



## Aksâ-yı Şark Medeniyetinde Ongun, Kut ve Yağma Toyu:

### Ziya Gökalp'in Türk Harsı Arayışı \*

#### *Ongun, Kut and Yağma Toyu in Far Eastern Civilization: Ziya Gökalp's Quest for Turkish National Identity*

Ar. Gör. Dr. Şeyda Sevde TUNÇBİLEK <sup>1</sup>

#### Öz

Ziya Gökalp'in Orta Asya Türk toplumları hakkında kaleme aldığı eserler, yazarın öne sürdüğü argümanların menşei ve siyasi içerimleri dikkate alınmadan, Orta Asya Türk toplumlarının yaşayışlarına ilişkin birer tarih, Türkoloji ya da antropoloji kitabı olarak değerlendirilemezler. Söz konusu eserler aynı bilgileri farklı yerlerde tekrar eden çalışmalardan ziyade uluslararası literatürle kurulan ilişki neticesinde giderek genişleyen ve iddiaları keskinleşen bir araştırma programının çıktılarınıdır. Araştırmanın ulaştığı son noktada Gökalp, kendi döneminin sosyal bilimlerinde moda olan *totem*, *tabu*, *mana* ve *potlaç* kavramlarının Eski Türk toplumlarındaki muadillerini *ongun*, *ıduk*, *kut* ve *yağma toyu* olarak tespit eder ve bu toplumlarda demokratik karakterli, anasoylu (*matrilinéaire*) ve babayerli (*patrilocale*), totemist, dişvililik kuralının geçerli olduğu, aşiret temelli bir örgütlenmeden -potlaç aracılığıyla- tek tanrılı (Toyonizm), içevlilik üzerine kurulu, hiyerarşik bir ilhanlık modeline geçildiğini öne sürer. Ancak saha yönelimli antropolojinin gelişmesi ve Gökalp'in iktibas ettiği teorik çerçevenin gözden düşmesiyle onun Türk toplumlarını yerleştirdiği model de eleştirilere açık hale gelir. Bu makalede Gökalp'in Orta Asya Türk kültürünü incelerken faydalandığı Fransızca kaynaklar tespit edilerek Gökalp'in bu kaynakları Türk kültürü araştırmalarına ne şekilde tatbik ettiği ve böylesi bir kavramsal aktarımın ilerleyen dönemde yol açtığı tartışmalar incelenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ziya Gökalp, Türk Medeniyeti Tarihi, totemizm, potlaç, ongun, kut, yağma toyu

**Makale Türü:** Araştırma

#### Abstract

Ziya Gökalp's works on Central Asian Turkic societies cannot be considered as historical, Turkological or anthropological texts without considering the origins and political connotations of the arguments put forward by the author. Rather than repeating the same information in different places, these books and articles are the result of a research project that has gradually expanded and sharpened its arguments as a result of dialogue with international literature. At the final point, Gökalp identifies the equivalents of the concepts of *totem*, *taboo*, *mana* and *potlatch*, which were widely discussed in the social sciences of his time, as *ongun*, *ıduk*, *kut* and *yağma toyu* in Turkic societies. He posits that in these societies, a democratic, matrilineal and patrilocal, totemist, exogamous, tribal-based organization was transformed - through the practice of potlatch - into a monotheistic (*Toyonism*), endogamous, hierarchical model of empire. However, with the advancement of field-oriented anthropology and the discrediting of the theoretical framework put forth by Gökalp, his model of Turkish societies became open to criticism. This article analyzes the French references that Gökalp employed in his study of Central Asian Turkish culture, examines why and how

\* Bu çalışmanın ilk hali 04 - 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, sevdetuncbilek@istanbul.edu.tr

**Atf için (to cite):** Tunçbilek, Ş.S. (2024). Aksâ-yı Şark Medeniyetinde Ongun, Kut ve Yağma Toyu: Ziya Gökalp'in Türk Harsı Arayışı. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 346-360.

Gökalp applied them to the study of Turkish culture, and the debates that such a conceptual transference led to in the following period.

**Keywords:** Ziya Gökalp, The History of Turkish Civilization, totemism, potlatch, mana

**Paper Type:** Research

## Giriş

“Türkçülüğün gayesi bir Türk harsı yaratmaktır.  
Bu hars tabii Şark, Şimal ve Cenûb için müşterek olacaktır”  
(Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, s. 77)

Ziya Gökalp Orta Asya Türk toplumları hakkında çok sayıda çalışma kaleme almıştır: *Millî Tettebbûlar Mecmua'sında* yayımlanan “Eski Türklerde İctimaî Teşkilat İle Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur” (1915) makalesi, *Malta Konferansları'nın* ilki (1919), *Küçük Mecmua'da* yayımlanmış makalelerinin derlemesi olan *Türk Devletinin Tekâmülü* (1922-1923), *Türk Tôresi* (1923) ve *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925). Gökalp, diğer çalışmalarında değiniler şeklinde, zikredilen çalışmalarında ise bütünüyle Türklerin muhtelif zamanlarda hangi medeniyet dairelerinden geçtiklerini, tekâmülün hangi seviyesinde bulduklarını, farklı uygarlıkların Türk kültürü üzerinde ne tür değişikliklere sebep olduğunu ve esas olarak Türklerin uygarlık tarihinde oynadıkları rolü anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu eserleri, aynı bilgileri farklı yerlerde tekrar eden çalışmalardan ziyade özellikle Fransızca literatürle kurulan ilişki neticesinde giderek genişleyen ve iddiaları keskinleşen bir araştırma programı olarak görmek gerekir. Dolayısıyla *Türk Tôresi, Türk Medeniyeti Tarihi'nin* bir özeti değildir.

Gökalp'in önerdiği hars-medeniyet ayrımı akılda tutularak söz konusu çalışmalar kronolojik olarak değerlendirildiğinde dikkat çeken ilk değişiklik Gökalp'in başlangıçta “Türk kültürü”nden ya da “Türk tôresi”nden bahsetmesi, ölümünden evvel çalıştığı esere ise “Türk Medeniyeti Tarihi”<sup>2</sup> başlığını vermesidir. Bu geçişi anlamak için Gökalp'in muhtelif yerlerde hars-medeniyet ayrımını kullanımındaki farklılaşmaya dikkat etmek gerekir.<sup>3</sup> Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*'nda bu ayrıma getirdiği esas sınır ulusallık ve uluslararasılıktır: “Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususî şekiller vardır ki bunlara hars adı verilir” (1976, s. 25-26). Bu tanımdan yola çıkarak Gökalp, Türklerin tarihini üç döneme ayırmaktadır: “Aksâ-yı Şark Medeniyetinde yaşayan Türk harsı”, “İslam Medeniyetindeki Türk harsı” ve Tanzimat'la başlayan “Garp Medeniyetindeki Türk Harsı”. Öyleyse Gökalp farklı medeniyet zümreleri içinde Türk harsının aldığı hususî şekilleri incelemeyi planladığı son eserine neden “Türk Medeniyeti” başlığını vermiştir?

Bu sorunun cevabını Gökalp'in hars-medeniyet ayrımına atfettiği başka anlamlarda aramak gerekir. Bir yandan Gökalp duyguların mecmuu olarak harsın, tespit ve tetkik edilmesinin çok güç olduğunu, medeniyetin ise pek çok farklı müesseseden oluşmak üzere harici bir gözle tetkik edilebileceğini savunmaktadır (2023, s. 23). Bu bakış açısından ele alındığında “Türk kültürü” bilimsel araştırma teknikleri ile incelenemeyeceği için araştırma konusunun başlığında

<sup>2</sup> *Türk Medeniyeti Tarihi* eseri, lise ikinci sınıflar için bir ders kitabı olarak düşünülmüş, Türk kültürünü üç farklı medeniyet zümresi (Aksâ-yı Şark, İslam, Garp) dahilinde inceleyecek şekilde planlanmıştır. Gökalp'in vefatına kadar yalnızca ilk bölümü tamamlanabilmiştir. Gökalp ömrünün son günlerini bu kitabın tashihleriyle uğraşarak geçirmiştir. Eser yalnızca kapsamı planlanan tarihsel dönem açısından yarım kalmış değildir, aynı zamanda tamamlanmış bu ilk bölüm de tekrarlarla doludur.

<sup>3</sup> Gökalp, bu ayrımı ilk defa 1913 yılında *Türk Yurdu* dergisinde “Cemaat ve Cemiyet” başlığıyla yayımladığı makalede dile getirmiştir. 1918'de yayımlanan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* eserinde makalenin başlığı “Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi” olarak değişir. 1923'te Cumhuriyetin ilanından sonra yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* eseri içinde yer alan “Hars ve Tezhib” başlıklı bölümde yine bu ayrımdan bahsetmekle birlikte önceki yazılarında uygarlık karşısında kültüre verdiği ağırlığı azalttığı ve bu iki kavram arasındaki farkı azaltmaya çalıştığı görülür. Hars-medeniyet kavram çiftinin entelektüel kaynakları, taşıdığı anlamlar ve bu anlamların zamanla nasıl değiştiğine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. (Bulut, 2015).

“Türk Medeniyeti” ifadesi yer almıştır. Başka bir yerde ise Gökalp millî harsın siyaseten yükselerek medeniyete ulaşma imkânı olduğunu savunur: “Her kavmin ihtida, yalnız harsı vardır. Bir kavim, harsen yükseldikçe siyasetçe de yükselerek kuvvetli bir devlet vücuda getirir. Diğer taraftan da harsın yükselmesinden medeniyet de doğmaya başlar. Medeniyet ihtida, milli harstan doğduğu halde bilahare komşu milletlerin medeniyetinden de birçok müesseseler alır” (1976, s. 37). Bu açıdan düşünüldüğü zaman Gökalp’in başlık tercihi, boydan ilhanlığa hatta imparatorluğa geçerken Türk millî harsının da giderek bir medeniyete dönüştüğü imasını taşımaktadır.

