığında medeniyetçilik, sadece ilim ve teknik bağlamında bir elbise değişikliği olarak nitelendirilse de özellikle 1930'lardan sonra medeniyet ve kültür meselesi, Batılı olma düşüncesinde temerküz etmiştir.

Güngör, kültür- medeniyet ayrımının sosyolojik gerçeklikten uzak olduğunu ifade ederek, bu ayrımının Türk hafıza ve kültüründe büyük bir tahribata sebebiyet verdiğini belirtmiştir. Bu noktada Güngör, tarihî hafızanın ve kültürün, Batılılaşma sürecine ve uygulamalarına direnç göstermesi sebebiyle hala güçlü olduğunu savunmuştur. Ona göre Türk şahsiyetinde temerküz eden bu güç, Türk milliyetçiliğinin beslediği tarih şuuru, millî karakter ve cihanşümul devlet anlayışını oluşturan medeniyet kimliğidir. Güngör, bu unsurlar üzerinden Türk düşüncesinde kültür ile medeniyet arasında kuvvetli bağların olduğunu belirtirken; milliyetçiliği kültür ile medeniyet arasında köprüler kuran bir düşünce sistemi olarak görmüştür. Bundan dolayı Güngör'ün milliyetçilik düşüncesi medeniyet merkezli ve medeniyet davası olarak şekillenmiştir.

Kaynakça

Atay, Falih Rıfkı. Babamız Atatürk- Bayrak- Atatürkçülük Nedir – Atatürk Ne idi. İstanbul: Ayyıldız Matbaası, 1980.

Durgun, Şenol. Türkiye'de Devletçi Gelenek ve Müzik. Ankara: A Kitap, 2015.

- Gökalp, Ziya. T rk l ğ n Esasları, İstanbul: Varlık Yayınları, 1969.
- _____. T rkle mek İslamla mak Muasır lamak. Ankara: Devlet Kitapları, 1976.
- Güngör, Erol. Kültür Değ şmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- _____. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.
- _____. İslam'ın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- _____. Tarihte Türkler. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Toynbee, Arnold J. Medeniyet Yargılanıyor.  ev. Ufuk Uyan. İstanbul: İşaret Yayınları, 1988.

EROL GÜNGÖR'E GÖRE AHLAK PS KOLOJ S 

Prof. Dr. Cengiz  AH N*

Giriş

 nsanlık tarihi boyunca nice bilge, düşüncesinin en başına ahlak kavramını yerle tirmi tir. Her biri, yaşadığı çağın ruhundan, toplumun yapısından, kendi dünya g r    ve yaşam biçiminden süzerek ahlaka dair bir tanım yapmaya çalışmıştır. Bu yüzden ahlâk, tek bir tanıma sığmayan; zamanın, kültürün ve insanın değişen yüzüyle birlikte yeniden anlam kazanan bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür.

Yirminci yüzyılın fikir dünyasında parlayan isimlerden biri olan Erol Güngör hem bir sosyal psikolog hem de derin bir düşünür olarak ahlak meselesine özel bir ehemmiyet atfetmi tir. Onun kaleminde ahlak, yalnızca bireysel bir davranış biçimi değil; bir milletin ruhunu diri tutan, toplumun c z lmesine karşı en sağlam siperlerden biridir. Güngör, yaşadığı dönemin çalkantılarına seyirci kalmamış; toplumun i ten içe yaşadığı değer kaybının, ahlâkî temellerin zayıflamasıyla yakından ilişkili olduğunu dile getirmiştir.

Onun derdi, sadece bir ahlâk tarifi yapmak değil; kaybolan anlamı, sarsılan vicdanı ve yitirilen toplumsal dayanışmayı yeniden ihya etmektir. Güngör'e göre c z m, insanın kendisini ve kültürünü yeniden anlamasından geçer. Bu yüzden, ahlâkın kaynağını insanın ruh dünyasında, kültürel değerlerinde ve ortak vicdanında aramıştır.

Ahlâk  zerine düşüncelerinin büyük kısmını, temel eseri *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* adlı kitabında toplamıştır. Bu eserde, "c z m n ahl kta yattığı" inancıyla, ahlâkın mahiyetini, zorunluluğunu, kaynağını ve diğer bilimlerle olan bağlarını derin bir dikkatle i lemi tir.

*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
cengiz.sahin@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4875-4883

Erol Güngör'ün düşünce dünyasında ahlâk, yalnızca bireyin iç sesi değil; bir toplumun kaderini belirleyen, geçmişle geleceği birbirine bağlayan manevi bir köprüdür. Onun nazarında ahlâk, insanın insana, insanın kültüre ve insanın millete olan borcunu hatırlatan en yüce değerdir.

Bu bölümde, Erol Güngör'ün psikolojik ahlâk anlayışına ilişkin temel görüşleri ele alınmış; onun düşünce dünyasında ahlâkın, bireysel olgunlaşmanın ve toplumsal dirilişin anahtarı olarak nasıl bir konuma sahip olduğu ortaya konmuştur.

1. Erol Güngör'e Göre Ahlakın Tanımı ve Niteliği

Erol Güngör, ahlak kavramının insanların bir arada yaşaması sonucunda ortaya çıktığını belirtir. Ona göre ahlak, “insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için konmuş kaidelerin bütünü”dür.¹ Bu yönüyle ahlak, toplumsal hayatın düzenlenmesini ve insanların birbirleriyle uyum içinde yaşamalarını sağlayan kurallar bütünüdür.

Güngör'e göre ahlak, yalnızca insan davranışlarını konu alan bir disiplindir.² Bunun iki temel nedeni vardır: Birincisi, insanın akli ve iradesiyle iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi; ikincisi ise, insanın topluluk hâlinde yaşamaya muhtaç bir varlık olmasıdır. Bu nedenle ahlak, insanlar arası etkileşim sonucunda zorunlu hale gelen bir olgudur.³

Ahlak, doğrudan zekâ ile ilişkilidir; çünkü insanlar, ahlaki kuralları kendi iradeleriyle uygulayabilir veya değiştirebilirler. Güngör'e göre ahlakın söz konusu olduğu her yerde mutlaka zihinsel olgunluğa erişmiş bireyler ve bir toplum bulunur.⁴

Toplumların sosyal yapısı ve yaşam biçimleri değiştikçe ahlakın da değişime uğraması kaçınılmazdır. Güngör bu durumu “Ahlakın değişmesi bir hakikat ve zorunluluk, değişmezliği ise bir idealdir” sözleriyle ifade eder.⁵ Ahlak hem bireysel tutumların hem de toplumsal

¹ Erol Güngör, Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 25.

² Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998), 11.

³ Güngör, Değerler Psikolojisi, 23.

⁴ Güngör, Değerler Psikolojisi, 11.

⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 70.

ilişkilerin temelini oluşturan evrensel bir sistemdir. Her zaman ve her yerde geçerli ahlaki davranış örnekleri oluşturmak güç olsa da bireysel ve toplumsal düzeyde evrensel ahlaki değerlerin inşası gereklidir. Ortak bir ahlaki anlayış gelişmedikçe, toplumsal huzur ve iş birliği de sağlanamaz.⁶

Güngör'e göre ahlakın iki yönü vardır; şekil (biçim) ve muhteva (öz). Sokakta tanıdık birini görünce selam vermek ahlakın biçim yönünü oluştururken, bu davranışın altında yatan dostluk ve saygı duygusu ahlakın özünü meydana getirir.⁷ Ahlakın en temel amacı, insanların sosyal doğaları gereği huzur ve güven içinde bir arada yaşamalarını sağlamaktır. Güngör bu durumu şu sözlerle açıklar: "Ahlak olmazsa, toplum hayatı denen şey de olmaz; yani insanlar bir arada yaşayamazlar".⁸

Ahlakta gelenekten tevarüs edilen değerler sistemi de önemli bir yer tutar. Bu sistem, geçmişle bağ kurmayı ve çağdaşlarla ortak bir anlam birliği içinde yaşamayı mümkün kılar.⁹ Güngör'e göre, gelenekten kopan ahlak köksüzleşir; geleneği şuursuzca taklit eden toplum ise durağan bir kimlik edinir. Bu nedenle ahlakta sabitelerle dinamik unsurlar arasında bir denge kurulmalıdır. Güngör, ahlakın ne tamamen öznel ne de tamamen nesnel bir zeminde bulunduğunu belirtir. Ahlak salt nesnel olsaydı herkes üzerinde uzlaşır, tamamen öznel olsaydı ise tüm tartışmalar anlamsız hale gelirdi. Bu nedenle ahlak, bu iki uç arasında yer alan insani bir gerçekliktir.¹⁰

2. Erol Güngör'e Göre İnsanın Kişiliğini Meydana Getiren Unsurlar

Erol Güngör'e göre ahlak kavramı yalnızca insana özgüdür. Çünkü ahlak, davranışların "iyi" ya da "kötü" olarak değerlendirilmesini mümkün kılan zihinsel olgunlukla ilgilidir. Hayvanların hareketleri, bu tür bir muhakeme gücüne dayanmadığı için ahlaki davranış sayılmaz. Onların eylemleri yalnızca "şartlı öğrenme" yoluyla yönlendirilebilir; oysa

⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 10.

⁷ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 70.

⁸ Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 122.

⁹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 21.

¹⁰ Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 14-22.

insan, kendisine öğretilen ahlak kurallarını düşünme, benimseme veya yanlış bulma (reddetme) yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, ahlaktan söz edilen yerde mutlaka insan vardır. Çünkü ahlaki davranış hem bireyin zihinsel olgunluğunu hem de onun toplum içindeki ilişkilerini yansıtır. İnsanlar bir arada yaşamasalardı, ahlaktan da bahsetmek mümkün olmazdı; zira ahlak, insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurallar bütünüdür.¹¹

2.1. Kişilik ve Kişiliğin Oluşmasında Rol Oynayan Faktörler

Güngör, “Biz bir insanın davranışlarına bakarak onun hakkında genel bir hükme varırız ve bu hükme şahsiyet (kişilik) deriz.” ifadesiyle kişilik kavramını önemini vurgular. Gündelik hayatta sıkça kullandığımız “şahsiyetsiz”, “kuvvetli şahsiyetli” veya “şahsiyeti bozuk” gibi ifadeler, aslında o kişinin ahlaki tutumlarına dair yargılarımızı gösterir.¹²

Dolayısıyla ahlaki davranış, kişiliğin temel bileşenlerinden biridir. Ahlakı anlamak için, önce kişiliğin nasıl oluştuğunu bilmek gerekir. Erol Güngör, ahlak kavramının yalnızca insana özgü olduğunu, zekâ ve öğrenme ile doğrudan ilişkili olduğunu, ayrıca şahsiyetin (kişiliğin) ahlaki davranışlarla sıkı bir bağ içinde bulunduğunu vurgular. Bu konudaki görüşlerini “insanın kişiliğini meydana getiren unsurlar” alt başlığında ele almıştır.¹³

Güngör’e göre, kişilik (şahsiyet), her insanın kendine özgü davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünüdür. Bu tanım, her insanın belirli durumlarda belirli davranışlarda bulunma eğiliminde olduğunu ve bu eğilimlerin önceden var olduğunu kabul eder. Bu eğilimlere genellikle “şahsiyet vasıfları” (uysallık, saldırganlık, içine kapanıklık vb.) denir. Güngör’ün “Dinamik bir bütün” ifadesi, bu vasıfların rastgele bir araya gelmediğini, her birinin diğerleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduğunu vurgular.¹⁴ Ancak, kişilik konusu burada bitmez. Güngör şu soruların da cevap bulması gerektiğini düşünür: Biz bu kişiliği doğuştan mı, yoksa yaşantımız hayat içinde mi kazanıyoruz? İnsan davranışlarında

¹¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 12.

¹² Güngör, Ahlak Psikolojisi, 12.

¹³ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 11-12.

¹⁴ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 12-13.

soyaçekimin bir rolü varsa, bu rolün önemi ve büyüklüğü nedir? Doğuştan sonraki hayatımızda edindiğimiz tecrübeler soyaçekimin önemini artırır mı yoksa azaltır mı? Ahlaki şahsiyetimiz doğuştan sonra teşekkül ediyorsa, bu gelişmenin en önemli çağları hangi yaşlar arasındadır? Hangi tip hayat tecrübeleri ahlaki şahsiyetimize iyi veya kötü bir yön verir? Bu sorulara kesin yanıtlar bulabilirsek, insanlara ideal bir ahlak kazandırmak çok daha kolay hâle gelir.¹⁵

Güngör şu tespitlerde bulunur: Eğer soyaçekim ahlakımızın temelini oluşturunuyorsa, o zaman insan neslini, tıpkı cins atların yetiştirilmesinde olduğu gibi, fiziki ve fizyolojik açıdan geliştirmek birincil görevimiz olur. Öte yandan, ahlaki şahsiyetimiz sonradan, toplum içinde kazanılıyorsa, çocuk ve gençlere arzu edilen ahlaki kazandırmak için eğitim yoluyla gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Edindiğimiz bilgiler, insan şahsiyetinin ne yalnızca irsi özelliklerden ne de sadece toplum içinde öğrenilen davranışlardan ibaret olduğunu göstermektedir.¹⁶

Güngör'e göre, kişilik, her insanın kendine özgü davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünüdür. Bu tanım, bireyin farklı durumlarda belirli davranışlara yönelme eğiliminde olduğunu gösterir. Güngör, kişiliği meydana getiren unsurları iki temel grupta inceler. Birincisi soyaçekim, ikincisi çevre:¹⁷

2.1.1. *Soyaçekim (İrsi Veraset) (13-15)*

Güngör'e göre, hiç kimse doğuştan "belirli bir şahsiyet" tipiyle dünyaya gelmez. Ancak hiçbir kişilik özelliği de soyaçekimden tamamen bağımsız değildir.¹⁸

Zekâ

Güngör'e göre zekâ, doğuştan getirilen en önemli yetenektir. İnsan, zekâsı sayesinde hem kendi hem de başkalarının davranışlarını değerlendirebilir. Bu sebeple, geri zekâlı bireylerin hatalı davranışları ahlaki bir kusur olarak değil, zihinsel bir yetersizlik olarak değerlendirilir. Bu yüzden ki, geri zekâlı kimselerin yanlış ve kötü davranışlarını

¹⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 13.

¹⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 13.

¹⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 13-24.

¹⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 13.

görünce, onları normal insanlar gibi cezalandırılmaz; çünkü geri zekalı bir kimse yaptığı davranışın doğuracağı sonuçları hesaplayacak kabiliyete sahip değildir. Bazen geri zekâlılar, normal kimselere ait davranış kaidelerini, şekil olarak, öğrenme kabiliyetinden de mahrum bulunabilirler.¹⁹

Cinsiyet, Fiziksel Yapı ve Sağlık Durumu

Güngör, doğuştan getirilen özelliklerin kişiliği dolaylı biçimde etkilediğini vurgular. Çünkü bu özellikler, bireyin toplumsal çevresini ve çevrenin ona karşı tutumunu belirler. Bir insanın kadın veya erkek olması, güzel veya çirkin olması, bünyesinin sağlam veya hastalıklı olması, onun şahsiyetine dolaylı bir şekilde etki eder. Bütün bu özellikler insanların gerek sosyal çevrelerini gerekse toplumun onlara karşı tutumlarını belirleyeceğine göre, soyaçekim şahsiyetimizle çok yakın ilgisi var demektir. Bu nedenle soyaçekim, kişiliği doğrudan değil, dolaylı bir biçimde etkiler. Ancak asıl belirleyici olan, biyolojik faktörlerdir. Örneğin; iç salgı bezlerinin dengesiz çalışması bireyin ruhsal yapısını etkileyebilir. Tiroit bezinin az çalışması durgunluk ve yorgunluk yaratırken, fazla çalışması sinirlilik ve taşkınlık doğurur. Cinsiyet hormonları da bireyin kadınsı veya erkeksi eğilimler göstermesinde rol oynar. Cinsiyetle ilgili hormonların faaliyeti ise, insanın daha kadınca veya daha erkekçe şahsiyet vasıfları göstermesinde bir rol oynar.²⁰

2.1.2. Çevre (Sosyal Faktörler) (15-24)

Güngör'e göre, insan ahlaki davranışları bilmiş olarak doğmuyor. Bu davranışların değişik toplumlarda değişik şekiller alması ve farklı olarak değerlendirilmesi de onların sonradan öğrenilmiş şeyler olduğunu gösteriyor.²¹ Çevre denildiğinde yalnızca fiziksel ortam değil, özellikle aile, okul ve toplum da kastedilir. Eskiden, insanların yaşadığı coğrafi çevrenin karakterlerini belirlediği düşünülürdü. Dağlık bölgelerde yaşayanların saldırgan, sıcak iklim insanların yumuşak huylu olduklarına inanılırdı. Oysa bugün biliyoruz ki, bu tür genellemeler bilimsel gerçekliği olmayan görüşlerdir. Fiziksel çevre yalnızca

¹⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 13.

²⁰ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 15.

²¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 16.

yaşamı kolaylaştıran veya zorlaştıran koşullar yaratır; kişiliği doğrudan biçimlendirmez.²²

Ahlak Eğitim ve Model Olma Meselesi

Güngör'e göre, insanlar hangi durumlarda nasıl davranması gerektiğini, içinde yaşadığı toplumun yetişkin fertlerinden veya yaşlılarından öğrenir, sonra da kendi küçüklerine "iyi ahlak" kaidelerini öğretir. Buradan anlaşıyor ki insan ahlaki davranışları sonradan öğrenir. İçinde yaşadığı toplum, ona "iyi" ve "kötü" nün ölçülerini öğretir. Ahlak, bu yönüyle bir eğitim sürecidir. Okul, aile, arkadaş çevresi ve toplumun genel değerleri bu eğitimin kaynağını oluşturur. Bir bakıma bütün toplum bir okul, her insan da bu okulun hem öğrencisi hem öğretmenidir. Şu hâlde ahlak her şeyden önce bir eğitim meselesidir. Bu eğitim okullarda veya okul şeklindeki kuruluşlarda verilen derslerden ibaret değildir. Bir bakıma, bütün toplum bir okul ve her insan da bu okulun hem öğretmeni hem öğrencisi sayılabilir. Dolayısıyla ahlak kaidelerini sadece öğretmekle kalmaz, bunları değiştirir ve böylece başka insanlara yeni davranış örnekleri de veririz.²³

Eğitim hayatının her aşamasında olduğu gibi ahlaki davranışlarının öğrenilmesinde de içinde yaşanılan çevrenin her yanından etkiler alınır. Ahlak insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir kaideler sistemi olduğuna göre, sosyal ilişkilerin görüldüğü her yer ve her durum insan için ahlaki davranış örnekleri veriyor demektir. Ancak bu örneklerin hepsinin öğrenildiği ve benimsetildiği söylenemez.

Güngör'e göre, insana ahlaki şahsiyetini asıl veren yer, onun yakın çevresidir. Ailesindeki büyükler, okuldaki öğretmenleri ve birlikte bulunduğu arkadaşları. Bunların etkileri insan hayatının ilk yıllarında, yani çocukluk ve ergenlik çağında çok büyük olur. Delikanlılık çağının sonunda insan artık ahlaki şahsiyetini büyük ölçüde kazanmış demektir. Daha sonraki hayat tecrübesi onu fazla değiştirmez. Çocukluk ve gençlik çağları, kişiliğin en yoğun biçimde şekillendiği dönemlerdir. Bu dönemde alınan eğitim ve çevresel etkiler, bireyin ahlaki ki-

²² Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 15-16.

²³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 16-17.

şiliğini büyük ölçüde belirler. Bu yüzden, okullarda verilen ahlak eğitimi yalnızca ders değil, insan yetiştirme sanatının özü sayılmalıdır. İşte okullarda ahlak dersinin okutulması çocuk ve gençlere bu gelişme çağında yardımcı olmak, okul dışındaki çevrelerin kötü etkilerini silerek, onları iyi bir insan ve iyi bir vatandaş olmaya hazırlamak gayesini güdüyor.²⁴

Güngör'e göre çocuk ve gençlere kendi milletlerinin tarih boyunca geliştirmiş olduğu ahlak kaidelerinin öğretilmesi, onları toplumun yetişkin bir üyesi yapmak yolunda atılan ilk ve en büyük adım olacaktır. Bu yapılmazsa kendi çocuklarımızı yalnızca maddi çıkarlarını düşünen bencil birer insan olarak büyütmüş, onları cemiyetimize ve milletimize zararlı birer asalak haline getirmiş oluruz.²⁵

Ahlak dışı davranışlar, bireyin istekleriyle toplumun beklentileri arasındaki dengesizlikten doğar. Aşırı baskıcı ya da aşırı serbest yetiştirme, sağlıklı ahlak gelişimini engeller. Ayrıca adaletsiz kanunlar ve çelişkili eğitim sistemleri bireyleri yanlış davranışlara iter.

Ahlak eğitimi, yalnızca bilgiyle değil, görgü ve davranış biçimleriyle de verilmelidir; saygı, nezaket ve toplumsal ilişkiler kültüre göre şekillenir. Toplumsal tabakalar arasında da ahlak terbiyesi farklıdır:²⁶

- Alt tabakalarda fiziksel ceza yaygındır; bu, çocukta zayıf vicdan gelişimine yol açar.
- Orta tabaka çocukları genellikle daha gelişmiş ahlaki vicdana sahiptir; çünkü cezaları sevgiden mahrum bırakılma gibi psikolojik yöntemlerle verilir.
- Üst tabaka ailelerinin terbiyesi, genellikle orta tabakanınkine benzer.

Güngör'e göre, ailede çocuk terbiyesinde sorumluluğun kimde olduğu konusu büyük önem taşır. Araştırmalara göre, bu sorumluluk daha çok anneye verildiğinde çocuklar sevgi ve şefkat ortamında yetişir; ancak böyle bir eğitim tarzı, çocuklarda bağımsızlık ve öz yeterlilik duygusunun gelişmesini engelleyebilir. Buna karşılık, baba otoritesinin

²⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 16-17.

²⁵ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 21.

²⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 88.

disiplinli tutumu, özellikle erkek çocuklarda bağımsızlık ve sorumluluk bilinci kazandırmada belirleyici bir rol oynar. Tamamen annenin etkisinde büyüyen erkek çocuklarda ise, zamanla kızlara özgü duygusal ve bağımlı karakter özelliklerinin ağır bastığı görülmektedir.²⁷

Ahlak ile Kişilik Arasındaki Bağ

Güngör'e göre, ahlak, kişiliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Kişilik "davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünü"dür. Bir insanın davranış eğilimleri nasıl ise, ahlaki tutumları da o yönde gelişir. Ahlak ile kişilik arasında çok sıkı bir bağ vardır, hatta bunları birbirinden ayırt etmek imkânsızdır. Beğenilen bir şahsiyet, aynı zamanda beğenilen ahlaki davranışlara sahip insandır. Bu yüzden biz "şahsiyeti bozuk insan" derken, ahlaki davranışları kötü olan insan anlaşılır. Dürüstlük, mertlik, haysiyet, konukseverlik gibi değerler hem iyi şahsiyet hem de iyi ahlak göstergeleridir.²⁸

Ahlakın Toplumsal Değeri

Güngör, ahlakın toplumsal yönünü insanları bir arada tutan en güçlü bağ olarak görür. Ona göre, ahlak olmazsa, toplum hayatı denen şey de olmaz. Ortak bir ahlak anlayışı olmadan toplum düzeni kurulamaz. İnsanlar ancak birbirlerinin davranışlarını tahmin edebildikleri ölçüde güven içinde yaşarlar. Bu güven, toplum hayatının temelidir. Güngör "Neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında ortak bir anlayış bulunmasaydı, insanlar arasında düzen ve huzur yerine tam bir kargaşalık hüküm sürerdi." demektedir.²⁹

Liderlerin Ahlaki Örneği

Güngör'e göre, bir toplulukta liderlik yapmak isteyen kişi, yalnızca iyi ahlaki niteliklere sahip olmalıdır. Liderlik için bu yeterli olsa da bozuk ahlaklı veya şahsiyeti zayıf bir kişinin önder olması neredeyse imkânsızdır; çünkü bu tür kişiler, insanları bir arada tutmak yerine, bölüp dağıtacak davranışlar sergilerler. İkiyüzlü birine kimse güvenmez; ortak sıkıntılara katlanmakta zorlananlar, başkalarından sabır ve dayanıklılık bekleyemezler. Hangi konumda olunursa olunsun, uyum içinde

²⁷ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 90.

²⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 17.

²⁹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 18.

bir yaşam sürebilmek için iyi ahlak kurallarına uyulmak zorundadır. İnsanlar ortak bir anlayış geliştirmedikçe huzur ve iş birliği içinde yaşayamazlar; oysa huzur ve iş birliği, toplum hayatının temelini oluşturur.³⁰

Ahlak Bir İnanç ve Düşünce Sistemidir

Güngör'e göre, ahlak, görünmeyen ama toplumu ayakta tutan manevi bir sistemdir. Dil, para, hukuk ve din gibi kavramlar da maddi değil, manevi temellere dayanır. Maddi çıkarın en büyük örneği diye bilinen para bile, maddi varlığı dolayısıyla değil, ancak insanların ona verdikleri kıymet sayesinde geçerli olmaktadır.³¹

Güngör, dinlerin büyük ölçüde ahlaki sistemler olduğu düşüncesini savunur. Ona göre din, insanın hem Tanrı'yla hem de diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemeyi amaçlar.³² Bu yönüyle din ve ahlakın ortak amacı, insanın hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Güngör'e göre ahlakın varlığı, yalnızca dine bağlı değildir; din dışı toplumlarda da iyi ve kötü davranışlar her zaman yargılanır. Bu sebeple "ahlaksız insan"dan ziyade, "kötü ahlaklı insan" vardır. Güngör, "Şunu da unutmayalım ki, bizim kötü bulduğumuz davranışları yapan insana bile "ahlaksız" diyemeyiz; çünkü her insanın bir ahlaki ve her toplumun bir ahlak sistemi vardır. Bizim günlük hayatta "ahlaksız" diye vasıflandırdığımız insan, ahlaksız değil, "kötü ahlaklı"dır."³³ Bu nedenle, ahlaki düzen bir insanın ve toplumun ruhu gibidir; o yoksa hiçbir kurum sağlıklı işlemez.

Güngör'e göre, yeni nesillere manevi değerlerin verilmesi büyük bir önem taşır. Çocuk ve gençlere kendi milletlerinin tarih boyunca geliştirmiş olduğu ahlak kaidelerinin öğretilmesi, onları toplumun yetişkin bir üyesi yapmak yolunda atılan ilk ve en büyük adım olacaktır. Bu yapılmazsa kendi çocuklarımızı yalnızca maddi çıkarlarını düşünen bencil birer insan olarak büyütmiş, onları cemiyetimize ve milletimize zararlı birer asalak haline getirmiş oluruz.³⁴

³⁰ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 19.

³¹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 19.

³² Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990), 91

³³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 20.

³⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 21.

Ahlakın Değişimi ve Sürekliliği

Toplumlar değiştikçe ahlaki değerler de biçim değiştirir. Güngör'e göre, sağlıklı bir toplum ne sadece değişmeyen ne hep değişen, fakat "istikrar içinde değişme gösteren bir toplumdur."³⁵ Ancak bu, ahlakın özünün değiştiği anlamına gelmez. Tarih boyunca, merhamet, dürüstlük, yardımseverlik gibi değerler her çağda geçerliliğini korumuştur. Yalnızca bu değerlerin uygulama biçimleri değişmiştir. Eskiden "hayır" yapmak çeşme veya köprü yaptırmak iken, bugün aynı ahlaki amaç eğitim kurumlarına destek vermek veya sosyal yardımlarda bulunmak şeklinde gerçekleşir. Böylece, ahlak "istikrar içinde değişme" gösterir.

Güngör'e göre, ahlakın tamamen bireyin iradesi dışında değiştiği söylenemez. İnsanlar toplumsal değişime engel olamazlar ama bu değişimi kontrol edebilirler. Eğitim kurumları, hukuk sistemleri ve kültürel gelenekler hem değişimi yönlendirme hem de ahlaki istikrarı koruma görevini üstlenir. Tarih boyunca bazı büyük şahsiyetler (din kurucuları, filozoflar, liderler, politikacılar, öğretmenler vb.) toplumun ahlak anlayışını kökten etkilemişlerdir. Bu durum, insanların ahlaki şahsiyetinin oldukça değişik kaynaklardan ve değişik otoritelerden gelen etkilere göre şekil aldığını göstermektedir. Güngör, işte bu farklı kaynaklardan gelen etkileri ahenkli bir bütün haline getirebilmek, insan hayatının belki de en çetin problemini teşkil ettiğini savunmaktadır.³⁶

Netice itibarıyla ahlak, insan kişiliğinin özüdür. Toplumun huzuru, bireylerin ahlaki olgunluğuna bağlıdır. Her nesil, geçmişten aldığı manevi değerleri yeni şartlara uyarlayarak yaşatmalıdır. Zira insanın bulunduğu yerde ahlak da vardır. İnsana düşen görev, bu ahlakı en yüksek şekliyle yaşamak, yaşatmak ve yeni nesillere aktarmaktır. Çünkü bir toplumun devamlılığı, maddi gücünden çok manevî ahlak düzenine bağlıdır.

³⁵ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 21.

³⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 22.

3. Erol Güngör'e Göre Ahlaki Davranışın Psikolojik Yönü

Erol Güngör, ahlak davranışın psikolojik yönünü “ahlak bir öğrenme hadisesidir”³⁷, “ahlakla ilgili yargılar”³⁸ ve “ahlakın boyutları ve gelişmesi”³⁹ alt başlıklarında ele almıştır.

3.1. Ahlak Bir Öğrenme Hadisesidir

Erol Güngör'e göre ahlak, her şeyden önce bir öğrenme olayıdır. Bir başka ifadeyle, insanda birtakım psikolojik mekanizmaların faaliyeti sonucunda kazanılan davranış şemalarından ibarettir. İnsan, bu davranış biçimlerini öğrenirken hem kendisi hem de başkaları hakkında geliştirdiği düşünceler, algılar ve inançlardan hareket eder. Ahlaklı bir davranışta bulunmak, insanın bazı şeylere belirli anlamlar vermesi ve kendi davranışlarını bu anlayışa göre düzenlemesi demektir. Örneğin, babamıza ve küçük kardeşimize aynı şekilde davranmayız; çünkü zihnimizde “baba” ve “kardeş” kavramları birbirinden farklıdır. Bu farklılık, onlara karşı tutumlarımızı da değiştirir.⁴⁰

Dolayısıyla Güngör'e göre ahlaki davranışın psikolojik yönü denilince, kişiler hakkındaki tutumlarımız, onlar hakkındaki bilgi ve görgülerimiz ve bu bilgilere dayalı davranış biçimlerimiz akla gelir. Dış dünyayı nasıl değerlendiriyorsak, davranışlarımızı da o değerlendirmelere göre ayarlarız. Ancak ahlaki davranış yalnızca başkalarına yönelik değildir; bu süreçte “kendimiz” de yer alır. Çünkü her davranış, bireyin hem kendisiyle hem de başkalarıyla olan ilişkisinin bir ifadesidir.⁴¹

3.2. Ahlak ve Benlik (Ben) Kavramı

İnsan, kendi şahsı hakkında da bir fikir sahibidir. Güngör'e göre bu bilgi ve tutumlar, “benlik” veya “ben” kavramını oluşturur. İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri, kendi kişiliğini objektif biçimde görebilmesi ve ona karşı tutum geliştirebilmesidir. Dil ve zekâ sayesinde insan, kendisini dış dünyadaki bir varlık gibi değerlendirebilir. Her birey, kendisi hakkında bir kanaate sahiptir. Bir kimseye

³⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 24-28.

³⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 28-40.

³⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 40-55.

⁴⁰ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 24.

⁴¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 25.

“Kendinizi nasıl bir insan olarak görüyorsunuz?” diye sorulduğunda alınan cevaplar, o kişinin benlik anlayışını ortaya koyar. Netice itibarıyla ahlaki davranış, bu “benlik” ile dış dünya arasındaki ilişkinin görünür hale gelmiş biçimidir.⁴²

Güngör’e göre benlik kavramı, başka insanlarla kurulan ilişkiler sonucunda meydana gelir. Yalnız başına yaşayan bir insanın ne başkaları ne de kendisi hakkında bilinçli bir fikre sahip olması beklenemez. Bu nedenle benliğin doğuşu sosyal bir olaydır; toplum içinde gerçekleşir.⁴³

Güngör, benliğin büyük ölçüde sosyal bir kökene sahip olduğunu açıklar; fakat benlik ile toplum aynı şey değildir görüşünü savunur. Eğer insanlar yalnızca toplumun beklentilerine göre hareket etselerdi, ahlak kuralları hiç değişmezdi ve herkesin ahlak anlayışı birbirine benzeyecekti. Güngör’e göre insanlar olgunlaştıkça toplumun ahlak anlayışına karşı daha objektif tutumlar geliştirebilir, hatta onu değiştirmeye çalışabilirler.⁴⁴

Bazı kişiler toplumun kendileri hakkındaki görüşlerine fazla önem vermez, değer yargılarını kendi iç ölçülerine göre belirlerler. Dolayısıyla, benlik ile toplum arasında bir etkileşim vardır; fakat bu ilişki her zaman tam bir uyum anlamına gelmez.

Güngör’e göre benlik ile toplum arasındaki etkileşim konusunda insana zıt açılardan bakan iki görüş vardır: Birine göre insan toplum tarafından şekillenen bir varlıktır; diğerine göre ise toplumla sürekli çatışma halindedir. Ancak aslında iki görüş de ortak bir noktada buluşur: Her ikisi de insanın doğuştan herhangi bir ahlaki özellik taşımadığını, ahlakın toplum tarafından kazandırıldığını kabul eder. Ahlak kuralları, toplumun bireylerden beklediği davranış ilkeleridir. Yine de insan bu kuralları körü körüne benimsemez; onları kendi düşünce süzgecinden geçirerek değerlendirir.⁴⁵

Güngör’e göre gerçek şu ki, insan ne bütünüyle melek ne de tamamen şeytandır. O, iyi ve kötü yönleri bulunan bir varlıktır; bu yönleri

⁴² Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 25

⁴³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 26.

⁴⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 27.

⁴⁵ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 28.

arasında denge kurmaya çalışır. Peygamberler, veliler ve azizler benliklerini sıkı bir disiplin altına almış kimselerdir. Onlarda “üst-ben” in temsil ettiği ahlaki değerler, tüm hayatlarına yön verir. Buna karşılık, suç işlemeyi alışkanlık haline getiren insanlarda benliğin bencil ve yıkıcı tarafı ağır basar.⁴⁶

Netice itibariyle, ahlaki davranış, insanın hem kendine hem de topluma bakışının ürünüdür. İnsanın “benlik” kavramı, toplum içinde şekillenir; ancak birey, toplumsal kuralları sorgulayıp kendi ahlak anlayışını da oluşturabilir. Sonuçta ahlak ne sadece bireyin içgüdülerinin ne de toplumun baskısının sonucudur. O, benlik ile toplum arasındaki dengeyi kurma çabasının psikolojik ifadesidir.

3.3. Ahlakla İlgili Yargılar

3.3.1. Ahlaki Yargının Psikolojik Niteliği

Güngör’e göre insanlar, davranışlar hakkında “iyi” veya “kötü” şeklinde yargılarda bulunurlar. Bu yargıya varabilmek için bireyin zihnin olgunluğuna erişmiş olması gerekir. Çocukların ahlaki yargılarıyla yetişkinlerin yargıları arasındaki fark, zekâ gelişimi ve tecrübe düzeyinden kaynaklanır. Dolayısıyla ahlaki yargı, bir gelişim sürecinin ürünüdür.⁴⁷

3.3.2. Ahlaki Kavramların Öğrenilmesi

İyi ve kötü hakkındaki fikirler, doğuştan değil; öğrenme yoluyla kazanılır. Çocuk, başlangıçta büyüklerinin davranışlarını model alır. Bu nedenle, küçük yaşlarda ahlaki davranış genellikle cezadan kaçınmak veya itaat etmek anlamına gelir. Bu dönem, otoriteye bağlı ahlak dönemidir. Güngör’ün bu konudaki görüşü şöyledir: İyi niyetle yapılan bir davranışın doğurduğu maddi zarar, kötü niyetli bir davranışın yol açtığı zarardan daha büyükse, çocuk bu durumda birinci davranışı daha kötü olarak değerlendirir. Çünkü çocuk, ahlaki davranışları insanların niyetlerine göre değerlendirmeyi daha sonra öğrenir; sekiz yaşına kadar olan dönemde zihinsel gelişimi, yetişkinler gibi muhakeme yapmaya elverişli değildir. Neyin iyi, neyin kötü olduğunu,

⁴⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 28.

⁴⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 29.

büyüklerinin kendisine karşı takındıkları tavırlardan çıkarır. Bu dönemde çocuk için ahlaki davranış, cezadan kaçınmakla eşdeğerdir ve ceza, yapılan hatanın büyüklüğüyle orantılıdır. Çocuk, büyüklerinin bu tutumunu hem kendi davranışlarını hem de başkalarınınkini değerlendirirken temel ölçüt olarak alır.⁴⁸

3.3.3. Yaşa Göre Ahlak Kurallarının Değişebilirliği

Güngör'e göre bazı insanlar davranışlara "iyi", bazılarına ise "kötü" damgasını vurur. Örneğin, vergi ödemek iyi bir davranış olarak kabul edilirken, hırsızlık kötü; büyüklere saygı göstermek iyi bir davranış olarak görülür. Bazı insanlar ise davranışları değerlendirirken yalnızca sonuçlarına değil, sebeplerine de bakar. Bir davranışı "iyi" ya da "kötü" olarak nitelendirirken, çoğu zaman o davranışın ardındaki niyeti dikkate alır. Örneğin, kazayla kötülük yapan bir kimseyi affetmeyle veya daha az cezalandırılmasının nedeni, bu niyet unsurudur. Bu anlayış düzeyine ulaşmak için kişinin yaşı, deneyimi ve benlik bilinci kazanma düzeyi önemlidir.⁴⁹

Erol Güngör iki yaşından küçük çocuklar, iki yaş ile ilkökul çağı arasındaki çocuklar ve yetişkinlerin ahlak anlayışlarının farklı olabileceğini değerlendirmektedir.⁵⁰

a) İki yaşından küçük çocuklar: Kendi bedenlerini bile dış dünyadan ayırt edemeyecek kadar benlik kavramından uzaktır.

b) İki yaş ile ilkökul çağı arasındaki çocuklar: İki yaş civarındaki çocuk, artık kendi bedenini "keşfetmiş" ve kendisini başkalarından ayıran bir isme sahip olduğunu öğrenmiştir. Fakat benlik kavramı zamanla gelişir. Çocuk, ilkökul çağına kadar dünyayı büyük ölçüde kendi varlığından ibaret görür. Yeni kazandığı "ben" bilinci, çevresini de içine alacak kadar geniştir; bu yüzden başkalarının varlığını çoğu zaman hesaba katmaz. Örneğin, oyun oynarken başkalarının haklarını hiçe sayması, tüm oyuncakları kendine ait sanması bu durumun göstergesidir. Hatta konuşurken bile çoğu zaman kendi kendine hitap eder; sorduğu sorulara yine kendi cevap verir.

⁴⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 30.

⁴⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 32.

⁵⁰ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 32-33.

c) **Yetişkinler:** Yetişkin insan, başkalarının da kendisinden farklı benliklere sahip olduğunu bilir. Bu nedenle bir davranış hakkında hüküm verirken, o kişinin özel durumlarını, içinde bulunduğu şartları ve niyetini dikkate alır. Davranışları bu unsurlara göre değerlendirir ve ona göre “iyi” veya “kötü” sonucuna varır.

Ahlaki davranışın niyet ve şartlara bağlı olarak değerlendirilmesi, çocuk ahlakının temelini oluşturan “değişmezlik” ilkesine aykırıdır. Hayatın şartları değiştiğine göre, ahlakı da değişebilecektir. Yetişkinler için ahlak, mutlak emir ve yasaklardan oluşan katı bir sistem değil; insanların bir arada iyi geçinmesini sağlayan, koşullara göre değişebilen esnek bir kurallar bütünüdür. Çocukta ise bu esneklik henüz gelişmemiştir. Ahlaki düşünce, “benlik kavramı”nın gelişmesiyle doğru- dan ilişkilidir. Küçük çocuk, dünyayı yalnızca kendi isteklerine göre algılar. Başkalarının ayrı bir benliği olduğunu fark etmediği için, kavga veya paylaşma gibi durumlarda bencilce davranır. Yetişkin ise, başkalarının durumunu ve duygularını da hesaba katar.

Ziya Gökalp’e göre, ahlaki yargılar, birey-toplum dengesi açısından da şekillenir. Bazı düşünürler, bireyin toplum için fedakârlık yapmasını; bazıları ise bireysel özgürlükleri savunur. Gökalp bu konuda şöyle der: “Ben, sen yokuz, biz varız. Sakın hakkım var deme, hak yok, vazife vardır.” Türk toplumunda, vazife ve fedakârlık ahlakı ön plandadır; çünkü bireysel özgürlükler bile ancak toplum düzeni içinde güvence altındadır.⁵¹

3.3.4. Cinsel Ahlakın Psikolojik Boyutu

Erol Güngör cinsel ahlakın psikolojik boyutunu kapsamlı bir şekilde açıklar.⁵²

Cinsel Ahlak ve Namus Kavramı: Günlük hayatta ahlak denince akla genellikle “namus” gelir. Oysa namus, ahlakın yalnızca cinsel davranışla ilgili kısmını ifade eder. “İffet”, cinsel davranışta doğru tutumu; “iffetsizlik” ise ahlaka aykırı davranışı gösterir.

Cinsel Ahlak Üzerine Tartışmalar: Cinsel ahlak, toplumun en çok düzenlemeye çalıştığı alandır. Kimi çevreler ahlaki kısıtlamaları baskı,

⁵¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 34.

⁵² Güngör, Ahlak Psikolojisi, 35-40.

kimileri ise toplumsal düzenin temeli olarak görür. Cinsel serbestlik, psikolojik açıdan genellikle başka sorunların yansımasıdır, yani bir özgürlük değil, bunalım ifadesidir.

Cinsel Ahlakın Toplumsal İşlevi: Toplumun amacı, insan içgüdülerini düzenlemek ve birlikte yaşamanın güvenliğini sağlamaktır. Bu bağlamda, cinsel davranışın denetlenmesi, aile kurumunun korunması açısından zorunludur. Aksi halde toplumda kargaşa ve güvensizlik ortaya çıkar.

İffet Duygusu ve Psikolojik Temelleri: İffet, bireyin kendine ve başkalarına saygı duygusuyla ilgilidir. Küçük çocuklardan yaşlı insanlara kadar herkeste bir utangaçlık, bir çekingenlik görürsünüz ki, bu onlardaki iffet duygusunun eseridir. İffette hâkim olan şey bilgidir ziyade duygudur. Bu duygu, bireyi saldırgan veya bencil davranışlardan alıkoyar. Çocuklukta kazanılan “utanma” ve “çekinme” duyguları, iffet anlayışının psikolojik temelleridir.

Evliliğin Ahlaki ve Psikolojik Değeri: Evlilik, bireyin ihtiyaçlarıyla toplumun kurallarını tam bir uyum haline getiren, cinsel ihtiyaçları düzenleyen önemli ve güvenli bir kurumdur. Evlilik dışı ilişkiler genellikle güvensizlik ve suçluluk duygusu doğurur. Aile hem bireyin huzuru hem de çocuğun ahlaki gelişimi için en temel eğitim ortamıdır.

Güngör’ün değerlendirmelerine göre, ahlaki yargı; bireyin zekâ gelişimi, benlik bilincinin olgunlaşması ve toplumsal değerlerle kurduğu etkileşim sonucunda şekillenir. İnsan, davranışları değerlendirirken yalnızca dış görünüme değil, aynı zamanda niyet, amaç ve koşulları da dikkate alır. Bu gelişim süreci, çocukluktan yetişkinliğe uzanan bir çizgide, bencillikten evrensel değerlere yönelişi temsil eder.

3.4. Ahlakın Boyutları ve Gelişmesi

Güngör’e göre, ahlaki kaidelerin varlığı tek başına yeterli değildir; ahlak yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, bilgi, duygu ve davranışın bir araya geldiği dinamik bir bütündür. Bu boyutlar, ahlâk anlayışımızın ve ahlaki davranışlarımızın şekillenmesinde önemli işlevler üstlenir. Güngör bu çerçevede, ahlakın üç temel boyutundan söz eder.⁵³

⁵³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 40-48.

İnsanın ahlaki davranışı genellikle onun ahlaki bilgisine, duygularına ve davranış biçimine bağlıdır. Ahlak, bu üç unsurun bir araya gelmesiyle anlam kazanır; ancak aralarında her zaman tam bir uyum bulunmaz. Birçok insan, doğruyu bildiği halde yanlış davranışta bulunabilir. Yani ahlaki bilgi, ahlaki davranışı her zaman garanti etmez. Ahlak anlayışımız, davranışlarımızı değerlendirmemize yardımcı olur; ama bu, her durumda o anlayışa göre hareket edeceğimiz anlamına gelmez. Ayrıca, ahlaki his ve heyecanlarımız da davranışlarımızı büyük ölçüde etkiler.

3.4.1. Ahlakın Üç Boyutu: Bilgi, Duygu ve Davranış

Güngör ahlaki genellikle insan ilişkilerini düzenleyen kurallar bütününü ifade eder ve üç boyutta ele alır:⁵⁴

Ahlaki Bilgi (Düşünce Boyutu): Ahlak, önce bir kurallar sistemi olarak öğrenilir: “Yalan söylemek kötüdür.”, “Başkalarının hakkına saygı duymalıyız.”, “Yardımsever olmak erdemdir.” Bu tür kurallar, bizim ahlaki bilgimizi oluşturur. Ahlaki bilgi, iyi ve kötü davranışlar hakkındaki düşüncelerimizi içerir. Bu bilgi, ahlaki düşünce ve anlayış olarak doğru davranış için bir rehber (kılavuz) işlevi görür.

Ahlaki Davranış (Hareket Boyutu): Ahlaki davranış, bu kurallara uygun biçimde eyleme geçmektir. Örneğin; “Yoksul birine yardım etmek”, “kamu malını kişisel işlerde kullanmamak” gibi davranışlar, ahlaki bilgiye uygun davranışlardır.

Ahlaki Duygu (His Boyutu): Ahlaki davranış, her zaman bir duygusal tepki de doğurur: “Kötü bir davranıştan sonra suçluluk veya vicdan azabı”, “doğru bir davranıştan sonra ise vicdan huzuru veya gurur” hissedilir. Bu duygular, ahlaki eğitimin psikolojik temelini oluşturur.

Bu üç boyut arasında tutarsızlıklar görülebilir. Güngör’e göre ahlaki gelişmenin ideali, bu üç boyutu tam bir uyum haline getirmektir. Her ne kadar bilgi, duygu ve davranış ahlakın parçaları olsa da bunlar her zaman uyumlu değildir. Örneğin; bir öğrenci kopya çekmenin yanlış olduğunu bilir, ama buna rağmen kendini haklı çıkarabilir.

⁵⁴ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 41-43.

3.4.2. Ahlaki Tutarsızlık

Erol Güngör'e göre ahlaki olgunluğun hedefi, bu üç boyutu denge içinde tutabilmektir. Günlük hayatta "şahsiyetsiz" dediğimiz kişiler, genellikle düşünce, duygu ve davranışları arasında tutarsızlık olan kimse-lerdir. Buna karşılık, kötülükte bile tutarlı davranan kişiler örneğin, "söyledikleriyle yaptıkları aynı olanlar" yine de "dürüst" sayılabilir. Çünkü ahlaki tutarlılık, güvenin temelidir. Güngör bu konu için şöyle bir açıklama getirir: Kötü ahlaklı olup da kötülükte tutarlı davrananları tutarsız kişilere tercih ettiğimiz de çok olur; çünkü birincilerin ne yapacaklarını bilerek ona göre hareket etmemiz veya tedbir almamıza imkân vardır, ama ahlaki davranışlarında tutarsızlık olanlar, insanı devamlı kararsızlık ve güvensizlik içinde bırakırlar.⁵⁵

Ahlaki tutarsızlık yalnızca bilgi-duygu-davranış arasındaki uyumsuzluktan değil, aynı kişinin farklı durumlarda farklı yargılara varmasından da doğabilir. Örneğin bir insan, bir durumda yalan söylemeyi meşru, başka bir durumda ahlaka aykırı sayabilir. Bu durum özellikle çocuklarda yaygındır; çünkü çocuklar davranışları duruma göre değerlendirirler. Yetişkinlerin ahlak anlayışında ise ilke ve genellik esastır: Yalan söylemek her zaman yanlıştır.

3.4.3. Ahlaki Davranışın Öğrenilmesi

Güngör'e göre zekâ bir öğrenme kabiliyetidir ve ahlak anlayışı öğrenme yoluyla oluşur. Dolayısıyla, bu öğrenmenin nasıl gerçekleştiğini anlamak gerekir. Ahlaki öğrenme, tıpkı diğer davranışların şartlanma yoluyla, doğrudan doğruya yazılı veya sözlü yoldan öğrenilmesi gibi, çeşitli psikolojik süreçler içerir. Bu süreçlerin en önemlileri: Model alma (taklit yoluyla öğrenme) ve özdeşim kurmadır.⁵⁶

a) Model Alarak Öğrenme: Çocuk, çevresindeki kişilerin davranışlarını gözlemler ve onları taklit eder. Eğer bir davranış ödüllendiriliyorsa, çocuk o davranışı benimser; cezalandırılıyorsa kaçınır. Çocuğun taklit ettiği model genellikle bir ebeveyn, öğretmen veya yakın çevredeki büyüklerdir. Bazen de aynı yaş grubundan biri olabilir.

⁵⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 42.

⁵⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 43-46.

b) Özdeşim Yoluyla Öğrenme: Bazı durumlarda çocuk bir kişiyi örnek almakla kalmaz, onunla kendini bir tutar. Sevgi, korku, hayranlık veya minnettarlık gibi duygular bu özdeşimi doğurur. Bu yolla öğrenilen davranışlar daha kalıcı olur.

Ahlaki davranış, toplum içindeki rollerimizi doğru oynamakla ilgilidir. Çocuk, büyüdükçe birçok rol üstlenir: öğrenci, arkadaş, kardeş, yurttaş, çalışan vb. her rol, kendine özgü davranış kuralları içerir. Hayat boyunca bu rolleri öğreniriz; bu yüzden ahlaki öğrenme, ömür boyu süren bir süreçtir.⁵⁷

Güngör, bazı insanların çok yüce bildikleri bir gaye uğrunda yalan söylemenin kötü bir hareket sayılamayacağını düşündüğünü; özellikle siyasi hayatta bu türlü davranışlara çok rastlandığını ifade etmektedir. Örneğin kendi partisine bağlı kimselerin kötü ahlaklı davranışlarını hoş görerek başkalarında kabahat arayanlar, kendi gruplarının veya ideolojilerinin kazanması için her vasıtayı meşru görenler örnek olarak verilebilir. Örneğin; sanatçı, estetik değeri her şeyin üstünde tutarak ahlaki sınırları çiğneyebilir. Tüccar, ekonomik kazanç uğruna haksız yollara başvurabilir. Bu tür durumlar, ahlaki dar görüşlülüğün sonucudur. Ahlak, diğer tüm değer sistemlerini düzenleyen temel sistemdir; çünkü toplum, ancak ahlaki düzen sayesinde ayakta kalır.

Erol Güngör'e göre ahlak, toplumu ayakta tutan en temel değerler sistemidir ve diğer tüm sistemler bu sınırlar içinde işlemelidir. Ahlaki değerlerin hiçe sayılması, toplumsal birliğini yok eder; birlik olmadan da hiçbir değer sistemi varlığını sürdüremez. Herkesin yalnızca kendi çıkarını düşündüğü bir toplumda ne sanat ne ekonomi ne de sosyal hayat gelişebilir. Bu nedenle ahlakın gayesi "yaşamak değil, yaşatmaktır." Ahlak eğitimi veren herkes anne-baba, öğretmen, din adamı, siyasetçi bu gerçeği daima göz önünde bulundurmalıdır.⁵⁸

Güngör ayrıca, ahlaki bilgi, duygu ve davranış arasında her zaman tam bir uyum bulunmadığını belirtir. İnsan bir davranışın yanlış olduğunu bilse de onu yapabilir; çünkü bilmekle, yapılan eylem karşısında suçluluk ya da utanç duymak aynı şey değildir. Bunun tersine, bazı

⁵⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 44-45.

⁵⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 46.

kişiler ahlakla ilgisiz durumlarda bile yoğun suçluluk hissedebilirler. Bu durum, insanın iç dünyasında bilgi ve duygunun her zaman örtüşmediğini gösterir.⁵⁹

Güngör'e göre ahlaki davranışın sürekliliğini sağlayan güç, vicdandır. Vicdan, doğuştan gelmez; sıkı bir ahlak terbiyesi sonucunda gelişir. Bir davranışın kötü olduğunu bilmek, o davranışı yapınca suçluluk duymak anlamına gelmez. Dolayısıyla, ahlaki bilgi ile ahlaki duygu farklı şeylerdir. Gerçek ahlak, insanın yalnızca "doğruyu bilmesiyle" değil, "doğru davranış karşısında doğru duyguyu yaşamasıyla" mümkündür.⁶⁰

Netice itibarıyla ahlak, bilgi, duygu ve davranışın birleştiği bir psikolojik sistemdir. Ahlaki olgunluk, bu üç boyut arasındaki uyumun sağlanmasıyla ortaya çıkar. Ahlak eğitiminin amacı, doğruyu öğretmek, iyi davranış alışkanlık haline getirmek ve vicdanı geliştirerek içsel bir ahlaki denge kurmaktır. Bu nedenle ahlak, sadece "yaşamak" değil, "yaşatmak" sanatıdır.

3.5. Ahlaki Davranış Yönünden Kritik Dönemler ve Akıl Sağlığı

3.5.1. Ahlak Gelişim Açısından Kritik Dönemler

Güngör'e göre ahlak, insanın dış dünyadan olduğu gibi alıp benimseydiği bir sistem değildir. İnsan hiçbir şeyi olduğu gibi dışarıdan almaz; her bilgiyi kendi zihinsel süzgecinden geçirir, değiştirir ve yeniden şekillendirir. Eğer ahlak hazır bir kalıp olarak insana verilmiş olsaydı, toplumların ahlak anlayışı zamanla değişmez ve insanlar arasında ahlaki kişilik farkları görülmezdi. Çocukların zekâsı bir süzgeç gibi çalışır. Dış dünyadan gelen bilgileri seçer, bazılarını içeri alır, bazılarını dışarıda bırakır, bazılarını da kendi anlayışına göre değiştirir. Ancak insan zekâsı her yaşta aynı değildir. Sekiz yaşındaki bir çocukla yirmi sekiz yaşındaki bir yetişkinin düşünme biçimi aynı olamaz. Bu nedenle, zekâ gelişiminin farklı dönemleri olduğu gibi, ahlak anlayışı da yaşa göre değişiklik gösterir. Çocuk dış dünyayı ve kendisine öğretilen değerleri, yalnızca kavrama gücü kadar anlayabilir. Bu nedenle

⁵⁹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 47.

⁶⁰ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 48.

çocuğun ahlak anlayışı, onun zihinsel gelişim düzeyiyle sınırlıdır. Fakat birçok yetişkin, çocuğu “küçük bir yetişkin” gibi görme hatasına düşer. Oysa çocuk hem bedensel hem ruhsal olarak yetişkinden farklı bir yapıya sahiptir.⁶¹

Bazı bedensel ve ruhsal gelişmeler, ancak belirli yaşlarda tamamlanır. Bu nedenle, çocukluk döneminde öğrenilmesi gereken bazı değerlerin doğru zamanda kazandırılması gerekir. Erken veya geç verilen eğitim, beklenen sonucu vermez. İşte bu yüzden “kritik dönemler”, eğitimin en önemli kavramlarından biridir. Çocuğun zihinsel ve ahlaki gelişimi, dış dünya ile özellikle diğer insanlarla kurduğu ilişkiler sayesinde gerçekleşir. İnsanlardan uzak, iletişimsiz bir ortamda büyüyen çocuklar hem zihinsel hem sosyal açıdan geri kalır. Örneğin, yalnızca beslenip konuşulmadan büyütülen çocuklar, konuşma ve toplumsal ilişki kurma becerilerini geliştiremezler. Aynı şekilde, anne babası yanında olmasına rağmen ilgisiz bırakılan çocuklar da sosyal gelişim açısından olumsuz etkilenirler.⁶²

Anne çocuğa sevgi ve şefkati en iyi şekilde öğreten kişidir. Baba ise sevgiyle birlikte disiplin ve otoriteyi kazandırır. Böylece çocuk, toplum kurallarıyla ilk kez aile içinde tanışır. Evde verilen terbiye toplumun küçük bir örneğidir: bir yandan ihtiyaçlar karşılanır diğer yandan davranışlar kurallara bağlanır. Anne babanın koyduğu sınırlar çocuğun ileride toplumsal otoriteye nasıl uyum sağlayacağını belirler.⁶³

Çocukluk dönemi insan gelişiminin en hassas evresidir. Bu dönemde yaşanan olumsuzlukların etkisi uzun süre devam eder. Gelişim tamamlanmadan ortaya çıkan bir aksama, ilerlemeyi durdurur. Bu nedenle eğitim planlamasında insanın gelişim dönemleri mutlaka dikkate alınmalıdır. Çocuğa ahlak eğitimi verirken, onun zihinsel ve duygusal olgunluğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu konuda rehberlik eden bilim psikoloji, bu bilgileri uygulama alanına aktaran disiplin ise pedagojidir.⁶⁴

⁶¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 48.

⁶² Güngör, Ahlak Psikolojisi, 49.

⁶³ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 50.

⁶⁴ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 51.

Ahlaki gelişim açısından en önemli dönemlerden biri *delikanlılık* (*ergenlik*) çağıdır. 12-14 yaşlarından itibaren gençlerin düşünme biçimi, yetişkinlerinkine benzer şekilde mantıklı ve sistemli hale gelir. Bu dönemde gençler, “şunu yaparsam ne olur?” veya “toplum şöyle olursa daha iyi olmaz mı?” gibi sorular sormaya başlarlar. Bu nedenle delikanlılık çağı, “teorik düşünme”, “reform yapma” ve “metafizik düşünme” çağı olarak da adlandırılır. Gençler bu dönemde toplumu eleştirir, aksaklıkları düzeltmek ister, hatta yeni bir düzen kurmayı düşünebilirler. Ancak hayat tecrübeleri az olduğu için, düşünceleri çoğu zaman gerçekçi değildir. Kimisi çok sıkı kurallar isterken kimisi tam bir özgürlük arayışına girer.⁶⁵

Bu çağ, aynı zamanda bireyin toplumun yetişkin bir üyesi olma eşğine geldiği dönemdir. Artık evlilik, askerlik, iş hayatı ve toplumsal sorumluluklar gündeme gelmiştir. Güngör’e göre bu yüzden delikanlılık çağı, insan hayatının en kritik dönemi olarak kabul edilir.⁶⁶ Eğer bu dönemde gençlere gerekli ilgi, anlayış ve rehberlik gösterilmezse, ruhsal bunalımlar yaşamaları veya yanlış yönlendirmelere kapılmaları olasıdır. Aşırı ideolojik akımlara katılan, yanlış ilişkiler yaşayan veya geleceğini olumsuz etkileyen gençler, genellikle bu dönemi sağlıklı biçimde atlatamayanlardır.

3.5.2. Akıl (Ruh) Sağlığı ve Ahlak İlişkisi

Erol Güngör’e göre ruh sağlığı, kişinin davranışlarının hem kendisine hem topluma zarar vermeyecek ölçüde uyum içinde olmasıdır. Çevresindeki insanlarla uyum içinde yaşayamayan, davranışlarıyla hem kendine hem de başkalarına zararlı olduğu çoğunlukla kabul edilen kimse ise normal değildir. Ruh sağlığının bozulma nedenleri genellikle çocuklukta görülen ihmal, şiddet, aşırı baskı veya aşırı özgürlük sonucu gelişir. Kişilik beş yaşına kadar şekillenmeye başlar; bu dönemdeki hatalar kalıcı olabilir.⁶⁷

Çocuk, anne-baba ve çevresini taklit ederek ahlaki davranışları öğrenir. Ailede şiddet, aşırı ceza veya sevgisizlik varsa, çocukta saldırganlık

⁶⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 52.

⁶⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 53.

⁶⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 53.

veya içe kapanıklık gelişir. “Ceza vermek çocuğa sadece nasıl ceza vereceğini öğretir.

Psikopat şahsiyet, ahlaki gelişimi bozulmuş, vicdan duygusu zayıf bireylerdir. Doğruyu bilseler de kötülükten haz duyarlar. Bu kişiler toplum için büyük tehlike arz eder, çünkü zeki ve manipülatif olabilirler.

Ruhsal dengesizlik tipleri, “saldırgan, yıkıcı tipler” ve “pasif, küskün, içi nefret dolu tipler”dir. Her ikisi de kritik dönemlerde yaşanan olumsuz deneyimlerin sonucudur.