Gökalp’in Orta Asya Türk toplumlarına ilişkin çalışmaları kronolojik olarak takip edildiğinde görülen ikinci değişiklik ise egzogamiden endogamiye, toplumsallıktan bireyselliğe, anasoyluluktan babasoyluluğa, ilkel komünizmden hiyerarşik feodalizme geçiş, totemizm ve özellikle potlaç gibi o dönemde Avrupalı ve Kuzey Amerikalı sosyal bilimciler arasında tartışılan kavram ve yaklaşımların peyderpey Gökalp’in çalışmalarında görünür olması, Orta Asya Türk toplumsal hayatının açıklanmasında giderek daha fazla işe koşulması ve hatta *Türk Medeniyeti Tarihi*’nde bütünsel bir açıklama çerçevesine dönüşmesidir. Bu değişikliğin en önemli nedeni Gökalp’in bu dönemde *L’Année sociologique* ekibinin çalışmalarını yakından takip etmesi ve bu çevrede yeni bir teori ya da argüman öne sürüldüğünde bu yeni yaklaşımı kendi çalışmalarına uyarlamasıdır.

Bilindiği üzere Gökalp’in Moiz Kohen (Tekin Alp) aracılığıyla tanıştığı ve teorisini esas aldığı Émile Durkheim, ömrünün son yıllarında toplum teorisinin temellerini farklı kültürlerde aramış, 1903 yılında Marcel Mauss ile birlikte “De quelques formes primitives de classification” (Sınıflandırmanın Bazı İlkel Biçimleri) makalesini ve 1912 yılında *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri) kitabını yayımlamıştır. Ancak Gökalp’in Fransız sosyal bilimleriyle ilişkisinin yalnızca Durkheim’in eserleri ile sınırlı değildir. Türk kültürü ile ilgili çalışmalarında yaptığı atıflardan ve kimi zaman da öne sürdüğü fikirlerin örtüşmesinden *L’Année sociologique* ekibi<sup>4</sup> tarafından kaleme alınan muhtelif metinleri okuduğu, incelediği, özümlediği ve bu çalışmalarda öne sürülen çeşitli argümanları kendi çalışmalarında kullandığı anlaşılmaktadır: Mauss’un “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale” (Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişimler Üzerine Bir Deneme. Sosyal Morfoloji Çalışması, 1904-1905), Mauss ve Henri Hubert’in “Esquisse d’une théorie générale de la magie” (Genel Bir Büyü Teorisi İçin Taslak, 1904) ve “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux” (Bazı Dinsel Olguların İncelemesine Giriş, 1908) makaleleri ve özellikle potlaç konusunda Georges Davy’nin 1922 tarihli *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat* (Yeminli İman: Sözleşme Probleminin Sosyolojik Tahlili) eseri. Bunların dışında Gökalp’in Çin sınıflandırma sistemiyle Türk sistemini karşılaştırırken Durkheim çevresiyle bağlantılı ünlü Sinolog Marcel Granet’ye<sup>5</sup> atıf yaptığı, Çin’e ait olduğu varsayılan kimi uygarlık unsurlarının Türk menşei olduğunu göstermek için 1935-1939 yılları arasında Afet İnan’ın tez danışmanlığını yürütecek olan Eugène Pittard’ın<sup>6</sup> yanı sıra Édouard Chavannes’ın “Le Cycle Turc de douze animaux” (On İki Hayvanlı Türk Takvimi) ve “Documents sur les T’ou-Kiue (Turcs) Occidentaux” (Batılı Türkler Hakkında Belgeler) çalışmalarına başvurduğu görülmektedir. Ayrıca “ilkel” toplumlardaki din olgusunun

<sup>4</sup> Her ne kadar *L’Année sociologique*’in kurucusu Durkheim olsa da bu durum, ekibin bütünüyle onun yaklaşımını benimsediği ve tekrar ettiği anlamını taşımaz. Ekibin prosopografik analizi, dergi içinde Durkheimci bir ortodoksinin olmadığını ispatlar. *L’Année sociologique* dergisinde yayın yapan araştırmacılar Durkheim’in sosyolojik yaklaşımlarından etkilenen ve onunla birlikte çalışan kişiler olmalarına rağmen her biri farklı araştırma konularına sahiptir. Yaklaşımları -dergi içinde Durkheim’a en yakın görünen yeğeni Marcel Mauss örneğinde olduğu gibi- Durkheim’in ilgi alanlarından farklılaşır hatta yer yer onunla çelişir.

<sup>5</sup> Granet ilerleyen dönemde de Türk sosyologların ilgisini çekmeyi sürdürmüştür. Nurettin Şazi Kösemihal’in 1955 tarihli tanıtım yazısı için bkz. (Kösemihal, 1955)

<sup>6</sup> Eugène Pittard (1867-1962), Türklerin yakından tanıdığı ve “Türk dostu” ilan ettiği İsviçreli antropologdur. Pittard, 1930’lu yıllarda defalarca Türkiye’ye gelir, birinci ve ikinci Türk Tarih Kurultayı’na katılır, çeşitli konferanslar verir. Ayrıca aralarında Afet İnan’ın da bulunduğu, Cenevre Üniversitesine giden Türk öğrencilerle yakından ilgilenir (Ertan, 2022, s. 693). Türk bilim insanlarının Pittard’a ilgisinin 1930’lu yıllarda yoğunlaştığı düşünülürse Gökalp’in Pittard’ın Türk tarihi hakkındaki çalışmalarını fark eden ilk isimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Pittard İsviçreli olmasına rağmen eserlerini Fransızca kaleme alması sebebiyle Gökalp’in Fransızca kaynakları arasında ismi zikredilmiştir.

çözümlemesi noktasında Lucien Lévy-Bruhl de Gökalp'in çalışmalarında yararlandığı isimler arasında yer almaktadır.

Zikredilen çalışmalardan yola çıkan Gökalp, söz konusu dönemde özellikle antropologlar arasında çokça tartışılan *totem*, *tabu*, *mana* ve *potlaç* olgularının Orta Asya Türk toplumlarındaki muadillerini arar. Gökalp'e göre Orta Asya Türk toplumlarında *mananın* karşılığı "kut", totemin karşılığı "ongun", tabunun karşılığı "iduk (izuk)/koruk"tur. Bu çalışmada öncelikle Gökalp'in Türk harsını keşfederken ya da yaratırken bu kavramları hangi gerekçelerle ve ne şekilde ele aldığı, ardından ise bu tür bir kavram ithalatının ilerleyen dönemde yol açtığı sorunlar incelenmektedir.

## 1. Pasifik Kıyılarından Orta Asya'ya: Mana, Totem ve Potlaç

### 1.1. Mana-Kut

Durkheim'a göre her türlü dinsel düşüncenin temelinde tanımlanmamış, anonim güçler bulunur. Maddi olmayan ve bir anlamda doğüstü bir düzenin etkisi gibi algılanan bu güçler, kendilerini yalnızca fiziksel güçle ya da insanların sahip oldukları güç ve üstünlükle ortaya koyarlar (2005, s. 277). Bu güç farklı toplumlarda farklı isimler alır: Irakualarda *orenda*, Siyularda *wakan*, Algonkinlerde *manitou*, Kwakiutllarda *nauala*, Tlingitlerde *yek*, Melanezya topluluklarında ise *mana*. Gökalp'e göre bu anonim güç yani *mana* Orta Asya Türk toplumlarının dinsel inanışında da mevcuttur: Kut<sup>7</sup>, "dinî içtimaiyatta 'mana' tâbiriyle ifade edilen 'kudsi ruh'tur" (1977, s. 71):

"İptidai cemiyetlerde 'mana' denilen münteşir bir kuvvet vardır ki hangi cisme temas etse ona kutsiyet verir. İnsanlar, kutsiyet iktisap eden bu şeyi -ister bir ağaç yahut nebat olsun, isterse sair tabii mevcutlardan yahut hadiselerden bulunsun- ilah addederek ona taparlar. Eski Türklerde 'mana' manasına delalet etmek üzere 'kut' kelimesi vardı. 'Kutlu' demek, 'mukaddes' yahut 'manalı' demektir. Kutlu olan mevcutlara ibadet edilirdi. Demek ki bunlar ilah mahiyetini haiz idiler. Eski Türkler, 'kut'un bir nur sütunu şeklinde semadan indiğini görürlermiş. Tarafımdan 'altın ışık' tesmiye olunan bir nur sütunu her neye temas etse onu kutlu kılardı" (Gökalp, 2023, s. 54).

Durkheim klanın üyelerinde kendileri dışında ve kendilerine hem hükmeden hem de destek olan bu güçlerin/enerjinin varlığı fikrini uyandıran şey klanın kendisi olduğunu öne sürer (2005, s. 284 ve 306). Durkheim'ın "totemik ilke" olarak ifade ettiği bu potansiyel, yani klanın dinsel gücü aslında toplumun kendisinden başka bir şey değildir, sadece totem görevi gören hayvan ve bitki türleri altında hayal gücüne hapsedilerek temsil edilmektedir (2005, s. 295).

Gökalp her türlü dinsel inanışın temelinde toplum olduğu ve aslında toplumların kendi simgesel temsililerine taptıkları yönündeki Durkheimcı tezi doğrudan benimsemiştir: "Eski Türklerde Lâhut, tamamıyla nasutun bir makesiydi. Türk tarihine ait herhangi bir devrin ilahlarını bilirsek, o devirde cemiyetin kaç aşiretten mürekkep olduğunu, bundan kolayca istinbat edebiliriz. Eski Türk dini totemizm dini gibi cemiyetperestlikti. Fertler, mensup oldukları cemiyete ve onun muhtelif zümrelerine taparlardı" (2023, s. 45). Gökalp'e göre Türk toplumları farklı dönemlerde eşyaya, tabii mevcutlara ve hadiselerle ya da kişileştirilmiş ilahlara tapmışlarsa da aslında bunlar "maşerî vicdanların zahirî timsallerinden" ibarettir (2023, s. 46).<sup>8</sup> Bu anlamda *kut* denilen güç de -Durkheim'ın *mana*'ya yüklediği anlamda- kolektif bilincin ta kendisidir (2023, s. 169).

<sup>7</sup> Jean-Paul Roux'ya göre kut "Genellikle 'mutluluk', 'şans' ('şans'ın karşılığı aslında *ülüg* olup kutsal bir kavramdır) biçiminde tercüme edilir, bununla beraber terim Çince anlamıyla 'himaye' olarak ya da eski İran'a ait *hvarnah* [devlet kuşu] sözcüğünün dengi olarak yorumlanabilir. Henry Corbin bu sözcüğün 'muzaffer güç', 'ihtişamın nuru' kavramlarını içerdiğini belirtir ve göğün armağanı olan, başarı sağlayan, kaybedilebilen ve devamlı hak edilmesi gereken bir şeyi çağrıştırdığını vurgular" (Roux, 2020, s. 139).

<sup>8</sup> Aynı şekilde Gökalp *Türk Töresi*'nde Yakutların dini inanışlarını açıklarken, Yakut tanrılarının toplumsal örgütlenmenin başka bir boyuttaki uzantıları olduğunu iddia eder: "Yakutlara göre, yeryüzündeki batınlar, sağda dokuz ve solda sekiz batına münkasım olduğu gibi, semadaki ilahlar da tamamıyla bunlara mütenazır olmak üzere semanın dokuz tabakasını, yeryüzünün sekiz muntkasımını işgal etmişlerdir" (2019, s. 130).

Durkheim'a göre *mana* evrenin tamamına yayılmış, doğrudan gözlemlenemez bir potansiyel olarak mevcutken, bunun somutlaması ancak birtakım varlıklara sirayet etmesi ile mümkün olur. *Mananın* çeşitli ve özel formlarla sınırlandırılmış temsiline *totem* adı verilir (Durkheim, 2005, s. 278). Totemizm, evrenin bütüncül bir temsilini sunan dinsel karakterli bir etiket, şeyleri dinî (*sacré*) ya da dünyevi (*profane*) olarak ayıran kriterdir (2005, s. 167). Totem aracılığı ve dolayısıyla toplum, kolektif coşkunluk anlarında kendi kendini temsil eder. Şayet totemlerin bir gücü varsa, bu o kutsal güçten yani *manadan* bir parça taşıdıkları içindir. Durkheim'a göre gayrişahsi güçler her türlü dinsel düşüncenin temeliyken Avustralya'da gözlemlendiği şekliyle totemizm tespit edilebilen ilk ve en iptidai dindir (2005, s. 135).<sup>9</sup>

## 1.2. Totem – Ogun

Durkheim ve Mauss “De quelques formes primitives de classification” makalelerinde farklı kültürlerle ait sınıflandırma sistemlerini basitten karmaşığa doğru incelerler: Klan yapılanması ve totemik örgütlenmeye sahip Avustralya kabileleri; temelde klan örgütlenmesini muhafaza etmekle birlikte bunun üstüne yönlere göre sınıflandırmanın da mevcut olduğu Zuni ve Siyu sistemleri ve son olarak doğada yer alan bütün elementlerin, rüzgârların, mevsimlerin, yılların dahi sınıflandırıldığı daha karmaşık Çin sınıflandırma sistemi. Bütün bu sistemleri inceledikten sonra Durkheim ve Mauss üç sonuca ulaşırlar: 1-) İnceledikleri bütün sistemler Avustralya'da gözlemlenen klan/totem örgütlenmesinin daha gelişmiş ve karmaşıklaşmış birer versiyonudur. 2-) Toplumsal sistemlerle mantıksal sistemler arasında zorunlu bir bağ vardır (2017, s. 71). Bütün sınıflandırma sistemlerinin temelinde toplumsal kategoriler etkili olmuştur. Totemizmde dahi insanlar doğaya bakarak kendi sistemlerini kurmamış, bilakis kendi toplumsal yapılarından hareket ederek diğer varlıkları sınıflandırmışlardır. Dolayısıyla “İlk mantıksal kategoriler, toplumsal kategorilerdir. 3-) Bu sınıflandırma sistemleri temellerini doğada bulmadıkları gibi bireylerden de almazlar. Doğayı kendisine göre düzenleyen birey değil toplumdur, dolayısıyla bu sınıflandırma sistemleri insan-merkezli (*anthropocentrique*) değil toplum-merkezlidir (*sociocentrique*) (2017, s. 114-119).

Gökalp'in “Eski Türklerde İctimaî Teşkilat İle Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur” makalesi Durkheim ve Mauss'un makalesinin bütün bir özetini içerir<sup>10</sup> ve Orta Asya'daki Türk toplumlarındaki sınıflandırma sisteminin de Çin sistemine benzediğini, hatta onun temeli olduğunu savunur. Avustralya totemik sınıflandırma sisteminin Siyularda bir derece, Çin'de ise giderek karmaşıklaşması gibi Türklerde de tasnif sistemleri birbirlerine eklenerek peyderpey genişler ve karmaşıklaşır:

“Tsin dininde maşrığın dört yer-susu vardı ki, dört batna tekabül ediyordu. Oğuzlarda iki Tsin'in birleşmesiyle dördü Tanrı, dördü yer-su olmak üzere, sekiz ilahın vücuda geldiğini görmüştük. Yakut dininde sekize bir ilavesiyle dokuz adedi zuhur ettikten sonra, bu sağ kol ve eski 8 adedi de sol kol olmak üzere, yeni bir tasnif çıktı. Altay Türklerinde de bu iki sayının birleşmesinden 17 adedin çıktığını görüyoruz” (Gökalp, 2019, s. 131).

Durkheim'a göre giderek karmaşıklaşan toplumsal sistemlerin temeli ve başlangıcı totemizme<sup>11</sup> dayalı klan/aşiret örgütlenmesidir. “Bilimsel hakikatler zincirinde, ilk halka daima en önemli rolü üstlenir” şeklindeki Kartezyen ilkedden hareket eden Durkheim *Dinsel Hayatın*

<sup>9</sup> Durkheim totemizmi bir din olarak ele alır. Oysa yüzyıl başında antropologlar arasında bu konuda bir uzlaşma yoktur: Frazer ve Lang totemizmin bir din olduğunu kabul etmezler, Tylor ve Jevons dinsel karakterini kabul etmekle birlikte onun daha önceki başka bir inançtan (natürizm ve animizm) türediğini öne sürerler (Durkheim, 2005, s. 275). Lévi-Strauss'tan itibaren totemizmin bir din olarak değil bir toplumsal kurum olarak dahi kabul edilemeyeceği gündeme gelir.

<sup>10</sup> Gökalp dipnotta kendi makalesinin Durkheim ve Mauss'un çalışmasının bir özeti olduğunu teslim eder.

<sup>11</sup> “Totem kelimesinin Kuzey Amerika Büyük Göllerinin kuzeyindeki bir bölgeye ait Algonkin dili olan Ojibwa'dan geldiği bilinmektedir. Kabaca ‘o benim akrabam’ anlamına gelen *ototeman* ifadesi, üçüncü kişi öneki olan *o-*, seslilerin kaynaşmasına yarayan bir türeme olan *-t*, sahiplik bildiren *-m*, üçüncü kişi son eki olan *-an* ve nihayet grubu Ego ile eril veya dişil akraba arasındaki ilişkiyi ifade eden *-ote-*’den oluşur ve böylece üreme düzeyinde öznenin egzogamik grubunu belirler. Klan üyeliği bu şekilde ifade edilir: *makwa nindotem*, ‘benim klanım ayıdır’; *pindiken nindotem*, ‘gel buraya, klan-kardeşim’, vb.” (Lévi-Strauss, 2018, s. 31).

*İlkel Biçimleri* eserinde hâlâ bir bütün halinde gözlemlenebilen “en ilkel ve en basit din” olan totemizmi ve bunun da hâlâ en iptidai formunu muhafaza eden Avustralya totemizmini derinlemesine inceler.<sup>12</sup> Durkheim’a göre en ilkel yapılanma klan örgütlenmesi, en ilkel din totemizmdir, diğer bütün dinlerin sonrasında içinden gelişeceği başlangıç etabıdır (*la phase totémique*).<sup>13</sup> Bireyselliği önceleyen bir kolektivizm savunusu olarak daha gelişmiş örgütlenme modellerinde kolektif totemizm yerini bireysel totemlere bırakır.<sup>14</sup>

Gökalp totemi “Semiyenin hemnâmi olan müşterek cedit bir hayvan yahut nebat olub da bu hayvan yahut nebat nev’inin haricdeki ferdleri semiyenin muhterem akrabaları itibar olunduğu zaman bu hayvan yahut nebat” olarak tanımlar (1977, s. 10-11). Durkheim’ın totemik klan örgütlenmesinin bütün toplumsal yapıların temeli olduğu ve kolektif olanın bireysel olana tarihsel önceliği varsayımlarından hareketle, Türklerin de tarih öncesi çağlarda aşiret örgütlenmesine bağlı totemizm dinine mensup olduklarını öne sürer.<sup>15</sup> Ona göre totem kelimesinin Eski Türk toplumlarındaki karşılığı “ongun”dur:

“Câmiü’t-Tevârih’e göre ‘ongun’ kelimesi Türkçe ‘oytun’ kelimesinden müştaktır ve ‘oytun’ kelimesinin manası ‘mübarek’tir. Türkler ‘Mübarek olsun’ mevkiinde ‘Oytun bolsun’ derlermiş. Bir hayvan, bir zümrenin ongunu olunca, o zümrenin fertleri o hayvanı öldüremezler, etini yiyemezler ve ona hiçbir veçhile taarruz etmeyip, tefe’ülen mübarek tanırılmış.” (Gökalp, 2019, s. 127).