Ruh sağlığı, sadece aileyi ilgilendiren veya ailenin sorumluluğunda olan bir mesele değildir. İnsan bütün hayatı boyunca öğrenmeye devam ettiğine göre, ahlaki davranışın öğrenilmesi de hayatın sonuna kadar sürer. Bu yüzden insanları idare etmek ve onlara bir şeyler öğretmek durumunda olan herkes bu sorumluluğa ortaktır.⁶⁸

4. Şuur (Bilinç) ile Vicdan Arasındaki İlişkiler

4.1. Şuur ve Vicdan Kavramları

Güngör’e göre şuur, insanın kendi içinde veya dışında meydana gelen olayların farkında olmasıdır. Bir kimse duyular yoluyla neleri algıladığını, zihninden hangi düşüncelerin geçtiğini söyleyebiliyorsa, bunlar onun şuurlu hâlini gösterir. Şuur, insanın kendi iç dünyasıyla dış dünya arasındaki bağı kurmasını sağlar. Uyuyan, bayılan veya uyuşturucu etkisi altındaki kişilerde bu bağ geçici olarak kopar.⁶⁹

Ahlak psikolojisi bakımından şuur, büyük önem taşır; çünkü insanın ahlaki davranışları, bilgileri ve değerlendirmeleri hep şuuru aracılığıyla gerçekleşir. Toplumsal kuralları, iyi-kötü yargılarını öğrenir, bunları bilinç düzeyinde işleriz. Ancak insanın her zaman bildiği gibi davranmadığı da görülür. İnsan bazen yanlış olduğunu bildiği eylemleri de yapabilir. İşte burada vicdan devreye girer. Vicdan, insanın kendi davranışlarını “doğru” ya da “yanlış” diye değerlendirmesini sağlayan içsel bir denetim sistemidir. Vicdan doğru davranışlarda huzur, yanlışlarda ise suçluluk duygusu yaratır. Ahlaki bilgiler öğrenme

⁶⁸ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 53-55.

⁶⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 56.

yoluyla kazanılır; ancak bu bilgilerin duygularla birleşmesi, yani vicdanın oluşması, ahlaklı davranışın temelini oluşturur.⁷⁰

4.2. Ahlaki Yaşayışın Psikolojik Temelleri

Güngör'e göre, ahlak, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir sistemdir ve öğrenme yoluyla kazanılır. Bir insanın davranışlarının "iyi" veya "kötü" olarak değerlendirilmesi, çevresinin tepkilerine bağlıdır. Özellikle çocuk, kendi başına bir ahlak teorisi geliştiremez; doğru ve yanlış davranışları önce anne ve babasından öğrenir.

a) Öğrenme Süreci

Çocuk, annesinin ilgisini ve sevgisini kazanmak için onun hoşuna giden davranışları yapar. Bu süreçte ödül ve ceza kavramları devreye girer: Doğru davranışlar ödüllendirilir, yanlış davranışlar cezalandırılır. Zamanla çocuk, bu tepkileri genelleyerek davranışlarını toplumun beklentilerine göre düzenler. Dış denetim, yavaş yavaş iç denetim (vicdan) hâline gelir. Bu süreç, çocuğun kendini ayrı bir birey olarak fark etmesiyle mümkündür. Sekiz yaş civarına kadar çocuk kendisini dünyanın merkezi gibi görür; benlik bilinci geliştikçe vicdan da olgunlaşır.⁷¹

b) Ceza ve Ödülün Etkisi

Ceza, ahlakî gelişimin önemli bir aracıdır; ancak nasıl uygulandığı son derece önemlidir. Dayak gibi bedensel cezalar çocukta korku ve saldırganlık yaratır; vicdanı güçlendirmez. Buna karşılık, sevgi yoksunluğu gibi manevi cezalar daha etkili ve kalıcı sonuçlar doğurur. Ancak bu yöntemin işe yaraması için çocukla ebeveyn arasında güçlü bir sevgi bağı bulunmalıdır. Sevgiye dayalı disiplin hem davranışı düzenler hem vicdanı güçlendirir. Araştırmalar, annesinin sevgisini sadece iyi davranışlarında gören çocukların daha kuvvetli bir vicdana sahip olduğunu; suçlu çocuklar üzerinde yapılan araştırmalar ise, bunların babaları tarafından dayakla terbiye edildiğini gösteriyor.⁷²

⁷⁰ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 56-57.

⁷¹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 58-59.

⁷² Güngör, Ahlak Psikolojisi, 60-61.

c) Saldırganlık ve Taklit

Güngör'e göre ahlaksızca davranış denince insanın başkalarına ve kendine karşı saygısız hareket etmesi, yani saldırganlık akla gelir. Bazı psikologlar saldırganlığın doğuştan geldiğini savunsa da çevresel etkenlerin belirleyici olduğu açıktır. Çocuklar, çevrelerindeki büyükleri taklit ederek öğrenirler. Eğer ebeveyn hatalı davranışlara şiddetle karşılık veriyorsa, çocuk da saldırgan olmayı öğrenir. Bu nedenle çocuğun yanlış davranışı karşısında sakın kalmak, ona en etkili ahlaki dersi vermektir.⁷³

4.3. Psikolojik Bakımdan Ahlak Dışı Davranışlar ve Ahlaki Şuur

a) Ahlak Dışı Davranışın Psikolojik Temeli

Ahlak dışı davranış, genellikle ahlak kurallarının çiğnenmesi olarak tanımlanır. Psikolojik açıdan ise, bireyin kendi vicdanında yanlış olduğunu bildiği bir davranışı yapması ve suçluluk duymasındır. Bir toplumda ideal olan, bireysel vicdan ile toplum vicdanı arasındaki farkın ortadan kalkmasıdır. Bu tam anlamıyla mümkün olmasa da ahlak eğitiminin amacı bu uyumu sağlamaktır.

b) Şuur ve Benlik İlişkisi

Güngör'e göre şuur, insanın kendi benliğinin farkına varmasıdır. İnsan hem kendini bilir hem de bu bilincin farkında olur. Bu özellik, onu diğer canlılardan ayırır ve ahlaklı davranışı mümkün kılar. Ancak insan, zaman zaman ahlaki şuurunu kendi çıkarlarına göre kullanabilir. Yanlış davranışlarını haklı gösterecek bahaneler bulur, kendini kandırır. Bu durumda kişi, benliğini koruma mekanizmalarını devreye sokar⁷⁴ yani "vicdanın sesini susturur." Bu mekanizmaların aşırı kullanımı, ahlaki şuru zayıflatır.

c) Vicdanın Gücü ve Kendini Tanıma

Vicdanın gücü, insanın kendini tanıma derecesiyle doğru orantılıdır. Kişi, içe dönük gözlem (içebakış) yoluyla davranışlarının gerçek nedenlerini fark edebilirse, vicdanı daha sağlıklı işler. Bu nedenle kuvvetli bir vicdan, derin bir benlik farkındalığına dayanır. "Nefs muhasebesi"

⁷³ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 61-62.

⁷⁴ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 63.

denilen uygulama, bu içsel denetimin ruhsal biçimidir. Kişi, sürekli olarak kendi davranışlarını ve niyetlerini sorgular; onları ahlaki ölçülerle değerlendirir. Bu da ahlakın en olgun, en bilinçli aşamasıdır.⁷⁵

4.4. Ahlak Bilinci ve Vicdanın Yapıcı Unsurları

Güngör'e göre ahlak şuuru, insanın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek ölçülere sahip olması demektir. Ancak bu ölçüler yalnızca bilgi düzeyinde kaldıkça, kişinin ahlaklı davranması garanti edilmez. İnsan, yanlış bir davranış yaptığında "vicdan azabı" veya "suçluluk duygusu" hisseder. Bu durum gösterir ki vicdan yalnızca akıl ve bilgiye değil, aynı zamanda duygusal bir unsura da dayanır. İnsanı ahlaklı davranmaya iten asıl kuvvet, işte bu duygusal tepkidir yani ahlaki bilincin duygusal bir vicdan hâline dönüşmesi.

Vicdanlı insan, kötü olduğunu bildiği bir davranış yaptığında bundan pişmanlık ve suçluluk duyar. Ancak bu duygu herkes için aynı değildir: Bazı kişiler hiç suçluluk hissetmez, bazılarında ise bu duygu çok zayıftır. Dolayısıyla vicdanın gücü, kişinin kötü davranıştan kendini alıkoyma derecesini belirler.

Toplumun kurallarına en az uyan kişiler vicdan bakımından en zayıf kimselerdir. Bu kişiler, içgüdüsel arzularını (öfke, hırs, haz vb.) doğrudan tatmin ettikleri için benliklerinde suçluluk birikmez ve vicdan azabı hissetmezler.

Yapılan araştırma bulguları, vicdanın oluşumunda sevgiye dayalı manevi eğitimin, korku ve şiddetten çok daha etkili olduğunu göstermektedir. Örneğin, öğrenciler üzerinde yapılan bir gözlemlerde: Gizlice gözetlenen bir sınavda bazı öğrenciler kopya çekmiş, bazıları ise dürüst davranmıştır. Kopya çekmeyenlerin, günlük yaşamlarında da küçük hatalardan dolayı sık sık suçluluk duydukları görülmüştür. Buna karşılık kopyacılar, genellikle suçluluk duygusundan yoksun, dayakla yetiştirilmiş kimselerdir. Dürüst öğrenciler ise manevi cezalarla, yani sevgiye dayalı disiplinle büyütülmüşlerdir.⁷⁶

⁷⁵ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 64.

⁷⁶ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 65-67.

4.5. Doğruluk ve Ahlak

Güngör'e göre doğruluk (dürüstlük), ahlaklı olmanın bir sonucu olarak kazanılan bir şahsiyet özelliğidir. Kuvvetli bir vicdana sahip insan, kendi davranışlarını içsel bir denetim mekanizmasıyla kontrol eder. Bu mekanizma tutarlıdır; kişi, her durumda aynı ahlaki ilkelere göre davranır. İşte doğruluk, bu prensiplerden şaşmamak anlamına gelir.⁷⁷

Güngör'e göre doğruluk denince insanın özünde, sözünde, işinde ve davranışlarında doğru olması anlaşılmalıdır. Ahlakın amacı, doğruluğu davranış hâline getirmek, onu alışkanlık düzeyine yükseltmektir. İnsanı yücelten, doğruluğu hayatının ülküsü haline getirmesidir.⁷⁸

Ahlak ile doğruluk birbirine çok yakındır, fakat aynı şey değildir. Çünkü bazen doğru görünen davranışlar, gerçek bir vicdandan değil, çıkar, korku veya aldatma isteğinden kaynaklanabilir. Bu nedenle insanın davranışlarıyla, o davranışların gerçek psikolojik sebepleri arasında fark olabilir. Güngör bu noktada iki tür insan tipine dikkat çeker:⁷⁹

1. **Psikopat tip:** Başkalarını aldatmak için dürüst görünme rolü oynar. Zekâsını kullanarak güven kazanır, fakat vicdan azabı duymadan ahlaksızlığa devam eder. Bu kişilerde vicdan zayıftır; ahlaklı görünüşleri bir maskedir.
2. **Zayıf vicdanlı tip:** Bulunduğu çevre nedeniyle ahlaklı davranan, fakat fırsat çıktığında kolayca yanlış yola sapabilen kişidir. Örneğin küçük bir rüşveti reddedip, büyük bir teklife dayanamayan memur gibi.

Bu iki tipte de ahlaki vicdan tam gelişmemiştir. Gerçek ahlaklı insan, her türlü dış baskıya ve çıkar cazibesine rağmen inanmadığı bir şeyi yapmamakta direnen kişidir.

4.6. Ahlakta Taviz Tehlikesi

Güngör'e göre ahlak taviz kaldırmaz. Bir konuda ilkesinden ödün veren kişi, kısa sürede bunu alışkanlık hâline getirir. İnsan benliği, tutarlılığını korumak için yanlış davranışlarını bahanelerle haklı göstermeye eğilimlidir. Bu savunma mekanizması sıkça kullanıldığında, kişi

⁷⁷ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 68.

⁷⁸ Erol Güngör ve Emin Işık, Ahlak Lise II (Ankara: MEB Devlet Kitapları, 1976), 45.

⁷⁹ Güngör, Ahlak Psikolojisi, 68-69.

kendini kandırmaya başlar, ahlak dışı davranışları haklı görür hâle gelir. Bu da bir tür ahlaki çürüme sürecidir. Tıpkı bataklıkta ne kadar çabalarsa o kadar batan insan gibi ahlaki tavizler de insanı giderek daha derine çeker. Alışkanlık, öğrenmenin en güçlü biçimlerinden biridir. Bu nedenle ahlak dışı davranışlar tekrarlandıkça, kişi ahlaksızlığa alışır ve vicdanı zayıflar.⁸⁰

5. İnsanın Yaşayışı ve Ahlak

Erol Güngör, ahlakı yalnızca teorik veya psikolojik bir mesele olarak değil, insan yaşayışının ayrılmaz bir parçası olarak ele alır. Ahlaki davranışın gayesi, insanların bir arada ahenk içinde yaşayabilmeleiridir. Bu yüzden ahlak hem bireysel hem toplumsal bir zorunluluktur.⁸¹

5.1. Kişiyi Saygı

Güngör'e göre insanlar arasındaki ilişkiler, karşılıklı saygıya dayanmalıdır. Saygı olmadan ne bireysel ne toplumsal ilişkiler sağlıklı yürüyebilir. Kişiyi saygı hem başkalarına hem de kendimize karşı ahlaklı olmayı gerektirir. İnsan, benlik bilincine sahip bir varlıktır. Bu bilinç, kişinin hem kendine hem de başkalarına karşı ahlaki sorumluluk taşımasını sağlar. Yaşamak, her insan için hem bir hak hem de bir ödevdir. İnsan kendi yaşamına saygı duymak zorundadır.⁸²

- *Ahlak Bakımından İntihar*: İntihar, insanın kendi yaşama hakkını ortadan kaldırmasıdır; bu yönüyle cinayetle eşdeğer görülür. Ahlaken ve dinen yasaktır.
- *Sağlık Kurallarına Uyuma*: Sağlığı korumamak, dolaylı biçimde yaşam hakkına zarar vermektir. Kendi sağlığını bilerek ihmal eden kişi, kendine karşı ahlaki bir sorumluluğu ihlal etmiş olur.
- *Spor ve Beden Eğitimi*: Spor, insanın hem beden hem ruh disiplinini geliştirir. Yardımlaşma, irade, dürüstlük gibi ahlaki değerlerin kazanılmasında önemli bir araçtır. Ancak kazanç hırsı sporu ahlaken yozlaştırabilir.

⁸⁰ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 69.

⁸¹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 70.

⁸² Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 72.

5.2. Sağlığa Zararlı Kötü Alışkanlıklar

Güngör'e göre kötü alışkanlıklar yalnızca beden sağlığını değil, ruhsal ve ahlaki yapıyı da bozar.⁸³

- **İçki ve Sigara Alışkanlığı:** İçki, doğrudan doğruya ahlaki şuuru zayıflatır; insanı hayvani dürtülere yöneltir. Sigara, doğrudan ahlaki bozulma yaratmasa da kötü alışkanlıklara zemin hazırlar.
- **İlaçların Kötüye Kullanılması ve Uyuşturucular:** Uyuşturucu madde alışkanlığı insanı hem fiziksel hem ruhsal bakımdan yıkar; toplumda suça, ahlaki çöküntüye ve haysiyet kaybına yol açar.
- **Kötü Alışkanlıklarla Mücadele:** Güngör'e göre kötü alışkanlıklarla savaşmak için hem bireysel hem toplumsal çabalar gerekir.
 - *Bireysel nedenler:* Kalıtsal eğilimler, zayıf irade, zekâ geriliği.
 - *Toplumsal nedenler:* Kötü çevre, ilgisizlik, eğitim eksikliği. Ahlak terbiyesi, iyi alışkanlıkların yerleştirilmesiyle mümkündür.

5.3. Kişinin Haysiyeti

a) Haysiyet

Güngör'e göre haysiyet, insanın kendi benliğine ve başkalarına karşı duyduğu saygıdır. Bu bakımdan ahlaklı insana haysiyetli insan denilebilir. Kendi ahlaki standartlarına sürekli aykırı davranan kişi, kendine saygısını yitirir. Kendine saygı duymayan, başkalarına da saygı gösteremez. Gerçek saygı kibir değildir; aksine, vicdan ve benlik bilinciyle kazanılır.⁸⁴

b) Başkalarının Haklarına Saygı Gösterme Ödevi

Güngör, her insanın hakkı, aynı zamanda başkalarının da sahip olduğu bir haktır. Dolayısıyla her hak, beraberinde *başkalarının haklarına saygı gösterme ödevini* getirir. Ahlak, hak ve ödev dengesinin korunmasıyla mümkündür.⁸⁵

c) Sosyal Hayatta Kişinin Ahlaklılığı

Erol Güngör'e göre ahlak psikolojisi, bireyin iç dünyası kadar onun toplumla ilişkilerini de kapsar. İnsan yalnız bir fert değil, "cemiyet

⁸³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 74-81.

⁸⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 82.

⁸⁵ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 84.

içinde fert"tir; dolayısıyla ahlaki gelişim hem bireysel hem toplumsal etkilere dayanır. Toplumlar farklı ahlak kurallarına sahiptir; birey bu kuralları olduğu gibi almaz, kendi süzgecinden geçirir, bu yüzden fertle toplum arasında ahlaki çatışmalar kaçınılmazdır. Suçun kaynağı bazen bireyde, bazen toplumda aranır, ancak adalet sistemi suçu bireye yükler; aksi halde toplumsal düzen bozulur.⁸⁶

d) Ahlakın Sosyolojik Yönü

Erol Güngör'e göre ahlak, toplumun hem sürekliliğini hem de istikrarını sağlayan temel unsurlardan biridir. Toplumlar değiştikçe ahlak kuralları da değişebilir; ancak bu değişim istikrar içinde olmalıdır. Değişmeyen veya sürekli değişen toplumlar sağlıksızdır; sağlıklı olan, gelenegini koruyarak değişime uyum sağlayan toplumdur. Bu nedenle Güngör, geçmişle bağın kopmaması ve çağdaş toplumla uyum içinde yaşanabilmesi için geleneksel ahlakın da öğretilmesi gerektiğini vurgular. Güngör göre huzurun, güvenliğin ve istikrarın nesiller boyu devam etmesinde o toplumdaki milli-ahlaki değerlerin payı büyüktür⁸⁷

Ahlakın toplumsal yönü, Güngör'ün düşüncesinde "ahlak sosyolojisi" kavramı çerçevesinde ele alınır.⁸⁸ Ahlaka duyulan ihtiyaç, insanın bir arada yaşamak zorunda oluşundan kaynaklanır. Ahlak, bireyin yalnız kendisi için değil, toplumun iyiliği için de eylemde bulunmasını sağlar. Bu bağlamda "iyi", toplumun ortak yararına hizmet eden şeydir.

Güngör'e göre ahlak, sosyalleşme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsan, toplumsal roller aracılığıyla ahlaki davranışları öğrenir; bu roller, ahlakın toplumsal temellerini oluşturur.⁸⁹ Değerlerin kalıcılığı ise toplumun bu değerlere verdiği destekle mümkündür. Toplumun desteği zayıfladığında ahlaki değerler de yozlaşmaya açık hale gelir.

Sonuç olarak Güngör, ahlakı hem bireysel hem de toplumsal bir zorunluluk olarak görür. Ahlak olmadan toplum yaşamı mümkün değildir; sosyallik olmadan da ahlak ve akıl anlamını yitirir. Bu nedenle

⁸⁶ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 84.85.

⁸⁷ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 12.

⁸⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 91-218.

⁸⁹ Güngör, *Değerler Psikolojisi*, 70.

din, hukuk, devlet ve eğitim kurumları ahlakın toplumsal yönünü güçlendiren temel dayanaklar olarak işlev görmelidir.

6. Erol Güngör'e Göre Teknolojik Gelişmelerin Ahlak Üzerindeki Etkisi

Çağımızda hızlı teknolojik değişim, birçok düşünür tarafından sosyal ve insani değerler açısından ciddi bir tehdit olarak değerlendirilmiştir. Yüzyıllar boyunca kuşaktan kuşağa aktardığı kültürel, millî ve ahlaki değerlerin zamanla yok olacağı, insanların ise giderek makineleşmiş bir varlığa dönüşeceği endişesi dile getirilmiştir. Erol Güngör'e göre asıl endişe verici olan husus, makinelerin insanın yerini alması değil; bu sürecin toplum yapısı ve insan ruhu üzerinde oluşturacağı olumsuz etkilerdir.⁹⁰ Bu bağlamda Güngör, teknolojik gelişmelerin yalnızca ekonomik ve üretim süreçlerini değil, aynı zamanda insanın ahlaki yönelimlerini, değer dünyasını ve sosyal ilişkilerini de derinden etkilediğini vurgular. Ona göre teknoloji, doğru ve bilinçli bir biçimde kullanılmadığında insanı kendi özünden uzaklaştırarak toplumsal çözülmeye yol açabilir.

Teknolojik gelişmelerin tamamen engellenmesi veya ortadan kaldırılması mümkün değildir; asıl önemli olan, bu gelişmelerin doğurabileceği olumsuz etkileri kontrol altına alabilmektir. Ona göre teknoloji, doğru, ölçülü ve insan merkezli biçimde kullanıldığında toplumsal ilerlemeye katkı sağlayabilir. Bu noktada yapılması gereken, teknolojiyi insanın ahlaki ve kültürel gelişimine hizmet edecek şekilde yönlendirmektir. Teknolojik ilerleme insanın öz değerlerinden kopmadan değerlendirilebilir; çünkü insanın asıl amacı, teknolojiyi bir araç olarak kullanarak insani olgunluğa ve yüksek değerlere ulaşmaktır. Güngör, özellikle eğitim ve sosyal hayat alanındaki dönüşümlerin ahlak bakımından büyük önem taşıdığını vurgular. Ona göre teknolojik gelişmelerin etkisiyle eğitim kurumları, insani ve kültürel değerlerden ziyade teknik bilgiye ve üretkenliğe odaklanacaktır. Bu durum, özellikle ortaöğretim düzeyinde teknik eğitimin ağırlık kazanmasına, buna karşılık kültür derslerinin değerini kaybetmesine neden olacaktır.⁹¹

⁹⁰ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 193.

⁹¹ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 195.

Güngör'ün teknolojiye bakışı, onu bütünüyle reddetmek yerine insanı merkeze alan bir anlayışla şekillenmiştir. Asıl mesele insanın teknoloji karşısındaki konumunu koruyabilmesidir. Günümüz toplumlarında bu düşünce, özellikle dijitalleşme ve yapay zekâ çağında daha da anlam kazanmaktadır. Ona göre, doğru, yerinde ve ölçülü kullanıldığında teknoloji; iletişim, ulaşım, ticaret, turizm, spor ve sanat gibi alanlarda toplumlar arası etkileşimi artırmakta, kültürel yakınlaşmayı teşvik etmektedir.⁹² Teknolojinin insan hayatını kolaylaştıran yönlerinden yararlanmak, ancak ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerin korunmasıyla mümkündür. Bu bakımdan Güngör'ün yaklaşımı, çağdaş dünyada teknolojik ilerleme ile insani değerler arasında denge kurulması gerektiğini hatırlatan önemli bir düşünsel rehber niteliğindedir.

Güngör'e göre yapılması gereken, teknolojik gelişmeleri engellemek değil, onların doğurabileceği olumsuz sonuçları önlemeye çalışmaktır. Ona göre, "Teknolojideki gelişmeler bizim dünya görüşümüzde ve inançlarımızda birtakım değişikliklere yol açmakla beraber, bizim inanç ve görüşlerimizin de teknolojik gelişme üzerinde büyük bir tesiri olduğu muhakkaktır".⁹³ Bu bakımdan insan, teknolojinin pasif bir kullanıcısı değil; ona yön veren, onu kendi ahlaki ve kültürel değerleri doğrultusunda şekillendiren asli özne olmalıdır. Günümüzde dijital eğitim uygulamaları, yapay zekâ etiği tartışmaları ve çevrim içi mahremiyet konuları, Güngör'ün bu yaklaşımının güncelliğini açıkça ortaya koymaktadır. Teknoloji, insanın hizmetinde olduğu sürece ilerleme anlam taşır; aksi hâlde insanı kendi ürünü karşısında edilgen kılan bir güce döndürür.

Güngör, teknolojinin sunduğu imkânlardan yararlanarak eğitimi geliştirmek gerektiğini savunur. Ona göre insanın yaşadığı çağın koşullarını tanıması, teknolojiyi bilinçli biçimde kullanabilmesi ve daha nitelikli bir yaşam sürdürebilmesi için eğitim hayatı bir öneme sahiptir.⁹⁴ Eğitim, yalnızca teknik bilgi kazandırmakla değil, aynı zamanda ahlaki bilinç oluşturmakla da görevli olmalıdır.

⁹² Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 200.

⁹³ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 200.

⁹⁴ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 203.

Günümüzde teknoloji, bilinçli ve doğru biçimlerde kullanıldığında insan yaşamını kolaylaştıran güçlü bir araç hâline gelmiştir. Ancak aynı teknoloji, denetimsiz ve amaçsız kullanıldığında ahlaki çözülmenin en önemli kaynaklarından biri olabilmektedir. Özellikle kitle iletişim araçları ve sosyal medya platformları, bireylerin düşünme ve davranış biçimlerini derinden etkilemekte; çocuklar ile gençlerin değer dünyasını dönüştürmektedir. Bu durum, toplumların ahlaki temellerini zayıflatma riski taşımaktadır. Dolayısıyla teknolojinin olumsuz etkilerini en aza indirmek için ailede ve okulda güçlü bir ahlak eğitimi verilmesi, çağın gerektirdiği teknik bilginin yanında sağlam bir değer bilincinin de kazandırılması zorunludur.

Erol Güngör'e göre toplumsal gelişmenin gerçek ölçütü teknolojik ilerleme değil, bu ilerlemeyi insani ve ahlaki değerlere hizmet edecek biçimde yönlendirebilmektir. Bu nedenle ahlak eğitimi, yalnız bireyin değil, bir bütün olarak toplumun geleceğini güvence altına alan en temel unsur olarak görülmelidir.

Sonuç ve Öneriler

Erol Güngör, Türk düşünce tarihinde ahlâk, din, kültür, milliyetçilik ve millî değerler üzerine yaptığı çalışmalarla öne çıkan önemli bir düşünür ve kültür insanıdır. Bu çalışmada, onun ahlâk anlayışı ve ahlâk düşüncesine ilişkin temel görüşleri incelenmiştir.

Döneminin toplumsal sorunlarına duyarsız kalmayan Güngör, insanların bir arada yaşamasının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan, toplumsal ilişkileri düzenleyen kurallar bütünü olarak gördüğü ahlakın önemli olduğunu ve korunması gerektiğini vurgulamıştır.

Erol Güngör'e göre ahlak, yalnızca insan davranışlarını konu alır; çünkü insan, akli ve iradesi sayesinde iyi ile kötüyü ayırt edebilen ve toplum hâlinde yaşamaya muhtaç bir varlıktır. Güngör, ahlakın hem bireysel hem de toplumsal yönleriyle ele alınması gerektiğini vurgular; ona göre ahlak, insanların huzur ve güven içinde bir arada yaşayabilmelerinin temel şartıdır.

Güngör'e göre, ahlakın iki yönü vardır; biçim (şekil) ve öz (muh-teva). Davranışların dışsal şekli kadar, bu davranışlara anlam kazandıran niyet ve duygular da önemlidir. Toplumlar değiştikçe ahlak da

değişime uğrar; değişim bir hakikat, değişmezlik ise bir idealdir. Bu nedenle Güngör, gelenekten kopmadan ancak onu bilinçsizce taklit etmeden bir ahlaki denge kurulması gerektiğini savunur. Ona göre ahlak ne tamamen öznel ne de bütünüyle nesnel bir yapıya sahiptir; bu iki uç arasında yer alan insani bir gerçekliktir ve toplumsal yaşamın vazgeçilmez temelidir.

Ahlak yalnızca insana özgüdür; çünkü insan, akli ve iradesi ile iyi ve kötüyü ayırt edebilen bir varlıktır. Ahlaki davranışlar, insanın hem zihinsel olgunluğunu hem de toplumsal ilişkilerini yansıtır. Güngör, kişiliği, “her insanın kendine özgü davranış eğilimlerinin dinamik bir bütünü” olarak tanımlar ve kişiliğin oluşumunda soyaçekim (kalıtım) ile çevresel etkenlerin birlikte rol oynadığını belirtir. Zekâ, cinsiyet ve sağlık gibi doğuştan gelen özellikler kişiliği dolaylı biçimde etkilerken; aile, okul, arkadaş çevresi ve toplum, bireyin ahlaki kişiliğini doğrudan şekillendirir.

Çocukluk ve gençlik, ahlaki gelişimin en kritik dönemleridir. Ahlak eğitimi bu nedenle yalnızca bilgi değil, aynı zamanda davranış ve görgü kazandırma sürecidir. Güngör, ahlak ile kişiliğin birbirinden ayrılmaz olduğunu vurgular; dürüstlük, haysiyet, yardımseverlik gibi değerler hem iyi şahsiyetin hem de iyi ahlakın göstergesidir. Ona göre toplumun düzeni, ortak bir ahlak anlayışına dayanır; liderlerin örnekliliği, eğitimin kalitesi ve manevi değerlerin aktarımı bu düzenin temel taşlarıdır. Ahlak, “istikrar içinde değişme” gösterir; biçimi değişse de özü olan dürüstlük, merhamet ve adalet gibi değerler her çağda geçerliliğini korur. Sonuçta, bireyin olgunluğu ve toplumun sürekliliği, ahlaki değerlerin yaşatılmasına bağlıdır.

Güngör’e göre ahlak bir öğrenme sürecidir. Birey, çevresinden gözlem ve deneyim yoluyla ahlaki davranış kalıplarını kazanır. Ahlaki davranış, insanın hem kendine hem de başkalarına yönelik tutumlarının bir sonucudur. Bu süreçte benlik kavramı önem taşır; insan, benliğini toplum içindeki ilişkiler yoluyla geliştirir. Ancak birey, toplumun değerlerini sorgulayarak kendi ahlak anlayışını da oluşturabilir.

Ahlaki yargılar, zekâ gelişimi ve tecrübeyle olgunlaşır. Çocuklar davranışları sonuçlarına göre değerlendirirken, yetişkinler niyet ve şartları dikkate alır. Ahlak, yaşla birlikte gelişir. Cinsel ahlak konusunda

Güngör, “namus” un ahlakın sadece bir kısmı olduğunu; iffetin, bireyin saygı ve utanç duygularıyla bağlantılı psikolojik bir tutum olduğunu vurgular.

Güngör, ahlakın üç boyutundan söz eder; bilgi, duygu ve davranış. Gerçek ahlak, bu üç unsurun dengelenmesiyle mümkündür. İnsan doğuruyu bilse de her zaman doğru davranmaz; bu nedenle vicdan, ahlaki davranışın sürekliliğini sağlayan içsel bir güçtür.

Ahlaki gelişimin kritik dönemleri özellikle çocukluk ve ergenliktir. Çocuklukta sevgi, ilgi ve disiplin dengesi kurulmadığında kalıcı kişilik bozuklukları oluşabilir. Ergenlik ise kimlik arayışının yoğunlaştığı, reberliğe en çok ihtiyaç duyulan dönemdir. Güngör’e göre ruh sağlığı ile ahlak arasında güçlü bir bağ vardır. Ruh sağlığı yerinde olan birey hem kendisiyle hem çevresiyle uyum içindedir. Çocuklukta yaşanan şiddet, ilgisizlik veya aşırı serbestlik, ahlaki gelişimi olumsuz etkiler. Bu nedenle ahlak eğitimi yalnızca ailenin değil; öğretmenlerin, din adamlarının ve toplumun tüm kesimlerinin ortak sorumluluğudur.

Erol Güngör’e göre şuur (bilinç), insanın hem kendi iç dünyasının hem de dış dünyanın farkında olma hâlidir. Ahlaki davranışlar bu bilinç aracılığıyla gerçekleşir; ancak insan her zaman bildiği gibi davranmaz. İşte bu noktada vicdan devreye girer. Vicdan, kişinin davranışlarını doğru-yanlış ölçütleriyle değerlendiren içsel bir denetim mekanizmasıdır.

Ahlak öğrenme yoluyla kazanılır. Çocuk, önce anne-babasının tepkileriyle doğru ve yanlış öğrenir; dış denetim zamanla iç denetime, yani vicdana dönüşür. Sevgiye dayalı disiplin, ceza ve korkudan daha etkili bir vicdan gelişimi sağlar. Çocuklar, büyüklerini taklit ederek öğrenir; bu nedenle ebeveynin tutumu belirleyicidir.

Ahlak dışı davranış, bireyin yanlış olduğunu bilmesine rağmen o davranışı yapmasıdır. Güngör’e göre insan bazen benliğini korumak için vicdanını susturur. Gerçek vicdan, kişinin kendini tanıma ve içsel muhasebe yapabilme gücüne bağlıdır. Ahlak bilinci, iyi ile kötüyü ayırt etme yetisidir; ancak bilgi kadar duygu da önemlidir. Vicdan azabı, insanı ahlaklı davranmaya iten en güçlü içsel kuvvettir. Sevgiye dayalı manevi eğitim, vicdanın oluşumunda belirleyici rol oynar.

Doğruluk, güçlü bir vicdanın sonucudur. Gerçek ahlaklı kişi, çıkar veya baskı karşısında dahi inandığı ilkelerden sapmaz. Güngör, ahlakta tavizin tehlikesine dikkat çeker: İlkesinden bir kez ödün veren kişi, zamanla yanlışlarını meşrulaştırır ve ahlaki çöküş sürecine girer.

Erol Güngör'e göre ahlak, insan yaşayışının ayrılmaz bir parçasıdır ve insanların uyum içinde bir arada yaşamalarını sağlayan temel ilkeler bütünüdür. Ahlak hem bireysel hem toplumsal bir zorunluluktur. Kişiye saygı, ahlaki ilişkilerin temelidir. İnsan hem kendine hem de başkalarına karşı sorumludur; yaşam hakkına saygı göstermek, sağlığı korumak ve beden terbiyesine önem vermek, ahlaki bir ödevdir. Güngör'e göre intihar, yaşam hakkını ortadan kaldırdığı için ahlaken yanlıştır.

Kötü alışkanlıklar (içki, sigara, uyuşturucu vb.), yalnızca bedeni değil; ruhsal ve ahlaki yapıyı da bozar. Bu alışkanlıklarla mücadele hem bireysel iradeye hem de toplumsal eğitime dayanmalıdır. Haysiyet, insanın kendine ve başkalarına duyduğu saygıdır. Kendi ahlaki ilkelerine aykırı davranan kişi hem kendine saygısını hem de toplumsal itibarını kaybeder. Ahlak, hak ve ödev arasındaki dengeye dayanır; herkesin hakkı, başkalarının hakkına saygı göstermeyi gerektirir.

Güngör'e göre ahlakın sosyolojik yönü, toplumun sürekliliği ve istikrarı açısından yaşamsal öneme sahiptir. Toplumlar değiştikçe ahlak kuralları da değişir; ancak bu değişim geleneğe bağlılık içinde olmalıdır. Millî ve manevi değerler, toplumsal huzurun temelini oluşturur.

Güngör, ahlakı birey ve toplum arasında köprü kuran bir değer sistemi olarak görür. Ahlak olmadan toplum düzeni, sosyallik olmadan da ahlaki bilinç var olamaz. Bu nedenle din, hukuk, eğitim ve devlet kurumları, ahlakın toplumsal yönünü güçlendirmelidir.

Erol Güngör'e göre teknolojik gelişmeler, yalnızca üretim ve ekonomi alanlarını değil, insanın ahlaki değerlerini ve toplumsal ilişkilerini de derinden etkiler. Asıl tehlike, makinelerin insanın yerini alması değil; teknolojinin insanı kendi özünden uzaklaştırarak ahlaki ve kültürel çözülmeye yol açmasıdır. Güngör, teknolojiyi reddetmez; aksine, onu insan merkezli ve bilinçli biçimde kullanmak gerektiğini savunur. Güngör, toplumsal gelişmenin ölçüsünü teknolojik ilerlemede değil, bu ilerlemeyi insani ve ahlaki değerlere hizmet edecek biçimde yönlendirebilme yeteneğinde görür.

Genç yaşta hayata veda eden Erol Güngör, kısa ömrüne rağmen Türk-İslam düşüncesine derinlik ve yeni bir perspektif kazandırmıştır. Toplumun ruhunu, değerlerini ve sorunlarını yakından tanıyan bir düşünür olarak Güngör'ün fikir dünyasını anlamak, sadece onun entelektüel mirasını kavramak açısından değil, aynı zamanda günümüz toplumunun ahlaki, kültürel ve manevi sorunlarına ışık tutmak bakımından da büyük önem taşımaktadır.

Kaynakça

- Güngör, Erol ve Emin Işık. Ahlak Lise II. Ankara: MEB Devlet Kitapları, 1976.
- Güngör, Erol. İslam'ın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
- Güngör, Erol. Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1998.
- Güngör, Erol. Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2000.

EROL GÜNGÖR ÜZERİNDEN KİMLİK ALGISI ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ**

Prof. Dr. Nuray KARACA*

Giriş

Modern sosyoloji bize, günümüz toplumlarında hem sürekli gelişme hem de değişimin bulunduğunu göstermektedir. Türkdöğün gelişmiş toplumlarda sosyal değişimin bir takım yan-kültür ve karşıt kültür alanlarının ortaya çıkmasına engel olmadığını ifade ederek günümüz toplumlarında sanayileşme ve hızlı değişim süreci sonucunda ortaya çıkan değişikliğe yan kültür ve karşıt kültür adını verir. Ona göre bir grup, bazı ayırt edici düşünme, duyma ve yapıp etmeleriyle toplumun genelinden ayrılırlar. Bu tür ayırt edici düşünme duyma ve faaliyette bulunma tarzlarına yan-kültür denir. Böyle bir yan kültür alanına mensup olan bir kimse geniş bir topluma katılmasına ve kültürünün çoğunluğuna ortak olmasına rağmen, aynı zamanda kendi özel grubunun davranışlarını da yüklenir. Yan kültüre zıt olarak bir toplumda daha küçük bir grubu belirleyen karşıt kültür ise sadece ayırt edici özelliğini sürmekle kalmaz, aynı zamanda toplumun geneliyle çatışan duygu, düşünme ve eylem biçimlerini de yaratır. Birçok yan kültür ve karşıt kültür alanlarıyla günümüz toplumları çoğulcu toplum yapısını oluştururlar. Bu bakımdan çoğulcu toplumlarda hâkim kültürün bazı değerleriyle tamamen bütünleşmiş gruplar aynı zamanda kendi münferit gelenek ve değerlerini de korumaya azami özen gösterirler. Yan kültür değerleri bazı ölçülerde geniş kültürle çatışabilir fakat karşıt kültürde diğerlerinin çoğu hâkim kültürle çelişkili

*Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
nkaraca@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0215-9325

bir kimliği ortaya koyar.¹ Türkdöğün'ün genel kültür yapısı içinde tanımladığı bu gruplar günümüz toplumunda kültürel değişimin ve kimliğin sorunsal alanını oluşturmaktadır. Artık kültürel değişim dendiğinde toplumla bütünleşen ama kendini farklı olarak da tanımlayan kültür grupları değil, doğrudan karşıt kültür grupları ve kimlikleri gündeme gelmektedir. Türk siyasi hayatında süreklilik ve değişim unsurlarının neler olduğu çok tartışılan bir konudur. Başlangıç olarak Osmanlı Devleti'nde yaşanan modernleşme ya da batılılaşma alınırsa Cumhuriyetle sadece paradigmatal bir geçiş olduğunu iddia edenlere karşılık Cumhuriyet'in epistemolojik bir kopma anlamına geldiğini savunan ikinci bir görüş dile getirilir. Kimi çevrelerce tartışılan ve ikinci Cumhuriyet tartışmalarının odağını da oluşturan birinci görüş, Osmanlı Devleti'nden miras kalan bürokratik ve aşırı merkeziyetçi devlet anlayışı ile elitçi siyaset yapısının, değişmeden günümüze kadar geldiğini iddia eder. Bu nedenle sivil toplum anlayışının gelişmediğini, hürriyetçi demokratik bir rejimin yerleşmediğini kanıksamıştır. Klasik Kemalist anlayış ile özdeşleşen ikinci görüş ise Atatürk devrimleriyle devlet ve toplum yapısının tamamen değiştiğini ümmetten millete, kulluktan vatandaşlığa geçildiğini, millî egemenliğe dayalı laik, bağımsız bir toplum yaratıldığını savunmaktadır.

Cumhuriyetle beraber toplumumuzdaki değişimin yönü ve nasıl olacağı konusu aynı zamanda sosyolojimizin de temel argümanlarını oluşturmuştur. Türk sosyolojisini yapılandırma ve biçimlendirmede özellikle Prens Sabahattin'in 'İlm-i İctima' ekolü ile Ziya Gökalp'in, İctimaiyat ekolü etkili olmuştur. Gökalp, devletin ve milletin yeni siyasi kimliğinin tanımlanmasını isterken, Türkiye'nin sorununun yönetim sorunu değil yapı sorunu olduğuna dikkat çeken ise Prens Sabahattin'dir.² Prens Sabahattin toplumsal yapının değişip dönüşmesi ile

*** Bu çalışma, 2010 yılında yapılan "Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Türkiye'de Değişim Sempozyumu"nda sunulan bildirinin yeni eklemelerle güncellenerek genişletilmiş halidir.*

¹ Orhan Türkdöğün, *Değişim-Kültür ve Sosyal Çözümle*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988, 67-69.

² Aynur İlyasoğlu, "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi* İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, 8: 2168.

Türk toplumunun Batılaşacağını iddia eder. Prens, yapısal değişiklik olmadıkça sorunun çözilemeyeceği noktasında ısrarcıdır. Ziya Gökalp ise Prens Sabahattin'den farklı olarak ulus bilincini, ulusal idealizmi canlandırmaya yönelik bir sosyoloji anlayışını benimsemiştir. A. Comte, E. Durkheim, çizgisindeki Z. Gökalp ile Fransız sosyolog Frederic Le Play'den esinlenen Prens Sabahattin Türk sosyoloji tarihini başlangıçtan itibaren yönlendirmişlerdir.³

Cumhuriyetle beraber merkeziyetçi devlet geleneğinin devam etmesi birey temelli Prens Sabahattin'in görüşlerinin yerine toplumu baz alan Ziya Gökalp görüşlerinin kabul edilmesi millet bilincine sahip olmayan bir toplumda, bireylere yeni bir kimlik kazandırmak için gerekli bir koşulu oluşturmuştur. Cumhuriyet'in millî egemenlik ve halkçılık söylemine rağmen vesayetçi tek parti döneminde sivil toplum ve kurumların gelişme gösterememesi bugünkü sivil toplum anlayışının gelişmemesinin argümanlarından biridir. Diğer yandan Cumhuriyet'in millet bilincini yerleştirme çabaları içinde Osmanlıyı atlama çabaları toplumda nasıl bir sorunsal alan doğurmuşsa, günümüzde de sivilleşme ve demokrasiyi yerleştirme adına erken Cumhuriyet'i atlama çabaları da başka bir handikap yaratmaktadır. Giddens bu durumu niyet edilmiş eylemlerin niyet edilmemiş sonuçlarının birçok beklenmedik sonucu olarak ifade eder.⁴ Cumhuriyet yeniden inşa sürecidir ve yeniden üretilen pratiklerin bütünüdür. Yakın tarihimiz İslam kimliğinden Türk kimliğine geçiş tarihidir. Bu kimliğin kanıksanması için Cumhuriyet Osmanlı'da toplumun anlam dünyası olan ümmetten değil işlevsel, organik olarak gören ve toplumu tek tek bireylerin toplamı değil bu bireylerin bilinçlerinin birbirini etkilemesi ile ortaya çıkan kolektif bilinçten hareket eder.⁵ Bu bağlamda bu bilinci yönetecek kurum devlettir. Devlet, bireylerini geleneğin sınırlarından, etnik, dinsel, kimliklerden kurtararak özgür ve eşit bireyler haline getirir. Çünkü devlet güç ilişkilerinin işleyiş mekanizmasını temsil eder.

³ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi II*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.

⁴ Anthony Giddes, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, 108.

⁵ Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Cemal Bali Akal, İstanbul: BFS Yayınları, 1985, 10.

Batı Üzerine

Batılı uluslar topluluğunda kimlik sorunu iki düzeyde ortaya çıktı ve tartışıldı. Uluslararası düzeyde bir uygarlık sorunu olarak düşünüldü ve tüm Avrupa uluslarını birleştiren batı uygarlığı kavramı olumlu bir değer yargısı haline geldi. Öte yandan aynı sorun batı uygarlığını meydana getiren devletlerin ulusal kimlikleri sorunu şeklinde somutlaştı.

Batı uygarlığını oluşturan değerler ve bu genel çerçeve içinde ulusal kimlikler batıda ortak bir amacı temsil eden Hristiyan dünya görüşü üzerine kuruldular. Batı aydınlanma ile artık kendini kutsal devlet kutsal düzen değil özgür ve akılcı bir düzen olarak görmeye başladı. Dolayısıyla modernlik, aydınlanma dönemi ile birlikte daha çok bir realite olma imkânına ulaştı.⁶ Batı kendi uygarlığına evrensel değerler verirken kendini doğuya göre tanımladı. Zamanla batı üstün bir değer olurken doğu da olumsuzluğu ifade eden bir sıfat haline geldi. Haçlı seferlerinden 17. Yüzyıla kadar giden bir dönemde batı için doğu önemli ve hatta büyümlü bir dünyaydı. Batı, İslam'ın temsilcisi olarak Türkü gördü, Türk'ün batı gözünde İslam'ın ve giderek doğunun temsilcisi oluşu Osmanlı devrinde İstanbul'un fethinden sonra başladı. Osmanlı toplum yapısı Müslüman ve gayri Müslüman olarak şekillendiği için Osmanlı devletinde kimlik din demektir. Osmanlılarda siyasal kimlik sorununun ortaya çıkışı 18. Yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı düzeninin varlığını devam ettirebilmekte karşılaştığı sorunlarla ilgilidir. Osmanlı Devleti siyasi bağımsızlıkla beraber, kültürel bağımsızlığını da kaybetti. Bu yüzden kendi kimliğimizle ilgili düşünce ve duygularımız, batı kültürünün yarattığı disiplinler ve ideolojiler ortamında şekillendi.⁷ Osmanlı Devleti'nin çöküşü ve Türk ulusunun bağımsızlık kavgasına girişi, ulusal bilinç ve kimlik konusunda yepyeni koşullar yarattı.⁸ Toplum, Osmanlı'nın son döneminde başlayan modernleşmeyi, Cumhuriyette bir devlet politikası olarak algıladı. Türk modernleşme süreci Batı modernliğinin etkilerini gördükten

⁶ Erdi Aksakal, "Modernite ve Milliyetçilik: Sosyolojik Perspektiflerle Tarihsel ve Yapısal Analiz", *Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/19 (2025): 235.

⁷ Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, İstanbul: Hil Yayınları, 1986, 121.

⁸ Timur, *Osmanlı Kimliği*, 146.

sonra zihnen üretilemediğinden dolayı modernliği kalıp olarak alma ve yorumlama reflekslerine imkân verdi.⁹ Bu bağlamda toplum modern gelenek çatışması yaşasa da ilerleme, gelişme ve çağdaşlaşma ulus adına düşünülen projelerin çerçevesinde tasavvur edildi.¹⁰ Modernleşme projesinin sadece devletin izin verdiği kısmının değil topyekûn olduğunu anlayan aydınlar devleti bu konularda sorgulamaktadırlar. Bu sorgulamada siyasi liberalizmi savunanlar yani şimdinin organik aydınları (Gramsci) ulus-devletin krizine tepki olarak alternatif mikro tasarımları savunarak ve yine alternatif olarak modernleşme projesinden vazgeçip, onun yerine muhayyel bir türdeşlik ve tesanüd getireceği varsayılan cemaatleri¹¹ savunmak onlar için makul hale gelmiştir. Bu cemaatlerde toplumla ve toplulukla uyum başat olduğu için bireyselleşme sorunu gündeme gelmiyor. Yani modernlik projesi ve erken Cumhuriyet'in organik aydını eleştiriliyor. Oysa Timur'un ifade ettiği gibi Rönesans'tan itibaren batı gelişmesi ile Osmanlı gelişmesini karşılaştırdığımızda formel benzerliklere rağmen, Avrupa'da ortaya çıkan ve giderek batı düzenine damgasını vuran bağımsız aydın unsuru yoktur. Bu ifade bizde aydın yoktur bağlamında değildir. Cumhuriyet'i ve Cumhuriyet'in aydınının statükocu ve siyasal tavırlarıyla toplumun sivilleşmesine engel olduklarını ifade edenler bugün aynı tavırla kendilerinin yeni statükocu ve siyasal kimlikle aynı davranış kalıplarını sergilediğini görmesi içindir. Çünkü siyaset ve ideoloji toplumun özgül yapılarıdır. Althusser'e göre, toplumsal pratiklerin birbirine bağlı olduğunu kabul eden yaklaşım toplumsal değişmeyi anlamamızı sağlar. Althusser farklı bir devlet teorisi geliştirmek için yalnızca devlet aygıtı ile devlet iktidarını dikkate almaz. Aynı zamanda devletin baskı aygıtının yanında olan, fakat onunla karıştırılmaması gereken devletin ideolojik aygıtı adını verdiği bir gerçek üzerinde de durulması gerektiğini anlatır. Althusser devletin bir tek baskı aygıtına karşılık çok sayıda devletin ideolojik aygıtı vardır der. DİA'ları (okul,

⁹ Erdi Aksakal, "Mamuriyetten Medeniyete: Batı-Dışı Politik Modernleşme", *Jomops* 2/2(2021): 398.

¹⁰ Çağlar Keyder, "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, 154.

¹¹ Keyder, "Kimlik Bunalımı", 156.

aile, kilise vb) devletin baskı aygıtından ayıran şey baskı aygıtları zor kullanarak işlemesine karşılık DİA'ların ideolojiyi kullanmasında yarar.¹² Devlet akılcılaştırmanın aygıtıdır. Her devlet var olduğu koşullar içinde kendi ideolojisini yaymak için toplumsal pratiklerini (kurumlarını, aydınlarını) oluşturur. Bu bağlamda bağımsız aydın kavramıyla siyasal iktidardan bağımsız, kritik espri sahibi ve özgür düşünceli bireyleri anlamalıyız.¹³

1. Kimlik Kavramı

Son yıllarda kimlik tartışmalarında kişilik yerine kimlik kavramı kullanılır olmuştur. Kişilik sosyal varlığın kendine özgü davranış özellikleridir. Nesneldir, karşılaştırmalıdır. Dışarıdan görüldüğü gibidir. Oysa kimlik insanın kendisini nasıl algıladığı kimle özdeşleştirdiğidir. Bu anlamda kimlik özdeşimi de kişilik özelliklerinin dışı vurmasıdır, fakat kişilik ile özdeş değildir.¹⁴ Kimlik kişinin içinde yaşadığı çeşitli gruplarla olan ilişkilerini ve bu gruplara olan ödev, hak ve bağlılık derecelerini tayin eder. Bu hak ve bağlılıklar, kişinin ve toplulukların varlıklarını savunmalarını ve gelişmelerini sağladığı için her şeyden önce kişiler arasında beraberlik ve dayanışma oluşturma çabalarını içerir.¹⁵ M. İzzet'in ifade ettiği gibi milletin temelinde bir irade, "beraber yaşamak iradesi" vardır.

Kimlik sorunu kültürel ve politik düzeyde ele alındığında Fransız devrimi ile ilgili görünmektedir. Bu oluşumlar, endüstrileşme, kolonizasyon, milliyetçilik, kozmopolitizm gibi oluşumlardır.¹⁶ Kimlik sorunu bu oluşumlar içinde kristalleşen iki tarihsel düşünce akımıyla bağlantılıdır. 1. Evrensellik, tek biçimci toplum anlayışı, 2. Farklılaşma, farklı

¹² Louis Althusser, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özişik, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, 34.

¹³ Nuray Karaca, "Louis Althusser", Felsefe Ansiklopedisi, Ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları, 2003, 285-295.

¹⁴ Bozkurt Güvenç, Türk Kimliği, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, 8.

¹⁵ Kemal Karpat, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi", Türk Aydın ve Kimlik Sorunu, Haz. Sabahattin Şen, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995, 23.

¹⁶ Nuri Bilgin, Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1994, 10.

küçük gruplar oluşturma anlayışı. Dünyanın tek biçimleştirilmesi, farkların silinmesi ve evrensel idealler aydınlanma çağının dövizleridir. Aydınlanmacılara göre insan tabiatı tektir, her yerde aynıdır ve insan hakları evrenseldir. Eşitlik Fransız Devrimi'nin temel ilkelerinden biridir. Eski rejimin hiyerarşik yapısına tepki olarak belirlenmiştir.¹⁷ Yine bu dönemde ulusun tanımı sorunu gündeme gelmiştir. Kontrata dayalı ulus ile romantik ulus tanımları yapılmıştır. Kontrata dayalı ulus: Yasa önünde eşit insanların iradi katılımıyla oluşan ulus anlayışı, romantik ulus: Geçmişe ve geleneğe referansta bulunan ulus anlayışı. Kontrata dayalı ulus anlayışında inşa edilen bir yapı söz konusudur milliyet doğal bir belirleme değildir. İnsan bir ulusun üyesi olarak doğmaz. Ulusa mensubiyet, iradi katılım edimiyle gerçekleşir. Bunun karşıtı olan romantik ulus anlayışında ulus tarihin ürünü topluluğun kolektif ruhunun ifadesidir.¹⁸ Romantik ulus anlayışı Herder'e bağlanır. Herder'e göre ulusal farklılıklar belli etkenlerin bir araya gelmesi sonucu gelişmişlerdir. Bunların arasında öne çıkan Tanrı'nın iradesine bağlı doğal bir fenomen olan coğrafi çevredir. Her millî grubun dil, adetler ya da karakter gibi ana özellikleri coğrafya tarafından şekillenmiştir. Doğa ulusları, devlet politikayı yaratır. Çevre, ulusal karakteri ortaya çıkarmış, kalıtım da onu nesillere aktarmıştır. Bu noktada dil kültürün taşıyıcısı olarak gerekli hale gelir. Herder'e göre dil milletin ruhunun ayırt edici ifadesi olmakla kalmaz aynı zamanda milletin kendisini göstermesinin yegâne yoludur.¹⁹ Herder'in toplumda toplumu yansıtan dil, tarih gibi olguların (volkgeist) millî kelimesi ile ifade edilmesi gerektiği anlayışı bize de sirayet eder. Millî şuur bir milletin kendini duyması ve bilmesidir. Hem duyguya hem düşünceye dayanan millî şuur, bir milletin manevi kuvvetlerinden en önemlisidir. Bir millet, ordusunu kaybedebilir, bağımsızlığını da kaybedebilir, fakat dilini sakladıkça o millet yaşıyor demektir.²⁰ Aidiyetlik duygusunu veren millî kelimesi (millî dil,

¹⁷ Bilgin, Sosyal Bilimler, 11.

¹⁸ Bilgin, Sosyal Bilimler, 13.

¹⁹ Nuray Karaca, "Mehmet İzzet ve Alman İdealizmi", Türkiye'de Toplum Bilimlerinin Gelişimi- I, ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, İstanbul: Kitabevi, 2009.

²⁰ Hüseyin Nihal Atsız, Türk Ülküsü, Milli Kültür Serisi No: 2 (İstanbul: Burhan Basım ve Yayınevi, 1956), 57.

millî tarih) millet olma sürecine yeni giren Cumhuriyet için millî kimlik (millî devlet ideolojisi bütün vatandaşlarını tek bir kimlik çatısı altında toplama) formülasyonu içinde ele alınmalıdır

Toplumda yerel olanı ön plana çıkarma eğilimlerine bağlı olarak eylemsel nitelik kazanan kolektif kimlik, kolektif bellekten (geçmişin birikimi) hareketle inşa edilir. Michaua'ya göre kolektif kimlik büyük ölçüde etnik kimlik kavramına göndermede bulunur. Bergue'e göre kolektif kimlik birbirine karşıt birtakım boyutlar kapsamaktadır. Bu kimlik hem güvenlik verici hem de harekete geçiricidir. Ayrıca hem devamlılık hem de transformasyon içerir. Kimlik objektif ve sübjektif özellikleri birleştirilerek hem bütünselci hem de ayrıştırıcıdır.²¹ Kolektif kimlik belirli bir alanda sınırlı belirli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimlik olarak kabul edilir. Bu anlamda etnik ve ulusal kimlik bunun versiyonlarıdır. Etnik kimlik bir topluluğun üyelerinin diğer öteki topluluk üyelerinden ayırt eden bir aidiyet duygusudur. Bu duygu grup üyelerini biz'in mensubu olarak onlardan -öteki- ayırarak kendi içinde birleştirmektedir.²² Millet etnik kimliğin fevkinde ve daha üst düzeyde bir bilinç talep eden bir olgudur. Millet, ortak bir gelecek beklentisi ve ortak ülküler inşa etmede başarılı olduğunda etnik farklılıklardan ortak bir ruh doğar, ancak tersi durumda etnik kimlikler daha iyi bir gelecek adına öne çıkarılır, böylesi kimlikler yoksa bile oluşturulur. Ortak gelecek beklentisi yaratmada başarısız olan milletlerde topluluklar ortaklıklara değil farklılıklara odaklanırlar.²³ Kolektif kimlik bir durum değil bir süreci yansıtır. Kolektif kimlik, belirli bir insan grubunun kendi hakkındaki bilinci ve duygusuyla ilişkilidir. Topluluğun kendine özgü niteliklere sahip olduğu ve tekillik taşıdığı yönündeki bilinci ve aidiyet duygusudur.²⁴ Kolektif kimlik belirli bir alanda kök salmış birtakım grupların (etnik toplulukların) diğer gruplardan farklarını ortaya

²¹ Bilgin, Sosyal Bilimler, 53.

²² Bilgin, Sosyal Bilimler, 57-60.

²³ Recai Coşkun, "Kimlik Ait Olma İhtiyacıdır", Türk Yurdu, 26/221(2006): 105.

²⁴ Sibel Arkanoc, "Kimlik Araştırmalarında Teorik ve Yöntemsel Arayışlar ve Türkiye" Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, 431.

koyma talebidir.²⁵ Kimlik ihtiyacı, bazı boyutlarında diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ile farklılık kutupları arasında diyalektik bir ilişkiye sahiptir.

2. Öteki-Kimlik Algısı

Connolly kimliğin toplumsal olarak kabul edilmiş bir dizi farklılık yoluyla oluşturulduğunu belirtir. Farklılıklar kimlik için hayati önem taşır.²⁶ Kimlik var olmak için farklılığa gereksinim duyar. Kendi keskinliğini güven altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür.²⁷ Birey sosyal eylem içinde yaşadığı dünyayı kavrayışıyla ilintili olarak kendini tanımlar ve kavramsallaştırır. Bunu yaparken birey, belirli zaman ve mekânda öteki olarak algıladığı şahıslarla kendini kıyaslar, farklılığını belirler.²⁸ Levi-Strauss, kolektif kimliklerin, bireylere diğerlerinden ötekilerden farklı özgül bir bireysellik sunduğuna işaret eder. Farklılık kaynağı ise bireylerin ayırt edilme, kendisi olma, arzusudur.²⁹ Farklılık duygusu, aidiyet duygusuna yol açmaktadır. Aidiyet edinme veya kimliklenme süreci kişinin başkalarına karşı gerçekleştirdiği bir süreçtir. Sosyal çevrede oluşan bir süreçtir. Aidiyetin sosyal olması, onun farklılık olgusu ile var olduğunu gösterir. Farklılık olmadan aidiyet olmaz. En temelde ben ve öteki olarak ifade edilen bu ayrım bütün aidiyet kategorilerinde vardır.³⁰ Aidiyetlik duygusu grup üyelerini bizin mensubu olarak diğerlerinden (öteki) ayırarak kendi içinde birleştirir.³¹ Böylece ötekilerden farklı olduğu duygusu grup içinde hâkim düşünce olur. Yani dış ötekiden farklı olunması grup içinde birleşmeye neden olmaktadır. Aynı gruba ait olunduğu bilinç duygusu için ötekiden

²⁵ Nuri Bilgin, *Kimlik İnşası*, İzmir: Aşina Kitaplar, 2007, 53.

²⁶ William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, 92.

²⁷ Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, 93.

²⁸ Ali Yaşar Sarıbay, "Cinsellik, Kutsallık ve Kimlik: Toplumsal Düzenin bedensel İnşası", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, 239.

²⁹ Bilgin, *Sosyal Bilimler*, 54-55.

³⁰ A. Nuri Yurdusev, "18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa'da Türk Kimliği", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, 102.