Gökalp’e göre aşiret (klan) örgütlenmesi temelli totemik dönemde Türklerin, her biri bir yönle bağlantılı dört totemi (koyun, horoz, it, domuz) ve bir de merkez totem olarak öküz varken, boy sisteminin il sisteminin yerini almasıyla Oğuzlar döneminde altı boya ait altı avcı kuş (şahin, kartal, tavşancıl, sungur, çakır, uç kuş) ongun kabul edilir. Aynı zamanda bir de cinsiyetlere özgü ongunlar söz konusudur: kadınlar için inek, erkekler için kısrak (Gökalp, 2023, s. 148). Ongunların yanı sıra her boyun kendini temsil etmek üzere kullandıkları tamgaları (damgaları) ve her bir boyun şölende kesilen kurbanın yiyebileceği bölümü belirleyen sögükleri (sünüg ya da söğüş de denilmektedir) vardır. Bu sögük ve tamgalar “kaybolan totemizmin peszindeleridir” (2019, s. 129).

Totemik sistemin önemli bir bileşeni de tabu olgusudur. Polinezya dillerinden alınan ve antropologlar tarafından akademik dünyanın gündemine taşınan kavram, “kutsal” ve bu kutsallıkla ilişkili olarak birtakım yaptırımlar içeren “yasaklar” tabu olarak nitelendirilir. Bu anlamda tabu hem yasağın kendisini hem de yasak olan şeyi ifade eder. Gökalp’e göre Orta Asya Türklerinde tabunun karşılığı “koruk” ve “izuk”tur:

“‘Koruk’, ‘tabu’ demektir. Mana ile totemin doğurdıkları bir hassa da, bazı eşyanın ‘koruk’ olmasıdır. Bir şey ‘koruk’ olduğu zaman ona ‘Tekin değil, çarpar’ deriz. Eski Türklerde, ‘ak’ unvanını alan şeyler ‘tekin’ idi, hiç kimseyi çarpmazdı. Yalnız ‘kara’ unvanını taşıyan ‘tekin’ değildi, temas ettiği insanları ve hayvanları çarpardı. Böyle olan şeylere, ‘tabu’ manasına olarak ‘koruk’ derlerdi. Mesela, hakan vefat edince adı ‘koruk’ olurdu. Binaenaleyh, senelerce, hiç kimse onun adını ağzına alamazdı. Aynı adı taşıyanlar, adlarını değiştirmeye mecburdurlar. Hakanı anlatmak için de, ona bir ölüm adı verilirdi. Eski Türklerde ‘su’ da, ‘koruk’tu. Bu sebeptendir ki kaplar ve elbiseler su ile temizlenemezdi. Bazı hayvanları,

<sup>12</sup> Söz konusu eserin çoğu zaman unutulmuş alt başlığının “Avustralya’da Totemik Sistem” (*Le système totémique en Australie*) olduğu akıldan tutulmalıdır.

<sup>13</sup> Durkheim’ın bu görüşünün o dönem için yaygın biçimde kabul gören bir kanaat olduğunu belirtmekte fayda vardır. Örneğin Wundt’a göre totemizm kültürün daha sonraki evrim aşamalarından önce gelen ilk aşamadır, Freud’a göre bütün kültürlerin bir evresidir (Freud, 2014, s. 112-118).

<sup>14</sup> Durkheim’a göre önce kolektif totemler vardır, bunlar zaman içinde bireyselleşir. Bu noktada Durkheim, totemlerin aslında öncesinde bireylere ait olan totemlerin genelleşmiş hali olduğunu savunan Frazer, Boas ve Swanton’la hesaplaşır. Bkz. (Durkheim, 2005, s. 246-255).

<sup>15</sup> “Umumiyetle, totemizmin ilk devrinde, semiyeler demokrat ve cumhuri idiler; hakimiyet ferdi değil, maşeri idi. Demek ki, bütün cemiyetlerde ammenin velayeti ferdin velayetinden daha evvel teşekkül etmiştir. Çünkü, bütün kavimler, ‘ilk totemizm’ devrinden geçmişlerdir. Bunlar, cumhuri ve demokrat hallerini totemizmin ikinci devrinde kaybettiler” (Gökalp, 2023, s. 83).

hizmetlerine mükâfaten serbest bırakırlardı. Bunlara da, ‘izuk’ derlerdi. Anlaşıyor ki ‘izuk’ kelimesi de hem ‘mübarek’ manasına, hem de ‘tabu’ manasıdır” (2023, s. 94-95).

Aslında Gökalp’in Türk toplumlarına ilişkin araştırmalarından elde ettiği bulgular, iktibas ettiği totem-tabu teorisiyle iki noktada çelişmektedir. İlk olarak Durkheim’a göre totemizmin alametifarikası toplulukların belirli hayvan ve bitki adlarını topluluk ismi olarak benimsemeleriydi. Oysa Oğuz boylarında aşiretler belirli bir hayvanın *tamgasını* taşımalarına rağmen, söz konusu hayvanın ismini aşiretin adlandırılmasında kullanmazlar. Gökalp’e göre Oğuzlarda sarıh surette totemizmin görülmemesinin sebebi söz konusu dönemde Türklerin totemik aşamayı çoktan geride bırakmış olmalarıydı. Ancak yine de sonrasında gelişen il, hakanlık ve ilhanlık aşamalarında totemizmin şamanizmle iç içe geçmiş izleri, işlevini kaybetmeye yüz tutmuş kalıntıları teşhis edilebilirdi (1977, s. 32):

“Oğuzlarda her öz, kendi ongununu mukaddes tanır; ona ok atamaz öldüremezlerdi. Totemler de böyledir. **Yalnız, altı aşiret totemlerden ibaret olan adlarını terk etmişler yahut unutmuslardır. Çünkü ‘boy’ teşkilatı kuvvetlenerek ‘öz’ teşkilatını gölgede bırakmıştır.** Bu sebeptendir ki ongunlar boylara isnat olunuyor; fakat, her dört boyun aynı onguna ve aynı tanrılarla yer-sulara malik olması, boyların kuvvetlenmesiyle özlerin ikinci safhaya çekildiğini gösterir” (vurgu bize ait) (Gökalp, 2023, s. 71).

Aynı şekilde totemizme bağlı olarak ortaya çıktığı düşünülen evlilik kuralları da Gökalp’in Türklere cari olan evlilik ve akrabalık kurallarına ilişkin tespitleri ile çelişmektedir. Avustralya’da gözlemlenen tabular içinde en önemlisi ensest tabusu ve bu tabunun doğrudan bir sonucu olan dışevlilik (*egzogamie*) ilkesiydi. Totemizm ve dışevlilik kurumunun birlikteliğine ilk defa 1869 yılında İskoçyalı etnolog MacLennan tarafından dikkat çekilmekle birlikte Frazer bu iki toplumsal olgunun/kurumun bir rastlantı sonucunda bir arada bulduklarını savunuyor, Durkheim ise dışevliliği totem yasalarının doğrudan bir sonucu olarak görüyordu. Durkheim’a göre totem ve insanın aynı kandan geldiğine inanıldığı için aynı totem grubundan olan bir kadınla cinsel birleşme yasaklanmıştı. Bu durumda aslında dışevlilik, bir tür aynı kandan ve ortak totem atadan geldiğine inanmak anlamında totemizmin mantıksal bir sonucuydu (Freud, 2014, s. 130-131).

Oysa Gökalp bir zamanlar totemizme mensup olduğunu iddia ettiği Orta Asya Türklerinde içevlilik (*endogamie*) ilkesinin cari olduğunu tespit etmişti. Gökalp’e göre bunun sebebi de aynı şekilde Türklerin artık totemizm dönemini geriden bırakmış ve natürizm dönemine geçmiş olmalarıydı: “(...) eski Türk cemiyeti, Avustralyalılara ve Şimal (Kuzey) Amerika Hintlilerine [yerli halklarına] ait totemizmden çok ileride bulunuyordu” (2023, s. 150). Yoksa aslında Türklere de dış evlilik, içevliliği tarihsel olarak öncelemekteydi:

“Henüz totemizm dininden çıkmamış olan cemiyetlerde hariciyen izdivaç (dış evlilik)-egzogamie kaidesi caridir. Bu izdivaç tarzı, kadının kendi semiyedaşları (soptaşları) için tabu, yani haram olmasının neticesiydi. **Eski Türklere ise, halis totemizm devri geçmiş, natürizm (tabiatçılık) merhalesine ulaşılmıştı**” (vurgu bize ait) (2023, s. 149).

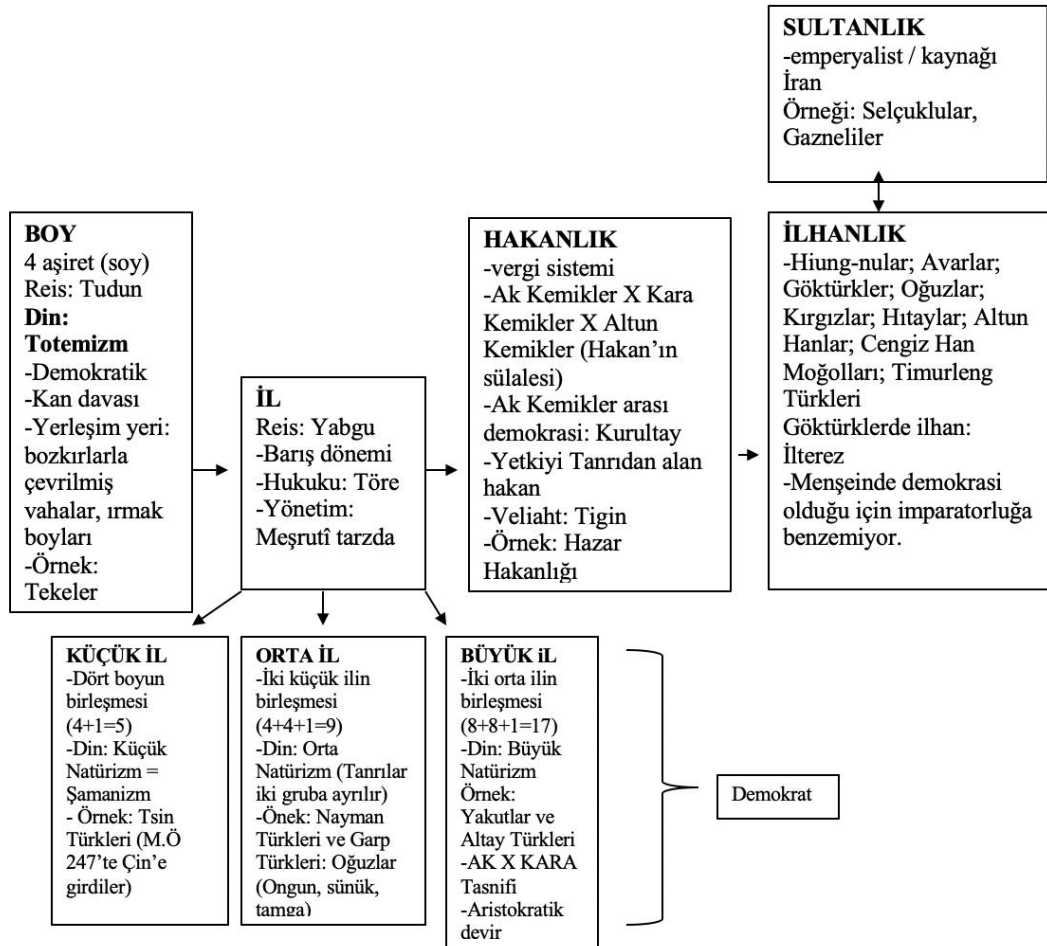
Gökalp’e göre Türklerin millî dini “Toyonizm”<sup>16</sup> gelişmeye başladığında, totemizm ve Şamanizm<sup>17</sup> gibi inançlar din mahiyetlerini kaybederek sihir mahiyetini kazanırlar ve esas dinle çatışmadan, kalıntılar şeklinde varlıklarını sürdürürler. Totemizmle birlikte anasoylu klanlar ve dış evlilik kaidesi de ortadan kalkar (2023, s. 129). Tıpkı Durkheim’ın Avustralya toplumları için

<sup>16</sup> Gökalp’e göre Eski Türkler dinî liderlere “toyon”, kâhin ve sihirbaza ise “kam” denir ve tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren Türk dininin “toyonizm” ya da “nom” olarak adlandırılması gerekir (2023, s. 43). Gökalp, Toyonizmi “totemizmin ve animizmin de bazı bakıyelerini muhtevi olan bir natürizm” olarak tanımlar (2023, s. 193).

<sup>17</sup> Gökalp’e göre Şamanizm, anasoylu totemizmden doğmuş dinî bir sistemdir. “Şaman” kelimesi, “kam” kelimesinden doğmuştur (2023, s. 43). İslamiyet’ten sonra Oğuzlarda “kam”, “ozan” unvanı almıştır. Yakutlarda şamana “oyun”, dışı şamana “odıgan” denir ki bu da “ozan” kelimesiyle yakınlığını gösterir (Gökalp, 2023, s. 125).

söylediği gibi, Gökalp de Orta Asya Türk toplumlarında kolektif totemlerin giderek yerlerini bireysel totemlere bıraktıkları kanaatindedir: İlahlar aleminde tam bir eşitlik ilkesi varsayan cemiyet içinde zamanla birbirlerine müsavi olmayan zümreler ve fertler mevcuda gelmeye başladığında totemler de zümrelere mahsus olmaktan çıkarak fertlerin ve sülalelerin timsalleri olmaya başlarlar. Aynı şekilde kut da bireyselleşir: “Bidayette yalnız maşeri ruh vardı ki ‘kut’dan ibaretti. ‘Ferdî ruh’, ‘ferdî totem’e yani ‘ferdî velayet’e malik olduktan sonra vücuda geldi. ‘Ferdî ruh’a, eski Türkler ‘eş’ adını verirlerdi. ‘Eş’ insanın vesair mevcutların harici olan ruhlardır. Dahili olan ruha, esasen ‘nefs’ manasına olan ‘tin’ adı verilir. Eski Türklerde ‘eş’in ‘kut’ dan ayrılarak vücuda gelmesi, ferdi ruhun maşeri ruhtan ayrılarak vücuda gelmesinin bir timsalinden ibarettir” (2023, s. 93). Peki bu bireyselleşme nasıl gerçekleşmiştir? Demokratik karakterli totemik yapılanmadan hiyerarşik örgütlenmeye, Gökalp’in ifadeleriyle “aristokratlığa, emperyalizme ve feodalizme” nasıl geçilmiştir?

**Tablo.1. Gökalp’e Göre Tarihte Türk Devletlerinin Siyasi Örgütlenme Modelleri<sup>18</sup>**



<sup>18</sup> Bu tablo, Gökalp'in 1922-1923 yıllarında *Küçük Mecmu'a*'da yayımladığı makalelerin derlenmesinden oluşan *Türk Devleti'nin Tekâmülü* başlıklı kitabında sunulan verilerden hareketle tarafımızdan hazırlanmıştır.



### 1.3. Potlaç – Yağma Toyu

Ziya Gökalp, bir yandan hastalıkla boğuştuğu bir yandan *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin tashihleriyle uğraştığı dönemde doktoru Âkil Muhtar'a şöyle yakını: “Çok kere bir cümleyi yazdıktan sonra ikincisini yazmaya başladığım zaman ilkini unutuyorum ve yeniden okumadan yeni cümleyi ona bağlayamıyorum. **Hâlbuki Türk tarihini yazmaya başladım. Bilhassa meşgul olduğum devreyle alâkalı hadiselerin anahtarını da buldum. O zamanın vak'alarını bununla kolayca izah ediyorum.**” (vurgu bize ait) (Beysanoğlu'dan akt. Kaya, 2011, s. 37). Gökalp'in Orta Asya Türk toplumlarına ilişkin çalışmalarını dikkatlice okuyan bir göz için onun bulduğu bu “anahtarın”, önceki çalışmalarında yer almadığı halde *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde bir anda ortaya çıkarak anasoylu ve babayerli demokratik bir totemizmden babasoylu ve hiyerarşik bir yapıya geçişin temel unsuru haline gelen “potlaç” olduğu çok açıktır.

Potlaç, ABD'li antropolog Franz Boas tarafından XIX. yüzyıl sonunda incelenen Kuzeybatı Amerika'da, Alaska (Tlingit ve Haïda) ve İngiliz Kolumbiya'sında (Haïda, Tsimshian ve Kwakiutl) yaşayan yerli toplumlarında bulunan, büyük kutlamalara tekabül eden antropolojik bir kurumdur. Yerli dilinde esas olarak “beslenmek, tüketmek” anlamlarına gelen kelime, Boas tarafından “karın doyurulan” şeklinde tercüme edilir. Şefler arasındaki istikrarsız hiyerarşi üzerine temellenen potlaçta, şefler zenginliği dağıtarak, hatta yok ederek birbirleri üzerinde egemenlik kurarlar. Bu cömertlik ve kim daha çok dağıtabilecek yarışının amacı farklı gruplar ve onların mensupları arasındaki hiyerarşiyi belirlemek ve tasdik etmektir. Potlaç, iade etme imkânı olmaksızın armağanı kabul eden kişiyi armağan veren kişi karşısında hâkimiyet altında bırakan bir bağış edimidir (Tunçbilek, 2023, s. 119).

1920'li yıllarda *L'Année sociologique* ekibi içinde potlaç ve arkaik sözleşme biçimleri hakkında çalışan iki isim vardır: Marcel Mauss ve Georges Davy.<sup>19</sup> Mauss'un *École Pratique des Hautes Études*'den öğrencisi Davy, *La foi jurée* (1922) kitabında Boas ve Swanton'ın saha araştırmalarından hareketle potlacı analiz eder. Söz konusu eserde “ilkel komünizm”den “feodal ve ticari bireyselliğe” geçişin izini süren Davy, totemik örgütlenmelerin dağılışını ve sözleşmeye dayalı iktidar düzeninin ortaya çıkışını inceleyerek bu sürecin motorunun potlaç olduğunu öne sürer. Davy'ye göre potlacın mevcut olduğu toplumlar, Kwakiutl vakasında görüldüğü gibi, anasoylu ve totemik bir düzenden babasoylu ve feodal bir düzene geçiş aşamasındaki toplumlardır (Cefaî ve Mahé, 1998, s. 215-219). Yani potlaç siyasal iktidarın şeflerin elinde toplandığı babasoylu toplumlara geçiş aşamasındaki anasoylu “gerçek” ilkel topluluklarda gözlemlenen bir olgudur (Tunçbilek, 2023, s. 51).<sup>20</sup>

Davy'nin potlaç konusunda öne sürdüğü bu geçiş modeli bir bütün halinde *Türk Medeniyeti Tarihi* eserinde kendine yer bulur. Söz konusu teoriyi referans kabul eden Gökalp'e göre şayet Türklerin potlaç kurumuna sahip olduğu iddia edilecekse öncelikle bu başlangıçtaki anasoyluluk koşulunun yerine getirilmesi gerekirdi ve Orta Asya'da durum tam olarak bu şekilde cereyan etmişti: “Eski Türkler'deki Şamanizm ise bir taraftan Totemizm ile diğer cihetden ‘Maderi Semiyeye’ ile alakalıdır. (...) O halde Türklerde en eski bir zamanda “Budun” “Dört Ulus”a ve her ulus da birtakım “Sop”lara münkasim imiş ve soplara da mâderî semiyeye mahiyetini haiz olup birer “Kıla”ya yâni “Mâderî totem”e mâlik bulunmuş” (1977, s. 92-93).