³¹ Bilgin, *Sosyal Bilimler*, 57.

farklı olduğu duygusu şarttır.³² Böylece oluşturulan ötekiler grubu kimlik için tehditkâr hale gelir.³³ Modern birey kendi kimliğinde insanlık durumuna karşı bir hınc taşır ve bu en net biçimde o kimlikten sapanlara karşı gösterdiği hıncın yoğunluğunda açığa çıkar.³⁴ Çünkü kişisel kimlik kolektif kimliğin standartlarını yansıtır.³⁵ Kişi, birincisi, bazılarıyla aynı kimliği paylaştığından, ikincisi kendindeki kendi kimliğini aşan üzerine gidilmemiş olasılıkları harekete geçirmesi yüzünden ve üçüncüsü, insanlık durumuna duyduğu hıncı yansıttığından ötürü ötekilerle iç içedir.³⁶ Ahıska'ya göre ise modern yaşamda kimlik iktidar kurma tekniğidir. Kimlik bir iktidar söylemidir. Söylemler göstergelerden ibarettir, fakat şeyleri anlatmaktan fazlasını yaparlar, zira sözünü ettikleri nesneleri sistematik bir şekilde biçimlendiren pratiklerdir ve Foucault'nun belirttiği gibi söylemsel pratikler toplumda, kurumlarda içkinleşir.³⁷ Kimlik sorununa daha güncel yaklaşım ben/öteki karşıtlığını gündeme getirmektedir. Bu bakışa göre kimlik bir şeyin karşısında yabancı bir tehdide karşı oluşturulur. Bu açıklamanın sonucu, sınırların çizilmesi, benliğin ötekiden ayrıştırılması anlamına gelir. Batılı kimliği doğulu olmayan her şey olarak tanımlamış, batı kendi ile doğu arasına net bir sınır çekmiştir.³⁸ Oysa Cumhuriyet'in ilk döneminde batı, Türk millî kimliğinin ötekisi değildir. Türk millî kimliği batılılık kimliğini de içermektedir. Türk millî kimliğinin ötekisi Osmanlıdır.³⁹ Çünkü aydınlar ayrıcalıklı bir konuma sahip olmak için batı karşısında kendi gasp edilmişliğinin inkârı üzerine ulusal kimliği kurarlar. Aydınların kendinden kaçarak batı ile özdeşlemesi öteki olan doğu ile arasına sınır çekmektir. Bu durum aydının parçalanması, halka yabancılaşması anlamına gelmektedir. Gökalp bunun için aydına kültür için halka git der.

³² Bilgin, Sosyal Bilimler, 69.

³³ Connolly, Kimlik ve Farklılık, 94.

³⁴ Connolly, Kimlik ve Farklılık, 112.

³⁵ Connolly, Kimlik ve Farklılık, 208.

³⁶ Connolly, Kimlik ve Farklılık, 211.

³⁷ Norman Fairclough, Discourse and Social Cahange 2. Reptindet, Cambridge: Polity Press, 1994, 140.

³⁸ Meltem Ahıska, "Kimlik Kavramı Üzerine Fragmanlar", Defter, 27(1996): 22.

³⁹ Tanıl Bora, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", Cumhuriyet, Demok-rasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, 58.

Sonuçta doğuculuk ve batıcılık ülkeler arasında sınırlar çizmenin yanı sıra onların içinde de bir sınır çekmektedir. (Merkez ile Anadolu/Merkez ile Çevre).

Bilgin, öteki kavramının ortaya çıkma nedenini ötekine merkezden değil kendi konumlarından bakılması gereğini ifade eden merkez-kaç paradigmalarının ürünü olduğunu belirtir.⁴⁰ Bugün dünyada normların dışında, merkezi eksenlerin marjında kalmış özellikler ve bu özellikleriyle tanımlanan kesimler çoğunlukla kültürel alan içinde ifadesini bulan kimlik üzerinden gündeme gelmekte, dolayısıyla da özel alanın sınırları içindedir. Bu durumda merkez dışından gelen seslerin yükselmesi ya özel alanın kamusal karşısındaki ağırlığının artma eğilimi anlamına geliyor ya da öznenin karşısında kendini nesne olarak görenin özneleşme mücadelesine dönüşüyor. Bu süreç bizde her şeyi tersten okuma şeklinde ortaya çıkarken kimlikle de daha çok mikro ve tepkisel olmayı hedefliyor. Bunun sonucunda kimlik konusunda iki seçenek verilir; ya kimliği reddederek melezliğin altını çizeriz ya da çoğul kimlikleri kabul ederiz.⁴¹ Bu noktada Giddens bize, toplumsal gerçekliğin gündelik yaşamda hissedilen küresel kültürler ve ideolojiler düzeyinde de güç dağılımıyla doğrudan bağlantılı olduğunu hatırlatır.⁴²

3. Cumhuriyet ve Kimlik

Modern anlamda toplumsal siyasal bir program ifade etmesi ölçüsünde bir ideoloji olan Kemalizm devleti yeni bir meşruluk formülü üzerinde yani ulus ile devletin birliği esasında yeniden kurmayı amaçlayan bir projedir.⁴³ Cumhuriyet'in ideolojisi ve içerdiği pratiklerden Osmanlı'dan tamamen kopuşu epistemolojik bir kopma şeklinde yorumlansa da aksini söylemek de mümkün olduğu gibi Kemalizm ümmet yerine millet tanımı yaparak meşruluğu yeniden oluşturmak istemiştir. Osmanlı'daki din ve devlet birliği yerini Kemalizm'de ulus ve devletin birliğine bırakmıştır. 1925'te Necmettin Sadık toplumda devrim ile ne

⁴⁰ İhsan Bilgin, "Defter'den", Defter Dergisi 35 (1999): 7.

⁴¹ Ahıska, "Kimlik Kavramı", 31.

⁴² Giddes, Sosyolojik Yöntemin, 151.

⁴³ Levent Köker, "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine Kemalizm ve Sonrası", Toplum ve Bilim, 71(1996): 158.

değiştirdi sorusuna cevap arar. Ona göre devletin mekânı değişmemiş sadece sınırları küçülmüştür. Bu mekânda oturanlar da değişmemiştir. Değişen zihniyettir. Yeni Türkiye bu zihniyetin ürünüdür diyen Sadık gibi Erişirgil de benzer bir şekilde bu yeni zihniyetin hayata geçirilmesinin önemini vurgular.⁴⁴ Sadık, yeni zihniyete uygun kanunlar yapılmalıdır diyerek yasa ile Batılılaşacağımızı düşünür.⁴⁵ Sadık, Durkheim'cı bakış açısına sahip olmasına rağmen toplum konusunda olanı değil olunması gerekeni batılılaşmayı ifade eder. Diğer bir ifadeyle söylenen şeyin, kendi tarihi ve varoluş koşulları, bulunan bir ağa nasıl uyduğunu anlamamıza olanak verir (Marx-Foucault).⁴⁶

Cumhuriyetin kimliği Pozitivizm, Cumhuriyetle birlikte yeni toplumun varoluş koşullarını anlamamıza, toplumsal ağa nasıl uyduğunu görmemize yardım eder. Dönemin aydını Celal Nuri devrimin süreç içinde hayata geçirilmesini gerekli görmektedir. Çünkü siyasi devrimi sosyal devrim ile desteklemek gerekir.⁴⁷ Celal Nuri devrimin sürekliliği için izleyici olması gerektiğinin altını çizer. Batı rasyonel olan yani modern-aydınlanmacı değerlerle biçimlenmiştir. Batının aydınlanmacı zihniyeti toplumu değiştirip dönüştürmüştür. Bu noktadan hareketle Fransız Devrimi sonrası çıkarılan devrim kanunları ile Türk Devrimi sonrasındaki kanunlar arasında büyük benzerlik vardır. Ki bu kanunlar öncelikle Cumhuriyet'in ilanı, dinsel kurumlar gibi aracı kurumların ilgası (bizde tekke ve zaviyelerin kapatılması), modern takvim ve ölçü birimlerinin düzenlenmesi, eğitimin devletin tekeline alınması (bizde tevhid-i tedrisat kanunu) ve aileyi medenileştiren kanunlardır (biz de İsviçre Medeni Kanun'u) (Fransız devrim kanunları için⁴⁸ (bkz. Nisbet, 1997). Bu kanunlar, toplumu yeniden düzenleme konusunda dinsel birlik olarak değil vatandaşlar topluluğu olarak devlete bağlamak içindir.

⁴⁴ Necmeddin Sadık, "Cumhuriyet Kanunları", Atatürk Devri Fikir Hayatı I, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, 113.

⁴⁵ Sadık, "Cumhuriyet Kanunları", 114.

⁴⁶ Fairclough, Discourse and Social, 140.

⁴⁷ Mehmet Emin Erişirgil, "Büyük İnkılap", Atatürk Devri Fikir Hayatı I, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992, 109.

⁴⁸ Robert Nisbet, Muhafazakârlık, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Çev. Erol Mutlu, Ankara: Ayraç Yayınları.

Devlet yeni kimliğinin referansını dine değil topluma dayandıracaktır. Fransız devrimin takipçisi olarak bir görüntü sergilese de devrimi açıklayan aydınlar devrime ruh verme çabası içinde (volkgeist) halk ruhu gibi kavramlarla Alman idealizmine yönelmişlerdir. Hegel mantığı ile her milletin o millete has olan millî bir ruhu vardır⁴⁹ şiarı, devrimin sadece salt bir akıldan olmadığını ona bu toplumun ruhunu da kazandırmanın gerekliliği noktasında kültür milliyetçiliğini ön plana çıkarmıştır. Nitekim M.S. Engin'in millet tanımında kültürel milliyetçiliğin izlerini görmek mümkündür. Ona göre millet, müstakil ve siyasi bir bütün halinde (ulus-devlet), belirli bir vatanda birlikte yaşayan ve aralarında tarih, dil, adet, inanış, menfaat, ideal olan kültürel bir cemiyettir.⁵⁰ Engin, Cumhuriyet'i en olgun safha olarak tanımlar. Çünkü bu devirde hâkimiyet millete geçmiştir. Bunun adı da demokrasidir yani halkçılıktır.⁵¹ Bu düşüncenin ülkemizdeki mimarı olan Gökalp, Durkheim'ın cemiyeti yerine milleti koyarak açıklar. Gökalp, Durkheim sosyolojisini millî sosyolojiye tercüme ederek verir. Böylece sivil toplumun bilimi olan sosyoloji Türk aydını (ideolog/sosyologlar) ile milletin bilimi olarak siyallaşır. Bu bağlamda Türkiye'yi modernleştiren kadroları eleştiren Güngör, bu kadroların özelliğini yaptıkları işi ideolojik bir sorun haline getirmeyen bir zümre olarak telakki eder. Güngör'e göre Cumhuriyet kadrosu merkezde ve sağda yer almakla birlikte soldakilerin yaptığı gibi kendi inanışları yönünde bir kalkınma veya modernleşme doktrini ortaya atamamışlardır.⁵² Bunlar sosyal tabaka, sosyal menfaat ve sosyal çıkarları farklı olan ancak bir noktada ortak özellikleri olan insanlardır. Bu ortak noktanın adı gerçekçiliktir. Bu ortak noktadan dolayı pratik,

⁴⁹ Sadri Maksudi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, İstanbul: Çeltüt Basımevi, 1955, 98.

⁵⁰ M.Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal cilt: II*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938a, 57.

⁵¹ M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal cilt: I*, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938, 16.

⁵² Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötügen Yayınları, 1990, 51.

pragmatik bir politikanın takipçisi olmuşlardır.⁵³ Güngör, Cumhuriyet Devrimi'ni, geleneksel Türk toplumu ile batı yolundaki Türk toplumu arasındaki çizginin iyice kalınlaştığı, adeta duvar haline geldiği nokta diye tanımlar.⁵⁴ Devrimle amaçlanan batılılaşma aydınlar tarafından araçsallaştırılmıştır. Amaç, nesne değil özne olmaktır. Bunun için ne gerekiyorsa yapılmalıdır. Pragmatik bir yaklaşımla Aydemir hedef için zikzaklar, manevralar yapılabilir der. Cumhuriyet aydını devlet kurucusu olarak kendilerine saygınlık kazandırmanın yanı sıra ümmet yerine geçen millete kutsal bir misyon verme arayışı içindedir.

Kimlik- Kültür İlişkisi

Kimliği kültürel düşünmemiz gerektiğine göre, kimlik kültür unsurlarının sadece biriyle ifade edilemez. Bu bakımdan kültür sadece dil, din, örf-adetler ve sanat değildir. Kültür bütün unsurları kapsayan organik bir bütün olduğuna göre kimlik de bu özelliği gösterir.⁵⁵ Geleneksel toplum ve topluluklarda kimlik bir soru veya sorun değildi. Törelere, gelenek ve görenekler kişilerin kimliğini belirliyordu. Geleneksel küçük toplumlarda yaşayan insanların kimlikleri vardı ama kimlik sorunları yoktu. Sosyo-kültürel değişimler kişilerin kimlik kavramı, seçimi ya da özdeşimi sorunu oldu. Çünkü kimlik ilk ve son çözümlemelerde bir kültür sorunudur. Törelere değişmesi, toplumların değişmesi ile bireyler, hatta toplumlar yitirdikleri kimliklerini aramaya başladılar.⁵⁶ Bizde de demokrasiye geçişle Türk modernleşmesi ve Cumhuriyet'in hızlı devrimsel dönüşümleri tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar kültür değişimleri çerçevesinde anlam kazandı ve belirlendi. Malinowski kültür değişmesini "bir cemiyetin mevcut düzenini yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetin bir tipten başka bir tipe kalbeden proses" diye tanımlar. Turhan bir kültürün değişmesinde, değişimde rolü olan kültür temaslarının mahiyetini tayin edebilmek en

⁵³ Güngör, Kültür Değişmesi, 45.

⁵⁴ Güngör, Kültür Değişmesi, 62.

⁵⁵ Mustafa E. Erkal, "Kimlik sorunu Kimin Sorunudur? Kimlik Sorunu Yaratan İç ve Dış Sebepler", Türk Yurdu 26/230(2006): 23.

⁵⁶ Güvenç, Türk Kimliği, 5-6.

önemli şeydir der.⁵⁷ Barlett'e göre kültür değişimleri iktibaslar veya kültürlerin karışması ile olur. Kültür değişimlerinin ilk merhalesi küçük bir grubun hariçten aldıklarını toplum içine yaymaları ile başlar ki bu gruba yenilikçiler denir.⁵⁸ Turhan bu konuda tek taraflı değil karşılıklı yapılanmadan yanadır. Kültür değişmesi değil değişimleri denmesinin anlamı da budur. Türk toplumu pasif alıcı değil, aktif alıcıdır. Aldığına biçim veren, ihtiyacı olanı alandır.

Güngör, aydınların batılılaşma noktasında kültür değişmesini bir ihtiyaç listesi gibi görmeleri noktasında eleştireldir. Bu türlü envanterler hazırlamak belki bizim zihnimizi tatmin eder, fakat cemiyeti tatmin etmez. Bu açıdan Cumhuriyet'ten önceki ıslahat hareketlerinin teknolojik medeniyeti kazanma bakımından daha şuurlu ve daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü önceki ıslahat hareketleri cemiyetteki eksik tarafları tamamlama gayreti içinde olmasına karşın Cumhuriyetçi kadro bir medeniyet ve kültür değişimi içine girmiştir. Bu yüzden Osmanlı ıslahatçıları pratik sorunlara önem verirken Türk toplumunun Avrupa'ya benzemesinden ziyade, Avrupa gibi kuvvetli olmasını hedeflemişlerdir. Güngör, Ziya Gökalp gibi batıdan alınması gerekenin teknik olduğunu vurgularken amacı kültür açısından Avrupalaşmak değil Avrupa kadar güçlü olmaktır.⁵⁹

Güngör, Gökalp'in bu görüşünün o günün koşullarında ileri bir düşünce olduğunu söyler. Fakat bu farklılaşmanın sağlam bir zeminini oluşturamadığı için bazı tezatlarla düşmüştür. Gökalp kültür ve medeniyetin kesintisiz devamlılığını gözden kaçırmış hatta zaman zaman bu ikisini diyalektik biçimde açıklamıştır. Güngör'e göre Gökalp'in bıraktığı eksikliği Mümtaz Turhan doldurmuştur.⁶⁰ Çünkü Turhan'a göre maddi- teknik sahadaki gelişmeler manevi sahaya ait insan düşüncesi ve bilimin ürünüdür bu ürün bütünü teşkil eder.⁶¹ Turhan'a göre kültür değişmesinin (batılılaşma) yarattığı sorunun çözümü yine kültür

⁵⁷ Mümtaz Turhan, Kültür Değişimleri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987, 17.

⁵⁸ Turhan, Kültür Değişimleri, 24.

⁵⁹ Güngör, Kültür Değişmesi, 40-41.

⁶⁰ Güngör, Kültür Değişmesi, 90.

⁶¹ Turhan, Kültür Değişimleri, 29.

değiştirmelerini araştırmakla bulunabilir.⁶² Turhan batılılaşmayı temel sorun olarak diğer sorunların kaynağının da bu olduğunu ifade eder, onun için batılılaşmayı ilmi düzeyde analiz etmek önemlidir. Turhan devrimin nasıl bir değişim yaşattığının iyi analiz edilmesini ister. Ayrıca ülkemizin kültür değişmelerinin etkilerini zorunlu kılan şey ülkemizin uzun bir zamandır kültür değişmesinin içinde olmasıdır.⁶³ Turhan kültürün nasıl değiştiğini bilip ona göre Batılılaşım anlayışından hareket eder yani kafadaki ideallere göre değil toplumsal realiteden hareketle toplumsal değişim yapılmalıdır der.⁶⁴ Turhan kültürün millî medeniyetin beynelmilel olduğunu söyleyerek Gökalp'in kültür medeniyet ayrımını onaylar.⁶⁵ Medeniyet ve kültür birliğinin olduğu en büyük içtimai varlık millettir. Durkheim'daki cemiyet Gökalp'te olduğu gibi Turhan'da da millettir. Turhan bir milletin yabancı bir kültür unsurunu benimsemenin aşamalarını sıralar. Buna göre önce yenilikçilerin bu yeni unsurun benimsemesi gerekir. Sonra bu unsurun diğer fertler tarafından kabul edilmesi ve daha sonra da bu yeni unsurun var olan kültüre uyumlu hale getirilmesi gelir.⁶⁶ Benimseme, özümseme ve kendiliğindenlik aşamaları (kimlik) olarak ifade edeceğimiz bu süreç aynı zamanda, post kolonyalist eleştirel bir tavrı da sergiler. Yabancı olan olduğu gibi benimsenmez, alıcı onu kendine uyumlaştırır, alıcı olan pasif değil aktif biçimleştircidir.

Güngör kültür değişmesinin bir program ve öncelikli konu olarak ele alınmasını zorunluluk olarak görür. Fakat buna siyaset değil sosyal ilimler rehberlik etmelidir der.⁶⁷ Bu işin bilenlerin rehberlik etmesi bilecek yapmak anlamına gelir (Bacon bilmek yapmaktır). Güngör, Ziya Gökalp gibi toplumda ideologların değil bu işin uzmanları olan (Gökalp'e göre o uzmanlar sosyologlardır) kişilerin yön vermesini istemektedir. Çünkü Gökalp'e göre ideologlar hayalperesttir. Sosyal gerçekliğin

⁶² Turhan, Kültür Değişmeleri, 31.

⁶³ Turhan, Kültür Değişmeleri, 33.

⁶⁴ Bkz. Durkheim, Toplumbilimsel Yöntemin.

⁶⁵ Turhan, Kültür Değişmeleri, 38.

⁶⁶ Turhan, Kültür Değişmeleri, 55.

⁶⁷ Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996. 93.

akıldan çıkan şekle girebileceğini sanırlar.⁶⁸ (Gökalp, 1997: 60). Güngör, Gökalp gibi batı medeniyetini herhangi bir milletin eseri olarak görmez batı kültürlerinin ortak mahsulü olarak görür.

Güngör, Cumhuriyet ideologlarının teknik değişimle değil de daha çok kültürle ilgilenmelerini eleştirir. Ona göre Cumhuriyet inkılâpçılarının Avrupa medeniyeti denince bundan anladıkları laiklik ile pozitivizmdir. Ülkemizde bu konuda iki önemli isim olan Comte ve Durkheim şüphesiz kendi düşüncelerinin modernleşmekte olan ülkeler için birer kalkınma modeli olacaklarını düşünmemişlerdi. Fakat modernleşmek isteyen ülkeler orada yaygın olan felsefi ve sosyolojik görüşleri modern Avrupa'nın temel özelliklerinden saydılar. Pozitivizmi bir kurtuluş reçetesi olarak gören Ahmet Rıza ve arkadaşları fikir sahasında kısır kaldılar fakat aydınların siyasi ve sosyal değişme karşısındaki tavırlarında önemli bir unsur oluşturdular.⁶⁹ Böylece Türk aydınının gözünde ilmi ve teknolojik gelişme ile pozitivizmin ilim ve ahlak telakkisi birbirini tamamlar şekilde işlev görmüştür. Güngör'e göre Comte ve Durkheim din konusunda iki gerçeği göstermiştir. Birincisi din, sosyal müesseselerin en köklü ve evrensel olanıdır. İkincisi de dinde cevabı aranan sorular veya tatmini istenilen ihtiyaçlar o kadar evrenseldir ki, biz bu ihtiyaçları değil, belki onları tatmin şeklini değiştirebiliriz. Nitekim bunun bizdeki açılımı Batılılaşmak isteyen Cumhuriyet aydınının bu tatminliği sosyal hayatta bireyin vicdanında yaşayacağı bir duygu haline indirgemesi, dinin toplumsal hayatı belirleyen merkez konumundan çıkması laiklikle örtüşmüştür. Bizde laiklikle ümmetçi toplum anlayışına geri dönmek amaçlandığı gibi modern bir toplum olarak dinin etkisinden çıkıp rasyonel düşüncenin hâkim olması da istenmiştir. Modern cemiyetin ahlakı dine değil ilme dayanacaktır. Oysa gerek Comte gerek Durkheim'ın amacı Hıristiyanlığına veya herhangi bir geleneksel dinin beslemekten aciz kaldığı sosyal ahlak için tatminkâr bir kaynak bulmaktır.

⁶⁸ Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", İçtimaiyat Mecmuası, Çev: Mehmet Kanar, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1997, 60.

⁶⁹ Nuray Karaca, Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi, Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.

Batıda geleneksel dinlerle tatmin olmayan ve bunların modern insanı doyurmayacağını düşünen Comte rasyonel bir din anlayışı geliştirmiştir.⁷⁰ Durkheim ise ahlaki çöküntüden kurtulmak için sosyal kıymetler üzerinde ittifak edilmesini teklif etmiş büyük çoğunluğu dini olan kıymetlerin zorunlu olduğuna kanaat getirerek muhafazakâr bir tavır takınmıştır.⁷¹ Bu kıymetlerin doğuştan getirilmemesi bireye cemiyet tarafından verilmesi kaynağını cemiyetin oluşturması ortak bir kıymet hükümlerini oluşturur ki buda onu fert üstü yapar. O zaman toplumun oluşturduğu kıymetler eylemlerimizi belirler yani Kant'ın deyimiyle bu pratik akıldır.⁷² Güngör'e göre yapılacak iş batı medeniyeti için sansürün veya kontrol mekanizmasının ne olduğunu aramak yerine Türkiye'de sağlam bir kültürü (kimliği) kurmanın yollarını aramaktır. Batı ile ilişkilerde istenmeyen şeylerin gelmesi kadar doğal ne olabilir ki nelerin iyi nelerin kötü olduğunu kararlaştırmaya kalkmak antidemokratik ve gayrı ilmi yolların denenmesini gerektirir. Önemli olan yerli kültürün bunlarla kolayca yer değişmesini önlemek olmalıdır. Güngör'e göre bizim asıl talihsizliğimiz medeniyet alışverişinde millî kültürün dıştan ziyade içten tahribata uğramasıdır. Bugün ülkemizde hala kültür şahsiyetinden söz ediyorsak bunu eski kültürümüzün kuvvetli olmasına borçluyuz, fakat bu direnen kültüre bir hamle gücü kazandırılmazsa fazla dayanamayacağı açıktır.⁷³ Kültürü koruma ve batı karşısında varlığımızı devam ettirme noktasında en keskin çıkışları N. Atsız yapmaktadır. Atsız, resmî batılılaşmaya karşı geliştirdiği Türkiye'nin Türkleşmesi programını bir alternatif olarak sunar.⁷⁴ Atsız, Batılaşmanın getirisi olan aşağılık kompleksi, devlet ile halk arasındaki kopukluk ve resmî söylem ile pratiği arasındaki çelişkilerden ötürü Kemalizm'e ve onun uygulayıcılarına eleştireldir.⁷⁵ Atsız Türk tarihini eleştirerek bu tarih anlatışının en menfi tarafı her milletin Türk yapılarak Türklüğün bir imtiyaz olmaktan çıkarılmasıdır

⁷⁰ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 150.

⁷¹ Bkz. Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin*.

⁷² Bkz. Ziya Gökalp, "Millet Nedir?".

⁷³ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 46.

⁷⁴ Hüseyin Nihal Atsız, *Makaleler III*, İstanbul: İrfan Yayınları 1997, 56.

⁷⁵ Atsız, *Makaleler III*, 57.

der. Atsız batılılaşmamızı meşrulaştıran ve biz zaten batılıyız diyen bir tarih tezini resmî batılılaşma anlayışına karşı olduğu için reddeder. Milleti devletin var ettiği bir yapay unsur olarak görmez. Onun toplumu millettir. Atsız, Durkheim'ın mekanik dayanışma tipini temsil eder. Millet geleneksel birincil grup olarak tarihin ürünüdür.⁷⁶ Onun için millet bir aile, millet fertleri de aynı uruktan tohumdan gelmeleri itibarıyla kan bağı ile bağlı olan kardeşler topluluğudur. Milleti aydınlanmacı toplum sözleşmesinin bir ürünü olan vatandaşlar topluluğu olarak gören anlayışı reddeder.⁷⁷ Atsız'ın milleti ortak ideal değer ve duygu birliği olarak tanımlaması, milleti modern değil cemaatsel birlik olarak görmesinden dolayıdır. Milleti hayvan sürüsü olmaktan kurtaran hedef ülküdür der. Ülküler fertleri birbirine bağlayan onları millet yapandır.⁷⁸ Durkheim'a göre bir toplumu toplum yapan kolektif bilinç, Atsız'da bir milleti millet yapan millî şuura tekabül eder. Millî şuur bir milletin beynidir.⁷⁹ Atsız'ın kimliği Asyalılıktır. Biz Asyalıyız ve Asyalı kalacağız demektedir. Asyalı olmak bir kusur değildir. Aynı zamanda Avrupalı olmak da meziyet değildir.⁸⁰ Atsız batılılaşmayı kendi milliyetimizi, kimliğimizi unutmak olarak görür. Ona göre Batılılaşırken aynı zamanda Türkleşmek gerekirdi.⁸¹ Türkçülük Türk milletini yüceltmek demektir. Atsız'la bu konuda hem fikir olan Gökalp de yüceltmek için önce yaratmak, yaratmak için de millet adı verilen zümrenin ne (kim)'liğini belirlemek bilmek gerektiğini düşünür. Buna göre millet ne ırka ne kavme ne coğrafyaya ne siyasete ne de iradeye bağlı bir topluluktur. Millet dil, din, ahlak ve bütün güzel sanatlar bakımından ortak olan yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan topluluktur.⁸² Gökalp milletini, ümmetini ve medeniyetini tanı diyordu. Milleti yapan kurumlar kültür, ümmeti yapan din, medeniyeti yapan ise bilim (teknoloji) idi. Kültür (hars) milli, medeniyet ise

⁷⁶ Atsız, Makaleler III, 16.

⁷⁷ Atsız, Makaleler III, 42.

⁷⁸ Atsız, Makaleler III, 45.

⁷⁹ Atsız, Makaleler III, 48.

⁸⁰ Atsız, Makaleler III, 55.

⁸¹ Atsız, Makaleler III, 210.

⁸² Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, İstanbul: Toker Yayınları, 2002, 27.

evrenselde. Kültür (milliyete has olan) ile medeniyet, (milletler arasında müşterek olan) arasında gözetilen fark bir muhteva farkıydı Vicedan ile akıl yahut kültür ile medeniyet. “Birincisi bizim «nasıl yaşamalı» sorumuza «ülkü için» cevabını verir. İkincisi «nasıl yaşamalı?» sorusuna «makûl bir şekilde» diye cevap verir.⁸³ Birincisi bize amaçlarımızı ikincisi araçlarımızı gösterir. Atsız, Gökalp gibi batının yaşam tarzının değil sadece sanayisinin alınması taraftarıdır. Teknikte batılaşma ama kültürde millileşmek olmalıdır. Batı taklitçiliğinin sorumluları olarak aydınları suçlar.⁸⁴ Batıdan yaşam tarzını değil, milliyetçiliğini ve millî tarihe verdikleri önemi almamız gerektiğini belirtir.⁸⁵ Gökalp’in “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim” formülüne karşılık, Atsız batılaşmaya karşı kendimize, özümüze dönelim demektedir.

Sonuç Yerine

Siyasi iktidarlar zaman zaman kimlik unsurlarından bazılarını öne çıkarmakta, ancak öne çıkan bu unsurların topluma yansması beklentilerin ötesinde sonuçlara da neden olmaktadır. Toplumda gruplar değiştikçe kimliklerde değişmekte değişen kimlik grubun aidiyetliğini ifşa ettiği için bunların toplumdaki yansımaları farklı olmaktadır. Bu farklılıklar bazen legal bazen illegal olarak toplumda işleve sahiptirler. Bu işlevlerin kalıcılıklarının sürekliliği, iktidarın bunlara referans olduğu durumlarda sağlanmaktadır. Birey, toplumda kendini ifade eden düşüncüyü kimlik olarak ön plana çıkarmak eğilimindedir. Böyle bir durumda ortak tasavvurların oluşturduğu toplumsal bir kimlikten çok kendini ifade eden cemaat kimliği ön plana geçmektedir. Bu kimlik onu diğerlerinden farklılaştırmanın yanında diğerlerini kendisi için öteki olarak görme düşüncesini de yansıtır. Toplumda modern ve gelenek çatışması bunun dinamiklerini her zaman barındırmıştır.

⁸³ Mehmet İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat, İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1969, 142-144.

⁸⁴ Atsız, Makaleler III, 54.

⁸⁵ Atsız, Makaleler III, 55.

Topluma hukuksal bağla bağlılığını ifade eden vatandaşlık kimliğine bağlılığını kişisel değil zorunluluk olduğunu ifade etmekten kaçınmayan kimi unsurlar, siyasi kimlik tercihleri noktasında mağdur ve mazlum oldukları bilincini topluma yerleştirme çabası içinde iç siyasetin trajik-komedi konularını oluşturmuştur. Toplumda bunun en iyi temsil edildiği alan ikicilikler alanıdır. Özne-Nesne, Türk-Kürt, Sünni-Alevi- Laik-Dinci şeklindeki ikiciliklerde ikinci sırada yer alan kimlikler toplumsal anomiyi yaratmada kullanılan kimlikler olmuştur. Kendilerinin birinciler karşısında nesne konumunda olduğuna inananların çabası, merkezde temsil edilme hakkının ötesinde kendilerinin merkez olma mücadelesine dönüşürken, merkezin cazibesi kendisini nesneleştiren söylemden farklı bir söylem üretmesine engel olduğu gibi mağdur ve mazlum olma noktasında görüntü ters yüz edilerek sorunun iktidar-güç ve iktidar-söylem ilişkisi olduğunu bize bir kez daha hatırlatır. Günümüz toplumunda kendini gerçekleştirme sürecinde yerel kimliklerin ve unsurların ön plana çıkması bunun adını iki grupta toplamamıza olanak sağlıyor. Etnik ya da dinsel kimlikler.

Kimlik kavramı sadece teorik değil, güncel hayatta pratik oluşumuyla da çeşitli anlamlara bürünüyor. Ahıska'nın defter dergisinde yayınlanan "*Kimlik kavramı üzerine fragmanlar*" adlı yazısında bu anlamları tanımlamasından hareketle bu tanımlamaların toplumumuzda nasıl bir kimlikle örtüştüğüne dair adlandırdığım bu kategorilendirme ülkemizde güncellenen kimlik kavramına genel bir çerçeveden bakma çabasının ürünüdür.

Bir varoluş biçimi olarak kimlik (dinci), bir savunma aracı olarak kimlik (milliyetçi), parçalanma örtüsü olarak kimlik (etnik), bir tasnif ve idare aracı olarak kimlik (merkez), muhalif politikanın yapılmış nesnesi olarak kimlik (çevre), bir eşitlik çağrısı olarak kimlik (vatandaşlık). Kodlanan bu farklılıklar yani kimlikleşen farklılıklar küresel dünyada hem kapıları kapatmaya hem de açmaya yarayan anahtarlar işlevine sahip. Ayrıca kimliklerin toplumsal olarak üretilmiş simgeler olduğu savını barındırmaktadır.

Bugünün sağladığı tarihsel perspektif geçmişe dair eleştirilere olanak sağlar ancak, geçmişin eleştirisini yaparken nihai hedef, bugünün eleştirisi olmalıdır. Bu söz kendini yapıbozuma uğratma anlamında

değil, söylemsel pratiklerin söylemlerin ürünleri ve üreticileri olan iktidar yapıları ile ilişkisi anlamında düşünülmelidir. Devrimler, radikal sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik dönüşümler için birer örnek oluştururlar. Türk devrimi de böyledir. Yapısal dönüşümün nihai amacını oluşturan batılılaşma ile ilgili toplumsal argümanın adı değişse de (modernite) batılı olma vetiresi devam ediyor. Devriminin gerçekten eleştirel bir değerlendirmesi onun kendi iddiaları ve fiilleri karşısında, bugünün ideolojisinin (nasıl adlandırılıyorsa) tuzağına düşmeden, eleştirel bir şekilde kavramayı gerektirir. Cumhuriyetle var olan yeni yapısal dönüşümü anlamının bilgisi, bugün ve gelecek kavrayışlarımızı ifade eder. Aksi bir tutum devrimin başarısızlıklarının geride bıraktığı boşunalık ve keyfilik imgesini pekiştirir. Bu tür bir yaklaşım toplumumuzda yaşanan sorunların kaynağını Cumhuriyet'in ontolojik ve epistemolojik oluşumunda bulur. Böylece sorunsal alana sokulan Cumhuriyet Devrimi hakkında tarihsel bir olay olarak eleştirel bir tarzda konuşmak neredeyse imkânsızlaşır. Bu imkânsızlık toplumda en görünür biçimleriyle var olan sorunları başka alanlara kaydırmakta. Günümüzde en güçlü olanları din ve etnisitedir.⁸⁶ Parçalayıcı ve baskıcı soyutlamaların yeni şekillerini üreten bu anlayışlar var olan cemaat ideallerini dönüştürmüş biçimlerde yaşatmaya ve yenilemeye çalışan gündelik hayata dayalı hareketleri de barındırmaktadır. Batıda modern dünyanın ürettiği, postmodern dünyanın altüst ettiği kimlik sorununun batı dışı toplumlara yansması toplumlarda ötekileştirme şeklinde algılanmasına yol açmaktadır. Ötekileştirmenin farklılaştırmak olmadığını hatırlatarak kavramın zihinlerde yarattığı parçalanmayı topluma yayma çabası kimliğini ifade etme şeklinde vurgulansa da herkesin anlam dünyasında böyle olmadığı düşüncesinden hareket etmek bir gerçeklikten çok zandır, fakat bunun bir zan olmadığını gösteren toplumsal olgular olayın vahametini ortaya koymak için yeterlidir sanırım.

⁸⁶ Bkz. Akif Dirlik, *Global Modernite ve Sosyalizm*, Der. Veysel Batmaz (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006).

Kaynakça

- Ahıska, Meltem. "Kimlik Kavramı Üzerine Fragmanlar". Defter. 27(1996): 11-35.
- Aksakal, Erdi. "Mamuriyetten Medeniyete: Batı-Dışı Politik Modernleşme". Jomops. 2/2(2021): 385-405.
- _____. "Modernite ve Milliyetçilik: Sosyolojik Perspektiflerle Tarihsel ve Yapısal Analiz". Mecmua Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi. 10/19(2025): 234-246.
- Althusser, Louis. İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları. Çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Arkanoc, Sibel, "Kimlik Araştırmalarında Teorik ve Yöntemsel Arayışlar ve Türkiye". Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, 391-397. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.
- Arsal, Sadri Maksudi. Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları. İstanbul: Çeltüt Basımevi, 1955.
- Atsız, Hüseyin Nihal. Türk Ülküsü, Milli Kültür Serisi No:2. İstanbul: Burhan Basım ve Yayınevi, 1956.
- _____. Makaleler III. İstanbul: İrfan Yayınları 1997.
- Bilgin, İhsan(1999). "Defter'den". Defter Dergisi, 35(Enformel Sektör Sayısı Editörlük Yazısı), 7-10.
- Bilgin, Nuri. Sosyal Bilimler Kavşağında Kimlik Sorunu. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1994.
- _____. İnsan İlişkileri ve Kimlik. İstanbul: Sistem Yayınları, 1996.
- _____. Kimlik İnşası. İzmir: Aşina Kitaplar, 2007.
- Bora, Tanıl, "Cumhuriyetin İlk Döneminde Millî Kimlik". Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, 53-62. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Mahmut Esat. Atatürk İhtilali. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1940.
- Celal Nuri, (2002), Türk Devrimi: İnsanlık Tarihinde Türk Devriminin Yeri, Çev. Ö. Connolly, William E. Kimlik ve Farklılık. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Coşkun, Recai. "Kimlik Ait Olma İhtiyacıdır". Türk Yurdu. 26/221(2006): 104-106.
- Dirlik, Akif, Global Modernite ve Sosyalizm, Der. Veysel Batmaz, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.
- Durkheim, Emile. Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları. Çev. Cemal Bali Akal. İstanbul: BFS Yayınları,1985.
- Engin, M. Saffet. Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal cilt: I. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938.
- _____. Kemalizm İnkılabının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Methal cilt: II. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, 1938 a.

- Erişirgil, Mehmet Emin, "Büyük İnkılap". Atatürk Devri Fikir Hayatı I, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., 109-111. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Erkal, Mustafa E. "Kimlik sorunu Kimin Sorunudur? Kimlik Sorunu Yaratın İç ve Dış Sebepler". Türk Yurdu. 26/230(2006): 21-27.
- Fairclough, Norman. Discourse and Social Cahange 2. Reptindet. Cambridge: Polity Press,1994.
- Giddes, Anthony. Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları. Çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Gökarp, Ziya. "Millet Nedir?". İctimaiyat Mecmuası. Çev. M. Kanar, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. 1997.
- _____. Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Toker Yayınları, 2002.
- Güngör, Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990.
- _____. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Güvenç, Bozkurt. Türk Kimliği. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- İlyasoğlu, Aynur. "Türkiye'de Sosyolojinin Gelişmesi ve Sosyoloji Araştırmaları". Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. 8: 2164-2174. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Mehmet İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1969.
- _____. "Mehmet İzzet ve Alman İdealizmi". Türkiye'de Toplum Bilimlerinin Gelişimi- I, Ed. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan, 351-371. İstanbul: Kitabevi, 2009.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram. Türk Sosyoloji Tarihi II. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Karaca, Nuray, "Louis Althusser". Felsefe Ansiklopedisi, Ed. Ahmet Cevizci, 285-295. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Karpat, Kemal, "Kimlik Sorununun Türkiye'de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi". Türk Aydın ve Kimlik Sorunu, Haz. Sabahattin Şen, 23-38. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Keyder, Çağlar, "Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet". Türk Aydın ve Kimlik Sorunu, Haz. Sabahattin Şen, 151-156. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Köker, Levent. "Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine Kemalizm ve Sonrası". Toplum ve Bilim.71(1996):150-165.
- Nisbet,R. Sosyolojik Düşünce Geleneği, İstanbul: Paradigma. 2013.
- Nisbet,R. Muhafazakarlık, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Çev: Erol Mutlu, Ankara: Ayraç Yayınları. 1997.
- Sadık, Necmeddin, "Cumhuriyet Kanunları". Atatürk Devri Fikir Hayatı I, Haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün vd., 112-114. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Cinsellik, Kutsallık ve Kimlik: Toplumsal Düzenin bedensel İnşası". Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, 231-241. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.

Timur, Taner. Osmanlı Kimliği. İstanbul: Hil Yayınları, 1986.

Turhan, Mümtaz. Kültür Değişmeleri. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Türkdogan, Orhan. Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.

Yurdusev, A. Nuri. "18. ve 19. Yüzyıllarda Avrupa'da Türk Kimliği". Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, Haz. Nuri Bilgin, 101-115. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997.

İSLÂM'IN BUGÜNKÜ MESELELERİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK (Erol Güngör Perspektifinden Güncel Bir Okuma)

Arş. Gör. Dr. Ali AKSAÇ*
Prof. Dr. Abdullah ÖZBOLAT**

Giriş

Cumhuriyet dönemi Türk düşünce hayatında İslâm'ı sosyolojik, psikolojik ve kültürel boyutlarıyla ele alan nadir entelektüellerden biri olan Erol Güngör, dinî meseleleri yalnızca teolojik değil, aynı zamanda toplumsal bağlamlarıyla birlikte analiz etme gayretiyle öne çıkmıştır. Özellikle 1981 yılında yayımlanan İslâm'ın Bugünkü Meseleleri adlı eseri, hem dinin birey ve toplum hayatındaki rolüne dair gözlemleri hem de modernleşmenin doğurduğu zihinsel kırılmalara yönelik tespitleriyle dikkat çekmektedir. Bu eser, yalnızca dönemsel bir yorum çabası değil aynı zamanda günümüzde de geçerliliğini koruyan sorun alanlarını tartışan bir zihni çabanın ürünüdür.

Bu çalışmada, Erol Güngör'ün İslâm'ın Bugünkü Meseleleri adlı eseri başta olmak üzere, telif külliyatından beslenen bir yaklaşımla, dinin güncel toplumsal meselelerle ilişkisi değerlendirilecektir. Kültürel dönüşüm, Selefilik eksenli tartışmalar, halk dindarlığı ile aydın-ulema ilişkileri ve İslâm'ın siyasal temsil biçimleri gibi meseleler, Güngör'ün perspektifinden yeniden düşünölmeye çalışılacaktır. Başlıkların belirlenme sürecinde, söz konusu eserde dile getirilen temel problematikler doğrudan etkili olmuştur. Bu bağlamda, çalışmanın temel amacı, Erol Güngör'ün dinî meseleler konusundaki düşünsel yaklaşımını yeniden

*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Faköltesi,
aaksac@cu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7301-5778

**Çukurova Üniversitesi İlahiyat Faköltesi,
ozbolata@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6100-4289

yorumlamak ve güncel sosyolojik bağlamlarda anlamaya çalışmaktır. Bu çerçevede hem onun entelektüel mirası hem de günümüz dinî tartışmaları arasında kuramsal bir köprü kurmak hedeflenmiştir.

1. Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri

Erol Güngör, 25 Kasım 1938 tarihinde Kırşehir’de dünyaya gelmiştir. Köklü bir aileye mensup olan Güngör, Adliye Zabit Kâtibi Abdullah Sabri Bey ile Zeliha Gülşen Hanım’ın dört çocuğundan üçüncüsü olarak doğmuştur. İlk eğitimini dedesi Hafız Osman Bey’in teşvikiyle alan Güngör, küçük yaşlardan itibaren Osmanlı Türkçesiyle yazılmış klasik metinleri okuyabilecek düzeye ulaşmıştır. 1956 yılında Kırşehir Lisesi’nden mezun olduktan sonra yükseköğrenim için İstanbul’a gitmiş, İstanbul Hukuk Fakültesi’ne kaydolmuştur. Ancak kısa süre sonra akademik hayatının yönünü değiştiren Erol Güngör, Fethi Gemuhluoğlu’nun aracılığıyla tanıştığı Mümtaz Turhan’ın etkisiyle Hukuk Fakültesi’nden ayrılıp İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nin Felsefe Bölümü’ne geçmiştir. Bu dönemde, öğrencilik yıllarında, yabancı bilim insanlarının verdiği İngilizce konferansları eş zamanlı olarak Osmanlı Türkçesi ile özetlemesi, hocaları tarafından büyük takdirle karşılanmıştır. 1961 yılında mezun olduktan sonra aynı fakültede Tecrübi Psikoloji Kürsüsü’ne asistan olarak atanmıştır. 1965 yılında "Kelami (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon" adlı çalışmasıyla doktorasını tamamlayan Güngör, aynı yıl sosyal psikoloji alanındaki ilk tercümesi olan David Krech ve Richard S. Crutchfield’ın "Sosyal Psikoloji" adlı eserini yayımlamıştır. 1966 yılında Colorado Üniversitesi’nde araştırmalarda bulunmak üzere ABD’ye gitmiş, iki yıl sonra Türkiye’ye dönerek kendi kürsüsünde ders vermeye devam etmiştir. 1970 yılında "Şahıslararası İhtilafın Çözümünde Lisanın Rolü" adlı çalışmasıyla doçent unvanını almıştır. Erol Güngör, 1978 yılında "Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar" adlı teziyle profesörlüğe yükselmiştir. Aynı yıl içerisinde kalp rahatsızlıkları yaşamaya başlayan Güngör, 1976’da Londra’da kalp ameliyatı geçirmiş, 1977 yılında oğlu Turhan dünyaya gelmiştir. 1982 yılında Yükseköğretim Kurumu tarafından Selçuk Üniversitesi’ne rektör olarak atanmış, ancak sekiz aylık başarılı bir idarecilik dönemi sonrası 24 Nisan

1983 tarihinde İstanbul'da geçirdiği kalp krizi sonucunda hayatını kaybetmiştir.¹

Erol Güngör'e ait telif ve tercüme eserler aşağıda verilmiştir.²

A. Telif Eserleri:

1. Türkiye'de Misyoner Faaliyetleri, (E.Kırşehirlioğlu müstear ismiyle), Bedir Yayınları, İstanbul 1963.
2. Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1975.
3. İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981.
4. Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Mayaş Yayınları, Ankara 1982.
5. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1980.
6. İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.
7. Tarihte Türkler, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1988.
8. Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (Haz. R.Güler - E.Kılıç), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
9. Değerler Psikolojisi, Hollanda Türk Akademisyenleri Birliği Valdı Yayınları, Amsterdam 1993.
10. Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995.

B. Tercüme Eserleri:

1. Sosyal Psikoloji -Nazariye ve Problemler-, (David Krech ve Richard S. Crutchfield'den), Baha Matbaası, İstanbul 1965.
2. Yirminci Asrın Manası, (E. Kenneth Boulding'ten), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
3. İktisadi Gelişmenin Merhaleleri, (W. Whitman Rostow'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
4. Sanayileşmenin Kültür Temelleri, (John U. Neften), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.

¹ Harun Yıldız, "Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri," in Prof.Dr.Erol Güngör'ün Anısına Armağan, ed. Ahmet Sevgi (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1998), 15-19.

² Yıldız, "Erol Güngör'ün ", 21-23.

5. Sınıf Mücadelesi, (Raymond Aron'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
6. Batı Düşüncesinde Büyük Değişme, (Paul Hazard'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
7. Dünyayı Değiştiren Kitaplar, (Robert B. Downs'tan), Tur Yayınları, İstanbul 1980.

2. Erol Güngör'ün Düşünce Dünyası ve İslam'a Yaklaşımı

Erol Güngör'ün hem telif hem de tercüme eserleri, onun yalnızca teorik bir akademisyen değil, aynı zamanda Türkiye'nin kültürel dönüşümünü anlamaya çalışan bir fikir adamı olduğunu göstermektedir. Modernleşme süreci, dinî geleneklerin dönüşümü, değerler sistemindeki kırılmalar ve aydın-halk-ulema ilişkileri, Güngör'ün metinlerinde sıkça karşılaşılan başlıca temalardır. Bu bağlamda, onun düşünce dünyasını merkeze alarak İslam'ın bugünkü meselelerine dair yaklaşımını tartışmak hem güncel sosyolojik okumalar hem de entelektüel tarih açısından önemli imkânlar sunmaktadır. Aşağıda yer alan alt başlıklarda, Erol Güngör'ün İslam'a ve dinî meselelerin toplumsal yansımalarına dair yaklaşımı, özgün kavramsallaştırmaları ve eleştirel bakışlarıyla birlikte analiz edilmeye çalışılacaktır.

2.1. Kültürel Uyanışın Sancısı: Modernleşme

Modernleşme süreci, İslam toplumlarında yalnızca bir teknikleşme ya da kurumlaşma biçimiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda köklü zihinsel dönüşümlere yol açmıştır. Bu dönüşüm, geleneksel değer sistemleri ile yeni toplumsal işleyiş biçimleri arasındaki çatışmayı derinleştirmiştir. Erol Güngör, modernleşmenin İslam toplumlarında kültürel anlamda bir uyanışı tetiklediğini ancak bu uyanışın çoğu zaman sancılı biçimlerde gerçekleştiğini ifade eder. Bu sancının temelinde, bir yandan Batı karşısında geri kalmışlık duygusu, diğer yandan kendi değer dünyasını yeniden anlamlandırma ihtiyacı yer alır.³

Toplumların yaşadığı modernleşme tecrübeleri, homojen bir yapıda değildir. İslam toplumlarının modernlikle karşılaşması, Batı'daki gibi içeriden gelişen bir tarihsel sürecin sonucu olmaktan çok, dışsal

³ Erol Güngör, İslâmın Bugünkü Meseleleri, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981), 19.

baskılarla tetiklenen bir tepki biçiminde gerçekleşmiştir. Bu durum, toplumda bir yandan modern kurumların hızla benimsenmesine, diğer yandan bu kurumları besleyecek değerlerin yeterince içselleştirelememesine yol açmıştır. Bu ikilik, zihinsel ve kültürel düzeyde bir parçalanma doğurmuştur.⁴

Modernleşmenin beraberinde getirdiği değer krizi, bireyin kimlik arayışını da karmaşıklaştırmıştır. Geleneksel değerlerin sorgulandığı ancak yerine yenilerinin konulamadığı bir dönemde, bireyler hem dini hem de ahlaki anlamda yönsüzleşme ile karşı karşıya kalmıştır. Bu bağlamda yaşanan çözülme yalnızca bireysel bir kriz değil, aynı zamanda kolektif bir bellek kaybı olarak da okunmalıdır.⁵ Bu durum, toplumun kendi kültürel kodlarını tanıyamaz hale gelmesine yol açmış ve kültürel sürekliliği tehdit etmiştir.

Güngör, kültürel uyanışın Batı'yla yüzleşmeden bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtir. Batı uygarlığının teknik ve düşünsel üstünlüğü karşısında yaşanan hayranlıkla beraber, kimlikssel bir aşağılık kompleksi de gelişmiştir. Bu ikili ruh hali, modernleşmenin ya reddedilmesine ya da körü körüne taklit edilmesine neden olmuştur. Oysa gerçek bir kültürel uyanış, eleştirel bir bilinçle mümkün olabilir. Bu bilinç, ne geleneği yadsımalı ne de modernliği sorgusuz kabul etmelidir.⁶

Modernleşmenin yol açtığı sancının aşılması, yalnızca yeni kurumların inşasıyla değil aynı zamanda değerler sisteminin yeniden yapılandırılmasıyla mümkündür. Ahlaki çözülme ve kültürel boşluk, teknik ilerlemeyi anlamlı kılacak içsel dayanakların zayıflamasına neden olur. Dolayısıyla kültürel uyanış, yüzeysel bir değişimi değil, derinlikli bir yeniden inşa sürecini gerektirir. Bu süreçte din, gelenek ve kültür arasındaki ilişki doğru kurulmalıdır. Aksi hâlde toplumun modernleşmesi değil, kimliksizleşmesi söz konusu olur.⁷ Modernleşme

⁴ Güngör, İslâmın Bugünkü, 19.

⁵ Erol Güngör, Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), 200.

⁶ Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 82-83.

⁷ Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993), 175.

İslam toplumlarında sadece dışsal bir dönüşüm süreci değil, aynı zamanda bir kimlik krizidir. Bu krizin aşılması, kendi kültürel kaynaklarını tanıyan, onları yeniden yorumlayan ve evrensel değerlerle harmanlayabilen bir zihniyet dönüşümünü gerekli kılar. Güngör'ün kültürel uyanışa ilişkin tespitleri, bugünün tartışmaları açısından hâlâ güncelliğini korumaktadır.

2.2. İslah mı, Reform mu? Selefilik Tartışmalarına

Sosyo-Kültürel Bir Yaklaşım

İslam toplumlarında modern dönemde gündeme gelen selefi eğilimler, genellikle bir tür ıslah hareketi olarak sunulmakla birlikte, gerçekte çoğu zaman geleneği indirgemeci bir bakışla ele alan ve toplumsal çeşitliliği tehdit eden katı bir dini yorum biçimine dönüşmüştür. İslah, tarihsel bağlamı içinde değerlendirildiğinde, dinin temel ilkelerine dönerek yozlaşmış yapıları düzeltme amacını taşıyan içsel bir yenilenme çabasıdır. Reform ise kültürel ve tarihsel temelleri dikkate almadan dışsal müdahalelerle değişimi zorlamayı ifade eder. Bu iki yaklaşımın birbirine karıştırılması, günümüzde İslam düşüncesinde karşılaşılan birçok epistemolojik ve toplumsal problemin de temelini oluşturur.⁸

İslah anlayışı, dini geleneği tamamen reddetmeden onu yeniden yorumlama kapasitesine dayanır. Bu bağlamda selefilikğin savunduğu biçimsel dönüş, çoğunlukla içerikten kopuk bir şekilcilik olarak kalır. Bu eğilim, toplumda kültürel sürekliliği zayıflatır ve bireylerin kendi tarihsel hafızalarıyla bağ kurmasını zorlaştırır. Güngör'e göre, toplumların ihtiyaç duyduğu dönüşüm biçimi, geleneği dışlamadan ancak onu dogmatik bir bağnazlığa da mahkûm etmeden gerçekleştirilen bir iç yenilenmedir.⁹

Selefi hareketlerin modern dönemdeki etkisi, sadece dini alanda değil toplumsal yapının bütününde hissedilmektedir. Bu hareketler, İslam toplumlarında yaşanan kültürel çözülmeye karşı bir tepki olarak doğmuş olsa da sundukları çözüm çoğunlukla yapıcı değil yıkıcı olmuştur. Çünkü önerilen dönüşüm, toplumun çok katmanlı yapısını ve tarihsel tecrübelerini dikkate almayan bir indirgemecilik içerir. Bu durum, dini

⁸ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 232.

⁹ Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 8-10.

düşüncenin yalnızca fikhî bir çerçevede hapsedilmesine ve ahlaki boyutunun zayıflamasına neden olmuştur.¹⁰

Güngör, İslam dünyasındaki fikir hareketlerinin sağlıklı gelişebilmesi için dinî düşüncenin sadece metinsel değil aynı zamanda ahlaki, kültürel ve sosyolojik bağlamlarla birlikte ele alınması gerektiğini vurgular. İslah bu anlamda dinin yaşanabilirliğini artıran, geleneği yeni gerçekliklerle buluşturan bir yaklaşımdır. Oysa reformist müdahaleler çoğu zaman Batı'dan ithal edilen kavramlarla dinî yapıyı yeniden inşa etmeye çalışır. Bu durum hem toplumsal tepkilere neden olur hem de dinin kendi iç tutarlılığını zedeler.¹¹

Selefilğin temel açmazı, dinin ruhunu şekilci bir muhafazakârlığa indirgemesidir. Bu yaklaşım, dini düşünceyi canlı bir yorum alanı olmaktan çıkararak dogmatik bir yapıya dönüştürür. Oysa İslam düşünce geleneği, tarih boyunca farklı sosyokültürel bağlamlarda çeşitli içtihat biçimleriyle gelişmiş ve toplumla birlikte değişebilmiştir. Bu geleneksel esneklik, selefi yorumlarda yerini statik bir din anlayışına bırakmaktadır.¹²

Selefilik günümüzde bir ıslah hareketi gibi sunulmakla birlikte, çoğu zaman kültürel ve sosyolojik bağlamdan kopuk bir reform denemesi niteliğindedir. İslahın özü, toplumun kendi iç dinamikleriyle ve değer sistemiyle uyumlu bir değişimi mümkün kılmaktır. Bu bağlamda, İslam toplumlarının ihtiyacı olan şey, geleneği içselleştiren ve çağın gereklerine göre yeniden yorumlayan bir ıslah anlayışıdır. Bu anlayış hem dinin toplumsal rolünü güçlendirecek hem de kültürel çözülmeye karşı direnç kazandıracaktır.

2.3. Dindarlığın Değişen Yüzü: Aydın, Ulema ve Halk Üçgeninde İslâm

İslam toplumlarında dindarlığın biçimsel görünimleri tarihsel süreçte sabit kalmamış, toplumsal sınıflar arasındaki farklılaşmalara bağlı olarak anlam, içerik ve yönelim bakımından çeşitli evrimler geçirmiştir. Özellikle aydınlar, ulema ve halk kesimleri arasında dinin nasıl anlaşıldığı ve

¹⁰ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 181.

¹¹ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken, 1995), 87-88.

¹² Güngör, *İslam Tasavvufunun*, 10.

yaşandığına dair önemli farklılıklar oluşmuştur. Bu farklılaşmalar, sadece bilgi düzeyi ya da eğitimle açıklanamayacak kadar köklü sosyo-kültürel sebeplere dayanmaktadır. Aydınlar, çoğu zaman dini daha çok ideolojik ve entelektüel bir tartışma konusu olarak ele alırken, halk kitleleri dini pratiklerini geleneksel formlar üzerinden sürdürmeye devam etmiştir. Ulema ise bu iki kesim arasında hem bir otorite hem de bir köprü olma işlevini üstlenmiştir.¹³

Toplumun çeşitli kesimlerinde görülen bu dindarlık biçimleri, sadece biçimsel değil, aynı zamanda zihniyet düzeyinde de derin ayrışmalara yol açmıştır. Aydın kesimin, özellikle modernleşme süreciyle birlikte dini kültürel bir miras olarak görme eğilimi artarken, halkın dini yaşantısı gündelik hayatla iç içe geçmiş, ritüellere ve geleneksel uygulamalara dayanmıştır. Ulema ise bu iki kutup arasında, hem dinin otantik yorumunu temsil etme hem de halkın inanç dünyasını yönlendirme sorumluluğunu taşımıştır. Bu durum, zamanla aydınlarla ulema arasında zihinsel bir mesafenin doğmasına ve halkın bu iki otorite figüründen uzaklaşmasına neden olmuştur.¹⁴

Modernleşmenin getirdiği sosyal hareketlilik ve kültürel çeşitlenme, dindarlığın tek bir yorum üzerinden sürdürülemeyeceğini ortaya koymuştur. Aydınların dini ele alış biçimi, çoğunlukla toplumsal dönüşümün aracı olarak dini yeniden yorumlama çabasına dayanırken, ulema geleneğin devamını esas almıştır. Bu durum, dinin birliği konusunda sorunlara yol açmış, özellikle genç kuşaklarda dinî aidiyetin zayıflamasına neden olmuştur. Oysa din, yalnızca geçmişe bağlılıkla değil, içinde bulunulan zamanın ruhuna da cevap verebilme yeteneğiyle anlamlı hâle gelir. Bu bağlamda dindarlığın değişen yüzü, aslında dinin toplumsal işlevlerini yeniden kazanabileceği bir potansiyeli de barındırmaktadır.¹⁵

Toplumun dindarlık düzeyi, sadece bireysel inançlarla değil, aynı zamanda kültürel aktarımla ve otorite yapılarıyla da ilişkilidir. Bu üçgenin herhangi bir noktasında yaşanan kırılma, dinin toplumla olan

¹³ Güngör, İslâmın Bugünkü, 238.

¹⁴ Güngör, İslâmın Bugünkü, 237-39.

¹⁵ Güngör, Kültür Değişmesi, 97.

bağlarını zayıflatır. Ulemanın halk üzerindeki etkisinin azalması, aydınların dine karşı mesafeli tavrı ve halkın dinsel duygularının araçsallaştırılması, bu bağın ciddi şekilde zedelendiğini göstermektedir. Güngör'e göre çözüm, dinin yeniden toplumsal anlamı ve işleviyle birlikte düşünüülmesinde yatar.

2.4. Faiz, Meşruiyet ve Siyasal Aklın Krizi

Faiz meselesi, yalnızca ekonomik bir tartışma alanı değil, aynı zamanda İslâm toplumlarının modernleşme sürecinde karşı karşıya kaldığı temel meşruiyet sorunlarından biridir. İslâm düşüncesinde faize karşı sergilenen güçlü ret, tarihsel bağlamda ahlaki ve toplumsal eşitlik ilkeleriyle temellendirilmiştir. Ancak günümüzde faiz, modern ekonomik sistemin ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş ve bu durum Müslüman toplumlarda hem bireysel vicdan hem de siyasal akıl düzeyinde bir çelişki üretmiştir.¹⁶

Faiz meselesi, yalnızca ekonomik bir tartışma alanı değil, aynı zamanda İslâm toplumlarının modernleşme sürecinde karşı karşıya kaldığı temel meşruiyet sorunlarından biridir. Erol Güngör, bu konudaki yaklaşımında, günümüz İslâm dünyasında faiz yasağı etrafında oluşan tartışmaların, toplumsal düzenin temelindeki meşruiyet anlayışında derin bir çatışmaya yol açtığını vurgular. Ona göre, geleneksel siyasal akıl dinî referanslarla şekillenmiş bir meşruiyet anlayışına dayanırken, modern devlet düzeni ise rasyonel bürokrasiye ve ekonomik işleyişin sürdürülebilirliğine öncelik vermektedir. Bu ikilik, Müslüman toplumlarda yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal düzlemde de yeni arayışlara ve çıkmazlara yol açmaktadır. Güngör, bu noktada, Müslümanların mevcut krizleri aşabilmelerinin, İslâm'ın toplumsal düzen kurucu işlevini ve sosyal adaletçi geleneğini yeniden değerlendirmelerine bağlı olduğunu belirtir.¹⁷

Ahlak düzleminde ise faiz, sadece bireyin kazancına ilişkin bir etik sorun değil, toplumun genel ahlaki ikliminin de belirleyicisidir. Kapitalistleşmenin hızlandığı ortamlarda bireyler, çıkar ve faydayı ahlaki değerlerin önüne koyma eğilimindedir. Bu durum, ahlaki değerlerin

¹⁶ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 236.