Türk toplumlarında başlangıç durumu olarak anasoyluluğun varlığını tespit ettikten sonra Gökalp, Türklerin toplumsal hayatında önemli bir rol oynadığını ileri sürdüğü potlaç kurumunu

<sup>19</sup> Aslında uzun vadeli etkileri hesaba katıldığında potlaç konusunda daha çok bilinen hatta klasikleşen eser Mauss'un 1925 tarihli “Essai sur le don” (Armağan Üzerine Deneme) makalesidir. Fakat söz konusu makale, Gökalp'in ölümünden sonra yayımlanmış olmasının yanı sıra Gökalp'in Mauss'un potlaçla ilgili daha erken çalışmalarından faydalandığına dair somut bir iz rastlanmamıştır.

<sup>20</sup> Demokratik anasoyluluğun hiyerarşik babasoyluluğu öncelediği düşüncesi yalnızca Davy'nin öne sürdüğü bir tez değildir. Bazı istisnalar dışında o dönem için yaygın bir kanaattir. Örneğin 1913 yılında *Totem ve Tabu* kitabını yayımlayan Freud'a göre “Bugün henüz bazı oymaklarda egemen olan en ilkel örgüt, eşit haklara sahip, totem sisteminin kurallarına bağlı bireylerden kurulu ve anaerkilliğe, yani anne tarafından akrabalığa dayanan insan topluluklarıdır” (2014, s. 152).

iki farklı olayda teşhis eder. Bunlardan biri Dede Korkut Hikâyeleri içinde geçen “İç Oğuz’a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek’in Öldüğü” başlıklı hikâyedir. Hikâye Salur Kazan’ın, evini yağmalatmak üzere sadece Üçokları (İç Oğuz) davet etmesi sonucu Bozokların (Dış Oğuz) Kazan’a düşman olmalarını konu alır. Davet edilmeyen Dış Oğuz beyleri, Kazan’ın dayısı Aruz liderliğinde toplanırlar ve bütün ittifak taleplerine rağmen Kazan’a sadık kalmakta ısrarcı olan Beyrek’i öldürürler. Ölüm haberini alan Kazan, İç Oğuz beylerini toplayarak Dış Oğuzların üzerine yürür ve dayısını öldürerek Beyrek’in intikamını alır (2024, s. 179-186). Aslında Gökalp bu hikâyeyi ilk olarak *Türkçülüğün Esasları* içinde alıntılanmış fakat anlatılan olayları potlaç kurumuyula değil Türk harsına en uygun sistem olarak gördüğü tesanütçülükle açıklamıştı (1976, s. 174). *Türk Medeniyeti Tarihi* içinde ise Salur Kazan’ın evini yağmalatması olayı içerdiği rekabet unsurlarıyla birlikte potlacın dört başı mamur bir örneği olarak sunulur. Aynı anlatıyı ele alırken Gökalp’in bu defa potlaç kavramına başvurması ve kavramı tam da Davy’nin savunduğu şekilde kullanması *Türkçülüğün Esasları* ile *Türk Medeniyeti Tarihi* arasındaki yaklaşık 2 yıllık süre zarfında Gökalp’in *L’Année sociologique* içinde cereyan eden tartışmaları yakından takip ettiğini göstermektedir.

Aynı şekilde Gökalp daha önce *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*’de potlaçtan söz etmeksizin açıkladığı kirvelik hususunu (2023, s. 612) *Türk Medeniyeti Tarihi*’nde potlaç geleneğinin bir izi olarak teşhis eder. Kürtler arasında devam eden kirvelik geleneği uyarınca oğlunu sünnet ettirmek isteyen bir baba, öncelikle bir kirve seçer. Sünnet düğünü öncesi ve sonrasında bütün masrafları kirve karşılar. Daha sonra çocuğun babası, kirveye yaptığı masrafları karşılayacak hatta bunu aşacak hediyelerle karşılık verir. Böyle cömert bir karşılık vermediği takdirde rezil rüsva olur (2023, s. 83-84). Gökalp bu olayı potlaca örnek olarak göstermekle birlikte detaylandırılmamış bir halde bırakır.

Bütün bu analizler sonunda Gökalp *mana*, *totemizm* ve *tabunun* Türk toplumlarındaki karşılığını bulmuş ve bidayette cumhuriyetçi ve demokrat olan Türk toplumsal ve siyasal yapısının daha sonra potlaç vasıtasıyla aristokratik ve emperyalist bir mahiyet kazandığını göstermiş olur (2023, s. 88). Böylece Türk toplumlarının da uygarlık tarihinin bir parçası olduklarını, Türklerin de o dönem için “evrensel” kabul edilen demokratik karakterli, anasoylu (*matrilinéaire*) ve babayerli (*patrilocale*), totemist inanışa sahip, dışevlilik kuralının geçerli olduğu aşiret temelli bir örgütlenme aşamasından geçmiş bulduklarını daha sonra ise -potlaç aracılığıyla- tek tanrılı (Toyonizm), içevlilik üzerine kurulu, hiyerarşik bir ilhanlık modeline ulaşmış olduklarını iddia eder.

## 2. Eleştiriler ve Tartışmalar

Gökalp’in *Küçük Mecmua*’da yayımladığı makalelerin bir derlemesi olan *Türk Devletinin Tekâmülü* eserini yayına hazırlayan Kâzım Yaşar Koprıman Gökalp’in verdiği bilgileri doğrudan kullanmanın sakıncalarına dikkat çeker (1981, s. 2). *Türk Töresi* kitabını yayına hazırlayan Yusuf Çotuksöken ise Gökalp’in verdiği bilgilerin uzmanlarca yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunur (2019, s. 94). Gökalp’in kullandığı eserlerin ve tartışmaların eskimesine bağlı olarak düzeltilmesi ya da bazı tartışmaların yeniden değerlendirilmesi gerektiği konusunda Abdülkadir İnan da Gökalp’in külliyatı yayımlanırken kullandığı kaynaklara ya da kendisine ait ufak tefek yanlışların, notlar ilâvesiyle tashih edilmesi gerektiğini ifade eder (1976, s. 172).

Gökalp’e yöneltilen eleştirilerin büyük bir bölümü Durkheim çevresinden iktibas ettiği geçiş modeliyle ve bu modelin evrenselliği iddiasından hareketle Gökalp’in Türk toplumlarını bu çerçeveye yerleştirmesiyle ilgilidir. Hikmet Tanyu’ya göre Gökalp’in temel referansı olan Durkheim’in *Dinsel Hayatın İlksel Biçimleri* eseri “(...) Türkiye’de sanki kesin bir sonucu ifade ediyormuş sanılarak derin araştırma ve tahlil olmadan benimsenmiş ve Türkiye’de birçok bilgine ve toplumbilime etki yapmıştır. Bu kitap âdeta umumî bir dinî kabul gibi benimsenmiş ve hatalı yöne sapılmayı kolaylaştırmıştır.” Oysa bugün için Durkheim’in “yanlışlarla dolu olduğu gerek tesbit ve gerek tahlil ve gerek umumileştirmesinin hatalı olduğu” anlaşılmıştır (1983, s. 157-160).

Orta Asya Türk toplumlarını yerleştirdiği geçiş modeli ile ilişkili olarak Gökalp'e getirilebilecek eleştirilerden ilki potlaç olgusuyla alakalıdır. XX. yüzyıl başında modern antropoloji literatüründe çokça tartışılan ve özellikle *L'Année sociologique* içinde Davy, Mauss ve Murnier'nin çalışmalarıyla evrensel bir kurum olarak sunulan potlacın gerçek mahiyeti günümüzde ortaya çıkmış durumdadır. Özellikle Marie Mauzé'nin çalışmalarıyla birlikte potlacın yalnızca bazı Kuzeybatı Pasifik halkları arasında ve belirli bir süre zarfında gözlemlendiği ve bunun da Beyazlarla temasın bir sonucu olarak yerel ekonomide meydana gelen bir deformasyondan kaynaklandığı düşünülmektedir (Tunçbilek, 2023, s. 120). İnan'a göre, Gökalp'in özellikle Dede Korkut'ta tespit ettiği potlaç kurumu, divan edebiyatında "hân-ı yağma" ve Kaşgarlı Mahmut'un eserinde geçen "kençliyü" ile ilgili olabilir. Ne var ki bu geleneğin Moğol istilası sonrasında devam ettiğini gösteren hiçbir belge yoktur, belirli bir tarihten sonra hiçbir kayıta yer almamıştır (1976, s. 171).

Gökalp'e yöneltilebilecek ikinci eleştiri totemizmin bir din olduğu ve gözlemlenebilir bütün dinlerin en "ilkeli" olduğu yönündeki Durkheimci argümanın geçerliliğini kaybetmesiyle ilgilidir. Totemizm, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyıl başında Frazer, Tylor, McLennan, Lévy-Bruhl, Van Gennep, Goldenweiser, Durkheim, Freud, Boas, Lowie, Elkin, Murdock ve Radcliffe-Brown gibi isimler tarafından tartışılan antropolojinin kadim araştırma alanlarından biridir. Bu isimlerin her biri totemizme farklı bir yorum getirmiş, kimi dışevlilikle kimi birtakım beslenme ve öldürme yasaklarıyla ilişkilendirmiştir. Ancak 1962'de yayımladığı *Le Totémisme d'aujourd'hui* (Günümüzde Totemizm) eseriyle Claude Lévi-Strauss, totemizme ilişkin bütün bu ilk girişimlerin bir illüzyon yarattıklarını, totemizmin toplumsal bir kurum ya da dinî bir inanç olarak kabul edilemeyeceğini, iki farklı referans sistemi (doğa ve kültür) arasındaki bir geçiş mekanizması olduğunu öne sürerek totemizm araştırmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır (Lévi-Strauss, 2018).

Yüzyıl başında totemizm, dışevlilikle (*exogamie*) birlikte bulunduğu kabul edilmiş, bu tezden hareket eden Gökalp de tarihî kaynaklardan çıkarsanmasa bile Türklerde de evvelde dışevliliğin bulunmuş olması gerektiği çıkarımını yapmıştı. Oysa totemist inanıştaki bazı toplumlarda içevlilik ilkesinin de cari olduğu görülünce bu iddia da geçerliliğini kaybetmiştir (Tanyu, 1983, s. 156). Daha doğrusu totemizm ve dışevlilik arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu kabulü terk edilmiştir.

Gökalp'in Türklerin de bir zamanlar totemizm inancına sahip oldukları yönündeki tezi pek çok kişi tarafından eleştirilmiştir. Tanyu'ya göre bir varlığı takdir edip saygı göstermek ya da onu bir cesaret timsali kabul etmekle totemizm aynı şey değildir: "İlmî bir belge olmadan, bu konuda ciddi bir araştırma yapılmadan, bazı efsanelere karışmış hayvanları, bazı cesur ve güçlü hayvanları Türklerin Totemi olmuş gibi saymak ilmen hatalıdır. Bu bakımdan, Kurt'u, atı, kartalı, koyunu, geyiği vb. Türklerin totemi olmuş gibi görmek ilmî isbattan uzaktır" (1983, s. 157).

Orta Asya ongunlarına yapısal antropolojinin bakış açısından yaklaşan Sencer Divitçioğlu'na göre Türklerde ve Moğollarda insanlarla hayvanlar arasında çok farklı ilişki biçimleri vardır. Ancak bu ilişkinin görüldüğü her yerde totemizmi tespit doğru değildir: "Bu toplumlarda hayvanlar sadece ongun düzeyinde insanın hayatına girmez, daha değişik düzeylerde de hayvanlar (adı sayılanlar ve sayılmayanlar) insanla birlikte yaşar. Türk ve Moğollar'da insanla hayvan simbiyozu söz konusudur. Sonuç olarak, Türk-Oğuz toplumunda hayvanların ongun olma ihtimali, bunların öteki kategorilere dahil olma ihtimalinden ne fazla ne de eksiktir" (2000, s. 29).

Kafesoğlu'na göre Gökalp'in Türklerin eski klan dininin totemizm olduğu yönündeki iddiası Durkheim etkisiyle açıklanabilir (1980, s. 10). Ancak herhangi bir toplulukta bazı hayvanlara "saygı" duyulması o topluluğun totemist "klan"dan ibaret olduğuna delil sayılamaz. Zerdüşterde inek ve köpeğin, Hinduizmde hayvan öldürmenin yasak olması, Eski Mısır'da Apis öküzünün kutsal kabul edilmesi bu toplumların totemist olduğunu göstermez. Kafesoğlu'na göre

Gökalp'in iddia ettiği gibi totemi ifade eden "ongun" (ongun) kelimesi yalnızca Moğolcada mevcut olup Türk dillerinde mevcut değildir. Oğuzlara ait totem-kuşlara ilk defa XIV. yüzyıl başında Moğollar devrinde *Câmi'üt-Tevarih*'te rastlanılmaktadır. Kafesoğlu'na göre Türklerde totemizm olmadığı gibi totemizme içkin *mana* gibi gizli bir kuvvet telakkisi de mevcut olmamıştır. Gökalp *kut* ile *mana* kavramlarını birbirine karıştırmıştır (1980, s. 16-17).

Hilmi Ziya Ülken de Gökalp'in Avustralya totemizmi ile Orta Asya kabilelerinin ongunları arasında kurduğu özdeşliği eleştirir: "(...) eski Türk tarihinde totemcilik aramak zorlama bir teşebbüs gibi görünüyor. Göktürklere ait ilk Türk dininde totemcilik izi yoktur. Yalnız Yer-Su'larda animizm ve natürizm görülmektedir. Ongunlar hayvanlara ait damgalardır. Çok eski bir devirde totem görevi görmüş kalıntılar olabilirler. Gökalp totemcilik sınıflamaları ararken İskitlerden (sek-it) köpek, güneyin Kouey Şuan'larında kuş (kuşan) totemlerini arıyor. Her iki kelime zorlama olarak totem sınıflamasına konmuştur. Çünkü İskit'ten 'it' (köpek) kelimesi çıkarılamayacağı gibi, 'kuşan' da Çince kelimenin İran'da aldığı şekildedir" (Ülken, 2021, s. 127).<sup>21</sup>

Gökalp, Durkheim'ın etkisiyle Türk dininin totemizm ve natürizm/şamanizm aşamalarından geçtiğini daha sonra daha gelişmiş bir dinî sistem olarak Toyonizm'e inandıklarını iddia etmiştir. İnan'a göre, Gökalp elindeki "pek mahdut" materyale dayanarak yanlış bir çıkarım yapmış ve Türklerin dinini "Toyonizm" olarak adlandırmıştır. Hâlbuki Gökalp'in "Toyonizm" adını verdiği din, aslında Budizm'den, "nom" dediği din kitabı ise Budist ve maniheistlerin din kitaplarına verdikleri isimden ibarettir (1976, s. 172). İnan'a göre Orta Asya Türk topluluklarının dini, Altay ve Yakut şamanlığında sadece kalıntıları ve iptidai bir formu gözlemlenen, gelişmiş bir Şamanizmdir (1976, s. 2).

Ancak Toyonizm gibi Şamanizm konusunun da Türkiyat araştırmalarında ihtilafli bir konu olduğunu belirtmek gerekir. Bugünkü literatürde artık Şamanizmin milattan önceki devirlerde ortaya çıkmamış olduğu dolayısıyla Türklerin eski dinleri de olamayacağı kabul edilmektedir (Uğurlu, 2012). Hatta Eliade'nin "bir esrime ve vecd tekniği", Jean-Paul Roux'nun ise "bir teknik" olarak tanımladıkları Şamanizmin bir din olarak kabul edilemeyeceği de iddia edilmektedir. Uğurlu'ya göre Hunlardan itibaren Türklerin dini Gök Tanrı İnanç sistemidir ve bugün bütün bileşenleriyle tespit edilebilir durumdadır (2012, s. 331-333).

## Sonuç

Gökalp'in Orta Asya toplumlarına ilişkin çalışmaları Türkoloji alanında kurucu metinlerdir. Aynı zamanda Gökalp'in bu metinleri kaleme alırken Orhun Abideleri, *Divanü Lûgati't-Türk*, *Şecere-i Terâkime*, *Tarih-i Cihan-Güşâ*, *Câmi'üt-Tevarih*, henüz Türkçe olarak neşredilmedikleri bir tarihte *Oğuznâmeler* ve "Oğuzların İlyada"sı olarak tanımladığı (1976, s. 126) *Dede Korkut Hikâyeleri*<sup>22</sup> gibi eserlerden yararlanması ve Türk kültürüne ilişkin mit ve anlatıları bilimsel bir çözümlemede kaynak olarak kullanması çok önemli bir teşebbüstür.<sup>23</sup>

Kendi döneminde değerlendirildiğinde Gökalp'in çabası son derece anlamlıdır. Konusuyla ilgili literatürü, alandaki güncel yayınları yakından takip etmiş ve kendi araştırmasıyla

<sup>21</sup> Ancak bu eleştiriyi getiren Ülken'in de daha eski tarihli "Orta Asya'da Türkmen" başlıklı makalesinde, Gökalp'in öne sürdüğü çerçeveyi ve açıklama modelini kabul etmiş olduğu ifade edilmelidir: "Türkmenlerin millî âyinlerinde rast gelinen hayvan isimleri totemist hayatın bugüne kadar devam eden izleridir. Türkmen klanlarının totemizm ve tabiatçılık safhalarından geçtikleri tarihi delillerle kolaylıkla izah edilebilir. Klanların hayvan isimleri ve âyinlerinde görülen animizm bir nevi totemizm bakiyesidir" (Ülken, 2021, s. 23).

<sup>22</sup> *Dede Korkut Hikâyeleri* ilk defa Kilisli Rifat tarafından kopya edilerek 1916 yılında İstanbul'da, *Oğuznâme* ise Rıza Nur tarafından 1928 yılında İskenderiye'de yayımlanmıştır (Ülken, 2021, s. 112). Gökalp'in *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden, henüz Türkiye'de neşredilmemişken *Millî Tetebbülar*'da (1915) bahsetmesi son derece dikkat çekicidir (Duymaz, 2016, s. 12-13).

<sup>23</sup> Ülken, Gökalp'i Anadolu yerine Orta Asya mitlerine ve hikâyelerine önem vermekle eleştirir: "Ziya memleketi gözlerini çevirmiyordu. (...) Edebiyatın, ahlakın, hukukun hammaddesi olan folkloru ve destanı bundan dolayı memleketin içinde arayacak yerde, eskiye ve kitaba gidiyordu. Anadolu âdetleri, masalları, hikâyeleri değil, fakat Orta Asya tarihinden bulup çıkardığı ve memleket için yaşayan kıymet olmayan hikâyeler, âdetler ve masalları örnek alıyordu" (akt. Bulut, 2011, s. 226). Hâlbuki folklorist Tahir Alangu'ya göre böyle yaparak Gökalp, edebiyatın millileştirilmesi konusunda bir adım atmış, yeni bir Türk harsının meydana getirilmesinde öncü olmuştur (Alangu, 1983, s. 250).