¹⁷ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 10-11.

piyasaya uyarlandığı bir meşruiyet inşasına yol açmaktadır. Güngör, ahlakın toplumsal düzenin temeli olduğunu vurgular ve ekonomik yapılarla çatışan dini değerlerin ancak kültürel dönüşümle uyumlu hâle getirilebileceğini savunur.¹⁸

Faiz meselesiyle bağlantılı meşruiyet tartışmaları, toplumsal değerler ile mevcut sosyoekonomik yapı arasındaki denge arayışını gündeme getirmektedir. Bu tartışmalarda farklı bakış açıları ve yaklaşımlar varlığını sürdürürken gerek dini gerekse toplumsal referansların zamanın koşullarına göre yeniden ele alınması ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Nasıl bir yol izleneceği konusunda kesin bir uzlaşıdan söz etmek güç olsa da mevcut gerilimlerin, çeşitli toplumsal ve ahlaki dinamiklerin dikkate alındığı bir değerlendirme ile ele alınması, konunun daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Tartışma ve Yorum

Erol Güngör'ün modernleşmeye dair tespitleri, İslam toplumlarının kültürel uyanış süreçlerinde yaşadıkları ikilikleri derin bir biçimde gözler önüne serer. Ona göre Batı'nın teknik ilerlemesine duyulan hayranlıkla geleneksel değerler arasında kalan İslam toplumları, kimliklerini yeniden tanımlama sürecine girmiştir.¹⁹ Bu yaklaşım, kısmen Şerif Mardin'in merkez-çevre ilişkisine dayanır; Mardin, modernleşmenin Türkiye'de devlet eliyle ve yukarıdan aşağıya yürütüldüğünü vurgular.²⁰ Bu açıdan Güngör'ün kültürel uyanışı, sadece teknik gelişmeyle değil, anlam dünyasının yeniden inşasıyla temellendirmesi isabetlidir. Ancak Nilüfer Göle'nin "yerli modernlik" anlayışı, Güngör'ün yaklaşımına önemli bir eleştirel katkı sunar. Göle'ye göre, modernlik yalnızca Batılı değerlerin ithali değil, yerel kültürel kodlarla yeniden harmanlanan bir inşa sürecidir.²¹ Güngör'ün bu süreci çoğu zaman toplumsal gerilimlerle açıklaması, bireyin özne olarak aktifliğini geri plana itme riski taşır. Ayrıca modernleşmenin sadece değer boşalması değil, aynı zamanda

¹⁸ Güngör, *Ahlak Psikolojisi*, 21.

¹⁹ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 81.

²⁰ Şerif Mardin, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?," *Daedalus* 102/no. 1 (1973): 184.

²¹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 1991), 19-20.

yeni toplumsal dayanışma biçimlerine de yol açabileceği gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır.

Güngör'ün selefilik yaklaşımı, İslam düşüncesinde değişim ve süreklilik arasında kurulan dengeyi anlama çabasında önemli bir yer tutar. Ona göre, "ıslah", dinin kendi iç dinamikleriyle, tarihsel ve kültürel bağlamından kopmadan kendini yenileyebilme kapasitesini ifade ederken; "reform" ise daha çok dışsal baskıların ürünü olan, köklü kopuşları beraberinde getiren bir müdahale biçimi olarak tanımlanır. Bu ayrım, dinî değişimin yönünü belirleyen zihniyetin anlaşılması bakımından açıklayıcıdır. Güngör, selefilik türü akımların, geleneğin birikimini ve toplumsal bağlamı göz ardı ederek dinî metinleri literal biçimde yorumlamasını eleştirmiştir. Bu tür yaklaşımların, bireyi karmaşık sosyal gerçeklikten soyutlayarak, indirgemeci bir normatif dindarlık anlayışına yönelttiğini belirtmiştir. Bu durum, sadece bireysel bir inanç biçimi değil, aynı zamanda toplumun kültürel çeşitliliğini tehdit eden bir katılaşma eğilimine de işaret eder.²²

Buna karşılık çağdaş selefi söylemler, kendi içlerinde tek yönlü bir yapı olmadıklarını savunmaktadır. Bu söylemlerde yalnızca metne bağlılık vurgusu yer almaz. Aynı zamanda bireysel sorumluluk, ahlaki hassasiyet ve toplumsal adalet gibi farklı değerler de öne çıkar. Kimi selefi düşünürler, bu çeşitliliği hareketin kendi dinamik gücü olarak sunar. Selefilik tek bir formdan oluşmadığını, farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde yaşandığını belirtirler. Bu tür yaklaşımlar, Olivier Roy'un selefilik kültürel bir duruş olarak değerlendiren görüşleriyle örtüşür. Roy, bu tarz dinî yönelimlerin sadece siyasal değil aynı zamanda kimlik temelli bir arayışı temsil ettiğini dile getirir.²³

Güngör, aydın, ulema ve halk arasında dinin farklı biçimlerde temsil edildiğini ortaya koyarken bu üçlü yapının İslam toplumlarında ciddi bir iletişim krizine yol açtığını ifade eder²⁴. Aydınların dine yaklaşımında araçsallaştırıcı bir eğilim öne çıkarken ulemada geleneği muhafaza etme refleksi daha baskın bir şekilde görülmektedir. Ancak halkın

²² Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 8.

²³ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), 24-25.

²⁴ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 242.

bu yapıda genellikle edilgen bir konumda sunulması, dinin tabandan gelen yaratıcı ve dönüştürücü potansiyelini arka planda bırakmaktadır. Oysa Paul L. Heck, halk dindarlığını sürekli dönüşen ve direniş biçimleri üreten bir olgu olarak tanımlar.²⁵ Bu bağlamda halkın dini anlayışı geleneksel unsurların yanında yenilikçi biçimlerde de kendini göstermekte ve işlevselliğini korumaktadır.

Benzer bir yaklaşımı Şerif Mardin de dile getirir. Mardin, halk dindarlığını küçümseyen bakışların modernleşme sürecini eksik yorumladığını belirtir. Ona göre din yalnızca entelektüel düzeyde değil halkın gündelik yaşamında da anlam üretici bir işleve sahiptir. Bu nedenle dinin toplumsal analizlerde merkeze alınması gerekmektedir.²⁶ Mardin'in bu vurgusu halk dindarlığının kültürel yaratıcılık ve toplumsal aidiyet açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte aydın, ulema ve halk ayrımının sabit kategoriler gibi ele alınması günümüz çoğulcu toplum yapısında açıklayıcılığını kaybetmiş görünmektedir. Türkiye'de ilahiyatçılar üzerine yapılan güncel araştırmalar aynı bireyde hem kitabi hem de halk dindarlığına yönelik eğilimlerin birlikte bulunabildiğini göstermektedir. Bu durum, bu kategoriler arasındaki sınırların esnek olduğunu ve dinî kimliğin bağlama göre şekillenen çok katmanlı bir yapı taşıdığını ortaya koymaktadır.²⁷

Güngör'ün faiz konusundaki yaklaşımı, dinî değerlerle modern ekonomik sistem arasında yaşanan meşruiyet sorununu çok boyutlu biçimde ele alması açısından dikkat çekicidir.²⁸ Özellikle siyasal kararların ahlaki değerlerle çıkarıcı akıl arasında sıkıştığı durumlar, günümüz sosyolojisi açısından da önemlidir. Bu çerçevede Güngör'ün ortaya koyduğu meşruiyet açığı, Habermas'ın modern toplumlarda ortaya çıkan değer çatışmalarına ilişkin analizleriyle örtüşmektedir. Habermas'a göre modern toplumlar, ekonomik ve bürokratik mantıkla toplumsal

²⁵ Paul L. Heck, *Common Ground: Islam, Christianity, and Religious Pluralism* (Washington DC: Georgetown University Press, 2009), 6.

²⁶ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), 145.

²⁷ Ali Aksa, "İlahiyatçı Dindarlığı: Nicel Bir Araştırma" (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2025), 114.

²⁸ Güngör, *İslâmın Bugünkü*, 236.

değerler arasında sürekli bir gerilim yaşar . Faiz meselesi de bu gerilimin somutlaştığı alanlardan biridir. İslamî ilkelerle şekillenmiş değer dünyası, küresel kapitalizmin işleyiş mantığıyla tam bir uyum kurmakta zorlanır. Bu durum bireyler açısından hem vicdanî hem de pratik düzeyde çelişkili tutumlara yol açar. Ancak Güngör'ün çözüm önerisi, dinin hukuki kurallarının doğrudan siyasal sisteme aktarılması değildir. Onun önerisi, İslâm'ın değer dünyasının ve ahlaki ilkelerinin, çağdaş toplumun kültürel temelleriyle yeniden bağ kurmasıdır. Bu anlayış, bireyin ahlaki kimliğiyle toplumsal yapının meşruiyeti arasında daha derin bir ilişki kurulmasını hedefler. Bu yönüyle onun yaklaşımı, Charles Taylor'ın "tanınma siyaseti" düşüncesiyle de kesişmektedir. Taylor, bireylerin kültürel ve dinsel kimliklerinin kamusal alanda tanınmasını savunur. Ancak siyasal düzenin yalnızca belirli bir inanç sistemine göre kurulmasını doğru bulmaz.²⁹ Güngör'ün yaklaşımı ise farklı inanç sistemlerinin varlığını dışlamadan, toplumsal yapının kültürel kökleriyle yeniden bağ kurması gerektiğini ifade eder.

Sonuç

Erol Güngör'ün düşünce dünyası, İslam'ın güncel meselelerine yalnızca inanç temelli bir yaklaşımla değil, aynı zamanda kültürel, toplumsal ve siyasal boyutları dikkate alarak yaklaşan derinlikli bir analiz çabasıdır. Bu çalışmada, onun modernleşme, selefilik, dindarlığın farklı biçimleri ve meşruiyet krizi gibi meseleler hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Yapılan değerlendirme, Güngör'ün pek çok tespitinin bugün de açıklayıcı gücünü koruduğunu ve din-toplum ilişkisine dair tartışmalara anlamlı katkılar sunduğunu ortaya koymaktadır ancak toplumsal yapıların değişen doğası ve dinî temsillerdeki çeşitlenmeler dikkate alındığında, bazı yaklaşımlarının günümüz koşullarında yeniden gözden geçirilmesi ve eleştirel biçimde değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Modernleşme konusunda Güngör'ün değerlendirmeleri, kültürel kimlik arayışının teknik ilerlemeden çok daha karmaşık bir zihinsel süreç olduğunu vurgular. Ona göre, Batı karşısında duyulan hayranlık ile

²⁹ Charles Taylor, "Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition," ed. Amy Gutmann (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 59.

geleneksel değerleri sürdürme arzusu arasında sıkışan toplumlar, kimliksel bir bunalım yaşamaktadır. Gerçek bir kültürel uyanış ise ancak eleştirel bilinçle ve anlam dünyasının yeniden inşasıyla mümkündür. Bu yaklaşım, modernleşmenin yalnızca kurumsal yapıları değil, ahlaki ve kültürel temelleri de kapsaması gerektiğini göstermektedir.

Selefilik tartışmaları bağlamında Güngör, ıslah ile reform arasında önemli bir ayrım yapar. Islahı dinin kendi içinden gelişen bir yenilenme çabası olarak tanımlar. Reform ise genellikle dışsal müdahalelerle oluşan ve geleneği dikkate almayan bir değişim biçimidir. Bu ayrım, günümüzde selefi akımların çoğunlukla indirgemeci ve şekilci bir din anlayışına dayandığını açıklamak açısından önemlidir. Ancak çağdaş selefi söylemlerde görülen iç çeşitlilik, bu değerlendirmelere yeni boyutlar eklenmesini de gerekli kılmaktadır. Bazı güncel yaklaşımlar, selefilüğün sadece şekilcilikten ibaret olmadığını ve farklı coğrafyalarda farklı biçimlerde yaşandığını ortaya koymaktadır.

Dindarlığın aydın, ulema ve halk üçgeninde kazandığı biçimler, Güngör'ün sosyolojik duyarlılığını yansıtır. Dinin entelektüel düzeyde ele alınışı ile halkın gündelik dini pratikleri arasında oluşan mesafe, toplumsal bütünlüğü zedeleyen bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Ulemanın bu iki kutup arasında denge kurma rolü giderek zayıflamıştır. Ancak günümüzde yapılan araştırmalar, dindarlığın artık sabit kategorilerle açıklanamayacak kadar çok boyutlu bir hale geldiğini göstermektedir. Aynı bireyde hem geleneksel hem de entelektüel yönelimlerin birlikte bulunabilmesi, bu kategoriler arasındaki sınırların esnekleştiğini ortaya koymaktadır.

Faiz meselesi üzerinden şekillenen meşruiyet krizi, Güngör'ün düşünsel yaklaşımında önemli bir yer tutar. Modern ekonomik sistem ile İslamî değerler arasında oluşan gerilim, yalnızca teknik bir sorun olarak değil, aynı zamanda ahlaki ve siyasal düzeyde bir kırılma olarak değerlendirilmelidir. Güngör, dinin değer dünyasının toplumsal düzenin temelini oluşturduğunu vurgular. Ancak bu değerlerin doğrudan siyasal sisteme aktarılması gerektiğini savunmaz. Aksine, dinin ahlaki ilkeleri ile çağdaş toplumun kültürel yapısı arasında anlamlı bir bağ kurulması gerektiğini belirtir. Bu anlayış hem çoğulculuğa açık hem de ahlaki tutarlılığı esas alan bir yaklaşımı ifade etmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Erol Güngör'ün İslam'a ve onun toplumsal görünümüne dair ortaya koyduğu perspektif, günümüz tartışmaları için önemli bir zemin sunmaktadır. Onun analizleri, dinin yalnızca bireysel bir inanç meselesi olmadığını, aynı zamanda kültürel süreklilik, toplumsal aidiyet ve siyasal düzen arayışıyla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, Güngör'ün düşünce mirası hem akademik çalışmalar hem de toplumsal çözüm arayışları açısından derinlikli bir kaynaktır. Onun önerdiği yaklaşım, gelenek ile modernlik arasında anlamlı bir denge kurmaya çalışan, ahlaki değerlere dayalı ama çoğulcu bir toplumsal inşa fikrine dayanmaktadır.

Kaynakça

- Aksaç, Ali. "İlahiyatçı Dindarlığı: Nicel Bir Araştırma." Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2025.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 1991.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- _____. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1993.
- _____. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- _____. *İslâmın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.
- _____. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken, 1995.
- _____. *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Edited by Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1973.
- Heck, Paul L. *Common Ground: Islam, Christianity, and Religious Pluralism*. Washington DC: Georgetown University Press, 2009.
- Mardin, Şerif. "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?". *Daedalus* 102/no. 1 (1973): 169-90.
- _____. *Din Ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Taylor, Charles. "Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition." edited by Amy Gutmann. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Yıldız, Harun. "Erol Güngör'ün Hayatı ve Eserleri." In Prof.Dr.Erol Güngör'ün Anısına Armağan, editör Ahmet Sevgi, 15-63. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1998.

EROL GÜNGÖR'E GÖRE İSLAM'IN BUGÜNKÜ MESELELERİNİN YAPISAL SORUNLARI

Prof. Dr. Erdal YILDIRIM*

Giriş

Erol Güngör (1938-1983), sosyal psikolog ve bir aydın olarak kültür, medeniyet ve din alanlarında önemli analizler yapmış Türk düşünce adamıdır. Güngör, Türk modernleşmesi, millî kültür ve İslam araştırmaları kitaplarıyla tanınır. Sosyal sorunların çözülmesi meselesinde medeniyet, kültür, tarih, ahlak, edebiyat, dil, coğrafya, iktisat, folklor, sanat ve eğitim kavramlarının yerli ve millî değerlerle birlikte anlam kazanacağını ve bunun neticesinde hem medeniyet hem de kültürde bir sıçrama yaşanacağını bütün eserlerinde vurgulayan milliyetçi bir aydındır. Güngör, çalışmalarında İslam dünyası sorunlarını tarihsel ve sosyolojik açıdan ele almıştır. Güngör'ün İslam düşüncesindeki sorunları ele alan yöntemi, tarihi ve sosyal açıdan İslam'ı değerlendirerek, modernleşme sürecinde ortaya çıkan sorunlara çözüm arayışını temsil etmektedir. Güngör bir din sosyoloğu değildir, ancak din ve toplum problemlerini kültürel değişim, milliyetçilik ve aydın sorunu altında değerlendirmiştir. Bu bağlamda, Güngör'ün tespit ettiği İslam'ın yapısal sorunları altı başlık altında toplanabilir: 1) Medeniyet üretiminde gerilik; 2) dinin sosyal hayattan koparılması; 3) fıkırsel ve bilimsel yozlaşma; 4) eğitimle ilgili sorunlar ve bilimden kopuş; 5) dini kavramların toplumda bozulması; 6) modernleşmeye karşı tavırdaki problemler. Bu çalışmada, Güngör'ün İslam dünyasının sorunlarına ilişkin teşhis ve önerileri bilimsel bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

1. Medeniyet Üretiminde Gerilik

Erol Güngör'e göre, Yunan ve Roma medeniyetlerinin  ok    nden veya gerilemesinden sonra gelen en büyük medeniyet İslam medeniyetidir. Günümüzde dünyaya hâkim olan Batı medeniyetinin başarısına kadar İslam medeniyeti, oldukça parlak sayılabilecek ve dünyaya yön veren bir başarı hikâyesi yazmıştır.¹ Güngör'e göre, İslam, tarihindeki parlak medeniyet dönemlerinin ardından modern  a da medeniyet üretimi yari ında geride kalmıştır. 16. ve 17. yüzyıldan önce kendine istikrarlı bir toplum düzeni kurarak, dünyaya hükmeden İslam medeniyeti, Batı medeniyetinin orta çağın sonlarından itibaren yükselişe geçmesiyle beraber duraklama dönemine girmiştir.² Güngör, bu geriliği halkın veya yöneticilerin dinlerine sırt dönmesinde değil, Osmanlı'nın gerileme döneminde bile halkın din konusunda geçmişte olduğundan daha sadık olduğunu ileri sürerek, bu gerilemenin dinden kaynaklanmadı ını belirtmektedir.³ Sorunu, Müslüman toplumların Avrupa'da ve dünyadaki olayları okuma kapasitelerinin olmamasına, aşırı bir  zg ven içinde, dünyada meydana gelen olaylara kendini kapatmasında görür.⁴ Osmanlı İmparatorluğu veya İslam dünyası 16. ve 17. yüzyıla kadar, inşa ettikleri kurumlarıyla, bilgi birikimleriyle, teknolojileriyle istikrarlı toplumlar kurdukları ve de kendilerine rakip olabilecek başka bir medeniyet-kültür görmedikleri için dünyanın değişik yerlerindeki gelişmeleri takip etmek, de i mek, daha da ileri gitmek gibi bir hareket içerisinde olmamıştır. En önemlisi de başka bir medeniyetin de onlara meydan okumamı  olmasıdır. Batılılar, Müslüman toplumlar hakkında bir şeyler öğrenmek için çalışırken, Müslümanlar, batıdaki olaylar hakkında bir merak içinde olmamıştır. Bu nedenle Güngör' n *"İslam medeniyeti bir bakıma kendi üstünlüğünün kurbanı olmuştur"* şeklindeki tespiti, onun İslam medeniyetinin niçin geri kaldığı konusunda ifade ettiklerinin de bir  zeti gibidir.⁵ Güngör, bir taraftan İslam toplumlarının uzun bir zaman zarfında yukarıda da belirtildiği gibi üstün tarihsel geçmiş

¹ Erol Güngör, Sosyal Meseleler ve Aydınlar (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 89.

² Erol Güngör, İslâm'ın Bugünkü Meseleleri (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), 30.

³ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 32.

⁴ Güngör, Sosyal Meseleler, 91.

⁵ Güngör, Sosyal Meseleler, 91.

dönemlerindeki bilgi birikimlerine dayanarak yaşadıklarını, diğer taraftan ise Sanayi Devrimi gibi kritik başka tarihsel süreçlere bu bilgi birikimleriyle gerekli cevabı veremediklerini vurgular. Bu da, bilim ve teknoloji alanında gerilemelerine ve medeniyet üretememelerine neden olmuştur. Yani Müslümanların dünyadaki gelişmelere ilgi göstermemesi, teknolojik gelişmelerde ve bilim zihniyetinin gelişiminde olumsuzluk yaratmış, bu durum da medeniyet üretememesine yol açmıştır.

İslam medeniyetinin tarihsel dinamizminin özgünlüğünü ortaya koyan Güngör, diğer kültürlerin üzerinde oturdukları salt bilginin de bir medeniyet inşa edemediğini belirtir. O, kültürlerin salt bilgi birikiminin medeniyet doğurmadığını şu örneklerle açıklar: İslam'ın yükselişinden önceki dönemlerde Yahudiler, Antik Yunan kültürüne sahip olan Hristiyanlar ve Babil'in varisi olan Sâbiîlerin korudukları eski medeniyet birikimleri onların ellerinde hiçbir kültür ve medeniyet canlılığı yaratmamıştır.⁶ Bu medeniyet ve kültürlerin yüzlerce yıl içinde kaybolmasından sonra Müslümanlar bu medeniyet ve kültürlerin bilgi birikimlerini alarak onları canlandırmış ve yeni bir yükselişi başlatmıştır. Ancak modern çağda bu canlılık durumu gözlenmez olmuştur. Güngör, medeniyet gelişim sürecindeki bu denge eksikliğini şu şekilde belirtir: Türk-İslam toplumunda maddi kalkınma düzeyi ile manevi-ahlaki değerler sistemi arasında önemli bir uyumsuzluk vardır.⁷ Bu dengesizliğin altında yatan sebep, Batı toplumlarının sosyal, siyasi, hukuki ve ekonomik faaliyet tarzlarının topluma ithal edilmesidir. Bu ithal sonucu oluşan çelişki, toplumu kendi dinamikleriyle medeniyet üretmesini engellemiştir.⁸

Güngör ayrıca, İslam dünyasının tekrar yükselişe geçebilmesi için, öncelikle siyaset alanından ziyade kültür, sanat ve medeniyet inşasına odaklanması gerektiğini ileri sürer. Öncelikle edebiyat ve sanat üreterek medeniyet inşasına gidildiği takdirde tekrardan dünya sahnesinde var oluna bilinir.⁹ Güngör, medeniyeti başka bir medeniyetten almak yerine, fikirde ve estetikte atılım yaparak onu geliştirebileceğimizi vurgu-

⁶ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 33,73.

⁷ Güngör, Sosyal Meseleler, 24.

⁸ Güngör, Sosyal Meseleler, 24.

⁹ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 209.

lar. Bu nedenle, batıdan sadece teknoloji ve bilim alınsın ama kültür dışarıda tutulsun görüşüne medeniyet ve kültür alışverişi açısından bakışı olumsuzdur. Ona göre, dışarıdan sadece bilim alınmaz, sanayi ve teknolojinin ithali beraberinde bazı inanç ve alışkanlıklar getirir; inanç ve alışkanlıklar değişirse bilim ve teknoloji de değişir.¹⁰ Bu açıdan bakıldığında medeniyetin bir bütün olduğu tezi ortaya çıkar.

Sonuç olarak, İslam dünyasının kendi özgünlüğünü koruyarak modern döneme uygun yeni bir medeniyet hareketi yapması gerekmektedir. Nitekim Güngör, İslam dünyasındaki 20. yüzyılın son yıllarındaki gelişmeleri Toynbee'nin teorileri çerçevesinde yorumlayarak onları Batı'nın üstünlüğüne bir karşı çıkış olarak ele alır. O, İslam dünyasının yeni dünyayı kavrayamama dalgınlığından yeni uyanmaya başladığını ve Batı'ya karşı "yeni bir silkinme ve şahsiyet bulma gayreti" içine girdiğini iddia eder.¹¹ Başarılı olabilmesi durumunda, bu; medeniyet üretimindeki gerilemenin telafisiyle mümkün olacaktır.

2. Dinin Sosyal Hayattan Koparılması

İslam dünyasında, modern döneme dâhil olduğu varsayılan başka bir yapısal sorun, dini toplumsal hayattan tecrit, yani kamusal ve sosyal alandan hariç tutma olgusudur. Anayasal anlamda laiklik ilkesini benimsemiş, Türkiye gibi birçok ülkede din uzun yıllar boyunca insanların vicdanıyla sınırlanmış ve toplumun sosyal kurumları ve idari yapısı dinden yoksun bırakılmıştır. Eserlerinde cumhuriyet elitlerini ağır bir şekilde eleştiren Güngör, cumhuriyet inkılaplarının din ile toplum arasındaki bağı ani ve tepeden inme yöntemlerle zayıflattığını, bunun planlandığı gibi rasyonel ve huzurlu bir toplum yaratmak yerine toplumda taraftarlar arasında derin bir uçurum bıraktığını öne sürmektedir. Güngör, Cumhuriyet elitlerinin, sosyal hayatı, kendi kitaplarına uygun tedbirlerle istedikleri gibi bir hale getireceklerine inandıkları için çalışmalarını masa başında planladıklarını, ancak elitlerin kitaplarındaki yazılanlar ile toplumun kitaplarında yazılanlar veya toplu-

¹⁰ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024), 13.

¹¹ Güngör, *İslam'ın Bugünkü*, 47.

mun yaşadığı hayat arasında derin farkların, yorumların olması gerçeğinden dolayı toplum bu duruma tepki göstermiş ve toplumda huzursuzluk baş göstermiştir. Sonuç olarak, elitlerin aklından geçenlerle toplumun aklından geçenler arasında hiçbir uyum olmadığından kültürel bir kopuş yaşanmıştır.¹² Güngör, laikliğin demokratik bir toplumda dine özgürlük tanınması gerektiğini ısrarla vurgular. Türkiye’de, demokratik gelişmelerle ilişkilendirilemeyen ve demokratik gelişmelerle uyumlu olmayan hatta bunlara karşı olan bir laik model egemen olmuştur. Örneğin, bu anlaşılmaz tutumun çarpıcı sonuçlarından biri, okullarda uzun süre din derslerinin yasaklanması veya sadece siyasi talepler doğrultusunda ders programına alınabilmesidir.¹³ 1980’lere kadar süren bu durum, baskıcı laiklik modeli etkilerine bir örnektir. Güngör, demokratik bir toplumda laikliğin din özgürlüğünü koruması gerektiğini düşünenlerden biridir. O, dünyanın farklı ülkelerinde kendisinin de benimsemiş olduğu “dinin, laiklik tarafından güvence altına alınması” laiklik modellerinin olduğunu ama Türkiye’de laikliğin farklı bir biçimde demokratik ilkelerle örtüşmeyen hatta ve hatta onlarla ters düşen bir biçim aldığını belirtir. Öte yandan, gayrimüslim azınlıklar kendi dini kurumlarını özerk biçimde yönetebilirken, Müslüman çoğunluk dini işlerinde tamamen laik devlete tabi olmuş, hatta bu durum baskıcı bir idareye dönüşmüştür.¹⁴ Sonuç olarak resmi ideoloji, dini cehaleti besleyen koşulları yaratmıştır. Başta yıllarca din eğitimi yasağı konulmuş olmasının gereği olarak, yöneticilerde, aydınlarda ve geniş yığınlar halindeki halkta ciddi bir din bilgisi eksikliği hâsıl olmuştur.¹⁵ Türkiye’deki nesiller laik bir vasıta ile terbiye edilsin diye din bilgisinden mahrum bırakılmışlardır. Özetle, Güngör bu durumu şöyle ifade eder: “Baskıcı bir laiklik modelinin dini cehaleti din hürriyeti kılığında yaygınlaştırması”.¹⁶

¹² Güngör, *Kültür Değişmesi*, 37.

¹³ Güngör, *Sosyal Meseleler*, 389.

¹⁴ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2019), 144.; Güngör, *Sosyal Meseleler*, 327.

¹⁵ Güngör, *Sosyal Meseleler*, 328-329.

¹⁶ Güngör, *Sosyal Meseleler*, 328.

Güngör'ün, cumhuriyet döneminde toplum hayatından dinin dışlandığı gerçeğini hatırlatmasının nedeni, İslam'ın doğası gereği bir bütün olduğu gerçeğini dile getirmek içindir. Özellikle Hristiyan kültüründe uhrevi ve dünyevi olarak bölünmüş olan dünya hayatının İslam'da ahiretten soyutlanarak bölünmediğini ifade eder: *"İslam, insanın dünyasını maddi ve manevi veya Kayzer'in sahası ile İsa'nın sahası diye ikiye ayırmamıştır."*¹⁷ Yani İslam, hem kişinin manevi hayatını hem de sosyal-ekonomik hayatını içine alan bir bütünlük sunar. Bu nedenle din, toplum hayatından tamamen soyutlanamayacağı için bu, İslam'ın doğasını ihmal ettiği için pratik açıdan imkânsız bir girişimdir. Güngör, klasik sekülerleşme tezlerinin vardığı sonuçları kıyasladığında, dinin yerine konulmaya çalışılan ideolojilerin başarısızlığından bahseder ve bunları eleştirir. Pozitivizm, komünizm ya da faşizm toplumda insanın dine olan isteğini dolduramadığı gibi yeni manevi krizlere de yol açmaktadır.¹⁸ Herhangi bir dünyasal ideoloji, insanın anlam arayışını, hayatın manasını ve dünyanın varoluş sebeplerini anlama noktasında din kadar tatmin etmeye yetkili değildir. Güngör, bu açıdan bakınca *"insanların dine olan ihtiyaçları hiçbir zaman ortadan kalkmayacağına benzemektedir"*¹⁹ diyerek dinin insan için ne kadar önemli olduğunu vurgular.

Güngör'e göre, dinin toplumdan dışlanma sürecinde elbette olumsuz sonuçlar oldu. Ona göre, Türkiye örneğinde olduğu gibi, laiklik uygulaması toplumu kutuplaştırmış, farklı kesimleri birbirine yabancılaştırmıştır. Bunu laik-anti laik şeklinde bir kampaşma süreci izlemiştir. 1970'lerde bu konudaki endişelerini dile getiren Güngör'ün, aradan geçen zamanda, bu endişelerinde ne kadar haklı olduğu günümüzde de görülmektedir. Laiklik kurallarının topluma dayatılması sonrasında bir yandan sert katı bir laikçi sınıf, diğer yandan dini değerleri tamamen reddeden bir başka sınıf doğmuş; ortak değer tabanı zayıflamıştır. Toplumda, toplumsal ahlaki düzen, seküler prensiplerle yeniden oluşturulmaya çalışılmış ancak bu süreçte, Güngör'e göre, ahlaki davranışların temellerinin çoğunun kaynağının din olması nedeniyle başarısız

¹⁷ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 51.

¹⁸ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 50, 158.

¹⁹ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 50.

olunmuştur. Din, ahlaki yaşamın tek kaynağı değildir, ama en büyük kaynağıdır.²⁰ Bu açıdan bakıldığında, Güngör, dinden kopuk, millî ve manevi değerlerden yoksun millî bir ahlak düzeninin kuruluşunu mümkün görmez. Bu nedenle Güngör, millî bir ahlak sistemi için toplumun dinamik ve manevi ihtiyaçlarına uygun önerilerde bulunur ve bunun dışında başka bir seçenek olmadığına inanır. Dinin, dinsel zihniyetin meşru olmayan bir şekilde kamusal alandan tamamen dışlanması, toplumun en eski ve temel kurumlarından biri olan dinin toplumsal alandaki sosyal bağları g clendiren, birleştiren etkisinin de yok olmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla dinin kamusal alanda sağladığı olumlu işlevleri sağlıklı bir şekilde sürdürmesini istiyorsak, onu kamusal alandan dışlamak yerine bir şekilde topluma entegre etmek gerekir. Modern Türkiye’de din, sosyal yapının, düzenin en önemli harcıdır ve sosyal ilişkileri düzenleyen kurallar manzumesi sunarak toplumda değerler alanında önemli bir görevi yerine getirmektedir. Bu bakımdan dinin toplumsal alanda yerine getirdiği olumlu fonksiyonların reddi ve dinin yerine farklı değerlerin ikame edilmesi, toplumun yaşadığı hayat ile benimsetilmeye çalışılan yeni değerler arasında bir çatışma yaratacaktır. Güngör, dinin sosyal rolünden vazgeçildiği için reddedilen ve inkâr edilen bu alanın tekrardan sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için deforme edilen laiklik kavramının gerçek manasına döndürülmesini ister. Başka bir deyişle, laiklik kavramının üzerinden gidilerek yapılan katı yorumların yerine onun yeniden yorumlanarak dini alanın ve din özgürlüğünün genişletilmesi ve toplumda yaygın olan din cehaletini gidermek için dini alanda topluma bilgi verilmesi vazife edinilmelidir. Güngör, “*din hürriyeti ne kadar gelişirse din istismar iddiaları da o derece geçerliliğini yitirir*” der. Bu ifade ile o, insanların bir dini özgürce, serbestçe öğrenme ve yaşama hürriyetine sahip olmasının daha insancıl olacağını  ne sürer ve bu durumun bir toplum için daha sağlıklı olacağını belirtir.²¹ Güngör’e göre, laiklik doğru bir şekilde anlaşılmadan ve de dinin sosyal yaşam ile olan kopuk ilişkisi giderilmeden ne ahlaki bütünleşme ne de tam medenileşme olabilir.

²⁰ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024), 82.

²¹ Güngör, *Türk Kültürü*, 142.; Güngör, *Sosyal Meseleler*, 389.

3. Fikrî ve Bilimsel Yozlaşma

Güngör'e göre, İslam dünyasının farklı bölgelerine bakıldığında, onun önde gelen toplumsal meselelerinden biri fikri ve bilimsel yozlaşmadır. Güngör'ün genel düşünce sistematığına bakıldığında "fikri ve bilimsel yozlaşma" başlığının altına, onun hem entelektüel alandaki üst düzeydeki bozulmaları içeren eleştirilerini hem de bilimsel üretimdeki gerilemeyi ele aldığı pasajları yerleştirilebilir. Güngör, İslam toplumlarının 16. ve 17. yüzyıla kadar uzun zamandır sürdürdüğü bilimsel tefekkür geleneğinin zamanla donuklaştığını gözlemlemektedir. Ortaçağdaki ilim insanları ve filozoflarının gösterdikleri içtihat ve eleştirel düşünme yolundan, daha sonraki yüzyıllarda dönülmüş, taklitçilik ve skolastik mantığa geçilmiştir.²² Fikir ve düşünce yolunda içtihat kapısının kapatılması ve eğitim süreçlerinde ezberin kavranması, fikri deha ve üretkenliği bastırmıştır. Güngör, klasik İslam eğitim kurumlarından olan medresenin ilk kuruluş dönemlerinde, kurumun aslında son derece özgür ve rekabetçi bir ortama sahip olduğunu belirtmektedir. Medresede "öğrenimin belli kalıplar içinde dondurulmamış olması" en önemli husus olup; her talebe istediği hocadan ders alır ve farklı şehirlerde ilim tahsil edebilirdi, hocalar arasında verimli bir akademik rekabetin varlığı söz konusudur.²³ Bununla birlikte, bu dinamik yapı bir süre sonra katı tabulara hapsedildi, medrese müfredatı kendini yenileyemez hale geldi. Sonuç olarak, İslam dünyasında fikri üretkenlik azalmış ve bilimsel araştırma geleneği zayıflamıştır.²⁴

Bunun yanında, Osmanlı ve diğer İslam toplumlarının karşılaştıkları yeni düşünce biçimleri 19. ve 20. yüzyıllarda bir yozlaşma tablosu yaratmıştır. Güngör, bu durumla ilgili olarak imparatorluğun yıkılmasından sonra, batılı düşüncelerin Ortadoğu ülkeleri üzerinde nasıl yüzeyel bir seyir izlediği konusunda da önemli bilgiler vermektedir. O, İslam toplumlarına aktarılmaya çalışılan batı fikirlerine ve bu ülkelerin ideolojik arayışlarına açıklık getirirken, iktidara gelen elitlerin, kendi iktidarlarını meşrulaştırmak ve kendilerini tanıyabilecek Avrupa devletlerine

²² Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 39.; Güngör, Sosyal Meseleler, 92-93.

²³ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 38.

²⁴ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 39.

şirin gözükmek için körü körüne Avrupalı ideolojilere yöneldiğini ifade etmektedir. Ancak yönelinen ne reaktif milliyetçilik ne de Marksizm gibi modeller bu ülkelerde kalıcı bir çözüm üretmemiştir.²⁵ Bu modellere bakıldığında, Mısır'da Cemal Abdünnasır'ın karizmatik liderliğiyle uygulanmaya çalışılan laik ve sosyalist ideoloji, onun ölümüyle etkisini yitirince yerini başka akımlar almış, aynı şekilde Baasçılık, Burgiba'nın seküler otoriterizmi ya da Suudi tipi geleneksel teokratik meşruiyet denemelerin hiçbirisi tutarlı ve uzun ömürlü bir sentez oluşturamamıştır.²⁶ Bu tahlil, Güngör'ün gözünde İslam dünyasındaki fikri karmaşayı gösterir. İdeolojiler, ne tam manasıyla modern bir düşünce geleneğine ne de İslami fikirlere dayanan özgün bir yenilemeye sahip değildir. Bu ideolojilerin kökenlerinin dış kaynaklı olması, aydınlar düzeyinde fikri savrulmaya, geniş halk kitlelerinde de neyi benimseyeceği şaşkınlığına neden olmuştur; bu da entelektüel alanında bir yozlaşma, bir bozulma demektir.

Güngör, Türk aydınlarını da bu bağlamda şöyle eleştirir: Türkiye'de bazı laik entelektüeller din karşısında önyargılı ve dogmatik bir tutum sergileyerek taassuba düşmüşlerdir. Ona göre, *"Türkiye'de taassubun en kötü örneklerini aydınlar vermektedir"* ve *"Türkiye'de hiçbir dini doğma, aydınların vehimleri ve peşin hükümleri kadar tehlikeli olmamıştır."* Bazı aydınları din düşmanlığını ideolojik bir kör inanç haline getirdiği için eleştirir Güngör.²⁷ Dahası, bağnazlıkları dinden başka bir yerde aramayan aydınlarımız olmuştur. Böylece bağnazlık sorunu sadece dine has kılınmıştır. Güngör, aydınların bağnazlığı dine bağlamalarını doğru bulmaz, ona göre asıl sorun dinle ilgili hiçbir bilgiye sahip olmayan ve onu kendi ideolojilerine yol açmak için kötüleyen zihniyettir. Güngör'e göre, hem seküler hem de dindar tarafların sergiledikleri hoşgörüsüzlük ile ağızdan ağıza dolaşan söylentiler ve dile getirilen karşılıklı ithamlar sebebiyle, her iki kesimde de farklı türden bağnazlıklar ortaya çıkmış, bu da ciddi bir sağlıklı fikir tartışması ortamını yok etmiştir. İslami kavramların ideolojik sloganlara indirgenmesi konusu

²⁵ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 20.

²⁶ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 20.

²⁷ Güngör, Sosyal Meseleler, 330.

fikri yozlaşmanın bir başka yönüdür. İslami kavramlar ideolojik sloganlara indirgenmiştir. Bu, “cihat, şariat, ümmet” gibi kelimelerin ya da kavramların yanlış yorumlanması ya da popülistler tarafından siyasi retorikte istismar edilmesidir. Bu sığlaşmanın entelektüel sonucu olarak da din ilimleri ve İslam bilim iddiaları toplum gözünde değersizleşmiş ve onların ciddiyetleri zedelenmiştir. Bunun yanında Güngör, toplumda sağlıklı dini bilgi üretme konusunda da sıkıntıların yaşandığını, bu alanda bir bilgi kirliliğinin olduğunu ifade ederek dini otorite eksikliğinin giderilmesini yetkililerden talep etmektedir.²⁸ Ona göre, geleneğin gerçek ulema otoritesinin yerini popülist vaiz ve ideolojistlerin aldığı bir ortamda, fikri kargaşa kaçınılmaz hale gelmiştir.

Bilimsel yozlaşmaya gelince; İslam dünyası sürekli olarak bilim üretti demek doğru değildir. Güngör, pozitif bilimlerin gelişimini sadece teknik eksiklikle izah etmez; zihniyet boyutuna vurgu yapar. Osmanlı aydınlarının bir kısmı 19. Yüzyıl’da Batılaşmayı yüzeysel taklitçilik bir hayat tarzı olarak görmüş, bilim ve teknolojiye gereken önemi vermemişlerdir. Zaten çağdaş medeniyet de denince daha çok laiklik ve pozitivizmi anlayan, geride bıraktığımız sorunların da esas sebebinin Osmanlı klerikalizminde, Arap harflerinde, feslerde bulan bir düşüncenin sanayi medeniyeti üzerinde durması da beklenemez.²⁹ Buna rağmen, Türkiye’de cumhuriyet döneminde bilime saygı duyulan bir dönem olmuştur, ancak bilim ile geleneksel değerler arasında bağlantıları sağlayacak köprüler kurulamamıştır. Bu durum, bilim adamlarının yetiştiği İslam toplumlarında onların büyük bir kısmının ya toplumun maneviyatından ayrılarak tamamen laikleşmesine, ya da din adamlarının veya dini kesimlerin bilime değer vermemesini beraberinde getirmiştir. Aydınlanmayla beraber Batı’da din, dinin fonksiyonları, daha geniş anlamda varlık ve bilginin kaynağı konusunda değişimler yaşandı ve pozitivist, maddeci bilgi öne çıktı ve dini bilgi ikinci planda kaldı. Dini ilimler “öznel, metafizik ve inanca dayalı”, pozitif ilimler “nesnel, maddi ve bilimsel” olarak tanımlandı ve en sonunda bu ikisi ayrı ve bağımsız türler olarak kabul edilir hale geldi. İnsanın dine ve metafiziğe

²⁸ Güngör, Türk Kültürü, 144.

²⁹ Güngör, Kültür Değişmesi, 32.

olan bakışını eleştiren pozitivistin giderek varlığın, bilginin ve iktidarların kaynağının kutsal olan Tanrı değil, aklın olduğunu haykırması pozitivist bilimlere karşı dini kesimlerin ılımlı olmamasına neden olmuştur. Güngör'e göre, bu kopuş eğitim kurumlarına da yansımış ve medreselerde dini ilimler, modern okullarda ise fen ve matematik bilimleri okutulmaya başlanmıştır. Kuramsal ve metodolojik ayrımların bu şekilde yapılması, pozitivist ve dini ilimlerin aralarındaki mesafenin açılmasına neden olmuş ve zihinsel ikiye bölünme yaratmıştır, halbuki realitenin ortaya çıkmasının yolu bu alanların birlikte değerlendirilmesi ve bu alanların bir bütünün parçaları olarak görülmesinden geçmektedir.³⁰ Bu durum, bilimsel gelişmenin toplumsal ve kültürel değişime dönüşmesini engelledi ve aynı zamanda insanlar arası anlaşmazlıklara yol açtı. Güngör'e göre, Türkiye'de bazı aydınlar, bu ülkenin laik yapısından dolayı din eğitiminin yapılamayacağını ifade etmektedirler. Onun ifadesi ile *"bu dar kafalı zihniyetin çarpık laiklik tasavvuru"* yüzünden dini bilimler ve pozitif bilimler birbirlerinden ayrılmışlardır.³¹ Bu da, entelektüel akışkanlığın bölünmesine, bir tarafta toplumdaki ahlaki değerleri reddeden, gelenek-görenekleri küçümseyen bir elitin ve diğer yandan çağdaş bilgiye ulaşamayan dindar kitlelerin oluşmasına neden olmuştur. Bu durumda ne tam anlamıyla bilimsel yenilik yapılabilir ne de üretilen yarım yamalak bilgi toplumda sürdürülebilir.

Güngör, bu süreci durdurmanın yolu olarak içtihat ruhunu canlandırmayı³² ve bilim zihniyetini³³ millî bir zeminde geliştirmeyi önerir. O, İslam'ın altın çağı olarak, her konuda düşüncenin serbest olduğu ve her türlü öğrenimin yapıldığı eski dönemleri hatırlatarak, aslında bugün de geçmişte olduğu gibi Batı'yı taklit etmeyen, eleştirel aklı kullanan ve özgün yorumlama özgürlüğünü teşvik etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca, Batı'dan hiçbir fikir ve teknolojinin eleştirel süzgeçten geçmeden alınmaması gerektiğini belirtir. Dikkat edilmesi gereken, Batı

³⁰ Güngör, *İslâm'ın Bugünkü*, 67.

³¹ Erol Güngör, *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik* (İstanbul: Yer-Su Yayınları 2019), 65.

³² Güngör, *İsl'am'ın Bugünkü*, 201.

³³ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 35.

tercih edilirken uygun sansürün veya kontrol mekanizmalarının ne olduğunu bulmak değil, herhangi bir ülkeden alınacak bu teknolojilerin toplumsal vicdanlarda bir karşılığının olup olmadığı veya millî fikirlerle uyumlu olup olmadığını bilmektir. Bunun için de toplumda sağlam bir millî kültür oluşturmak gerekir.³⁴ Kültür sahasında öz değerlerine daha kuvvetle bağlı kalan bir toplum, dışarıdan alacağı teknik unsurları daha sağlıklı bir biçimde özümser ve yozlaşmaya direnç gösterir. Bu doğrultuda da Güngör, fikri ve ilmi yozlaşmayı aşmanın, yalnız, geleneği var eden yaratıcı aydınlara değil, aynı zamanda, bilimi geliştiren sosyal bir ortama da ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu iki koşullu sağlanmadıkça ne düşünce ne bilimde beklenen sıçrama olmayacaktır.

4. Eğitim Sorunları ve Bilimden Kopuş

Diğer bir yapısal problem ise eğitim sorunları ve bilimden kopuştur. Eğitim, toplumun bir yandan kendi değerlerini aktaracağı diğer yandan ilerleme süreçleri için gerekli olan insan kaynağını yetiştireceği yerdir. Güngör hem geleneksel eğitim kurumlarının dejenerasyonunu hem de modern eğitim sistemlerinin aksaklıklarını dile getirmiştir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden medrese mektep ayrışması, yeni dönemde değişerek sürer. Seküler okullar ile dini eğitim veren kurumlar arasındaki kopukluk, eğitimde atılan adımların doğru değerlendirilmemesine, bütüncül bir yaklaşımın sergilenmemesine ve büyük resme odaklanmayı engellemektedir.³⁵

Güngör'e göre Cumhuriyet döneminde kurulan okullarda din dersinin yasaklanması ya da sınırlı sayılarda öğrenci aldırılmasının sonucu olarak, nesillerin büyük çoğunluğu hiçbir dini bilgi alamamıştır.³⁶ Medreselerin 1924'te kapatılmasından sonra okul müfredatlarına yıllar boyunca din derslerine yer verilmemiştir. Güngör, 1940'larda ilkökul düzeyinde bile din eğitimi verecek donanımda öğretmen bulunmadığını, bu alandaki kadroların tasfiye edildiğini vurgular.³⁷ Bunun bir sonucu olarak da dinin aile içinde öğrenilmesi her ne kadar daha iyi bir seçenek

³⁴ Güngör, Kültür Değişmesi, 35.

³⁵ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 170.

³⁶ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 189, 196.

³⁷ Güngör, Düinden Bugünden, 66.

gibi görünse de kaçınılmaz olarak gerçekleşmemiştir. Bunun nedeni, ailelerin genel olarak geleneksel dinsel pratikleri bilmelerinin yanında dinin tarih ve fikri derinliğini aktaracak, onunla ilgili araştırma yapacak ve dinin felsefesini açıklayacak potansiyele sahip olmamalarıdır. Yüz yıllar boyunca çocuklarını din eğitimi alsınlar diye istedikleri din eğitimi kurumuna gönderen bir toplum, okulun fonksiyonunu aileye devretmede büyük zorluklar yaşamıştır.³⁸ Öte yandan, bu seküler eğitim politikaları, geniş kitleleri dinsel bilgi bakımından bilgisiz bırakmıştır. Güngör, Türkiye’deki katı laiklik uygulamalarını eleştirerek, din eğitiminin ancak totaliter zihniyete sahip ülkelerde yasaklandığını belirtir.³⁹ Güngör, aynı zamanda din eğitimi konusunda totaliter bir ülkede sunulan bu biçimleri reddederken, bu fikrin din adamlarının, vaizlerin gözetlenmesi ve devletin kontrolü altında olmaları fikrine dayandığını ifade etmektedir. Ona göre, din eğitimindeki yasağın sonucu da toplumun millî kültüründe ve gelenek-göreneklerinde bozulmalar ve din konusunda cahil bırakılmış, eğitimsiz nesiller olmuştur.⁴⁰ 1950’lerde Türkiye demokratikleşmeye başlayıp, halk yeniden din derslerinin verilmesini isteyince, okullarda dine dair birtakım programlar konulmaya başlanmış, ama yine de temeldeki problemler olan yeterli öğretmen sayısının olmaması ve müfredat hazırlıksızlıklarından dolayı kalite sorunları ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, din eğitimi uzun süre ihmal edildiği için bu durumu düzeltmek amacıyla bir takım geçici çözümler getirilmiş ancak bu çözümler de sorunlara çare olamamıştır. Bu durumda ise eğitim sistemi ikiye ayrılmıştır: Laik-dünyevi bilgi veren devlet okulları bir tarafta; laik olmayan diğer kısım ya da daha genel ifadeyle dine dayalı eğitim veren cemaatler ya da imam hatip okulları bir tarafta. Bu çifte eğitim anlayışı, toplumsal-kültürel bağlamda toplumsal bir bütünlüğün, ortak bir değer ve bilgi temelini oluşmasına mâni olurken; bilimsel düşüncenin toplumsallaşmasını zora sokmuştur.

Diğer yandan, modern bilim eğitimi ve eğitiminin kalitesindeki sorunlar da İslam dünyasının geri kalmasına sebep olmuştur. Çok sayıda

³⁸ Güngör, Düinden Bugünden, 67.

³⁹ Güngör, Düinden Bugünden, 67.

⁴⁰ Güngör, Sosyal Meseleler, 328.

İslam ülkesinde modern üniversiteler açılmasına rağmen, buradaki eğitim ve araştırma kapasiteleri eksik kalmıştır. Güngör, modern dönem Türkiye'si için fen ve sosyal bilimlerde pek çok ithal kavramın okutulduğunu; ancak bunların özgün eğitim üretimine dönüşmediğini söyler ve bunun da genellikle iktidarların tutumları ile bilimsel gelişmeler arasındaki ilişkiler yüzünden olduğunu belirtir. Bir diğer etken ise, siyasetin, siyasi organizasyonların baskısı ve tesiridir. Bilim de bir sosyal kurum olarak siyasi bir organizasyon olduğu için iktidarların bilimsel gelişmeler üzerindeki tutumları olumsuz veya olumlu bir etken olabilmektedir.⁴¹ Bizde Batı'dan gelen düşünce, ilim, sanat, teknik, alet ve bütün diğer medeniyet unsurları doğrudan alınmış, fakat bu unsurların temeli olan zihniyet, felsefe ve dünya görüşü dikkate alınmamıştır; dolayısıyla oluşan zihniyet, taklitçi bir zihniyettir. Eğitimde yaratıcı düşünceyi teşvik eden metodun olmaması dikkat çekicidir. Ortaöğretim ve yüksek öğretimde öğrencilere bilgiyi sorgulamadan alma alışkanlığı kazandırılmakta ve bu durum, bilimsel zihniyetin köreltilmesine sebep olmaktadır. Sorunun kökeninde, Osmanlı'nın son döneminden itibaren mekanik bir şekilde gerçekleştirilmiş olan eğitim reformlarıdır: Kılık kıyafet, dil, tarih anlatısı vb. alanlarda köklü değişimler yapılmış; fakat eğitim metodolojisi ve bilimsel araştırma kültürü oluşturulmamış ve reformcu eğitimciler işlerine geldikleri gibi birçok alanda yüzeysel Batılaşma anlayışları çerçevesinde birçok açıdan boşluklar bırakmışlardır. Güngör, erken Cumhuriyet döneminde "*kanunlar koymakla zihinlerin değişeceği zannedildi*" der ve bu dönemdeki eğitim reformlarının zihniyet boyutunu ıskaladığını⁴² dolayısıyla da okula dair bir zihniyet devriminden söz edilmesinin mümkün olmadığını düşünürken diğer yandan da okullarda dini değerlerin dışlanmasıyla birlikte ahlak konusunda da boşluk doğduğuna işaret eder. Okullar, ne tam anlamıyla çağdaş ve eleştirel düşünebilen bireyler yetiştirebilmişler ne de bu bireylere toplumsal sorumluluk ve -çok önemli bir alt yapı olarak- manevi değer bilinci vermiştir. Bu anlayış; bilim insanların ve aydınların toplumdan kopuk olmasına ve toplumun da bilime uzak ve mesafeli durmasına

⁴¹ Güngör, Düünden Bugünden, 26.

⁴² Güngör, Sosyal Meseleler, 390.

neden olmuştur. Bu durum hem toplumun hem de aydınların bilimden bir kopuş yaşadıklarını göstermektedir.

Güngör, bunun yerine eğitimde dengeli ve tümüyle yeni bir düşünme biçimine dayalı olarak dengeli ve bütüncül bir eğitim modeli savunur. O, yaygın din eğitiminin geniş halk kitlelerine temel seviyede verilmesini ve aynı zamanda bilginin mevcut sınırlarına göre ilahiyat alanında uzman yetiştirecek din bilginleri için yüksek seviyede bir eğitiminin olması gerektiğini düşünmektedir.⁴³ Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus, fen ve sosyal bilim eğitiminde yaratıcı düşünmenin teşvik edilmesi ve ulusal millî kültürle bağlantı kurmayı teşvik eden yöntemlerin varlığıdır. Güngör, Osmanlı medrese ve tekkelelerinin aslında birbirini tamamladığını, Osmanlı ilim anlayışı içerisinde toplumun farklı kesimlerini eğitime görevi gördüğünü, modern dönemde de benzer bir mekanizmaya ihtiyacı olduğunu, aksine Türk halkı için medrese eğitimi ve tarikata girmenin tercih meselesi olmadığı halde, bu iki kurumun Türk halkı tarafından birbirinin zıddı olarak görülme durumunun mevcut olmadığını belirtir. Medrese, yazıya dayanan medeniyetin ve yazılı geleneğin, tekkeler ise halkın sosyal terbiye ve birlik şuuru yapısının yerleşmesine hizmet eden kurumudur.⁴⁴ Medreseler formel eğitimin çatısı oluştururken, tekkeler halkın manevi eğitimine aracılık etmişlerdir. Günümüzde de okul eğitimi ile halkın değer eğitimini bütünleştirecek kurumlara ihtiyaç vardır. Bu meyanda Güngör'ün önerisi okul, aile ve dini kurumlar arasında bir işbirliğinin tesis edilerek millî kültürün yaşatılmasıdır. Ona göre, okullar sadece akademik bilgi değil, güven ve ahlakı da öğretmelidir; dini kurumlar da çağın diline uygun bir eğitim dili geliştirmelidir. Bilimden kopuşun önlenmesi ise gençlere bilim sevgisinin aşılması ve bilimsel düşüncenin popülerleşmesi için çalışılmalıdır. Güngör, eğitim ve teknolojik medeniyetin cazibesine kapılan insanların sadece şekli olarak bunları benimseyemeyeceğini hatırlatır. Bu noktada, onun arkasındaki disiplinli çalışma, rasyonel düşünce ve geniş ufuk gibi unsurları benimsemek de

⁴³ Güngör, Sosyal Meseleler, 390.

⁴⁴ Güngör, Türk Kültürü, 150.

gerekmektedir.⁴⁵ Sonuç olarak, eğitim politikalarında zıt değil, tamamlayıcı unsurlar olan din ve bilim, kültürel dengeyi getirecek ve İslam dünyasının bilgi üretme kapasitesini arttıracaktır.

5. Dini Kavramların Toplumda Bozulması

Güngör, problemlerden biri olarak, İslam toplumlarında dini kavramların anlam kaymalarını da belirtir. Nihai olarak, tarihsel süreç içerisinde İslam'ın temel kavramları (cihad, şeriat, tevhid, ümmet vb.) yanlış yorumlar veya amaç dışı kullanımlar yüzünden asli manalarından farklı bir şekilde dile getirilmişlerdir. Bu da hem dinin doğru olarak anlaşılmasını beraberinde getirir hem de toplumsal kutuplaşmalara yol açar.

Güngör'e göre dini kavramların halk arasında yanlış yorumlanmasının veya tamamen kendi anlamının dışında başka bir anlam kazanmasının başlıca etkeni, din eğitiminin yeterli olmadığı durumlar ve dini otorite boşluğudur. Uzun yıllar, geniş halk kitleleri sistemli din bilgisinden yoksun kılınınca halk arasında yanlış inanışlar ortaya çıkmıştır. Dinin topluma verilmediği dönemlerde, insanlar, doğru bilgilerden ziyade kulaktan dolma şeylerle amel eder hale gelmişlerdir, bu da birçok kavramın asıl anlamından farklı biçimlerde anlamlandırılmasına yol açmıştır. Örneğin cihad, kişinin nefsiyle mücadeleden toplumun iyiliği için uğraşmaya kadar geniş bir alanda kullanılabilen bir terimdir; ancak günümüzde, dini kesimler tarafından yalnızca "dinsel savaş" ya da "kutsal savaş" biçiminde algılanmaktadır. Benzer şekilde şeriat kelimesi de adalet ve hukuk düzeni manasından uzaklaştırılarak bazı çevrelerce hararetle savunulan kimi çıkara dayalı korkutucu bir bağnazlık rejimi gibi lanse edilmiştir. Aynı şekilde laik kesimde ise, şeriat kelimesi yıllarca bir "korku-öcü" kavram, medrese, imam, ulema ve şeyh gibi kelimeler de sadece korku filmlerinin hortlakları gibi gösterilmiş; radikal bazı gruplar da şeriatı, modern hukukun tamamen alternatifi, değişmez dogmatik kurallar manzumesi olarak sunmuştur.⁴⁶ Tevhid (Allah'ın birliği) kavramı bile birleştirici olmasına

⁴⁵ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 17.

⁴⁶ Güngör, *İslâm'ın Bugünkü*, 176.

karşın farklı mezhep ve fraksiyonların ayrılma aracı haline gelebilmiştir. Tüm bu örnekler, dini kavramların toplumlarda maruz kaldığı anlam erozyonunu açıkça göstermektedir. İslam dünyasının geri kalmışlığı İslam'ın özünden değil, Müslümanların din ile bağlarının ve ilişkilerinin tipik bir tarzından, eğitim ve sosyal-kültürel düzeylerinden kaynaklanmaktadır. Güngör bu şekilde İslam'a yönelik temel vurgularını yapar ve şu ifadelerle yer verir. "Kaçınılmaz olarak, İslam'ı temsil eden temel prensipler ile Müslüman toplumların pratiği arasında farklar vardır: İslam, Müslümanlar arasında barış ve kardeşliği emrediyor ancak Müslümanlar aralarında savaşıyorlar; ilmi ve ilerlemeyi teşvik ediyor ancak cahiller arasında hakaret ve öfke var; sadelik ve tutumlu olmayı emrediyor ancak Müslümanlar israfa ve lüks hayata yönelmişlerdir".⁴⁷

Türkiye çerçevesinde meseleye bakıldığında ise Güngör'e göre laik ve dindar kesimlerin dillerinde bir nevi kavram kopukluğu söz konusudur. Çünkü laik eğitim görmüş kesimler için din kavramı genellikle bireysel inanç ve ibadetle sınırlı, sosyal bir içeriği olmayan bir olgu konumuna gelmiş vaziyettedir. Oysa gelenekte din, toplumu ahlak ve hukuk olarak da düzenler. Bu sebepten ötürü İslam, insanı maddi ve manevi cihetiyle ele alır, onu bütünüyle ele alan bir sistemdir.⁴⁸ İslam, maddi ve manevi hayat arasında kesin bir ayırım yapmaz.⁴⁹ İslam'a göre varlık dünyasında, insan zihninde ve toplumsal hayatın bütününde din-dışı alan yoktur. Yani varlığın insan zihninde ve ruhunda, ardından pratik hayatında parçalanması ve her bir parçanın kendi başına özerk ve bağımsız bir alana bölünmesi yoktur. Müslümanlar, bu sistemi ve bu bölünmez durumu inkâr ettiğinde, yani din kavramını sadece camiye hapsedip onu camide yapılacak ritüeller konumuna düşürdüklerinde dindarların zihninde bile bir parçalanma meydana gelebilir. Bu tür bir şuurda, insanlar kendilerine dindar insanlar deseler de, ekonomi, siyaset ve sosyal konularla ilgili olarak dini etik normlarının yerine onları seküler olarak değerlendirirler. Bu düşünme biçimi, insanlarda şuur bulanıklığına, ilahla olan bağlarının

⁴⁷ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 30.

⁴⁸ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 51.

⁴⁹ Güngör, Sosyal Meseleler, 73.

kesilmesine veya dini kavramların yaşamla olan bağlarının kopmasına yol açmaktadır.

Aynı zamanda bazı politikacılar, yapay veya tehlikeli ideolojilerini saklamak için kullanabilecekleri kullanışlı bir tema olarak dinden yararlanabilmektedirler. Güngör'e göre, dinin sosyal etkisinin oldukça büyük olması nedeniyle bazı siyasetçiler ve ideologlar dini kavramları kendi menfaatleri için kullanabilmektedir.⁵⁰ Türkiye'de, dini gelenekler ve değerler, bazı yönetimler ve politikacılar tarafından irtica korkusu kullanarak toplumdaki dışlanmaya çalışıldığı dönemler olduğu gibi dini geleneklerin ve ideolojilerin popülist amaçları için kullanan politikacılar da olmuştur.⁵¹ Ona göre bu aktörler, halka hoş gelen kavramları sloganik bir biçimde dile getirip aslında içlerini boşaltmaktadır. Örneğin, "İslam kardeşliği" gibi yüce bir kavram, eğer siyaseten kullanılıp da gerçek anlamda kardeşlik yapılmazsa topluma güven vermemeye başlar yahut "millî manevî değerler" ifadesi, halk tarafından politikacıların samimi olarak kullanmadığı bir kavram olarak anlaşılırsa değersizleşir ve bilindik anlamını yitirir. Güngör, aranjman kültür eleştirisiyle aslında bu tür yüzeysel harmanlamaları açıklar: Toplumda eklektik ve tutarsız bir ahlak anlayışı hakimse, dini kavramlar da anlamını kaybeder. Güngör'e göre dini kavramların siyasetin alanına girmemesi için; din hürriyetinin dar bir çerçeveye koyulmaması, din kurumlarına gizli veya açık bir saldırının olmaması ve din hayatına müdahale edilmemesi gerekir. Böylelikle din istismarı da ortadan kalkacaktır.⁵²

Güngör'ün bulduğu çözüm yolu, dini kavramların doğru manasının tam olarak halka öğretilmesi ve bu kavramların anlattığı manaların toplum içerisinde günlük hayatta yaşatılmasıdır. Dolayısıyla, dini kavramların gerçek manalarının asli sahiplerinden yani dini otoritelerden öğrenilmesi gerekir. Bunun sağlanması için; bir yandan yaygın din eğitimi verilerek herkesin asgari düzeyde dini kavram bilgisine sahip olması sağlanmalı; diğer yandan da, din dilinin yeniden ele alınarak, çağın anlayışına uygun bir şekilde yeniden açıklanması

⁵⁰ Güngör, Sosyal Meseleler, 364.

⁵¹ Güngör, Türk Kültürü, 141-142.

⁵² Güngör, Türk Kültürü, 142.

gerekmektedir.⁵³ Güngör, bu noktada içtihadın önemi üzerinde durur: *“Günümüzdeki İslami uyanışın içtihat istikametinde yönlendirilmesi gerekir”* demekle, yeni meseleleri çözme noktasında gelenekten beslenen ama çağın şartlarını da gözeten yorumlar yapılmasını savunur.⁵⁴ Bu durumda dini kavramlar, hem donuk doğmalar haline gelmez hem de uzun zamandır yanlış yapılan yorumların da düzeltilme şansı doğar. Örneğin cihad kavramı, yeniden tefsir edilip asıl anlamının nefis terbiyesi ve adalet mücadelesi olduğu dile getirilirse, cihatçı örgütler bunu bir kılıf olarak kullanamazlar. Karşıtlar ise İslam adına bir şiddet yanlışlığını iddia edemezler. Benzer bir şekilde, laiklik kavramı da doğru anlatılırsa – ki Güngör, laikliği *“din ve vicdan özgürlüğü”* olarak tanımlar⁵⁵ – dindarlar, bu defa, onu dine ters olarak görmezler; sekülerler de onu, dine müdahalenin aleti olmaktan çıkarırlar.⁵⁶

Bunun yanı sıra Güngör, medrese ve tekke geleneğinin kavramsal bütünlük açısından öneminden de bahseder: Eğer medrese akıl ise, tekke kalptir; ikisinin ahenk sağlamanın nedeni, dini kavramların, zihinlere ve gönüllere yerleşmesidir.⁵⁷ Modernleşme sürecinde, tarikatlar ve geleneksel manevi otoriteler yasaklandığında, halkın manevi rehberliği kesintiye uğramış, kavramların içi boşaltılmıştır. Güngör’e göre, topluma, yeniden manevi rehberlik edecek mekanizmalar – örneğin, diyanet ve ilahiyat camiasının daha faal olması- devreye girmeli, doğru din anlayışı kitleselleştirilmelidir, aksi takdirde ise bilgi kirliliği ve kavram kargaşası artarak devam edecektir.

Son olarak, dini kavramların bozulması sorunu Güngör’ün nazarında, eğitimdeki boşluklardan, aydın-halk kopukluğundan ve ideolojik sömürünün etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bu sorundan kurtulmanın yolu, dinin sahih bilgisinin yayılması, kavramların tarihi ve asıl anlamının öğretilmesi ve din dilinin çağdaştırılmasıdır. Toplum dinini doğru anlarsa, ne dogmatik bağınazlık yaşanır ne de toplumun kendi

⁵³ Güngör, Sosyal Meseleler, 389.

⁵⁴ Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Meseleleri (İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024), 166.

⁵⁵ Güngör, İslâm’ın Bugünkü, 51.

⁵⁶ Güngör, Sosyal Meseleler, 391.

⁵⁷ Güngör, İslâm’ın Bugünkü, 36.

manevi değerleri sekülerleşme adına kaybolur. Sadece bu durumda dini kavramlar, toplumu bir araya getiren ve yönlendiren işlevini tazelerler.

6. Modernleşmeye Karşı Tavrı Sorunu

Güngör'ün ele aldığı yapısal meselelerden bir diğeri ise İslam toplumlarının modernleşmeye karşı takındığı tavidir. Modernleşme kavramına verilen tepkiler İslam dünyasında farklı olmuş bu da zaman zaman toplumların öz benliklerinden kopmalarına, bir anlamda da çağ atlamamalarına neden olmuştur. Güngör, İslam toplumlarındaki modernleşme konusundaki çelişkileri gidermek için onunla ilgili fikirler üzerinde durur bu konuyu etrafıca araştırarak gündemine alır. Bu çerçevede Güngör, Batılılaşma ve modernleşmeyi birbirinden ayırt etme gerekliliğine dikkat çeker. Ona göre, modernleşme Türk düşünce hayatında batıyı taklit etmekten başka bir varoluşsal anlam taşımamıştır. *“Avrupalılaşma ile modernleşme aynı şey değildir. Modernleşmek için mutlaka Avrupalı olmak gerekmez”*⁵⁸ diyen Güngör, her milletin teknolojiyi aslında kendine göre kullandığını, asla herhangi bir milletin bir başka millete ait kültürü başlı başına, aynen olduğu gibi kullanmasının mümkün olmadığını anlatır.⁵⁹ Milletler arası alış-veriş konusu olan ortak medeniyet unsurları her milletin kendi şartları içinde kendine has bir şekle bürünür ve böylece her millet medeniyeti kendi tarzında benimsenir.⁶⁰ Modernleşme, özünde bilimsel ve teknolojik ilerleme ve toplumsal kurumların rasyonelleşmesi; Batılılaşma ise belirli bir tarihsel-kültürel paketinin kopyalanmasıdır. İslam toplumlarında bu ikisi sıklıkla karıştırılmıştır.

Güngör'ün de belirttiği üzere, modernleşme süreci içerisinde Osmanlı aydınları ile Cumhuriyet aydınları arasında bu sürece gösterilen tepkilerde bir farklılık söz konusudur: Osmanlı dönemi aydınları dünyada gelişmiş olan “medeniyeti kazanma” misyonuyla modernleşici olurken, Cumhuriyet dönemi aydınları “Batılı hayat tarzını yerleştirme” misyonuyla modernleşmeye yaklaşmışlardır. Osmanlı dönemi

⁵⁸ Güngör, Kültür Değişmesi, 18.

⁵⁹ Güngör, Kültür Değişmesi, 18.

⁶⁰ Güngör, Türk Kültürü, 76.

ileri aydınları, sanayi, eğitim, ordu vb. alanlardaki eksiklikleri tamamlamak istemiş ve bunu yaparken dini tamamen karşılarına almamışlardı. Lakin Cumhuriyet dönemi devrimci nesli, laiklik ve pozitivizmi, Batı medeniyetinin özü kabul ederek gelenekleri reddetmeyi modernliğin gereği olarak görmüştür.⁶¹ Bu farklı tutumlar modernleşme tecrübesini de etkilemiştir. Güngör, toplumda erken Cumhuriyet döneminde, hızlı ve tepeden inme bir modernleşme sürecinin yaşandığını ve bunun sonucunda, değerler sistemi ile yaşam tarzı arasındaki ahengin bozulduğunu belirtir.⁶² Sonuç olarak, bir kesim modernleşmeyi özümseyememiş, bir diğer kesim ise öz değerleri küçümsemiş ve Batı'ya öykünebilmeyi ilericilik sanmıştır. Bu iki uç tavır da yanlıştır.

İslam coğrafyasının farklı yerlerinde modernleşmeye dair tutumlar, günümüzde de birbirinden ayrı düşüncelerle, başka şekillerde ve değişik biçimlerde görülmektedir. Modernleşmeyi tamamen Batı'nın dayatması olarak görüp katı muhafazakâr bir reddiye içinde olanlar olduğu gibi (İslam ilkelerinin insana çok sağlam ve kalıcı bir hayat tarzı sağlayacağına inananlar); batının teknolojik üstün gücünü her şeyin üzerinde görüp her şeyimizle Batılılar gibi olmalıyız diyen bir kesim (seçici olmayan bir taklitçilik) de vardır.⁶³ Güngör, bu iki tavrın da sakıncalarını şu şekilde sergiler. İlki, katı modernite karşıtlığı, toplumları, dünya sahnesinde marjinal ve güçsüz hale getirir: İçeride dönük bir yaklaşım ekonomik/teknolojik geri kalmışlığı teşvik edebileceği gibi, kaçınılmaz değişimi zorlaştırırken şiddet ve radikalizm üretebilir. Bilinçsiz Batıcılık ise, millî ve dini kimliği aşındırır: Taklit eden bir kültür yaratır ve kimlik-sizliğe neden olabilir. Batıya sırtımızı çevirmek ne kadar abes bir fikirse, Batı'nın en mükemmel medeniyet ve modern dünyanın tek kapsam alanı olduğunu kabul edip bütün her şeyimizle onun gibi olmalıyız düşüncesi de o kadar abestir.⁶⁴ O, moderniteyle çatışmanın ancak iki aşırılık arasından kaçınmakla mümkün olacağını vurgular. Güngör, Arnold Tonbee'ye atıfla, iki seçeneğin dışında bir diğer olası çözüm sunar: Şuurlu ve dikkatli bir yaklaşım, seçici modernleşme. Bu seçenek,

⁶¹ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 31.

⁶² Güngör, *Sosyal Meseleler*, 24.

⁶³ Güngör, *İslâm'ın Bugünkü*, 24.

⁶⁴ Güngör, *Sosyal Meseleler*, 82.

ne teknolojik ve bilimsel gelişmeyi reddeder, ne de kültürel mirası inkâr eder. Güngör bu seçeneğin, İslâm'ın ilkelerinden güç alan ve millî benlik dinamiğini harekete geçiren bir modernleşme modeli meydana getirebileceğine inanır. Güngör, geleceğin ne zealot (köktenci-bağnaz) ne de herodian (özünü inkâr eden taklitçi) tiplerle olmayacağını, yeni bir senteze, bu iki olgu arasında ortaya çıkacağına inandığı bir senteze ait olacağına inanıyor. Üçüncü seçenek olarak görülen bu hareket, hem İslâm'ın ahlaki ve değer bazlı ana hükümlerine bağlı kalacak, hem de rasyonel düşüncüyü, felsefeyi, teknik ve bilimi de ıskalamayacak bir büyümeyi devam ettirmelidir.⁶⁵ Bunun yanı sıra, modernliğin monolitik olmadığını, bir veya birkaç modernlik yorumunun olabileceğinden yola çıkarak hangi Batı'nın modern olduğu sorusunu sorar Güngör. Güngör, Avrupa diye tek bir kültür veya medeniyetin olmadığını, hepsinin de farklı modern medeniyetler olduğunu ve farklı şekillerde temsil edilen çeşitli millî kültürler olduğunu ifade eder. Ona göre, Batı'nın rasyonalizm ve hümanizm gibi değerleri bizzat kendi içinde tartışmalıdır, dolaşısıyla, İslâm toplumları eleştirel bir süzgeçle kendilerine uygun olanı almak zorundadır.⁶⁶

Güngör, sahil bir modernleşme modeli aramaktadır. Milliyetçilik ve din eksenindeki bir model olması gerektiğine inanan Güngör, milliyetçiliği de bir medeniyet davası olarak görür ve millî kültürü temel yapıcı unsur yapar.⁶⁷ O, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer alan ve 20. yüzyılda imparatorluktan ayrılarak bağımsızlıklarını kazanan milletlerin modernleşme sürecinde kendi millî kültürlerine, örf-adetlerine, törelerine dayanarak karşı bir medeniyet geliştirebileceklerine inanır. İslâm dünyasında Batı ile temas etme durumu, Güngör'ün de tanımladığı şekilde artık onun modelini iktibas etmek anlamından çok, onunla kültür alışverişinde bulunmuş anlamına gelir olmuştur.⁶⁸ Türkiye'nin sömürgecilikten yeni kurtulan bir ülke olmaması, cumhuriyet kurulmadan önce de bağımsız olması, millî bir kültüre ve millî bir medeniyete sa-

⁶⁵ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 192.

⁶⁶ Güngör, Türk Kültürü, 76.

⁶⁷ Güngör, Türk Kültürü, 84.; Güngör, Düden Bugünden, 136.

⁶⁸ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 17.

hip olması onu diğer İslam ülkelerinden ayırır. Bu anlamda o, Türk modernleşmesinin İslam dünyasına rol modeli olabilecek birçok yönü olduğuna inanır. Medeniyetler diyalogu dâhilinde, İslam dünyasının kendi sesini bulması gerektiğini; bu ise körü körüne Batı taklitçiliğiyle değil, aksine millî kimlikli bir yeniden modernleşme çabasıyla mümkündür.⁶⁹

Güngör'ün modernleşmedeki yerimizin ne olduğu ve modernleşmeye karşı takındığı tavır hakkında yaptığı öneri, pozitivizmi ve bilimi dışlamayan, millî hedefleri olan dengeli, eleştirel ve kendi öz değerlerini koruyan, özgünlüğünden taviz vermeyen bir modernleşmedir. Güngör'e göre buna özümleme denir.⁷⁰ Bilimsel ve teknolojik gelişmeler yaşantımıza katılmalı, ekonomik ve kurumsal ilerlemeler sağlanmalıdır; ancak, ayrıca, onları kullanırken hangi kültürel değerlerden feragat edeceğiz? sorusu da sorulmalıdır. Batı kaynaklı herhangi bir yenilik, ulusal ve dini değerlerle aşılınmış olmalıdır. Örneğin, hukuk reforma uğrayacaksa, toplumun örfüne âdetine ve adalet duygularına uygun bir şekilde yapılmalı; aile yapısı değiştirilecekse, İslam'ın aile yapısına verdiği önem, getirdiği kurallar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu tür bir yaklaşım, ne bağnaz bir gelenekçiliği ne de kimiksiz bir modernliği, tam tersine, İslam'ın kendi değerleriyle barışık bir çağdaşlık biçimini yansıtır. Güngör, Japonya gibi modernleşmiş toplumların kendi kültürlerini koruma bakımından başarılı olduğunu hatırlatarak, İslam toplumlarının da kendi millî kültürlerini dışlamadan modernleşebileceklerini belirtir.⁷¹

Güngör, ayrıca İslam'ın modernleşme konusunda nasıl rol oynayabileceği noktasında bir umut ışığı sunar. O, bizlere İslam'ın, ilk dönemlerde mükemmel bir şehirleşme ve kurumsal başarısı gösterdiğini, ilmi ve teknolojik olarak ileri düzeyde bir geçmişinin olduğunu, bir altın çağının varlığını hatırlatmaya çalışır.⁷² İslam, gerçekte, belirli bir modernlik alternatifi olabilecek potansiyele sahiptir. O, modern dönemdeki İslami canlanma hareketlerini "özüne dönerek modernleşme" çabalarının

⁶⁹ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 111.

⁷⁰ Güngör, Kültür Değişmesi, 18.

⁷¹ Güngör, Kültür Değişmesi, 16.

⁷² Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 75.

bir örneği olarak görür. Bu tür hareketler zaman zaman radikal ve kontrolden çıkmış tepkiler göstermiş olsalar da, Güngör yine de Müslümanların özgüven kazanıp tekrar medeniyet iddiası ortaya koymasını olumlu bir şekilde karşılar. Müslümanlar kendi sistemlerinin Batılılara kıyasla üstün olduğunu bile günümüzde iddia edebilmektedirler.⁷³ Ona göre 21. yüzyılın Müslüman siyasetçileri, siyasal kavgaları bir kenara bırakıp, yalnızca kültür, sanat ve bilim yoluyla yeni eserler üretmeye teşebbüs etmek gibi amaçlar peşinde olmalıdır. Müslüman toplumlar, ne modernizm karşısında paniğe kapılıp içe kapanmacı bir duruş sergileyerek onu reddetmeli, ne de onun ihtişamı karşısında tam bir teslimiyet göstererek benimsemelidir. Günümüzde modernlik itiraz edilemez bir olgu olduğu için İslam dünyası, modernleşirken, yenilikleri kendi kültürleriyle harmanlayarak almak zorundadır.⁷⁴

Sonuç itibari ile Güngör, modernleşme mevzusunda İslam toplumlarının ancak zihniyet dönüşümü sayesinde bocalamalarını aşacağını ifade eder. Bu dönüşüm, aşağılık kompleksli batı hayranlığını ve şeytanlaştırılmış Batıcılığı terk etmeyi gerektirir. Onun yerine özgüvenli ve kendi millî kodlarına uygun seçici bir şekilde modernleşme yapılmalıdır.⁷⁵ Böylece Müslüman toplumlar hem çağa ayak uydurabilir hem de kendi kültürel kimliklerini koruyarak yeni bir medeniyet yolculuğuna çıkabilirler. Güngör'ün düşüncesine göre bu sağlıklı bir modernleşme fikridir ve bu gerçekleşmezse ya zavallılaşmış bir taklitçilik devam edecek ya da dünyadan kopuk bir tutuculuk İslam toplumları tarafından benimsenmiş olacaktır.

Sonuç

Erol Güngör'ün analizlerine dayalı olarak bakıldığında, İslam dünyasının mevcut yapısal sorunlarının çok büyük ve girift olduğu görülmektedir. Güngör, bir sosyal bilimcidir ve bu kimliği ile o, İslam toplumlarının medeniyetleri üretme yeteneklerindeki gerilemeye, devlet-din toplum ilişkilerine, entelektüel ve bilimsel gerilemeye, eğitim sistemindeki

⁷³ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 17.

⁷⁴ Güngör, Kültür Değişmesi, 20.

⁷⁵ Güngör, Kültür Değişmesi, 12.

sorunlara, dini kavramların tahrip edilmesine ve modernleşmenin çeşitli sorunlarına geniş kapsamlı bir şekilde odaklanmaktadır. Güngör'ün metinlerinden çıkan genel tema, bu sorunların birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu ve kökeninin kültürel-manevi bir kriz olduğudur. Türk toplumunda kapsamlı bir araştırma yapan Güngör, burada ortaya çıkan bölünmeyi ve kopukluğu gözlemledikten sonra İslam dünyasının da benzer sorunlarla karşı karşıya olduğunu belirtmektedir.

Bir diğer ifadeyle Güngör'ün perspektifi, problem tespit etmenin yanı sıra çok yönlü bir bakış açısından yola çıkarak sorunların çözüm yollarına da işaret etmektedir. İslam dünyası medeniyet üretiminde geriye düşünce, fikri ve sanatsal atılımın hızlandırılarak yeni bir medeniyet hamlesinin yapılmasını; dinin sosyal hayattan koparılmasına karşı dini özgürlüklerin sağlanmasını ve laikliğin doğru bir şekilde yorumlanarak ikisi arasında bir dengenin oluşmasını; fikri ve ilmi yozlaşmaya karşı içtihat kapısının açılmasını; eğitimden ve bilimden kopuşa karşı millî değerlerin ihtiva ettiği bir eğitim reformunun gerektiği; dini kavramların kirletişinin önüne geçmek için de mevcut bilimsel donanımların kullanılarak gerçek ve bilinçli bir din eğitiminin verilmesini; modernleşme tavrındaki sorunlara karşı ise milli, dini ve kültürel kimliği dışlamadan modern bir entegrasyon yolunun bulunmasına dikkati çeker. Buradaki önermeler, Güngör'ün hem geleneğe hâkim hem de çağdaş gelişmelere açık entelektüel kimliğinin ürünüdürler. Aslında Güngör'ün bakış açısı; toplumsal alanda ne aşırı muhafazakâr olmayı ne de gayri millî bir modernizmi içerir. Bilakis o, İslam'ın inanç değerlerinden aldığı enerjiyi yenilikçilikle sentezlemek ister.

Güngör'ün 1970 ve 1980'lerin başında kaleme aldığı tespitleri hala günceldir, çünkü İslam ülkelerinin bir bölümü hala gereken seviyede bilim ve teknoloji üretmemekte, dindarların demokratik sistemlere karşı kuşkuları sürmekte, genç nesiller hala kültürel kimlik çatışmaları ya da aşırı Batı hayranlığı/nefreti duymaktadır. Bu nedenle, Güngör'ün fikirleri, yapıcı bir tartışma yaratma yeteneğine sahip bugünkü akademik dünyaya ışıktutacak bir niteliğe sahiptir. Güngör'ün baz aldığı toplumsal sorunlara dikkatle bakıldığında, bunların hem tarihi derinlikle hem de kültürel ve manevi bir duyarlılıkla incelenebilir meseleler olduğu anlaşılmaktadır. Güngör'ün İslam'ın yapısına dair perspektifiyle

meselelere bakıldığında, günümüzde olduğu gibi bu tür meselelerin sadece siyasi ve ekonomik değil, aynı zamanda temelde kültürel ve manevi olduğu da açıkça görülmektedir. Dolayısıyla, çözüm arayışları da bu yönü ihmal etmemelidir.

Bütün bunların sonucunda tespit edilen bir durum vardır, bu da İslam dünyasının yapısal problemlerinin birbiriyle derin bir şekilde ilişkili olduğu ve köklü bir çözüm talep ettiği. Medeniyet iddiası, sosyal birlik, entelektüel seviye, eğitim standartları, kavramsal doğruluk ve modernliğe giden yol haritası, medeniyetlerin ve kültürlerin yükselişinde veya düşüşünde belirleyici rol oynamaktadır. Güngör'ün ifadeleri, İslam toplumlarının, öz değerleriyle, millî değerleriyle barışık olan, ne akli ne de kalbi yok saymadan dönüşebilecekleri bir dönemi boşa harcadığını hatırlatmaktadır. Dolayısıyla yeniden yükseliş için İslam toplumlarının kendi öz değerlerine dönmesini, bilimsel ve manevi değerleri kendinde eritmesini istemektedir Güngör. Aslında *“üst üste yığılan kül tabakalarını aralayacak olursanız, Türk hayatında İslam'ın bir kor halinde yattığı görülür”*⁷⁶ dediği şey de budur. Ona göre, alevlenmek istiyorsak, yani yeniden üstün bir medeniyet yaratıp yükselmek istiyorsak, bu kendi öz küllerimizle yüzleşmemizle olacaktır. Bu olmadan üstün medeniyet hayalimiz gerçekleşmeyecektir.

Kaynakça

- Güngör, Erol. Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024.
- _____. Dünden Bugünden Tarih Kültür ve Milliyetçilik. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2019.
- _____. İslâm Tasavvufunun Meseleleri. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024.
- _____. İslâm'ın Bugünkü Meseleleri. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.
- _____. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2024.
- _____. Sosyal Meseleler ve Aydınlar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993.
- _____. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Yer-Su Yayınları, 2019.

⁷⁶ Güngör, İslâm'ın Bugünkü, 105.

EROL GÜNGÖR'ÜN MİLLİYETÇİLİK TASAVVURUNDA MEKÂN*

Doç. Dr. Gökberk YÜCEL**

Giriş

Milliyetçilik, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Türk düşünce ve siyasi ikliminin belirleyicisi olarak kamuoyunun gündemini meşgul eden mefhumların başında gelmektedir. Bu bağlamda siyasi iktidardan kanaat önderlerine; sivil toplum kuruluşlarından akademiye kadar bütün aktörler ve kuruluşlar, düşünce dünyamızın şuuraltında eski, şuurunda yeni bu mefhumu ve türevlerini ihtiva eden millet, millî tarih ve millî kültür meselelerini yoğun bir şekilde tartışmaktadır.

Milliyetçilik ve türevlerine ilişkin tartışmaların merkezinde ise Osmanlı/Cumhuriyet modernleşmesinin zihinsel ve kurumsal dönüşümü yer almaktadır. Gelenek ile modernlik dikotomisinin çarpan etkisiyle siyasal ve toplumsal fay hatlarında oluşan depremlerin acı faturasından nasibini alan milliyetçilik, sol fikirde ırkçılık, faşizm; İslamcı gelenekte kavmiyetçilik suçlamalarının muhatabı olmuştur. Milliyetçiliğe yönelen suçlamalar bittabi millî kimlik, milliyet, ulus devlet gibi kavramları da tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda sosyolojik ve siyasal bir aidiyeti ihtiva eden milliyet esası, ırk, etnisite, kavim gibi “verili ve nesebe bağlı” asabiyetlerle karıştırılmıştır, hatta çoğu zaman bu kavramlar, milliyet kavramının yerine kullanılmıştır. Bu yüzden Türk modernleşmesinin yürütücü gücü olan milliyetçilik, geleneğin mesafeli durduğu; sosyalizmle

**Amasya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
gokberk.yucel@amasya.edu.tr, ORCID: 0000-0002- 0292-1722

* Bu makale, “Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde Mekân” adlı doktora tezimin bir bölümünden yararlanılarak yazılmıştır.

ve özellikle 1990'larda sol liberalizmle mutantlaşan modernliğin ise inkâr ettiği ötekiye dönüşmüştür. Bu durum, milliyetçiliği besleyen damarları teşkil eden millî tarih, millî kültür, anlamlı coğrafya ve bunlar üzerine inşa edilen millet olma sürecini de sorunlu ve ihtilaflı bir alana taşımıştır. Milliyetçiliğin deruhte ettiği mefhumların tarihsel realitesi ve sosyolojik temelleri, çoğu zaman yeniden tarife, tasnife zorlanmış ve en nihayetinde tahribata uğramıştır. Bu tahribat, toplumun değer havzasından önce uzaklaşması ve daha sonrasında da yabancılaşması tehlikesini doğurmuştur. Türkiye'nin hali hazırda gündemini ipotek altına alan bu meselelerde tartışmaların nerede ve nasıl kilitlendiği anlamak için odak noktamızı modern Türk düşüncesinin mekân telakkisine çevirmemiz elzem olarak görülmektedir. Zira hafızanın demirlendiği, tarihî ve kültürel birikimlerin tecessüm ettiği mekânı kavramandan kimlik ve milliyetçilik üzerine yapılan tartışmaların manipülatif ve suni bir zeminde seyredeceği unutulmamalıdır.

Bu çalışmada, Erol Güngör'ün teorik yaklaşımları ve fikrî derinliği bağlamında Türk milliyetçiliğinde mekân- anlamlı coğrafyası olarak vatan- ve hafıza -coğrafya üzerinde demirlenen ve toplumsal hafızanın formal biçimi olarak tarih yazımı- arasında kurulan bağın incelenmesi amaçlanmıştır. Erol Güngör ile çalışmaların tarih, kültür ve medeniyet alanında yoğunlaştığı nazar-ı dikkate alındığında Güngör'ün mekân telakkisiyle ilgili çalışmaların satır aralarında kaldığı görülmektedir. Güngör'ün eserlerinde mekân diğer bütün unsurları belirleyen gizli özne konumundadır. Dolayısıyla Güngör'ün milliyetçilik anlayışında mekân kavramının izlerinin sürülmesinin ilgili literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Mekân kavramı tıpkı milliyetçilik gibi ihtilaflı bir alanı işgal etmektedir. Bu yüzdendir ki çalışmada ilk olarak mekân-zaman-kimlik terkibine teorik bir yaklaşım sunulmuş; kısaca erken cumhuriyet döneminde mekân tasavvurundaki değişim ortaya koyulmuştur. Sonrasında mekânın Güngör'ün milliyetçilik anlayışındaki izdüşümleri incelenmiştir.

1. Mekân ve Zaman Köprüsünde Kimlik

Mekân, bir yer'e aidiyet formunu içermekle birlikte toplumun o "yer" ile kurmuş olduğu zihinsel bağın hafıza duraklarıyla kimliklenmiştir.

Bu noktada kavrama ilişkin terimsel anlamından ziyade zihniyet vurgusu ön plana çıkmaktadır. Her anına tanıklık edemediğimiz ve bireysel olarak doğrudan etkileşimimizin sınırlı olduğu mekânlarda, kültürel olarak filtrelenmiş deneyimlerin kodları sayesinde yaşadığımız dünyayı tanımlama, tasvir etme ve anlamlandırma kabiliyetine sahip oluruz. Dolayısıyla nesnenin kapladığı yer ya da uzay anlamlarını ihtiva eden mekân, insan faktörüyle birlikte muhteva kazanarak ism-i mekâna ya da varoluşun meydana geldiği yere dönüşmektedir.¹ Bu bağlamda yer aidiyeti, özne ile mekân arasında ontolojik bir rabitanın kurulduğu, bireyin kendisini bir uzamın parçası kabul etme ve uzamsal sınırlılığa tabi olmayı ihtiva etmektedir.²

Mekân, gündelik yaşamı sosyo-kültürel kodlarla yoğuran toplumsal tecrübe ve birikime dayanan, tarihi bir hafızanın ürünüdür. Bu bağlamda mekân üzerinde oluşan tecrübe ve birikim, toplumun, ontolojik bağlamda ne için var olduğuna, geçmişte ve halde kim olduğuna ve atide nasıl davranması gerekliliğine dair, -el altında olanlar-şiarını sunmaktadır. Her toplumun hafızası ve kültürel geçmişiyle ortaya koymuş olduğu kimlik formu, - bir şey için (de) bakışın özgünlüğü çerçevesinde, mekânın kişilik ve karakter kazanmasında belirleyici rol oynamaktadır. Bu düstur, bir yere ait oluşun buradallığı ve oradallığı zemininde mekân ile özne arasında ilinti kurmakta; bir yerin -bünyesinde barındırdığı ve yaşattığı unsurlarla birlikte- içinde veya dışında olma halinin izdüşümünü teşkil etmektedir. Mamafi kendine ait yaşam alanını tespit etme noktasında nerede(n) olduğuna ilişkin problematik, otantik kendinin ve ötekinin keşfedilmesinde de “*insideness*” ve “*outsideness*” dikotomisini ortaya çıkarmıştır. “*Insideness*” ve “*outsideness*” kavramları bir yapının içerisinde ya da bünyesinde olup olmamakla ilintili olup; Relph (1976) tarafından mekânın “yer” bağlamında hüviyete sahip olma serüvenin anahtar kelimelerini teşkil eder. Şayet insan, kendisini bir mekânın içerisinde hissettiğinde, orada (outsideness) değil buradadır (insideness); tehlikede (outsideness) değil

¹ Murat Tanrıku, Coğrafya ve Kültür (Ankara: Edge Akademi, 2014), 34.

² Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 105.

güvencedir (insideness); zayıf değil güçlüdür; tehdit, korku ve dışlanmışlıktan (outsideness) ziyade huzur, sühulet ve tabiiyet (insideness) içerisinde yaşamaktadır. “Insideness” kavramı, varoluşsal bir bağlamda ele alındığından mekâna ilişkin kendi toplumundan ve bölgesinden kaynaklanan derin ve bilinçli sezgiyi, tutulmayı ifade eder. Bu aynı zamanda güven, huzur, güçlülük ve tabiiyet kavramlarına ontolojik bir anlam yükler. Buna mukabil, deneyim ve hafızasıyla mayalanan mekân-aidiyet-kimliğin karşısına yabancılık ve yabancılaşma hisleri, ontolojik öteki olarak outsideness kavramını koymaktadır.³

Bu bağlamda yer bilincinin tayin edilmesinde burada olmanın ve orada olmanın kimliksel zeminini belirleyen ana mesele nereden(n) olma sorusuna verilen cevaptır. Bir şey için(de) bakış perspektifinde aidiyet kalıplarını ortaya çıkaran bir yere ait oluşu Heidegger “Havali” olarak tanımlamaktadır.⁴ Havalisi olmak ya da havalisinde bulunmak, istikamete ve uzaklığa dayanmaktadır. İstikamet sadece, iki odak veya konum arasındaki güzergâhın saptanması değil; mekâna duyulan zihni aidiyetin fiilde projeksiyonunu sunmaktadır. İstikamet ortaya koyduğu mesafe, yine iki odak ya da konum arasındaki uzaklığın ve yakınlığın, tecrübe ve birikimler çerçevesinde keşfedilmesi ve yorumlanmasıdır.⁵ Uzaklık ve yakınlık zaviyesi, aidiyeti oluşturan kimlik denklemi içerisinde konumlandırılmaktadır. Uzaklığı ve yakınlığı tayin eden faktörler ise; yaşanmışlığın kültürel dinamizmde canlılığı ve aktarımıyla alakalıdır. Dolayısıyla gündelik yaşam içerisinde, kültürel dinamizmin taşıyıcı araçlarının kullanıldığı yer, yakın mekân olarak tayin edilebilir. Bunun yanı sıra belli bir zaman diliminde konumlandırılan, kültürel unsurların zemininin teşekkül ettiği varsayılan/tahayyül edilen ya da inanılan; daha çok mit, sembol ve mitolojik kaynaklarından beslenen, zihinlerde milat ve kurucu olarak tayin edilen yer, uzak mekân olarak tanımlanabilir. Bu yerlerin yegâneliği, bir arada yaşayan insanların birbirleriyle zamanında kurmuş olduğu

³ David Seamon ve Jacob Sowers, “Place and Placelessness, Edward Relph”, *Human Geography*, ed. P. Hubbard, R. Kitchen, G. Vallentine, (London: Sage, 2008), 44-46.

⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 106.

⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 107.

(uzak mekân) ve hali hazırda kurduğu (yakın mekân) sosyal ilişkilerin, tecrübe ve birikmişlerin karşılıklı etkileşimiyle ve eklemlemeyle inşa edilmiştir.⁶ Dolayısıyla bir yere ait olmak, öznenin, mekânda kendini vücuda getirişidir ya da bir bedene sahip oluşudur.⁷ Bu düstur, mekânı evvela tanımak ki var olan, olmanın ontolojik koşutudur, -bir şey için(de)- dönüştürmek, -el altında olanlarla aşına kılmak, havalisi olarak da sahiplenmek gibi bir süreci ihtiva etmektedir. Mekânın, yer bilincine dönüşümünde havali mefhumu aynı zamanda; bir yerin içinde olmak (in, inna), sakini olmak (habitare) ve sahibi olmak (ich bin) sac ayağına oturmaktadır.⁸

Kimliğin zaman ve mekân içinde yer edinme hikâyesinin diğer bir özelliği yabancılaşmaya karşı göstermiş olduğu reaksiyondur. Bu reaksiyon çerçevesinde yerliliğin tutunduğu dal kültürdür. Dolayısıyla kimlik, toplumun değer ve düşünce sistemini muhafaza etme itibarıyla kültüralist bir nosyon içerir.⁹ Bu bağlamda kimliğin kültüralist formunu muhafaza eden ve siyasal arenada taşıyıcılığını üstlenen ideolojik adres milliyetçiliktir. Toplumlari ortak kültür ve mefkûre etrafında konsolide etmeyi hedefleyen milliyetçilik, kimliğin dil, kültür, soy miti, tarihî bellek gibi sosyolojik unsurlarından beslenmektedir. Milliyetçilik bir taraftan millî ve manevi değer hazinesini korumayı hedeflerken; diğer taraftan, dışarıdan gelen yabancı unsurlari kendi değer kazanında eritebilmenin hesabini yapmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, sırtını tarihe yaslamayla birlikte, tarihteki birikimleri merkeze alarak mekânı anlamlı bir coğrafya haline dönüştürmektedir.¹⁰

⁶ Colin Flint ve Peter J. Taylor, Siyasi Coğrafya Dünya-Ekonomisi, Ulus-Devlet ve Yerellik, çev. Fulya Ereker (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 271.

⁷ Heidegger, Varlık ve Zaman, 113.

⁸ William McNeill, “Yurdun ve Yurtsuzluğun Anlamı”, Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası, (çev. Ahmet Aydoğan), Ed. M. Heidegger, W. McNeill ve K. Hammermeister. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 55-56.

⁹ Murat Erol, “Yerliliğin Kavramsal Macerası”, Lacivert Dergisi, 17 (5 Ekim 2015). Url: <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/10/05/yerliligin-kavramsal-macerasi> (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2025).

¹⁰ Murat Erol, “Yerliliğin Kavramsal Macerası”, Lacivert Dergisi, 17 (5 Ekim 2015). Url: <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/10/05/yerliligin-kavramsal-macerasi> (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2025).

Bu noktada tarihselliği zayıf olan ya da zayıf bir söyleme dayanan toplumlarda değişim ve dönüşüm yerli kodlarla bir çatışmaya dönüşür ki buna daha çok modernleşme süreçlerinde rastlayabiliriz. Tarihselliği zayıf olan ya da zayıf bir söylem zeminine dayanan toplumlar, modernliğinin tanım ve teorisine kendi damgasını vuramamakla birlikte modernleşme sürecinin zihinsel iz düşümlerinde eski/yeni, gelecek/modern araflığını yaşayabilirler. Batı toplumlarının yapısal ve fonksiyonel dönüşümünü içeren ve kendi dinamikleriyle gerçekleştirdiği modernleşme, batı dışı toplumların da batıyla aynı seviyeye gelmesi ve modern dünyanın evrensel değerlerini özümsemesi bağlamında modernleştirmeyi doğurmaktadır. Batı dışı toplumlarda modernlik tarihsel ve toplumsal yapının doğal bir uzantısı olmaktan ziyade; tüketim düzeyinde, yaşam tarzında ve kültürel bazda öykünülen bir kavram olarak algılanmıştır.¹¹ Batı dışı toplumların tarihsel, politik ve entelektüel yörüngelerini Batı modernliğine bağımlılıkları belirlemektedir. Böylelikle, parçalanmışlık, süreksizlik ve ahenksizlik modernleş (tir)menin temel karakteristiğini oluşturmaktadır.¹²

Modernleşmenin tarihsel bir seyrin sonucu değilse seçkinlerin ve toplumsal aktörlerin zihin ve arzularının yansıması olan, devlet merkezli, tepeden inmeci bir modernleştirme projesi olarak toplumda zuhur ettiği görülür. Bu noktada modernliğin ideal toplum amacına ulaşmak için liberal demokrasinin, serbest piyasa ekonomisinin entegre edildiği ve etnik-organik toplum anlayışından ziyade sivil-vatandaşlığa dayalı bir toplum yapısının oluşturulmaya çalışıldığı toplum mühendisliği, ehil eller tarafından (aydın ve seçkin zümre) yapılmaktadır.¹³ Elbette ki bu durum, toplumun tarihi tecrübelerinin ve yerli dokusunun ve bunların pratiklerini oluşturan yaşam şeklinin ötekileştirilmesini de beraberinde getirmektedir. Buna direnen toplumsal dinamiklere karşı da yönetimin otoriterleşmesi başlamaktadır ki bu da devlet ile toplum arasındaki bağların sorunlu bir alana taşınması

¹¹ Nilüfer Göle, "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir Desen", Doğu-Batı Düşünce Dergisi, 2 (1998): 65-66.

¹² Göle, Batı-Dışı Modernlik, 67.

¹³ Göle, Batı-Dışı Modernlik, 68; Hasan Bülent Kahraman ve Fuat Keyman, "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", Doğu-Batı Düşünce Dergisi, 2(1998): 84.

tehlikesini doğurmaktadır. Ayrıca toplum değerlerinin tahribatıyla oluşan “*yaralı bellek*”, yeni aidiyet formu olarak formüle edilen “vatan-daşlık” şuurunun zayıflamasına sebebiyet verir ki bu da toplumda gerilimli ve çatışmacı fay hatlarını oluşturur. Bu durumda modernleşme hareketleri ile millileşme gayesi arasında mekân-zaman-kimlik terkinde uyumsuzluğa haiz ihtilafli bölgeler oluşur. Örneğin; Erken cumhuriyet döneminde “Türklük” kavramına yüklenen anlam içerisinde barındırdığı bağlamları da göz önüne aldığımızda mekân-zaman-kimlik terkihiyle ne kadar uyumludur? Kültürel bağlamda “Türkleştirme” çabalarının Türklerin mekân hafızasındaki izdüşümü nedir? Rusya Türklüğünden gelen “azınlık olmak” psikolojisinin tezahürü olarak ortaya çıkan “etnik” söylemi güçlü olan damar ile erken cumhuriyet döneminin idol aldığı “Fransız tipi ulus” ve bağlamındaki “sivil” söylem, anlamlı coğrafya yani vatan ile hafıza arasında nasıl bir bağ kurmuştur? Kurulan bağın –erken cumhuriyet dönemi baz alınır (Türk Tarih Tezi)- Türk biyografisindeki tutarlı, istikrarlı ve gerçekçi bir coğrafya anlatısına dönüştüğü iddia edilebilir mi?

2. Erken Cumhuriyet Döneminde Resmi Milliyetçilik ve Mekân Tasavvuru

Cumhuriyet modernleşmesinin köklü ve tepeden inmeci bir şekilde arz etmesinin temelinde “geç kalmışlık” psikolojisi yatmaktadır. “Geç kalmışlığın aciliyeti sendromu” olarak adlandırılan bu durumda devlet aradaki farkı kapatmak için “müdahale misyonunu” edinmiştir.¹⁴ Nitekim bu husus, az zamanda çok ve büyük işler başarmanın keyfiyetine değil mecburiyetine dayanmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluş ilkeleri, siyasi ve iktisadi istiklâlin kazanıldığı, ideolojik ve kurumsal olarak ulus devletin merkeze alındığı, sınıfsız ve kaynaşmış toplum idealinin (solidarizm) benimsendiği ve istikameti Batı medeniyetçiliği olan dört unsura dayanmıştır. Lakin bu süreç doğrusal bir şekilde seyretnememiş; iç siyasetin dinamikleri ile uluslararası konjonktüre göre şekillenmiştir. Bu bağlamda iç siyasetin

¹⁴ Halis Çetin, “Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi”, Doğu-Batı Düşünce Dergisi, 25 (2003-2004):17.

getirdiği en büyük zorluk, toplumsal örgütlenmenin geleneksel kodlarla örülü olmasıdır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, şuurlaltına kodlanmış geleneksel anlayışı Yaban adlı eserinde Bekir Çavuş ile Türk subayı Ahmet Celal arasında geçen diyalogda özetlemektedir.¹⁵ Yunan ordusunun Polatlı yakınlarına kadar geldiği zamanlardır. Bekir Çavuş, Yunan ordusunun Polatlı'ya kadar gelmesinin nedenini işgallere direniş gösteren Kuvva-i Milliyecilerde görür. Bunun üzerine Subay Ahmet Celal, vatanın her yerinin kutsal olduğunu ve düşmanın bir vatan toprağının işgal etmesiyle diğer vatan topraklarının da tehlikeye düşeceğini anlatır. Bekir Çavuş'un vatan anlayışı ise köy topraklarından ibarettir. Konuşmanın devamında Bekir Çavuş, Ankara Hükümeti'ni ima ederek "biliyorum sen de onlardansın" der. Genç Subay şaşırır ve "onlar kim" diye soruyla cevap verir. Bekir Çavuş, "Kemal Paşa'dan yana olanlar." der. Subay Ahmet Celal şaşkınlığı bir kat daha artmış bir şekilde sorar: "İnsan Türk olur da nasıl Kemal Paşa'dan yana olmaz?" Bekir Çavuş ise o zamanlarda bütün toplumun şuurunda yatan anlayışı ortaya koyarcasına cevap verir: "Biz Türk değiliz ki beyim. Biz İslam'ız, elhamdülillah... O senin dediklerin Haymana'da yaşarlar."

Yakup Kadri'nin bu hikâyesiyle özetlenen durum, cumhuriyet elitlerinde iki unsurun ivedilikle gerçekleşmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır: Bunlardan birinci ulus devlet kurumsallığının ve bu kurumsallığı tahkim edecek tarih, coğrafya ve kimlik esasının toplum tabanına yayılmasıdır. İkincisi ise; ulus devlet kurumsallığının bütün unsurlarıyla toplum tabanına sirayet etmesi için toplumun Batı medeniyeti ekleninde yeniden organize edilmesidir.¹⁶ Bu noktada geleneksel yapıyı oluşturan bütün unsurların kamusal alanın dışında konumlanması, Türk kamusalının medeni ve modern Türk tipi ile yeniden inşa edilmesi elzem görülmüştür. Dolayısıyla erken cumhuriyet döneminin hafıza-mekân-kimlik terkihi bu düşünce atmosferinde oluşmuştur.

Erken cumhuriyet döneminin mekân tasavvurunda ilk olarak nereden geldik sorusunun cevabı aranmıştır. Bu arayış, Türklerin ata yurduna dair köken vurgusuyla beraber mekânın sekülerleşmesi,

¹⁵ Yakup K. Karaosmanoğlu, Yaban (İstanbul: İletişim Yayınları, 1984), 180-181.

¹⁶ Şenol Durgun, Modernleşme ve Siyaset (Ankara: A Kitap, 2010), 106-108.

Türklerin medeni vasıflarının tarih sayfalarındaki yerinin saptanması ve uluslararası arenada medeniyet kuran bir ulus olduğunun ispatına matuf bir şekilde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla antropolojik çalışmalar Türk kimliğini, arkeolojik çalışmalar ise Türk coğrafyasını tespit ve tayin edici bir mahiyet kazanmıştır. Türklük tarihsel bağlamda ata vatanıyla tanışsa da bağlamları daha çok etno-seküler unsurlar üzerinde gelişmiştir. Anavatan düşüncesinin kökleri ise, yeni mekân terkibi içerisinde miladi devirler öncesine Hitit ve Sümer medeniyetlerine dayandırılmıştır.¹⁷ Bu yöneliş, Avrupa’da yükselen fizik antropolojisinin, Turani kavimlere yönelik sarı ırk yani medeni vasıflardan yoksun ırk tanımı içerisine Türk ırkının dâhil edilmesine reaksiyoner bir tavrın da neticesinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Anadolu topraklarında istilacı ve medeniyeti tahrip edici olarak vasıflandırılan Türklerin, aslında medeniyeti kuran ve inkişaf ettiren aryan ve brakisefal ırkların atası olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. 1932 ve 1937’de tertip edilen Türk Tarih Kongrelerinden cumhuriyet aydınlarının ortaya koymuş olduğu bu düşünce, resmi tarih tezini teşkil etmiştir.

Erken cumhuriyet döneminin mekân tasavvurunu belirleyen ikinci soru ise istikametimiz nedir olmuştur. Dağılan bir İmparatorluğun son kalesi olan Anadolu coğrafyasında millî ve territoryal (toprağa bağlı) bir devlet inşa etmek, Cumhuriyetin mekân tasavvurunun bu bağlamda ana istikametini tayin etmiştir. Dolayısıyla erken cumhuriyet dönemi, mekân tasavvurunda cihanşümül iddialardan vazgeçilmesi adına bir paradigma değişimidir ki bu paradigma değişimi İttihad-ı İslam ve Turancılık düşüncelerinin maceraperest ve tehlikeli, aynı zamanda modern çağın devletlerarası düzeninde irredantist ve saldırgan bir ideal olarak ötekileştirilmesine sebebiyet vermiştir.¹⁸ Cumhuriyetin territoryal devlet modeli, “state-nation (devletin milleti)” prensibince kültürel veya etnik bağlar ile siyasi/hukuki bağlar “vatandaşlık” mefhumuyla birleştirilmiş ve toplumsal bir mutabakat oluşturulması hedeflenmiştir. Bu bağlamda millet aynı zamanda vatandaşların

¹⁷ Afet İnan, “Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde”, Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans Müzakere Zabıtları (İkinci Baskı), (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 18-24.

¹⁸ Durgun, Modernleşme ve Siyaset, 112.

toplamı olarak görülmüştür. Bir diğer tabirle milliyetçilik, bir tür el çubukluğuyla mantıksal olarak çelişen kimlikleri, vatandaşlar topluluğu ve kültürel toplulukla uygulamada bir araya getirmeye çalışmıştır.¹⁹ Bununla beraber 1924 anayasasının 88. Maddesinde yer tutan, “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur” ibaresi, batılı-toprağa bağlı bir millet anlayışının benimsendiğinin göstergesi olmuştur.

3. Erol Güngör’ün Milliyetçilik Anlayışında Mekân

3.1. Mekânın Tarih Şuurunda İzdüşümü:

Sosyal Hafıza ve Millî Şahsiyet

Millî tarih gerek icat edilmişlik gerekse de yeniden yorumlanış olsun millet inşasında geçmişi refere etmesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda Güngör, özellikle sosyal değişimlerin derin sıkluklu sıkıntıların atlatılmasında tarihin iki türlü rol oynadığını ifade etmektedir.²⁰ Bunlarda ilki buhranlı dönemlerde yaşanan travmaların atlatılmasıdır. Toplumların güncelde yaşadığı psikolojik ve sosyal sıkıntıları geride bırakmak adına kendi mazilerine duydukları özlem ve hatıratın canlandırılması, ileriye yönelik adımlarında itici güç olacaktır ki Güngör bunu “sübjektif geçmiş” olarak adlandırmaktadır. İkinci olarak tarih toplum olmanın meşrulaştırıcı gücüdür. Tarih tahayyülü, ben kimim sorusuna tutarlı, istikrarlı ve gerçekçi cevaplar üretmek toplumda mensubiyet şuurunu oluşturan ve toplumun aidiyet bağlarını tahkim eden bir misyona sahiptir.²¹

Güngör’e göre; insan nasıl aile kökünü bulduğu zaman kendi varlığına anlam kazandıracak aidiyet formlarına sahip oluyorsa milletler de aynı anlayışla köklülük hissini derinleştirdikçe biyografik hikâyelerini diğerlerinden ayırt edici şekilde idrak edeceklerdir.²² Bu noktada insan topluluklarını millet denen sosyal bir bütünün parçası olarak

¹⁹ Bu hususta geniş bilgi için bkz. John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press UK, 1993).

²⁰ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (Ankara: Töre-Devlet Yayınları, 1980 a), 47-48.

²¹ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 53.

²² Güngör, *Kültür Değişmesi*, 59.

görmenin, tarih seyrinde insan topluluklarını vakıalar yığınınından azade kılmanın, bilvesile millî moral kodlarını toplum şuuruna işleyerek toplumu şahsiyet sahibi bir varlık haline dönüştürmenin yolu tarih şuurundan geçmektedir. Güngör'ün "Millet için hayat denilince tarih, hayat tecrübesi denilince de kültürü anlıyoruz. Dilimiz kaynağın eskilerindendir, dinimiz kaynağın eskilerindendir, soyumuz kaynağın eskilerindendir"²³ sözü tarih ile millet arasındaki kopmaz bağların kuvvetini göstermek bakımından dikkat çekicidir. Milletin geçmişi ile bugünü arasında kurulan bu bağlar, insanları millet organizasyonuna eklemlerken, her türlü âdet, inanç, gelenek ve pratiklerinden teşekkül alışkanlıklara meşruiyet kazandırmaktadır. Gücünü eskiden alan her türlü değer, denenmiş ve diri kalmış olmanın getirdiği kudretle toplumun hayatında yadsınamayacak bir yer tutar. Toplumun değer havzasından geliştirdiği reflekslere kadar bilumum şeyin tarihin köklerinden beslenmesi "Sosyal Hafıza"yı²⁴ oluşturur.

Güngör'e göre sosyal hafıza, subjektif geçmiş ile objektif tarihin²⁵ kesişim alanında yer almaktadır. Dolayısıyla objektif tarihin milletlerin biyografik hikâyelerinde nasıl bir seyir izlediği; ilke, duruş, prensip, karakter ve aksiyon alma gibi zihni ve fiili koşullarını ne yönde belirlediği objektif tarihin sosyal hafıza subjektif duraklarını oluşturmaktadır. Bir diğer tabirle milletlerin biyografik hikâyelerinde yer almayan herhangi bir tarihi kesit, aktör ya da hadise objektif tarihin içerisinde değerlendirilse de subjektif geçmişin ve sosyal hafızanın konusu değildir. Güngör'ün milletlerin biyografik hikâyelerine dair koyduğu bu ölçüt, fail/özne ile fiil arasındaki anlamlı bir ilişkinin ürünüdür. Nitekim fail/öznenin subjektif geçmişinin sosyal hafızadaki izdüşümü mekân anlatısında görülmektedir. Bu bağlamda ulusal/resmi tarih yazımları ile coğrafya tasavvurları arasında doğrudan bir ilişki olup; ikisi arasındaki çelişki şizoid bir kimliğin müsebbibi olmaktadır. Dolayısıyla ruhun beden üzerinden biyografik hikâyesini gerçekleştirme gibi milletler de bulundukları coğrafya üzerinden tarih şuuruna

²³ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 62.

²⁴ İfadenin kullanımı için bkz. Güngör, *Kültür Değişmesi*, 64.

²⁵ İfadenin kullanımı için bkz. Güngör, *Kültür Değişmesi*, 63.

erişmektedir. Tarih şuuru fail ve fiilin, maddi ve manevi unsurları içeren millî kültür zemininde uyumlaşarak sosyal hafızayı ve millî şahsiyeti yaratır.²⁶ Diğer bir ifadeyle, sosyal hafızanın canlılık kazandığı ve tecessüm ettiği alan olan millî kültür, milletlerin tarih içerisinde ürettikleri maddi ve manevi unsurlardan teşekkül hayat tecrübesi zeminine kavuşur. Bu zemin aynı zamanda, zaman-mekân terkinde millî şahsiyet olarak özneyi de var eder. Zira toplumlar, geçmişleri ile bugünleri arasında kurulan rabıta vesilesiyle köklü ve kadim bir geçmişe aidiyet beslerler, bu aidiyet formu içerisinde “benlik” bilincine erişirler. Mamafih, dil, kültür ve gelenek gibi mefhumlar, objektif tarihin millî bir karaktere ve şahsiyete dönüştürülmesinin ana motivasyonunu teşkil eder. Bu bağlamda Güngör, objektif tarih ile subjektif geçmiş arasındaki zıtlığın sosyal hafızada kopukluk yaratacağını ve milliyet düşüncesinin gelişimine sekte vuracağını öngörmüştür.²⁷

Erken cumhuriyet dönemi tarih-coğrafya/ hafıza-mekân terkinde, geleneksel Türk ile batı tipi Türk arasındaki çizginin iyice kalınlaştığı ihtilafli ulusal kimlik anlayışını doğurmuştur.²⁸ Güngör, “tarihçiler hangi kıymeti milletteşalarına yerleştirmek istiyorsa ona göre olayları çarpıtır”²⁹ sözüyle bu tarz tarih yazımlarıyla tarihin çarpıtıldığını ileri sürmektedir. Büyük bir tarihsel birikime sahip olan Türk toplumunun yeniden inşasında erken cumhuriyet dönemi, kendinden önceki rejimi zihin ve kurumsal yapısıyla tasfiye ederken o döneme ait sosyal ve kültürel sistemlerin de toplumun hafızasından ve pratiklerinden silinmesini amaçlamıştır. Bu dönemde kimlik modellemesi kendini özellikle dil ve tarih çalışmalarında göstermiştir ki Türk dili ve tarih araştırmaları için Türk Dili Tetkik Cemiyeti (1932) ve Türk Tarih Kurumu (1935)³⁰ kurulmuştur. Dil konusunda Tanzimat’tan beri süregelen

²⁶ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 64.

²⁷ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 68.

²⁸ Bu hususta geniş bilgi için bkz. Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1980b).

²⁹ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 65.

³⁰ Türk tarihi araştırmaları Türk Ocakları bünyesinde yapılmıştır. Yalnız 29 Mart 1931 tarihinde Türk Ocakları’nın VII. Kurultayı’nda kapatılma kararı alınca, bu defa 12 Nisan 1931’de “*Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti*” adı ile yeniden teşkilatlanmış ve 1930’daki ilkeler temel alınarak faaliyetlerine devam etmiştir. Kurumun adı

dilde sadeleşmenin bir devamı olarak Türkçe 'den Arapça ve Farsça sözcüklerinin atılması öngörülmüştür. Bu hususta en büyük devrim, 1928 yılında Latin harflerinin kabul edilmesi olmuştur. Sonrasında 1936 yılında Türk Dili Tetkik Cemiyeti tarafından da kabul edilen Vıyanalı Doğubilimci Kuergic tarafından Güneş Dili Teorisi geliştirilmiştir.³¹ Bu teorinin temel iddiası, bütün dillerin Türkçeden geldiğini ve Türkçenin evveliyattan köklü bir dil olduğudur. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'nin 1932'de yapılan kongresinde ortaya atılan Türk tarih tezine göre, Türklerin anayurdundan, antropolojik yapısına kadar birçok konular tartışılmıştır. Öyle ki Türklerin Mongoloid (Moğol) veya sarı ırktan ziyade beyaz ırka (Aryan) mensup olduğu iddia edilmiştir.³² Bu kararın alınmasındaki temel amaç, Türklerin sarı ırka mensup olduğunu iddia eden Batıya karşı Anadolu'da egemenlik hikâyesine yeni kökler aramak ve Türklerin medeniyet inşa eden yüksek seciyeli bir toplum olduğunu ispat etmektedir. Zira 1930'lu yılların Avrupa'da ırkçı yaklaşımların ayyuka çıktığı nazar-ı dikkate alınırsa, kongrede bu tezin çürütülme çalışmaları makul bir endişenin tezahürüdür. Çünkü o dönemin pozitivist atmosferi, milliyet prensibini sosyolojik ve siyasal faktörlerden sıyrarak antropolojinin ve arkeolojinin arka bahçesi haline dönüştürmüştür. Dolayısıyla medeniyet kurma ile bütün ırk ilişkisi araştırılmış ve büyük medeniyetleri ancak üstün beyaz ırka mensup milletlerin kurabileceği iddia edilmiştir. Bununla beraber Türk tarih tezinde Türklerin Anadolu'ya geliş hikâyesi Malazgirt değil; Orta Asya'da iç denizin kurumasıyla³³ zuhur eden göçe dayandırılmış; miladi devirlerin öncesinde Mezopotamya'da Sümerler gibi,

1935 yılında "*Türk Tarihi Araştırma Kurumu*" olarak değiştirilmiş, daha sonra ise "*Türk Tarih Kurumu*"na çevrilmiştir. Bkz. <https://ttk.gov.tr/ttk-tarihce/>, (Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2025).

³¹ Soner Çağaptay, *Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?*, çev. Özgür Bircan (İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları, 2009), 101.

³² Bu konuda geniş bilgi için bkz. Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans Müzakere Zabıtları, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1932).

³³ İç denizin kuruması tezi, Zeki Velidi Togan tarafından Kongre'de çürütülmüştür. Togan'a göre Orta Asya'da kurumuş bir iç deniz yoktu. Geniş bilgi için bkz. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 38-54.

Anadolu'da Hititler gibi insanlığın gelişimine öncülük eden büyük medeniyetler kurduğu iddiasını ihtiva etmiştir.³⁴ Bittabi bu husus cumhuriyetin modernleşme istikametine matuf olarak Türk tarihinde İslami devirler öncesine dair kök arayışının da izdüşümünü teşkil etmiştir. Zira Kongre'de Osmanlı dönemi parantez içine alınırken, Türklüğün medeniyet kodları arkeoloji ve antropoloji sahasına taşınmıştır.

Erol Güngör, resmi tarih yazımının mekân anlayışı ile Anadolu akımın coğrafya tasavvuruna ciddi tenkitler getirmiştir. Bu bağlamda medeni Türk tipinin yaratılması gayretinin yansıması olan Batılaşmaya, Batılılaşma düşüncesinin tarih tahayyülünde yansıması olan Türk tarihinde Osmanlı ve Selçuk devirlerinin paranteze alınmasına ve İslam'ı, muasırlaşma idealinde engel olarak görülmesi anlayışına şerh düşmüştür. Güngör, Türk-İslam geleneğinin tekâmül ve inkişaf noktasını teşkil eden Osmanlı İmparatorluğu'nun göz ardı edilmesini, geri kalma psikolojisinin doğurduğu aciliyet sendromuyla ve İnkılapçı kadronun ve aydınların "saldırganla özdeşleşmesiyle" açıklamaktadır.³⁵ Türk aydınının ve siyasal zümrenin saldırganla özdeşleşmesi, Batılıların İslam düşmanlığının kılıfı olarak kullandığı "İslam yüzünden geri kalma" düşüncesinin benimsenmesidir. Bunun yanı sıra Anadolu'da kadim ve köklü medeniyetler inşa edildiği iddiasına dayanan Türklüğün Hititler, Sümerler, Etrüskler ve Mısırlılarla olan organik bağın kurulmasını tarihi gerçeklikle bağdaştırmayıp ve İslam dışı tarih anlayışını ideolojik tasavvur olarak değerlendirmektedir. Erol Güngör resmi tarih anlayışını reddetmekle beraber, Orta Asya'dan gelen Türkler ile Anadolu'nun kadim halkının kaynaşmasından ortaya çıkan "Anadolu Milleti ve Anadolu Tarihi" tespitlerini de millî kimlik ve tarih bağlamında hatalı ve eksik bulur.³⁶ Dolayısıyla Türk tarihinin İslam öncesi ve sonrası olarak bir bütünlük arz ettiğini, tarihin her safhasında Türklüğün vücuda getirdiği kıymetlerin ortaya çıkarılarak

³⁴ Reşit Galip, Türk Irk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış. Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans Müzakere Zabıtları (İkinci Baskı). (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 99-162.

³⁵ Erol Güngör, Düünden Bugüne Tarih-Kültür ve Milliyetçilik (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 126-127.

³⁶ Güngör, Kültür Değişmesi, 67.

benimsenmesi gerektiğini savunmuştur: “Büyük bir tarih, büyük bir millî hassasiyet anlamına gelmektedir. Bize böyle bir şahsiyet sağlayan geçmişimizi tebcil etmekten, ona bağlılık ve saygı duymaktan daha tabi ne olabilir.”³⁷

Bu bağlamda millî kimlik, millî bir şahsiyet, halka dönük ve yerli unsurlar üzerinden yükseltilmelidir.³⁸ Dolayısıyla erken cumhuriyet döneminin milliyetçilik ve medeniyetçilik terkihi geleneksiz bir millî kültür yaratma bağlamında mekân ile özne arasında kopukluğun yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Toprağın altı kadar, üstünde inşa edilen hafıza mekânları, yerli ve millî unsurların tarihselliğinin en önemli göstergesidir. Nitekim Erol Güngör, kültür antropolojisinin Türkiye’ye taşıyıcısı olarak hocası Mümtaz Turhan’ın fikirlerinden etkilenmiş; dil, vatan ve din gibi cemiyet bünyesinde yeşeren milliyet fikrinin, insanlara kadim ve köklü bir geçmiş sunduğunu ve sosyal alanda millî kültürün taşıyıcı sütunlarını teşkil ettiğini benimsemiştir.³⁹

3.2. Millî Şahsiyetin Coğrafi Bağları: Türkistan, Anadolu ve Rumeli

Erol Güngör, Millî kimliklerin “verili” hususiyetlerinden mürekkep bir şahsiyet ve kültür tanımlamasının “ırkın peşin hükmüne” dayalı bir görüşü tertip ettiğini ifade eder. Yalnız ırkı hasletlerden çıkarılan hükümlerin, toplumun birikim ve deneyimlerinin toplamı olan geleneksel çıktılar ile uyumsuzluk yaratabileceği kanaatine sahiptir. Bu bağlamda erken cumhuriyet döneminin la-dini, ilkçi veya primordial tarih ve coğrafya okumalarının, Türk milletinin tarihi konumu ve hayat tecrübeleriyle çatıştığını savunmaktadır.⁴⁰ Dolayısıyla Güngör, millî karakterin ve şahsiyetin temel dayanaklarını, ananevi kültür eserleri üzerinden yapılacak tahlile müstenit; insanoğlunun dünyayı anlamlandırma ve yaşam içerisindeki gaye ve yerini saptayan dünya misyonu, geçmişten bugüne gelen teamüller, tasarruflar ve tasavvurları oluşturmaktadır.⁴¹

³⁷ Güngör, Kültür Değişmesi, 52.

³⁸ Güngör, Düinden Bugüne, 152-153.

³⁹ Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri (Ankara: Altınordu Yayınları, 2015), 40.

⁴⁰ Güngör, Kültür Değişmesi, 122-127.

⁴¹ Güngör, Kültür Değişmesi, 129.

Güngör bu bağlamda, geniş hafızanın penceresinden coğrafyaya bakarak her birinin bir sonrakini tamamladığı ve bütünsellik arz eden mekân çerçevesi çizmiştir. “Tarihte Türkler” adlı eseriyle Türk tarihinin her bir dönemini incelemiş, büyük ve köklü medeniyet kuran Türklerin, şahsiyet haritasını ortaya koymuştur: *“Bugün Türk denince Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşayan ve anadili Türkçe olan insanlar akla geliyor. Hâlbuki yeryüzünde ana dili Türkçe olup da bizim sınırlarımızın dışında yaşayan milyonlarca insan vardır.”*⁴²

Bu bağlamda Türklerin ortak ataları kimlerdir? İlk Türkler nerede yaşamıştır ve sonra nerelere dağılmıştır sorularına cevap arayan Güngör, Tanrı Dağları ile Altay Dağları arasındaki yaşam yerine vurgu yaparak Türkistan’ın, müşterek hafızanın teşkil ettiği ve deneyimlendiği; bu deneyimlerin dil vasıtasıyla birikime dönüştüğü yer olduğunu dile getirmiştir.⁴³ Dolayısıyla Türkistan, tarihin derinliklerinden bugüne süzülüp gelen millî hayatın anlam ve iletişim dünyasının millî dil bağlamında oluşum coğrafyasıdır.⁴⁴ Mamafih millî varlığın izdüşümü olan kültürel gelişim yine Türkistan Türklüğünde gelişmiştir. Bu bağlamda Orhun Abideleri hem müşterek hafızanın hem de olgun bir alfabenin teşkili bakımından önem arz etmiştir. Güngör, Türklerin, kavmi bir dine sahip olduklarını, bu din vesilesiyle dünya hâkimiyeti misyonunun kendilerine Tanrı tarafından verildiği inancına sahip olduklarını ifade etmekle beraber, Türklerin yerleşik medeniyetleri ilk defa Anadolu’da görmediklerini, Türkistan’da da şehir medeniyetlerinin önemli örneklerini meydana getirdiklerini belirtmiştir.⁴⁵ Mamafih Türk toplumlarının fethettikleri yerlerde idari ve adli olarak teşkilatlanıp siyasi hakimiyetler kurduğu baz alınır, devletli olmak, aynı zamanda medeni yaşam vasıflarına haiz olmayı getirmektedir. Nitekim Orhun Abidelerindeki töre vurgusu ve törenin hükümdar dâhil bütün toplumu bağlayıcı unsuru, gelişmiş bir medeni yaşamın göstergesi olmuştur.⁴⁶

⁴² Erol Güngör, *Tarihte Türkler* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), s. 11.

⁴³ Güngör, *Tarihte Türkler*, 12-13.

⁴⁴ Erol Güngör, “Yine Türkçe Üzerine”, *Türk Düşünce Ufukları*: Erol Güngör, Der. Cafer Vayni, (Ankara: Alternatif Yayınları, 6 Aralık 1975a).

⁴⁵ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 135; Güngör, *Tarihte Türkler*, 29.

⁴⁶ Güngör, *Tarihte Türkler*, 57.

Türklerin, kültürel birikimlerinin İslam medeniyetiyle temas ederek bir üst merhaleye taşındığı coğrafya ise, Anadolu olmuştur. Güngör, eski Anadolu medeniyetleri ile Türklük arasında kurulmak istenen bağları reddeder. Öncelikli olarak Hititlerin ve Sümerlerin Türk olmadıklarını ifade eder. Daha sonrasında, Türklerin Anadolu'ya geldiklerinde büyük ve gelişmiş bir iktisadi sistemi miras olarak devralmadıklarını, Anadolu'da can çekişen ve çökmüş Bizans kurumsallığının bulunduğunu savunur. Anadolu'daki yerli kültürlerden az da olsa bazı unsurların alındığını kabul etse de Selçuklu ve Osmanlı medeniyetlerinin terkiibinde, bu unsurların kurucu bir mahiyete sahip olmadıklarını dile getirir.⁴⁷ Güngör, bu bağlamda Anadolu topraklarında kurulan medeniyetin ana motivasyon kaynağının İslam olduğunu ifade etmiştir. İslam, zevk ve estetikten, dil ve edebiyata, mimari ve güzel sanatlardan musikiye kadar pek çok noktada, Türklüğe eşik atlatan itici güç olmuştur. Mamafih, Gök Tanrı inancının yüklediği cihan hâkimiyeti rolü, İslam'ın kabul edilmesiyle cihanşümül bir renge bürünmüştür. Türk kültürünün İslam medeniyet dairesinin bir parçası olması hasebiyle, İslam ve Türklük birbirinden ayrılamayacak iki ana terkibi vücuda gelmiştir.⁴⁸ Güngör bu noktada, Türklük ile İslam arasındaki uyum ve ahengi, Gökalp'ten miras almıştır. Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı eserine atıfla, milliyetçilik davasını çokluk içerisinde birliğe kavuşma olarak görmüştür.⁴⁹ Dolayısıyla millî hüviyetlerin varlığı ve devamlılığı İslam ile herhangi bir zıtlık yaratmamakla birlikte, İslami uyanışın milliyetçilik fikriyle gerçekleşeceğini salık vermiştir.⁵⁰

Türk millî kabiliyetini oluşturan cesaret, şecaat, sadelik ve teşkilatçılık gibi vasıflar, İslamiyet'in maddi temelleriyle pekişerek Osmanlı'da tekâmül ve olgunluk noktasına ulaşmıştır. Özellikle İstanbul'un fethiyle, bir taraftan Anadolu ve Rumeli toprakları tek bir merkez etrafında birleşmiş; diğer taraftan dünyaya nizam ve adalet dağıtan Türk

⁴⁷ Güngör, *Kültür Değişmesi*, 134.

⁴⁸ Güngör, *Dünden Bugüne*, 137-138.

⁴⁹ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 171.

⁵⁰ Güngör, *İslam'ın Bugünkü*, 19.

çağını başlamıştır.⁵¹ Dolayısıyla Türk kültür ve medeniyetinin manevi ve maddi unsurları, Osmanlı İmparatorluğu vesilesiyle Rumeli'ye geçmiştir. Bu bağlamda büyük bir coğrafyaya doğru yayılmak sadece fiziken toprakların genişletilmesi anlamını taşımamıştır; aynı zamanda, fet-hedilen yerlerde Türklüğün temsil ettiği medeniyetin numunelerini inşa etmek suretiyle insanlığın gelişimine öncü olunmuştur.⁵² Dolayısıyla Türk milliyetçiliğinde Osmanlı renk ve motiflerinin görmezden gelmek, var olduğu topraklarla beraber Osmanlı hafızasını, Türk hafızasından koparmak anlamına gelmektedir. Osmanlı medeniyeti, millî kültürü terakki ettirecek güçlü bir mefkûrenin izlerini taşımakla beraber, Türk milliyetçilerinin, İmparatorluğun tarihsel sorumluluğunu taşımak zorunda olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Bu düstur, milliyetçilik düşüncesi ile İslam dini arasındaki bağın medeniyet üzerinden okunmasıyla neticelenmiştir. Bütünsel bir tarih okuması bağlamında Güngör, Milliyetçiliği şöyle açıklamaktadır: *“Milliyetçilik, millî kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir. Binaenaleyh milliyetçilik aynı zamanda bir medeniyet davasıdır”*⁵⁴

Sonuç

Erol Güngör'ün düşünce dünyasından yayılan ışıık, bugün modernleşme, medeniyet, mekân, tarih, kimlik gibi aynı meseleleri aynı hararetle tartışan Türkiye'de karanlıkta kalmış pek çok noktaları aydınlatması bakımından önemlidir. Öyle ki meselelerini çözmede doğudan ya da batıdan halkın realitesinden ve hafızasında kopuk modeller ithal etmeye çalışan siyasetin ve kültürel iktidarın varlığı ve etkinliği hala devamlılık arz etmektedir. Bu bağlamda toplumun realitesine ve ihtiyaçlarına uygun ve toplumun cevher-i asliyesinden çıkmış bir millet ve milliyetçilik tasavvurunun yapılması bugün de en az o dönem kadar aciliyet içermektedir.

⁵¹ Erol Güngör, “Kutlu Olsun”, Türk Düşünce Ufukları: Erol Güngör, Der. Cafer Vayni, (Ankara: Alternatif Yayınları, 19 Mayıs 1975b), 147-149.

⁵² Güngör, Kutlu Olsun.

⁵³ Güngör, Kültür Değişmesi, 18.

⁵⁴ Güngör, Türk Kültürü, 113.

Güngör'ün milliyetçilik perspektifinde mekân, her şeyden evvel millî biyografi anlatısıdır. Bu noktada millî biyografiler tutarlı, istikrarlı ve gerçekçi bir anlatıyla devlet kurumsallığına ve millet varlığına dönüşür. Zira sosyal hafıza ile objektif tarihin yakınlaştırılması, millî biyografik anlatılarda hafıza-mekân-kimlik uyumunun sağlanması açısından da önem arz etmektedir. Aksi takdirde toplumun belirli kesimlerinde ideolojik olarak kristalleşen hatta kimi zaman kriminalleşen şizofrenik kimliklerin ortaya çıkması, millet denilen bütünün zihinsel olarak parçalanmasına, bedensel olarak bitap düşmesine sebebiyet verecektir.

Güngör'ün millî biyografik anlatısının mekânsal izdüşümü medeniyettir. Medeniyet kimliği, bir milletin evren tasavvurunu, tarihî misyonunu, kültür, sanat, estetik birikimini yansıtan hafıza duraklarının toplanma merkezidir. Bilvesile Güngör için, Türk kimliği Türkistan, Anadolu ve Balkanlar'da oluşan bir medeniyet kimliğidir. Dolayısıyla Türkistan steplerinden Balkanlara kadar objektif tarihin Türk biyografik hikayesinde bütünlük arz etmesinin yolu, mekânı anlamaktan geçmekte olup; Türk biyografik hikayesinin mekândaki izdüşümünü ne İslam'dan önceki Orta Asya tarihi izah edilebilir ne de sadece İslam'ın kabulü sonrasındaki tarih anlayışıyla görülebilir.

Son olarak mekânı anlamak Güngör için geniş hafızanın penceresinden tarihin misyon ve şuuruna bakmaktır. Bu noktada Erol Güngör'ün milliyetçilik anlayışı, cihanşümuldür. Türklerin, tarihsel olarak ortaya koyduğu evren tasavvurunun mekân üzerinden yeniden okunması gerektiğini savunur. Bunun gerçekleşmesi için de kendi biyografik hikâyesiyle bütünlüşmüş Türkiye ve tamamlanmış bir Türk dünyası elzemdir.

Kaynakça

- Breuilly, John. Nationalism and the State. Manchester: Manchester University Press UK, 1993.
- Çağaptay, Soner. Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?. Çev. Özgür Bircan İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Çetin, Halis. "Gelenek ve Değişim Arasındaki Kriz: Türk Modernleşmesi" Doğu-Batı Düşünce Dergisi, 25 (2003-2004):11-41.

- Durgun, Şenol. Modernleşme ve Siyaset. Ankara: A Kitap, 2010.
- Erol, Murat. "Yerliliğin Kavramsal Macerası", *Lacivert Dergisi*, 17 (5 Ekim 2015).
Url: <https://www.lacivertdergi.com/dosya/2015/10/05/yerlilikin-kavramsal-macerasi> (Erişim Tarihi: 28 Temmuz 2025).
- Flint, Colin ve Peter J Taylor. Siyasi Coğrafya Dünya Ekonomisi, Ulus Devlet ve Yerellik, Çev. Fulya Ereker. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Galip, Reşit, Türk İrk ve Medeniyet Tarihine Umumi Bir Bakış. Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans Müzakere Zabıtları (İkinci Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010, 99-162.
- Göle, Nilüfer. "Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir Desen". *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*. 2(1998):65-75.
- Güngör, Erol, "Yine Türkçe Üzerine". *Türk Düşünce Ufukları*: Erol Güngör, Der. Cafer Vayni Ankara: Alternatif Yayınları, 6 Aralık 1975a.
- Güngör, Erol. "Kutlu Olsun". *Türk Düşünce Ufukları*: Erol Güngör, Der. Cafer Vayni, Ankara: Alternatif Yayınları, 19 Mayıs 1975b.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. Ankara: Töre-Devlet Yayınları, 1980a.
- Güngör, Erol. *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat (Dördüncü Baskı), 1980b.
- Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Güngör, Erol. *Dünden Bugüne Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Güngör, Erol. *Tarihte Türkler*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- İnan, Afet. "Tarihten Evvel ve Tarih Fecrinde". Birinci Türk Tarih Kongresi Konferans Müzakere Zabıtlar, 18-41. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Kahraman, Hasan Bülent ve Fuat Keyman. "Kemalizm, Oryantalizm ve Modernite", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 2 (1998):75-89.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Yaban*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1984.
- McNeill, William. "Yurdun ve Yurtsuzluğun Anlamı". *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası*. (Çev. Ahmet Aydoğan), Ed. M. Heidegger, W. McNeill ve K. Hammermeister, 53-100. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Seamon, David ve Jacob Sowers, "Place and Placelessness, Edward Relph". *Human Geography*, Ed. P. Hubbard, R. Kitchen, G. Vallentine, 44-46. London: Sage, 2008.
- Tanrıku, Murat. *Coğrafya ve Kültür*. Ankara: Edge Akademi, 2014.
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2015.

EROL GÜNGÖR'ÜN GÖRÜŞ VE DÜŞÜNCELERİNDE KÜLTÜR VE MEDENİYET ANLAYIŞI

Doç. Dr. Murat ŞAHİN*

Giriş

Milletlerin tarih içindeki yolculuklarında devlet adamları, bilim insanları, sanatkârlar ve düşünürlerin yol gösterici rolleri bulunmaktadır. Bu tür kişilerin sergiledikleri rol ve statüleri, genel olarak aydın kimliği ile açıklanmaktadır. Bu bağlamda Türk tarihi bütün olarak incelendiğinde aydın vasfına sahip birçok şahsiyet bulunmaktadır. Özellikle yakın tarihimiz irdelendiğinde Türk modernleşmesinde Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan ve Erol Güngör önemli bir yere sahiptir. Bu üç sosyoloğun en belirgin özelliği Cumhuriyet çocuğu olmalarının yanı sıra Osmanlı'nın mirası olan kültürel birikime sahip olmalarıdır. Temel meseleleri kültürel zeminde ele almaya çalışan Ziya Gökalp ve onun izinden giden Mümtaz Turhan'ın ve Erol Güngör'ün aldıkları eğitimle içinde yaşadıkları toplumsal yapıyı ve bu yapının dinamiklerini kavramalarındaki başarılarının en önemli göstergesidir.

Ziya Gökalp sonrasında Türkiye'de sosyal psikoloji kürsüsünün kurucusu Mümtaz Turhan ve asistanı Erol Güngör'ün sahip oldukları sosyal psikoloji bilgilerinin onlara sağladığı insan merkezli düşünme pratiklerinin bir gereğidir. Bu çerçevede Türk düşünce hayatının önemli isimlerinden olan Prof. Dr. Erol Güngör (1938-1983), hem bir sosyal psikolog hem de bir kültür düşünürü olarak Türk Milliyetçiliği düşüncesine önemli katkılar sunmuştur. Kültür, medeniyet, kimlik ve toplum meselelerine dair fikirleri, günümüzde dahi geçerliliğini korumakta ve

tartışılmaktadır. Bu çalışmada Erol Güngör'ün kültür anlayışı incelenecek; onun kültür-medeniyet ayrımı, kültürel değişim anlayışı ve millî kültür vurgusu üzerinde durulacaktır. Onun kültür anlayışı, sadece teorik değil, aynı zamanda Türkiye'nin modernleşme serüvenine yönelik eleştirel bir durumu da içinde barındırmaktadır. Bu anlamda Güngör'e göre kültür, bir milletin tarihsel varlığının sürdürmesinde en temel yapı taşıdır.

1. Erol Güngör'ün Hayatına Yön Verenler

Erol Güngör'ün görüş ve düşüncelerini anlayabilmek için gelenek ve modernleşme tartışmaları içerisinde olgunlaşan bir fikriyatı ve bu fikriyatın temsilcileri ile Erol Güngör arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. Çünkü bir aydının görüş ve düşüncelerinin sosyolojik boyutlarını anlayabilmek onu zaman, mekân ve ilişki boyutlarını birlikte düşünmeyi gerektirmektedir.

Erol Güngör'ün yaşadığı zaman dilimleri Cumhuriyet dönemine denk gelmesine rağmen, ona yön veren fikir ve ilim erbabının önemli bir kısmı Osmanlı'nın son dönemlerine şahit olmuşlardır. Mekân açısından irdelendiğinde ise eğitim hayatının önemli bir kısmını İstanbul'da geçirmiştir. Dolayısıyla zaman ve mekân bağlamında ele alındığında kurduğu ilişkiler içerisinde yoğrulmuş ve böylece Türk düşüncesinin önemli bir mütefekkeri haline gelmiştir.

Erol Güngör, 25 Kasım 1938 Kırşehir doğumludur. İlk, orta ve lise tahsilini babasının memuriyeti dolayısıyla Kırşehir'de ve Anadolu'nun muhtelif yerlerinde tamamlamıştır. Büyük dedesi Hafız Osman Efendi hem medrese tahsili yapmış ilim sahibi bir imam (Kırşehir Merkez Cacabey ve Ahi Evran Camilerinde imamlık yapmıştır) hem de onun Ahi Şeyhi olduğu söylenmektedir. Güngör'ün küçük yaşlardan itibaren de ilmi gelişiminde Dedesi Hafız Osman Efendi'nin önemli bir rolü olduğu görülmektedir. Kendisinden Arapça ve Osmanlıca yazı (Rika dâhil) yazmayı öğrenmiştir. İstanbul Haydarpaşa Lisesi'nde okuduğuna dair Yağmur Atsız'ın bir bilgisi var ancak bu farklı kaynaklardan teyit edilememektedir. Güngör, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinde yükseköğrenime başlar. Yağmur Atsız burada sınıf arkadaşısıdır. Ancak bulun-

duğu muhitten Fethi Gemuhluoğlu ve Mümtaz Turhan'ın da yönlendirmesiyle Felsefe Bölümüne geçiş yapmıştır. Burada Hilmi Ziya Ülken¹'den dersler alır.² Hüseyin Nihal Atsız ile yakın bir ilişkisi vardır.³ Ancak Erol Güngör'ün şahsiyetinin gelişiminde Dünder Taşer'in önemli bir etki bıraktığı görülmektedir. Bu etkiyi Erol Güngör'ün başucu kitaplarından biri olan "Türk Kültürü ve Milliyetçilik" adlı eserinde Türk Milletinin rüyası olarak "Taşer'in Büyük Türkiye'si" başlıklı bölümleriyle fikri ve dostluğa dair ilişkiyi anlatmaktadır.

Dönemin YÖK Başkanı İhsan Doğramacı'nın tavsiyesi ve ısrarıyla önce OMÜ'ye önerilmiş, ancak kabul etmemiştir. Sonrasındaki ısrarlar neticesinde Selçuk Üniversitesi rektörü olmuştur. Görevi kabul ettikten sekiz ay sonra 24 Nisan 1983 tarihinde kalp krizinden vefat etmiştir.

Erol Güngör'ün biyografisinde akademik gelişimi açısından iki önemli husus dikkati çekmektedir. Bunlardan biri Erol Güngör'ün gelişiminde, tasavvuf ve medrese geleneğine sahip bir aile ortamı, diğeri ise Mümtaz Turhan gibi alanında önemli bir şahsiyetin yanında bulunmasıdır. Ancak kültür ve medeniyet ile ilgili önemli başucu çalışmalarının Dünder Taşer'in vefatından sonra kaleme alındığı görülmektedir. Bu anlamda Erol Güngör'ün eserlerini Dünder Taşer öncesi ve sonrası diye iki ayrı döneme ayırabiliriz. Dünder Taşer'in vefatından önce ortaya koyduğu eserler genel itibarıyla çeviri eserlerdir. Erol Güngör'ün Türk tefekkür hayatında başucu kitapları olarak değerlendirebileceğimiz eserlerini Dünder Taşer'in vefatından sonra kaleme aldığı görülmektedir. Erol Güngör ilim adamı olmasının yanında bir mefkûre insanıdır. İlmi meziyetlerini sahip olduğu mefkûreyle birleştirmiştir. Dolayısıyla o, bir ilim adamı olması noktasında gerekli alt yapıya fazlasıyla sahipti. Bütün bu bileşenlerin yanında Erol Güngör'ün ilmi disiplini ve muhakemesi ile Gökalp silsilesinin en önemli halkasını oluşturmuştur.

¹ Hilmi Ziya Ülken'in "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi" adlı çalışma, Erol Güngör'ün derste tuttuğu notlardan derlenmiştir.

² Ersin Özarslan, "Prof. Dr. Erol Güngör (1938-1983)", Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Türkiye'de Değişim Sempozyumu, Ed. Mehmet Çağatay Özdemir (Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 6-9 Aralık 2010. s. 17.

³ Erol Güngör (1976)'ün hazırladığı "Atsız'a Armağanı" adlı takdim eseri bu yakınlığın ne boyutta olduğunu bize göstermektedir.

2. Erol Güngör'ün Eserlerinde Metodolojik Düşünce

Erol Güngör'ü anlayabilmek için bir noktaya önemle değinmek gerekir. Erol Güngör, ilmî inkişafını bir metot içerisinde ele almaktadır. Fuat Köprülü (2014) ve Zeki Velidi Togan (2019)'ın usul ilminin karşılığını Erol Güngör'ün ilmi hayatında görebiliriz.⁴ Bu bakış açısı Hilmi Ziya Ülken (2018) ve Mümtaz Turhan (2015)'da da vardır ve bu haliyle Erol Güngör de ilmi meseleleri belli bir perspektiften ele almaktadır. Erol Güngör'ün eserlerinin bu anlamda bir bütün olarak değerlendirildiğinde, rastgele ele alınmış, biraz oradan biraz buradan eserler olmadığı, hepsinin bir bütünlük gösteren ve kendi içerisinde tutarlı eserler olduğu görülmektedir.

Erol Güngör'ün üzerinde en çok durduğu meseleler; kültür değişmesi ve modernleşme, Türk Kültür ve Medeniyeti, tarih ve milliyetçilik, aydın-halk ikiliği, İslamiyet ve muhafazakârlık olarak sıralanabilir. Erol Güngör'ün ortaya koyduğu eserlerde Doğu-Batı Medeniyetleri arasındaki mukayeseleri yapmaya; toplumların değişim ve gelişimindeki temel dinamikleri üzerine kültür ve medeniyetin belirleyici etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Kültür ve Medeniyete ilişkin yaklaşımlarını ele aldığı Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Dünden Bugünden Tarih, Kültür ve Milliyetçilik, Tarihte Türkler, İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Türk Tasavvufunun Meseleleri gibi temel eserleri bulunmaktadır. Bunların yanında Sanayileşmenin Kültür Temelleri, Batı Düşüncesindeki Değişimler, Dünyayı Değiştiren Kitaplar, İktisadi Gelişimin Merhaleleri ve Sosyal Psikoloji gibi çeviri kitaplarını da Türk kültür hayatına kazandırmıştır. Bu eserlerinde genel olarak kültür ve medeniyet bağlamında, toplumsal değişimi ve

⁴ Fuad Köprülü'nün 1913'te Bilgi Mecmuasında yayımladığı "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" makalesi, Türk edebiyat çalışmalarının başvuru kaynaklarından birisidir. Bu "usûl" makalesi, Türk edebiyatının kurucu metinlerinden biri olarak bir edebiyat tarihçisinin araştırmalarında takip edeceği yöntemi göstermesi bakımından önemlidir. Zeki Velidi Togan ise Tarihte Usûl adlı eserinde tarihçinin bir hadiseyi incelerken yöntem bakımından nasıl bir yol izlemesi gerektiğini anlatmıştır. Ona göre, tarihçi bir olay hakkında eser yazabilmek için hadiselerin sebep ve münasebetlerini tayin ederken insan hayatı üzerinde müessir olan ruhî ve tabîî amilleri kavrayabilmelidir. Bununla beraber vesikaların tamiri mümkün olan eksikliklerini, eğer isterse, usulü dairesinde ikmal etmesini de bilmelidir.

gelişimi irdelemiştir. Diğer bir ifadeyle toplumsal değişimi ve gelişimi meydana getiren unsurların arkasındaki temel saiklerin, yani kültürel değerleri ve buna bağlı olarak toplumsal birikimlerin üzerinde durmuştur. Ayrıca bütün bu eserlerin yanında Değerler Psikolojisi ve Estetik üzerine yazdığı tezleri, Sosyal Ahlak, Sosyal Meseleler ve Aydınlar ile ilgili makalelerin bir araya getirildiği kitabı ile Millî Eğitim Bakanlığı'nda bir dönem ders kitabı olarak okutulan Etik kitabının da yazarıdır. Erol Güngör'ün bütün bu eserleri incelendiğinde genel hatlarıyla bir tutarlılık vardır. Bu da ilim adamının yazdığı eserlerde, döneme ve şartlara göre birtakım endişelerden ziyade, olması gerekenleri kendi ilmi perspektifinde soğukkanlılıkla ele almasından kaynaklanmaktadır.

Erol Güngör'ün düşüncesinde her millî ilim adamında olması gereken, Türk Kültür hayatına ilişkin, bazı temel varsayımları vardır. Tarihte Türkler adlı eseriyle de bu varsayımını desteklemektedir. Erol Güngör tarihçi değildi; tarih hakkında yazarken de salt bir tarih merakından çok, tarihin bugünü anlamada ve geleceğe yönelmedeki etkisi ve rolüyle ilgiliydi. Bu yaklaşımını bir varsayım olarak da çalışmalarında kullanmaktadır. Erol Güngör'ün varsayımları nelerdir diye baktığımızda, en belirgin olanı tarihi bir bütün olarak görmesidir. Kültür de bu tarihsel birikim üzerine inşa edilmektedir. Belli bir toplum içinde insanın kendisi, yaşadığı coğrafya, sosyal çevresi ve diğer maddi ve manevi unsurlarla tarihsel bir süreç içerisindeki etkileşimi ve bu etkileşim neticesinde tecrübeler, birikimler, alışkanlıklar kültürü oluşturur. Bütün bunların yanında Türk tarihine ve kültürüne ilişkin varsayımlarına baktığımızda; Erol Güngör, Türk kültürünü dünya üzerindeki en zengin kültürlerden biri olarak resmetmektedir. Türklerin çok eski bir tarihe sahip olduklarını ve Türk kültürünün insani değerler açısından Batı medeniyetinden daha güçlü ve köklü olduğunu söylemektedir. Ona göre, Türk kültürünün Batılılaşmaya direnmesinin sebebi de budur. Buradan da anlaşılacağı üzere, Güngör'ün temel varsayımı Türk tarihini ve kültürünü, yani İslam öncesi ve İslam sonrası dönemi, bir bütün olarak görmektedir.

3. Erol Güngör' n Anahtar Kavramları:

Kültür ve Medeniyet

Güngör' n meselelere yaklaşımda ilmi perspektifin önemi vardır. Bu doğrultuda da öncelikle şunu ifade etmek gerekir, Sosyal bilimlerin yapı taşı kavramlardır. Bu anlamda da Güngör için kültür ve medeniyet kavramları, anahtar kavramlardır. O, değerleri, estetiği, milliyetçiliği, iktisadi gelişimi, sosyal ilişkileri, aydın düşüncesinin temelini, sosyal ahlak anlayışını hep bu kavramlarla ilişkilendirerek ele almaktadır.

Sosyal bilimlerde kavramlara yüklenen anlamlara göre sosyal meselelere yaklaşımlar değişebilmektedir. Bu doğrultuda sosyal bilimlerde ve özellikle sosyolojide bu anlamda birçok kavram vardır. Bu kavramlar içerisinde en karmaşık olanlarından birisi kültür kavramıdır. Bu anlamda sosyologlar arasında üzerinde uzlaşılmış bir kültür tanımlaması yoktur. Kültür kavramına ilişkin her paradigmaya göre farklı tanımlamalar ortaya konulmuştur. Kültür kavramı, içerisinde medeniyet, değerler, modernleşme, milliyetçilik, millî kimlik gibi kavramları da barındırmaktadır. Diğer bir ifadeyle değerler, millet, milliyetçilik, millî kimlik gibi unsurlar kültür kavramı içerisinde ele alınmaktadır.

Kültür kavramının geçmişine baktığımızda, kavramsal olarak 18. Yüzyıl sonrasında ortaya çıktığını görüyoruz. Erol Güngör Batı dünya-sında meydana gelen değişimleri  eviri eserinde 15. Yüzyıldan itibaren ele almaktadır.⁵ Ancak Batı'da meydana gelen büyük değişimlerin hissedilmeye başladığı dönem Aydınlanmayla birlikte 18. ve 19. yüzyıldan itibaren. Bu dönemden itibaren kültür ve medeniyet kavramları ile birlikte millet ve milliyetçilik gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır. 18. yüzyıldan itibaren özellikle Batı dünyasında meydana gelen ve i ti-mai hayatı büyük  l de etkileyen gelişmeler yaşanmıştı. Bu gelişme-lere paralel olarak da yeni kavramlar ortaya çıkmıştır.

Bir İngiliz sosyal bilimciye göre, kültür kavramı, İngiliz dilinin en karmaşık birkaç kelimesinden birisidir.⁶ Kültür ve medeniyet ile ilgili;

⁵ Paul Hazard, Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme,  ev. Erol Güngör (İstanbul: Ötüken Yayınları,1999), s.14.

⁶ Philip Smith, Kültürel Kuram,  ev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu (İs-tanbul: Babil Yayınları. 2007), s.13.

kültür sosyolojisi ve medeniyet teorileri adı altında yapılan birçok akademik çalışmalar bulunmaktadır. Bu akademik çalışmalar göz önüne alındığında kültürle ilgili literatür içerisinde birçok tanımlamalar yapılmaktadır. Bu anlamda sosyologlar arasında genel bir uzlaşa bulunmamaktadır. Ancak sosyoloji literatüründeki kültür tanımlamaları genel itibariyle üç kategoride ele alınmaktadır. Bu anlam kategorilerine göre kültürün estetik, etnografik ve sembolik anlamları bulunmaktadır.⁷ Kültürün estetik tanımları; herhangi bir birey, grup ya da toplumun; zihinsel, ruhsal ve estetik gelişimini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸ Bu anlam kategorisi daha çok Marksist bakış açısından ve dolayısıyla çatışma teorilerinden esinlenerek ele alınmıştır. Bu yaklaşımı esas alanlara göre kültür, kendi içinde sınıflandırılabilir. Örneğin aynı toplumun içerisinde yüksek kültür ve alçak kültür gibi sınıflandırmalar bulunmaktadır. Buna göre kişinin sahip olduğu kültür birikimi bulunduğu sosyal konumu belirleyen en önemli faktörlerden birisidir.⁹ Örneğin, bir kişinin yemek yemek için gittiği restoran, dinlediği müzikler, üyesi olduğu kuruluşlar, oturduğu muhit, kişinin sahip olduğu kültürün sınıfsal birer yansıması gibidir. Buna göre kültürün estetik yaklaşımı, kişinin sosyoekonomik ya da sosyokültürel konumunu göstermektedir.

Kültürün sembolik tanımlarına bakıldığında, kolektif ve paylaşılr olduğu vurgulanmaktadır. Buna göre kolektif yaşantının tüm uygulamaları semboliktir ve genel itibariyle kültüre dayanmaktadır.¹⁰ Daha çok mikro gruplar üzerinde yapılan çalışmalarda kültürün sembolik anlamlarına yer verilmektedir. Her sosyal grubu bir arada tutan ve belli bir sosyal gruba ait olan kültürel unsurlar bulunmaktadır. Bu sembollerin en başında dil gelmektedir. Kişiler arasında etkileşim süreci ve sembollere yükledikleri anlama göre kültür oluşmaktadır.

⁷ Laura Desfor Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, çev. Cumhur Atay (İstanbul: Babil Yayınları, 2006). s.6.

⁸ Laura Desfor Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, çev. Cumhur Atay (İstanbul: Babil Yayınları). s.6.

⁹ Smith, *Kültürel Kuram*. s.188.

¹⁰ Edles, *Uygulamalı Kültürel*. s.12.

Kültürün etnografik tanımlarında ise kültür, toplumsal yaşamın tüm unsurlarını içermektedir.¹¹ Buna göre, kültür; kişinin bilgi, inanç, sanat, ahlâk, yasa, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak insan tarafından kazanılan diğer yetenekleri içeren karmaşık bütün şeklinde tarif edilmektedir.¹² Bu antropolojik bir tanımlamadır. Bu tanımlamaya benzer bir tanımlamayı Mümtaz Turhan'da da görmekteyiz.¹³ Ona göre "*kültür, bir cemiyetin sahip olduğu maddi ve manevi kıymetlerden teşekkül eden bir bütündür*". Buna göre kültür, cemiyetleri birbirinden ayıran hususiyetleri içerisinde barındırır ki bunlar bir toplumun hayat tarzıdır. Ziya Gökalp de Mümtaz Turhan da Erol Güngör de Nevzat Kösoğlu da kültür kavramını, bu anlamda yaşam tarzı olarak ele almaktadır. Ancak kültür kavramı ile ilgili hangi tanımlama grubunu ele alırsak alalım ister estetik ister sembolik ister etnografik olarak ele alalım, ortak olan noktalardan birisi, kültür bir sosyal grubun ya da toplumun ortaklık ya da farklılıklarına vurgu yapar. Diğer bir ifadeyle aynı topluluk içindekiler arasındaki ortaklıklara, farklı topluluklar arasındaki (Türk Kültürü, Arap Kültürü, İngiliz Kültürü gibi...) farklılıklara vurgu vardır. Bu kültür kavramının en önemli özelliğidir.

Kültür ve medeniyet üzerine araştırma yapanlar, çok farklı yaklaşımlarla karşılaşır. Bunlardan en belirgin olanı kültür ve medeniyet arasındaki ayrımın belirgin bir şekilde yapılamadığıdır. Öyle ki, bazen kültüre atfedilen anlamlar ile medeniyete atfedilen anlamların birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Bu farklılığı Gökalp silsilesi içerisindeki Yılmaz Özakpınar'da görebiliriz. Diğer bir ifadeyle kültür ve medeniyet kavramlarının ne olduğuna ilişkin Türk düşünce hayatındaki tartışmalar Gökalp'ten beri devam etmektedir. Bazıları bu konunun Gökalp'inkine benzer şekilde daha keskin bir ayrıma tabi tutulmasını, bazıları da bu ayrımın suni bir ayrım olduğunu iddia etmektedir.

¹¹ Edles, Uygulamalı Kültürel. s. 9.

¹² Edward Burnett Taylor, *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture* (New York: Harper&Brothers, 1958). s. 1.

¹³ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997). s. 48.

Erol Güngör, Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışına ilişkin ortaya koyduğu ayrımın, dönemin koşulları içerisinde sosyal meselelere ilişkin pratik endişeleri gidermek maksadıyla ortaya koyduğunu iddia etmektedir. Batı dünyasının teknik anlamdaki gelişmişliği karşısında, Türk kültürünün korunması açısından böyle bir ayrıma gitmiştir. Gökalp, kültürü, millî yapılara ait; medeniyet ise beynelmilel bir mesele olarak ele almıştır. Ancak Erol Güngör bu meseleye daha soğukkanlı ve ilmi olarak yaklaşmaktadır. Erol Güngör'e göre; kültür ve medeniyet ayrımı bizler -Türkler- için sadece sosyolojik bir kavram meselesi değildir; millet hayatına nasıl bir yön vereceğimiz konusundaki isteklerimize objektif veya ilmi destek bulma gayretidir.¹⁴

Erol Güngör'e göre, Gökalp devrinin aydınlarının karşılaştıkları en önemli çıkmazlardan birisi, Batı dünyasının bizi maddi bakımdan ezen bütün medeni vasıtalarına sahip olmak istenirken, öbür taraftan aynı dünyanın zevkleri, aile hayatı, her türlü sosyal münasebetleri, felsefi ve dini inançları, sanat ve eğlence hayatından nasıl uzak tutulacaktı? Gökalp bu endişelere yönelik pratik çözüm olarak kültür ve medeniyet ayrımına gitmiştir. Gökalp'in kendi tabiriyle, hars olarak ifade ettiği kıymet hükümlerinin bir milletin devamlılığı ve millî kimliğini koruması açısından önemli olduğunu düşünmektedir. Erol Güngör, Gökalp kadar keskin bir ayrım içerisinde olmamasına karşın, kültürün millete ait unsurlar, medeniyeti ise teknik gelişmeler olarak ele almaktadır. Ancak Erol Güngör, kültür ve medeniyet arasında Gökalp'in aksine belirgin bir ayrım yapılamayacağını da ifade etmektedir. Bilindiği üzere, Gökalp değiştirilmesi talep edilmeyen her şeyi kültür kategorisine sokmuştur. Ancak Güngör, bu görüşün özellikle din kavramı konusunda epey çelişkili olduğunu söylemektedir. Gökalp'e göre, İslamiyet Türklerin bir icadı olmadığı için, medeniyete dâhil olması gerekir. Güngör ise Türk milleti İslamiyet'i kendine has bir biçimde benimseyerek kültürünün bir parçası yapmıştır. Dolayısıyla Türklerin İslamiyet'i yaşayışı ile diğer toplumların İslam'ı yaşayışı arasında üslup farklılığı vardır. Bunun sebebi de kültürel farklılıklardır.

¹⁴ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996). s. 9.

Erol Güngör'e göre, kültür, bir tarihi gelişimin ürünüdür. Ona göre, kültürün eskisi ve yenisi olmaz. Toplumsal yaşam oluşmaya başladığı andan itibaren kültür başlamış ve gelişerek bir yere gelmiştir. Kültür, teknik değildir, teknoloji değildir. Teknolojinin yenilenmesi sonucu demode olan bir eşyanın çöpe atılması gibi, yerleşmiş kültür unsurlarını bir kenara ayıramazsınız ve atamazsınız. Medeniyet ise, insanlık tarihi boyunca daima tek istikametli ve ileriye doğru bir gelişme göstermiştir. Bu yüzden medeni veya teknolojik eserlerde yenilik her zaman mükemmellik manasına gelir.¹⁵ Erol Güngör'e göre; medeniyet için teknoloji için bunu söyleyerek yeniyi eskiye tercih edeceğimizi ifade eder ama kültür sahasında eski ve yeni tabirlerinin objektif manası yoktur, bu tabirler sadece iki şey arasındaki zaman farkını işaret eder, diyerek kültürün yerini belirler.

Güngör'e göre, kültürde geri dönüş de olmaz. Çünkü kültür tarihsel bir birikimin, alışkanlıkların, örf, adet ve gelenek haline gelmiş bütün kıymet hükümlerini içerisinde barındırır. Bu konuda Erol Güngör'e göre, eski bir kültür bugünkü kültürümüzün daha önceki zamanlarda kullanılan formlarını ifade eder.¹⁶ Bu eski unsurlar bize gelinceye kadar birçok değişikliğe uğramıştır. Yani eski unsurlar ile yeni unsurlar bir araya geldiğinde yeni bir sentez oluşur. Ancak eski ve yeni durum arasında bir uyumluluk söz konusudur. Daha doğru bir ifade ile uyarlama söz konusudur. Dolayısıyla kültür ve kültürel değişime bağlı olarak kültürel devamlılık da burada gizlidir. Kültür unsurlarında meydana gelen değişimler, zamana bağlı olarak oluşur, değişiklikler çoğu zaman hissedilmez ve toplumu meydana getiren insanlar arasında uyumlu hale gelir. Zaten uymuyorsa, kültür olarak ele alamayız, dolayısıyla toplum o değişikliği bünyesinde kabul etmez. Kültür unsurlarında meydana gelen tahripler, toplum içinde uyumsuzlukları ortaya çıkartır. Durkheim, bunu anomi olarak tarif ediyor. Kültürün bu anlamda, toplumu koruyucu, normalleştirici, uyum ve ahenk sağlayan bir özelliği vardır. Bu yüzden, Güngör, bir toplum hayatında kültürün gerekliliği üzerinde durur.

¹⁵ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2006). s. 105.

¹⁶ Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. s. 104.

Şimdi bütün bu açıklamalardan sonra kültüre ilişkin bir tanımlama yapmak gerekirse, kültür, insanın ortaya koyduğu her şeydir. Ancak insanın kültür olarak ortaya bir şeyler koyabilmesi için; tarihsel birikim ve süreçlere, tecrübeye, terbiyeye, sosyalleşmeye, ahlaka, alışkanlıklara, sosyal ahlaka, değerlere ve bütün bunların yanında örf, adet ve geleneklere ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçlar da hep belli ortamlarda, belli mekânlarda ortaya çıkar, gelişir ve nesilden nesile de aktarılır. Bu anlamda tarihin, coğrafyanın, insanın kendisi ve sosyal çevresinin etkileşimi bir bütün olarak ele alındığında kültür oluşur. Bütün bunların yanında en önemli husus şudur: İnsanlar sahip oldukları kültürel birikimi sürdürme eğilimindedir. Toplumdaki uyumu gösteren, sosyal ilişkilerin yönünü tayin eden bu kültürel birikimdir.

Erol Güngör göre kültüre ilişkin olarak, bir kültür kendi kaynağında ne kadar canlı ve güçlü olursa olsun, kaynağından uzaklaştıkça orijinalliğini kaybeder ve çok basit bir taklit konusu haline gelir. İşte bu noktada da devreye milliyetçiler girer. Onların görevi kültür hayatına sahip çıkmaktır. Millî kültürlerin yok olmasını engellemektir. Taklitçi zihniyetin hâkimiyetine, millî kültürün yozlaşmasına sebep olabilecek her türlü davranışa karşı tavır koymaktır. Bu noktada da milliyetçilerin destek alabilecekleri tek kaynak, Gökalp'in de iddia ettiği gibi halktır. Bu konuda Erol Güngör, şunları ifade etmektedir: Milliyetçilerin millî kültür davası işte bu soysuzlaşmayı önlemeyi hedef tutmaktır. Milliyetçilik, millî kültürü bizzat bir medeniyet kaynağı haline getirmek ve cemiyeti soysuz değişmelerin açık pazar yeri halinden kurtarmak hareketidir. Binaenaleyh, milliyetçilik aynı zamanda bir medeniyet davasıdır.¹⁷

Erol Güngör, *"hızlı ve köklü bir şekilde seyreden toplumsal ve kültürel değişimi nasıl kontrol altına alırsınız, hangi noktalarda sınırlandırır, hangi noktalarda geliştiririz?"* diye düşünmenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Modernleşirken, sadece ilim ve teknik almanın mümkün olduğu şeklindeki klasik iddiayı, sosyolojik açıdan yanlış bulmaktadır. Çünkü ona göre, sanayileşen cemiyetlerin birbirine benzemeleri kaçınılmazdır ve teknolojik değişme bazı manevi unsurlarda da değişiklik yaratmaktadır.

¹⁷ Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik. s. 101.

Örneğin, modern üretim, insan ilişkilerinde aile ve bölge bağları yerine, verimlilik esasını ve rasyonel hesapları getirmektedir. Aslında teknolojik her unsur, kültür hayatına yeni bir anlayış getirmektedir.

Bu noktada da “bizim medeniyet anlayışımız nedir?” sorusuyla karşılaşırız. Gökalp’in, Erol Güngör’ün ve onu takip edenlerin medeniyete ilişkin genel olarak ifade ettikleri teknik ve teknolojik gelişmeler midir? Hayır, medeniyet sadece teknik gelişmelerden ibaret değildir. Bize göre medeniyet; kolektif yaşantının ürünü olan akıl ve imanın estetik bir görünümüne kavuşmasıdır. Bu konuda da özellikle Nevzat Kösoğlu’nun yaklaşımı dikkat çekmektedir. Medeniyetler, toplumların içindeki gerilimden meydana çıkar. Medeniyeti meydana getiren bütün unsurlar arasında bir uyum ve ahenk vardır. Bir medeniyetin göstergesi olan unsurun, toplumda estetik bir karşılığı muhakkak vardır. Dolayısıyla estetikten yoksun bir medeniyet ve medeniyet unsurundan söz edemeyiz. Bu estetik birikimi sağlayan da kültürdür. Dolayısıyla medeniyet, kültürü de içerisine alan çok daha geniş bir kavramdır. Örneğin Mimar Sinan’ın yaşadığı dönemde, Türk kültür ve medeniyetinin bütün izlerini görmek mümkündür. Bu dönemde medeniyet sadece mimaride kendisini göstermemiştir. Türk musikisi, Türk sanatı, Türk edebiyatında da aynı etkiye kendisini göstermiştir. Toplumda bütün bunlara ilişkin bir estetik yaklaşım söz konusudur. Dolayısıyla Mimar Sinan’ın eserlerine bakıldığında, onu inceleyenlerin mimari esere kendisinden de bir şeyler eklendiğini hisseder. İşte bu bütünlük bir medeniyetin göstergesidir. Yani şuraya bilmem kaç katlı bina dikmek, siteler oluşturmak bir medeniyet göstergesi değildir. İnsanın, maddi ve manevi hayatındaki bütünlüğün medeniyet anlamında her yönüyle kendisini göstermesidir. Nevzat Kösoğlu, burada özellikle medeniyetle ilişkili olarak kolektif imandan söz etmektedir. Kösoğlu’nun yaklaşımına göre, bir medeniyetin büyüklüğü, kolektif imanın büyüklüğü ile doğru orantılıdır.¹⁸

Medeniyet, modernleşmeyi, şehirleşmeyi, teknik gelişimi içerdiği gibi, insanlaşmayı içeren bir kavramdır. Mimari bir medeniyet göstergesi olduğu kadar, insanın tavır ve davranışlarındaki üslup da medeniyetin birer göstergesidir. Günlük hayat içerisinde medeni insan olarak

¹⁸ Nevzat Kösoğlu. Millî Kültür ve Kimlik. (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018). s. 151.

ifade ediyoruz. İnsanın, konuşmasından, giyiminden, günlük hayat içerisindeki alışkanlıklarına kadar, kolektif yaşantının yansımalarını görmek mümkündür. Bu yüzden kültür ve medeniyet aynı zamanda kolektif yaşantının ürünü olan kavramlardır. Bu konuda Nevzat Kösoğlu'nun konferanslarında verdiği iki güzel örnekle birey ve toplum hayatına ilişkin olarak medeniyet kavramını somutlaştırabiliriz.

Bunlardan biri birey olarak Hz. Ömer Efendimizin hayatı, diğeri de toplumsal yaşamın ürünü olarak Endülüs Emevi Devleti'dir. İslamiyet öncesi cahiliye dönemi içinde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bir dönemden ki bunlar içerisinde Hz. Ömer Efendimiz de vardır. Ancak sonrasında adalet anlayışımızın temelini oluşturan bir şahsiyete dönüşmüştür. Diğer yandan da tabir yerindeyse çölde yaşayan bedevi bir toplumun yüz yıl sonra dünyanın en büyük medeniyetlerinden birisi olan Endülüs Emevi Devleti'ni kurduğunu görüyoruz. Hicret öncesi ve sonrasında iki dönem olarak ele alabileceğimiz bu iki husus dikkatimizi çekmektedir. Bu iki dönem birbirinden bağımsız değildir. Tam tersine birini takip eden, destekleyen ve geliştiren bir özelliği bulunmaktadır. Mekke Dönemi, insanı inşa sürecidir ki (medenî insanın ortaya çıkışı), bunun en bariz örneği Hz. Ömer Efendimizdir. Diğer ise Hicret sonrasında Yesrib'in Medine'ye dönüşüdür ki, bu da toplumu inşa sürecidir (medenî toplumun teşekkülü). Toplumda meydana gelen kolektif gelişim, iman, şuur yüzyıl sonra yeni bir medeniyet ortaya koymuştur. Birey ve toplumu bir bütün olarak ele alırsak; medeniyet, insanın insan haline gelişidir. Estetik olmadan medeniyet olmaz.

Sosyal bir varlık olarak insanın duygu, düşünce ve davranışlarıyla ortaya koyduğu her şey kültür içerisinde yer almaktadır. Çünkü kültür, tarihsel birikime dayanır. Bu birikimin içinde tecrübeler, alışkanlıklar, içselleştirilmiş davranış kalıpları ve buna bağlı olarak aynı toplum içerisinde belli standart ölçüler vardır. Kültürün bu özelliğini dikkate almayanlara yönelik olarak Erol Güngör, bir eleştirisini şöyle ifade etmektedir: Başka kültürlerin özlemi ile hareket edenler, başka kültürlerin etkisi altında kalan zihniyetlerin, kendi kültürlerine ihanet ettiklerini ve bu nedenle taklit ettikleri kültürler içerisinde de komik gözüktüklerini belirtmektedir.¹⁹

¹⁹ Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik. s. 101.

4. Türk Kültürünün Sosyolojik Temelleri

Kültür kavramını sosyolojik bağlamda ele aldığımızda da bir toplumun kültürel bütün unsurlarını zaman, mekân ve ilişki boyutuyla birlikte düşünmeyi gerektirmektedir. Türk toplumu açısından mesele ele alındığında da bu bakış açısından yararlanabiliriz.

Zaman açısından baktığımızda Türk milleti, tarihin kaydettiği en eski ve köklü milletlerinden birisidir. Bugünkü örf, adet, geleneklerimiz, alışkanlıklarımız, misafir ağırlamalarımız, beslenme şekillerimiz, sosyal ilişkilerimizin nasıl ve ne yönde olması gerektiği, devlete ve millete bakışımız, inançlarımız, ahlaki tavırlarımız, zihin dünyamız hep geçmişin bugüne bıraktığı miraslar gibidir. Bütün bu birikimler, toplumların bilinçaltında varlığını devam ettirmektedir. Genel olarak değerler olarak da ifade edebileceğimiz bu hususlar ile ilgili yaklaşımlarımız, Türk insanının olay ve olgular karşısındaki tutum ve davranışlarını, eylemlerini çoğu zaman içselleştirerek, farkında olmadan yerine getirmektedir. Bütün bunlar formal eğitim süreçlerinde işlenmezler. Başta dil becerileri ve değerler olmak üzere sosyalleşme sürecinde adım adım öğrenilir.

Psikolojide çocukluk amnezisi olarak ifade edilen bir durum bulunmaktadır. Her insanın çocukluğuna dair hatıraları vardır. Ancak bütün bu hatıralar önemli ölçüde üç yaş ve sonrasına aittir. Üç yaş öncesine ait hatıralarımızı pek hatırlamayız. Bu durum çocukluk amnezisi olarak tarif edilmektedir. İlk defa konuştuğumuzu, baba veya anne dediğimizi, ilk cümlelerimizi hatırlamayız. Diğer bir ifadeyle kültürel reflekslerimizin oluştuğu zaman dilimi genel olarak 0-3 yaş arasındır. Sonrasında insanların yaşı ne olursa olsun, karşılaştığı olay ve olgular karşısında sergilenen kültürel refleksler 0-3 yaş diliminde öğrenip, bilinçaltına attıklarımızdır. Örneğin elimize kaynar su döküldüğünde veya iğne battığında gösterdiğimiz tepkiler, kültürel yaşantımızdan izler taşımaktadır. Sonrasında belli bir kültür ortamında yetişen insanların eylemleri, değerler olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk insanından beklenen ise bu değerlere uygun hareket etmesidir. Değerler, sosyal bir varlık olan insanın duygu, düşünce ve davranışlarına yön veren standart ölçülerdir. Bu standart ölçüler toplumdan topluma değişebildiği gibi aynı toplu-

mun farklı zaman dilimlerinde de farklılıklar gösterebilmektedir. Sosyolojik düşündüğümüzde zaman kavramı, kültür ve değerlerin kaynağı ve oluşumunun geçmişte olduğunu ve bugünkü insanların tavır ve davranışlarına da yön vermektedir. Buna göre bütün sosyolojik olaylar veya bir sosyal grubun oluşumu geçmişte başlamıştır. Türk'ü Türk yapan bütün duygusal, düşünsel ve davranışsal eylemlerimizin kaynağı Türk toplumunun geçmiş yaşantılarından kaynaklanmaktadır.

Örneğin Türk toplumu içinde misafirlere yüklenen anlam oldukça derin ve önemlidir. Dede Korkut hikâyelerinde bu durum şöyle ifade edilmektedir: "Misafiri gelmeyen kara evler yıkılsa daha iyi..." Ancak Türk toplumu misafirlerini nasıl ağırlar? Onlara ne tür ikramlarda bulunur? Misafir, Türk toplumu için berekettir, muhabbettir, dayanışmadır, paylaşımdır. Ev sahibi bütün bu süreçleri önemli ölçüde ebeveynlerini model alarak öğrenmişlerdir. Bu durum beslenme alışkanlıklarımızda da kendini göstermektedir. Evimize kahvaltıya veya akşam yemeğine davet ettiğimiz insanlara, ne tür menü hazırlayabiliriz? Türk toplumu içerisinde kahvaltı çeşitleri bellidir. Türk olan bir insanın gece rüyasında görebileceği yemek türleri bile bellidir. Adanalı bir kardeşimiz gece rüyasında Adana kebabını görebilir ancak suşi veya kumpir gibi yemekleri göremez. Demek ki kültür ve değerler, birey ve toplumların aynı zamanda bilinçaltını yönlendirmektedir. Yerde ekmek gördüğümüzde onu yüksek bir yere kaldırmamız gerektiği okullarda öğretilmez. Her birisi onaylanan veya model alınan davranışlar çerçevesinde sosyalleşme sürecinde öğrenilir ve benimsenir. Sosyalleşme olarak baktığımızda ise, bireyin içinde yaşadığı topluma uyumdur. Bu durum zaman içerisinde gerçekleşmektedir.

Sosyolojik düşünmeyi gerektiren bir diğer önemli husus ise mekân algısıdır. Mekân algısı, bir toplum hayatı için düşünüldüğünde yaşadıkları coğrafi bölgeler akla gelmektedir. Türk toplumu açısından düşünüldüğünde tarih boyunca çok geniş bir coğrafyada varlığımızı sürdürmekteyiz. Orta kuşak coğrafyalarının neredeyse tamamında Türk varlığından bahsedebiliriz. İbn-i Haldun'un ifade ettiği, coğrafya kaderdir, sözü Türk toplumu içinde geçerlidir. Saha Türklerinin yaşadığı Japon Denizi kıyılarından, Akdeniz coğrafyasının neredeyse tamamında, Si-

birya'nın Kuzeyinden, Kuzey Afrika'ya kadar, Türkistan Bölgesi'nin tamamı, günümüzde Avrupa'nın farklı bölgelerinde yaşayan yaklaşık 7 milyon insanımızı da düşündüğümüzde, Türkler çok geniş bir coğrafya da varlığını hissettirmektedir. Tarihi süreçleri de dikkate aldığımızda her yaşanan coğrafyalardan elde ettiğimiz birikimleri de günümüze taşımışızdır. Bozkır kültürü olarak da ifade edebileceğimiz Orta Asya Türk tarihinde, Türklerin atı evcilleştirmesiyle birlikte hızlı hareket edebilme, hafif silahları kullanma becerileriyle birleştiren savaşçı bir topluma dönüşmüştür. Bozkırda yaşayanların ayakta kalabilmeleri için yapılması gereken en doğru yol buydu. Kültür, insanın problem çözme becerileridir. Bir diğer ifadeyle, kültür, insanın hayatta kalma mücadelesidir. Türkler, bu anlamda, bir savaş kültürü de geliştirmişlerdir. Çünkü bu bozkır hayatında gerekli bir arayıştı. Bozkır yaşantısı, hızlı hareket etmeyi gerektirmektedir. Bu yaklaşım günümüz toplumları içinde geçerlidir. Hızı yakalayan, hızlı olan toplumlar güçlüdür.²⁰ Yaşadığımız göçler, bize göç ederek ayrıldığımız yerleri unutturmamıştır. Hatıralar, kültürel yaşantılar göç edilen yerlere taşınmıştır. Anadolu'nun birçok yerinde Türklerin konargöçer kültürünün izlerini taşıyan yemek çeşitleri bulunmaktadır.

Türk dünyasının farklı bölgelerinde yaşayan insanların müzik ile ilgili yaklaşımları arasında da belirgin bir benzerlik bulunmaktadır. Sadece müziğin ritmi ve söylenen türküler, Türk kimliğinin coğrafi bütünlüğünün izlerini taşımaktadır. Sadece müzik dinleyerek, türküy söyleyerek bile Türk kimliğini muhafaza etmek için yeterli görülebilir. Sosyolojik anlamda müzik, bir toplumun kimliğini belirleyen en belirgin göstergelerden biridir. Örneğin yabancı birisi çok iyi derece Türkçe öğrense bile, uzun hava türküy söylemesi oldukça zordur. Bu ancak Türk terbiyesi içerisinde yetişen, özellikle 0-3 yaş dilimini bir Türk ailesi içerisinde geçirenler tarafından gerçekleştirilebilir.

Coğrafi mekân sadece insanların üzerinde yaşadıkları mekân değildir. Aynı zamanda bitki örtüsü, iklim, yeraltı ve yerüstü kaynakları gibi birçok hususun bir araya gelmesiyle anlamlı hale gelmektedir. Türkler,

²⁰ Seyyid Ahmet Arvasi, *Diyalektik ve Estetiğimiz* (İstanbul: Babıali Yayınları, 2001: 34), adlı eserinde, hız ile güç faktörünün toplum yaşantısında aynı anlama geldiğini öne sürmektedir.

tarih boyunca suyun bol olduğu coğrafyalarda varlığını sürdürmüşlerdir. Ya ırmak kenarlarını ya da denizi kendilerine hedef seçmişlerdir. Dolayısıyla Türklerin su ile olan inkişafı, diğer toplumlardan farklıdır. Örneğin Araplardan oldukça farklıdır. Arapların yaşadığı coğrafya da su kullanımı kısıtlıdır. Onların su ile yaklaşımı ve bununla ilgili oluşturduğu kültürel birikim, Türklerden farklıdır.

Bir başka husus ise coğrafi mekânlarda ortaya koyduğumuz yapılarda da kültürel izler bulunmaktadır. Örneğin Türklerin camilerinde kullandıkları minareler, genel itibariyle kalem tipi minarelerdir. Uzakta bir köy görseniz, denilir ki burası Müslüman bir köydür. Eğer mimari-den anlıyorsanız ve kalem tipi bir minare görüyorsanız, burası Türk köyüdür. Müslüman her toplumda cami veya mescit vardır. Ancak bunların hangi üslupta yapıldığı, o toplumun kültürel kimliğinin birer yansıması gibidir. Aynı şekilde mevlit geleneği de önemli ölçüde Türkler içerisinde yaşamaktadır. Peygamber Efendimize olan sevgimizden kaynaklı olarak Süleyman Çelebi'den beri oluşmuş bir Mevlit geleneğimiz bulunmaktadır. Sünnetlerde, düğünlerde, cenazelerde bizler mevlit okuturuz. Bu geleneği başlatan ve devam ettiren Türklerdir. O zaman şöyle bir iddia ortaya koymak mümkündür: Bir yerde mevlit yapılıyorsa iki ihtimal vardır. Ya orada Türkler yaşıyordur, ya da oradaki insanların geçmiş yaşantılarında Türklerle sosyal ilişkileri olmuştur.

Zaman ve mekân boyutu toplumların statik yani kolay kolay değiş-tiremeyeceği hususları içerisinde barındırmaktadır. Ancak birey ve toplumlar dinamik varlıklardır. Zamanla değişebilmektedir. Sosyolojide bu değişimin dinamiklerini meydana getiren ana aktör olarak sosyal ilişkiler görülmüştür. Bugünkü sosyal ilişkilerimizin yönü önemli ölçüde değerlerden beslenmektedir. Ancak kültürün gerektirdiği sorunlara yönelik pratik çözümler, zamanla değişebilmektedir. Bu değişim, sosyal ilişkileri de önemli ölçüde etkilemektedir. Örneğin akıllı telefon uygulamaları olmadan evvel, randevulara ilişkin tarih hatırlatmalarını ajandalara kaydediyorduk. Ancak günümüzde akıllı telefon uygulamaları sayesinde, ajanda kültürü giderek azalmıştır. Yaşadığımız mekânlar yani evlerde teknolojideki gelişmelerden nasibini almış ve ev içi ilişkileri önemli ölçüde etkilemiştir. İçinde yaşadığımız ve günümüzün önemli bir kısmını geçirdiğimiz yapılar, bağımlı odaların olduğu ev

tiplerinden, bağımsız odaların olduğu ev tipine dönüşmüştür. Ancak Türk toplumunda kültürün en belirgin taşıyıcısı olan aile kurumu, yaşadığımız mekânlardaki düzenlemelerden kaynaklı olarak olumsuz etkilenmektedir. Diğer bir ifadeyle aileyi güçlendirmek istiyorsak, mekân tasarılarını, Türk kültürüne uygun hale getirmek zorundayız. Aile üyelerinin birbiriyle daha çok iletişim ve etkileşim kurabileceği, özel alanlarda daha az, ortak alanlarda daha çok vakit geçirebilecek şekilde düzenlenmesini gerekli kılmaktadır.

Zaman, mekân ve ilişki boyutunun bileşkesi bir toplumun kültürünü meydana getirmektedir. Bütün bunları birbirinden bağımsız düşünemeyiz. Ancak kültüre ilişkin yaklaşımlarda Erol Güngör, şöyle ifade etmektedir:

Çocuk davranışlarında olduğu gibi kültür yaratmalarında da kusurları mazur göstermek için “Daha pek yeni” deriz. Bir şeyin az kusurlu olabilmesi için büyük bir geleneğe, yani geçmişteki binlerce insanın tecrübelerine dayanması gerekir. Nitekim ilmin de en belirgin vasıflarından biri gelenekçiliğidir. Medeniyet içinde belki ilim kadar gelenekçi bir müessese gösterilemez; bütün yeni hamlelerin kaynağı olmak bakımından ondan daha önce bir müessese de yoktur. Hakikatte eski ve yeni kavramlarının birbirine zıt manalarda kullanılmasındaki saçmalığı herkesten daha iyi ilim mensupları göreceklerdir. Bu iki kavram arasındaki mana zıtlaşmasının yenilikçi için aleyhte bir puan teşkil edeceğini de onlar iyi bilirler. Yaşadığımız her an, göz açıp kapayıncaya kadar eski olmaktadır ve yeni sadece belirsiz bir boşluktan ibarettir. O sadece zaman içinde derhal kaybolan bir noktadır ve geriye olmadığı gibi ileriye de bir uzantısı yoktur. Geriye doğru bütün zaman ve mekân eskiye aittir, ileriye doğru olan ise devamlı bir şekilde eskiye eklenmektedir. En yeni diye öğrendiğimiz şeyler bile bu yeniliğin artık geçmiş bir anda kaldığını gösterir. Sadece bilgilerimiz değil, yarattığımız bütün eserler, yani bütün kültürümüz ve medeniyetimiz de eskiye aittir; bunların en sonuncusu bile dün veya birkaç saat evvel yapılmıştır.²¹

Görülüyor ki eski-yeni tezaadının ilmi bakımdan hiçbir manası yoktur. Bu kavramlar sadece hepsi de eski olan şeylerin bizim yaşadığımız

²¹ Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 110.

zamana yakınlık veya uzaklık derecelerini göstermek üzere izafi olarak kullanılan ve böylece günlük hayatımızda anlaşma kolaylığı temin eden şeylerdir. Yeni dediğimiz şey eskiye en son eklenen şeydir. Eski bir kültür bugünkü kültürümüzün daha önceki zamanlarda kullanılan formlarını ifade eder. Bu eski unsurlar bize gelinceye kadar birçok değişikliğe uğramıştır;²² aynen kullanıldıkları takdirde şimdiki hayatımızın ihtiyaçlarına cevap veremezler, ancak ilim adamına ve sanatkâra yeni yaratmalar için birer ilham kaynağı teşkil ederler. Yeni kültür ise yaşadığımız devrin kültürüdür. Zaman ilerledikçe şüphesiz kullandığımız şekli artık eski sayılacaktır. Bugünkü batı dünyasının gelenekçi kültürlerinde eski formlardan bugünlere nasıl ve ne kadar zaman içinde geçildiği kolayca takip edilebilir. Ancak, batı memleketleri dışında batı medeniyetine katılmaya çalışan ülkelerde farklı bir duruma rastlıyoruz ki, burada “yeni” kavramının ikinci manası karşımıza çıkıyor.

Batılılaşan ülkelerde yeni kültür, geleneği olmayan kültür manasına geliyor. Geleneksiz bir kültür olamaz. Hakikatte bu yeni kültürün de çok sağlam bir geleneği vardır, ama bu gelenek iktibas etmeye çalışan milletlerde değil, batılılardadır. Şu halde bu memleketlerde batılılaşmanın başlangıcı kültür tarihi bakımından tam sıfır olmasa bile sıfıra yakın bir gelişme noktası teşkil etmektedir. Buralarda batıdan alınan eski kültür geleneksel gücünü kaybetmiş ve dolayısıyla millî kültürün yerine suni bir ikame olarak konmuştur; kendisini besleyen hayat damarlarından ayrıldığı için, ya yeni muhitine uymak gayretiyle dejenere olur ya hut burnundan beslenen hastalar gibi bitki hayatı yaşar. Batı ile boy ölçüşecek sınaî ve askeri güce erişen Rusya başta olmak üzere, bütün memleketlerde bu türlü bir kültür yozlaşması görülüyor. Bugünkü Rusya’nın kültür bakımından yegâne varlığı, siyasi sebeplerle muhafaza edilen eski bale sanatı ve bir de eski edebiyat geleneğini gizlice devam ettiren üç-beş yazardan ibarettir. Batılılaşan Arap memleketleri,

²² Eğer insan ilişkileri ve buna bağlı olarak gelişen algılar olmasaydı kültür hayatında bir değişimden bahsetmek de mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla değişimi sağlayan ana etken, sosyal ilişkilerdir. Kültür değişimlerini de sosyal ilişkiler üzerinden değerlendirmek daha anlamlı olacaktır. Bunun temel sebebi, her dönem içerisindeki sosyal ilişkilerdir. Diğer bir ifadeyle sosyal ilişkiler, kültürü dinamik hale getirmektedir.

Hindistan, Pakistan, Uzakdoğu ve Afrika ülkeleri birer şahsiyetsizlik örneği halinde yaşayıp gidiyorlar. Bunlar arasında sadece Türkiye gerek çok köklü ve kuvvetli bir eski kültüre sahip olması ve gerekse demokratik bir rejimle idare edilmesi bakımından şahsiyetsizlik tehlikesini daha kolay atlattır gibi görünmektedir.

Türkiye’de de millî kültürle ilgili faaliyetler, tıpkı Batılılaşma hareketlerinde olduğu gibi, sunilikten kurtulmuş değildir. Bayramlarda mehteri görmekten memnun oluyoruz, hatta bazılarımız sırf mehteri dinlemek için bayrama gidiyor; devlet büyüklerimizin Malazgirt Zaferi’ni kutlaması hepimizin hoşuna gidiyor; okullarımızda çocuklara halk oyunları öğretiyor ve onlara gösteriler yaptırıyoruz; Konya’daki Mevlana törenlerine katılabilmek için uzak vilayetlerden koşup geliyoruz; komünistler anarşi çıkardıkları zaman gençlerimize Türk milletinin tarihi meziyetlerinden ve geleneklerinden bahsediyoruz. Bütün bu örnekler gösteriyor ki, millî kültür görevleri hakikatte arkeoloji müzesinde bir Roma lahdi seyretmekten veya bir Amerikalının Sultan Ahmet Camii’ni gezmesinden pek farklı değildir.

Türk kültürü bizim nesillerimiz için bir müzelik eşya haline gelmiştir. Bugünkü bir Türk’ün kafasında Üçüncü Ahmet Çeşmesi’nin Paris’teki Zafer Taki’ndan daha fazla manası yoktur. Bir Amerikalı turist gibi biz de bu çeşmenin karşısında “çok güzel” demekten başka bir şey söyleyemiyoruz ve bu “güzel” sıfatının dayanağı olabilecek bütün değerlendirmelerden mahrum bulunuyoruz. Yahya Kemal, İtri’den bahsederken manalı şeyler söylüyordu; biz bugün İtri’yi överken boş laf ediyoruz, çünkü onu duymak ve anlamaktan çok uzağız. Yeni nesillere eski kültür eserlerini okutmak için bunları şimdiki dile çeviriyoruz, ama bu eserlerin dili değişince temsil ettikleri kültür de büyük ölçüde kayboluyor, geriye çok defa hikâye kalıyor. Eser sadeleştirmesi müzelerde turist rehberliği yapmak gibidir; bazen de bir kültür veya medeniyet eserini turistin kendi diline ait kavramlara tercüme ederiz ve tercümeyi dinleyenlerin kafası evvelkinden daha çok aydınlanmış olmaz. Biz bu türlü bir ilginin yapmacıklığını halk kültürü sahasında da fark etmiyoruz. Lise ve orta mekteplerimizde folklor ekiplerinin kurulması gençleri yerli kültüre iştirak ettirme manası taşıyor. Aynı okullarda folklor

ekibi yerine caz takımı kurulsaydı -nitekim bunlar da var- kim yadırgayacaktı? Dilini, tavrını, kıyafetini ve müziğini anlamadığımız mehter, bayramlarda müzeden çıkarılarak teşhir edilen bir eşyadan başka nedir? Mehterin bizim hayatımızda bayram eğlencesi dışında bir yeri ol- saydı, onu kültürümüzün bir parçası sayabilirdik. Ne dilimizin, ne yü- rüyüşümüzün, ne müzik zevkimizin mehterle bir ilgisi var. Nihayet şa- tafatlı anma günleri de birer mezar ziyaretinden ibaret kalıyor; teşrifat haline gelmiş ziyaretlerde ölü ile ziyaretçi arasında bir his münasebeti aranır mı? Kültür, güncel olana, gündelik hayat içerisindeki pratiklerde kullanılıyorsa anlamlıdır. Elbette toplumların hafızasında, geçmişin iz- lerini canlı tutmak gerekir. Ancak geçmişin izlerini, bugünün kültürü olarak sunmak mümkün değildir.

Bunları söylemekle, kültürümüze gösterilen ilginin müze gezmekten başka saiki yoktur demek istemiyoruz. Fakat hangi saikle olursa olsun, bu ilginin Türk millî kültürü bakımından bir kıymeti olduğunu söyle- yemeyiz. Belki birçoğumuz millî duygularımızın kuvveti yüzünden Türk Tarihi'ni çok seviyor, bir kısmımız yeni olan şeylerden nefret ettiği için eski güzelliklerle tatmin olmaya çalışıyor, bazılarımız da bu hare- ketleri millî kültürün dirilişi gibi görüyor. Diğer taraftan münevverleri- mizin pek çoğu da bizim millî dediğimiz şeyleri çökmüş bir medeniyet enkazı halinde görüyor ve batıdan alınan kültür eserleriyle tatmin olu- yor. Münevverlerimizde rastlanan bu iki zıt tavır bizim kültür değiş- mesi hareketlerinde yaptığımız feci bir hatanın eseri olarak ortaya çık- maktadır ki, bu hata sadece Türkiye'den değil, Batılılaşan bütün mem- leketlerde işlenmektedir. Yüzyılımızın başında yaşamış bazı mütefek- kirlere göre "yeni doğan" memleketler kuvvetli bir kültürün gelişmesi için en müsait yerlerdi, çünkü bunlar eski kültürlerin kolayca sökülüp atılamayan kusurlarından uzak kalacaklar ve taze bir güçle işe başlaya- caktı. İlim dünyasında çoktandır iflas etmiş olan bu düşünce en çok "yeni doğan" memleketler tarafından benimsendi. Yeni denilen ülkeler uzun yıllar batının maddi gücü altında ezilmiş ve batı ayarında bir kuv- vet kazanmayı kendilerine en büyük gaye edinmiş memleketlerdir. Bu- ralarda mili kudret esas itibarıyla maddi kültürle alakalı sahalara teksif edilir, hatta bu türlü bir politika çok defa devletin resmi ideolojisi haline getirilir. Böylece kültür unsurları uzun yılların maksatlı tahribat veya

sırf ihmali yüzünden hakikaten “eski” olmuşlar ve milletin yeni hayatıyla ilgilerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir.

Türk münevveri bugün kendine bir hüviyet aramaktadır ve bu arama içinde karşılaştığı en kuvvetli alternatif de Türk millî kültürüdür. Şimdi karanlıkta el yordamıyla yakaladığı bazı ipuçlarının hakiki kıymetini anlayabilmesi ve parçaları bir bütün haline getirebilmesi için ona ışık tutmak gerekiyor. Bu ışık milliyetçi bir eğitim politikasıyla verilebilir. Türk münevveri yüzyıl önceki Türkçeyi kullanmayacak, ama bin yıl önceki Türkçe metinleri bile anlayacak; yeni harfleri kullanacak, ama üniversite kapısı önündeki kitabeyi görünce alık-alık bakmayacak, demokrat olacak ama atalarının siyasi ve idari dehasından faydalanmasını bilecek; bir Osmanlı Türk’ü gibi ayakları yerde, başı dik, gönlü geniş, kalbi metin olacak, hiçbir zaman basitliğe düşmeyecek. Ve nihayet, milletin büyüklüğünü anladığı zaman artık fuzuli kurtarıcılık ve akıl hocalığı yapmaktan vazgeçecektir.

Zaman, mekân ve ilişki boyutuyla oluşan kültür, bir toplumun varlığını devam ettirme noktasında üzerinde önemli durulan bir kavramdır. Türk Kültürü de bu bağlamda, Türk Milliyetçilerinin beslendiği hayat damarı olarak görülmektedir. Bu hayat damarını muhafaza edecek, geleceğe taşıyacak olanlar Türk Milliyetçisi aydınlardır. Kültür, Erol Güngör’ün tabiriyle arkeolojik bir müze meselesi değildir. Bir toplumun geleceğini nasıl inşa etmesi gerektiği hususunda yön vermektedir.

Sonuç

1938 yılında Kırşehir’de doğmuş ve hayatının önemli kısımlarını İstanbul’a geçirmiş olan Erol Güngör’ün aldığı terbiye ve yetiştiği çevre, şuurlu bir Türk milliyetçisi aydın olmasında belirgin bir rol oynamıştır. İçinde yaşadığı dönemin şartlarından etkilenen Güngör, ortaya çıkan problemlere yönelik çözümler üretmeye çalışmıştır. Bunu yaparken de ilmi perspektifte sadık kalmaya özen göstermiştir. Bu bağlamda Güngör, belli bir geleneğin içerisinde olsa bile kendince özgün çalışmalar kaleme almıştır.

Gökalp çizgisindeki Türk İslam sentezcileri bütün meseleleri Türk milletinin ebet müddet varlığı bağlamında ele almaktadırlar. Amaçları karşılaştıkları olay ve olguları Türk milletinin dünü, bugünü ve yarını

içerisinde tasvir etmektir. Bu bağlamda Türk İslam düşüncesini kendi görüş ve düşünceleri içerisinde sentezleyen Erol Güngör'ün konu ve amaçları aynıdır. Ancak metot itibarıyla Ziya Gökalp'ten daha millidir. Gökalp sosyolojisinde Durkheim'ın izini görmek mümkündür. Ancak Ziya Gökalp'ten Erol Güngör'e gelene kadar Mehmet İzzet, Mümtaz Turhan, Osman Turan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi ikinci nesil aydınlar bulunmaktadır. Buna göre Ziya Gökalp, Türkiye'de sosyolojinin ve halk biliminin kurucusu olarak kabul edilirken, Erol Güngör kültür, medeniyet, milliyetçilik gibi modernleşme sürecinin temel kavramlarını daha ilmi bir perspektifte sunmaya çalışmıştır.

Erol Güngör, Gökalp çizgisi içerisinde yer almakta ve yakın tarihimizin en önemli mütefekkirlerinden birisidir. Bir aydın olarak ilmi gelişiminde Mümtaz Turhan'ın belirgin etkisi görülmektedir. İlmî derinliğinin yanında onu Türk düşüncesinde millî bir bakış sunmasında Dündar Taşer'in rolü bulunmaktadır. Önemli başucu eserlerini Taşer'e bir vefa bağlamında ele aldığını ifade edebiliriz. Ancak Erol Güngör, bütün görüş ve düşüncelerini ilmi bir perspektiften sunmanın gayretinde olduğu görülmektedir. Böylece Türk Milliyetçilerinin meselelere ilişkin yaklaşımlarında temel referans alınan kişi konumuna getirmiştir.

Ziya Gökalp'ten beri devam eden kültür ve medeniyet tartışmalarının izlerini Erol Güngör'ün eserlerinde de görmekteyiz. Kültürü bir yaşam tarzı olarak ele alan Erol Güngör, medeniyet kavramını genel olarak teknik gelişmeler bağlamında kullanmaktadır. Medeniyet kavramına ilişkin tartışmaların Erol Güngör'de az yer bulmasının temel sebebi olarak, ahir ömrünün kısa olmasını gösterebiliriz. Ancak Erol Güngör, medeniyeti her şeyden önce bir değerler, inanç sistemi olarak görmektedir. Erol Güngör'ün medeniyet bağlamındaki yaklaşımlarını önemli ölçüde Nevzat Kösoğlu'nun devam ettirmeye çalışmıştır.

Kültür, bir toplumun yaşam tarzı olarak kabul edilmektedir. Ancak kültüre ilişkin yaklaşımlarda Erol Güngör, bütüncül bir yaklaşımı tercih etmektedir. Yani hem Türk tarihinden hem de Türk Milletinin yaşadığı coğrafyalardan elde ettiği kültürel birikimi dikkate almaktadır. Bunları kendi içerisinde hem ayırmamakta hem de ayrılmasını sosyolojik olarak doğru bulmamaktadır. Buna göre millet ve milliyetçilik anlayışımız, tarihi bütüncül olarak ele alan kültürel birikime dayanmaktadır.

Kaynakça

- Arvasi, Seyyid Ahmet. Diyaletik ve Estetiğimiz. İstanbul: Babıali Yayınları, 2001.
- Edles, Laura Desfor. Uygulamalı Kültürel Sosyoloji. Çev. Cumhur Atay. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.
- Güngör, Erol vd. Atsız Armağanı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1976.
- Güngör, Erol. Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.
- Güngör, Erol. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Hazard, Paul. Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme. Çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.
- Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Kösoğlu, Nevzat. Millî Kültür ve Kimlik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2018.
- Özarslan, Ersin. "Prof. Dr. Erol Güngör (1938-1983)". Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Türkiye'de Değişim Sempozyumu, Ed. Mehmet Çağatay Özdemir, 13-34. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 6-9 Aralık 2010.
- Smith, Philip. Kültürel Kuram. Çev. Selime Güzelsarı ve İbrahim Gündoğdu. İstanbul: Babil Yayınları, 2007.
- Taylor, Edward Burnett. The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture. New York: Harper&Brothers, 1958.
- Togan, Zeki Velidi. Tarihte Usul. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Turhan, Mümtaz. Kültür Değişmeleri Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Ülken, Hilmi Ziya. Türk Tefekkürü Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

TÜRK MODERNLEŞMESİNDE AYDINLARIN DEMOKRATİKLEŞME SANCILARI: EROL GÜNGÖR'DEN MODERNLEŞEN TÜRK AYDININI YENİDEN OKUMAK

Rabia Aslıhan TÜRKMEN*

Giriş

Milletlerin düşünsel yapıları, tarih sahnesinde geçirdikleri siyasal, sosyal ve kültürel deėiőimlerden etkilenerek oluşur. Bu yapı, bir toplumun geçmiş deneyimlerinden, geleneklerinden, ortak değerlerinden, yaşadığı kırılma noktalarından beslenerek şekillenir, gelişir. Böylece milletlerin ekseri zihniyeti, kimliği, dünya görüşü ve geleceğe dair ülküleri de bu düşünsel temelin üzerine inşa edilir. Türk milletinin düşünsel yapısı tarihsel süreç boyunca yaşadığı farklı coğrafyalardan, farklı kültürlerden etkilense de kendine özgü bir karakter kazanıp devamlılık göstermiştir. Bu karakteristik yapı özellikle Osmanlı Devleti Tanzimat Dönemi'nden başlayarak Meşrutiyet, Cumhuriyet ve çok partili hayata geçiş gibi önemli aőamalardan geçerek modernleşme süreci içinde yeniden biçimlenmiő, Batı düşüncesiyle tanıőarak, gelenek ile yenilik arasında kendine özgü bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Türk modernleşmesi, milletin köklü tarihsel mirasını koruma çabasıyla, çağın gereklerine uyum sağlama arayışının bir bileşimi olarak ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz her milletin tarihinde süreklilik gösteren bir çizgisi vardır. Geçmişinden tam anlamıyla bir kopuş çok nadir görülür. Lakin dönüm

*Kamu Yönetimi Bilim Uzmanı, Siyasat Bilimci, Sosyolog,
raslihanturkmen@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3546-6316

noktalarını gözden kaçırmamak çok önemlidir.¹ Toplumların dönüm noktaları, değişim ve dönüşüm dönemleri, çoğu zaman sancılı ve çalkantılı bir şekilde gerçekleşir. Bu durum, modernleşme süreçleri açısından değerlendirildiğinde daha da belirgin hale gelir. Nitekim Türk modernleşmesi de sadece yapısal değil, aynı zamanda kültürel, sosyal ve siyasal alanlarda çok katmanlı sancılarla ilerlemiş bir süreçtir. Türk milletin ve devletin karşı karşıya kaldığı buhranlar ve kırılma anları, bu değişim süreçlerinin zorluklarını gözler önüne sermektedir. Söz konusu kriz dönemleri hem devletin kurumsal yapısında hem de milletin sosyal dokusunda derin etkiler bırakmıştır. Bu çok yönlü dönüşümün izlerini ise en açık biçimde Türk aydınının düşünsel evriminde, kimlik arayışında ve toplumsal meseleler karşısındaki duruşunda gözlemlemek mümkündür. Türk aydını, bu sancılı modernleşme sürecinin hem bir ürünü hem de taşıyıcısı olarak, yaşanan dönüşümlerin entelektüel düzlemdeki yansımalarını temsil eder niteliktedir.

Türk modernleşmesi hem Osmanlı Devleti hem de Cumhuriyet Türkiye'sinde devlet politikalarıyla yürütülmüştür ve bu süreçte en mühim rolü aydınlar üstlenmişlerdir.² Esasında bürokratik Türk aydınlarının öncülüğünde, onların çabalarıyla başlayan süreç, üstlendikleri roller ve etkileriyle ilerlemiş, onların attığı temeller, kendilerinden sonra gelen aydınlarla gelişmiştir. Devleti içinde bulunduğu olumsuz durumlardan kurtarmak için fikirler üreten bürokratik aydınların çoğu yalnızca devlet konularında değil, sosyal, kültürel, dini, eğitim, hukuk vb. pek çok alanda da yeni fikirlerle öncü olmuşlardır.

Osmanlı Devleti Tanzimat Dönemi başlayıp Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan Türk modernleşmesi süreci, yalnızca siyasi, sosyal, ekonomik alanlarda değil, aynı zamanda düşünsel bir dönüşüm olarak da ele alındığında bu dönüşümde en büyük rolü oynayan Türk aydını yeni düşünceleri ile yeni bir devlet ve toplum tahayyülünün mimarıdır. Bu mimarlardan devlet ve millet yararına katkılar sunmaları beklenmektedir. Ancak Türk modernleşmesi döneminde onların, çeşitli

¹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012), 11.

² M. Çağlar Kurtdaş, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29/1(2019): 406.

alanlarda önemli yapısal değişimlere yol açacak faaliyetlerde bulundukları gözlemlenmektedir. Bu faaliyetlerin zaman içinde devletin sürekliliği ve toplumsal denge üzerinde çeşitli olumsuz sonuçlar doğurduğu ve bazı buhranlara sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Türk modernleşmesi ile Türk aydınlarının içinde bulunduğu buhranı, dönemin sancılarını tahlil etmiş, kendisi de yakın dönemimizin önemli aydınlarından biri olan Erol Güngör tenkitleri ve düşünceleri üzerinden irdelleyeceğiz. Türk düşünce dünyasında müstesna bir yere sahip olan Erol Güngör Türk modernleşmesine dair özgün fikirler sunmuş, Tanzimat Dönemi'nde başlayıp günümüze dahi sirayet eden siyasal ve sosyal buhranları bir aydın sorumluluğuyla ele almış hem bir bilim insanı hem de toplumun içinden bir aydın olarak açıklayıp aksayan yanlara dikkat çekmiştir. Onun düşüncelerini ifade etmeden önce Türk modernleşmesinin panoramasını sunmak ve onun üzerinden aydınları okumak yerinde olacaktır.

1. Türk Tipi Modernleşmenin Hülasası ve Türk Aydınları

Toplumların geçirdikleri evreleri açıklarken, değişim- değiştirme- değiştirilme gibi kavramlar kullanılır ve bu olgularla toplumsal gruplar arasında önemli ilişkiler söz konusudur.³ Toplumların değişimi şüphesiz bireylerin değişiminden çok daha sancılı geçer. Yakın tarihimize baktığımızda bu sancıyı artıran ve hayatın odağına koyan temel saiklerin değişim ve dönüşümlerin dış etkenlerin altında ilerlemiş olduğunu görürüz.⁴ Antropoloji terminolojisinde “transkültürasyon-zorla kültürleşme”, siyaset ve toplum bilimlerinde modernleşme, Türkiye’de bir olgu olarak genel kanaatle “Batılılaşma”, “çağdaşlaşma” kavramlarıyla ifade edilen söz konusu olgu, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye’sine uzanan sürece değin devam eden, siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda Batı Avrupa formu ve normlarına uyum süreci, olarak ifade edilebilir. Bu yazıda bu süreç modernleşme olgusu üzerinden anlatılacaktır.

Modernleşme hem bir kavram hem de bir olgu olarak 17. Yy Batı Avrupa’sında beliren siyasi, sosyal, ekonomik değişim ve dönüşümleri

³ Kadir Cangızbay, *Sosyolojiler Değil Sosyoloji* (İstanbul: Öteki Yayınları, 1996), 114.

⁴ Murat Belge, *Tarihten Güncelliğe* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 41.

açıklamak ve anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Bununla birlikte modernleşme esasında bir zihniyet değişimidir. Modernleşme bir zihniyet değişimi olarak geleneği karşısına almıştır. Bu bağlamda net bir şekilde modernleşmenin gelenekten kopuş olduğunu söyleyebiliriz. Modernleşmenin temel niteliklerinden biri gelişmişlik kavramı ile eşdeğer görülmesidir. Bundan hareketle siyasi, kültürel, ekonomik gelişmişlik denildiğinde akla ilk olarak modernlik, modernleşme gelmektedir. Bu bağlamda modern toplumlar gelişmiş toplumlar, modernleşme de bu gelişmenin bir ölçütü olarak esas alınmıştır. Modernleşme süreciyle Batı Avrupa'daki gelişmeler ve ilerlemeler, ekonomik büyüme, siyasal üstünlük vs. modernleşmenin, Batı Avrupa dışındaki dünyanın diğer ülkeleri için ulaşılması gerekli bir hedef, ideal ve proje haline getirmesine yol açmıştır. İlerlemek, gelişmek isteyen toplumlar için batı bir model olarak görülmüştür.⁵

Toplumların tarihi, kültürel, jeopolitik ve iktisadi durumlarıyla Batı'nın bu toplumları etkileme hevesi ve gücü Batılılaşma olgusunun toplumlarda farklı şekillerde seyretmesine neden teşkil etmiştir. İlerlemek ve gelişmek için Batı'ya yönelen Türk toplumunda ise bu durumun diğer toplumlara göre farklı bir gelişme gösterdiğini görüyoruz. Çünkü Osmanlı'da Aydınlanma Dönemi- Endüstri Devrimi gibi gelişmeler yaşanmadığı için dün bu oluşumların beraberinde getirdiği köklü siyasal, sosyal, ekonomik kültürel ve pek tabi düşünsel değişimlerde söz konusu olmamıştır. Lakin Batılı toplumlarda yaşanan gelişmeler ve neticeleri Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu iç ve dış meselleri hayli etkilemiş, bu durum bilhassa Osmanlı devlet adamları- aydınları tarafından yakinen takip edilmiştir.⁶ Türk modernleşmesinin ilk temel gayesinin toplumu dönüştürmek değil, eksikliklerin giderilmesi, mevcut sistemin iyileştirilmesi ve devletin eski gücüne ve ihtişamına tekrar kavuşması, isteğinin yattığı aşikârdır. Bakıldığında bu çalışmaların öncelikle askeri ve idari alanda yapıldığını görülmektedir. Yenileşmek, gelişmek fakat devleti aynı değerler üzerinde yaşatmak Türk modernleşmesinin

⁵ Kurttaş, "Osmanlı Modernleşme", 399.

⁶ Muhittin Bilge, Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum (Ankara: Binyıl Yayınları, 2009), 14.

miladı ve çerçevesini oluşturur.⁷ Bu modernleşme süreci, isteğe dayalı değil; esasen zorunlu bir yönelim niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu dönemde, bu dönemin devlet adamları ve aydınlarında çok yönlü radikal bir değişim düşüncesi isteğinden söz etmek doğru değildir. Dönemin devlet adamları ve aydınlarının mutlak meselesi, devleti içinde bulunduğu durumdan nasıl kurtarırız düşüncesidir. Halis düşüncelerle başlayan Türk modernleşmesi serüveni maalesef amacına matuf olmaktan çok uzakta seyredecek, süreci yönlendirenlerin, yönetenlerin kılavuzluğundan mıdır bilinmez hedeflenen esas gelişim ve dönüşüm çizgisinden sapmış, modernleşme hamleleri yüzeysel kalmış ve köklü bir yapısal dönüşüme zemin hazırlayamamıştır. Devletin bekası, toplumsal iyileşme için çıkılan esas yol başka tali yollara tercih edilmiştir.

1.1. Türk Modernleşmesi Devlet ve Millet Arası Türk Aydınının İlk Buhranı, İlk Sancı

Geleneksel ve modern damardan beslenen tüm fikir hareketlerinin birleştiği temel noktalardan biri tıpkı Batı'da da olduğu gibi kendi memleketinde ileri, müreffeh, güçlü bir devlet yaratmak düşüncesi-
dir.⁸ Modernleşme hareketini başlatan bürokrat ve aydın arasında çok net ayrımlar yoktur. Bu dönemin hem bürokratları hem de aydınları aynı kişilerdir ve değişimi, yenileşmeyi yani modernleşmeyi gerekli görerek peyder pey yürütürler. Modernleşmeyi ve reformları ilkin Batı'ya hayranlık olarak değil hedefinde devleti kurtarmak olan zorunluluk olarak tercih etmişlerdir.⁹ Devletin çöküşüne çare bulma yolunda aydınlar hem kendileri modernleşecek hem de devleti-toplumu modernleştireceklerdir. Bu değişim devlet tarafından yapılan, halkın doğrudan talep etmediği bir şeydir. Zaten halkın modernleşmeyi gerçekleştirebilecek bir durumu da söz konusu değildir. Modernleşme

⁷ Bilge, Türk Modernleşmesi, 67-70.

⁸ Abdulkadir İlgen, Türk Modernleşmesi İktisadi Zihniyet (Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2021), 130.

⁹ Ernur Genç, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kimlik, Misyonu ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını", Akademik İncelemeler Dergisi, 2/1(2007): 137-138.

işini bürokratik aydınlar yapacaktır.¹⁰ Bu bağlamda devlet eliyle, Batı'daki gelişmeleri takip etsin ve öğrendiklerini devlet içinde tahsis etsinler diye Batı'ya devlet adamları gönderilir. Bu devlet adamları Osmanlı sosyo-politiğinin geleneksel durumunu değiştirecek ilk adımları atmaya başlarlar. Bu adımlar devleti ilkin Tanzimat Dönemi öncesine götürecektir. Osmanlı'da Tanzimat öncesi yenileşme girişimleri, doğrudan padişah iradesi doğrultusunda gerçekleştirilen reform uygulamaları olarak nitelendirilmektedir. Tanzimat'ın ilanıyla birlikte modernleşme çalışmaları tamamen Batı'yı örnek alan, batı etkisiyle yetiştirilen aydınların yönetmesi-yönlendirmesiyle yapılır.¹¹ Bu bağlamda Yeni Osmanlılar siyasal yönelimli ilk önemli aydın örgütlenmesi olarak görülür. Bu aydınların ortak endişeleri, devletin dağılıp parçalanmasına karşı kurtarıcı bir misyon üstlenmeleridir. Ortak gayeleri devletin nasıl kurtarılabileceğine dair yanıt aramak olmuştur. Bu aydınların pek çoğu hariciye bürokrati olması dolayısıyla batılı devletlere hâkim, bilgi sahibi ve Avrupa'da örgütlü oluşum yapabilecek kabiliyettedirler. Devlele ilgili görüş ve tutumlarını dönemin gazete ve dergilerinde dile getirmişlerdir.¹² Aydınlarla yönelik ilk sistematik eleştiri daha burada başlamıştır. Namık Kemal, Ziya Paşa gibi önemli devlet adamları ve aydınlar Tanzimat aydınlarının sömürü hususunu anlamadıklarını, üst bir tabaka oluşturarak kendi kültürlerini köstekleyip şeriatı unuttuklarını ve içi boş, derinliği ve anlam dünyası olmayan, yüzeysel bir batıcı olduklarını ileri sürerek eleştirmişlerdir. Padişaha, devletin merkezi yönetiminin mutlak egemenliğine karşı ilk örgütlü hareket olarak beliren Yeni Osmanlılar çok kısa bir zamanda güçlenip anayasası ve parlamentosu olan bir meşruti yönetim rejimine geçilmesine öncü olmuşlardır.¹³ Osmanlı aydınlarının girişimleriyle Tanzimat Dönemi'nin açmış olduğu kapıdan içeri girmeyi başarmış yeni fikirler,¹⁴

¹⁰ Yusuf Pustu, "Osmanlı- Türk Devlet Geleneğinde Modernleştirici Unsur Olarak Bürokratik Aydınlar", Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 9/2(2007): 198.

¹¹ Kurttaş, "Osmanlı Modernleşme", 402-403.

¹² Genç, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e", 138-139.

¹³ Kurttaş, "Osmanlı Modernleşme", 404.

¹⁴ İlgen, Türk Modernleşmesi, 141.

yaşanılan buhranlar devleti meşruti bir yönetime götürmüştür. Bu yönetime, meşruti yönetimin mimarı, çok hevesli aydınlar olduğu gibi, karşı çıkan bürokrat aydınlar da olmuştur.¹⁵

Meşrutiyet Dönemi aydınlarının büyük çoğunluğu hâlâ devlet kadrolarında görev yapan kimselerdir. Fakat bu dönemde yavaş yavaş bağımsız aydın tipinin de belirdiğini görüyoruz. Tanzimat Dönemi aydınları toplum içinde saygın ve yüksek bir tabakayken Meşrutiyet Dönemi'nde özellikle Abdülhamit Dönemi'nin aydınları dönemin içinde bulunduğu durumlardan kaynaklı baskılar dolayısıyla şüphe edinilen, korkulan, buhran içinde olan kimselerdir. Bu dönemde devlet içinde görev yapmayan halkın içinden de bağımsız aydınların çıktığı görülmektedir.

Dönemin hâkim siyasal ve toplumsal atmosferinde din, şariat, gelenek ve maneviyat gibi olgular yoğun biçimde tartışma konusu hâline gelmiş; bu durum, söz konusu değerlere karşı daha eleştirel bir tutum geliştiren genç bir kuşağın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni nesil, toplumsal sorunların yalnızca akıl ve bilim aracılığıyla çözülebileceğine inanmış ve aşırı Batıcı düşünceleri temel bir fikir olarak benimsemeye başlamıştır. Burada Batılılaşmak, modernleşmek bir devlet politikası olmaktan çok artık yarı şuurlu bir özlem olarak aydınların hayal dünyasında yaşamaya başlamıştır. Türk modernleşmesi bu dönemlerinde halka hiç sirayet etmeden küçük bir aydın zümresine tutunmuş, yüzeysel şekilde ilerlemiştir.¹⁶

Tanzimat'tan başlayarak, özellikle II. Meşrutiyet Dönemi, aydınların devlet yönetiminde daha belirgin ve etkin bir rol üstlendiği bir dönem olarak değerlendirilmektedir. Bu dönemin aydınları, anayasal monarşi ve meclisli yönetimi savunsalar da kendileri devlet yönetiminde daha çok söz sahibi olmaya başladıklarında otoriter eğilimler göstermişlerdir. Haklar, anayasal düzen, demokrasi, modernite ve onunla birlikte gelen yeni düşünceler her ne kadar aydınların söylemleriyle Türk düşünce hayatına girse de aydınların ilk fireyi daha bu dönemde verdiği görülür. Bu bağ-

¹⁵ Mehmet Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, 160.

¹⁶ Kurttaş, "Osmanlı Modernleşme", 404,406.

lamda aydınlarla ilgili söz konusu durumun, aydınların demokratikleşme konusunda samimi mi yoksa ona araçsal mı davrandıkları sorusunu gündeme getirmiştir.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme süreci, bürokratik-aydın sınıfın toplumla kurduğu ilişki bakımından derin yapısal sorunlar barındırmaktadır. Bu dönemde aydınlar, devletin ve halkın gerçek ihtiyaçları ile toplumsal, siyasal ve kültürel dinamiklerinden büyük ölçüde kopuk bir konumda yer almışlardır. Kendisini çoğunlukla Batıcı ya da gelenekçi ideolojik çizgilerde tanımlayan bu entelektüel kesim, ortak bir toplumsal tahayyül oluşturma konusunda yetersiz kalmıştır. Düşünsel ve eylemsel düzeyde ortaya çıkan bu bölünmüşlük, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülme sürecini hızlandırmakla kalmamış; aynı zamanda Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına da halktan uzak, devletin temel ihtiyaçlarını yeterince gözetmeyen, otoriter eğilimlere açık ve katılımcı demokrasiyi öncelemeyen bir siyasal miras bırakmıştır. Bu çerçevede, halkın siyasal sürece etkin katılımını yer yer dışlayan bu aydın tipi, Türkiye'nin demokratikleşme süreci önündeki tarihsel engellerden biri olarak tartışılmalıdır.

1.2. Aydınların İnşa Ettiği (!) Türkiye ve Türk Aydınları

Türkiye tarihine baktığımızda aydına her dönemde bir görev yüklenildiğini biliyoruz. Aydının, Osmanlı Devleti'ndeki ilk görevi devleti kurtarmak, sonraki yıllardaki görevi hürriyet mücadelesi vermek olarak görülür. Cumhuriyetin ilk yıllarında aydına devrim ilkelerini halka anlatmak görevi verilir. Çok partili yaşamda ise halka gerçekleri anlatmak, aydının görevidir.¹⁷ Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte yeni rejimin temel hedeflerinden biri, toplumu modernleşme ve çağdaşlaşma ekseninde yeniden yapılandırmak olmuştur. Bu bağlamda aydınlar, devrim ilkelerini halka anlatma, yeni rejimin değerlerini benimsetme ve eski yapının izlerini ortadan kaldırma gibi görevler verilmiştir. Aydın, bu dönemde sadece bir düşünce insanı değil; aynı zamanda devletin ideolojik yönelimlerini topluma aktaran bir aracı olarak konumlandırılmıştır.

¹⁷ Belge, Tarihten Güncelliğe, 114.

Modernleşme o dönem niteliksel bir değişiklikten çok niceliksel bir değişim olmuştur.¹⁸ Bu, modernleşmenin ruhunu kavramaktan çok, onun biçimsel unsurlarını taklit etmekle sınırlı kalınmasının bir nedenidir. Avrupa'dan alınan kurumlar, hukuki yapılar ve eğitim modelleri yüzeysel biçimde adapte edilirken, bu yapıların arkasındaki düşünsel ve kültürel paradigmlar yeterince içselleştirilememiştir. Bu durum, modernleşmenin görünürde gerçekleşmesini sağlarken, toplumun derin yapılarında köklü bir dönüşüm yaratamamıştır. Örneğin, meclis kurmak gibi demokratikleşme adımları atılmış olsa da katılımcı siyasal kültürün gelişmesi sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla Batılılaşma, çoğu zaman bir "taklit modernleşme" şeklinde ilerlemiş, niteliksel değişimi değil, biçimsel benzeşmeyi öncелеmiştir. Bu süreçte aydınların rolü de eleştirel bir değerlendirmeyi gerektirir. Birçok aydın, Batılılaşmayı salt dışsal bir dönüşüm olarak görüp, derin toplumsal ve kültürel dönüşümleri gerektiği gibi yönlendirememiştir. Aydınlar, bazen halktan kopuk bir elitizmle hareket ederek, toplumsal tabandaki direnci ve ihtiyaçları yeterince hesaba katmamış, bu da dönüşümün sürdürülebilirliğini zayıflatmıştır. Sonuç olarak, Batılılaşma hareketi, aydınların önderliğinde şekillenmiş olsa da onların sınırlı perspektifi ve uygulamadaki eksiklikler, niteliksel değişimin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, kapsamlı bir modernleşme süreci başlatılmıştır. Harf devrimi, şapka kanunu ve medeni kanun gibi düzenlemeler aracılığıyla toplumsal yapının dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Bu reformlar, büyük ölçüde merkezi bir yaklaşım çerçevesinde uygulanmış ve halkın doğrudan katılımı sınırlı kalmıştır. Atatürk ve yakın çevresindeki aydınlar, halkın toplumsal değişimlere hazır olmadığı gerekçesiyle bazı demokratik uygulamaların ertelenebileceğini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla, bu süreç halkın doğrudan katılımını içermemiş ve toplumsal değişim yukarıdan yönlendirilen bir yöntemle hayata geçirilmiştir. Bu durum, aydın ve halk arasındaki farkların daha belirgin hale gelmesinde de sebep teşkil etmiştir.

¹⁸ Hüsrev Hatemi, *Kimlik Kuyusu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 134.

Bu dönemde aydınlar, halkı “eğitilmesi gereken bir kitle” olarak görmüş ve modernleşmenin öncüsü olarak kendilerini konumlandırmışlardır. Bu reformların Türkiye’nin çağdaşlaşmasına önemli katkılar sağladığı açıktır. Ancak demokratik kültürün gelişimi için gerekli olan özgürlükçü ortam, eleştiriye açık siyasal yapılar ve çoğulculuk bu süreçte tam anlamıyla oluşturulamamıştır. Aydın-halk ilişkisi büyük ölçüde paternalist¹⁹ bir nitelik taşımaktadır. Halkevleri ve Köy Enstitüleri gibi kurumlar aracılığıyla halkın eğitilmesine yönelik çabalar sergilenmiş olsa da, bu girişimler çoğunlukla halkı anlamaktan çok onu şekillendirmeye odaklanmıştır. Bu bağlamda, dönemin aydını, kendi değerlerini halka empoze eden bir figür olarak ön plana çıkmaktadır.

Hülasa, yeni devletin selametini, bekasını, istikbalini, istiklalini ve istikrarını güvence altına alma kaygısıyla şekillenen Türk modernleşmesi, devletin ilgili kurum ve mekanizmalarının yeniden yapılandırılmasına dair fikirler etrafında ilerlemiş; bu süreçte halkın geniş kesimleri ise zorunlu bir değişim sürecine tabi tutulmuştur. Modernleşme hareketi, aydınların öncülüğünde sosyal ve kültürel alanlarda kapsamlı dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Ancak, bu dönüşümün demokratik katılımın öncelendiği, halkın iradesinin esas alındığı bir zeminde gerçekleşmediği, aksine yukarıdan aşağıya dayatılan bir modelle inşa edildiği göz ardı edilmemelidir. Bu durum, toplumun geniş kesimlerinin süreçte pasifize edilmesine ve kendi toplumsal ihtiyaçlarıyla devletin modernleşme hedefleri arasında ciddi bir kopukluğun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla, Türk modernleşmesinin demokratikleşme ile yeterince iç içe geçmediği, bu nedenle toplumsal meşruiyet ve katılım eksikliği gibi temel sorunları beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu bağlamda, modernleşme süreci bir yandan devletin bekasını güçlendirmeyi amaçlarken, diğer yandan demokratik gelişimin önünde önemli bir engel teşkil etmiştir. Dönemin aydınları maalesef bu engeli büyütürerek gerekli girişimleri yapmaktan çok uzakta, sosyolojiyi çözmekte yetersiz, devlet ve halk arasında gerçek ihtiyaçlara kör- sağır ve

¹⁹ *Paternalist*: Toplum yönetiminde kararların antidemokratik bir şekilde ideal ve rehber olarak görülen, kabul edilen kişi yahut kişilere verilmesi. Toplumun bireylerinin hayatını onların iyiliği için onların isteklerine ve düşüncelerine bakmaksızın düzenlemenin doğru olduğunu savunan bir yaklaşımdır.

duyarsız, yalnızca yüzeysel batı taklitçiliği içinde bir buhran yaşamaktadır. Üstelik artık batıyı içselleştirmiş kendi halkıyla da arasına ciddi setler çekmiştir. Kalbi ve aklıyla Batı'ya yönelmiş aydınlar, kendi ülkesinde kendi toplumuna, kendi değerlerine tamamen yabancı kalmışlardır.

Cemil Meriç, aydınları Batı'daki her hastalığı ülkemize ithal eden adeta bir görevli gibi görür. Meriç'e göre; aydınların 19. asırda ithal ettikleri hastalık buhrandır. Bu buhranı şöyle anlatır: *"Türk aydınının en büyük kusuru önceden Batı medeniyetini tanımamaktır. Sonra yeni bir şey belirdi, bunalım. Yeni bir kavram sunuluyor, bunalım. Bu kavram, sinsi ve yayılmacı bir ruhsal hastalık gibi; içi boşaltılmış, rahatsız edici bir yapıya sahip. Ancak toplum olarak kendimize bu tür bir durumu fazlasıyla yakıştırmamız, aslında ne tarihimizde ne de kültürel yapımızda böyle bir temelin bulunmasından kaynaklanıyor. Geçmişte bu nedenle Batı'ya karşı mesafeli bir tutum benimsemiştik. Oysa bugün, Batıcı aydınlar kendi ülkelerinde adeta yabancı konumuna düşmüşlerdir."*²⁰

Meriç'in bu eleştirisi, yakın dönem tarihimizin pek çok aydınının ortak görüşüdür. O aydınlardan biri olan Sosyolog Erol Güngör'ün kültürel kopuş, kimlik kaybı ve buhranlara dair tespitlerinde bu görüş etraflıca görünür. Güngör'ün konuya genel yaklaşımı, Türk toplumunun kendi kültürel değerleriyle barışık, özgün ve sürdürülebilir bir modernleşme yolunu benimsemesi gerektiğini ortaya koyar. Lakin aydınların bir kimlik sancısı içine girerek modernleşme sürecini, toplumun çok sesliliğini ve demokratik katılımını zayıflatan, tekçi ve merkezîyetçi bir anlayışla şekillendirmeleri, modernleşmenin toplumsal tabanla sağlıklı bir bütünleşme sağlamasını engellemiştir. Bu durum, demokratikleşme idealinin gerçekleşmesini zorlaştırmış, halkın iradesinin siyasette etkin bir şekilde temsil edilmesini sekteye uğratmıştır.

2. Bir Türk Aydını Olarak Erol Güngör'ün Modernleşme Sürecindeki Türk Aydınlarına Bakışı ve Aydın Eleştirisi

Türk toplumunda aydını bir canlıdaki beyne benzetiyor Orhan Türkdoğan. Beyin bir canlının en güçlü organı ve yaşam biçimini tayin etmesinde en önemli rolü üstlenir. Aydınlarla bir toplum için tıpkı

²⁰ Meriç, Umrandan Uygurlığa, 62.

böyledir²¹ diyor. Bu benzetme, aydınların toplumsal dönüşümdeki merkezi rolünü anlamak açısından oldukça önemli bir tespit. Aydınlar, toplumun yönünü belirleyen, değer sistemlerini şekillendiren ve değişim-gelişim süreçlerini yönlendiren zihinsel güç olarak işlev görürler. Türkdoğan'ın bu söylemini esasında pek çok Türk aydının düşünce pratiğinde de görüyoruz. Bu aydınların en önemlilerinden biri de Sosyolog Erol Güngör şüphesiz.

Erol Güngör bir sosyal psikolog olarak toplumsal pek çok konuya eğilmiş, yaptığı çalışmalarla konulara farklı ve özgün bakış açıları getirmiştir. Türk toplumsal ve siyasal yapısı, modernleşme, kimlik, kültür ve milliyet gibi kavramlara dair yaptığı analizlerle Türk düşünce dünyasına özgün katkılar sunmuştur. O, çalışmalarının özünde Batı'dan aktarılan kavram ve teorilerin eleştirel bir süzgeçten geçirilmeden topluma mal edilmesinin yaratabileceği problemlere dikkat çeker.²² Bu bağlamda O'nun üzerinde çokça durduğu konulardan biri de aydınlar meselesidir. O'nun özellikle aydınların toplumsal dönüşümdeki rolüne yönelik eleştirileri oldukça önemlidir.

Güngör ilkin aydın, münevver, entelektüel kavramlarına özgün ve farklı bir açıklama getirir. Güngör'e göre bu kavramlar benzer gibi görünse de hatta birbirlerinin yerine kullanılsa da belirli nüanslarla birbirinden ayrılır. Bu kişilerin genel hatlarıyla özellikleri toplumun diğer kesiminden ayrılan nitelikleri onların eğitimli olmalarıdır. Güngör göre, aydının diğerlerinden misal sokaktaki adamdan ayrılan farkı olaylara ve bunlar arasındaki ilişkiye olan bakış tarzıdır. Aydın yalnızca sokaktaki adamın sahip olmadığı bilgilere sahip olan kimse, demek değildir. Aydını halktan ayıran taraf her şeyden önce farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi edinebilecek bir zihni terbiyeye ve düşünme metoduna sahip olmasıdır. Aydın kişi görünenin ötesini görebilen, herkesin gördüğü dar ve sathi dünyanın ötesini tarafsız gerçeklerle kavramaya uğraşır. Aydın daima sorgulayandır ve ispat mevzusuna dayanır. Halkın bilgisi

²¹ Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi* (Konya: Çizgi Kitapevi, 2014), 39.

²² Rabia A. Türkmen, "Kadim ve Aktüel Türk Milliyetçiliği Ekseninde Erol Güngör'ün Yeri ve Tetkikleriyle Milliyetçi Ekole Getirdiği Yeni Paradigmalar", *Milliyetçilik Tipolojileri*, ed. Hasan Acar, (Ankara: Nobel Yayınları, 2021), 253,254.

her seferinde olayların oluşundan sonra gözlemledikleriyledir ve gelecekte yaşanılacaklara dair güvenilir tahminde bulunmaları güçtür. Burada aydının rolü çok önemlidir işte. Keza aydın olayların sebep-sonuç ilişkisini iyi araştırdığı için bizi olası şeylerden kurtarır ve geleceğe sağlam adımlarla ilerlememizi sağlar. Aydın pek tabi bunu ilim sahasında araştırdığı ve ispatladığı bilgisiyle yapar. Burada Güngör'ün aydının herhangi bir konuyla ilgili saha araştırması yapmadan olaylara bir anlam verme iddiası olan doktrinlere itibar eden, yani sorgulamayan, araştırmayan aydınları eleştirdiğini görüyoruz. Hatta onları vasat insan olarak tarif ettiğini de.²³ Buradan hareketle Güngör'e göre aydın; yalnızca bilgi sahibi ya da öğrenim görmüş kişi değildir. Aydın, bilgiyi anlayıp üretebilecek ölçüde güçlü bir düşünme yetisine sahip, olaylara geniş bir açıdan bakabilen, gördüklerini derinlemesine değerlendiren, sorgulayan ve düşüncelerini temellendirme çabası içinde olan kişidir. Güngör'de aydına bazı sorumluluklar yükler. Aydınların bütün bir insanlığa hitap eden kişiler olduğu düşünülürse, aydın bu sorumluluk bilinciyle bir ahlak düşünce disipliniyle hareket etmeli, düşünceleri, zihinleri yanlış yola sevk edebileceği göz önünde bulundurularak gerekli önlemleri de almalıdır.²⁴ Güngör bunu tarif ederken aslında Türk aydınlarının bu realiteden çok uzakta, aydın olma vasfının gereğini yerine getirmekte hatta bu gereği yerine getirecek nitelikte, ehliyetinde de olmadığı düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. O Türk aydınlarını, sorumsuz, sistematik bir düşünce sisteminden uzak, olaylara bakışı ve değerlendirmesi, tahlil ve tahayyül etmesi çok yersiz ve yetersiz hatta maalesef yeterince sorgulamadığı ve peşin hükümlüğü olduğu için zihinleri yanlış yola sevk eden, zaten güçlü bir zihinsel müktesebata da sahip olmayan birileri olarak görüyor.

Güngör, Türk modernleşmesi ile birlikte yaşanan sancıların asıl nedenini radikal teşebbüslerden ziyade şahısların güçlü olmayan iradelelerine bağlar. Keza Türk aydını yenilikler yaparken örneğin demokrasi konusunda kendine rol model olarak Fransız inkılabını aldığını lakin bu

²³ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011a), 299,300.

²⁴ Güngör, *Sosyal Meseleler*, 373.

inkılabın yapmaktan çok yıkmaya yönelik olduğunu, Avrupa'nın esefle kınadığı bir şeyi Türk aydınlarının modernleşme kisvesiyle sahiplenmesini hem üzücü hem de düşündürücü bulmaktadır.²⁵ Türk aydınları kendi değerlerine, kültürüne, inançlarına, köklerine mesafeli hatta karşıt olarak modernleşmeyi mi seçmişti? Modernleşirken Batı'dan yalnızca bizim ihtiyacımız olan şeyleri mi alacaktık? Yoksa kendimize, değerlerimize yüz çevirip her şeyimizle bir Avrupalı gibi mi olacaktık? Türk aydınları neyi tahayyül etmişti? Güngör bu soruları Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik eserinde eleştirel bir dille irdeliyor. Bu durumu Türk aydınının bir buhranı, sancısı, çıkmazı olarak nitelendiriyor. Güngör'e göre aydınların karşılaştıkları büyük çıkmaz, bir taraftan batı dünyasının bizi maddi bakımdan ezen tüm medeni vasıflarına sahip olmak isterken diğer taraftan batının sosyal yaşantısını, dünya zevklerini, sanat, eğlence, kültürel meselelerini hayatımızdan nasıl uzak tutulacağı meselesiydi. Bu düşünce Türk aydınını endişelendirmiş ve bazı aydınlarımızı batı medeniyetine karşı mesafeli ve çekingen bir tavırla hareket ettiği, bir kısmının yalnızca gelişmeleri almamız gerekliliği çok az bir kısmının da kültürel geleneklerimizi de değiştirebiliriz düşüncesinde olduğunu ifade ederken bu görüşlerin bir ilmi esasa dayandırılmamasını eleştirir.²⁶

Modernleşmenin asıl yaratıcısının aydınlar olduğu lakin Türk aydınının bunu yapabilecek ehliyeteye yeterince sahip olmadığı düşüncesinde olduğunu görüyoruz Güngör'ün.²⁷ O'na göre Türk aydınları, modern medeniyeti yanlış yorumlayarak hatadan hataya koşmuşlar, gittikçe köksüzleşmişlerdir. Onları bu duruma iten sebep batı medeniyetinin bize sadece bir teknik ve zihniyet modernleşmesi olarak değil aynı zamanda memleketimizin her cephesini, değerlerimizi, kültürümüzü, inançlarımızı parçalayacak ordular halinde gelmesi ve topyekûn yenik düşmemiz. Yenik düşmemizin ardındaki nedeni Türk aydınları kendi kültürümüzün çürümüşlüğüne bağlar ve bu kültürün değişmesi bir ge-

²⁵ Güngör, Sosyal Meseleler, 487,488.

²⁶ Erol Güngör, Kültür Değişmeleri ve Milliyetçilik (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011b.), 12,13.

²⁷ Güngör, Türk Kültürü, 34.

rekliliktir onlara göre. Kültürü baştanbaşa değiştirerek modernleşmemizi isterler. Aydının bu düşüncesi Türkiye'yi mecburi bir değişim yoluna sokmuştur. Zaten aydınların karşılarında da bir rakip olmadığı için yapılan yanlışların kontrolü ve düzeltilmesi söz konusu olmamıştır. Zamanla aydınların düşünceleri, temsil ettikleri zihniyet memleketin tamamına sirayet eder ve bir sosyal realiteye dönüşür. Bu kitlenin inandığı ve yaptıkları hakikat zannedilir. Oysa bu aydınlar rüya âleminde yaşayan uyurgezer gibidir. Gerçekle hiç ilgisi olmayan, kendilerine mantıklı gibi gelse de hakikatten uzak kurtuluş ve kalkınma düşünceleri ortaya atarlar, buna karşı gelen hayali düşmanlar ortaya koyarlar ve ömürlerini bu olmayan düşmanlarla mücadelede heba ederler. Onların düşünceleri ekseriyetle ideolojik beyin yıkamadır. Herkes aynı zihniyete tabi olsun isterler. Halkı zorla kendine benzetebilmek için uygun bir rejim bulmaya çalışırlar. Kendi tarihinden, kimliğinden, değerlerinden utanırlar.²⁸ Güngör, bu düşüncesini bir örnekle de açıklıyor. Türk aydınlarının kendi değerlerine sırt çevirdiğini gören bir Yugoslavyalı tarihçi hayrete düşerek şöyle diyor; *“Öyle görülüyor ki Türklerden en son kurtulan siz oldunuz.”* Güngör münevverdeki bu hali sömürü aydınlarının zihniyeti olarak tarif eder.²⁹

Güngör, Türk aydınlarındaki bu şahsiyet değişimini, milletimizin yeniden kudret ve itibar kazanması için yürüttüğü mücadelede önder olması beklenen aydının, nasıl olur da manevi bir sefalet içine düşerek düşmana boyun eğip özgürlüğe kavuşacağına inanabileceğini hezeyan olarak değerlendirerek eleştirir. O, şahsiyetin bütünlüğünün çözülmesini, yaşam ile değerler arasındaki uyumsuzluğu ve kendi kıymetlerimizi Batı kültürüyle değiştirme arzusunu anlamakta güçlük çeker.³⁰ Onlarla ilgili eleştirdiği yine benzer bir hususla ilgili de şunları belirtiyor, siyasetle uğraşan bu kesime Türk halkı ile ilgili düşünceleri sorulduğunda eğer seçimi kazanmışlarsa halkın kuvvetli bir sezgisinin olduğunu, keskin zekâsının, irfanının ve temyiz kudretin bulunduğunu söylerler. Seçimleri kaybedenler ise aynı halkın ileriye göremeyen, âlimden çok cahile kulak veren, hırslarının ve iştahlarının esiri olan bir gürühtan

²⁸ Güngör, Türk Kültürü, 41,43.

²⁹ Güngör, Türk Kültürü, 50.

³⁰ Güngör, Türk Kültürü, 66-70.

ibaret olduklarını söyleyeceklerdir. Esasında bu iki farklı gibi görünen düşüncenin arkasında aynı motif vardır. Kendilerinden başka kimseye kıymet vermeyişleri. Onlara göre halk zekidir keza kendileri gibi değerli insanları seçmişlerdir. Yahut da halk cahildir kendilerinin değerini kavrayamamıştır.³¹ Ne gariptir ki demokrasi naralarıyla yeni bir toplum ve devlet düzeni tahayyül eden aydınlar, halkla aralarını peyde pey açmışlardır. Güngör demokratik düzen için aydınların halka yakınlaşmasının en emin yol olduğunu söyler. Eskiden aydınların bir yerlere gelebilmesi için onu o mevkie getirecek olan lideri tanınması ve kendini ona beğendirtmesi yeterliydi. Demokratik düzende artık halkın beğenisi önemlidir.³²

Güngör, aydınların ve siyasi elitlerin eliyle “halka rağmen halk için” yapılan antidemokratik değişimlerin “halkla beraber halk için” olması gerekliliğine dikkat çeker. Ona göre Türk aydınındaki en büyük buhran modernleşme hareketiyle atılan yanlış adımlar, batılı toplumları değiştiren geliştiren, ilerleten unsurların yeterince idrak edilmeyerek, bunların neticelerinin sebep sayılmasındaki yanlış algılardır. Batı’nın bize lazım olan hakiki nimetlerini alacağımız yerde aydınların marifetiyle posa olarak dışarıya atılan yerleri almışız. Bu süreçte yüz yıllardır Batı’nın devletimize ve milletimize yapamadığı yıkımı, çok kısa sürede kendi aydınımız bize hazırlamıştır maalesef.³³

Hülasa Güngör’e göre güçlü büyük bir devleti türlü hadiselerle kaybetmişiz, Türkiye Cumhuriyeti Devleti ise nice badireler akabinde varlık kazanabilmiştir. Bu kazanım sürecinde ciddi bir kimlik buhranı ve medeniyet değiştirme sancıları vardır. Türk modernleşmesi sürecinde Batılı devletlerin vermiş olduğu zarardan çok daha fazlasını devletimize ve milletimize kendi içinden çıkan, fakat kendi değerlerine, kimliğine, kültürüne, değer yargılarına git gide yabancılaşmış ve hatta bu değerlere düşmanlık yapan, batı kültürü ve değerlerini benimseyerek “aşağılık kompleksiyle yerlere kapanan” Türk aydınının verdiği düşüncesindedir.³⁴

³¹ Güngör, Türk Kültürü, 58.

³² Güngör, Türk Kültürü, 61.

³³ Güngör, Türk Kültürü, 38-40

³⁴ Mustafa K. Şan, “Erol Güngör’ün Türk Modernleşmesine Bakışı”, Tezkire Dergisi, 82 (Ekim-Aralık 2022): 15,16.

Türk modernleşmesine ilişkin ortaya konan düşünce, öneri ve uygulamaların, devlet ve toplumun mevcut sorunlarını bütünüyle çözemediği; hatta bazı açılardan yeni sorunların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Bu dönemde etkili olan aydınlar, kendilerinden beklenenin aksine, yeterince bütüncül ve bilinçli temellere dayanmayan modernleşme anlayışları doğrultusunda politikalar üretmiş; bu süreç hem toplumsal yapıda hem de devlet işleyişinde çeşitli olumsuzluklara yol açmıştır. Modernleşme çabalarının güçlü bir devlet inşa etmek yerine, kimi durumlarda devletin zayıflamasına neden olabilecek sonuçlar doğurduğu ifade edilebilir. Devleti ayakta tutan temel unsurlar arasında yer alan kültürel değerler, halkın birleştirici niteliğini güçlendirirken; bazı aydınların bu kültürel zeminde ciddi eleştiriler ve tahribatlara yönelmesi toplumsal uyumu olumsuz etkilemiştir. Bunun yanında, sert ve tepeden inme modernleşme yaklaşımı, halkın sürece katılımını sınırlamış; demokratik mekanizmaların biçimsel düzeyde tutulmasına, hatta kimi zaman geri plana itilmesine yol açmıştır. Bu durum, aydınlarla yönelik demokrasi karşıtı yaklaşımların güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Söz konusu aydınların, devletin ve toplumun tarihsel birikimini yeterince tanımamaları; Türkiye'yi köklü bir siyasal gelenekle bağlantılı bir yapıdan ziyade, Balkan ülkelerindeki gibi yeni oluşan devletlerle aynı kategoride değerlendirme eğilimine girmeleri de dikkat çekicidir. Ayrıca yeni devlet düzeninin halk desteğine ihtiyaç duymasına rağmen, aydınlar ile halk arasındaki mesafenin giderek açıldığı; aydınların kimi zaman kendilerini toplumdan ve hatta devlet mekanizmasından üstün bir konuma yerleştirdikleri de ileri sürülmektedir. Bu çerçevede, Türk modernleşmesi döneminde aydınların yaşadığı zihinsel ve sosyo-politik açmaz, dönemin temel sorunları arasında değerlendirilebilir.

Sonuç

“Hâlbuki hakikat onların göstermeye çalıştığından bir hayli faklıdır.”³⁵

Şerif Mardin, aslında nazariyelerin arkasında insan davranışının izah teorisi yatıyordu, der.³⁶ Biz düşünceleri, teorileri biraz da insan davranışları üzerinden okur, anlatır, anlamaya çalışırız. Toplumların değişme, gelişme ve modernleşme süreçlerinde en başat ve yönlendirici aktörler olarak genellikle aydınlar ön plana çıkar. Bu tarihsel ve toplumsal dönüşüm evrelerinde, aydınlar sadece yeni fikirlerin taşıyıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu fikirlerin kurumsallaşması ve toplumun farklı kesimlerine aktarılması sürecinde de kritik bir rol üstlenirler. Aydınların etkisiyle şekillenen bu sosyal ve siyasal değişimler, yalnızca yapısal reformlarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda zihinsel dönüşümleri, değer sistemlerinde yaşanan kırılmaları ve kültürel kodların yeniden inşasını da kapsar. Bu bağlamda, modernleşme gibi karmaşık süreçlerin toplumlarda aydınların liderliğinde ve onların entelektüel yönlendirmeleriyle seyrettiği görülür.

Türk toplumunda ise aydının tarihini modernleşme tarihiyle alanlar hayli çoktur. Bu bağlamda aydınların problemi modernleşme probleminin bir parçası olarak değerlendirilir. Dolayısıyla varlığını modernleşme sürecine borçlu olan Türk aydınının problemleri, modernleşme karşısındaki konumlanışı, duruşu ile çözülmeye çalışılmıştır. Türk aydınlarının kahir ekseri kendi yaşadıkları buhranı maalesef topluma teşmil etmenin yanlışı içinde olmuşlardır.³⁷ Devletimizin içinde bulunduğu olumsuz durum, aydınların, devlet adamlarının medeniyetimizi ayakta tutan değerleri zaafa uğratmasındandır. Bu durum zamanla sosyal ve siyasal her alana yansımıştır.³⁸ Türk modernleşmesinin karmaşık ve sancılı sürecinde aydınlar gelenek ve modernleşme arasında, batı ve kendi toplumları arasında sıkışmış bir konumda bulunmuşlar ve bu sancı peyder pey yayılmıştır. Söz konusu olgu önemli bir sosyolojik ve

³⁵ Mustafa Çalık, Milli Kimlik Milliyet Milliyetçilik (Ankara: Cedit Neşriyat, 2005), 22.

³⁶ Şerif Mardin, Siyasal ve Sosyal Bilimler (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), 24.

³⁷ Çağan, Münevverden Entelektüele, 7,8.

³⁸ Nevzat Köseoğlu, Milli Kültür ve Kimlik (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023), 98.

siyasal mesele olduğu için üzerine hem akademide hem de entelektüel çevrelerde çeşitli görüşler beyan ederek konuya farklı pencereler açanlar olmuştur.

Erol Güngör Türk modernleşme sürecini ve bu sürecin mimarları Türk aydınlarını etrafıca okuyan ve analiz eden sosyal bilimcilerimizden biridir. Güngör'e göre modernleşme yalnızca siyasal bir değişim değil, aynı zamanda ideolojik ve kültürel bir mücadeledir. Aydınlar, demokratikleşmenin getirdiği özgürlük ve katılım imkânlarıyla birlikte, toplumun henüz tam anlamıyla hazır olmadığı veya tam içselleştiremediği değerler arasında bir köprü kurmaya çalışmış, ancak bu süreçte çoğu zaman belirsizliklerle ve çelişkilerle karşılaşmışlardır. Güngör'ün fikirleri, modernleşmenin sadece Batılı normların aktarılması değil, yerel gerçekliklerle diyalog içinde yeniden inşa edilmesi gerektiğine işaret eder. Ancak ne yazık ki, bu hassas dengeyi kurmakta yaşanan güçlükler, Türkiye'de demokratikleşmenin uzun soluklu ve sancılı bir süreç olarak devam etmesine neden olmuştur.

Nihayetinde Erol Güngör'den hareketle şu okumayı çıkarıyoruz. Toplamların gelişmesi ve ilerlemesi için değişmesi zaruridir. Devletin içinde bulunduğu olumsuz durumlar göz önünde bulundurulduğunda modernleşme çalışmalarının gerekliliği elbette ki kaçınılmazdır. Lakin kendine modernleşme çalışmalarının mimarı olma görevi verilen aydınlar maalesef bunu yapacak nitelikte, ehliyetinde değillerdir. Yüzünün tamamen batıya dönen Türk aydını kendi milletine de sırt çevirmiş, kendi toplumuna yabancı kalmıştır. Buna pek çok çıkmaza kapı aralamıştır. Güngör'ün *"İki yüz yıllık siyasi düşünce tarihimiz tıpkı devletimizin iki yüz yıllık siyasi tarihi gibi şaşkınlıklar, hayal kırıklıkları, ümitsizlikler ve devamlı bir perişanlık halindedir. Türkiye'nin kuruluşu hakkında fikir yürüten münevverlerimizi bugün okurken onların yüzme bilmeyen bir insanın kendisini ölüme daha çok yaklaştıran çırpınılarına benzer fikirleri karşısında sempati duymamak elden gelmiyor."*³⁹ sözlerinden de hareketle aydınların hali muhtevasını algılayabiliyoruz.

Türk modernleşme sürecinde bu aydınların Batı medeniyetine karşı geliştirdikleri yüzeysel hayranlık, ciddi bir kültürel yabancılaşmaya yol

³⁹ Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik (Ötüken Yayınları, 2011c), 87.

açmıştır. Bu aydınlar, Batı’da gördükleri mimarî, sanat, yaşam tarzı gibi dışsal unsurları, Batı toplumunu şekillendiren derin tarihsel, ahlaki ve düşünsel temelleri analiz etmeden taklit etmeyi modernleşme zannetmişlerdir. Oysa bu tür bir yaklaşım, kendi toplumunun inanç sisteminin, ahlaki kodlarından ve tarihî mirasından uzaklaşmayı da beraberinde getirmiş; halkın gözünde aydın, örnek alınacak bir rehber olmaktan çıkıp toplumsal değerlerle çatışan bir figüre dönüşmüştür. Erol Güngör ise bu noktada aydınının asıl sorumluluğunu hatırlatır: Aydın, topluma ışık tutan kişi olmalı, halkın değerleriyle barışık bir şekilde düşünsel üretim yapmalı ve toplumun kültürel sürekliliğine katkıda bulunmalıdır. Güngör’e göre, millî kimliği yok sayarak yapılan bir modernleşme çabası, yalnızca bir taklitçilik örneği olup toplumun kimlik buhranına sürüklenmesine neden olur. Bu bağlamda, aydınların kendi medeniyet köklerinden kopmaksızın, topluma rehberlik edecek nitelikte sahici ve yerli bir düşünce zemini inşa etmeleri zaruridir.

Türk aydınının demokratikleşme sancıları, sadece bireysel veya entelektüel bir problem değil, aynı zamanda Türkiye’nin modernleşme stratejilerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine dair önemli bir uyarıdır. Aydınların bu sancıları, demokratikleşmenin toplumsal boyutlarını ve kültürel dinamiklerini anlamadan, sadece kurumsal veya siyasi dönüşümlerle çözülemeyecek derin ve kapsamlı meseleler olduğunu ortaya koymaktadır.

Aydınlara tarih boyunca çeşitli misyonlar yüklenmiştir, demiştik. Aydınlar devletin sorunlarına çözüm üretmeleri, toplumun yönünü belirlemeleri ve modernleşme sürecine öncülük etmeleri beklenmiştir. Ancak Güngör’ün ifadesiyle, aydınların devletin dertlerine çare olması gerekirken, devletin başına yeni bir “dert” haline gelip gelmedikleri meselesi hâlâ siyasal ve sosyolojik bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bu durum, aydının devlet ile toplum arasında konumlandırılış biçiminin, Türkiye’nin demokratikleşme deneyimiyle doğrudan ilişkili olduğunu ve bugüne de ışık tutması açısından bu ilişkinin tarihsel olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

“Biz büyük bir milletiz. Büyük milletlerin zaferleri ve ıstırapları da büyük olur” der, Dünder Taşer. Tarihin yükünü omuzlamış milletler, sadece başarılarıyla değil, uğradıkları felaketlere, yaşadıkları buhranlara, sancılara karşı gösterdikleri dirayet ve yeniden var olma iradesiyle de yücelir. Temennimiz geçmişin tecrübelerinden beslenen bu kadim millet, geleneğiyle geleceğini aynı feraset, birlik ve kararlılıkla inşa etmeye devam etsin...

Kaynakça

- Ahmad, Feroz. Modern Türkiye'nin Oluşumu. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2012.
- Başak, Suna. “Erol Güngör’ün Modernleşmeye Bakışı ve Modernleşme Bağlamında Oluşturduğu Aydın Tipolojisi”. Türkiye’de Değişim Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ed. M. Çağatay Özdemir, 111-146. Ankara: Gazi Üniversitesi Rektörlüğü, 2010.
- Belge, Murat. Tarihten Güncelliğe. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bilge, Muhittin. Türk Modernleşmesi ve Sivil Toplum. Ankara: Binyıl Yayınları, 2009.
- Cangızbay, Kadir. Sosyolojiler Değil Sosyoloji. İstanbul: Öteki Yayınları, 1996.
- Çağan, Kenan. Münevverden Entelektüele. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.
- Çalık, Mustafa. Milli Kimlik Milliyet Milliyetçilik. Ankara: Cedit Neşriyat, 2005.
- Erdem, Galip. “Türk Gibi Düşünmek”. Ayşe Dergisi 5(1969): 3. <https://www.google.com/search?q=https://www.milliyetcidergiler.org/yazar/6119>
- Genç, Ernur. “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Kimlik, Misyonu ve Vizyonu Bağlamında Türk Aydını”. Akademik İncelemeler Dergisi. 2/1(2007): 133-174.
- Güngör, Erol. Sosyal Meseleler ve Aydınlar. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011a.
- _____. Kültür Değişimleri ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011b.
- _____. Türk Kültürü ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yayıncılık, 2011c.
- Hatemi, Hüseyin. Kimlik Kuyusu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- İlgen, Abdulkadir. Türk Modernleşmesi İktisadi Zihniyet. Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2021.
- Köseoğlu, Nevzat. Milli Kültür ve Kimlik. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2023.
- Kurtdaş, M. Çağlar. “Osmanlı Modernleşme Sürecinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü”. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 29/1(2019): 399-411.
- Mardin, Şerif. Siyasal ve Sosyal Bilimler. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Meriç, Cemil. Umrandan Uygarlığa. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

- Niyazi, Mehmet. Türk Devlet Felsefesi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2021.
- Pustu, Yusuf. "Osmanlı- Türk Devlet Geleneğinde Modernleştirici Unsur Olarak Bürokratik Aydınlar". Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi. 9/2(2007): 197-214.
- Sartre, Jean .P. Aydınlar Üzerine. Çev. Aysel Bora. İstanbul: Can Yayınları, (1997),
- Şan, Mustafa K. "Erol Güngör' n Türk Modernleşmesine Bakışı". Tezkire Dergisi. 82(Ekim-Aralık 2022):13-25.
- T rkdoğ n, Orhan. Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi. Konya:  izgi Kitapevi, 2014.
- Türkmen, Rabia A, "Kadim ve Aktüel Türk Milliyetçiliği Ekseninde Erol Güngör' n Yeri ve Tetkikleriyle Milliyetçi Ekole Getirdiği Yeni Paradigmalar". Milliyetçilik Tipolojileri, Ed. Hasan Acar, 253-270. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.

PROF. DR. EROL GÜNGÖR'E DAİR BİBLİYOMETRİK BİR ANALİZ

Hasan ACER*

Giriş

Bu çalışma Türk düşünce ve bilim hayatında müstesna bir yeri olan Prof. Dr. Erol Güngör'ün eserlerine ve çalışmalarına dair bibliyometrik bir analiz yapma amacındadır. Bu nedenle çalışma; Güngör'ün akademik ve fikri eserlerinin literatürde nasıl yorumlandığına odaklanmaktadır. Bu nedenle eserlerin tasnifi dışındaki kısımlarda daha çok ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Çalışmada öncelikle Güngör'ün hayat hikayesine kısaca yer verilmiş, ardından Türk akademisine çeviri eserleri başta olmak üzere katkılarına dair bazı hususlara yerilmiş, daha sonra ise onun fikir dünyasına dair öz tespitlere yer verilmeye çalışılmıştır. Güngör'ün hayatı, akademik yaşama katkısı ve fikirleri elbette bir kitap bölümü değil koca bir külliyata ihtiyaç ihtiva eder. Ancak bu çalışmadaki amaç bibliyometrik bir analiz olduğu için onun eserlerinin dağılımı esasında bir fikir seti özeti sunulmaya çalışılmıştır.

Güngör'ün eserlerinin tasnifi ise sırasıyla telif eserleri, tercüme eserleri, Töre dergisi yazıları, Yol dergisi yazıları ve muhtelif yazılar şeklinde yapılmıştır. Çalışmanın Güngör çalışmak isteyen araştırmacılar için özet bir başvuru metni ve Güngör'ü yakından tanımak isteyenler için bir başlangıç metni olması amacına ulaşmasını sağlayacaktır.

*Bilim Uzmanı, Bağımsız Araştırmacı,
acerhasan3@gmail.com, ORCID 0000-0002-3941-5444

1. Hayatına Dair Kısa Bir Bakış

Erol Güngör, Türkiye’de kültürel değişmeler, modernizm, milliyetçilik ve millî kültür ve aydın sorununu, medeniyet farklılaşması gibi mühim derecede öneme haiz ve bir o kadar da tartışmalı alan ve konularda yapıtlar inşa etmiş bir sosyal bilimcidir. Olaylara ve olgulara kendi bilimsel ve aydın penceresinden farklı, ekstra bir bakış açısı sergileme tasası içinde bulunan bir sosyal bilimci yönü öne çıkan Güngör, memleketimizde içtimai psikoloji alanının ilk akademisyenlerinden birisidir. Ancak Güngör’ün eser ve yapıtları içtimai psikolojinin sınırlarının hayli ötesine ulaşmış; O, çalışmaları ile Türk fikir hayatının önemli meselelerini ele almış bir bilim insanıdır. Erol Güngör, 25 Kasım 1938’de Kırşehir’de dünyaya gözlerini açmıştır. Babası Hacıhafızoğulları’ndan Abdullah Sabri Bey, annesi Zeliha Gülşen Hanım’dır ve Kırşehir’in ahi tekkesinin son post sahibi olan dedesi Hafız Osman Efendi, Güngör’ün fikir coğrafyasına büyük ölçüde yön verecek kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaokul tahsil ettiği dönemlerde dedesinden eski yazıyı öğrenmiş ve yaşamı süresince birçok araştırma ve bilgi notunu eski yazıyla kaleme almıştır.¹ Bu sâyede üniversite hayatına adım atmadan önce Türk-İslâm medeniyetinin klasik eserlerine ait en temel seviyede kayda değer bir bilgi birikimi sağlamıştır. Bu kazanımları onun İslâm’ın sosyal mesele ve problemlerine duyduğu ilgiyi besleyen ve bu meselelere içeriden farklı bir bakış getirme çabasına girişini sağlayan teşvik edici bir etmen olmuştur.²

Lise döneminde Arapça dersleri de almış ve büyükbabasının yönlendirmeleriyle divan meşveret meclisinde bulunmuştur. Bahsi geçen senelerde sanata olan eğilimi ve yatkınlığıyla klasik Türk ve Batı müziğine alaka duymaya başlamıştır. Onun fikir dünyasının şekil almasında Hilmi Ziya Ülken’ in ve özellikle hocası Prof. Dr. Mümtaz Turhan’ın büyük bir etkisi vardır. Güngör’ün 1955 yılında ulusal basınında müstear adıyla eserleri neşretmeye başlar. 1956 yılında İstanbul Hukuk Fakültesi’ne kayıt olmuş ve dönemin fikri hegemonyası ve sanat

¹ Göktürk Ömer Çakır, İlim, San’ at ve Kültürde Milli ve Manevi Tarihimizin Büyük Sımaları (Ankara: Cedit Neşriyat, 2020), s. 519-522.

² (<https://sosyoloji.sakarya.edu.tr/tr/duyuru/goster/101079/bugun-turk-sosyal-bilim-camiasinin-buyuk-ismi-erol-gungor-un-vefatinin-38-yildonumunu>)

âlemiyle yakın ilişkiler kurmaya başlar. Üniversite yıllarında akademik tedrisatının yanında milliyetçi-muhafazakâr entelektüel zümrenin bulunduğu ortam ve mekânlarda derslere, konferanslara ve sohbetlere katkıda bulunarak klasik sanatlar, felsefe, edebiyat, tarih, gibi geniş yelpazede ciddî bir kazanım elde edinmiştir. Böylece sadece bir içtimai psikolog olarak akademik eserler üretmemiş bununla birlikte aynı zamanda kültürel değişimleri, İslâm, milliyetçilik, laiklik, millî kültür gibi meselelerde ele aldığı ve kalem oynattığı metinler ile Türk milletini bir türlü içerisinden çıkamadığı derin meselelerde ehemmiyetini hala daha koruyan önemli düşünceler geliştirmiştir. Hayatının en önemli dönemlerinden biri olan Mümtaz Turhan ile tanışması Fethi Gemuhluoğlu vasıtası ile gerçekleşir.³

İlimle iç içe olan bir aileden gelmiş, küçüklükten itibaren ilmi donanımı yüksek bir atmosferde nefes almış ve o atmosferdeki insanların örnek ve önderliğinde birincil tedrisatını tamamlamıştır. Bunlara ilaveten ise medeniyet ve kültür çevresi olarak Kırşehir'in, Cacabey Medresesi'nin bulunduğu, Ahî Evran ve Âşık Paşa gibi âlimlerin yetiştiği bir muhit olduğunu hatırlamak gerekir. Fikrî ve ilmî hayatındaki istikrarın, tutarlılığın ve özgün olmasının temelinde, çocukluktan itibaren içinde bulunduğu bu sosyoantropolojik çevre ile daha erken yaşlarda tanışmış olduğu Türk kültürüne dair temel kaynak kitapların etkisi söz konusudur. Keza ortaokul çağlarından itibaren öğrendiği Osmanlı Türkçesi'nin, Arapça ve Fransızca lisanlarının bilişsel ve entelektüel açıdan gelişmesinde önemli tesirleri olduğu söylenebilir. Tüm bunların yanında Erol Güngör'ün başarılı oluşunda hocaları ile -özellikle Mümtaz Turhan'la- irtibatı ve bağı ciddi boyutta önemlidir. Bununla alakalı bir misalden bahsetmek konunun daha iyi anlaşılmasında faydası olacaktır. Mümtaz Turhan'ın çevirmeyemeye başladığı ve fakat vefat ettiği için nihayete erdiremediği Cemiyet İçinde Fert isimli eserin çevirisini Güngör nihayete erdirmiştir. Turhan ile Güngör'ün çevirdikleri kısımlar arasında yöntem, ifade veya üslup bakımında pek farkı yok gibidir.⁴

³ Göktürk Ömer Çakır, İlim, San' at ve Kültürde Milli ve Manevi Tarihimizin Büyük Sımaları (Ankara: Cedit Neşriyat, 2020), s. 519-522.

⁴ Osman Sezgin, "Güngör, Erol", Türk Maarif Ansiklopedisi, <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/gungor-erol#yazar-1>.

Erol Güngör, Devlet Planlama Teşkilâtı, Millî Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı'nın çeşitli ve farklı kurum ve yapılarında görevler üstlenmiştir. Güngör, akademik yapıtlarının yanında günü birlik fıkralar ve makaleler de üreterek milletin istifadesine sunmuştur. Yazıları Türk Yurdu, Klinik Sempozyum, Hisar, Türk Birliği Dergisi, Töre, Türk Edebiyatı, Türk Kültürü, Millî Eğitim ve Kültür, Millî Kültür, Konevi, Toprak ve Diriliş dergileri ile Millet, Hergün, Yeni Düşünce, Yeni Sözcü, Yol, Ayrıntılı Haber, Yeni İstanbul ve Ortadoğu gazetelerinde yayımlanmış ve neşredilmiştir. Güngör bunlara ek olarak 1974-77 yılları içerisinde Ortadoğu gazetesinin başmuharrirliğinde bulunmuştur. Erol Güngör 1980 i takip eden yıllarda Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü'ne tayin olunmuştur. Bu görevini yürütürken, 24 Nisan 1983'te geçirdiği bir kalp krizi sebebiyle can kuşu hakka uçmuştur. Erol Güngör, gençlik yıllarında Ziya Gökalp'tan bir hayli etkilendiği görülmektedir. Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Hilmi Ziya Ülken, Hüseyin Nihal Atsız ve Dündar Taşer'in içerisinde bulunduğu milliyetçi fikir ve düşünce ideologları da fikir dünyasına derinden etki eden diğer isimlerdir.⁵

2. Fikirleri Üzerine Notlar

Erol Güngör disiplinler arası çalışan bir bilim insanıydı. Bu durum onun, derin bir perspektif kazanmasını sağlamanın yanında uzmanlaşmasının bir sonucu olarak olası bir bilimsel körlüğe düşmesinin de önüne geçtiği görülmektedir.

Ona göre milletlerin hayatı, şahısların hayatı gibidir. Nasıl ki kişilerin yaşamları bölünüp parçalanamaz ve bir kısmı kabul edilip bir kısmı veto edilemezse, yok sayılamazsa veya reddedilse, yok sayılsa bile etkisi yok edilemiyorsa milletler de böyledir. Bundan dolayı o, Türk tarihinin bütün çağlarına aynı coşku ile ele almış ve bilhassa da Osmanlı dönemine ayrı bir ilgi göstermiş ve önemle ilgilenmiş, alaka göstermiştir. Erol Güngör'ü ehemmiyetli kılan dört ilkedden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, ele aldığı ve incelediği konuları akıl süzgecinden süzerek ilmi donelerin çıkıları ve ışığında incelemesi; ikincisi,

⁵ Sezgin, "Güngör, Erol".

kültürü merkeze alan ve tarihsel temelli çalışması; üçüncüsü, direkt olarak insani konularda ve bilhassa ahlak ve değer/erdem esasında yazması; dördüncüsü ilköğretimden yükseköğretime kadar bütün alanları içine alan ve kapsayan bir çerçevede faaliyet göstermesidir. Ele aldığı meseleleri ilmi esaslar ve tarihsel alanda zihinsel filtrelerden geçirerek anlattığına, kimseyi ötekileştirmedikğine, ben dili ile konuştuğuna ve ihtilaf çıkartmaktan öte birliği temin eden üslubu olduğuna; Ziya Gökalp'ın kültür ve medeniyet ayırımı ile ilgili düşüncesine yaptığı itirazı örnek olarak gösterilebilir. Ziya Gökalp, Cumhuriyet'in yarı resmî fikir babası olarak Batılılaşma'ya bir çözüm bulmak ve pratikte bir reçete yazmak zorunda idi. Bunun için "Batı medeniyetini alalım ama kültürümüzü muhafaza edelim" fikrini ileri sürmüş ve savunmuştu. Bu fikir, o gün için kabul görmüş ve bir hayli de taraftar toplamıştı. Öyle ki bu fikirleri ısrarla savunan epey kalabalık bir kesim ortaya çıkmıştı.

Erol Güngör'ün düşüncesine göre, Batı ile gerçekleştirilecek ilişkiler konusunda düşüncelerini, temel felsefenin taklit ve basmakalıp kopya değil alışverişin karşılıklı yapılması gerektiği şeklinde formüle eder ve bunu defalarca dile getirir. Güngör, teknoloji ile kültürel değer yargılarıyla arasının kesin hatlarla çizilmesinin güçlüğüne farkındadır. Bazen teknolojik gelişmeler içtimai yaşamı dönüştürür, kültürel hayatı etkiler, ama bazen de içtimai yaşam alanında görülen dönüşümler teknolojinin kullanımını değiştirir. Güngör, kültürel alanda ileri/geri mefhumlarının manasız olduğu ve fakat bu mefhumların medeniyetle ilgili mecralarda kullanılmasının da pekâlâ mümkün olduğu, zira medeniyetin çizgisel olarak geliştiği fikrini Batılılaşma düşüncesinde ana temaya yerleştirir. Kültür alanında, medeniyet alanında karşılaşıldığı gibi, tek istikametli ilerleyiş olmadığından yeni kültürel değerlerin eskisinden iyi olduğu sadece inanç meselesi haline gelir. Medeniyet açısından geçmişle mukayese edilemeyecek seviyede ileride olan bir milletin kültürü için aynı şeyi söylemenin mümkün olmayabileceğini dile getirmektedir.⁶

⁶ Nimet Balkanlı, "Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Düşüncede Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), s. 93-100.

Onun buraya kadar aktarılan fikirlerinden hareketle milliyetçiliğe dair düşüncelerini özetlemek icap ederse, geçmişe dair kuvvetle duyulan ve hissedilen hayranlık ve bilhassa Osmanlıya dair olan hayranlık onun görüşünde ayrı bir yer tutar. Tarihin en eski çağlarından, zamanlarından beri Türklerin var olduğu ve birçok özelliklerini bugünlere korunarak yaşatıldığını düşünen Güngör, ilkçi (primordialist) bir milliyetçilik düşüncesine sahiptir diyebiliriz. Bu büyük geçmişin ve Türk kültürel değerlerinin övülerek, eski değerlere sahip çıkılmasının elzemliği üzerine bina edilen milliyetçilik algısına rağmen, yenileşme ve modernleşme karşıtı da değildir. Güngör, Türkiye’deki milliyetçi hareketleri ise, Türkiye’nin geleceğini tayin etmek gayesi ile peyda olmuş kuvvetlerden biri olarak ve Türkiye’ye dış kuvvetlerin direkt etki ekseninde yeni bir kimlik kazandırmak için doğan ve içinde bulunan durumun mecburi bir tezahürü olarak görmüştür.⁷ Ancak bu noktada onun etnosembolizme daha yakın olduğu da iddia edilebilir. Zira etnosembolizm, millî kimliklerin kadimliği ancak milletin mevcut formunun ve milliyetçiliklerin modernliğini vurgular. Türk milliyetçiliğinin inkişaf süreci düşünüldüğünde Gökalp-Turhan-Güngör çizgisinin milliyetçilik anlayışının etnosembolizme yaklaştığı da iddia edilebilir.⁸

Erol Güngör’ün, aynı zamanda milliyetçi-muhafazakâr olmasının yanında modernist olduğu da söylenmelidir. Milliyetçilik, bir manasıyla modern bir tepki ya da oluşumdur. Güngör, Batı taklitçiliğine bürünen bir ‘modernleşmeci’ değil; ‘modern’ bir fikir adamıdır. Ona göre modernlik, Batı özentiliği olarak görülemez ve modernliğe şekilci bir pencereyle bakmaz. Batı’nın dış görüntülerinden çok iç dinamiklerini kavramanın üzerinde durur. Günümüzde Avrupa’nın ulaştığı noktayı ve bu seviyenin altında yatan sebepleri kavramaya

⁷ Turan Küçük, “Cumhuriyet Sonrası Dönemde Türk Milliyetçiliği Yorumları: Erol Güngör ve Hüseyin Nihal Atsız Üzerinden Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2025), s. 60-65.

⁸ Hasan Bozkurt Çelik, “Etnosembolizm Bağlamında Türk Milliyetçiliğinin Analizi” (Yüksek lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018), s. 100.105.

koyulur. Bu doğrultuda bizim de kendi gelişimsel g zerg hımızı  izebileceğimize; kendi modernimizi inŖa edebileceğimize inanır.⁹

Erol Güngör' n, milliyetçilik mefhumuna yüklediği anlam, sonuç itibarıyla suni bir bakıŖ açısı barındırmamaktadır. O'nun milliyetçilikten çıkardığı mana kültür milliyetçiliğidir. Memleketimizde kültür milliyetçiliği kavramı Ziya Gökalp'le baŖlamıŖ, Mümtaz Turhan ve Dündar TaŖer'le Ŗeklini bulmuŖ, Erol Güngör'le de kavram maya tutmuŖtur. Erol Güngör' n Türk Milliyetçiliği anlayıŖı da ciddi öneme haizdir. Çünkü bu terim ve iktiza ettiği mana itibarıyla bu mefhum hususunda memleketimizde özellikle entelektüel ve elit tabaka arasında bir fikir birliğini görülmemektedir. İŖte Erol Güngör'  de diğer Türk aydınlarından ayıran temel husus mefhumların i ini doldururken kullandığı esas temanın Türk kültürü olmasıdır. O, hiçbir zaman kültüründen, dininden, milliyetinden, değer yargılarından da ayrılmamıŖtır. Milliyetçilik mefhumunu sağlam temeller üzerine bina etmiŖtir. Türk Milliyetçiliği'nin ise pek tabii olarak Türklük bilinci ve İslam İnan ı temeliyle y kselmiŖ olduğuna iŖaret eden Erol Güngör, milliyetçilik mefhumuna sosyolojik bir muhteva kazandırmıŖtır. Böylece milliyetçilik mefhumunu kalem kavgası olmaktan  ıkarmıŖ ve ilmî esaslara bađlamıŖtır.¹⁰

Onun d Ŗ nce dünyasında ger ekleŖtirdiđi Ŗahsına münhasır olarak deneye dayalı  alıŖmalarının neticeleri itibarıyla içtimai varlıkta d Ŗ nce, din ve insan önde gelmek üzere güncel mesele alanları da teklif etmiŖtir. Bunlara dair nazariyelerin geliŖtirilmesi açısından henüz sorun çözme  alıŖmalarının baŖlangıcında yani hipotez teklif etme boyutunda olduğu d Ŗ n lebilir. Güngör' n fikri yapısında içtimai refah, adalet ve ortak değerleri bütünüyle kapsayan bir ideoloji ihtiyacı ve böylelikle de yeni bir medeniyet fikrini desteklemek ya da karŖılamak, onun varmak istediği sonuç gibidir. Netice itibarıyla Güngör' n ait olduğu bir araŖtırma geleneği olmakla beraber yaptığı eleŖtirilerin sonucu olarak kendisinin oluŖturduđu bir bilimsel perspektifi bulunmaktadır. Felsefe-bilim temelli bir bilim kuramının içine giren

⁹ Gamze Nur Aydın, "K reselleŖen ModernleŖme ve Kültür: Erol Güngör  rneği" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ  niversitesi, 2020), s. 39-40.

¹⁰ Mehmet Dönmez, "Erol Güngör: Türk Milliyetçiliğinin Sosyolojisi", D Ŗ nce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi, 5/30 (2014), s. 29-45.

bilimsel çalışmalarında gerçekleştirdiği deneye dayalı çalışmaların içeriği, problemleri ve hipotezleri bakımından bu durum incelenebilmektedir. Felsefe-bilim temelli bilim anlayışı içinde sosyal psikoloji yaklaşımı bu bilimsellik etrafında kendi toplumuna ait problemleri hipotezleştirmek ve çözüme ulaştırmak açısından önemlidir. O halde sosyal psikoloji konusuna göre problem çözme faaliyetini kendi toplumunda gerçekleştirebilir.¹¹

Onun dini anlayış biçimine bakılacak olursa, İslam'ı kendi içinden gören bir dil geliştirmiş ve temellerini attığı millî bakışı, İslam'ın esasına aykırı düşmemesi kaygısıyla temellendirmeye çabalamış ve milliyetçiliği kültürel boyutlarıyla yorumlayabilmiş bir entelektüeldir. Güngör'ün Türk milletine dair din merkezli analizleri, gerek tarihi müktesebatın eleştirel bir yöntemle ele alınması, gerekse toplumsal değişim, farklılaşmanın ve gelişimin bir zamana yayılması noktasında, özgün ve bilimsel bir girişim olarak kabul edilebilir. Yapıtlarında ahlaki tutum, etik ve sergilenen tavrın, diğer tutum ve tavırlardan ayrı olarak ele alınamayacağının üzerine eğilen Güngör, insanları bir arada bulunduran bağın ve ahlak normlarının menşei olarak din mefhumunun içtimai etkisini referans göstermektedir. Çünkü Güngör, insanları bir arada bulunduran ana etkenin, manevi kurallardan yani ahlak normlarını oluşturan ortak inançların varlığından beslendiğini iler sürmüştür. Ahlak normlarının asıl ve en önemli beslenme kaynağının din olmasını, insanların değişen değerler silsilesi karşısında değişmeyen değer yargıları aramasına ve beşeriyet merkezli sistemlere ikame olarak ilahi ve aşkın olarak hak ve adalet getirici sistem olarak görülmesine bağlayan Güngör, bu sebepten ötürü insanların dine olan bağ ve itimadının güçlü ve hala çok diri olduğunun da altını çizer. Güngör, milliyetçi bir gelenekten gelmesine karşın epistemik cemaatin barındırdığı problemlerine karşı olması, halkçılığı öne alan bir milliyetçilik düşüncesi geliştirmesi, İslam'ın ve İslam beldelerinin problemlerine çözüm arayışındaki gönüllülüğü, İslam'ın yeniden diri bir medeniyet geliştirerek tarih sahnesinde

¹¹ Hasan Remzi Eker, "Erol Güngör'ün Düşüncesinde Felsefe Bilim Faaliyeti Olarak Sosyal Psikoloji", Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 19/64 (2023), s.181-185.

boy göstermesi için duyduğu ümidi ve yaşadığı devrin puslu ve çalkantılı zamanları da göz önünde bulundurursa tek parti dönemine yönelik yaptığı cesurca eleştirileriyle, bugün halen daha yeri doldurulamayan mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır. Erol Güngör, pozitivist düşünce ve maddeci yaklaşımlarla mücadele eden, onları eleştiren bir fikir insanı olarak karşımıza gelmektedir. Ona göre, din doğaüstü bir kaynağı olup, temel metafizik sorularına cevap vererek insanın hayatına anlam kazandıran, onu dünyadaki yalnızlık ve sefilliğinden kurtaran bir sistemdir. Zihnimizi işgal eden metafizik sorunlardan, yaşadığımız hayata dair pratik davranış kurallarına değin hemen her manada bize yol göstermektedir. Değişen olay ve olgular evreninde, ihtiyacımız olan değişmeyen değer yargılarını dinden başka herhangi bir sistemde bulmak mümkün değildir. İnsanın metafizik problemlerine din kadar tatmin edici cevap sunabilen başka bir sistem görülmemiştir, denilebilir. Tarihsel süreç içinde dine karşı rakip sistemler ortaya çıkmış, bunların dinin yerine geçebileceğine inanılmıştır. Birer bilgi ve ahlak sistemi olması anlamında materyalist sistemlerle din arasında aslında şekilleri bakımından fark yoktur. Dinde hâkimiyetin beslendiği kaynağın tabiatüstü bir varlık olması, aralarındaki gözle görülebilen en büyük farkı oluşturmaktadır. Dinin yerine geçeceğine inanılan sistemlerin en kuvvetlisi, şüphesiz bilim olmuştur. Ancak bilim, insanlara belli bir inanç sistemi verebilecek hüviyette değildir. Bilimin ilgi alanı olay ve olgular dünyasıdır, metafizik dünya onun ilgi alanına girmemektedir. Bilimde ortaya çıkan ilerlemeler, pozitivistlere göre, metafiziğin hâkimiyetine son verdiği halde din ihtiyacını ortadan kaldıramamıştır.¹²

Bir fikir adamı ve mütefekkir olarak ele alacak olursak o, düşünce dünyasında Türk aydınlarında az görülen, nadir bir istikrar ve tutarlılığı bünyesinde barındırmaktadır. Güngör'ün düşüncelerinin temelinde ilk eserlerinin mantığında ne var ise son eserlerinin mantığında da hemen hemen yine o vardır. Düşüncelerinin ana teması kültür; biraz dar manada milli kültür ve daha da dar manada ise Türk millî kültürüdür.

¹² Hasan Tanrıverdi, "Erol Güngör'de Dini Hayat", Dini Araştırmalar, 13/36(2010), s.31-40.

Kendisinin de bizzat izah etmeye çalıştığı gibi bütün akademik ve entelektüel uğraşısının yegâne amacı uygar bir Türk millî kültürü oluşturmak ya da bunun yollarını aramaktır. Bu amacını ilk yazılarından itibaren sözcük aralarında görmek mümkündür. Aylık dergilerdeki kaleme aldığı eserlerinde bile, millî kültüre dair o dönemin öncelikli gördüğü meselesi ne ise ona değinmekten geri durmamıştır. Komünizmle mücadelelen dil meselesine, din telakkisinden tasavvufi yorumlarına kadar hemen tüm yazılarında ve bilhassa kitaplarında uygar bir millî kültür oluşturmak düşüncesi üzerinde yoğunlaştığı görülür. Dolayısıyla onun farklı alan ve temalardaki değerlendirmeleri bir şekilde bu ideal ve ülküsüyle iltisak ve irtibat halindedir. Bu irtibatının izlerini henüz genç yaşlarındayken yazdığı Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri metninden vefatından evvelki son eseri olan Tasavvufun Bugünkü Meseleleri’ ne kadar bütün neşriyatında görülebilmektedir. Ancak bu noktada bir meselenin ayırt edilmesi gereklidir. Bilindiği gibi kültür Marksist olmayan sosyal bilim geleneği bakımından toplumsal değişme ve farklılaşmaları analiz etmek ve irdellemek için başvurulan esas değerler kümesini ifade eder.

Milliyetçi-muhafazakâr entelektüeller ise kültür problematiğini, bir inceleme objesi olarak gördükleri ve aynı zamanda bir “dava” olarak da önemsemekteler. Türkiye’nin politik ve içtimai bunalımlarının esası kültür buhranı olarak görülmektedir. Batılılaşa hamleleriyle başlayan bu süreç Cumhuriyet devri süresince daha da fazla yaygınlaşmıştır. Türkiye’de sol cenah ise kültür meselesini nispeten 1980 sonrasında gündemine almıştır. Gramsci başta olmak üzere kültür meselesiyle iltisaklı Batı Marksizm’den önemli isimler solun çoğunluğunun dikkatini ancak 1980 sonrası çekebilmiştir. Öte yandan 1990’lar gibi geç bir tarihte bile kültür meselesinin milliyetçi-muhafazakâr aydınların gündeminde çıkmadığını görmek mümkündür. Dolayısıyla kültür meselesi sağ cenahın alakalı isimlerinin birçoğunda öncelikle çözülmesi gereken meselelerden biridir.

Erol Güngör sosyal psikolog olarak esasen kültür konusuyla ilgilenmektedir. Güngör’ü farklı kılan husus hem kültürü, öznel olarak Türk millî kültürünü inşa etmeyi, ileri bir seviyeye çıkarmayı bir

“dava” olarak görmekte hem de bu kültürel dönüşümün ve farklılaşmanın aşamalarını, tarihi dönüşümlerini ve temel unsurlarını irdelemektedir.¹³

Erol Güngör’ün aydın meselesi üzerine de değerli fikirleri olduğu görülmektedir. Bu fikirlerine özetle değinmek gerekirse ilk olarak pek çok yerde bu konuda yazılar yazmıştır. Fakat özellikle aydınlara değinerek yazdığı yazılar incelendiğinde onun önce düşüncenin kendisine dair görüşlerine yer vermenin daha doğru olacağının farkındayız. Bu minvalde Güngör’e göre fikir yenilikle gelişir; insan zihnine meydan okuyan yeni sorunlar ortaya çıktıkça onlarla uğraşma zarureti insana o güne kadar fark etmediği veya kullanmadığı yeni alanlar gösterir. Eğer fikir yeni meselelerle ve ihtiyaçlarla karşılaşmazsa mevcut olan duruma ve otoriteye karşı çıkmak için ortada herhangi bir neden yoktur; öyle ki orijinal düşünceler bile eskilerin bir şerhi veya açıklaması şeklinde olur. Bu sebeptendir ki aydın-entelektüel kişiler içinde bulundukları toplumsal mesele ve sorunlarla ilgilenen kişilerdir. Fakat bu alaka toplumdaki diğer insanların meselelere olan ilgisinden ayrıdır. Çünkü Güngör’e göre entelektüel sadece sokaktaki insan tipinin haberinin olmadığı bu bilgilere malik olan kimse değildir. Onu toplumdan ayıran taraf ilk olarak farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi kazanabilecek bir zihni terbiye ve düşünme tarzını kazanmış olmasıdır. O bir olay ile karşı karşıya kaldığı zaman bu nedir sorusunu sormaz. Çünkü bu soruya alması muhtemel cevap onun ancak görüneni anlama gereksinimine cevap verir. Görüneni kavramak için de vasat insandan daha fazla bir zihni çaba sarf etmeye gerek yoktur. Entelektüel gördüğü şeyler arasında bir sebep-sonuç ilintisi bulmaya çalışarak meseleye metodolojik ve derin bir bakış sağlar. Çünkü Güngör’e göre aydın, içerisinde yer aldığı toplumun yapısını ve kültürünü iyice bilen, özümseyen ve yaşayan, mensubu olduğu milletin ıstırap ve dertlerine orijinal ve millî tedavi yöntemleri bulan, bulduğu bu yöntemleri uygulamaya çalışan ve bu sırada karşılaştığı meşakkatlere göğüs gerecek iradeyi gösterendir.¹⁴

¹³ Yunus Şahbaz, “Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi” (Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2022), s. 150-155.

¹⁴ Hüseyin Özil ve İlhami Aydın, “Hasbi Bir Entelektüel”: Erol Güngör”, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, 19/64(2023), s. 20-30.

Onun tarih hakkındaki görüşlerine bakacak olursak, insan topluluğunun milleti oluşturmada tarihin önemli bir işlevi vardır. Çünkü milletler acı ve tatlı olayları tarih içinde yaşamaktalar, kendilerini yeni olaylar ve olgulara da tarih içinde hazırlarlar. Bir milletin bireylerindeki tarih şuurunun uyandırılıp yaşatılmasında, milliyet şuuru da bireyin ruhsal âlemindeki derinliklerde, aynı merhalelerden geçerek anlam kazanır. Bütün bu nedenlerden ötürü bir milletin millet olarak teşekkül edip varlığını sürdürebilmesinde, geçmişin bütün mana ve derinlikleriyle yaşatılmasında ve buna bağlı olarak geleceğin sağlam temellere dayandırılmasında tarih adeta kolektif hafıza görevi gördüğü için, direkt olarak insanların şuurlarıyla ilgili olmaktadır. Bir milleti oluşturan insan topluluğunun, kendilerini ortak bir tarih düşüncesi içinde görmeleri bu sebeptendir. Özetlemek gerekirse bir milletin geçmişinde yükseliş, duraklama ve düşüş olsa dahi, krizleri atlatmanın çözüm yolları millî tarihte aranabilir. İnsanların tarihe ilgi ve alaka duymaları bu nedenledir ve bundan dolayı da milletlerin hayatında tarih şuurunun üst düzey bir yeri vardır.¹⁵

Telif Eserleri

- 1) Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri, (E. Kırşehirlioğlu müstear ismiyle), Bedir Yayınları, İstanbul 1963.
- 2) Türk Kültürü ve Milliyetçilik, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1975.
- 3) İslam’ın Bugünkü Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981.
- 4) Dünden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, Mayaş Yayınları, Ankara 1982.
- 5) Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Töre-Devlet Yayınevi, İstanbul 1980
- 6) İslam Tasavvufunun Meseleleri, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.
- 7) Tarihte Türkler, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1988.
- 8) Sosyal Meseleler ve Aydınlar, (Haz. R. Güler- E. Kılıç), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.

¹⁵ Akgün, Mehmet (1998). “Erol Güngör ve Tarih Şuuru”, Prof. Dr. Erol Güngör’ün Anısına Armağan. Selçuk Üniversitesi Matbaası, s.130-145.

- 9) Değerler Psikolojisi, Hollanda Türk Akademisyenleri Birliği Valdı Yayınları: 8, Amsterdam 1993 (Profesörlük Tezi).
- 10) Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1995.
- 11) Lise III. sınıflar için Ahlak, Ajans Türk Matbaacılık, Ankara 1976; II. Baskı, M.E.B. İstanbul 1977.
- 12) Lise II. sınıflar için Ahlak Kalem, Matbaacılık, İstanbul 1981.
- 13) Ortaokul II. sınıflar için Ahlak Dersleri, Doğan Kardeş Matbaacılık Sanayi A.Ş., İstanbul 1976.
- 14) Yaygın Yüksek Öğretim Kurumu için Psikoloji Ankara 1976.
- 15) Kelami (Verbal) Yapılarda Estetik Organizasyon (1965).
- 16) Şahıslar arası İhtilafın Çözümünde Lisanın Rolü (1978).

Tercüme Eserleri

- 1) Sosyal Psikoloji -Nazariye ve Problemler-, (David Krech ve Richard S. Crutchfield'den), Baha Matbaası, İstanbul 1965.
- 2) Yirminci Asrın Manası, (E. Kenneth Boulding'ten), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
- 3) İktisadi Gelişmenin Merhaleleri, (W. Whitman Rostow'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1970.
- 4) Sanayileşmenin Kültür Temelleri, (John U. Neften), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1971.
- 5) Sınıf Mücadelesi, (Raymond Aron'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
- 6) Batı Düşüncesinde Büyük Değişme, (Paul Hazard'dan), Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
- 7) Dünyayı Değiştiren Kitaplar, (Robert B. Downs'tan), Tur Yayınları, İstanbul 1980.
- 8) Prof. P. A. Sorokin, "Çağımızın Buhranları", (Çev. E. Güngör), Diriliş, Nisan 1960, S.1, s.14-16.
- 9) Prof. P.A. Sorokin, "Üç Hakikat", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Mart 1966, S.1, s.22-23.
- 10) Erich Fromm, "Rüyaların Mahiyeti", (Çev. E. Güngör), Diriliş, Mart 1966, S.1, s.27-28.
- 11) Patricia Blake, "Rus Yazarlarını Ziyaret", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Nisan 1966, S.2, s.25-29.

- 12) Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Ekim 1969, S. 1, s.24-29.
- 13) Paul Hazard, "Avrupa Zihniyetindeki Buhran (1680-1715)", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Kasım 1969, S.2, s.23-3. 6.
- 14) Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş'ten", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Kasım 1969, S.2, s.49-52.
- 15) Dylan Thomas, "Hayal ve Dua", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Ocak 1971, S.16, s.21-23.
- 16) Soren Kierkegaard, "Çağımız'dan", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Mart 1970, S.6, s.14-19.
- 17) Gabriel Marcel, "Etik Değerlerin Kritik Durumu", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Nisan 1970, S.7-8, s.22-25.
- 18) Soren Kierkegaard, "Çağımız'dan", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Mayıs 1970, S.9-10, s.23-26.
- 19) Soren Kierkegaard, "Korku ve Titreyiş'ten", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Haziran Temmuz 1970, S.11-12, s.68-73.
- 20) Arthur Koestler, "Dinazor'un Çizdiği Yol'dan", (Çev. Erol Güngör), Diriliş, Kasım 1970, S.14, s.20-27.

Töre Dergisi Yazıları

- 1) Türkiye'de Yabancı Kültürü.
- 2) Halk Kültürü ve Münevver Kültürü.
- 3) Bir Adım İleri İki Adım Geri.
- 4) Halk ve Politika.
- 5) İmparatorluk Halkı ve Sömürge Münevveri.
- 6) Millî kültür ve Halk Kültürü.
- 7) Batılılaşma ve Türk Kültürü.
- 8) Hangi Tarih.
- 9) Taşer'in En Büyük Hizmeti.
- 10) Sol Neşriyat Hakkında.
- 11) Bizdeki Solcu'ların Hayranları.
- 12) Mesuliyet Duygusu.
- 13) Komünizmle Mücadele.
- 14) Komünizmle Asıl Mücadele.
- 15) Basında Kıbrıs: Korutürk'ün Liderliğinde Bir Millî Cepheye İhtiyaç Vardır.

- 16) Komplo.
- 17) Halkçılığın Sosyal Temelleri Üzerine Düşünceler.
- 18) Batılılaşma ve Millî Kültür.
- 19) Millet ve Zaman.
- 20) Milliyetçilik ve Medeniyetçilik.
- 21) Kültürde Eski ve Yeni.
- 22) Dünden Bugüne Geçiş.
- 23) Taşer'in Büyük Türkiye'si.
- 24) Taşer'in Büyük Türkiye'si 2.
- 25) Taşer'in Büyük Türkiye'si 3.
- 26) Ölenler ve Yaşayanlar.
- 27) Din Meselesi.
- 28) Din Meselesi 2.
- 29) Din Meselesi 3.
- 30) Millî Eğitim ve Türk Kültürü.
- 31) Bir Sosyal Tabaka Olarak Türk Münevverleri.
- 32) Yeni Türkiye'de Münevver Tabaka.
- 33) Tersine Dönen Eğitim Çarkı.
- 34) Millî Karakter.
- 35) Türk Millî Karakterinin Kaynakları.
- 36) Yeni Devletlerde Milliyetçilik ve İktisadi Politika.
- 37) Yeni Devletlerde Milliyetçilik ve İktisadi Politika 2.
- 38) Bilim ve Sanat Karşısında Devlet.
- 39) Cumhuriyet Devrinde Türkiye'nin Kültür Politikası.
- 40) Avrupa ve İslam.
- 41) Taşer'in En Büyük Hizmeti.
- 42) Avrupa ve İslam 2.
- 43) Ordu ve Politika.
- 44) Elli Yılın Çocukları.
- 45) Tanzimat Üzerine Birkaç Not.
- 46) Bir Zihin Yapısının Tahlili.
- 47) Küçük Şeyler.
- 48) Medrese İlim ve Modern Düşünce.
- 49) Tanzimat Üzerine Birkaç Not.
- 50) Ayın Konusu: Cumhuriyetin 60. Yılında Çocuklarımız.

Yol Dergisi Yazıları

- 1) İki Ünlü Sosyalistin Otopsisi.
- 2) Değişen Dünyada İdeolojilerin Durumu.
- 3) Sovyet İmparatorluğu ve Sömürge Entelektüelleri.
- 4) Geri Kalmış Aydınlar.
- 5) Meyhane Filozofları.
- 6) Dış Politika Reçeteleri.
- 7) Hangisi Daha Şerefli?
- 8) Aydınlara Hitap Etmek.
- 9) Millî Şuur ve Gençlik Terbiyesi.
- 10) Hep Aynı Hikâye.
- 11) Özgürlük Avukatları.
- 12) Dışarıdakiler ve İçeridekiler.
- 13) Bir Acı Hikâye.
- 14) Sosyalist Gerçekçiliğin Geri Tepişi.
- 15) Gençler.
- 16) Son Kongre ve Rus Komünist Partisinin Problemleri.
- 17) Dağ Bir Fare Doğurdu.
- 18) Türkiye’de Çağdaş Düşünce.
- 19) Atın Dişleri.
- 20) Parti Rehber Olunca.
- 21) Tercüme Faciaları.
- 22) Bir Ülke Bağımsız Oluyor.
- 23) Bir Tercüme Faciası (Nietzsche Tercümeleri).
- 24) Aldatmaca.
- 25) Politika ve Politikacılar.
- 26) Kurutulan Kaynaklar.
- 27) Kanun ve Laiklik.
- 28) Türk Dilini Kurtarınız.
- 29) Yeni Bir Dış Yardım Şekli.
- 30) Bugünkü Rus Edebiyatı-I (ter.).
- 31) Ortadoğu Teknik Üniversitesi ve Amerikan Uşaklığı.
- 32) Bugünkü Rus Edebiyatı-II (ter.).
- 33) Preuves’e Cevap.
- 34) Bugünkü Rus Edebiyatı-III (ter.).
- 35) Bugünkü Rus Edebiyatı-IV (ter.).

Muhtelif Yazılar

- 1) Türk Tarihinin Başlangıcı Meselesi.
- 2) Türkler ve İslamiyet 1.
- 3) Türkler ve İslamiyet 2.
- 4) Türkmen Gruplarının Milletleşmesinde İslam'ın ve Tarikatların Rolüne Dair.
- 5) Şehirleşme ve Yerleşik Hayata Geçişimiz Hakkında.
- 6) "Medrese" Hakkında.
- 7) Moğol ve Timur İstilaları Karşısında Türkiye'deki Türk Toplumunun Kültürel Direnci Hakkında.
- 8) Hanedan Meselesi'ne Dair.
- 9) Osmanlı Yükselişinin Sırrı, Hanedanının Özel Kabiliyetleriyle izah Edilebilir mi; Bu Husustaki Kanaatleri.
- 10) Devşirme Meselesi'ne Dair.

Kaynakça

- Akgün, M. (1998). "Erol Güngör ve Tarih Şuuru", Prof. Dr. Erol Güngör'ün Anısına Armağan. Selçuk Üniversitesi Matbaası.
- Aydın, Gamze Nur. "Küreselleşen Modernleşme ve Kültür: Erol Güngör Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2020.
- Balkanlı, Nimet. "Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Düşünce Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Çakır, Göktürk Ömer. İlim, San'at ve Kültürde Millî ve Manevi Tarihimizin Büyük Sıraları. Ankara: Cedit Neşriyat, 2020.
- Çelik, Hasan Bozkurt. "Etnosembolizm Bağlamında Türk Milliyetçiliğinin Analizi". Yüksek lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2018.
- Dönmez, Mehmet. "Erol Güngör: Türk Milliyetçiliğinin Sosyolojisi". Düşünce Dünyasında Türkiz Siyaset ve Kültür Dergisi. 5/30 (2014): 29-45.
- Eker, Hasan Remzi. "Erol Güngör'ün Düşüncesinde Felsefe Bilim Faaliyeti Olarak Sosyal Psikoloji". Muhafazakâr Düşünce Dergisi. 19/64 (2023): 180-195.
- Küçük, Turan. "Cumhuriyet Sonrası Dönemde Türk Milliyetçiliği Yorumları: Erol Güngör ve Hüseyin Nihal Atsız Üzerinden Bir İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2025.
- Özil, Hüseyin ve İlhami Aydın. "Hasbi Bir Entelektüel": Erol Güngör". Muhafazakâr Düşünce Dergisi. 19/64(2023): 15-38.

Sezgin, Osman. "Güngör, Erol". Türk Maarif Ansiklopedisi. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/gungor-erol#yazar-1> .

Şahbaz, Yunus. "Türk Düşüncesinde Aydın Sorunsalı: Bir Erol Güngör Çözümlemesi". Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2022.

Tanrıverdi, Hasan. "Erol Güngör'de Dini Hayat". Dini Araştırmalar. 13/36(2010): 31-46.

<https://sosyoloji.sakarya.edu.tr/tr/duyuru/goster/101079/bugun-turk-sosyal-bilim-camiasinin-buyuk-ismi-erol-gungor-un-vefatinin-38-yildonumunu>