örtüşen yeni bir teori ya da argüman keşfettiğinde çalışmalarını bu doğrultuda genişletmiş ve yeniden düzenlemiştir. Üstelik Davy'nin 1922'de yayımladığı kitabın temel argümanlarının Gökalp'in ölüm döşeginde kaleme aldığı *Türk Medeniyeti Tarihi* (1925'te *posthume* yayımlandı) içinde yer almasının da gösterdiği gibi Gökalp yabancı dildeki yayınları neredeyse an be an takip etmektedir. Bu kavramlara atfedilen anlamların zamanla değişmesi ya da açıklayıcı özelliklerini kaybetmeleri bilimin normal işleyişi açısından olağandır. Popper'ın ifade ettiği gibi bilim ancak bu şekilde, yanlışlamalar üzerinden ilerler. Önemli olan bu çalışmaları kendi dönemlerinin ruhu içinde değerlendirmek, bugünden bakarak peşin bir yargıya varmamaktır.

Gökalp'in Durkheim ile ilişkisi kimi zaman olumlu kimi zamansa pejoratif anlamda defaatle dile getirilmiştir. Ancak Gökalp'in eserleri, argümanları takip edilerek derinlemesine incelendiğinde onun yalnızca Durkheim'dan değil bir bütün olarak *L'Année sociologique* ekibinin çalışmalarından etkilendiği ortaya çıkar. Çerçeve bu şekilde kurulduğunda Gökalp'in etkilendiği kişiler listesine -Durkheim'ın doğrudan birer takipçisi olarak nitelendirilemeyecek- Marcel Mauss, Henri Hubert, Georges Davy ve Marcel Granet gibi isimleri de eklemek gerekir. Ancak bu durum Gökalp'in bütünüyle Fransız kaynaklardan beslendiği anlamına gelmez. Gökalp'in milliyetçilik ve hars-medeniyet ayrımında Alman romantizminden etkilendiği öne sürülmekle birlikte<sup>24</sup> Orta Asya Türk toplumları hakkında yürüttüğü çalışmaların ve öne çıkardığı mana, tabu, totem ve potlaç gibi kavramların aynı dönemde Fransız sosyolojisinin esas gündem maddeleri olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Zikredilen çalışmalar ve Gökalp'in argümanları arasındaki örtüşme, Orta Asya Türk toplumlarına ilişkin çalışmalarında Fransız sosyolojisinin ve antropolojisinin doğrudan bir referans olduğunu kanıtlamaktadır. Gökalp'in *Türk Medeniyeti Tarihi* eseri hakkında "hem tercüme hem telif" dediği rivayet edilir (Ertürk, 2005, s. 82). Burada "tercüme" kısmı kavramsal açıklama modelinin iktibasından "telif" kısmı ise araştırma sahası olarak Türk kültürünü seçmesinden ya da belki de bu kavramları politik ve pratik bir kaygıyla, yeni bir "Türk harsı" yaratma projesinin bilimsel meşruiyet zemini olarak kullanmasından kaynaklanır.

Baykan Sezer'e göre Gökalp'in Türk sosyolojisindeki önemi Durkheim ile ilişkisinden değil, yüzyıl başında sorunlarla boğuşan Türk toplumuna getirdiği kimlik önerisinden ve bu öneri dışında bir seçeneğin bilim düzeyinde öne sürülmemiş olmasından kaynaklanır (akt. Ertürk, 2005, s. 89). Bilimsel kaynakları ve aktarımın niteliği ne olursa olsun Gökalp'in öncelikli amacı ülkenin somut ve siyasi problemlerine kuramsal çözümler üretmektir (Bulut, 2021, s. 107). Dolayısıyla Orta Asya Türk toplumları hakkındaki bu araştırmalar siyasi içerimlerini dikkate almadan, yalnızca geçmiş Türk kültürüne ilişkin bilgiler içeren birer tarih kitabı olarak okunamazlar. Orta Asya'ya ilişkin çalışmaları bir bütün olarak incelendiğinde Gökalp'in bir dönem için evrensel olduğu düşünülen çerçeveye yerleştirerek Türkleri "ortak insanlık tarihi"nin "önemli" bir parçası haline getirmeye çalıştığı görülür. Bu anlamda onun çalışmaları ulus-inşa süreciyle bağlantılı olarak Türklerin uygarlık tarihinde oynadıkları rolü tespit ve ispat etmeye yönelik çalışmaların ilk örneklerinden biridir -ki bu çabalar esas zirvesine 1930'lu yıllarda Türk Tarih Tezi ile ulaşacak fakat başlangıç olarak Orta Asya'ya değil bu defa Mezopotamya'ya ve Anadolu'ya yönelecektir. Türk toplumunun İslam medeniyetinden çıkıp Garp medeniyetine dahil olabilmesinin kuramsal bir açıklamasını yapmak isteyen Gökalp'e göre "(...) garp medeniyetine girmeden evvel, millî harsımızı arayıp bularak millî harsımızı meydana çıkarmamız icap eder" (1976, s. 41). Bu durumda Gökalp'in Orta Asya'ya yönelik çalışmaları "Türklük temelli yeni bir kimlik inşa etme" amacına yönelmiş bir siyasetin ihtiyaç duyduğu Türk kimliğinin temellerini keşfetme ya da bu kimliği/harsı inşa etme projesinin başlangıç noktasıdır. Bu harsın tespit edilmesi yoluyla Türk toplumu medeniyet dairesini değiştirirken ortaya çıkabilecek muhtemel komplikasyonlar da öngörülebilir ve önlenabilir hale gelir.

<sup>24</sup> Gökalp düşüncesindeki Alman etkisine ilişkin değerlendirmeler için bkz. (Bulut, 2015).

Sonuç olarak Orta Asya toplumlarına ilişkin çalışmaları Gökalp'in diğer çalışmalarından ve kurulmakta olan ulus-devletin politik ajandasından bağımsız düşünülemez, bilakis bu eserler onun bilimsel ve politik programının kuramsal zeminini teşkil eder. Dolayısıyla günümüzde Gökalp'in çalışmaları değerlendirilirken bu makalenin ortaya koyduğu kavramsal çerçevenin, bu çerçeveye yöneltilmiş eleştirilerin ve bu çalışmaların ardındaki politik duruşun bir bütün olarak dikkate alınması gerekir.

## KAYNAKÇA

- Alangu, T. (1983). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Bulut, Y. (2015). Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı. *Sosyoloji Konferansları*. No: 52, 79-110.
- Bulut, Y. (2021). *Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Cefai, D. ve Mahé, A. (1998). Échanges rituels de dons. Obligation et contrat Mauss, Davy, Maunier: Trois perspectives de sociologie juridique. *L'Année sociologique*, Troisième série, 48(1), 209-228.
- Çotuksöken, Y. (2019). Sunuş. Z. Gökalp, *Kitaplar I* (2. Baskı) içinde (ss. 93-94). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Davy, G. (1922). *La Foi jurée: Étude Sociologique du Problème du Contrat*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Dede Korkut Hikâyeleri (2024) (19. Baskı) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Divitçioğlu, S. (2000). *Oğuz'dan Selçuklu'ya*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Durkheim, É. (2005). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (5<sup>ème</sup> édition). Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Durkheim, É. ve Mauss, M. (2017). *De quelques formes primitives de classification*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Duymaz, A. (2016). Millî Tetebbûlar Mecmuası Yazıları Üzerine. Z. Gökalp, *Millî Tetebbûlar* içinde (ss. 11-16). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ertan, T. F. (2022). Eugène Pittard Ankara Günleri ve Konferansları (21 Mart-6 Nisan 1938). *XVIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara: 1-5 Eylül 2018)*, s. 693-710. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ertürk, R. (2005). Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifî. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, III (10), 81-90.
- Freud, S. (2014). *Totem ve Tabu*. (Hasan İlhan, Çev.) Ankara: Alter Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977). Eski Türkler'de İctimaî Teşkilât ile Mantikî Tasnifler Arasında Tenâzur. *Makaleler III* içinde (ss. 17-98). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). *Türk Devletinin Tekâmülü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2023). *Türk Medeniyeti Tarihi* (6. Baskı). İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı-Millî Eğitim Basımevi.
- Kafesoğlu, İ. (1980). *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Kaya, T. (2011). Eserlerinden ve Yakınlarının Yazdıklarından Hareketle Ziya Gökalp Üzerine Biyografik Notlar. K. Tuna ve İ. Coşkun (Ed.), *Ziya Gökalp (1875-1924)* içinde (ss. 12-48). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Koprman, K. Y. (1981). Önsöz. Z. Gökalp, *Türk Devletinin Tekâmülü* içinde (ss. 1-2). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kösemihal, N. Ş. (1955). “Études Sociologiques Sur La Chine-Marcel Granet”. *Sosyoloji Dergisi*, Cilt 2, Sayı: 10-11, 1955, 215.
- Lévi-Strauss, C. (2018). *Günümüzde Totemizm*. (Kasım Akbaş, Çev.) İstanbul: Nora Kitap.
- Roux, J.-P. (2020). *Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*. (Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan Özcan, Çev.) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tanyu, H. (1983). Totemizm ve Tabu Üzerine Araştırmalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVI (1-4), 155-172.
- Tunçbilek, Ş. S. (2023). *Marcel Mauss'un Armağan Üzerine Deneme'si - Bir Tahlil*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Uğurlu, S. (2012). Eski Türklerin Dini. *AİBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12, 323-335.
- Ülken, H. Z. (2021). *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler* (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

#### ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir.