

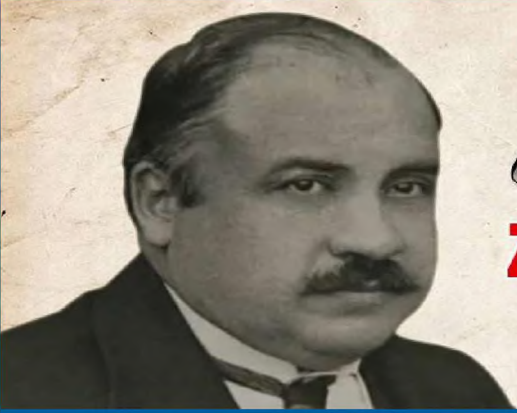
AKÜSBD

ISSN: 1302-1265
e-ISSN: 2149-4894

Afyon Kocatepe Üniversitesi

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt: 26, Ölümünün 100. Yılında Ziya
Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel
Sayısı





Ölümünün 100. yılında
**ZIYA GÖKALP ve SOSYOLOJİ
SEMPOZYUMU**

Afyon Kocatepe University

Journal of Social Sciences

Volume: 26, Ziya Gökalp and Sociology
Symposium Special Issue on the 100th
Anniversary of His Death



	<p>Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 26, Sayı: Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı, Aralık-2024</p>	
<p>Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences Volume:26, Issue: Ziya Gökalp and Sociology Symposium Special Issue on the 100th Anniversary of His Death, December-2024</p>		
<p>ISSN: 1302-1265 e-ISSN: 2149-4894</p>		

Sahibi / Owner

Afyon Kocatepe Üniversitesi adına Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE

Editör / Editor

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE

Özel Sayı Editörü / Special Issue Editor

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Alan Editörleri / Field Editors

Coğrafya

Prof. Dr. M. Ali ÖZDEMİR
Doç. Dr. Mustafa KÖSE

Dil ve Edebiyat

Prof. Dr. Nadejda ÖZAKDAĞ
Prof. Dr. Celal DEMİR

Eğitim

Prof. Dr. Gürbüz OCAK
Doç. Dr. Mehmet KOÇYİĞİT

Felsefe

Doç. Dr. Murat KELİKLİ
Doç. Dr. Mustafa KAYA

Halkla İlişkiler-İletişim

Doç. Dr. Ümit DEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Sena COŞKUN

Hukuk

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HATİPOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Özkan ÖZYAKIŞIR

İktisadi ve İdari Bilimler

Prof. Dr. Yusuf KARACA
Prof. Dr. Mustafa FİŞNE

İlahiyat

Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
Doç. Dr. Eyüp KURT

Psikoloji

Doç. Dr. Pınar DURSUN KARSLI
Doç. Dr. Timuçin AKTAN

Sanat-Tasarım

Doç. Dr. Şerife Ebru OKUYUCU
Prof. Dr. Çağhan ADAR

Sosyoloji

Prof. Dr. Hüseyin KOÇAK
Doç. Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU

Tarih

Prof. Dr. Gürsoy ŞAHİN
Doç. Dr. Selim KAYA

Turizm

Prof. Dr. Elbeyi PELİT
Prof. Dr. Ahmet BAYTOK

Dil Editörleri / Language Editors

Doç. Dr. Osman USLU (İngilizce)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Salim DANIŞ (Türkçe)

TAKDİM

Temelleri, 1974 yılında Afyon Maliye Muhasebe Yüksekokulu'nun açılmasıyla atılan Afyon Kocatepe Üniversitesi (AKÜ), 3 Temmuz 1992 tarih ve 3837 sayılı Kanunla resmen kurulmuştur. Üniversitemiz, kuruluşundan bugüne evrensel düzeyde bilimsel bilgi üretme, mesleki açıdan çağdaşlarıyla rekabet edebilen nitelikli bireyler yetiştirme ve bölgesel kalkınmaya katkı sağlama misyonuyla çalışmalarını çok yönlü olarak sürdürmektedir. AKÜ, çalışmalarında başarı çitasını daha yukarılara çıkarmak için yoğun çaba ve aksiyon içerisinde olan bir kurumdur.

Bilimsel araştırma ve eğitim faaliyetlerinde kaliteyi sürekli artırarak bölgesel kalkınmaya katkı sunan, yenilikçi projelerle ulusal düzeyde girişimci üniversiteler arasında yer alma, ulusal ve uluslararası tanınırlığını artırma vizyonu ile yoluna devam eden üniversitemiz, Türk düşünce hayatında önemli bir yeri olan Ziya Gökalp'in ölümünün 100. Yılı nedeniyle anma etkinlikleri yapmayı planlamış ve bu doğrultuda *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu* organize edilmiştir. Anma etkinlikleri kapsamında gerçekleştirilen bilimsel faaliyetlerden biri olarak da; Sosyal Bilimler Enstitü'müz tarafından yılda dört sayı olarak çıkarılmakta olan Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin bu sayılarına ek olarak "100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı" çıkarılması kararlaştırılmıştır.

İlgili sayıda yer alan çalışmaların, Türk düşünce hayatının en önemli isimlerinden olan Ziya Gökalp'in anlaşılmasına ve bilim dünyasına katkı sunmasını diliyor, emeği geçen herkese teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ
Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü

SUNUŞ

1999 yılından bugüne hakemli akademik dergi statüsünde yayın hayatına devam eden Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 2015 yılından itibaren TÜBİTAK çatısı altındaki Dergi-Park sistemi üzerinden yayın hayatını sürdürmekte ve sosyal bilimler alanında bilime katkı sunmaktadır. Bu sayıya kadar sosyal bilimlerin değişik alanlarında toplam 1166 makale yayınlamıştır.

Ölümünün 100. yılı olması hasebiyle Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi bünyesinde 04, 05 ve 06 Ekim 2024 tarihlerinde "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Türk Sosyolojisi Sempozyumu" düzenlenmiştir. Bu sempozyumda, Gökalp'i değişik yönleriyle ele alan toplam 61 bildiri sunulmuştur. Bildiri tam metinlerini makale olarak yayımlamak isteyen araştırmacılarımızın hakem sürecinden geçen yazıları Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ'ın editörlüğü ile "Ziya Gökalp Özel Sayısı" adıyla hayat bulmuştur. Bu sayıda mütefekkir Gökalp'i ve fikir dünyasını akademik mercek altına alan 33 makale yayınlamıştır. Tüm bu süreçlerde, makale gönderen tüm yazarlarımıza, hakemlik yaparak makaleleri değerlendiren hakemlerimize ve derginin değişik aşamalarında emeğini esirgmeden büyük bir özveriyle gayret gösteren başta editör ve editör yardımcısı olmak üzere herkese kalben teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bilimsel ve etik ilkelere uygun hareket etmeyi ilke kabul etmiş bir dergi olan Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, gerek yıllık süreç sayılarıyla gerek yılda en az bir özel sayısı ile sosyal bilimlere katkı sunma iradesini sürdürecektir.

Türk biliminin gökyüzü, yüzyıllar öncesinden beri parlayan ve sonraki yıllarda onlara katılan parlaklıklarıyla göz kamaştıran yıldızlarla dopdoludur. Onların hepsi için tek tek makaleler yazmak, kitaplar yayınlamak ve bilimsel toplantılar yapmak, onların kazandırdıklarının küçük bir vefa borcu olduğu aşikârdır. Toplumsal buhran boyutuyla aydınları inciten ve onları harekete zorlayan toplumsal sorunların çözümü için tüm hayatını sarf eden Gökalp, buhrandan kurtuluş reçetesini toplumun üç ana eksen üzerinde temellendirilmese bağlayan temel fikrini "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" kelimeleriyle vitrine taşımıştır. Bu çözümün hayata geçebilmesi için savaşılan olan erlerin yetişmesine vesile olacak sosyoloji ve felsefe bilimlerinin Türkiye'de temellerini atarak hayat bulmasını sağlamıştır. İlim semamızın parlak bir yıldızı olduğunda hiç şüphe barındırmayan Gökalp, temel amacında kesin bir sonuca ulaşamamış olsa bile fikrinin Türkiye'de yok edilemeyecek bir sağlamlık elde edecek kadar gelişimine katkı sağlamıştır.

Bu bağlamda, "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı"nın son asrın en önemli fikir adamları arasında yerini almış olan Ziya Gökalp'in daha iyi anlaşılması ve yüz yıl sonra alanlarında yetkin uzmanların yorumlarıyla hayat bulmuş olarak yeniden fikirleriyle Türk halkına seslenmesine vesile olmasını diliyorum.

Dergimizin araştırmacılara faydalı olmasını ve sosyal bilimler alanına katkı sunmasını temenni ediyorum; kalbî saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖN SÖZ

Değerli Okuyucular,

Ölümünün 100. Yılında çeşitli etkinliklerle anılan Ziya Gökalp, çağdaş Türk düşünce ve siyaset dünyasının önde gelen aktörlerinden biridir. Aynı zamanda Türk toplumunun sosyolojiyle tanışmasına da öncülük etmiştir.

Gökalp'e biraz daha yakından baktığımızda, karşımıza şöyle bir portre çıkmaktadır: 1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelen Mehmet Ziya, ilk ve orta öğrenimini Diyarbakır'da tamamlar. Arapça, Farsça ve Fransızca dillerini öğrenir. Bu arada yerel gazetelerde yazıları da yayınlanmaya başlar. Yükseköğrenim için İstanbul'a gelir ve Baytar Mekteb-i Alisi'ne kaydolar. Bu dönemde gizli örgüt olarak bilinen İttihadi Osmanî Cemiyetiyle ilişki kurar. Siyasi ve felsefi ilgileri nedeniyle öğrenim hayatı kesintilere uğrar.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonra 1909 yılında, İttihat ve Terakki Cemiyeti Diyarbakır azası sıfatıyla Selanik'e davet edilir. Cemiyetin büyük kurultayında Merkez Umum üyesi olarak seçilir ve kendisine çeşitli görevler verilir. Selanik yılları, Mehmet Ziya'nın düşünce dünyasında bir dönüm noktası olmuştur. Genç Kalemler Mecmuası etrafında Türkcülük fikriyle buluşur, aynı zamanda Emile Durkheim sosyolojisiyle de burada tanışır. Bundan sonraki süreçte Türkcülük fikri ve Sosyoloji, Gökalp'in siyasi ve toplumsal görüşlerinde belirleyici iki eksen olacaktır. Daha önce sahip olduğu Doğu ve Batı düşüncesine dair müktesebat üzerinden geliştirmek istediği sentezci anlayışı, farklı bir evreye geçerek İçtimai Pozitivizm üzerinden şekillenmeye başlayacaktır. Yeni yaklaşımıyla Gökalp, Durkheim'in geliştirdiği toplum kuramından hareketle Osmanlı'nın yaşadığı toplumsal meselelere ve siyasi kimlik krizine çözüm önerileri getirmeye çalışmıştır.

Cemiyetin Fırka'ya dönüşümüyle birlikte de Diyarbakır mebusu olarak Meclis-i Mebusana seçilir. Aynı zamanda Darülfünun'da sosyoloji dersleri vermeye başlar ve böylece sosyoloji kürsüsünün kurulma ve kurumsallaşma süreci de başlamış olur. İstanbul'da bir yandan da dahil olduğu Türk Yurdu Mecmuası çevrelerinde düşünsel faaliyetlerine ve yazı hayatına devam eder. Siyasi, fikri ve bilimsel kişilikleriyle ayrı platformlarda varlık göstermeye çalışır. Yeni fikirlerle oluşturduğu sentezci görüşlerinin temeli sayılan "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak" isimli yazı dizisini bu dönemde yayımlar. Yine çok tartışılan ve halen de tartışma konusu olmaya devam eden "Hars ve Medeniyet" yaklaşımını da bu yazı dizisi kapsamında tasarlar. Hars ile Türklük ve İslamlığı, Medeniyet ile de Muasırlaşmayı açıklamaya çalışarak kimlik krizine çözüm üretmeye gayret eder.

İstanbul'un işgalinden sonra, üniversitedeki odasından alınarak tutuklanır ve askeri mahkemeye çıkarılır. Savaş sırasında yapıldığı iddia edilen Ermeni katliamı ve tehcirine yol açtığı suçlamasıyla, 1919 yazında Malta'ya sürgün edilir. Malta'da da fikri faaliyetlerine devam etmiştir. Orada bulunan sürgünlere edebiyat, sosyoloji ve felsefe üzerine düzenli dersler ve konferanslar verir. Malta'daki sürgün dönemi Gökalp için, İstanbul ile Ankara; başka bir ifadeyle, "eski ile yeni"nin, "büyük mefkûreden küçük mefkûreye" dönüşün bir aşaması olmuştur. Ankara hükümetinin İttihat ve Terakki üyelerine karşı var olan rezervli yaklaşımı, Malta'dan dönen Gökalp'in ittihatçılığına karşı da olmuş, bir takım girişimleri olduysa da Ankara'da kabul görmeyince Diyarbakır'a gitmeye karar vermiştir.

Diyarbakır'da Küçük Mecmua'yı çıkarmaya başlar (1922). Bu mecmua, Gökalp'in fikirlerini yeniden güncellediği ve mefkûresini küçülttüğü bir platform olur. Ülkenin böyle hareketli olduğu, kabuk değiştirme sürecini yaşadığı bir zamanda Gökalp, Diyarbakır'da kalmayı

düşünmez. Tam da bu dönemde Ankara hükümeti, Rıza Nur vasıtasıyla “Kürt Aşiretleri” ile ilgili bir rapor hazırlamasını ister. Raporu tamamladıktan sonra Gökalp, nihayet 1922 yılı sonlarında Ankara’ya kabul edilir, kısa süre sonra “Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı”na atanır. Bu görevde kaldığı süre içinde, birçok klasik yapıtın Batı dillerinden Türkçe’ye çevrilmesini sağlar.

Mustafa Kemal’le de tanışan Gökalp’ten, öncelikle kurulacak olan fırkanın prensiplerini tespit etmesi istenir. Bunun üzerine O, siyasi tarihe, Dokuz Umde adıyla geçen ve Atatürk tarafından 8 Nisan 1923’te yayınlanan seçim beyannamesini hazırlar. Gökalp, Ankara’da önceden İttihat ve Terakki’de oynadığı rolün bir benzerini, farklı bir biçimde Halk Fırkası’nda da oynamaya başlar. Yazdığı yazılarda Mustafa Kemal’in ve Halk Fırkası’nın politik meşruiyetini sağlamaya çalışır. 11 Ağustos 1923 yılında yapılan seçimlerde Diyarbakır mebusu seçilen Gökalp, İkinci Meclis’in yenilikçi simaları arasındaki yerini alır. Bu dönemde Türkçülüğün Esasları başta olmak üzere birkaç eser de yayınlar. Ailesiyle birlikte tedavi için gittiği İstanbul’da, 25 Ekim 1924 gecesini vefat eder. Bu vesileyle ölümünün 100. yılında Türk Sosyolojisinin kurucusu Ziya Gökalp’i saygı ve rahmetle anıyorum.

Gökalp, dönemsel gelişmelere göre düşünce dünyasında, süreklilik çizgisinde değişimler yaşayan bir düşündürdür. Bununla birlikte kendi düşünce yapısında iç tutarlılık arayan ve bunu da belirli bir toplumsal felsefeye dayalı sistematik bir siyasal kuram geliştirerek gerçekleştirmiş ender fikir adamlarımızdan biridir. İçtimaiyat Mecmuasında yayınladığı bir yazıda, “Sosyoloğu olmayan bir kavim yürüyeceği doğru yolu tayin edemez.” Tespitini yapan Gökalp, sosyolojinin Türkiye’de doğup gelişmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Onu ve fikirlerini yeniden değerlendirmek, sadece yakın tarihimizde yaşanan siyasal ve toplumsal konuları değil, günümüz sorunlarını anlama ve yorumlama açısından da önemlidir.

Bu çalışma, Ölümünün 100. Yılında Gökalp’i anmak ve görüşlerini yeniden değerlendirmek amacıyla düzenlediğimiz *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumunda*; 72 katılımcının, 61 bildirisinden ortaya çıkan ve hakemlik süreçleri sonunda kabul edilen makaleleri kapsamaktadır. Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırma Merkezinin katkılarıyla organize edilen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu* vesilesiyle oluşan bu eserde Ziya Gökalp, 33 makale ile anılmaktadır.

Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı*’nın hazırlanmasında ve sunulmasında katkıda bulunan Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetimine, makale yazarları ve hakemler olmak üzere emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım. *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı*’nın, Ziya Gökalp çalışmalarına ve sosyal bilim alanına katkı sağlamasını dilerim.

Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ

Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı Editörü

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Kemal BAYRAM	Marmara Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Artur KOZLOWSKI	Gdansk School of Bankowa	Polonya
Prof. Dr. Birsal KÜÇÜKSİPAHİOĞLU	İstanbul Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Ceylan Gazi UÇKUN	Kocaeli Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Elbeyi PELİT	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Fevzi OKUMUŞ	University of Central Florida	ABD
Prof. Dr. Gürbüz OCAK	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Huziie HİROAKİ	Osaka Üniversitesi	Japonya
Prof. Dr. Jacek JAWORSKI	Gdansk School of Bankowa	Polonya
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Mustafa FİŞNE	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Timothy MAY	University of North Georgia	ABD
Prof. Dr. Evren GÜÇER	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Ayhan URAL	Gazi Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Koray KASAPPOĞLU	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Mürsel BAYRAM	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Selim KAYA	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Yusuf DEMİR	Selçuk Üniversitesi	Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Salim DANIŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Dr. Bashir ADAMU	University of Leicester	İngiltere
Dr. Renata BZDILOVA	Pavol Jozef Safarik University	Slovakya

* Yayın Kurulu listesi unvana göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet BAYTOK	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK	Erciyes Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Aytunga OĞUZ	Dumlupınar Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Belkis ÖZKARA	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Celal DEMİR	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Cihan ÇOBANOĞLU	University of South Florida	ABD
Prof. Dr. Cüneyt AKIN	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Güler SAĞLAM ARI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Hasan KORKUT	Marmara Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. İrfan MORİNA	Priştine Üniversitesi	Kosova
Prof. Dr. İrfan YAZICIOĞLU	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. İsa SAĞBAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV	Semerkand Devlet Üniversitesi	Özbekistan
Prof. Dr. Mehmet Ali ÖZDEMİR	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Mustafa GÜLER	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Nesrin KULA DEMİR	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Nusret KOCA	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye

Prof. Dr. Oğuz TÜRKAY	Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Selçuk AKÇAY	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Seyhan ÇİL KOÇYİĞİT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Şenay GÜNGÖR	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Şuayıp ÖZDEMİR	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Uğur TÜRKMEN	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Veysel KULA	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Prof. Dr. Yusuf KARACA	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Abdullah SELVİTOPU	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Cihat ATAR	Sakarya Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Eyüp KURT	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Hasan DURAN	İstanbul Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ÖZCAN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ALTIN	University of Central Florida	ABD
Doç. Dr. Mutlu KAYA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Yasin KELEŞ	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	Türkiye
Doç. Dr. Zivar Hüseyin BAYLAN	Khazar University	Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Ali YAŞAR	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sena COŞKUN	Afyon Kocatepe Üniversitesi	Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Seyil NAJIMUDINOVA	Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi	Kırgızistan
Dr. Alan V. MURRAY	University of Leeds	İngiltere
Dr. Cristopher S. LIGHTFOOT	Metropolitan Müzesi	İngiltere
Dr. Naringül MARGAZİYEVA	Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi	Kırgızistan
Dr. Ulanbek ALİMOV	Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi	Kırgızistan

* Danışma Kurulu listesi unvana göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından yayımlanan ve alanında ulusal ve uluslararası indeksler tarafından taranan hakemli, disiplinler-arası akademik bir dergidir.

Dergide yayımlanan yazıların, her türlü bilimsel, imlâ ve hukukî sorumlulukları yazarlarına aittir. Derginin amaç, kapsam, yayın etik ilkeleri, makale kabul süreci ve diğer tüm ayrıntılar derginin resmî web sitesinde mevcuttur (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akusosbil>).

Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences is a scientific, interdisciplinary and academic journal published by Afyon Kocatepe University Institute of Social Sciences and indexed in national and international field indexes.

All scientific, spelling and legal responsibilities of the articles published in the journal belong to the authors. Please check the Journal's website for aim and scope, ethical principles of the journal and article acceptance process and full details (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akusosbil>).

Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin Yer Aldığı Dizin/İndeksler:
Afyon Kocatepe University Journal of Social Sciences is Indexed at:

- **ACARINDEX**
- **CITEFACTOR** (*Academic Scientific Journals*)
- **DRJI** (*Directory of Research Journals Indexing*)
- **EBSCO** (*SocINDEX with Full Text - Full Text Subject Title List*)
- **EBSCO Essentials**
- **EBSCOHOST** (*SocINDEX with Full Text - Database Coverage List*)
- **EURASIAN SCIENTIFIC JOURNAL INDEX (ESJI)**
- **GOOGLE SCHOLAR**
- **İDEALONLINE**
- **INTERNATIONAL CITATION INDEX**
- **MLA** (*Modern Language Association*)
- **RESEARCHBIB** (*Academic Resource Index*)
- **ROOT INDEXING** (*Journal Abstracting and Indexing Service*)
- **SCIENTIFIC INDEXING SERVICES (SIS)**
- **SOBİAD** (*Sosyal Bilimler Atıf Dizini*)
- **TEİ** (*Türk Eğitim İndeksi*)
- **TÜBİTAK-ULAKBİM TR DİZİN**

Dergi Yazışma Adresi/Journal Correspondence Address:

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyal Bilimler Dergisi

ANS Yerleşkesi, 03200/Afyonkarahisar/Türkiye

Tel: +90 272 2281255– **Belgegeçer/Fax:** +90 272 2281476

e-posta/e-mail: akusbder@aku.edu.tr

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/akusosbil> - <http://www.sbd.aku.edu.tr>

ISSN: 1302-1265 | **e-ISSN:** 2149-4894

Bu Sayının Hakemleri / Reviewers of This Issue*

Sıra No	Unvan-Ad-Soyad Title-Name-Surname	Kurum Institution
1.	Prof. Dr. Abdullah Taşkesen	Düzce Üniversitesi
2.	Prof. Dr. Ahmet Zeki Ünal	Bursa Teknik Üniversitesi
3.	Prof. Dr. Ali Albayrak	Kastamonu Üniversitesi
4.	Prof. Dr. Ali Öztürk	Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi
5.	Prof. Dr. Bayram Sevinç	Karadeniz Teknik Üniversitesi
6.	Prof. Dr. Celaleddin Çelik	Erciyes Üniversitesi
7.	Prof. Dr. Celalettin Vatandaş	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
8.	Prof. Dr. Celalettin Yanık	Bursa Uludağ Üniversitesi
9.	Prof. Dr. Erdoğan Boz	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
10.	Prof. Dr. Ertan Özensel	Selçuk Üniversitesi
11.	Prof. Dr. Fahri Çakı	Balıkesir Üniversitesi
12.	Prof. Dr. Ferhat Tekin	Necmettin Erbakan Üniversitesi
13.	Prof. Dr. Fethi Güngör	Yalova Üniversitesi
14.	Prof. Dr. Güney Çeğin	Pamukkale Üniversitesi
15.	Prof. Dr. Himmet Hülür	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
16.	Prof. Dr. Huseyin Tutar	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
17.	Prof. Dr. Hülya Yaldir	Pamukkale Üniversitesi
18.	Prof. Dr. Kemal Bakır	Erzurum Teknik Üniversitesi
19.	Prof. Dr. Mahmut Hakkı Akın	İstanbul Medeniyet Üniversitesi
20.	Prof. Dr. Mehmet Anık	Bingöl Üniversitesi
21.	Prof. Dr. Mehmet Zeki Duman	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
22.	Prof. Dr. Metin Kılıç	Düzce Üniversitesi
23.	Prof. Dr. Osman Konuk	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
24.	Prof. Dr. Ömer Aytaç	Fırat Üniversitesi
25.	Prof. Dr. Recep Yıldız	Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi
26.	Prof. Dr. Salim Çonoğlu	Balıkesir Üniversitesi
27.	Prof. Dr. Samettin Gündüz	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
28.	Prof. Dr. Zübeyir Ovacık	Selçuk Üniversitesi
29.	Doç. Dr. Adem Başpınar	Kırklareli Üniversitesi
30.	Doç. Dr. Adem Levent	Uludağ Üniversitesi
31.	Doç. Dr. Ali Ülvi Özbey	Bitlis Eren Üniversitesi
32.	Doç. Dr. Barış Çağırkan	İzmir Demokrasi Üniversitesi
33.	Doç. Dr. Barış Mutlu	Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
34.	Doç. Dr. Bedir Sala	Afyon Kocatepe Üniversitesi
35.	Doç. Dr. Çağdaş Ümit Yazgan	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
36.	Doç. Dr. Erkan Çav	Kütahya Dumlupınar Üniversitesi
37.	Doç. Dr. Fethi Nas	Afyon Kocatepe Üniversitesi
38.	Doç. Dr. Hakan Gülerce	Harran Üniversitesi
39.	Doç. Dr. İbrahim Nacak	Selçuk Üniversitesi
40.	Doç. Dr. İhsan Kurtbaş	Ardahan Üniversitesi
41.	Doç. Dr. İlknur Beyaz Özbey	Artvin Çoruh Üniversitesi
42.	Doç. Dr. İslam Can	Selçuk Üniversitesi
43.	Doç. Dr. Mehmet Evren	Aksaray Üniversitesi
44.	Doç. Dr. Mehmet Fatih Güloğlu	Kilis 7 Aralık Üniversitesi

45.	Doç. Dr. Mehmet Güven Avcı	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
46.	Doç. Dr. Mehmet Güven Avcı	Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
47.	Doç. Dr. Mehmet Ulukütük	Bursa Teknik Üniversitesi
48.	Doç. Dr. Mesut Düzce	Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi
49.	Doç. Dr. Meyrem Tuna Uysal	Süleyman Demirel Üniversitesi
50.	Doç. Dr. Muhammed Fazıl Baş	Yıldız Teknik Üniversitesi
51.	Doç. Dr. Muhammed Fazıl Baş	Yıldız Teknik Üniversitesi
52.	Doç. Dr. Musa Yavuz Alptekin	Karadeniz Teknik Üniversitesi
53.	Doç. Dr. Müşerref Yardım	Necmettin Erbakan Üniversitesi
54.	Doç. Dr. Nihat Durmaz	Selçuk Üniversitesi
55.	Doç. Dr. Olgun Gündüz	Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı
56.	Doç. Dr. Serdar Nerse	Batman Üniversitesi
57.	Doç. Dr. Sergender Sezer	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
58.	Doç. Dr. Ümmet Erkan	Muş Alparslan Üniversitesi
59.	Doç. Dr. Yılmaz Ceylan	Muş Alparslan Üniversitesi
60.	Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ünal Bozyer	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
61.	Dr. Öğr. Üyesi Anıl Mühürdaroglu	Trakya Üniversitesi
62.	Dr. Öğr. Üyesi Arzu Bozdağ Tulum	Malatya Turgut Özal Üniversitesi
63.	Dr. Öğr. Üyesi Bahattin Cizreli	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
64.	Dr. Öğr. Üyesi İsa Abidoğlu	Anadolu Üniversitesi
65.	Dr. Öğr. Üyesi Murat Toprak	Siirt Üniversitesi
66.	Dr. Öğr. Üyesi Ümmü Bulut Keskin	İğdır Üniversitesi
67.	Dr. Öğr. Üyesi. Emrah Yıldız	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
68.	Dr. Öğr. Üyesi. Alaattin Oğuz	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
69.	Dr. Öğr. Üyesi. Faruk Turğut	Samsun Üniversitesi
70.	Dr. Öğr. Üyesi. Musa Azak	Ahi Evran Üniversitesi
71.	Dr. Öğr. Üyesi. Nuh Akçakaya	Selçuk Üniversitesi
72.	Arş. Gör. Dr. Ali Öztürk	Sakarya Üniversitesi
73.		

* Hakem listesi unvana göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

İçindekiler / Contents				
Makale Sıra No	Makale Başlığı Paper Title	Yazar(lar) Author(s)	Makale Türü Paper Type	Sayfa Page
1	Türkiye’de İki Bilimin Kurucusu Olarak Ziya Gökalp/ <i>Ziya Gökalp as the Founder of Two Sciences</i>	Prof. Dr. Mustafa ORÇAN	Araştırma Research	1-10
2	Ziya Gökalp ve Türk Modernleşmesinde Yol Ayrımı/ <i>Ziya Gökalp and Modernization</i>	Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Araştırma Research	11-40
3	Ahlak ve Milli İktisat Bağlamında Ziya Gökalp/ <i>Ziya Gökalp in the Context of Morality and National Economy</i>	Prof. Dr. Zafer DURDU	Araştırma Research	41-50
4	Ziya Gökalp ve Türk Sosyolojisinin II. Meşrutiyet Dönemi Kökenlerine Dair/ <i>Ziya Gökalp and The Origins of Turkish Sociology in The II. Constitutional Period</i>	Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT	Araştırma Research	51-62
5	Ziya Gökalp’in Kültür Değişmesi Modeli ve Günümüz Türkiye’sindeki İzdüşümleri/ <i>Ziya Gökalp’s Cultural Change Model And Its Projections In Today’s Turkey</i>	Prof. Dr. Vehbi BAYHAN	Araştırma Research	63-74
6	Ziya Gökalp’te Töre Kavramı, Cengiz Han’ın Yasası ve Türk Kimliği/ <i>The Concept Of Töre According To Ziya Gökalp, Theyasa Of Cenghiz Khan And Turkish Identity</i>	Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN	Derleme Review	75-84
7	Ziya Gökalp’e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi/ <i>Relationship between Culture and Civilization According to Ziya Gökalp</i>	Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU	Araştırma Research	85-96
8	Sosyoloji-Fıkıh İlişkileri Kapsamında Ziya Gökalp’in “İçtimai Fıkıh” Tartışmalarının Değerlendirilmesi/ <i>Evaluation of Ziya Gökalp’s “Social Jurisprudence” Discussions within the Scope of Sociology-Jurisprudence Relations</i>	Prof. Dr. Kadir CANATAN	Araştırma Research	97-109

9	Ziya Gökalp'in İslamcılığa Bakışı/ <i>Ziya Gökalp's View of Islamism</i>	Doç. Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU	Derleme Review	110-120
10	Ziya Gökalp'i Tersinden Okumak: Liberal/Bireyci Eleştiri/ <i>Reading Ziya Gökalp in Reverse: Liberal/Individualist Criticism</i>	Doç. Dr. Mehmet Ali AKYURT	Araştırma Research	121-134
11	Hukuk ve Sosyolojinin Kesişiminde Ziya Gökalp: İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisinin Analizi/ <i>Ziya Gökalp at the Intersection of Law and Sociology: Analysis of the Proposal of Social Usul-i Fiqh</i>	Doç. Dr. Cengiz KANIK	Araştırma Research	135-144
12	Ziya Gökalp Düşüncesinde Parçalanmış ve Yenilenen Sistemin Örneği Biçimleri: Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak/ <i>The Forms of the System that is Disintegrating and Renewing in Ziya Gökalp's Thought: Becoming Turkified, Becoming Islamized and Becoming Contemporary</i>	Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK	Araştırma Research	145-156
13	Ziya Gökalp Sosyolojisinde Merkez-Çevre Gerilimi/ <i>The Centre-Periphery Tension in Ziya Gökalp's Sociology</i>	Doç. Dr. İlteriş YILDIRIM – Prof. Dr. Huriye TEKİN ÖNÜR	Araştırma Research	157-166
14	Türkiye'nin Yeni Millet İnşası Sürecinde Ziya Gökalp'in Milliyetçilik Anlayışı/ <i>Ziya Gökalp's Understanding of Nationalism in Turkey's New Nation Building Process</i>	Doç. Dr. Kerem ÖZBEY	Araştırma Research	167-175
15	Ziya Gökalp'in Tarihsel Sosyoloji Anlayışının Prens Sabahaddin Sosyolojisindeki İzleri: Tahsin Demiray ve Türk Toplum Tarihi/ <i>The Traces of Ziya Gökalp's Historical Sociology in Prens Sabahaddin's Sociology: Tahsin Demiray and the History of Turkish Society</i>	Doç. Dr. İlyas SUCU	Araştırma Research	176-190
16	Ziya Gökalp'te Hars Kavramı ve Bu Kavramın Sonraki Yıllarda Türkiye'de Kültür Tartışmalarına Sosyal ve Siyasal Etkileri/ <i>The Concept of Hars in Ziya Gökalp and the Social and Political Effects of this Concept on the Discussions on Culture in Turkey in the</i>	Prof. Dr. Yücel KARADAŞ	Araştırma Research	191-206

<i>Following Years</i>				
17	Durkheim'in Sağ Eli'nin Sol Eli'ne Üstünlüğü: Bourdieu'nün Muhalefetine Karşı Ziya Gökalp'in Politik Zaferi/ <i>The Preeminence of Durkheim's Right Hand over the Left Hand: Ziya Gökalp's Political Triumph Against Bourdieu's Opposition</i>	Prof. Dr. Adem PALABIYIK, Bestami BODRUK	Araştırma Research	207-216
18	Ziya Gökalp'in Toplum Felsefesi/ <i>Ziya Gökalp's Philosophy of Society</i>	Doç. Dr. Mustafa KAYA	Araştırma Research	217-228
19	Lisansüstü Tezlerde Ziya Gökalp/ <i>Ziya Gökalp in Postgraduate Theses</i>	Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Salim DANIŞ	Araştırma Research	229-244
20	Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: İdeoloji, Kimlik ve Kültürün Kesişim Noktaları/ <i>Ziya Gökalp and the Formation of Turkish Nationalism: Intersections of Ideology, Identity and Culture</i>	Dr. Öğr. Üyesi Osman METİN	Araştırma Research	245-259
21	Ziya Gökalp'in Düşüncelerinin Felsefi Pozisyonu Üzerine Bir İnceleme/ <i>A Study On The Philosophical Position of Ziya Gökalp's Thoughts</i>	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih ÜNAL	Araştırma Research	260-270
22	Berkes'in Gökalp'i: Niyazi Berkes'in Gözünden Ziya Gökalp'in Düşüncesinin Yeri ve Önemi/ <i>Berkes' Gökalp: The Place and Importance of Ziya Gökalp's Thought through the Eyes of Niyazi Berkes</i>	Dr. Öğr. Üyesi Serhat TOKER	Araştırma Research	271-284
23	Türkiye'de Erken Dönem Sol'un Ziya Gökalp İlgisi: Kerim Sadi ve Abidin Nesimi Örneği/ <i>The Early Left's Interest in Ziya Gökalp in Türkiye: The Example of Kerim Sadi and Abidin Nesimi</i>	Arş. Gör. Dr. Salih ÜNÜVAR	Araştırma Research	285-296
24	Ziya Gökalp'e Göre Modern Türk Ailesi: Gelenekten Geleceğe/ <i>According to Ziya Gökalp: The Modern Turkish Family – From Tradition to The Future</i>	Prof. Dr. Hüseyin KOÇAK, Sümeyye EVRAN	Araştırma Research	297-310
25	Ziya Gökalp'in Modernleşme Düşüncesindeki Örtük Gündemi: Seçkin Kültür-Halk Kültürü İkiliği ve Sentezi Tartışması/ <i>The Implicit Agenda in Ziya</i>	Arş. Grv. Dr. Fazilet DALFİDAN	Derleme Review	311-320

	<i>Gökalp's Thought on Modernization: The Discussion of Elite Culture-Folk Culture Dichotomy and Synthesis</i>			
26	Seyyid Ahmet Arvasi'ye Göre Ziya Gökalp'te Kültür (Hars) ve Medeniyet Meselesi/ <i>The Issue of Culture (Hars) and Civilization in Ziya Gökalp's View According to Seyyid Ahmet Arvasi</i>	Abdurrahman ARVAS	Araştırma Research	321-332
27	Ziya Gökalp'in Gözüyle Kültür ve Medeniyet/ <i>Culture and Civilisation Through the Eyes of Ziya Gökalp</i>	Büşra ŞEN	Araştırma Research	333-345
28	Aksâ-yı Şark Medeniyetinde Ongun, Kut ve Yağma Toyu: Ziya Gökalp'in Türk Harsı Arayışı/ <i>Ongun, Kut and Yağma Toyu in Far Eastern Civilization: Ziya Gökalp's Quest for Turkish National Identity</i>	Arş. Gör. Dr. Şeyda Sevde TUNÇBİLEK	Araştırma Research	346-360
29	Ziya Gökalp'in Görüşlerine Muhalef Bir Zümre: Anadolucular/ <i>A Group Opposing Ziya Gökalp's Views: Anatolians</i>	Dr. Hüseyin TAŞLI	Araştırma Research	361-370
30	Bir İmparatorluk Düşü Mü Yoksa Pragmatik Bir Gerçeklik Mi: İslâmcıların Ziya Gökalp Eleştirileri/ <i>An Imperial Dream Or A Pragmatic Reality: Islamists' Criticism Of Ziya Gökalp</i>	Arş. Gör. Muhammed Emre SÜTCÜ	Araştırma Research	371-386
31	Hangi Gökalp?/ <i>Which Gökalp?</i>	Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ERDİL, Eyüp AKYÜZ	Araştırma Research	387-396

32	Ziya Gökalp'in Mektuplarında Kuşak İnşası ve Gençliğe Öğütler/ <i>Generation Construction and Advice to the Youth in Ziya Gökalp's Letters</i>	Arş. Grv. Dr. Mücahid DALKILIÇ	Araştırma Research	397-411
33	Ziya Gökalp'in Türkçe ve Sadeleşmecilik Anlayışı/ <i>Ziya Gökalp's Understanding of Turkish and Simplificationism</i>	Mustafa Eren AFACANER	Araştırma Research	412-422

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): Kasım/November-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Türkiye’de İki Bilimin Kurucusu Olarak Ziya Gökalp*

Ziya Gökalp as the Founder of Two Sciences in Türkiye

Prof. Dr. Mustafa ORÇAN ¹

Öz

Osmanlı Devleti’nin son döneminde sosyal bilimler adına önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Avrupa merkezli toplumsal buhranlar öncelikli olarak büyük imparatorluklara sıçramış ve entelektüeller ve bilim adamları buhranı gidermeye çalışmışlardır. Fransız Devriminden sonra modern asabiyetlerin (ideolojilerin) ortaya çıkmasıyla birlikte toplumsal buhranları yenmek için başta Avrupa ve Osmanlı olmak üzere arayışlara girmişlerdir. Bu arayışların neticesinde Ziya Gökalp sosyolojiyi buhrandan kurtulmanın bir bilimi olarak görmüş ve 1914’te İstanbul’da sosyoloji kürsüsünün kurulmasına öncülük etmiştir. Sosyolojinin kuruculuğunun yanı sıra diğer taraftan bir bilimle daha ilgilenmiştir. O da halk bilimidir. Sosyoloji kürsüsü kurulmadan bir yıl önce de Osmanlı’da Türk halk biliminin kurulmasına öncülük etmiştir. Kendisi bu yeni bilime ilk kez kullanılan bir ad olarak *halkiyat* demektedir. *Halkiyat* diğer adıyla *folklor/budun bilimi*, sosyolojiyle aynı dönemde neşvünema bulmuşlardır. Milliyetçiliğin köken arayışı bu dönemlere denk gelmektedir. Bilimsel kavram ve kuramların yanı sıra halkın kültürünün bilimsel tarzda yapılması gerektiğini Gökalp gündeme getirmiş ve bunun sonucu olarak 1920’de Maarif Vekâlet’ine bağlı Hars Dairesinin kurulmasıyla fikir müşahhas ve müesses hale getirilmiştir. Gökalp halk bilimini sosyolojinin bir alt bilimi olarak kabul etmektedir. Bu çalışma, sosyolojik açıdan ihmal edilen bir konu olarak her iki bilimin kurucusu olan Ziya Gökalp’in Türk halk bilimine yönelme sebeplerini ve bu alanda yaptığı katkıları sosyolojik olarak analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Türk halk bilimi, halkiyat, folklor, Osmanlı’da sosyal bilimler.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

In the final period of the Ottoman Empire, significant advancements were made in the field of social sciences. The social crises that originated in Europe subsequently spread to the major empires, prompting intellectuals and scientists to attempt to eradicate the crises. Following the advent of modern asabiyyas in the wake of the French Revolution, there was a growing impetus to identify solutions to the social crises that had begun to emerge, particularly in Europe and the Ottoman Empire. As a consequence of these endeavours, Ziya Gökalp perceived sociology as a discipline capable of resolving the prevailing crises and was instrumental in establishing the first sociology department in Istanbul in 1914. In addition to his role as the founder of sociology, he also demonstrated an interest in another scientific field. This was the field of folklore. He was responsible for the establishment of Turkish folklore in the Ottoman Empire one year prior to the inauguration of the sociology department. He designated this novel science "halkiyat," a term that was previously unutilized. The field of halkiyat, which is also known as folklore or humanities, emerged during the same period as sociology. The search for the origin of nationalism coincides with these periods. In addition to scientific concepts and theories, Gökalp proposed that the culture of the people should be studied in a scientific manner. This idea was subsequently implemented with the establishment of the Department of Culture under the Ministry of Education in 1920. Gökalp accepted folklore as a sub-

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar’da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mustafa.orcan@aybu.edu.tr

Atf için (to cite): Orçan, M. (2024). Türkiye’de İki Bilimin Kurucusu Olarak Ziya Gökalp. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 1-10.

science of sociology. This study analyses the reasons why Ziya Gökalp, the founder of both sciences, turned to Turkish folklore as a neglected subject in sociology and his contributions to this field.

Keywords: Ziya Gökalp, Turkish folklore, folklore, social sciences in the Ottoman Empire

Paper Type: Research

Giriş

18. yüzyılda gerçekleşen iki önemli devrim hem ekonomiyi ve toplumu hem de sosyal bilimleri ve bilim tarihini değiştirdi. Bu iki devrim sadece kendi dönemini değil yaşadığımız çağın insanını ve toplumunu da etkilemiş ve halen de etkilemeye devam etmektedir. Bu yüzden devrimler yüzyılları aşan güce sahip bir mahiyet taşır. Birinci devrim İngiltere’de buhar makinasının bulunmasından sonra 18. yüzyılda gerçekleşen Sanayi Devrimi; İkincisi ise 1789 yılında Fransa’da gerçekleşen Fransız devrimidir. Birincisi üretim devrimi iken ikincisi ise ideolojilerin doğduğu devrimdir. Sanayi Devrimi sadece üretim tarzındaki değişikliğe denk gelmez, aynı zamanda toplumsal değişimin de asıl etkileyenlerin başında yer almaktadır. Devrim sonrası kır ve kent hayatında, aile yapısında, asayişte, iş ve ev mekânında meydana gelen değişimler sonucu ortaya çıkan toplumsal buhranlar, sadece yöneticileri değil aynı zamanda filozofları, entelektüelleri ve bilim adamlarını da arayışa itmiştir. Şehirlerin henüz bu değişime hazır olmamalarına rağmen kaldıramayacakları kadar nüfusun ani göçüyle birlikte banliyölerin ortaya çıkması, şehir suçları ve suçların türlerinde artışın meydana gelmesi, ekonomik sorunların artması, hukuki eksiklikten de yararlanarak insanların kötü koşullar içinde çalışmaları ve sömürülmeleri; Fransız Devrimi’yle birlikte modern ideolojilerin doğuşu ve köken arayışları sonucunda modern sosyal bilimlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. İktisat, istatistik, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, halk bilimi, arkeoloji, siyaset ve kamu yönetimi, sosyal politika, sosyal hizmet, işletme ve uluslararası ilişkiler gibi sosyal bilimlerin birbirinden bağımsız bilimler haline gelmesi, bilimlerde yatay ve dikey uzmanlaşmanın gerçekleşmesine neden olmuştur.

Konumuzu ilgilendiren sosyoloji ve halk biliminin Avrupa’da ortaya çıkış dönemlerine bakıldığında bir eş zamanlılık dikkat çekmektedir. İki bilim dalı da 19. yüzyılın ilk yarısında neşvü neva bulmuştur. İlk önce halk biliminden başlarsak dünyada halk biliminin doğuşu ile ilgili kaynaklara bakıldığında, bu bilimin ne zaman ve ne şekilde ortaya çıktığı hususunda geniş çaplı literatürün varlığı dikkat çekmektedir. Her ne kadar Alman Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) 1810’da *Deutsches Volkstum* adlı kitabında *halk varlığı bilimi (volkstumskunde)* ve İngiliz William John Thoms 1846 yılında ilk kez *folklor* (folk-lore) kavramını kullanmış olsa da, folklor malzemesinin toplanması daha erken dönemlere uzanmaktadır (Gözaydın 1978:5449-5450; Çobanoğlu 2005: 33-34) Grimm Kardeşler’in 1812 yılında *Ev ve Peri Masalları*² adlı masal derlemelerinden önce Fransız Jean Baptiste Thiers’in 1677 yılında kaleme aldığı *Boş İnançlar El Kitabı*; ayrıca J. Gottfried von Herder, F. Bacon ve Max Müller’in folklor çalışmalarına rastlanmaktadır (Tan 1997:17; Oğuz 2004: 30-67). Dolayısıyla Fransız Devriminden sonra halk biliminin bağımsız bir disiplin olarak başta Fransa, Almanya ve İngiltere’de ortaya çıkması bir tesadüf değildir. Ulus devletlerin kuruluşu ve milliyetçilik ideolojisinin doğuşuyla halk biliminin ortaya çıkışının aynı döneme denk gelmesi dikkat çekicidir.

Modern sosyal bilimler alanında konumuzla ilgili bir diğer önemli bir gelişme ise, Avrupa’da *sosyal fizik* biliminin doğuşu ve gelişmesidir. İlk kez 1839 yılında kullanılan *sosyoloji* terimi kullanılmadan önce, sosyolojinin kurucu ismi Saint Simon (1768-1825) toplumbilimine

² Grimm Kardeşlerin (Wilhelm Grimm (1787-1859) ve Jacob Grimm (1785-1863)) *Ev ve Peri masalları* çalışmasında dil, anlatım ve form bakımından müdahalelerde bulduklarından dolayı bu eserin orijinal folklor özelliğinin kaybolmasına neden olduğu için halk bilimciler tarafından eleştiriye tabi tutulmuşlardır.

sosyal fizik demiştir. Fakat daha sonra bu adlandırmayı istatistikçiler de kullanınca³, Simon'un öğrencisi Auguste Comte (1798-1857) sosyoloji adını kullanmaya başlamış ve bu ad günümüze kadar geçerli hale gelmiştir. Sosyolojinin ilk iki kurucu ismi Simon ve Comte, hatta hemen sonraki dönemde Emile Durkheim (1858-1917) Fransız'dır. Halk biliminde olduğu gibi diğer kurucu sosyologlar Almanya, İngiltere ve de İtalya'dan çıkmıştır. Sosyolojinin asıl kurucusu olan İbn-i Haldun'u (1332-1406) dışarıda tutarsak, "Sosyoloji neden başka bir kıtada değil de Avrupa'da ve neden başka bir ülkede değil de Fransa'da ortaya çıkmıştır?" diye sordüğümüzde, iki devrim nedeniyle o dönemlerde, ekonomik, toplumsal ve siyasi değişimin en fazla yaşandığı kıtanın Avrupa kıtası olduğu ve en fazla toplumsal kargaşanın yaşandığı ülkelerin başında Fransa, İngiltere ve Almanya olmasıdır denilebilir. Dolayısıyla bu iki bilimin ortaya çıkışı ile Devrimler arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

19. yüzyıla birlikte ortaya çıkan halk bilimi ve sosyoloji bir anlamda ikiz bilimlerdir. Milliyetçi iklimin hâkim olmaya başlamasının ardından ulus devletler ve toplumları, köken arayışına gittikçe halk bilimiyle, modernleşmek istedikçe ise sosyolojiyle karşılaşmışlardır. Avrupa'nın yaşadığı bu durumu Türkiye, Osmanlı döneminde Avrupa'daki gelişmelerden yaklaşık yüzyıl ve yetmiş yıl sonra yaşamış ve her iki bilime ilgi duymuş ciddiye almış ve bilim alanında önemli adımlar atmıştır. Dünyada halk bilimi ve sosyoloji alanında Avrupa'dan sonra bağımsız bir disiplin olarak ilk çalışmaların yapıldığı ülkelerden biri Osmanlı olmuştur. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu, birçok ırkın, farklı dinden, mezhepten ve coğrafyadan olan insanların bir arada yaşadığı bir imparator devletidir. Aynı zamanda klasik üretim ve tüketim ekonomisine dayandığından, Avrupa'nın dışında ama Avrupa'ya en yakın, her iki devrimden de olumsuz bir şekilde etkilenen ülkelerin başında yer alması nedeniyle her iki bilime, özellikle de sosyolojiye büyük önem vermiş bir ülkedir. Osmanlı'da ve çevresindeki değişimleri anlamak için fikir insanları arayış içindeydi. Bu ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel değişimler döneminde şartlar, Osmanlı'da kurucu akıl ve ideologlardan olan Ziya Gökalp (1876-1924) gibi bir fikir adamının ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk önce devasa bir devletin çöküşünü engellemenin yolları aranmış, mümkün olmayınca ulus devleti kurmanın yolu olan bilimle misyonunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Gökalp sosyolojiyi o dönemin şartlarında Türkiye'de bitimsiz toplumsal buhranı yenmenin, uluslaşmanın bir bilimi olarak görmüştür. Türklerin modern zamanda yaşanan buhranı daha çok kimlik buhranı olarak görmüştür. Kaçmazoğlu, Gökalp'in çabasını, uçurumdan aşağıya yuvarlanmak üzereyken bir kaya parçasını, bir ağaç kökünü yakalayarak hayata tutunmaya çalışan bir insanın ruh haline benzetir (2013:200). Bu yüzden M. Karakaş'ın ifadesiyle düşünce gücünü Türkiye'nin kimlik arayışı sorununa çözüm getirmek için harcamıştır (2015:154).

"İlmi İçtima" (Peyman Gazetesi Sayı:1:1909) yazısında "Osmanlı milleti bir takım unsurlardan ibarettir. Bu heyet her türlü içtimai şekli içine almaktadır, imtizaç etmemiş unsurlardan bileşik olduğu için tabii bir intizamı yoktur. Şimdiye kadar geçirdiğimiz buhranlar fikirlerin, hislerin birbirine uymayışındandır. Halkın bilinmesi için cemiyet ilmine ihtiyaç vardır. İlm-i içtima dil, meslek vb. ayrılıklarından ileri gelen kötü fikirleri bertaraf ederek, onların yerine sağlam fikirler koyacaktır (Erişçi 1942 ve Ülken 2021:442)."

İlk sosyolog Simon'un yaklaştığı gibi nasıl ki evrende düzeni ve istikrarı sağlayan bir yerçekimi kanunu varsa, Gökalp'e göre Osmanlı'da ve yeni kurulan Türk devletinde yaşanan toplumsal buhranı ve krizleri çözenin de bir yolu olmalıydı. Sosyal yapıyı, o toplumun tarihini, kültür ve geleneğini, adetlerini, törelerini, lisanını ve inançlarını belli yöntem ve tekniklerle, kavram ve kuramlarıyla anlayıp, çözümleyip, tahlil ettikten sonra ancak mevcut sorunlarla ve

³ Belçikalı istatistikçi Adolphe Quetelet 1835 yılında Sosyal Fizik Üzerine Deneme adlı kitabı çıkardıktan sonra Comte yeni bir ad arayışına girmiş ve belirtilen tarihte sosyoloji terimini kullanmaya başlamıştır.

daha sonrakileriyle baş edilebilecektir.⁴ İstikrar ve köken arayışında yumurta ikizleri diyebileceğimiz ikiz bilimlerle tanıştı ve Türkiye’yi de tanıştırmış oldu. Gökalp sadece halk bilimi ve sosyoloji tarihinde değil aynı zamanda etnoloji, kısmen linguistik, kültürel antropolojiyle de ilgilenerek Türk bilim tarihinde özel bir yere sahiptir. Bu yüzden Türkiye’deki modern sosyal bilimlerin doğuşuna katkılar veren en önemli bilim adamlarındandır.

1. Sosyolojiden Halk Bilimine Ziya Gökalp

Gökalp ilk önce sosyolojiyi *içtimaiyat*⁵, halk bilimini ise *halkiyat* diye adlandırır. Sosyolog (içtimaiyatçı) yerine ilk önce “*maşerşinas*” terimini kullanmıştır (Ülken 2021:442).⁶ Ayrıca *ilm-i akvâm*, *kavmiyat* dediği etnoloji ile ilgili bilimsel makale yazan yine ilk isimlerdendir.

Bilindiği kadarıyla Gökalp 1909 yılında yayınlanan Peyman Gazetesinin birinci sayısında *İlmi İçtima* başlığı ile yayınladığı yazıda ilk kez sosyolojiden (içtimaiyat) söz etmektedir.⁷ Bu yazıda sosyoloji niçin gerekli sorusuna “*İçtimai hastalıkları teşhis ve tedavi için gereken vasıtaları bu ilim hazırlar.*” diye açıklar. 1910-1911 yılları arasında Selanik’te İttihat ve Terakki Okulu’nda sosyoloji dersleri vermiştir (Erişçi 1942). Gökalp halk biliminden ilk kez Halka Doğru dergisinin 23 Temmuz 1913⁸ tarihli sayısında *Halk Medeniyeti I Başlangıç* adlı çalışmasında, “*Her kavmin iki medeniyeti var: Resmi medeniyet, halk medeniyeti. O halde kavimlerin medeniyetinden bahseden bir ilim olan “içtimaiyatın” (sosyolojinin) halk medeniyetini tetkik eden (araştıran) bir şubesi olmak gerek... İşte yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağıza geçmek suretiyle bir soyda uzayıp giden bu ananevi medeniyeti mütalaa eden ilme “halkiyat” adı verilir (Gökalp 1913:107-108).*” Bundan sonraki çalışmalarına bakıldığında Türk halk bilimi için malzemeler derlemeye ve derlenen metinleri, şiirleri, masalları yayınlamak bir taraftan daha geniş halk kitlelerine ulaştırmaya çalışırken diğer taraftan halk eserlerini yazıya dökerek kalıcı hale getirmektedir. Sözlü Türk halk eserlerini harsın bir parçası olarak kabul eder ve yazıya aktarılmadığı takdirde unutulma tehlikesiyle karşı karşıya kalacağından endişe eder: “*... Türk an’aneleri kitaplarda yazılmadığı ve bir medrese yahut bir mektebin himayesine mazhar olmadığı için ya büsbütün unutulmuş yahut milli örflere uyarak onlarla beraber tekâmül etmiştir (Gökalp 1997:25).*” Bu endişeden dolayı olmalı ki 1914’de *Kızıl Elma*, 1923’de *Türk Türesi* ve *Altun Işık* ve sonra *Alageyik* eserlerini yayınlamıştır.

Türk üniversiteleri tarihinde ilk kez sosyoloji eğitiminin başlaması 1912 yılında Darülfünun’u (İstanbul Üniversitesi) Emrullah Efendi’nin yeniden düzenlemesinden sonra

⁴ Gökalp’in genel anlamda Türk sosyal bilimcileri, özel olarak da Türk sosyologları, siyaset bilimcileri üzerinde büyük tesiri olmuştur. Bu tesir eksilmediği gibi halen de günümüzde tazeliğini koruduğu gibi artmaktadır. Özellikle *Sorunlarımızın kökeni nedir?* gibi arayışlarımızda Gökalp’le sık karşılaşırız. H. Bayram Kaçmazoğlu’nun kitabında “Türk Sosyologları Bağlamında Yapılan Çalışmalar” başlığı altında verdiği bilgilere bakıldığında Türk sosyal bilimcilerin Ziya Gökalp’e bakışında, değerlendirmesinde yoğunlaşması dikkat çekicidir. Merkeze Gökalp alınmakta, E. Durkheim’den etkilenmiş olsa da hars ve uygarlık tartışmalarına girdikçe özgün bir sosyolog olduğu belirtilmektedir (2024:281-295).

⁵ Osmanlıda sosyolojiyle ilgili ilk tercüme ve telif eserlere, yazılara bakıldığında sosyolojinin çeşitli kullanımına rastlanmaktadır. İlk çeyrek dönemde toplumbilimi için farklı adlandırma denemelerinin yapıldığı görülecektir. Sonradan içtimaiyat ve/veya sosyolojide karar kılındığı anlaşılmaktadır. Sosyolojinin yerine kullanılan diğer adlandırmalar şu terimlerle olmuştur: *ilmi muşere*, *hikmeti içtimaiye*, *ilmi cemiyet*, *ilmi içtima*, *mubahisi ilmülmuvanese*, *ilmi içtimaiyat*, *içtimaiyat* (Erişçi 1942:1958)

⁶ Arapça kökenli olan *ma’şer* sözcüğü Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde *insan topluluğu* ve *toplum* olarak geçmektedir. Büyük Larousse’de ise sosyolog olarak *maşer-şinas* terimi kullanılmaktadır.

⁷ Lütfi Erişçi’nin araştırmasına göre Türkiye’de ilk sosyoloji ile ilgili yayının Rıza Tevfik’in H. Spencer’den mülhem notları 1896 yılında *Maarif Mecmuası*nda yayınlamasıyla başlamıştır (1942:158).

⁸ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *halk bilgisi* adını kullanan ismin XIX. asrın sonlarında Abdülhalim Hakkı Efendi olduğunu belirtir. *Folklor* adıyla ilk (seri) makalenin de 1911 yılında Peyam gazetesinin edebi ilavelerinde Rıza Tevfik (Bölükbaş) tarafından yazıldığını ileri sürmektedir (1971:317).

Ahmet Şuayp tarafından gerçekleştirilmiştir (Sezer 32-33). Daha sonra Osmanlı ve Türkiye sosyoloji tarihinde sosyolojinin üniversitede bağımsız bir kürsü olarak kurulması ise Ziya Gökalp tarafından 1914 yılında bugünkü İstanbul Üniversitesi olan Darülfünun'da gerçekleşmiştir.⁹ Bildiğimiz kadarıyla İstanbul Sosyoloji Bölümü açılan sosyoloji bölümleri arasında Dünyanın beşinci, Avrupa kıtasının ise ikinci sosyoloji bölümüdür (Orçan 2014). Gökalp daha çok eğitim amaçlı açılan bu bölümle yetinmez bir yıl sonra 1915'te **İçtimaiyat Darü'l-Mesaisi**'ini (Sosyoloji Enstitüsü'nü) kurarak daha bağımsız bir araştırma müessesine imkân tanır. Çok geçmeden yaklaşık iki yıl sonra 1917 yılında bu enstitüye bağlı akademisyen arkadaşlarıyla birlikte "*İçtimaiyat Mecmuası*" adlı dergiyi çıkarmaya başlarlar. Bu dergi dünyada çıkarılan ilk sosyoloji dergilerinden olma özelliğini de taşımaktadır. İlk dergiler olarak American Journal of Sociology 1895'te Chicago'da ve L'Année Sociologique 1896'da Paris'te çıkarılmıştır. *İçtimaiyat Mecmuası* Asya kıtası için de ilk dergilerdendir (Yazan, 1917: VII).

Görüldüğü üzere, Gökalp halk biliminden önce sosyolojiyi tanıtan ve neden sosyolojiye ihtiyaç duyulduğunu belirten yazısından sonra, halkiyatla ilgili yazı yazmıştır. Sosyoloji için dergi çıkarabilmiş ama halk bilimi için dergi çıkaramamış, fakat bunu telafi edici bu bilime ileriki çalışmalarda büyük katkılar ve motivasyon sağlayacak olan temel Türk halk kültürüyle ilgili eserleri ve malzemeleri toplayıp yayınlamıştır.

1913 yılında halkiyatla ilgili yazısından sonra, Gökalp'in yönlendirmesiyle bu kez 6 Şubat 1914 yılında Mehmet Fuat Köprülü (1890-1966) "Yeni Bir İlim: Halkiyat-Folklor" adıyla bir yazı daha yayınladı.¹⁰ Bu çalışma "folklor" teriminin ilk geçtiği yazı olarak bilinir. Aynı yılın 5 Mart'ında ise bu kez Rıza Tevfik "Folk-Lor" (Folklore) başlıklı yazısını yayınladı (Örnek 1977 ve Çobanoğlu 2005:45). Türk halk biliminin akademik temelleri bu üç isimle başlar.

2. Türk Kozmogonisine Giriş Denemesi

Ziya Gökalp Türklerde evrenin kökeninin nelere dayandığını araştırarak Türk kozmogonisine ve kısmen varoluş felsefesine girer. *Âlemin özü nelere dayanır?* Gökalp tıpkı Yunan felsefesinde olduğu gibi âlemin oluşunu dört töze (cevher/arkhe/element) indirger, fakat sayılan bu dört cevherin ikisi Yunan felsefesiyle aynı iken ikisi farklılaşmaktadır. Türklerin yaşam tarzından, kutsallaştırdıkları unsurlardan hareketle kozmogoniye bir özgünlük katar. Antik Yunan'da âlemin temeli *hava, toprak, ateş ve suya* dayandırılırken, Türk kozmogonisine göre *ağaç, su, ateş ve demire* dayandırılmaktadır. Bu unsurların dördü de eşit derecede kutsaldır. Bu kozmogoni tasnifini Altay Türklerinin Tsin dinine göre yapmaktadır. Gökalp, kozmogonideki ağaç unsurunu, Dokuz Oğuz menkıbesini inceledikten sonra kelimenin kökeni için Kaşgarlı Mahmud'un eserinden faydalanarak biri *huş* diğeri *çam fıstığı* (fındık da olduğu iddia edilmektedir) olmak üzere iki kutsal ağaçtan söz etmektedir. Ayrıca aile kutsiyetini temsil eden bir ağaç daha vardır ki o da *ardıç* ağacıdır. Kötü ruhları ardıç ağacının tütsüsüyle evden veya

⁹ İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün tarihi *birinci dönem* 1914'ten 1930'lara kadar Z. Gökalp, N. Sadak, M. İzzet'in görev yaptığı dönemi kapsamaktadır; *İkincisi*, 1930'lardan başlayıp özellikle 1940'lardan ve 1960 arası Hilmi Ziya Ülken ve Fahri Fındıkoğlu'nun bulunduğu dönemi; *üçüncüsü*, 1960'dan başlayıp 1970 ve 1980'lere kadar Nurettin Şazi Kösemihal ve Cahit Tanyol'un görev yaptığı ve Kemal Tahir'in yerli duruşundan etkilenen dönemi; *dördüncüsü*, 1980'lerden 2010'lu yıllara kadar Baykan Sezer (Coşkun 1991:13-23) ve Korkut Tuna'nın birlikte çalıştığı dönem ve *günümüzde yaşanan dönem* ise İsmail Coşkun'un bölüm başkanlığını yürüttüğü beşinci dönemi kapsamaktadır.

¹⁰ Necmettin Sadak (1947-1950) ve Fuat Köprülü (1950-1956), Gökalp'in ilk asistanlarıdır. Cumhuriyet döneminde her ikisi de arka arkaya yaklaşık on yıl Dışişleri Bakanı olarak görevde bulunmuştur (Tuna 1991:32). Sadak, 1916 yılında Gökalp'in bölüm başkan yardımcılığını yürütmüş, Gökalp'in 1919'da İngilizlerin İstanbul'u işgaliyle birlikte Malta adasına sürgününden sonra Gökalp'in yerine geçmiştir. Sadak'la ilgili dikkat çekici diğer notlar ise, harf inkılabı üzerine 1928 yılında "Türk Alfabeti" adlı bir kitapçık hazırlaması ve Dışişleri Bakanlığı döneminde Türkiye'nin Marshall Planı'ndan yararlanması ve Avrupa Konseyi'ne girmesidir. Köprülü, Demokrat Partinin üç kurucu isimden biri olmanın ötesinde, Dışişleri Bakanlığının yanı sıra, Devlet Başkanlığı Vekilliği, Başbakan Yardımcılığı görevlerinde de bulunmuş bir akademisyendir (Dışişleri Bakanlığı 2024).

ortamdan defederler. Gökalp, Anadolu’daki *Tahtacılar* denilen budunların kökenini buralara bağlar (2014:50-51).

İkinci olarak su, âlemin özüdür. Türklerce su kutsaldır, Türk kozmogonisine göre bütün âlem sudan yaratılmıştır. Altay Türkleri kozmogonisine göre “Başlangıçta, hiçbir şey yokken, yalnız Kara Han’la su vardı.” Dede Korkut kitabında ise “Su, Hak didarını görmüştür.” sözüne binaen kutsaldır (2014:51).

Üçüncü unsur ateştir. Ateş (eski Türkçede *od*) ocak da denilirdi ki aileyi ve ailenin devamlılığını temsil etmektedir. “*Ocağın sönmesin*” denildiğinde ailenin ve neslin sürsün, daim olsun anlamına gelmektedir. Ateş söndüğünde herkesten ateş alınmazdı, çünkü ateşler üçe ayrılırdı: uğurlu ateş olduğu gibi ne iyi ne kötü ve bir de uğursuz ateş vardır. Bu yüzden yabancidan ateş alınmazdı (Gökalp 2014:52). Bu tür anlayışlara günümüzde *batıl inançlar* denmektedir. Toplumun, halk kültürünün böyle bir tarafı da vardır. Buna sosyolojik anlamda yazılı olmayan töre deniliyor.

Son olarak Yunan düşüncesindeki *toprak* yerine *demiri* Türk kozmogonisine ekleyerek son kutsal unsuru tamamlamaktadır. Türkler dünya halkları arasında demiri işleyen ilk halklardandır. Türkler savaşçı bir millet olarak tanınmaktadır. Türk halklarının cengâverliğinin temellerinden biri at diğeri de demirin işlenmesi olarak görülmektedir. Günümüzde hala halk arasında sihri yok etmek için kadınlar arasında kurşun dökülmektedir. Gökalp bu dört unsurun nasıl oluştuğu ile ilgili Türk Kozmogonisi adıyla ayrı bir bölüm yazmıştır. Altay Türklerinin mitolojilerine göre, melek Yayık, Bay Ülgen’in oğludur ve Erlik Hanla mücadele eder ve kıyamette ancak bu ikisi arasındaki mücadele sonucu zuhur eder. Güneş kadını, ay ise erkeği temsil eder, bu yüzden aya günümüzde “Ay Dede” denilmesi de bu yüzdendir (Gökalp 2014: 99-101).

Bu verilerden ve çözümlenmelerden de anlaşılacağı üzere Gökalp başka bir toplum kozmogonisine ihtiyaç duymadan Türk kozmogonisini ortaya çıkararak, âlemin ve insanın varoluş felsefesine gitmektedir. Günümüz Türk halk örf adet, gelenek, alışkanlıklarıyla ilgili antropolojik tahliller yaparak, kültürel antropolojiye, etnik sosyolojiye de katkı sağlamaktadır.

3. Halk Biliminin, Sosyolojinin ve Filolojinin Kesiştiği Töre Terimi

Ziya Gökalp Türk halk bilimi çalışmalarını yaparak Türk toplumsal yapısının, töre ve kültürünün tarihi köklerine inmiştir. Sosyoloji çalışmalarını yaparken de Türk halk biliminin geniş vadilerinden örnekler toplayarak, bunlar temelinde çeşitli kavram ve kuramlar üretmiştir. Gökalp’in çalışmalarında her iki bilim birlikte, iç içe ele alınmış ve çoğu zaman bunların yanlarına antropoloji ve etnoloji malzemelerini de eklenmiştir.

Ziya Gökalp’in ilgilendiği bu bilimlerin kesiştiği bir temaya örnek olarak töre kavramını ve açıklamalarını ele alabiliriz. İlk önce *Töre nedir?* sorusuna cevap verir: “*Selçukilerle Osmanlılar devrelerinden kalma teamüllere (uygulamalara) Oğuz Töresi derlerdi. Lütfi Paşa Tarihi Osman Gazi’nin Oğuz beyleri tarafından hanlığa intihabını (seçilmesini) şu suretle anlatıyor: “Siz kayı neslindensiniz! Bu, Oğuz Han’dan sonra Oğuz beylerin ağaları ve hanları idi. Gün Han vasiyeti, Oğuz töresi mucibince (gereğince) Oğuz neslinden kimse olmayınca hanlık ve padişahlık Kayı soyu var iken özge (başka) boy soyuna düşme.”*

Görüldüğü üzere tarihi kaynaklara giderek yaşanan vakaları ortaya çıkarıp, töre kavramının önceden nasıl kullanıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Yine devamında daha da geçmiş tarihi temel kaynaklara giderek töre kavramının etimolojisini ortaya çıkarmaya çalışır:

Orhun Kitabesinde bu kelimeyi görüyoruz: “İkisi arasında Gök Türkler efendisiz (yani hür ve müstakil olarak) oturuyorlardı. Bilici hakanlar idiler, kahraman hakanlar idiler. Bütün buyrukları bilici idiler, alp idiler. Bütün beyleri, bütün halkları doğru idiler. Bunun içindir ki bu kadar büyük bir devleti idare ediyorlardı ve devleti idare ederken kanunlar yapıyorlardı.”¹¹ Burada Gökalp, Vilhelm Thomsen’in (1842 –1927)) *törüg*’ü kanun olarak çevirmesine itiraz eder. Törenin daha iyi anlaşılması için klasik metinlerden örnekler devşirir: “*Türk Oguz begleri budunu (halkları) işidin. Üze Tengri basmasar, asra yir telinmeser, Türk budun iling, törün kim artardı?*” Günümüz Türkçesi ile: “Türk Oğuz beyleri ve halkları işitiniz! Yukarıdan gök basmadıysa aşağıdan yer delinmediyse sizin devletinizi ve müesseselerinizi kim yıktı? (yıklar?) (Gökalp 2014:19-20)”. Ama *töre* ile ilgili en açıklayıcı bilgiyi darb-ı meselden/atasözünden alır: “*İl bırakılır, töre bırakılmaz*”. İl ile törenin genelde birlikte kullanıldığını, bu durumda *il*’in devlet, *töre*’nin de kanun anlamına geldiğini belirttikten sonra kanun denilince de sadece yazılı değil yazılı olmayan kanunları da bu terimin karşıladığına dikkat çeker. Hatta törenin türlerine değinerek *hukuki töre*, *dini* ve *ahlaki töre* gibi törenin farklı türlerine dikkat çeker ve Türk töresi denildiğinde eski Türklere atalarından kalan bütün kaidelerin mecmuu (toplamı) anlamına geldiğini ifade eder (Gökalp 2014:21).

Görüldüğü üzere Türk halk biliminin temel metinlerine gidip orijinal telaffuz ve aksanı bozmadan aldıktan sonra günümüze aktarıp sosyolojiye teslim eder. Kavramsal ve olgusal bir sonuca ulaşır. Bir taraftan her iki bilime hizmet ederken kelimelerin etimolojisine girerek burada etnoloji de yapmaktadır. Orhun Kitabesi gibi arkeolojik bulgulardan sosyolojik tahlillere girerek antropolojiye de hizmet eder. Ayrıca filolojik çözümlenmelerde bulunur. Örneğin Türk kelimesinin de aslında “töre” kelimesinden çıktığından söz eder, “*Soğdak*” kelimesi, “*Soğudlu*” manasında olduğu gibi Türk kelimesi de *toreli* manasında olabilir. “*Kaf*” harfi gibi “*kef*” harfi de nispet (karşılaştırma) ve vasfıyet (nitelik) edatıdır. Bu faraziyeye (varsayım) göre, ona göre “Türk” kelimesi *töre* kelimesinden çıkmıştır (2014:21). Bu iddiasını belirttikten sonra bu faraziyenin Türkiyatçılar tarafından henüz kabul edilmediğinden şahsi bir değerlendirme olduğunu belirterek bir bilim adamı vasfıyla açıklama yapması dikkat çekicidir.

4. Halk Masallarından Sosyolojiye Türklerde Sosyal Tabakalaşma

Gökalp, sosyolojinin önemli konularından olan sosyal tabakalaşma konusunu işlerken dünyadaki kendi deyimiyle *iptidai* (ilkel) cemiyetleri araştırarak işe başlar. Ona göre başlangıçta sağ ve sol ilahlar, totemler müsavî idiler. Fakat daha sonraki devirlerde bu eşitlikçi yapının *potlaç* diye ifade ettiği bir töreyle bozulduğunu belirtir. *Potlaç* töresi ve kaidesi Kuzey Amerika’nın Batı yakasında yaşayan yerlilerde rastlanmaktadır. *Potlaç* iptidai (ilkel) kavimlere mahsus, gayet ehemmiyetli bir adettir. Bir davetçi tarafından çevresindeki insanları yemeğe davet edip, misafirlerin o anda yiyeceklerinden çok yiyecek, giyeceklerinden çok giyecek, bakır kaplar ve yorgan yığınları kurup misafirlere sunup kalanların götürülmesini isterler. Dağıtımdan geri kalan yiyecek, yiyecek ve diğer eşyaların ise ya tahrip edildiğini veya denize atıldığından söz eder. Anlaşıldığı kadarıyla bütün bu tören ve yaşanan süreçle davetçinin ne kadar zengin, cömert ve güçlü olduğunu çevresine göstermek demektir. Aslında bu davet bir meydan okumadır. Bu ziyafet ve dağıtım karşılıksız değildir. Karşılığı ise gelenlerin de benzer şekilde topluluğu davet edip kendisi gibi ikramda bulunup ziyafet çekmesi beklenmektedir. Kim bu kuralı gerçekleştiremezse, artık bundan sonra ziyafet veren zümre veremeyen zümreleri (grupları) kendi hâkimiyeti altına alır. Onların elindeki totemleri de gasp eder ve kutsallığı kendi bünyesinde toplar. Çünkü iptidai (ilkel) cemiyetlerde hâkimiyet toteme sahip olanındır.

¹¹ Kitabedeki çözülen dille ifade edilirse “İkin ara idi oksuz Kök Türk anca olurur ermiş, Bilge Kagan ermiş, alp kağan ermiş. Buruki yime bilge ermiş erinç, alp ermiş erinç. Begleri yime budunu yime tüz ermiş. Anı üçün ilig tutmuş erinç. İlig tutup törüg itmiş.” (Thomsen 2002:128 ve Gökalp 2014:19)

Gökalp, buradan ilk toplumlarda ve sonrasında meydana çıkan yönetim biçimlerine geçer ve yönetim biçimlerinin temelini bu iktidarı elde etme süreçlerine dayandırır. *Toteme sahiplik bizzat cemiyete aitse hükümet demokratiktir; bir zümreye aitse o yönetim aristokrattır, totem sahipliği ferdi ise hükümet otokrat ve emperyalisttir” der* (2015:81-82). Modern sosyolojide toplumsal tabakalaşmanın ortaya çıkmasının asıl nedeni özel mülkiyetin ortaya çıkması olarak gösterilmektedir. Buradaki *potlaç davet ve gösterisi* varlığın ve de iktidarın gösterişine dönüşmektedir. Karl Marx’ın üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar yerine potlacı gerçekleştirme gücüne sahip olanlar ve olmayanlar; sonrasında toteme sahip olanlar ve olmayanlar şeklinde kendini göstermektedir. Gökalp bu tarihi zeminden hareket ederek, İslam’dan öncesi Türk kavimlerinde toplumsal tabakalaşmayı ve halkın karakteristiğini araştırıp ortaya çıkarmaya çalışır (Gökalp 2015:84-89). Çünkü Gökalp’e göre “*Bir kavmi (le peuple) ilmi surette tedkik için, her şeyden evvel göz önünde tutulması iktiza eden (gereken) şart, o kavmin istikbalde (gelecekte) nasıl olması lâzım geldiğini değil, mazide ve hâlihazırda nasıl olduğunu aramaktır*” (Gökalp, 2023:11).

Kuzey Amerika kavimlerinden Türk kavmindeki tabakalaşma sistemine geçer ve karşılaştırmalarda bulunur. *Potlaç* yerine Türklerin davetine *toy* (ziyafet) diyerek çözümlenelerde bulunur. *Kitab-ı Dede Korkut*’ta geçen eski Oğuzların hanlar hamı ve beyleri ile yirmi dört Oğuz beyi *toy* denilen ziyafet şölenine davet edilir, misafirler yerler, içerler, giyinir, kuşanırlar ve borçları verilirdi. Bir defasında Salur Kazan Oğuzlardan İç Oğuz olan Üç Okları ziyafete davet edip dış Oğuzlar denilen Bozok Okları davet etmediler ve bu töreye aykırı olduğu için Dış Oğuzlar isyan hazırlıklarına başlarlar (2015:349-352). Davet etmek burada bir anlamda hâkimiyet altına almak demek. Davete katılmayanların üzerinde bir anlamda hâkimiyet kurulamıyor. Dolayısıyla Kuzey Amerika’nın Batı yakasındaki topluluklar gibi Türklerde de potlaçvari bir töreden ve de siyasi sonuçlarından söz etmektedir. Bu durum topluluk arasında tabakalaşmayı beraberinde getirmektedir.

İslam öncesi Türk kavimlerinde tabakalaşma basit ve yalındı. Gökalp sağ ve sol veya ak ve kara şeklinde ikili bir toplumsal tabakalaşmadan söz etmektedir. Hatta bu ikili yapının da iki şekilde olduğuna işaret eder (2015:87). Birincide başlangıçta kendi aralarında herhangi bir üstünlük ya da kutsallık olmadan sağ ve solun müsavi (eşit) olduğundan söz ederken; diğer yapılanmaya göre ise sağın sola, akın karaya hatta kızılın hepsine üstünlüğü, önceliği ve kutsallığı vardır. Birinci tabakalaşma tipine göre sosyal tabakalaşmada sağ ve sol birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Birbirine üstünlüğü yoktur. Erkek ve kadın gibi, güneş ve ay gibi. Ama ikinci yapılanmada *sağ* ve *ak*, *sol* ve *karaya* göre üstündür ve onlar üzerine hâkimiyet kurarlar, onların totemleri de ellerinden gasp edebilir. Gökalp, orijinal adı kullanarak *söğük* demektir, *söğük* eski Türkçede *kemik* demektir. *Ak söğük* hâkimiyet kuranları, yönetenleri temsil ederken; *kara söğük* ise yönetilenleri temsil etmektedir. Osmanlı toplumunu ve dilini tahlil ederken, *ak*, *havası*; *kara ise avamı*, *halkı* temsil eder.

Türklerdeki tabakalaşmayı daha iyi anlamak için bu kez Türklerle aynı coğrafyada yaşayan Çin kozmogonisine ve kategorileştirmesine başvurur. Çin kavimlerinde *yang* ve *yen* olarak rastlandığını, *yang*’ın erkekleri, *yen*’in ise kadınları temsil ettiğini, *yang*’ın yine karşı üstün olduğunu belirtir. Çinlilerde erkekle kadın eşit değildir ve erkeklerin üstünlüğü söz konusudur. Ama Türklerin bazılarında buna benzer bir yapılanmanın olduğuna dikkat çekerken, diğer taraftan bazı eski Türklerde ise her ikisinin de eşit ve tamamlayıcı olduğundan söz etmektedir (Gökalp 2015:87-89).

Gökalp’in sosyal tabakalaşmayla ilgili araştırma ve tahlilinde, tarihe, eskiye gidildikçe halk biliminden daha fazla yararlanılırken, elde edilen bulguların sosyoloji atölyesinde yoğunlaşarak olgusal sonuçlar çıkarıldığı gözlemlenmektedir.

Sonuç

Ziya Gökalp 48 yıllık ömründe ciddi inişler ve çıkışlar yaşamış bir insan, ideolog, sosyolog ve halk bilimci bir fikir adamıdır. Tıpkı içinde yaşadığı devrin, toplumun devletin yaşamış olduğu inişler, çıkışlar ve devrimler gibi. İçinde bulunduğu zaman ve şartlar da onu ilkleri yapmaya zorladı. Çalışmadan da anlaşılacağı üzere Gökalp sadece kendi deyimi ile “içtimaiyatın”/sosyolojinin değil aynı zamanda “halkiyat” diye adlandırdığı Türk halk biliminin de Osmanlı’da ve Türkiye tarihindeki ilk kurucu isimlerindedir. Ayrıca “*ilm-i akvâm, kavmiyat*” dediği etnoloji ile ilgili bilimsel makale yazan yine ilk isimlerdendir. Yine zor konulardan olan Türk kozmogonisini de araştırıp, toplumsal tabakalaşma tipleri inceleyip Türk toplumunun kökenine ve yapısına uzanmaya çalışmakta ve devasa bir yük yüklenmektedir.

Sosyoloji ile halk bilimi söz konusu olduğunda Gökalp nerede duruyor diye sorulduğunda tarihe, tarihteki kültüre, törelere, alışkanlıklara, örf, adet, gelenek ve göreneklere kısaca yaşam tarzına ve mevcut kaynaklara gidildikçe halk bilimine yaklaşıldığı görülürken, günümüzdeki topluma yaklaştıkça ya da halk bilimi kaynak ya da malzemelerinden olgusal sonuçlar çıkarıldıkça sosyolojiye yaslanıldığı ya da sosyolojiyle karşılaşıldığı görülmektedir. Bu yüzden Türk halk bilimi, derleyip, toparlayıp, tasnif ettikten sonra bulgulara ulaşip bulguların analiz edildiği sosyolojinin mümbit bir bahçesi hüviyetindedir. Hars ve medeniyet diye yapmış olduğu tasnifte, hars ve milli içtimaiyatla ilgili çalışmalarında daha çok halk bilimine yakınlaşırken, medeniyetle ilgili metinlerine bakıldığında ise daha çok sosyolojiye yakınlaştığı görülmüştür. Tüm bu değerlendirmelerden sonra Z. Fahri Fındıkoğlu’nun ifadesiyle Ziya Gökalp bir anlamda “*Folklor Sosyolojisi*” yapmaktadır (1971:316). Bu çalışmada sadece Gökalp’in sosyolojiye ya da sadece halk bilimine yapmış olduğu katkıları değil kısmen Türk sosyal bilimlerine verdiği katkı da vurgulanmıştır. Bu yüzden öz olarak Ziya Gökalp’i, Türkiye bilim tarihinde yatay ve dikey eksenli çalışmalar yapabilen önemli bir sosyal bilimci olarak adlandırabiliriz.

Kaynakça

- Bınark, İ. ve Sefercioğlu, N. (1971) *Ziya Gökalp Biyografisi*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Coşkun, İsmail (1991) Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair, 75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji, Haz. İ. Coşkun, (ss. 13-23), İstanbul *Bağlam Yayınları*.
- Çobanoğlu, Ö. (2005). *Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, 3. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dışişleri Bakanlığı (2024) Dışişleri Bakanlar Listesi. <https://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakanlari-listesi.tr.mfa> (Erişim tarihi: 28.10.2024).
- Erişçi, Lütfi (1942) Türkiye’de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası, *Sosyoloji Dergisi*, C 2, Sayı 1, s 158-169. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4355>
- Fındıkoğlu, Z. F. (1971). *İçtimaiyat Dersleri*, cilt 1, İstanbul. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Gökalp Z. (1913). Halk Medeniyeti-I Başlangıç. *Halka Doğru*, c.1, s.4.7.1329, s.107-108
- Gökalp, Z. (1976). *Yeni Hayat/Doğru Yol*. Haz. M. Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1989), *Altun Işık, Ziya Gökalp Külliyyatı 1*, Haz. F. Abdullah Tansel, (ss. 131-234), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökalp, Z. (1989), *Dağınık Şiirler, Ziya Gökalp Külliyyatı 1*, Haz. F. Abdullah Tansel, (ss. 235-326), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Gökalp, Z. (1989), *Yeni Hayat, Ziya Gökalp Külliyyatı 1*, Haz. F. Abdullah Tansel, (ss. 97-130) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997), Cemiyette Büyük Adamların Tesiri, *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1-6, Haz. M. Kanar, 48-70.
- Gökalp, Z. (1997), İçtimaiyat ve Fikriyat, *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1-6, Haz. M. Kanar, 4-8.
- Gökalp, Z. (1997), Milli İçtimaiyat:Usul, *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1-6, Haz. M. Kanar, 22-23.
- Gökalp, Z. (2007). *Altın Işık*. Ankara: Elips.
- Gökalp, Z. (2014) *Türk Töresi*, Haz. H. İbrahim Şahin, 4. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2015). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Z. (2018). *Kızılma*. İstanbul: Bilge Karınca.
- Gökalp, Z. (2023). Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul, “Millî Tetebbûlar”, “*Millî Tetebbûlar Mecmuası*” Yazıları, Haz. Ali Duymaz, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gözyayın, N. (1978). *Folklor Sözcüğü Üzerine*, Türk Folklor Araştırmaları, c.18. s 35. İstanbul: Yörük Matbaası.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi II:II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e*, İstanbul: Kitabevi.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2013). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak ve Ziya Gökalp, *TYB Dergisi*, Yıl 3, Sayı), s. 199-206.
- Kanar, M. (haz.) (1997) *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1-6, İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Karakaş, M. (2015). Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme, *Ziya Gökalp Kitabı*, Ankara: Hece Yayınları.
- Oğuz, Ö. (2004). *Araştırmaların Tarihi Türk Halk Edebiyatı Tarihi Elkitabı*, Ankara: Grafik Yayınları.
- Orçan, M. (2014). 21. Yüzyılda Türkiye’de Sosyolojinin Geleceği, *Sosyoloji Divanı Dergisi*, Sayı 4 | Özel Sayı: Asırlık Sosyoloji, s. 53-64.
- Örnek, S. V. (1977). *Türk Halkbilimi*, Ankara: İş Bankası Yayınları.
- Thomsen, V. (2002). *Orhun Yazıtları Araştırmaları*, Çeviren ve Haz. V. Köken, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tuna, Korkut, (1991), Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkisi ve Sonuçları, *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji*, Haz. İ. Coşkun, (ss 29-38), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ülken, H. Ziya, (2021), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 18. Basım, Haz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yazan, Ü. (1997). Önsöz, *İçtimaiyat Mecmuası* Sayı 1-6/1917. Haz. M. Kanar. İstanbul: Edebiyat Basımevi.

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.



Ziya Gökalp ve Türk Modernleşmesinde Yol Ayrımı*

Ziya Gökalp and the Crossroads of Turkish Modernization

Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN¹

Öz

Ziya Gökalp Osmanlı Devleti'nin son dönemecine işaret eden kritik bir dönem ile Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kuruluş aşamasında fikir ve düşünceleri ile etkili olmuş nadir düşünürlerimiz arasında en ön sırada yer almaktadır. Onun özellikle 1908 sonrası İttihat ve Terakki Partisinde ideolog düzeyinde olan etkisi ile paralel götürdüğü sosyoloji çalışmalarının belli bir hedef dahilinde kurgulandığını görmekteyiz. Gökalp'in akademik ve ideolojik yaşamına yön veren temel motivasyon kaynağı Devletin nasıl kurtarılabilceğine bağlı olarak ortaya çıkan modernleşme/çağdaşlaşma hadisesidir. O, ideolojik düzlemin daha çok Türkçü kanadında yer alarak modernleşme sürecine yön verse de temelde dönemin diğer ideolojik kesimleri tarafından da saygı duyulan bir düşünür ve sosyolog kimliğine sahiptir. Bu durum, Ziya Gökalp'in mümkün olduğunca tüm toplum kesimlerinin konsensüsüne yakın bir çözüm önerisi peşinde olan bir çoğulcu modernlik anlayışından neşet etmektedir. Bu makalede Ziya Gökalp'in modernleşmede izlemiş olduğu yolun bizi nasıl bir çözüme ulaştırdığına ve bu konuda düşünürün ne derece muvaffak olabildiğine yoğunlaşılacaktır. Ziya Gökalp'in ölümünün üzerinden yüz yıl geçmesine rağmen ele aldığı konuların Türkiye'de hala gündem olması Gökalp'in fikir ve arayışlarının önemine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler, Ziya Gökalp, Türk Modernleşmesi, Kültür ve Uygarlık Kuramı

Makale Türü, Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp stands out among the few thinkers who influenced both the critical period indicating the end of the Ottoman Empire and the founding phase of the Republic of Turkey with his ideas and thoughts. Particularly notable for his ideological influence within the Committee of Union and Progress (İttihat ve Terakki Party) after 1908, his sociological studies were constructed with a specific goal in mind. The fundamental motivation guiding Gökalp's academic and ideological life stemmed from the question of how the state could be saved, intertwined with the phenomenon of modernization and contemporization. While Gökalp predominantly aligned himself with the Turkist wing on the ideological plane, thereby shaping the discourse on modernization, he managed to become a respected figure among other ideological factions of his time due to his identity as a thinker and sociologist. This situation arose from Gökalp's understanding of modernity, which aimed to propose solutions close to consensus among all segments of society. This paper will examine how Ziya Gökalp's path in modernization led to a resolution and assess to what extent he succeeded as a thinker in this regard. Despite a century passing since Gökalp's death, the continued relevance of the issues he addressed in Turkey underscores the significance of his ideas and quest.

Keywords, Ziya Gökalp, Turkish Modernization, Culture and Civilization Theory

Paper Type, Research

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, mksan@sakarya.edu.tr

Giriş

Bu yazıda ele alacağımız temel konu, Türk Modernleşmesi olarak ifade etmiş olduğumuz toplumsal, siyasi ve kültürel dönüşümlerin meydana gelmesi sürecinde Türk sosyolojisinin kurucu ismi Ziya Gökalp'in taşıdığı önem ve onun modernleşme gerçeği karşısındaki konumunu belirginleştirmektir. Ziya Gökalp 19. Yüzyılın son yıllarında Türk düşününe yön veren en etkili sistematik düşünür olmuştur. Kendisinin öğrencisi de olan Türk Bilim tarihinin önemli isimlerinden Fuat Köprülü, onun hakkında "kuvvetli bir hafızaya, Şark ve Garp'a ait geniş bilgilere, çok etraflı sosyolojik malumata sahip olan Ziya Gökalp, her şeyin üstünde büyük bir sistemcilik kabiliyetine malikti" demektedir (Çağatay, 2015, s. 345). Her ne kadar onun daha çok ikinci Meşrutiyet sonrası dönemin en önemli siyasi ve ideolojik figürü olması gerçeği ile Cumhuriyet ideolojisine yön vermesi arasında bir çelişki var gibi görünse de esasında Ziya Gökalp'in ileriye sürdüğü fikirlerinin Cumhuriyet döneminde bütünüyle kabul görmese de en azından temel limitlerin belirlenmesinde etkisi önemini korumuştur. Onun modernleşme projesi olarak ifade etmiş olduğumuz *Kültür ve Uygarlık* kuramının Cumhuriyetin radikal modernleşme politikaları ile bağdaşmadığı ve Cumhuriyet yıllarında düşünürün kendisinin ve fikirlerinin kurucu kadroca dikkate alınmamış olduğu yaklaşımı büyük ölçüde doğrudur.

Bu çalışmada, Türk modernleşmesi olarak adlandırılan toplumsal, siyasal ve kültürel dönüşüm süreci ele alınacak ve bu bağlamda Türk sosyolojisinin kurucu isimlerinden Ziya Gökalp'in bu dönüşümdeki kritik rolü ve modernleşme olgusu karşısındaki konumu incelenecektir. "Türk Modernleşmesine Bakmak" başlığı altında, modernleşmenin genel çerçevesi çizilecek, ardından "Genel Olarak Modernlik Fikrinin Batılı Tezahürleri" başlığıyla modernleşme sürecinin Batı'daki tarihsel arka planına değinilecektir. Ziya Gökalp'in, modernleşme sürecinde bir düşünür olarak üstlendiği misyonu ve Türk toplumu için önerdiği teorik yaklaşımlar, "Modernlik Yolunda Bir Düşünür Olarak Ziya Gökalp" başlığı altında tartışılacaktır. Gökalp'in modernleşme projesinin temelini oluşturan kültür ve uygarlık ayrımı, "*Kültür ve Uygarlık Ayrımının Sosyolojik Zemini*" başlığı altında ele alınarak bu ayrımın Türk modernleşmesi için taşıdığı anlam irdelenecektir. Din konusundaki yaklaşımlarıyla öne çıkan Gökalp, toplumsal dönüşümde dinin rolüne dair önemli fikirler sunmuştur. Bu kapsamda, "Gökalp ve Dinin Toplumsal Gerçekliği" başlığı altında, Gökalp'in din ve toplumsal dayanışma arasındaki ilişkisine odaklanılacak, ardından "*Dine Önem Kazandıran Bir Girişim: İçtimai Usul-i Fıkıh Tartışması*" başlığı ile onun İslam hukukunu modern toplumsal sorunlara uyarlama çabası analiz edilecektir. Makalenin ilerleyen yerlerinde onun sentezci yaklaşımı ile Atatürk'ün şahsında somutlaşan Cumhuriyet periyodundaki radikal modernleşme çizgisi arasında ciddi bir fark olduğuna işaret edilse de çalışmada onun öncü fikirlerinin tümü ile yadsınıp inkâr edilmediği de ileri sürülmektedir. Nitekim Gökalp'in erken dönemde ortaya koyduğu sentezci fikirleri olmasaydı, Türkiye'nin kuruluş felsefesinde yerini bir şekilde alan din ve kültürel değerler, Cumhuriyet rejimi tarafından daha aşırılıkçı bir noktaya savrulma ihtimali taşımaktadır. Bu da Türk toplumu açısından daha zor günlerin ve daha derin travmatik kırılmaların yaşanma riskini ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan Cumhuriyet döneminde Gökalp'in fikirleri hem bir yol ayrımına hem de belli bir Arşimet noktası ile modernleşmeye yön verme potansiyeline işaret etmektedir. Tüm bu konularla bağlantılı bir şekilde son olarak Ziya Gökalp'in sentezci modernleşme anlayışı ile Atatürk'ün radikal modernleşme çizgisi arasındaki fark, "Gökalp ve Atatürk'ün Modernleşme Yaklaşımlarında Yol Ayrımı" başlığı altında değerlendirilecektir. Bu analizde, Gökalp'in düşüncelerinin Cumhuriyet dönemindeki etkisi ve modernleşme politikalarının sınırlarının belirlenmesindeki rolü ele alınacaktır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in fikirlerinin Türk modernleşmesindeki öncü rolü hem tarihsel hem de sosyolojik bir zeminde yeniden değerlendirilecektir.

1. Türk Modernleşmesine Bakmak

Bugün Türkiye'de modernleşmenin tarihine ilişkin geriye dönük bir bakış bizi nereden bakarsak bakalım en az iki yüzyıldır, hatta bu tarihi 17. Yüzyılın sonundan başlatırsak da üç yüz yılı aşkın

bir dönemdir bu koşullar altında yaşamış olduğumuzu gösterecektir. Bu uzun tarih boyunca önce İmparatorluk olarak ardından da yeni bir devlet yapılanması olan Cumhuriyet rejimi altında modernlik patikalarını arşınladığımız anlaşılmaktadır. Bizde modernleşme, devletin uluslararası sistem tarafından köşeye sıkıştırılmışlığına çözüm arayışı için başlatılmış bir süreçtir. III. Selim'in Nizamı Cedit adı altında başlatmış olduğu girişimler de onun ardından gelen Sultan II. Mahmut'un yine ordu merkezli düzenleme ve yenileşme çabaları neredeyse serbest bir düşüş içinde yere çakılmakta olan devasa İmparatorluğun, Devle-i Ebed Müddet olarak gördükleri, Nizam-ı Alem olarak tüm dünyaya hükümlenmiş olan bir dünya imparatorluğunu yaklaştırmakta olan bu yok oluş akıbetinden kurtarmaktı. Bu çaba için her unsur, her çare denenerek Nizam-ı Cedit, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, I. Meşrutiyet, II. Meşrutiyet dönemeçleri sürüp gitti. Ama bu reform ve ıslahat çabalarının amaçlamış olduğu ana hedef olan devleti kurtarmak ülküsüne herhangi bir katkı sağlamadığı ve I. Dünya Savaşının akabinde Devletin çöküşünün engellenemeyeceği de ortaya çıkmıştı. Artık Türkler olarak Osmanlı Devleti'ni kaybetme gerçekliğini kabul edip yine de varlığımızı bir şekilde sürdürebilmek için son bir çırpınıyla Türkiye Cumhuriyetini kurmaya muvaffak olacaktık. Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde önce 1919 süreci ile başlayan ve ardından 1923'te Cumhuriyetin ilanı ile neticelenen yeni periyotla Türk modernleşmesi Osmanlı modernleşme paradigması ile harekete geçerek Devleti kurtarmayı esas aldı. O dönemdeki modernleşme siyasetinin de ana umdeleri Dünya sisteminin etkili gücü olan İngiltere ile Lausanne'da uzlaşarak yeni bir devlet biçimi almamıza o koşullar altında muvaffak olmak ile kayıtlı oldu. Savaş bitmiş ama asıl toplumu da içine dahil edecek tepeden inme bir program uygulanarak ve Osmanlı dönemi modernleşme çabalarının yapmadığı ve daha önemlisi yapmak istemediği yeni bir yola girilmiştir. Bu yeni modernleşme patikası, toplumu da içine dahil edilecek bir zeminde yürütülecektir. Başta Mustafa Kemal olmak üzere, Kemalist elit için modernleşme, muasırlaşma ya da muasır medeniyet seviyesine çıkmak olarak ifade edilen bir vizyon içinde yeni çağdaşlaşmaya yön verecektir. Uygulanacak yöntemlere bakıldığında, nasıl bir dönüşüm sağlanmak istendiği de anlaşılmaktadır. Osmanlı periyodunda modernleşmenin ana gayesi, Batılı devletlerle yürütülen mücadelede Devlet çarkının işletilmesinde yeni bir yönetici ve askeri sınıf yetiştirmekle sınırlıdır. Bedri Gencer'in ifadesi ile bu modernleşme, "milletin, devletin öz iradesiyle, yaman bir direnişle yürüttüğü özerk bir modernleşme" biçimiydi (Gencer, 2021, s. 32). Osmanlı periyodunda yaşanan bu modernleşme çabasında toplumu tepeden tırnağa bir dönüşüme tabi tutmak gerekli görülmemiş, toplumsal kimliğimizin köklerine inen unsurların çağdaşlaştırılmasına/asrileştirilmesine ilişkin bir çaba olmamıştı: "Osmanlı modernleşmesinin mimarları Müslüman kalarak, İslam aleminden de mesul Müslüman bir devlet olduklarının tamamen farkında olarak nasıl modernleşilebileceğini öne çıkarırken Cumhuriyet ideolojisi İslam unsurunun devre dışı bırakılarak, en yumuşak tabirle İslam'ı ve Müslümanlığı paranteze alarak nasıl modernleşme projesi yürütebileceklerinin peşinde oldular denebilir. Laikliği nasıl anlarsa anlasın, dini kurumlarla devlet arasındaki ilişkileri nasıl düzenlerse düzenlesin Cumhuriyet ideolojisinin bazı dönemlerde ve birçok konuda İslam'la çatışmayı göze aldığı, İslam'la çatışarak bir kimlik oluşturmaya çalıştığı da bir vakıdır" (Kara, 2014, s. 16-28).

Cumhuriyet modernleşmesi işte tam da buradan başlıyordu. Toplumu tepeden tırnağa ve tepeden inme jakobenist yöntem ve araçlarla dizayn etme modernlik/asrilik tartışmalarının merkezine oturmuştu. Bu sefer Osmanlı periyodunun atlamak durumunda olduğu ya da tercih etmediği toplumsal kimlik değişimi sorunu da bu yeni modernleşme anlayışının en önemli unsuru haline gelecekti. Çağdaş bir kafa için, çağdaş bir görünüm şarttı. Kafaları vulgar materyalizm ve pozitivist doktrinle iyice doldurulmuş Cumhuriyet elitleri için hem "çağdaş kafa hem de çağdaş beden" in ideal prototipleri bulunuyordu. Bunu hazır olarak bulduklarını düşündükleri Batıdan kolayca alıp toplumu otuz kırk senede baştan ayağa adam edebileceklerine samimiyetle inanıyorlardı: *On yılda on beş milyon genç yaratılacaktı*. Esasında bu hali ile bakıldığında bizde yaşanan modernlikten ziyade modernleşme olgusudur ve aralarında ciddi farklar barındırmaktadır. Bu bakımdan da Batının kendi özgül koşullarında ve kendi iç dinamikleri ile üretmiş olduğu gelişme çizgisi atlanarak, Batıda zaten başarı kazandığı kanıtlanmış bir proje olarak alınma yoluna gidilmiştir: "Bir diğer soru, modernleşme ile modernlik kavramları

arasındaki tanım farkına ilişkin olabilir. Modernlik evrenselliği içermektedir. Modernleşme ise farklı ülkelerin tarih ve kültürlerinden yola çıkarak çizdikleri güzergâhın adıdır. Başka bir deyişle modernleşme zaten kendi içinde çoğuldur diye düşünebiliriz. Fransa'nın Jakoben sanayi modernleşmesi ile İngiltere'nin piyasa ekonomisine dayalı liberal modernleşme modelleri farklılık taşımaktadır. Ancak modernlik tanımı ile ülkelerin modernleşme tarihleri bire bir kesişmemektedir. Modernliğe çoğulcu ve göreceli bir yaklaşım sadece Batı-merkezci yaklaşımları değil, aynı zamanda modernlik kavramının taşıdığı evrensellik iddiasını da anlamsız kılabilir” (Göle, 2005, s. 162-163).

Böyle olunca da bizdeki modernlik paradigması, modernliği bir gecikmişlik sorunu olarak kavranarak bu farkın hızla kapatılması için elimizi hızlı tutmamız gerektiğine inanmıştır: “Modernleşme projesinin “sürat” fetişizmi Batıda olanın kategorik olarak iyi ve “yerli” olana tercih edilebilirliğini sürekli olarak kamçulamıştır. Biz modernliği Batıdan hazır kalıp olarak aldık, zihnen üretmedik. Çok fazla içselleştirmeden bireysel ve toplumsal düzlemde halis bir deneyim haline pek fazla getiremeden modernleştik (...) Batıyla, o zamanın koşullarında belki de dünyayla demek bile gerekir, ilişkimizi bir kendilik süzgecinden geçiremedik. Bir deneyim haline getiremedik” (Dellaloğlu, 2017, s. 232).

Cumhuriyetin tuttuğu modernleşme yolu bu konuda hem jakobenist bir baskıcı kimliği hem de toplumsal bir tabana dayanmayan köksüz bir devrimciliği içeriyordu. On, on beş yılda bin yıllık bir tarihsel birikimi olan toplumu bir toplum mühendisliği çabası ile dönüştürebileceklerini düşünüyorlardı. Bu çabalarında belli ölçüde de olsa başarılı oldular. Geoffrey Lewis'in (2019) tabiri ile *bu başarı trajik* de olsa geniş toplum kesimleri ile devlet arasında büyük fay kırılmalarına sebebiyet verdi. Öyle ki bu durumun, yani erken Cumhuriyet'le başlatılan bu tepeden inmece ve gösterişçi modernleşme anlayışının etkileri neticesinde günümüz Türkiye'si hala parçalanmış bir toplum görüntüsü vermeye devam ediyor: “Oysa Türkiye’de sorun çok daha farklıdır. Bu ülkede, önemli bir bilinç kopması yaşanmıştır ve o yarılmanın aşılması, en azından onarılması ve daha az acıtması için de gelenek sorunu hem olumlu hem de olumsuz anlamlar yüklenerek devreye sokulmuştur” (Kahraman, 2002, s. 31-32; Aktay, 2014).

Cumhuriyet modernleşmesinin ikinci büyük açmazı da modernliği, muasır medeniyetçilik olarak algılamış olması ve kendine sadece Batıyı seçmesi değildi. Elbette modernlik ya da o zamanın tabiri ile muasır medeniyet denildiğinde Batı kaçınılmaz bir merkez olarak hareket edilmesi gereken kültür iklimine işaret ediyordu. Japonlar, Ruslar ya da sonrandan modernleşen diğer ulusların tamamı Batıdan esin almak zorundaydılar. Burada bir sorun görmek mümkün değildir. Zaten ülkedeki ideolojik kesimlerin tüm bileşenleri Batıdan alma konusunda hemfikirler. Batıdan alınacaklar konusunda en fazla titizlenen İslamcıların büyük ismi Mehmet Akif (2021) sınırı şöyle çiziyordu: “Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı/Asrın idrakine söyletmeliyiz İslam'ı”. Mesele açıkça Batı'dan neyin alınacağı neyin dışarıda bırakılacağına düğümleniyordu. Cumhuriyet öncesi modernleşmenin önemli tezi teknik bir uygarlık olarak karşı karşıya olduğumuz Batının değerler sistemi ile tekniğinin ayrıştırılmasında odaklanıyordu. Bu yoruma göre ortaya çıkan paradigma açık bir şekilde toplumsal kimlik ve kültürümüzü kendimize saklamamız gerektiğine vurgu yapıyordu. Ziya Gökalp'in meşhur *Kültür ve Uygarlık* kuramı işte bu yaman sorunu aşmak için geliştirilmişti. Ancak Cumhuriyet modernleşmesi, Osmanlı'nın yapmış olduğu bu kültür ve uygarlık ayrımının bir düalizm yarattığı ve toplumda alafrağa ve alaturka alanların oluşmasına izin verdiği gerekçesi ile reddedilerek topyekûn, kültür, medeniyet, kanun ve tüm kurumsal şeması ile Batının alınmasına hükmetti. Nitekim 1925'ten sonra sökün eden Cumhuriyetçi çağdaşlık Batıdan kanun almakta bile beis görmeyecekti. Ama tüm bu radikal girişimlere rağmen Batıdan gerçek modernlik olarak tanımlayabileceğimiz *rasyonel, öngörülebilir, eşitlikçi toplum, maddi uygarlık, teknoloji ve sanayi, dinin baskı altına alınması olarak ortaya çıkan Türk tipi laikliği yerine din-devlet ayrımı* da alınamadı. Şapka, vals, İsviçre Medeni, İtalyan ceza, Alman ceza muhakeme kanunları vb. alındı alınmasına ama *zihniyet dönüşümü, iş ahlakı, özgür bir toplum ideali, rasyonel ve öngörülebilir bir toplum kurma fikri, keyfilik ve diktatöryel yapıları elimine edecek demokrasi* hiç gündeme bile gelmedi; kurulan

Cumhuriyet neredeyse 1950 yılına kadar tek parti diktatörlüğü ve totaliter rejim özellikleri ile kendini konumlandırdı. Kendi tarzlarının en doğru yol olduğuna nerdeyse dini bir vecd içinde inanmış Kemalist kadrolar kendi çağdaşlık anlayışlarına ilişkin en ufak bir eleştiriyi bile kabul etmediler. “Reformcular, özellikle de Mustafa Kemal, Türkiye’de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini öngörmüştü. Bu sürecin sonunda Batının uygar uluslarıyla eşit düzeyde laik, etnik açıdan da homojen bir cumhuriyet ortaya çıkacaktı” (Kasaba, 2005, s. 13).

Türkiye’de yaşanan modernlik deneyiminin tepeden inmece özelliğinin kendi özünde barındırdığı jakobenist unsurlar bizatihi modernleşme hedefine de engel olacak mahiyette olmuştur:

“Tepeden inmece modernleştirme ile kendi kendini oluşturan toplumsal bir süreç halindeki modernleşme arasındaki en önemli ayırım, modernleştiricilerin devlet gücünü ellerinde tutmaları ve kendi çıkarlarına göre davranmalarındır. Bu nedenle Batılılaşmayı savunsalar bile modernliğin bütün boyutlarına bağlı olmayabilirler. “Tepeden inmece modernleştirme” formülündeki başlıca sorun da modernliğin tam açılımıyla modernleştiricilerin gerçekleşmesini istedikleri sınırlanmış biçimi arasındaki bu olası çatışmadır. Modernliğin bölünmez bir proje olduğu ve modernleştiricilerin bu projeyi yapay olarak güdükleştirmelerinin genellikle bunalıma yol açtığı kabul edilir; bu görüşün en tanınmış savunucusu da Barrington Moore’dur. Moore modernliğin şu ya da bu yanının, mönüden yemek ısmarlarcasına isteğe göre seçilip alınamayacağını ileri sürmüştür. Moore’a göre, siyasal modernleşmenin –eski düzenin egemen sınıfı gücünü koruduğu için– eksik kalması, faşizme doğru giden bunalımlı bir yörüngeye belirleyicisidir. Bence Türkiye’de devlet geleneğinin tarihsel oluşumu, modernleştiricilerin modernliğin kapsamını sınırlandırmaya çalışırken yaptıkları seçimleri belirlemiş, böylelikle ilan ettikleri Batılılaşma hedeflerine zarar vermiştir.” (Keyder, 2005, s. 31).

Netice itibari ile Türkiye örneğinde yaşanan modernleşme biçimi Batı modernitesini örnek alma girişimi olarak lanse edilse de kimi açılardan ondan ciddi bir farklılaşmaya da işaret eder. Hasan Bülent Kahraman bu süreci üç noktaya dayandırır: “Birincisi, Türk modernleşmesi bir modele dayanır. Bu model Batıdır. Batının modelsizliğine karşın Türk modernleşmesi, ancak Batılılaştığı taktirde o nitelikleri kazanacağı varsayımı içindedir. İkincisi, bu doğrultuda Türkiye’de modernleştiriciler “öz-Oryantalizm” (self-oryantalizm) noktasına erişir ve kendisini ötekileştiren bir toplumsal anlayış ve algılama içinde modernleşmeyi sürdürür. Üçüncüsü, Türk modernleşmesi Batıyı kendisine örnek alındıktan sonra onu çok hızla ‘gerçekleştirilmesi’, ‘tamamlanması’ gereken bir ‘atılım’ olarak algılamış ve tanımlanmıştır. Zaman ve tedricilik boyutu yok sayılmakla kalmamış, ortadan kaldırılması için gerekli sayılan bazı adımlar da atılmıştır. Türk modernleşmesi bu yanıyla kendisini devrimci saymıştır ve bu, modernleşmeye taraf olan bütün kadroların çekinmeden benimsediği bir nitelik” (Kahraman, 2008, s. 48). Neticede, Türk modernleşmesi, Batı modernitesini örnek alma çabası olarak tanımlansa da, belirli açılardan Batıdaki modernleşme deneyiminden önemli farklılıklar göstermektedir. Bu bağlamda, modernlik kavramının Batıdaki tarihsel kökenlerini ve temel niteliklerini irdelemek, Türk modernleşmesinin kendine özgü karakterini daha iyi anlamamıza imkan verecektir.

2. Genel Olarak Modernlik Fikrinin Batılı Tezahürleri

Modernlik fikrinin bugün evrensel bir boyut taşıdığından şüphe yoktur. Her ne kadar modernite denildiğinde ilk elde akla Avrupa, Kuzey Amerika kıtaları ve onunla bağlantılı olan deniz aşırı ülkeler geliyorsa da modernliğin bugün evrensel bir olgu olarak tüm dünyaya küreselleşmiş olduğu bir gerçekliktir. Ancak bu kervana dünyanın geri kalanının katılma süreci öncelikle hep bu Avrupa’ya tabi olma durumunu gündeme getirmiştir. İnsanlık tarihinin binlerce yıllık birikimine katkı sağlayan Doğu uygarlıklarının önemli merkezleri olmasına rağmen modern sıçrama Batıda olmuştur. Batı dışı toplumlar için modernlik bu anlamda bir tartışılmaz siyaset haline gelmiştir. “İlk çağdaşlaşan toplumların sınır komşuları olan Ruslar ve Türkler, kendi

topraklarında Batının doğrudan etkilerini denetleyebilecek kadar güçlü ve eğer bağımsızlıklarını korumak istiyorlarsa, Batılı yöntemleri kabul etmek zorunda olduklarını anlayacak kadar da uzak görüşlü hükümetlere sahip bulunuyorlardı” (Black, 1986, s. 59).

Modern toplumun dönüşümü XVII. yüzyıllarda başlamış ve zirve noktasına ulaşmak için de iki yüzyıl gerekmiştir. Tabi ki bu sürece sırasıyla Rönesans, Reformasyon, modern devletin doğuşu, Fransız Devrimi ve Sanayi devriminin de önemli katkıları bulunduğu açıktır (Hollinger, 2005, s. 8). Modernite projesinin zihinsel iklimine en önemli katkı 18. yüzyıl boyunca sürececek olan aydınlanma projesinden gelmiştir. Fransa’da başlayan oradan İskoçya ve Almanya’ya doğru yayılan bu harekete göre insanoğlunun içinde cebelleşip durduğu tüm sefalet ve ızdıraplarının kökeninde gerek dini ve gerekse de kültürel dogmalardan kaynaklanan cehalet gelmekteydi. Aydınlanma düşünürlerine göre bu cehalet durumunu alt etmenin tek yolu, bu batıl itikatlar yerine akıllı ve bilimi merkeze alan bir paradigmal dönüşümün hayata geçirilmesidir. Böylece de en iyi örneğini Condorcet’de bulabileceğimiz sınırsız insani ilerleme düşüncesi uzunca bir süre yerinden edilemeyecek yeni bir dogma haline gelebilecektir. Bu anlamlarının yanında modernite, endüstrileşmenin, kentlerin, pazar kapitalizminin, burjuvazinin, sekülerleşmenin, demokratikleşmenin ve toplumsal yasa koyuculuğun güç kazanması anlamına da gelmektedir (Hollinger, 2005, s. 8).

Descartes’ın Cogito Ergo Sum yani düşünüyorum öyle ise varım ifadesinde somutlaşan bu anlayış modern zihniyetin çağdaş amentüsü olarak anlaşılabilir. Varlığın merkezine ilahi olanı değil de bu dünyada olanı, mevcut olanı koymaya kalkıştığınızda geleneksel tüm temayüllerin ötesine geçip modern olarak adlandırılacak bir düşünce alemine adım atmışsınız demektir. İşte Descartes’ın de yaptığı tamda buydu. Gerçekte her ne kadar bir Cizvit olsa da modern dünyayı inşa edecek değerleri üretecek temel payandayı geleneksel dünyadan hareketle kurgulamıştır. İşte bu noktadan hareketle kendilik şuuruna varan şey, özne- öteki olarak adlandırılma sürecine girerek; geleneksel dünya değerlerinden kopup kendine kutsalın çözümlüğe uğradığı yeni bir dünyayı inşaaya koyulmuştur.

Toplumsal hayata dair modern anlayışların oluşumunda XVIII. yüzyılın yadsınamaz bir önemi vardır. XVIII. yüzyılın büyük teorisyenlerinin çoğu David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Montesquieu, Diderot, Voltaire modern yaşamın temel parametreleri için temel teşkil edecek değerleri üretmeye cüret etmişlerdir. Modernite kavramının tarihsel anlamı aklın anlamının tarihsel gelişimine paralel olarak gelişmiştir. Aklın kendi kendinin ispatı olduğu anlayışının doruk noktası modernitenin kendini tanımladığı an olarak belirlenebilir. Modernite sadece bir değişim yenileşme süreci olarak tanımlanamaz. Bu çeşit bir bakış modernite gerçeğini çok basite indiren bir yaklaşım olacaktır. Modernite, akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Dahası çokça kullanılan bir tanımlama girişimi ile söylenirse modernlik, büyüünün yitimi ile başladığı gibi, katı olan her şeyin buharlaştığı bir sürecin de başlangıcıdır. Modern tasarımlar anlamını, dogmanın yerini, maddeye bıraktığı ve zihnin boş bir levha olarak tanımlandığı, kartezyen evren anlayışının babası Descartes ve İngiliz ampirizminin ve de bireyciliğin filozofu Locke’a borçludur. Frankfurt Okulu’nun ifadesi ile, akıl sözcüğü uzun süre insanlar için amaçsal bir işlev gören ebedi bilgilerin bilinme aracı olması gibi bir durumun sonunda belli amaca hizmet eden araçsal bir hal almasıdır modernlik. Modernite kavramı, sosyoloji kavramı ile yaklaşık olarak aynı yaşa sahiptir. Weber’in toplum kuramı modernlik teorisi olarak okunabilir; bunun sosyal bilimlerde karşılığı ise sosyolojidir. Sosyoloji tüm benliği ile modernite için deneysel imkan sağlar. Bu nedenden ötürü modernitenin Holysciencesi’dir. Yeni dünyanın bilimi, sosyoloji örgütlü modernliğin toplumsal söylemi haline gelmiştir. Bunun yanında Weber ile birlikte Habermas da modernlik sorununu tanımlamada ve anlamlandırmada kendilerine başvurulabilecek sosyal akademisyenlerdendir (Çiğdem, 1997).

Modernlik tarihi, birey, toplum, doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihidir (Touraine, 1995, s. 174). Modernlik düşüncesinin iktisadi adı olan kapitalizm ilerledikçe merhamet türünden duyguları yok ettiği gibi aklın kendisini de kötürüme uğratar ve etraf yalnızca ihtirasın hırsın, istencin kol gezdiği bir doğa durumu halini alır. Kimi kuramcılar bu duruma

kısaca vahşi kapitalizm adını takar. Her halde kapitalizmin modernizmin iktisadi anlayışının son biçimi olduğu anlayışı tartışma götürmezdir. Weber'in kapitalizm tanımı olan iktisadi akılçılaştırmanın tikel bir toplumsal biçimi yorumu bugünün insanları olan bizlerin günlük tecrübeleri ile sabitlenir. Kapitalizmin toplum şuurunda kirlenen imajını aklayabilmek için küreselleşme kavramı icat edilmiştir.

Marks'a göre modernliği anlamının kilit kavramı kapitalizmdi; bu kavram, Weber'de ise rasyonelleşme idi. Marks'ın her şeyi ekonomiye indirgeyici mantığına karşın Weber, Alman geleneğine sadık kalarak felsefi jargonu muhafaza ederek tipik Alman idealizmini sosyolojide muhafaza etmeyi tercih etti (Poole, 1993, s. 45). İmanuel Wallerstein, bizlere ekonominin nasıl kapitalizmle-modernitenin resmi ideolojisi haline dönüştüğünü göstermeye çalışmış, kapitalizmin temel parametrelerinin neler olduğunu XVI. Yüzyıldan başlayarak gösterme gayreti içinde olmuştur. Kapitalizmin üst ideolojilerinden liberalizmin naif anlamı, sulandırılmış nihilizmdir. Liberalizm, nihilizmi modern toplumsal varoluşun merkezinde tutmak ister (Poole, 1993, s. 126). Nihilizm, hem modern yaşam için tüm gerekleri üretirken hem de modern yaşamın temellerini oyar. Eğer modern yaşamı etik bir anlamda okursak şüphesiz modern sınıflandırma olan ulus da bu oluşumun hayali cemaati olur (Anderson, 1993). Bu hayali cemaat tüm modern tecrübelerin, duygulanımların, taşkınlıkların, deneysel alanı olarak anlaşılmakta olup tüketimin normalleşmesi, kitle kültürü, kitlesel duyarsızlaşma sınıfsız toplum, klasik sınıf ayrıştırması söz konusu unsurlar arasındadır.

3. Modernlik Yolunda Bir Düşünür Olarak Ziya Gökalp

Yukarıda kısaca panoramasını çizdiğimiz modernite olgusunu Türk toplum gerçeği ile karşılaşması sonucunda ortaya çıkan sorun ve açmazları ele alan ve bu yeni kimliğimizin inşası sürecinde ortaya çıkan Türk modernlik idealinin en önemli düşünürü ve ideoloğu hiç kuşkusuz Ziya Gökalp'tir. Gökalp her ne kadar 1924 yılında vefat ederek erken Cumhuriyet döneminde yaşanacak olan radikal modernleşme süreçlerine tanıklık etmese de onun fikirlerinin izinden gittiklerini ifade eden bir kadro Cumhuriyet iktidarını oluşturmuştur. Zira Türk devriminin mimarı Mustafa Kemal Atatürk'e atfedilen şu sözleri ile Gökalp'in onurlandırılmış olduğu bilinmektedir: "Hislerimin babası Namık Kemal, fikirlerimin babası ise Ziya Gökalp'tir." Ancak Ziya Gökalp'in Türk devrimine yön vermedeki etkisi sanıldığı aksine bu kadar derin olmamıştır. Bu yazının ilerleyen bölümlerinde de vurgulanacağı gibi Ziya Gökalp ile Mustafa Kemal'in fikirlerinin bir noktada yol ayrımına uğradığı da muhakkaktır.

Ziya Gökalp yaşam çizgisi dikkate alındığında kısa ömrüne çok fazla başarılar sığdırmış sistematik bir düşünür olduğu ortaya çıkmaktadır. Ziya Gökalp'in yaşadığı dönemin koşulları dikkate alındığında onun içinde bulunulan şartlardan en üst düzeyde bir çıkış yolu aradığı ve bu amaca en azından kendi açısından ulaşabildiği söylenebilir: "Ziya Gökalp hakikati ortaya koyacak bir teori ortaya koymaya çalışmıyor, politik ve psikolojik zorunlulukların baskısını beyinde hissederek kabul edilebilir bir formül arıyordu" (Özakpınar, 2009, s. 221). Hayatının hemen tüm dönemlerinde kafasını meşgul eden temel sorun Osmanlı İmparatorluğunun çöküşüne engel olacak hal çaresi arayışı oluşturmuştur. Gerek Diyarbakır günlerinde ve gerekse Selanik ve İstanbul yıllarında ve hatta Malta'ya sürgün olarak gönderildiği kısa dönemde de önce sorumlu bir Osmanlı/Türk aydını olarak kendisini ortaya koymuş elindeki enstrüman ve imkanların çok üstünde bir çaba göstererek etkisi günümüze kadar ulaşan meseleleri tartışma alanına dahil etmiştir.

Bizce Ziya Gökalp'in bugün de önemli kılan temel özelliği onun bütünlükçü, total modernleşme/Batılılaşma karşısında aldığı tavidir. "Gökalp, Türkiye'de modernleşmenin ideallerinin Avrupa tarafından anlamlandırılması ve biçimlendirilmesine karşıydı (...) Çünkü ona göre Türkiye'nin modernleşmesinin koşulları Avrupa'ninkinden farklıdır. Bu isteği Avrupa'nın sosyolojik yöntem ve yaklaşımları içinden ve onlar üzerinden gerçekleştirmiştir" (Davison, 2013, s. 42-43). Bu tavır onu dönemin pek çok düşünüründen ayırmaktadır. Bir anlamı ile Osmanlı'dan

Cumhuriyete geçişte birçok aydınımızın kamplara ayrıldığı bir devrede o bir anlamda uzlaştırıcı bir kimlik içinde olmayı seçmiştir. Onun özellikle “*Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak*” formülünü ancak bu şekilde anlayabiliriz. Ziya Gökalp, ne İslamcılar gibi modernleşmeyi sadece İslami kimlikle inşa edilebileceği yaklaşımını ne de Batıcılar gibi İslami kimliği tümünden reddetme seçeneğini kabul etmeyerek yeni ve bağdaştırıcı bir çözüm arayışı içinde olmuştur. Zira onun ırkçı ve etnisist bir bakış içinde olmadan Türk Milliyetçiliğine geçişi de ustaca planlamış olduğunu görmekteyiz. Esasında Ziya Bey İslamcı ve Batıcıların, zamanında henüz tüm boyutları ile göremedikleri ulus devlet olgusunu da daha erken dönemlerde, rüşeym halinde iken kavramış ve Türk kimliğinin inşasının kaçınılmazlığını görerek bu hususta önemli roller alması da dikkate sayandır.

Ziya Gökalp’in modernleşme konusundaki yaklaşımına daha yakından bakmadan önce Türkiye’de sosyolojinin daha kuruluşundan itibaren izlemiş olduğu patikayı iyi tayin etmek gerekmektedir. Türkiye’de sosyoloji öncelikle toplumsal gerçeklikle ilgilenerek işe başlamıştır. Politik olanın dominantlığı daha ilk sosyologlarımızdan itibaren anaakım Türk sosyolojisi çizgisinin temelini oluşturmuştur. Durum böyle olunca sosyologlarımızın temel çabası da takip ettikleri politik çizginin zorunluluklarına hizmet edecek bir sosyoloji anlayışı kurmak oldu. Ziya Gökalp de bu tercihi benimsemiş ilk sosyoloğumuzdur. O hem politik yönelimi ile sosyoloji arasında bir analogi oluşturmuş hem de bu çizgi ekseninde Türkiye’de sosyolojiyi kurmuştur. Kendi seçtiği siyasi tutum onun kavram ve sosyolojik terminoloji dünyasına da yansiyacaktır. Osmanlıcılık yaptığı dönemde kullandığı kavramlar daha sonra Batı seçimi ve modernleşme ve ulus devletin kaçınılmazlığının ortaya çıkması ile önemli bir dönüşüme uğrayacaktır: “Osmanlı İmparatorluğu, savaştan yenik çıkmıştır. O güne değin tartışma dışı ya da üstü tutulan Osmanlı İmparatorluğu artık yıkılmıştır. Sorun nitelik değiştirmiştir. Sorun artık Osmanlı İmparatorluğunun yıkılışına karşılık varlığımızı koruyabilmemiz olmuştur. Bize artık varlığımızı belirtmemize ve bu varlığımızı bağımsızlık içinde sürdürmemize izin verecek bir kimlik gerekli idi” (Sezer, 1985, s. 201)

Baykan Sezer’in ifade ettiği gibi Ziya Gökalp’in sosyolojik kavram ve terimlerinde bu çabanın izlerini sürmek mümkündür. Ziya Gökalp’in düşün dünyasında sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olması onun sistemsiz ve tutarsız bir sosyolog olduğunu göstermez. Belki onun sosyoloji yapma tarzının ve siyaset ve ideoloji ile de iç içe bir yaşam sürmesinin sonuçları olarak konuya bakmak mümkündür: “Dolayısıyla Ziya Gökalp’in teorisine yön veren tarihsel ve toplumsal motifleri anlamak ve açıklamak için onun düşüncelerini üretildiği sosyal bağlamda “okumak” önemli hale gelmektedir” (Çelik, 2010, s. 59). Ziya Bey’in incelemiş olduğu toplum aynı yerde dururken onun analizlerini siyasete odaklamış olması ise bize ortaya çıkan değişimi ifade etmektedir. Diyarbakır yıllarındaki genç Mehmet Ziya ile Selanik ve İstanbul’un olgun Ziya Gökalp’ni belirleyen şartlar aynı değildir. *Polity*² merkezli bir sosyoloji yapan Gökalp bu nedenle birçok eleştirmenin “tutarsızlık, sistemsizlik” olarak eleştireceği farklılaşmalar ancak siyaset zeminde anlam kazanmaktadır. Herakleitos’un meşhur cümlesinde olduğu gibi “insan bir ırmakta iki kere yıkanamaz.” Yaşamış olduğu koşullar onu, Türk toplumunun en ciddi bir dönüşüm yaşadığı bir devreye denk getirmiş olması kendisinin de sürekli olarak fikirlerini gözden geçirme ve yeni seçenekler yaratması konusunda icbar etmiştir.

Ziya Gökalp sosyolojisinin kendisine biçtiği temel rol kendi kuşağının diğer düşün adamları ile aynıdır: Devleti kurtarmak. Olay Devleti kurtarmakla sınırlı olunca da devletin kurtarılması için strateji geliştirmek aydınların ve sosyologların da önemli işleri arasında olacaktır. Ziya Bey’in daha Osmanlı’nın çöküşü ortaya çıkmadan ileri sürdüğü görüşlerde sentez çabası önemli bir yere sahiptir. Henüz genç Ziya döneminden beri Türkçü fikirler varlığını belirgin hale getirmiş olsa da Osmanlı ve İslami kimlik unsurları onu entelektüel olarak oluşturan yapı taşları arasında yerini almayı sürdürmüştür. Birinci Dünya Savaşı şartları bütünüyle

² Nilgün Çelebi sosyoloji yapma biçimlerinin kabaca ikiye ayırarak *socius* ve *polity* dikotomisi içinde konuya yaklaşır. Bu anlamda “*socius* çok boyutluluğu içinde kültürelliği ve tarihselliği vurgulayan insan birlikteliği” iken *polity* daha çok siyasetin temel belirleyici olduğu bir toplum tasarımına bizi götürecektir. Çelebi, N. (2007). Sosyoloji notları. Ankara: Anı Yayınları, 53-77.

değiştirmiştir. Artık Osmanlı kimliğinin savunulabilir tarafı kalmamış ve reddedilmesi kaçınılmaz bir hal almıştır. Bu dönemde Gökalp'in yazdığı *Türkçülüğün Esasları* kitabında bu tasfiye girişimine tanıklık ederiz. Artık daha önce savuna geldiği Turancı Türkçülük de Türk'ün uzak ülküsüne dönüştüğüne göre Türk'ün yeni istinatgâhı Anadolu ile sınırlı bir kimlik siyaseti olacaktır. Bu siyaset de kendisini hızla yenileyerek yeni ve uygulanabilir bir kimlik siyaseti üretmesi ile neticelenmiştir: “Böylece Anadolu Türklüğü kimliğini Osmanlı ile uyumsuz yönlerini vurgulayarak belirlemeye çalışacaktır. Bu işte yine Ziya Gökalp, pan-türkist serüvenlere girişmiş olduğu için Turancılığa karşı kesin cephe alamayacak, uzak ülkü sayarak onu şimdilik tartışma dışı bırakacaktır. Osmanlı İmparatorluğunda ve Osmanlı İmparatorluğunun I. Dünya Savaşı sırasındaki siyasette büyük sorumluluklar yüklenmiş olmasına karşın Ziya Gökalp'in Osmanlılık konusunda tutumu daha değişik olmuş ve her konuda Osmanlı'ya yüklenmekten geri kalmamıştır. Ziya Gökalp'in bu tutumu yeni kimlik arayışımıza yön vermiştir. Ve bu alandaki etkinliği günümüze kadar da önemini sürdürmüştür” (Sezer, 1985, s. 202).

Ziya Gökalp'in son dönem yazıları ve eserlerinde artık Osmanlı olgusuna yer bulunmadığı gibi Osmanlı da Türk tarihi içinde elden geldiğince silinip etkisizleştirilmesi yoluna gidilecektir. Cumhuriyetin kurulmasının kaçınılmazlığı iyice tebarüz ettikçe Osmanlı karşıtlığı belki de ağır bir ifade ile söylenirse düşmanlığı artacaktır: “Artık Osmanlılığı tanımlayan her şey kötüdür. Ve yeni Cumhuriyet Osmanlı İmparatorluğunun bütün yanlışlarını düzelterek varlığını sürdürebilecektir. Kısacası yeni kimliğimiz Osmanlı İmparatorluğunun eleştirisi üzerine kurulur. Bu eleştiri Cumhuriyet rejiminin gelişmesinde kazanacağı özelliklerine göre yürütülecektir. Bu eleştirilerin başında Osmanlı İmparatorluğunun Orta Çağ kalıntısı bir devlet oluşu bulunmaktadır. Buna karşılık ise Türkiye Cumhuriyeti çağdaş bir devlettir. Ve çağdaş olduğu için de bütün Batıdaki benzerleri gibi milli bir devlettir. Osmanlı İmparatorluğu milli değildi. Millete değil ümmete dayanıyordu. Sonunda halifelik sıfatının Osmanlılar elinde bulunmasından yararlanılarak Osmanlı İmparatorluğunun teokratik bir devlet olduğu da öne sürülecektir” (Sezer, 1985, s. 202-203).

Ziya Gökalp'in en önemli başarısı, aslında onun Osmanlı- Türk devletinin karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okuma olan Batı gerçekliği ve modernlik realitesi ile nasıl baş etmemiz gerektiği konusunda ortaya somut bir teori geliştirme çabası olmuştur. Gökalp idealler ve gerçekler arasına sıkışmış bir devlet ve topluma rasyonel, uygulanabilir ve en az zararla geçiş yapmaya izin verecek bir siyaset arayışı önermeye çalışmasıdır. Fikirlerini sürekli değiştirmesi onun düşünce disiplininin uzak olması, tutarsız olması hele hele örnek olması ile bağlantılı değildir. Gerçekliğin soğuk ve somut çehresi karşısında ütopyalara, kızıl elmalara sığınmak artık mümkün görünmemektedir. Hemen şimdi kaydı ile sorunlara çözüm bulmak zarureti ile karşı karşıya olan bir topluma ve devlete sorumlu bir aydın ve sosyolog sıfatlarından mürekkep bir kişilik özelliği göstererek kuramsal ve pratik öneriler getirecektir. Onun bu konuda, Türk modernleşmesi için önemli bir patika olacak *girişimi Kültür ve Uygarlık / Hars ve Medeniyet* ayrımı ve sentezidir.

Ziya Gökalp'in Türk sosyolojisine olan katkılarının çok ötesinde onun Türk modernleşmesinin seyrini belirleyen, süreklilik içinde bir evrim geçirecek de olsa bu değişimin kurallarını ve parametrelerini tayin eden kişi olduğu muhakkaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamalarının henüz başındaki erken ölümü ile onun Türk modernleşmesinin seyrinde fazla etkili olmamış olduğu şeklindeki yaygın tezler bizce isabetli değildir; aksine uzun süren çabalarının mahsulü olan görüşleri onun en karşıtı olan kesimlerce de dikkate alındığını göstermektedir. Özellikle onun modernleşme tarzındaki tedrici ve radikal olmayan boyutunun erken Cumhuriyet modernleşmesinde fazla dikkate alınmak istenmediği, özellikle Atatürk ve çevresince kendisine bir sosyal mesafe konulduğu belli açılardan doğru ise de modernlik ve din ilişkisi sorunsalının daha da uç noktalara kaymasında Gökalp'in düşünce ve hatırasının yine de dikkate alındığında kuşku yoktur.

3.1 Kültür ve Uygarlık Ayrımının Sosyolojik Zemini

Ziya Gökalp'in *Kültür ve Uygarlık* kavramsallaştırması, Tanzimat döneminden beri ülkede yaşanan derin uygarlık buhranına çözüm olarak üretilmeye çabalanan Batı yöneliminin aldığı yeni aşamaya işaret eder. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın medeniyet değiştirme ameliyesi olarak ortaya koyduğu (Tanpınar, 1996, s. 24) meseleyi Gökalp, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi ile ortaya çıkan koşullar karşısında yeni bir beka sorununa cevap olarak üretmeye çalışmıştır. Esasında daha ilk yazılarından beri takip edildiğinde Gökalp'in tüm sosyolojisini ve entelektüel sermayesini bu konunun çözüme kavuşturulmasına hasrettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Ziya Gökalp'in tüm düşün ve siyaset hayatına baktığımızda verdiği eserlerin neredeyse tamamının yeni Türkiye'nin kimlik ve uygarlık siyaseti ile alakalı olduğu görülmektedir. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak ana düsturu altında şekillenen tüm bu yayın ve düşünce faaliyetlerinin ekseninin onun Kültür ve Uygarlık (Hars ve Medeniyet) arasında yaptığı meşhur ayrıma dayandığı tüm bu çabaların da aslında medeniyet değiştirme zorunluluğunun artık inkârı mümkün olmayan bir kaçınılmaz gerçeklik haline geldiğini göstermektedir. Böylelikle Ziya Gökalp'in modernleşme teorisinin özünü onun geliştirmiş olduğu kültür ve uygarlık kuramında bulmaktayız. Ziya Gökalp memleketin çok önemli bir konusu olan modernleşme için atılacak adımda yeni bir formül ve açıklama çabası içindeydi. Ona göre Türkiye bir eksen değişikliğine doğru giderken bulunabilecek en etkili çözüm kültür ve uygarlık ayrımı bağlamında modernleşme olacaktır. Modernleşme zorunluluğu zaten kendisinden önce neredeyse yüz yıllık bir geçmişe sahiptir ve hiçbir düşünce akımı modernleşme tsunamisi karşısında durulamayacağını farkındadır. Özellikle Gökalp'in son dönem eserleri bu ayrım üzerinden modernleşmemize yön verme çabası içinde olmuştur. Gökalp bu kuram aracılığıyla, Türklerin tarih içinde yüksek uygarlıklara girme başarısından kaynaklanan elastikiyetinin bir kez daha 19. Yüzyıl sonunda bizi uygarlık değiştirmekle yüz yüze bıraktığını ve bunun kaçınılmazlığını temele alarak ortaya çıkabilecek travmatik etkileri de izale edebilecek bir çıkış yolu aramıştır. Ortaya çıkmakta olan Türk ulusal kimliği ile eski kimliğimiz olan Osmanlı kimliğinin bağdaşmazlığını görmüş olan Gökalp, "çok milletli ümmet kimliğinin temeli olarak gördüğü "medeniyet" kavramını milli olarak nitelendirdiği "kültür" veya "hars"dan ayrı tutmuştur" (Çelik, 2010, s. 65).

Gökalp için modernliğe yönelmenin en önemli saiki Osmanlı'nın artık kendini apaçık eden çöküşüne karşı durmaktır; bunun da en önemli çözümü Batının maddi uygarlığını almaktan geçer. Bu konuda Osmanlı aydınları arasında bir konsensüs vardır. İslamcı, Batıcı, Türkçü tüm cephelerde bu konsensüse bağlı kaldığı görülmektedir. Daha sonraları Batıcıların batıdan sadece teknik alınmanın yeterli olmayacağı, gülü, diken, ahlakı ve hatta dinine varan bir çizgide Batının her şeyinin alınarak taklit edilmesi dışında bir kurtuluşun olmadığını söyleyenler çıkacak olsa da Gökalp bu konuda ilk başlarda kendi görüşünü teknikle sınırlamıştır. Modernlik Batıyı üstün kılan unsurlar olan maddi uygarlık ve teknoloji ile sınırlı sayılmaktadır: "Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi deridnavutlar (zırhlı gemiler), otomobiller, tayareler yapıp kullanmak demektir. Muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malumat ve masnuat iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız" (Gökalp, 2015, s. 19-20).

Bu satırları *Türkçülüğün Esasları* eserini yazmadan kaleme almış olsa da esasında Gökalp'in bu teknik olarak Batı yaklaşımında hayatının sonuna kadar bir değişim olmamıştır. Teknik medeniyet olarak Batıya yönelmenin gerekçelerini *Türkçülüğün Esasları*'nda da buluruz: "Bir millet gelişmesinin yüksek noktasına çıktıkça, medeniyetini de değiştirmek mecburiyetinde kalır. Mesela Japonlar, son yüzyılda Uzak doğu medeniyetini bırakarak, Batı medeniyetine girdiler. Bu hususta en çarpıcı örneği Türklerde görüyoruz. Çünkü Türkler sosyal gelişmelerinin üç ayrı merhalesinde birbirine benzemeyen üç muhtelif medeniyet zümresine girmek mecburiyetinde kaldılar: Türkler "kavmi devlet" hayatı yaşarken, Uzak Doğu medeniyetine mensuptular. "Sultani Devlet" devrine geçince, Doğu medeniyetine girmeye mecbur oldular. Bugün "milli devlet" devrine geçtikleri sırada da, içlerinde Batı medeniyetine girmek için kuvvetli bir akımın belirlediğini görüyoruz" (Gökalp, 1990, s. 55-56).

Gökalp *Türkçülüğün Esasları*'nda yine aynı konuya gelerek uygarlık değiştirmek zorunda olmamızın temellerine son kez işaret etmek zorunda hisseder: "Türklerin İslam dinine girmesiyle Doğu medeniyetine girmesi aynı zamanda oldu. Bundan dolayı birçoklarına göre, "Doğu medeniyetine", "İslam medeniyeti" demek daha doğru görünüyor. Hâlbuki yukarıda belirttiğimiz gibi, dinleri ayrı bulunan cemiyetler aynı medeniyete mensup olabilirler. Demek ki medeniyet, dinden ayrı bir şeydir. Böyle olmasaydı, dinleri ayrı olan zümreler arasında ortak hiçbir müessesenin olmaması gerekirdi (...) Buna göre hiçbir medeniyet, hiçbir dine bağlı olamaz. Bir Hristiyan medeniyeti olmadığı gibi, bir İslam medeniyeti de yoktur. Batı medeniyetini Hristiyan medeniyeti sanmak doğru olmadığı gibi, Doğu medeniyetine de İslam medeniyeti adını vermek yanlıştır. Doğu medeniyetiyle Batı medeniyetinin kaynaklarını İslam ve Hristiyanlık dinlerinde değil, başka yerlerde aramak lazımdır" (Gökalp, 1990, s. 57).

Bu kuram aracılığı ile Gökalp bir kez daha sentezci ve çözümleyici niteliklerini konuşarak ya hep ya da hiç söylemine karşı en kabul edilebilir bir modernleşme siyaseti geliştirmeye çalışacaktır. Konu Türk tarihinin alacağı yeni biçim açısından son derece önemlidir. Özellikle, yakın arkadaşı ve hocası sayılabilecek Abdullah Cevdet'in temsil ettiği topyekûn Batıcı görüşlere karşı, Ziya Bey'in eskiyi tamamen reddeden bir modernlik anlayışına geçit vermemesi, her ne kadar bu görüşler erken Cumhuriyet döneminde yaygın bir kabul görmese de önemini korumuş ve ana akım Türk toplumunda bu ayrışmaya dayalı bir modernlik anlayışı bugün bile büyük ölçüde varlığını sürdürübilmiştir.

Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımlarında Fransız sosyolog Emile Durkheim'in rolünün önemi sıkça vurgulanır. Gerçekten de Ziya Bey Durkheim'in eserleri ile tanıştıktan sonra Türkiye'nin sorunlarına uygun geleceğini umduğu metodolojiyi bulduğunu düşünmeye başlamıştır: "Durkheim sosyolojisi birçok bakımdan Ziya Gökalp'e Türkiye'nin sorunlarını açıklayabilmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca yöntem açısından da Ziya Gökalp'e önemli kolaylıklar sağladığı kuşkusuzdur" (Sezer, 1986, s. 23) Mehmet Emin Erişirgil'in *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* adlı eserinde yer verdiği ifadeler de Gökalp'in Durkheim'in *Sosyoloji Usulünün Kaideleri* adlı kitapla tanışmasının onun düşün dünyasında yarattığı etkiye işaret edecektir: "Nihayet kitap geldi, okumaya başladı. Ziya'yı hemen her gün gören arkadaşları onu iki gün göremeyince merak ettiler; odasına gittikleri zaman, bu kitabı okurken gördüler. Ümidinde haklıydı, artık milletin sosyal olayları hakkında hüküm verecek yolu bulduğunu sandı. İttihat ve Terakki katibinden Durkheim'in bütün eserlerinin ve yazılarının getirilmesini istedi" (Erişirgil, 1984, s. 85). Ancak Ziya Gökalp'in kolektif toplum gerçekliğini anlamada ve bunu Türk toplumuna uyarlamada son derece etkisi olan, *maşeri vicdan, tesanüt ve dayanışmacılık, içtimai mefkurecilik* gibi birçok etkili kavram üretmesine vesile olan bu büyük Fransız sosyoloğunun kuramsal yaklaşımları içinde kültür ve uygarlık ayrımına yer yoktu: "Durkheim kültür kavramını hiç kullanmıyordu. Kendi dergisinde yabancı dildeki "kültür" çoğu kez "uygarlık" olarak çevriliyordu" (Cuhe, 2023, s. 36). Bu ayrımın daha çok Alman felsefe ve sosyoloji geleneği içinde ortaya çıktığını biliyoruz. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in Durkheim sosyolojisine olan ilgi ve bağlılığına rağmen yeri geldiğinde onun körü körüne bir devamcısı ve mümessili gibi davranmaması gerektiğinin de bilincinde olduğunu görmekteyiz.

Bir dönem onun öğrenciliğini de yapan Fuad Köprülü, Ziya Bey'in Durkheim'in sosyolojisine yönelse de onun fikirlerinden ayrıldıkları hususlara da işaret ediyor: "Ziya Bey, Durkheim sosyolojisine bağlılık iddiasında bulunmamakla beraber, hiçbir zaman bu mektebin objek-tif usullerine riayet etmemiştir. Çünkü, o, her şeyden evvel memleketin büyük ve hayati meselelerine süratli bir hal çaresi bulmak istiyordu. Ve sosyolojisini bu hususta bir rehber, bir vasita olarak kullan-mak gayesini takip ediyordu. Onun, ameli bir gaye taşımayan ve nazari mevzulara taalluk eden pek mahdut yazılarında bile bu ameli gayeyi sezme pek kolaydır. İşte bu bakımdan Ziya'nın sosyolojisini tamamıyla milli bir içtimai felsefe addetmek bence en doğru bir görüştür" (Çağatay, 2012, s. 345-46).

Gökalp üzerine en bilinen eserlerden birini yazan Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* adlı kitabında, Gökalp'in Alman idealizmi ve sosyolojisinden esinlendiğini belirtmektedir. Heyd, özellikle Ferdinand Tönnies'in ünlü Gemeinschaft (cemaat) ve Gesellschaft (cemiyet) ayrımının, Gökalp'in kültür ve uygarlık ayrımını oluşturmasında etkili olmuş olabileceğini ifade etmektedir (Heyd, 1979, s. 79). Gerçekten de Alman kültür kavramsallaştırması uygarlık kavramının karşısında ayrı ve müstakil anlam kazanmaya Tönnies'den önce de başlamıştır: “Alman kültür fikri, XIX. Yüzyılda ulusalcılığın etkisi altında biraz bu biçimde gelişir. Giderek “ulus” kavramına bağlanır. Kültür bir ruhtan, bir ulusun dehasından gelir. Kültür ulusu siyasal ulustan öncedir, ona çağrı yapar. Kültür bir ulusun kalıcı olarak kazanılmış ve onun birlik-bütünlüğünün temelinde yatan sanatsal, entelektüel, moral başarıların bütünüdür” (Cuhe, 2023, s. 22). Gökalp'in kültür ve uygarlık ayrımı ister Alman sosyolojisinden ödünç alınsın ister kendi analitik zekası ile üretilmiş olsun durum değişmeyecektir. Kültür ve uygarlık ayrımı elbette ve son tahlilde devletin uluslararası sistem nezdinde karşı karşıya kalmış olduğu modernleşme sürecinin seyri ile ilgilidir. Kültür ve uygarlık alanlarının nerede başladığı ve nerede bittiğine ilişkin su geçirmez çizgiler ve sınırlar çizmek elbette kolay olmayacaktır: “Kültür ve uygarlık tanımlarında bu kadar derinleşen Gökalp'in, Batı tekniğinin girdiği bir ülkeye kültürünü de sokacağını, farklı kültürleri yok ederek tek bir kültür yaratacağını görmemesine olanak yoktur (...) Bu sorunun cevabını Gökalp'in önerdiği toplumsal değişim doğrultusunda aramak gerekmektedir. Batıcılaşma, Osmanlı tarihinde önceden kararlaştırılmış ancak başarı sağlanamamış bir siyaset değişikliğidir. Ülkenin kurtuluşu için bu siyaset değişikliğine direnmek ve hatta daha radikal bir yöntemle Batıcılaşmayı başarıya ulaştırmak gerekmektedir. Batıcılaştırma başarıya ulaştırılmaz ve Batı dışı toplumlara uygun bir model oluşturulmaz ise, Türk toplumunun çağdaş dünyada yaşama şansı yoktur. Bir başka deyişle, sorunların çözümü, ülkenin kurtuluşu, ancak topyekun bir değişim ile mümkün olabilecektir anlayışı çerçevesinde Batı uygarlığına katılmak gerektiği görüşü benimsenmektedir” (Kaçmazoğlu, 2011, s. 161).

Öyleyse Gökalp ne yaptığını bilen bir sorumlu aydın ve siyaset adamı olarak Türk ruhunun en derin ızdırap konularından biri olan Batı karşısında nasıl bir konum alınması gerektiğini ifade etmeye çalışıyordu: “Gökalp kültür-uygarlık ayrımını neden ortaya atmıştır. Kültür-uygarlık ayrımı yapmasının birçok nedeni bulunmaktadır. Türk kültürünü korumak istemesi, bütüncül bir Batıcılaşma isteminin radikalliği karşısında çeşitli çevrelerden gelecek yoğun tepkiler ve benzeri sorunlar düşünüldüğünde, kültür-uygarlık ayrımının Batıcılaşma konusunda en uygun yöntem olduğu söylenebilir. Yine böyle bir ayırım Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak benzeri bir sentez işlevi görmektedir” (Kaçmazoğlu, 2011, s. 162).

Gökalp'in *Kültür ve Uygarlık* kuramına birçok boyutları ile karşı çıkan Yılmaz Özakpınar da söz konusu bu ayrımın nasıl bir mantıktan beslendiğini, hangi şartlar altında dile getirildiğini vurgulayarak bir yerde bu kuramsal ayrımın olumlu sonuçlarına işarete etmektedir: “Bu ayrımın dayandığı kültür ve medeniyet kavramlaştırmaları, Avrupa'nın büyük devletlerine karşı bağımsızlık savaşı yapan Türk toplumunun bir manevi ihtiyacını karşılamış, değişim bunalımının ruhsal sancılarını dindirerek ve manevi çatışmaları çözümleyerek ferahlama doğurmuştur. Bu kavramlaştırma biçimi ve bu ayırım, üstünlüğünü ister istemez kabul ettiren “Avrupa medeniyeti”ne direnme gereği olmadan, Türk toplumunun, Avrupa'nın üstün gördüğü yanlarını açık alınla benimsemesine imkan verir. Medeniyet ürünleri milletlerarası olduğundan ve millete özgü milli kültür korunduğundan, milli gururu ve din duygusunu incitmeden ve kendi tarihinden kopmadan Türk milletinin Avrupa medeniyetine girme yolu açılmış oluyordu. Ziya Gökalp'e göre, medeniyet ürünlerinin de en önemlisi ve Türkiye için hayati olanı, bilimdi” (Özakpınar, 2009, s. 253).

Türk sosyolojisinin önemli ismi Baykan Sezer'in de Ziya Gökalp'in kültür ve uygarlık alanında yaptığı bu ayrımı yeni tanımlanacak olan Türk kimliği açısından sosyolojinin göreve çağırılması olarak okumakta olduğu görülmektedir. Yaşanan zorunluluklar, kurulması muhakkak olan ulus devlet karşısında Osmanlı kimliğini reddetmek gibi bir sonucu doğuracaktır:

“Ziya Gökalp, yeni kimliğimizi tanımlamamızda karşılaştığımız güçlülere sosyolojide bir çözüm getirmiştir (...) Orta Asya’ dan günümüze Türk tarihi, kesintisiz bir bütün içinde Anadolu Türklüğü aracılığıyla sürmüştür. Bu arada Osmanlı İmparatorluğu tarihimizde bir kesinti oluşturmamaktadır. Çünkü tarihimizin bir parçası değildir. Ancak katıldığımız bir uygarlık biçimidir. Kültür ve uygarlık kuramının Ziya Gökalp tarafından Türk tarihine uygulanış biçimi gerçekte basittir. Türk tarihinde gerçi bir Osmanlı dönemi yaşanmıştır. Ancak bu dönemi önemsememiz gerekmektedir. Osmanlı katıldığımız çeşitli uygarlıklardan birisidir. Türk tarihinde bundan öteye bir anlam taşımamaktadır. Osmanlı, geçmiş dönemin önde gelen uygarlığıdır. İleri olması nedeniyle, Türkler bu uygarlığa katılmışlardır. Fakat bu dönem artık geride kalmıştır. Son yüzyılda Osmanlı ileri bir uygarlık olmaktan çıkmıştır. Bu nedenle Osmanlı uygarlığına katıldıkları gibi aynı nedenle ayrılacaklardır. Uygarlık uluslararasıdır. Uygarlık ürünleri bir toplumdaki öbür topluma geçebildikleri gibi toplumlar da her hangi bir sakin ve sorunla karşılaşmadan bir uygarlık alanından öbür uygarlık alanına geçebileceklerdir” (Sezer, 1985, s. 205).

Gökalp’in bu yaklaşımına bakıldığında Osmanlı gerçekliğini reddeden bir tarih inşa etme girişiminin tamamıyla konjonktürel gerçekliklerden şekil aldığı unutulmamalıdır. Onun Malta sürgünü sonrası, Anadolu’da Mustafa Kemal önderliğinde yapılan ulusal kurtuluş savaşının ulus devlete doğru evrildiğini görmüş olması, Osmanlı gerçekliği ile bir şekilde yolları ayırmanın zorunluluğuna götürmüştür. Ancak kimliğimizin Osmanlılıkla temsil edilen parçası, medeniyet/uygarlık boyutumuz olarak ayrıştırılırken kimliğimizin kültürel boyutu olan Türklük, varlığını kültür, örf ve ananelerde sürdürebilecektir.

Gökalp bu ayırıda yine de Türklüğün kendini otantik bir biçimde ayakta tutabilecek enstrümanlara sahip olmasını şart koşmuştur. Bu enstrümanların başında da Türk harsının muhafazası gelmektedir. Uygarlık olarak kabul ettiği Osmanlı artık miadını doldurmuştur ama Türk kimliğinin deruni unsurları olan halk edebiyatı, örfü, ananesi ve dini hala bize yol göstermeye devam etmelidir. Uygarlık boyutunda Osmanlı artık tarihte kalmıştır. Birçok uygarlık gibi o da kendisini üstün kılan iksiri kaybedince kendisini sürdüremeyerek çökmüştür, s. “Meseleyi uygarlıklar boyutunda ele alıp değerlendirmesi için Osmanlı’nın tarihteki birçok uygarlık gibi devrini kapadığı ve yeni uygarlık olarak Batı uygarlığının söz konusu olduğu tespitini yapmakta ve bizim de bu uygarlığa katılmamız gerektiğine inanmaktadır” (Tuna, 2015, s. 32). Belki Osmanlı aşılmıştır ama Türklerin tarih içindeki başarıları sadece Osmanlı ile tezahür etmiş değildir. Yeni kurulacak olan ulus devlete sosyolojik bir temel sağlanması için yine de tarihsel köklere dayanmak gerekmektedir. Daha sonra erken Cumhuriyet döneminde Türkiye’de çok abartılı ve mitolojik bir şekil alan Tarih ve Dil tezlerinin belki de ilk kurgulayıcısının Gökalp olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak Gökalp bu konuda ileri sürdüğü tezleri yine de belli bir tutarlılık ve pragmatik gaye için ileri sürdüğünü ifade etmek mümkündür : “ Konu uygarlık boyutunda ele alındığı zaman söz konusu edilen “Osmanlı”, “Türk” ayrımı olmuştur. Gerek toplumların evrimi açısından olsun, gerekse millet olarak var olabilmemiz için uygarlık olarak kabul ettiği Osmanlıdan kurtuluşu şart gören açıklamalarında Osmanlı-Türk biraradılığı kopartılmış ve boşalan tarihi geçmiş Orta Asya Türklüğü ile doldurulmak istenmiştir” (Tuna, 2015, s. 32-33).

3.2 Gökalp ve Dinin Toplumsal Gerçekliği

Gökalp’in modernleşme teorisinde dine verdiği yeri *Türkçülüğün Esasları*’ndaki hacmi ile değerlendirmek bizi yanıltıcı sonuçlara ulaştırabilir. Nitekim Erol Güngör de Gökalp’in bu son eserinde dine ayırdığı yerin bir buçuk sayfa ile adeta geçiştirilmiş olmasını şaşkınlıkla karşılayarak onun erken Cumhuriyet dönemindeki laik devrimci ve dinde reform yapmak isteyen din-dışı aydınlardan ayrılmasının güç olduğunu ifade etmektedir. Gökalp çapındaki bir sosyolog ve mütefekkirin Türkiye’nin en önemli sorunlarından biri olan dinin birkaç sayfa ile geçiştirmesinin mantıklı bir açıklaması olması gerektiğine işaret ederken bu durumun en mantıklı açıklamasının “o günkü siyasi atmosferin ‘dini Türkçülük’ konusunda ihtiyatlı davranmayı gerektirmesi” gerçeği olabileceğine hükmetmektedir: “Pek mümkündür ki, Ziya Gökalp

yaşasaydı bu konuda eksik, hatta boş bıraktığı noktaları etraflı bir şekilde ele alacaktı. Bir politikacı veya devlet adamı “din ile devlet ayrı şeylerdir” diyerek basit bir kaçış yolu bulabilir ve probleme karşı ilgisiz kalabilirdi; ama bir sosyoloğun, hele yeni bir cemiyet tipi üzerinde sistemli fikirler yürüten bir mütefekkirin başlıca işlerinden biri yeni Türkiye’nin din hayatının nasıl olacağını düşünmektir. İşte bu yüzden ki Gökalp’in dini Türkçülük üzerindeki fikirlerini “*Türkçülüğün Esasları*” adlı eserinden değil de, ondan hemen önce yazdıklarından çıkarmak zorunda bulunuyoruz. Bu kaynaklardan başlıcaları “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*” ve *Küçük Mecmua*’nın beşinci sayısında yayınladığı “*Dine Doğru*” adlı makalesidir. Bilhassa bu sonuncusu Türk okuyucular tarafından hemen hiç bilinmediği için, Gökalp’in Ankara’ya gelişinden biraz öncesine kadar sahip bulunduğu fikirleri göstermek bakımından çok önemlidir ve etraflı bir tahlil gerektirmektedir” (Güngör, 1993, s. 51)

Bu bağlamda Gökalp’in düşün yaşamında modernleşme çözümlenmeleri için kaleme aldığı tüm metinleri ve bu metinlerin yazıldığı tüm dönemleri dikkate alarak yapılan bir çözümlemede onun din kurumuna her zaman olumlu bir imge ile yaklaşmış olduğunu görebiliriz. İslamcı düşünürleri bir yana bırakırsak kendisi ile çağdaş olan birçok Osmanlı entelektüel ve reformcusunun metinlerinde pozitivizm ve vülger materyalizmin etkisi ile dinin yeri daha çok olumsuz bir biçimde tasvir edilirken Gökalp’te böylesi bir duruma rastlanmaz. Bu durumun onun din merkezli toplum kurma fikri ile bir ilgisi yoktur kuşkusuz. Onun daha sonra gelecek radikal Cumhuriyet devrimlerinin dini denetleyen ve dine belirgin bir rol vermeyen Türk tipi laiklik uygulamaları ile Ziya Gökalp’in seküler toplumda dinin siyasetten arınmış özgür alan yaklaşımı arasında da ciddi farkları teşhis etmek mümkündür. Andrew Davison’un da ifade ettiği gibi Gökalp’in düşüncesi “dinin milli kültür içindeki, dolayısıyla insanların kişisel, toplumsal ve manevi ihtiyaçları içindeki merkezi yerini koruduğu şeklindedir. Din, Gökalp’in sosyolojik eğilimlere ilişkin betimlemesi içinde, hem enternasyonal, hem milli seviyede eskisi kadar önemli olmamakla birlikte, milli kültürün kilit unsurlarından biridir. Farklı milletlere mensup dindaşlar arasındaki manevi bağların temeli bile olabilir” (Davison, 2006, s. 193).

Gökalp son dönem yazıları arasında yer alan *Din’e Doğru* yazısını Malta dönüşü tekrar dönmek zorunda olduğu Diyarbakır’da çıkarmış olduğu *Küçük Mecmua* dergisinde yayımlamıştır. Yazarın vefatından yaklaşık 2 yıl önce yayımlanan bu yazının dinin bir toplumun kuruluşundaki önemi laik-seküler bir perspektifin epeyce ötesinde ele alınmaktadır. Gökalp bu yazısında toplumsal hayata egemen olan değerler hiyerarşisini sıralar ve bu değerler sırasıyla iktisadi, ilmi, bedii, ahlaki ve en tepede dini değerler olarak ortaya çıkar: “Bu en yüksek kıymet, dini kıymetten ibarettir. Dini kıymeti de bize mukaddes kelimesi irae eder” (Gökalp, 2009, s. 82).

Gökalp’in din yaklaşımında sosyoloji biliminden aldığı yardım büyük önem arz eder. Zira din onun esin aldığı Durkheimci sosyolojide de başka sosyoloji yaklaşımlarında da sağlıklı işleyen her toplumun olmazsa olmaz temel yapı taşlarından ve temel kurumlarından biridir ve yeri asla başka bir kurumla doldurulamaz. Sosyolojinin dine biçtiği rol ve konum budur: “Şayet milliyetçilik kültürleri yeniden tarif ediyorsa ve modern bilim uygarlığı tanımlayan üstün ideal olarak dinin yerine geçiyorsa, bu durumda dinin yeri ne olacak? Gökalp sosyolojisi, radikal Osmanlı laiklerinin “bilimsel materyalizminin” aksine, tıpkı Durkheim sosyolojisinde olduğu gibi, dini kalıcı bir gerçeklik olarak kabul ediyordu. Gökalp’e göre, uygarlık artık dinle tanımlanmayacaksa, dinin önemi esas olarak kültür düzeyinde, yani milli düzeyde olacaktı. Din, İslam’ın ümmeti birleştirmede oynadığı rolde görüldüğü gibi, hala aynı dinden olanlar arasında uluslararası bağlar kuruyordu; ama yine de artık modern uluslararası uygarlığın tanımlayıcı ilkesi din değildi” (Findley, 2019, s. 239).

Gökalp’in din ve sekülerleşme konusunda fikirleri büyük ölçüde sosyoloji bilimi tarafından oluşturulmakla birlikte din konusundaki tutumunun temelinde kendi kişisel yaşam öyküsünden izler bulmak da mümkündür. Yine *Dine Doğru* makalesinde din kurumunun insanın sosyalizasyonunda nasıl bir anahtar değer taşıdığını şu şekilde vurguladığını görebiliriz: “Bütün hayatlarında kuvvetli bir seciye gösteren insanlar, umumiyetle çocukluklarında dini bir terbiye alanlardır. Çocuklukta din terbiyesi almayanlar, ölüncüye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve

seciyesiz yaşamaya mahkûmdurlar” (Gökalp, 2009, s. 83). Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirmiş olduğu Diyarbakır’da temaşa etmiş olduğu ve hatıralarında derin yer ettiği belli olan şu değerlendirmeler de dikkate değerdir. “Dinde bir fevka’l ahlak mahiyeti olduğu gibi, bir fevka’l bediiyyat tabiatı da vardır. Ruhumuza deruni bir nazarla bakarsak orada görebileceğimiz en bedii duygularımızın çocukluk hayatımızın ramazan gecelerine, bayram ayınlarına, mevlütlere, kandillere dair hatıralarda meknuz olduğunu görürüz. İnsanların ilk iptida güzel telakki ettiği şeyler, mukaddes vücutlardır. Şıralanınca şaraba inkılap ettiği gibi, mukaddes de müruru zamanla güzele istihale eder: Edebiyatların tasavvufla olan samimi alakasıyla müzelerin dini muhteşiyatı bu sözümüzün en canlı bir delili değil midir?” (Gökalp, 2009, s. 83).

Din kurumunun birey üzerinde ne derece büyük etkileri olduğunu ifade eden Gökalp dinin toplum sahasında da anahtar bir kurum olduğunu açıklar. Ona göre “cemiyetlere şahsiyet veren yine dindir.” Ziya Gökalp ulus tanımlamasını yaparken ümmet olgusuna da önemli yer vererek yine dinin uluslararası sistem dahilinde de önemli rolüne işaret eder: “Ümmet, milli cemiyetlerden daha geniş dini bir camiadır. Dini camianın bazen milli cemiyetten daha kuvvetli olduğunu aşağıdaki vakıalar ispat eder. Milliyetleri olan zümreler, ümmetleri ayrı ise siyasi bir cemiyette yaşayamıyorlar” (Gökalp, 2009, s. 84). Burada Gökalp etnik kökenleri aynı olduğu halde dini farklılık yaşayan ve tek bir toplum oluşturmada güçlük çeken gruplardan söz açar. Arnavutların İslam ve Hristiyanlık arasında bölünmüş olmaları onların uluslaşmasını zorlaştırmakta olduğunu, Suriye’deki Müslüman ve Hristiyan Arapların da aynı durumla karşı karşıya olduklarına işaret eden Gökalp, Yugoslavya’da 1990 yıllarda yaşanacak olan etnik ve dinsel çatışmaları çok önceden adeta bir kâhin gibi görerek Ortodoks Sırp, Katolik Hırvat, Müslüman Boşnak’lar aynı dil ve kültüre, aynı milliyete mensup oldukları halde neden bir millet oluşturamadıklarına açıklık getirir. Gökalp bu önemli analizlerini “bilakis aynı ümmetten oldukları halde milliyetleri ayrı olan zümrelerin müşterek bir devlet hayatı yaşayabildiklerine” dikkat çeker ve Avrupa’dan başka örnekler verir. Katolik İrlandalılar ile Protestan İngilizlerin yüzlerce yıla yayılan çatışma ve savaş halleri ile karşılaştırıldığında Protestan Galler ve İskoçya’da benzer bir durum yaşanmaz. Çünkü hem İngilizler hem de İskoç ve Gallerlilerin isyan bayrağına sarılmalarına “ümmet rabitası” olan ortak sahip oldukları Protestan kimliği engel olmaktadır. Benzer bir örnek her ikisi de farklı dil konuşan Valon ve Flaman’ların ortak Katolik kimliği altında huzurlu bir yapı arz etmeleridir. Anadolu’daki Sünni Türklerle Sünni Kürtler, İran’daki Şii Farisilerle Şii Türkler de benzer bir yapı arz ederek din birliği esas ile kolektif bir toplum yaratabilmişlerdir (Gökalp, 2009, s. 84-85). Gökalp’in bu tezlerinin uygulanan katı din karşıtı politikalara rağmen erken Cumhuriyet döneminde de ciddi bir şekilde dikkate alındığını biliyoruz. Özellikle Türk kimliğinin Müslümanlıkla sınırlı bir kimlik olarak ihdas edilmesi Gökalp’in bu tezlerinin Cumhuriyet’in kimlik ve uluslaşma siyasetinde son derece ciddiye alındığını göstermektedir.

Türkiye’de sekülerlik ve modernlik meselelerini en derinlikli bir şekilde ele alan yabancı yazarların başında geçen Adrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik* adlı çalışmasında Ziya Gökalp’in modernleşme teorisinde dinin yerini tayin için Gökalp üzerinde yapılan belli başlı popüler çalışmalara atıfta bulunarak bu yazarların Gökalp’in din hakkındaki fikirlerini analiz eder. Davison’a göre Heyd, Berkes, Parla, Dodd, Arai gibi yerli ve yabancı Gökalp uzmanlarının onun din ve sekülerleşme görüşü hakkında yaptıkları açıklamaların kendisini tatmin etmeyen boyutlarını özetledikten sonra Gökalp’in sisteminin Kemalist öğretisi ile karşılaştırmasına geçer: “Gökalp dini kültürün içine yerleştirerek, dinin önemini kaybaldığı daha geniş bağlam içinde onun önemini artırmakta ya da en azından vurgulamaktadır. Ona göre İslam modernlikte varlığını sürdürmesi gereken Türk kimliği ve tarihinin -kısacası, Türk kültürünün- bir parçasıydı. Çalışma derecesi hiçbir zaman eskisi kadar önemli olamayacağına yönelik bir bilinci de bünyesinde barındırmasına rağmen, İslam’ı bu şekilde kavramsallaştırmak onun önemini azaltmaz. Gökalp’in bu konuyla ilgili birçok yazısında, amacının Türk milliyetçiliği içinde İslam’a güvenli, hayati bir yer bulmaktan başka bir şey olduğuna dair bir kanıt yoktur” (Davison, 2006, s. 198-99).

3.3. Dine Önem Kazandıran Bir Girişim: İçtimai Usul-i Fıkıh Tartışması

Gökalp'in Cumhuriyet modernleşmesi ile en bağdaşmayan bir başka yaklaşımı da Fıkıh müessesesinin çağdaş sorunlar karşısında yeni bir perspektif edinmesi için attığı adımdır. Bu çabalar Gökalp'in din müessesine modernleşme içinde önemli bir yer tayin ettiği anlamına gelir. Her ne kadar tartışmalar 1914 gibi erken bir dönemde gündeme gelse de, yaşamış olduğu tüm çalkantı ve dönüşümlere rağmen Gökalp'in dinin paranteze alındığı bir toplum modelinden uzak olduğunun önemli bir karinesini oluşturmaktadır. Gökalp'in de yazarları arasında bulunduğu *İslam Mecmuası*'nda yazan düşünürler sosyoloji ve İslami ilimlerden olan fıkıh ve kelâmın modern sosyoloji ile nasıl sentez edilebileceğinin yollarını aramışlardır: “Öbür yandan Sebilürreşat etrafında toplanan İzmirli İsmail Hakkı ve Said Halim Paşa gibi düşünürler sosyoloji ile İslami ilimlerin sentez edilmesine karşı çıkmışlardır. Said Halim Paşa İsviçre’de sosyal bilim tahsil etmenin verdiği bir otorite ve derinlik ile fıkıhın önemini ve kültürümüz içindeki yerini gayet güzel bir şekilde ortaya koyarak fıkıh ve sosyolojiyi sentez etme çabalarının tutarsızlığını sergilemiştir” (Şentürk, 2006, s. 283).

Gökalp'in bu konudaki girişimi onun bir sosyolog olarak çok iyi gördüğü hayatın dinamik yönü ile değişmez naslar arasında nasıl bir ilişki kurulacağı sorunsalıydı. Ona göre nasıl İslam'ın ilk yıllarında Kur'an'ı sırf zahiri manası ile anlayan fıkıh okulları unutulmuşsa hayatın dinamik yönünü ortaya koyamayan her unsur kaybetmeye mahkûm olacaktı. Bu anlamda onun önerisi Fıkıh ile sosyolojinin işbirliğine koyularak belki de Mehmet Akif'in de kabul edebileceği bir çerçevede “asrın idrakine İslam'ı söyletmenin” mümkün olduğuydu. Gökalp İslam şeriatının güncellenmesi gibi son derece hassas bir konu için sadece sosyolojiyi önermemiş olması ve Fıkıh ile sosyoloji işbirliğine çağrıda bulunarak “giderek etkisizleştiği görünen şeriatı kıyamete kadar canlı tutmak için gereken” yolu önermiş olacaktı (Arai, 2022, s. 138).

Gökalp *İslam Mecmuası*'nda birbiri ardı sıra şu dört makaleyi yayımlar: *Fıkıh ve İçtimaiyat* (1914), *İçtimai Usul-i Fıkıh* (1914), *Hüsün ve Kubuh* (1914), *Örf Nedir* (1914). Gökalp Fıkıh ve İçtimaiyat makalesinde “Şu halde fıkıh, bir taraftan ‘vahy’e, diğer cihetten ‘içtimaiya’a isnat eder. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de içtimaidir” diyecektir (Şentürk, 2006, s. 286). Bu makalesinde Gökalp, İslam hukukunda ahkâmın hangi koşullar altında değişeceği konusunun belli bölümlerinin sosyolojik muhayyile ile belirlenebileceği fikrindedir: “Şeriatın semavi kısmı bir tesis-i ilahi olduğu için esasen “kemal-i mutlak” halindedir. Binaenaleyh bu kısım terakki ve tekamülden münezzehtir. Dinin esasatını sair içtimai müesseseler gibi tekamül kanununa tabi addetmek doğru olmaz. Çünkü din tenzihkar bir imanla inanıldığı zaman dindir. Mutlak ve layetegayyer olduğuna inanılmayan bir din dinlikten çıkar” (Şentürk, 2006, s. 286).

Gökalp *İslam Mecmuası*'nda yazdığı bu yazılardan birinde şunu savunarak geleneksel medrese ulemasına adeta meydan okur: “İslam şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edenler, bu ağacın daima canlı ve velud olduğunu kabul etmek ızdırarındadırlar; çükü yaşamayan ve yaşatmayan kanun, hayatın nazımı olamaz. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, fıkıhın nassi bir usulü olduğu gibi, içtimai bir usulü de vardır. Fakat bu içtima-i usul-i fıkıh – içtimaiyat ilminin tesisi bu asra nasip olduğu için- şimdiye kadar tedvin edilememesi bunun tesisi vazifesi bu zamanın fakih ve içtimaiyatçılarına kalmıştır. Fakihler ve içtimaiyatçılar diyorum: Çünkü bunu ne yalnız fakihler, ne de yalnız içtimaiyatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın ilmi teavünü olmadıkça bu yeni ilim teessüs edemez” (Şentürk, 2006, s. 290).

Ancak Gökalp'in *İslam Mecmuası*'nda 1913'te birbiri ardı sıra yayınladığı *Fıkıh ve İçtimaiyat*, *İçtima-i Usul-i Fıkıh*, *Hüsün ve Kubuh*, *Örf Nedir?* adlı makalelerin derin bir sosyolojik muhayyile ve bir o kadar da geleneksel ilimlere olan vukufiyete sahip olmasına rağmen katı, kendi alanını başka alanlara açma konusunda son derece ketum kalmayı kabul eden geleneksel ulema yaklaşımının kalın duvarlarını aşamamıştır. Şerif Mardin de yine aynı konu üzerinde odaklandığı bir yazısında Türkiye’de din üzerinde eleştirel bir zihniyetin bulunmamış olmasından yakınmakta ve neredeyse tüm eleştirel görüşlerin Osmanlı ve Türkiye dışında üretildiğine dikkat çekmektedir. Bu yazıda Mardin, Ziya Gökalp'in İçtim-i Usul-i Fıkıh çıkışının

da aynı akıbeta uğradığını ifade eder: “Pakistan’da bile dini bakımdan bir yenilik cereyanı mevcutken kendi memleketimizdeki İslam şekli muhafazakarlığı ile şöhret bulmuştur. Dine kimse kritik bir gözle hatta kritik bir dinci gözle bakmaya cesaret edememiştir. Ziya Gökalp’in fıkıh hakkındaki fikirleri bile umum ulemaya tesir edememiştir” (Mardin, 2017, s. 248)

Bu ulema kesimi, esasından on sene sonra tüm hukuk envanterinin tümünden laikleştirilerek başka ülkelerin yasalarının hiçbir değişime tabi tutulmadan Türkiye’de cari olacağından habersiz Gökalp’in bu çok önemli çabasının akim kalmasına belli ölçülerde neden olmuşlardır. O dönem Gökalp’in bu yazılarıyla İslamcılar üzerinde olan etkisini Niyazi Berkes şu şekilde analiz eder: “İslamcılar maddi uygarlık, teknik ile örf ve adetler arasındaki ilişkileri ele alırken bu taşralı gencin böyle sonuçlar çıkaracağını bilselerdi böyle bir işe kalkıştıklarına bin kez pişman olurlardı. İşledikleri düşün yanlışlığı yüzünden şimdi Batı uygarlığının saldırısı altında olduğunu söyledikleri değer ve kurallar kompleksine ulusçuların eğilip daha dikkatle bakmalarına yol açmışlardı. Şimdi bundan, kendi sonuçlarına tüm aykırı sonuçlar çıkarıyorlardı. Üstelik bu taşralı genç İslam fıkıh ve tasavvufunu en az onlar kadar biliyordu” (Berkes, 2013, s. 418).

Gökalp’in içtimai Usul-i Fıkıh tartışmalarında dönemin İslamcılarında aldığı tepkiler farklı olmuşsa da tartışmanın sonuç alıcı bir girişime dönüşmesine olan isteksizlik önem arz eder. İslam Mecmuasının yazarlarından modernist İslamcı Halim Sabit, Mustafa Şeref, M. Şerafettin’in desteğini kazanan Gökalp bir başka modernist İslamcı İzmirli İsmail Hakkı’nın şiddetli tepkisini üzerine çeker. Ona göre Gökalp işi erbabına bırakmalıdır: “Gökalp fıkıhı tam manasıyla kuşatamamakta, fıkıh kavramları kendi teorik çerçevesine uydurabilmek için suni olarak zorlamaktadır” (Şentürk, 2006, s. 152). İçtimai Usul-i Fıkıh tartışmasına çok fazla dahil olmasa da Gökalp’le aynı siyasi partide faaliyet yürüten İslamcı düşüncenin meşhur ismi Said Halim Paşa’nın yaklaşımları da olumsuzdur. O, Ziya Gökalp gibi Batı karşısında bir sentez arayışı içine girmek gibi bir çaba içinde olmadan gayet mağrur bir eda ile “Batıdan alacak hiçbir şeyimiz olmadığı, aksine onların bizden öğrenecekleri şeyle bulunduğunu ifade” etmekle yetinecektir (Şentürk, 2006, s. 153).

Ziya Gökalp’in 1913’te *İslam Mecmuası*’nda yazdığı bu yazılara ilişkin olarak geliştirilen tepkileri skolastik bir çıkış olarak yorumlayan Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu³ ülkede cari olan şer’i hukukun Gökalp’in geliştirilmesini istediği İçtima-i Usul’i Fıkıh disiplinine kapı aralamamış olmasını şu şekilde özetler: “Bu dilek, her iki sınıfın mensupları arasında derin bir alaka uyandırdı. Muhtelif kültür ilimlerine mensup bulunanların alakasını bir tarafa bırakıyoruz. Bunlar arasında Prof. H. Sabit, Prof. M. Şerafettin, Prof. R. Hulusi gelir. Birincisi “Ziya Gökalp Beyin içtimai usulü fıkıh unvanı ile yazdığı makale münasebetile” tarzındaki tali bir başlık altında örfün mahiyetini teşrih ederken üstadı takip etti: “Şeriat ile hayat arasındaki münasebetleri gösteren içtimai usulü fıkıhın tesisi zaruridir.” Fakat daha ziyade hukuk mensupları, içinden çıkılmaz, müteaffin ve yosunlu bir iskolastisizm içinde bocalarken Ziya Gökalp’in işaretlerinden yeni ilham alarak yeni görüşlerle düşünmeye başlıyorlardı. Bu gibi görüşlerin organlığını yapan aynı mecmuada o zamanın Hukuk Fakültesi profesörlerinden Mustafa Şeref’in serdettiği şu mütalaa, bir başka bakımdan bugün de aynı manayı taşımaktan geri kalmamaktadır: “Fıkıh tarihi ile beraber mukayeseli ve tenkitli bir surette fakihlerin dairei ittilaina girerse arzu ettiğimiz netice kendiliğinden ve bizzarure hasil olur. O zaman da muktedir ve kıymettar bir Türk

³ Fındıkoğlu’nun Ziya Gökalp’in İslam Fıkıhına sosyolojik müdahale olarak ifade edebileceğimiz İçtimai Usulü Fıkıh çağrısının akamete uğramasına başka eserlerinde de temas eder ve bu şansın kaçırılması neticesinde ortaya çıkan boşluğun bütünü ile laik batı hukuku ile yer değiştirmesinin vebalinin de dönemin İslam Fıkıhçılarına ait olduğu ifade eder: “Aradan geçen zaman içinde bu yolda yürünmediğini, hukuk tarihinin asla kaydetmediği bir tercüme yolunun kabul edildiğini ve 1926’da bir başka memleketin medeni kanununun alındığını biliyoruz. Bir taraftan Türk tefekkürünün tabii seyri öbür taraftan ortadaki vak’alar artık Ziya Gökalp’in şeriat hakkındaki yaptığı tefsiri tarihe maletti (...) Avami bir ifade ile kendimiz için elbise yapamıyoruz, bari hazır aldığımız elbiselerin bozuk taraflarını düzeltilim. İslam hukuku üzerinde on yedinci asır sonlarından itibaren sarfetmekliğimiz lazım gelen bu cehde dini iskolastik engel oldu. Netice malumdur. Bun engel oluş, o hukukun tekamülüne mani olduğu gibi neticede bir gün ortadan kalkmasına, hatta o engel olan ilmiye sınıfının da ortadan kalkmasına yol açtı” Fındıkoğlu, Z. F. (1955). Ziya Gökalp. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, M. Sıralar Matbaası, 142.

içtimaiyatçısının lüzümü tesisini ilan ettiği içtimai usulü fıkıh teessüs eder” (Fındıkoğlu, 1958, s. 79).

Ama yazık ki Gökalp’in ve onun görüşlerine katılan sınırlı hukuk bilgin ve alimlerinin bu yola girmeleri söz konusu olmamıştır. Bunun sonucunda da nasıl bir yola girildiği bilinmemektedir. Her alanda olduğu gibi hukuk alanında da topyekun bir Batılılaşma siyaseti uygulanarak Montesquieu’den beri kanunların bir ruhu olduğu gerçeği inkar edilerek tercüme yasaların yolu açılacaktır: “Bir hukuk aliminin 1913’te Z. Gökalp hakkında ve onun sosyolojik bir düşüncesi vesilesiyle ileri sürdüğü bu mütalaa eğer o zaman tatbik edilebilseydi, beklendi de bugünkü Türk hukukçuluğundaki yamacılık, köksüzlük ve bereketsizlik mevcut olmayacaktı. Bununla beraber şeriat ile hayat arasında vücuda getirilmesi o zaman temenni edilen ahenk, bugün kanunlar ve hayat arasında görülmesi istenen ahenkten başka bir şey değildir. Kur’an’ın yerini Garbın tutması, hukuki zihniyette Z. Gökalp’in hukuk sosyolojisi yolu ve metodu ile vücuda getirmek istediği değişiklik ve istihaleye aynı derecede, belki daha lüzumlu olarak ihtiyaç hissettirmektedir. Şikayet edilen şey, hukuki iskolastisizm olduğuna göre Ziya Gökalp’in fıkıh ile içtimaiyat arasında görmek istediği iş beraberliği bugün hukuk ile sosyoloji arasında vücuda getirilmelidir” (Fındıkoğlu, 1958, s. 80).

Bu bağlamda, Gökalp’in hukuk ve toplumsal yapıya dair sentezci yaklaşımı, dönemin radikal Batılılaşma politikalarıyla tam anlamıyla örtüşmemiş ve özellikle Atatürk’ün modernleşme vizyonunda belirginleşen reformist çizgi ile ayrılmıştır. Bu farklılaşmanın boyutlarını anlamak için Gökalp ve Atatürk’ün modernleşme düşünceleri arasındaki temel farkları değerlendirmek gerekmektedir.

3.4 Gökalp ve Atatürk’ün Modernleşme Yaklaşımlarında Yol Ayrımı

Ziya Gökalp’in Türk modernleşmesinde bir yol ayrımına işaret etmiş olduğunun bu yazıda birçok kez vurgulanması boşuna bir çabanın ürünü değildir elbette. Ziya Gökalp, Osmanlı imparatorluğunun son dönemecinde Türkiye’nin en önemli siyasal partisi İttihat ve Terakki’nin üst düzey yapısı tarafından en çok ciddiye alınan, örgütün fikri temelleri ve siyaset geliştirmesinde olduğu kadar sosyolojik açılımlardan da birinci derecede sorumlu düşünür ve ideologdur. Bu iktidar partisinin kültür ve modernleşme politikalarında da Ziya Gökalp’in birinci elden tesiri bulunmaktadır. Özellikle Selanik kentine gittiği dönemden itibaren parti politikalarının bir devlet tercihi haline gelmesi ve Türkçü görüşlerin öne çıkmasında Ziya Gökalp’in katkıları inkar edilemez düzeydedir. Bu siyaset yapıcılığı rolünü yerine getirirken en çok dikkat ettiği husus Türk milletinin sosyal bünyesine uyum sağlama zaruretidir. Belki de denebilir ki onu sosyolojiye yönelten temel etmen bu sosyal bünyeyi anlamak ve açıklamak, toplumsal değişim dinamiğini bu ekseninde yürütmek çabasıdır. *Hocamın Vasiyeti* başlığını taşıyan yazısında Gökalp, Doktor Yorgi’nin Jön Türk gençlerine verdiği öğüdü hayatı boyunca unutmadığını ifade edecektir. Dr. Yorgi Türk gençlerinin (Jön Türkler) bir inkılap arayışı içinde olmalarının takdire şayan bir durum olduğunu onlara ifade ederek bu yapılması düşünülen inkılabın Türk milletinin sosyal hayatına, milli ruhuna uygun olması gerektiğini, yapılacak anayasanın Türk milletinin ruhundan kopup gelmesi zarureti ifade etmiş ve eğer bu yapılmaz ise yapılacak olan inkılabın memlekete, millete zararlı olacağını ifade etmiştir. Eğer gençler iyi bir anayasa yapmak istiyorlarsa öncelikle yapmaları gereken iş Türk milletinin psikolojisini ve sosyolojisini tetkik etmektir: “Ben babamın vasiyeti gibi, hocamın bu vasiyetini de hiç unutmadım. Delili şu ki, o günden itibaren, Türk milletinin sosyolojisi ile psikolojisini tetkik edebilmek için, önce bu ilimleri öğrenmeye başladım” (Gökalp, 1973, s. 16). Bu satırlardan anlaşıldığına göre Gökalp’in neden Türkiye’de sosyolojinin kurucusu olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Daha önce de vurguladığımız gibi ülkemizde ortaya çıkan sosyoloji çalışmalarının temel belirleyeni ülkenin içinde bulunduğu sorun ve açmazlara çözüm bulma durumudur. Hal böyle olunca sosyoloji bilimi aracılığı ile ulusal birlik ve beraberliğin devam ettirilmesi, eğer imparatorluk olarak ülke devam etmeyecekse bile varlığımızı bir ulus devlet olarak sürdürmek çabası siyasetin ve sosyolojinin ortak amacı olacaktır. İşte Ziya Gökalp bu hedefler doğrultusunda sosyolojiye yönelecektir. Bu yöneliş, onun toplumsal gerçeği daha iyi görerek, kültür ve değerler hiyerarşisi istikametinde bir modernleşme

çizgisine ulaşmasına imkân verecektir. Gökalp Türkiye'nin modernleşmesine bir devrimci olarak değil bir sosyolog olarak yaklaşmış, tepeden inme ve jakobenist yöntem ve araçlarla modernleşmenin topluma yukarıdan mâledilemeyeceğini, bunun içselleştirilmesi için tedrici bir yöntem ve değerler eksenli serbest bir toplumsal değişimin zaruretine inanmıştır. Bunu onun *kültür ve uygarlık* kuramı ayırımında, ulus inşası sürecinde yaptığı Türkçülük tanımlamasında, dinin toplumsal hayat içindeki rolünü ifade ettiği eserlerinde bütün açıklığı ile görmek mümkündür. Onun önemli eserlerinden olan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'ta bu modernleşme anlayışının ana ilkelerine tanıklık edebiliyoruz.

Yeni ulus için önereceği millet mefkuresi yanı sıra ümmet mefkuresi olan İslamîliğe da geniş ver veren Gökalp, bu mefkure için somut önerilerde de bulunacaktır. Bu bağlamda daha sonra Cumhuriyet rejiminin 1928'te dil devrimi adı altında tevessül edeceği Latin alfabesine geçişe sıcak bakmadığı, bütün Müslüman toplumlarda bin yıldır kullana geldiğimiz Arap alfabesinin muhafaza edilmesi, Müslüman toplumlarda ilim terimlerinin ortak bir hale getirilmesi için ortak kongreler düzenlenmesi ve bu terimlerin üç büyük İslam dili olan Türkçe, Arapça ve Farsçadan yararlanma zarureti, yine bütün Müslüman toplumlarda ortak olabilecek bir eğitim birliği için çaba harcanması, müftü teşkilatları arasında daimi bir irtibatın muhafaza edilmesi, İslam ümmetinin en temel sembolü ola gelmiş hilal sembolünün kutsiyetinin muhafazası gibi son derece İslamcı tezleri savunmaktadır: “Bu umdelerden anlaşılır ki Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır. Yalnız Türkçüler İslam ümmetçisi olmak suretiyle kendilerini İslam milliyetçilerinden ayırt ederler” (Gökalp, 2015, s. 47).

Gökalp'in uluslaşma idealinde, Batıdan kültür alınmaması hususundaki çabaları ve özellikle de Türk toplumunun İslam ile sürdürmesi gereken ilişki biçimlerinde Atatürk'ün kafasındaki modernleşme yaklaşımları arasında derin ayrımlar bulunmaktadır. Bu nedenle Gökalp ve Atatürk Modernleşmesinde önemli yol ayrımları bulunduğu işaret ediyoruz. Bunun en başında da Atatürk'ün, Gökalp'in temel ayrımı olan *Kültür ve Uygarlık*'a (hars ve medeniyet) ilişkin yaptığı ayrımı toptancı bir yaklaşımla bakarak bu ayrımı reddetmesidir. Bu anlamda Atatürk tıpkı Abudullah Cevdet gibi gülü ile diken ile Batı modernliğine bir an evvel geçilmesi taraftarıdır.⁴ Atatürk'e göre “medeniyet geri dönülemez bir süreçtir ve onun karşısında durmak nafil hem de zararlıdır. Mustafa Kemal için medeniyet, önceki yüzyılların İslami düşünürlerinden farklı olarak tek ve parçalanmayan bir bütün olarak kabul edilmektedir ; hiç kimse kendini onun etki alanından sıyırılmaz. İslami modernistlerden ayrıldığı bir başka nokta, (Batı) medeniyetinin bilimsel-teknik kazanımlarından oluşan “iyi yanları” ile ahlaken müphem ve yoz bulunan “hayat tarzı” arasında bir ayırım yapmayıdır. Ziya Gökalp'in Almanya'dan esinlenen kültür ve medeniyet ayrımı, karşıtlığı ile hiç ilgilenmemiştir. Onun gözünde hakiki bir değeri olan tek zıtlık “medeni” ve “vahşi”dir. Mustafa Kemal'in gözünde biçim ve içerik de sıkı sıkıya birbirine bağlıdır” (Kreiser, 2024, s. 317).

Bu açıdan bakıldığında her iki ismin arasında derece farkının ötesinde ciddi mahiyet farkı bulunduğu açıktır. Modernleşmenin Türkiye'deki en büyük dönüştürücüsü elbette Atatürk'tür. Ancak öteden beri savunula gelen ve adeta bir tevatür halini almış olan Gökalp-Atatürk yakınlığı ya da Gökalp'in İttihat Terakki ideoloğu olduğu gibi Cumhuriyetin ve Atatürk'ün de modernleşme çizgisini belirlediği yönündeki iddiaların doğru olmadığı da açıktır. Elbette her iki ismin ortak oldukları Batıya yönelme tarzlarında benzerlikler mevcuttur. Ama bu durum Batı uygarlığına geçişte hemfikir olmaları ile sınırlıdır. Ancak bu amaçta var sayılan ortaklık başta yöntemde ortaya çıkan ayrışmalar yanı sıra iki ismin belli ölçülerde farklı dünyaların insanları olmaları nedeniyle ideolojik beraberliklerini mümkün kılmamıştır.

⁴ Osmanlı periyodunda Abdullah Cevdet'in Türk modernleşmesindeki radikal tutumu yanı sıra etnik aidiyeti olan Kürtlüğün de milliyetçiliğini yapan şahsiyetlerden olmasına rağmen bir çok açıdan Atatürk'le uyumlu olan Cevdet 1925'te Mustafa Kemal tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisinde yer alması için kendisine davet gönderildiği ve Atatürk'ün şu ifadeleri kendisine kullandığı söylenmektedir : “Doktor, bugüne kadar birçok şey hakkında yazdınız. Şimdi onları gerçekleştirirsiniz.” (Hanioğlu, Ş. (2013). Kemalizmin tarihi kökleri. İçinde A. T. Kuru & A. Stepan (Der.), Türkiye'de demokrasi, İslam ve laiklik. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., s.41.

Şevket Süreyya Aydemir'in Atatürk üzerine yazdığı *Tek Adam* adlı eserinde, yaygın fikirlerin aksine Ziya Gökalp'in Cumhuriyet öncesi kendi fikirleri ile Atatürk devrimlerini hazırlayan bir kişilik olduğu iddialarını reddederek Ziya Bey'in Atatürk üzerinde doğrudan bir tesirinin olduğuna ilişkin hiçbir somut kanıtın olmadığını ifade etmektedir. Her ne kadar Ziya Bey, dönemin koşulları içerisinde taassuba karşı çıkan çok sayıda sosyolojik, edebi, ilmi etütlerden politik meselelere kadar pek çok alanda nevi şahsına münhasır bir kişilik olarak etkili olmuşsa da onun hem Türkçü, hem Turancı, hem İslamcı, hem asrileşmeye taraf olması, İslam hukukunun güncellenmesi için göstermiş olduğu İçtimai Usul-i Fıkıh tartışmaları ve ayrıca Padişah ve Halifelîği benimsemesi ile de birleşince Atatürk'ün kafasındaki modernleşme anlayışından ciddi bir biçimde de sapmış oluyordu. Gelineen noktada Gökalp'in Şeyhülislamın kabineden çıkarılması, hukuk ve fıkıh işlerinin ayrılması gibi konulardan başlayan ve ezanın Türkçeleştirilmesi, Türkçe Kur'an, mahkemelerin birliğine giden yolda modernleşme adımları önermesi de Atatürkçü modernleşme için yeterli bulunmamıştır: "Fakat Gazi Mustafa Kemal'in Gökalp'e karşı; ihtimal ki Gökalp'in İttihatçılık bağlantısı ve Enver Paşa hayranlığı ile Turancılık çabaları dolayısıyla, fazla bir ilgisi görülmemiştir. Özel konuşmaları sırasında Gökalp hakkındaki görüşlerinin de hayranlık ifade etmediği anlaşılmaktadır. Zaten arada mizaç farkı da vardı. Gerçi bu haller Gazi'nin Ziya Gökalp'e karşı koruyucu ilgilerine engel olmamıştır. Ama Gazi'nin Ziya Gökalp'ten fikir ve ilham aldığını ortaya koyabilmek için, şimdilik yeterli delil yoktur" (Aydemir, 1999, s. 168).

Gökalp ile Kemalist modernleşme arasında var olan yöntemsel ayrılığın ortaya koyduğu sosyal mesafe, Gökalp'in ölümünden sonra da devam ederek onun eserlerine reva görülen muameleden de anlaşılacaktır. Her ne kadar Atatürk, Gökalp'in hastalığı esnasında hastaneye ve vefatı dolayısı ile eşine taziye telgrafı⁵ ile ona olan saygısını ifade etse de bu bir yerde Atatürk'ün Türk düşüncesi üzerinde otorite düzeyinde etkiye sahip olan bir düşünür göstermiş olduğu nezaket ve vefa duygusu ile sınırlı kalacaktır. Atatürk kişisel olarak kendisine muhabbet beslese de her iki ismin duyuş ve düşünüş birliktelik ve müteakabiliyetine sahip olmadıkları açıktır: "Genelde resmi Kemalist önderliğin Gökalp'e karşı tutumu, oldukça ikircikli görünmektedir. Örneğe, yapıtların ölümünden sonraki akıbetidir. Yapıtlarını derlemek için 1924, 1931, 1941, 1949'da resmi ve yarı resmi komisyonlar oluşturulmuş; ancak bazı mektupları, şiirleri ve masallarının derlenmesiyle sonuçlanan 1941'deki girişim dışında tümü de sonuçsuz kalmıştır. Böylece yazıları münferit yayınevlerinin sistematik olmayan yayınlarında dağınık bir biçimde kalmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı'nın bu görevi üstlenmesi için 1973'ü beklemek gerekmiştir. 1924'teki ölümü ile Atatürk'ün 1938'deki ölümü arasında Gökalp'in hiçbir yapıtı, 1928'de resmi yazı haline gelen Latin alfabesine çevrilmemiştir" (Parla, 2006, s. 210-11).

Taha Parla, Gökalp'in yapıtlarına olan bu ihmalin bilgisizlik ve ilgisizlikle açıklanamayacağını bunun yapısal nedenlerinin olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bunun ilk nedeni erken Cumhuriyet döneminde oluşturulan Atatürk kültü dışında hiç kimsenin öne çıkmasına izin verilmeyen kişilik kültürünün yarattığı sınırlamadır. Ama bu nedenin ötesinde asıl önemli neden ise Gökalp'in Kemalist ortodoksi tarafından anlaşılma biçimidir: "Gelenekçi çevreler Gökalp'in üçlü sentezinin eklektik olduğunu, Türkçülük ve özellikle İslam karşısında çağdaşlaşma ve Batıya fazla yer verdiğini düşünürken, bazı Kemalistler onda dinci bir tutuculuk gördüler. Gökalp'in ulusal kültürel (milli-harsi) gelenekte din ögesine tanımak gereğini duyduğu yeri fazla buldular. Oysa çağdaş bilimsel düşüncüyü Türkiye'ye sokanların başında gelen bir kişi anti-laik olamazdı; olsa olsa ulusal ve toplumsal dayanışma ve birliğin ahlaki harçlarından biri olarak bakabilirdi dine. Tersinden bakılınca da, Batı düşüncesini ulusal kültürle (Türkçülük ve

⁵Bu telgraflardan ilki 21 Ekim ikincisi de 26 Ekim 1924'tedir. Bu telgrafında Gazi Mustafa Kemal önce " Rahatsızlığımızdan çok üzüntü ile haberdar oldum. Sıhhat ve afiyet haberi memleketçe beklenmektedir. Süratle iyileşmeniz için Avrupa'da tedavinize ihtiyaç varsa icap eden her şeyin tahsisine kefilim. Cevabınızın teferruatıyla bildirilmesini bekliyorum. Sıhhatiniz ve tedavi mahalliniz hakkında bildirimizi bekler en muhabbetkar selamlarımı beyan ederim". Gazi Mustafa Kemal'in ikinci telgrafı da bu ilkinden beş gün sonradır. Büyük düşünür vefat etmiştir. Bu sefer telgrafın muhatabı eşi Vecihe hanımdır: " Muhterem eşiniz Ziya Gökalp Bey'in bütün Türk Alemi için pek acı bir kayıp teşkil eden ebedi yolculuğundan doğan taziyetkârane hissiyatımı ve Türk milletinin samimi ve kalbi üzüntüsünü zati ismetanelerine arz eder ve Türk millet ve hükümetinin bu büyük mütefekkirin aile hakkındaki müşfikane hissiyatını temin ederim. Efendim." Atatürk'ün Bütün Eserleri, Cilt: 17, sh. 102,106, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005.

İslam) bağdaştırmaya çalışan bir kişi geleneğin bir bölümünü tümüyle kestirip atamazdı. Onun tarih felsefesi, bazı Kemalistlerinki gibi, tarihi durdurup, geçmişin istenmeyen bölümünü atıp, sıfırdan yeni toplum ve yeni devlet yaratmaya imkan tanıyan bir tarih felsefesi değildi” (Parla, 2006, s. 211-212).

Taha Parla Kemalistler ile Gökalp arasındaki bu ayrıma işaret ettikten sonra Gökalp’in erken Cumhuriyet yıllarında esen devrimci rüzgar açısından da daha muhafazakar duruş sergilediği kanaatindedir: “Radikal kültürel reformların gerçekleştirilmesinde Kemalistler hem içerik, hem yöntem bakımından Ziya Gökalp’in daha ılımlı ve tedrici inkılaplarını aşmışlardır. Özellikle, hiç değilse nesnel sonuçları açısından, anti-İslamcı sayılmak gereken laik politikalarıyla ve harf devrimiyle, Gökalp’in kültürel kesinti olmaması kaygısıyla çekinceyle karşıladığı alfabe değişikliği konusundaki tutumunu geride” bırakmışlardır (Parla, 2006, s. 212-213).

Zafer Toprak da aynı hususa işaret ederken Ziya Gökalp’in fikirlerinin gözden düşmesinde erken Cumhuriyetin onun fikirlerinde “şeriatçı softa” bir yapı görmelerinin de rolü olduğuna işaret etmektedir: “Ziya Gökalp o denli gözden düşmüştü ki, 1937’de İkinci Türk Tarih kongresinde açılan tarih sergisinde “Atatürk İnkılabı” başlıklı panoların birinde “büyük Türk inkılabından evvel, zaman zaman yapılmasına teşebbüs edilen ıslahatın ne kadar köksüz ve şursuz olduğu en sade ve kati vesikalarla göz önüne konuyor, ıslahatçı saydığımız Namık Kemal ve Ziya Gökalp’in şimdiki telakkilerimizle birer şeriatçı softa gibi konuşmuş ve fikir yürütmüş olduklarını görüyoruz” (Toprak, 2015, s. 184).

Ziya Gökalp ile Mustafa Kemal arasında var olan farkın temelleri her iki ismin hayat hikayelerinden de izlemek mümkündür. Ziya Gökalp dini ve muhafazakar değerlerin egemen olduğu Diyarbakır’ın mütedeyyin bir muhit ve ailesinden gelirken Mustafa Kemal ise zamanında Osmanlı Devletinin en Batılı ve kozmopolit şehri olan Selanik’te dünyaya gelmiştir. Selanik etnik ve kültürel yapısı daha çok gayri müslim nüfus tarafından domine edilen, nüfus yapısı içinde Yahudilerin yüzde elli beş oranı ile ilk sırada geldiği, bunun yanı sıra diğer Rum, Ermeni, Yunan, Bulgar gibi başkaca gayri müslim nüfusun olduğu, bu etnik ve kültürel çeşitliliğe ilaveten Sabateist dönmelerin de yaşadığı ve Sabateistleri de dahil ederek nüfusun ancak yüzde yirmisini Müslümanların oluşturduğu bir şehirdir (Kaçmazoğlu, 2011, s. 64). Bu kentin daha sonra oraya gelecek olan Ziya Gökalp’i de etkilediği ve yaşam öyküsünde önemli izler bıraktığı düşüldüğünde burada doğup büyüyen Mustafa Kemal üzerinde kuşkusuz çok daha büyük etkileri olduğu açıktır. Mustafa Kemal’in özellikle erken yaşlarda babasının vefat etmesi ve kısa sürede aile ortamı dışındaki total kurumlarda yaşamak zorunda kalarak hayatı çarçabuk öğrenmek durumunda kalması, onu geleneksel kültür ve muhitten uzak ve kopuk bir yaşam sürmesine izin vermiştir. Şevket Süreyya Aydemir’in Atatürk’ün radikal modernleşme adımları olarak tuttuğu yolun elbette kendisinden önceki modernleşme çabalarının etkisi altında kalarak bir süreklilik oluşturduğunu ifade etse de esas nedeni onun kişisel yaşam öyküsünde aramaktadır: “Çocukluk ve ilk gençlik hayatında mutaassıp bir aile terbiyesi almamış olmasının etkilerini de buna eklemek gerekmektedir. Bunlardan başka, çağın akışından gelen sezgileri, milletin mutaassıp değil, cahil olduğu yolunda görgüye dayanan kanaatlarını bu etkiler arasında saymalıdır. Ama gene de, bu Laisizm hamlesini, bütünü ile, Gazi Mustafa Kemal’e mal etmekte tam bir isabet vardır” (Aydemir, 1999, s. 168). Bu anlamı ile denilebilir ki Mustafa Kemal daha çok küçük yaşlarında erken bir ergenleşme ile baş başa kalmıştır.⁶ Aile ortamını atlayarak başlayan erken ve hızlı sosyalizasyon süreci, o zamanların en iyi eğitim veren kurumları olan askeri okullarla yolunu kesiştirmiştir. Buralarda tanışmış olduğu pozitivist ve vülger materyalist yaklaşım ve felsefeler onun kendi modernlik yolunu belirlemesini de sağlamıştır.

⁶ Atatürk’ün hayatı üzerine yazılan en ilginç kitaplardan birisi olan Ölümsüz Atatürk kitabında Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz, küçük Mustafa’nın bu erken olgunlaşması süreci ve onun sonunda kendisinde meydana gelen görkemli/narsistik kişilik özellikleri ile birleştirilerek analiz edilir: Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz, Ölümsüz Atatürk, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2008.

Atatürk'ün modernleşme çabalarında tuttuğu yolun Ziya Gökalp'in aksine radikal bir dönüşüme işaret etmesinin ilk nüvelerinin onun daha küçük yaşlardan beri almış olduğu Batı tarzı eğitim yanı sıra pozitivist ve vülger materyalizmle yakından tanışmış olmasının büyük etkisi vardır. Tanzimat sonrası dönemde açılan Batılı tarzda eğitim veren kurumların en önemli etkisi, Osmanlı uygarlığının artık miadını doldurduğu, Batıyı üstün kılan değerlerin de Batının özünde var olan yüksek uygarlıktan kaynaklandığı inancının Osmanlı aydın ve entelektüel çevrelerinde adeta bir dinsel inanç gibi geniş kabul gören yaklaşımı ortaya çıkarmasıydı. Tanzimat sonrası dönemde karşımıza çıkan Jön Türk döneminde de aydın kesimler nezdinde ve devlette modernleşme adına yapılanlar bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin maarif alanında gerçekleştirdiği reform hareketleri ülkede kök salmış olan geleneksel eğitim kurumlarını kendi hallerine bırakılarak bu okullara alternatif olarak açılan yeni mekteplerin önem kazanmasını sağlamıştır. Bu okulların genel anlamda dünya üzerinde yükseliş içinde bulunan pozitivist ve vülger materyalist felsefe ile yakın bağlantıları olduğu bilinmektedir. *Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Harbiye, Baytar Mektebi, Mekteb-i Sultani* gibi temelde fen bilimleri ile meşgul olan okullarda pozitivist ve materyalist etki daha büyük boyutlara ulaşmıştır. Oluşan bu pozitivist söylemin çapraşık sonuçlar vermesinin en önemli nedeni, Türkiye'de bilim ile pozitivism ve vülger materyalizmin özdeş olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu durum da dini düşüncenin bilimle yani pozitivismle çelişen tüm boyutlarının reddedilmesi, bilim dışı sayılması sonucunu beraberinde getirecektir: “Mustafa Kemal üniversite öğrencileri ile düşük rütbeli bürokrat ve subaylardan oluşan Jön Türk hareketinin ikinci kuşağına mensuptu. Bu genç insanların büyük çoğunluğu, vülger (avam) materyalizm olarak adlandırılan 19. Yüzyıl ortalarındaki tuhaf bir Alman felsefesine bağlıydılar. Jön Türkler, dine karşı son derece düşmanca bir tavır takınmış olsalar da pek çoğu Alman materyalistlerini Tanrı'ya taparcasına sevmekte ve onların eserlerine, özellikle Ludwing Büchner'in *Madde ve Kuvvet (Kraft und Stoff)* adlı eserine kutsal bir kitap gibi muamele etmekte hiçbir beis görmüyorlardı” (Hanoğlu, 2013, s. 37-38). Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde ise pozitivist etkinin Türkiye'deki derinliğinde herhangi bir azalma olmamış, bu etki erken Cumhuriyetin resmî ideolojisi olarak bile ifade edilecek bir yoğunluğa ulaşmıştır (Timur, 1994; Şan, 2012, s. 17).

Mustafa Kemal ile yükselişe geçen çağdaş medeniyeti dinin yerine ikame etme anlayışının köklerinin Tanzimat reform çabalarının liderliğini üstlenen Mustafa Reşit Paşa'ya kadar dayanan bir tarihsel süreci olduğu bilinmektedir. Zira İbrahim Şinasi, Reşit Paşa için “Medeniyet Resulü” tabirini kullanırken dini bir mistifikasyon zemininde bir coşku halindedir. Erken Cumhuriyet döneminde ise medeniyet daha da derin bir itikat halini alarak adeta seküler bir din hali alacaktır. Özellikle Mustafa Kemal'in 1923'ten başlayarak yaptığı söylevlerdeki en merkezi tema muasır medeniyet olgusudur. İçeriği çoğu kez aynı olan muasır medeniyet övgülerinin yapıldığı konuşmalarında Mustafa Kemal, medeniyet olgusunu çoğu kez dinsel terminolojiyi de kullanarak yerinden etmek istediği geleneksel İslam anlayışının yerine ikame etmeye gayret ederek meşrulaştırmayı yeni din olan medeniyet üzerinden yapacaktır. Şapka devrimi dolayısı ile 30 Ağustos 1925'te Kastamonu'da yaptığı ve Atatürk devrimleri denildiğinde en çok atfı yapılan bir konuşmasında: “Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti, şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar, memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır. (Sürekli alkışlar) Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak, insan olmak için kâfidir. Tarikat reisleri bu dediğim hakikati bütün açıklığı ile idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkeleri kapatacak, müritlerinin artık reşit olduklarını elbette kabul edeceklerdir” şeklinde bir değerlendirme yapacaktır (Atatürk, 2005, s. 294).

Mustafa Kemal'in ulusal kurtuluş savaşı sürecinde İslami kavram ve değerleri pragmatik gayesi için kullandığı süreçler bir tarafa bırakılırsa çok erken yaşlardan beri taşımış olduğu bu medeniyet ve İslam telakkileri onun zihninde bulunmaktadır. Osmanlı modernleşmesi periyodunda İslam'ın devletin meşrulaştırılmasında hala sahip olduğu ideolojik üstünlüğün ve devletin resmi ideolojisi olarak varlığını sürdürdüğü bu yıllarda bile Osmanlı entelijansiyası, asker ve sivil bürokrasisinde din, modernleşmenin önünde bir engel olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu eleştirileri yapanların çoğunun söz konusu yaklaşımlarını zihinlerinde yürütüp

kamusal mekanlara kolayca taşıyamamış olmaları onların etkisizliğini göstermez. Osmanlı askeri ve sivil bürokrasisi bu eğilimleri taşıyan genç zihinlerle doludur. Pozitivist ve materyalist doktrinlerin edebiyat, sanat ve düşün çevrelerinde olan kültürel iktidarı “sonuç olarak bu kuşağın eğitilmiş sınıfının büyük bir kısmı, bilim ve din arasında bitmez tükenmez bir mücadele kavramı etrafında şekillenen bir insanlık tarihi görüşünü destekliyordu. Bu mücadele, bilimin yeni ve sonuncu din olarak taç giyme zaferi ile sona erecekti” (Hanioğlu, 2013, s. 37-38).

Netice itibari ile Ziya Gökalp ile Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk arasında modernleşmenin yöntemine ve esasına ilişkin derin bir ayrım vardı. Esasında Atatürk’ün kafasında var olan modernleşme/asrileşme anlayışı ile Gökalp’in modernlik tasarımı arasında Batı hedefine yönelme açısından belli paralellikler var olsa da Atatürk’ün Osmanlı-İslam uygarlığına olan derin mesafesi onu ince, hassas ve toplumun değer ve normlarına uygun bir modernleşme çizgisinde hareket etmekten alıkoymuştur. Gökalp modernliği bir sentez süreci içinde almanın doğru olacağını aksi halde travmatik bir kopuşun toplumsal hafızada derin yer edeceğini biliyordu. Atatürk’ün ise böyle bir endişesi yoktu. Kendinin Osmanlı-İslam medeniyetinin epistemik yapısına olan derin kopukluğu böyle bir hassasiyet içinde hareket etmek için bir zorunluluk doğurmuyordu. Gökalp’in *Kültür ve Uygarlık* ayrımı bağlamında tarihsel kökleri medeniyet şeklinde olmasa da kültür bağlamından yaşatma çabası için son eserinde attığı adım bir taviz ve kısa süreli bir ayakta kalma formülü olarak kabul edilebilecekken, Mustafa Kemal’in kültür ve uygarlık ayrımı yapmadan Batıya yönelme tavrı onun gerçek modernleşme anlayışını yansıtmaktaydı. Atatürk de elbette Dünya sisteminin kendisine dayatmış olduğu *Lausanne* şartlarından bağımsız, tam ve müstakil siyasetini uygulayabilecek güçte değildi. Ancak modernleşme ve Batı seçimindeki tavrı ve tarzı daha askeri okuldan mezun olduğu yıllara kadar giden bir süreklilik içinde olmuştur (Hanioğlu, 2013, s. 65). Batılı güçlerin üzerimizde kurmuş olduğu egemenlik ve üstünlük onu bu radikal ve köksüz modernleşme sürecine iletmış değildir. Başka türlü bir modernleşme elbette mümkündür. Zira birinci mecliste olanlarla birlikte Osmanlı saltanatı ve hatta hilafeti olmadan da bir modernleşme politikasına yönelinmesi belli bir müzakere ve mutabakatla sağlanabilirdi. Onun kategorik olarak tarihi gelişmenin gerisine düştüğü kanaatine sahip olduğu bu kurucu İslami ve muhafazakar çevrelerle birlikte yürümek ve onlarla ortak bir hedefe yönelmeme tercihi kendisinin yukarıda detaylıca izah ettiğimiz ontolojik nedenlere dayanmaktadır: “Popüler materyalizmin başlıca eserlerini okuduğu ve okuduklarından etkilendiği halde Mustafa Kemal, esas itibariyle hiçbir zaman bilimsel kimliğe sahip bir düşünür olmadı. Okuduklarından, dinin, bilimin teşvik ettiği ilerlemeye engel olduğuna dair bir kanaat getirdi. Onun en iyi bilinen vecizelerinden biri olan “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” sözü, insan yaşamının her alanında bilime kapsayıcı bir rol atfeden bu yalın dünya görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Hatta sözlerine, “İlim ve fennin dışında yol gösterici aramak gaflettir, cahilliktir, doğru yoldan sapmaktır” diye devam ederek de dine yönelik üstü örtülü bir eleştiri yapmıştır” (Hanioğlu, 2013, s. 37-38).

Elbette Batıdan alınacak total bir aktarma ile kültürle ve milli kimliğin kaybedileceği endişesi duyan Gökalp ile Mustafa Kemal’in bir şekilde bir yol ayrımına gelmeleri kaçınılmazdı ve öyle de oldu. Gökalp “imparatorlukta son zamanlarında kopan “ne alacağız ne almayacağız” kavgasını bağdaştırmaya çalıştı. İslamcılardan maddi medeniyet- manevi medeniyet ayrımını alıp onu medeniyet-hars (uygarlık-kültür) ayrımı biçimine soktu. İslamcılarla batıcıları böylece uzlaştırmaya çalıştı. Medeniyet evrensel, hars ulusal bir olguydu. Birincisine seçkinler, ikincisine halk sahipti. Seçkinler ulusal kültürü almak için halka gidecekler, buna karşılık ona Batı uygarlığını götüreceklerdi” (Oran, 1990, s. 165-166). Ancak total Batı uygarlığına yönelik ve her şeyi ile Batıcı bir çağdaşlaşma fikrine yönelmiş Mustafa Kemal için bu düalist Gökalpçi ayrım son derece demode ve gerici bir çözüm önerisi olmaktan öte bir anlama sahip değildi. “Tam bir geçiş dönemini, dolayısıyla ikici (düalist) bir fikir ortamını temsil eden Jön Türk devrinde Batı ile İslam’ı bağdaştırmaya yönelik bu hars-medeniyet ayrımı, artık yolunu Batı olarak kesin biçimde seçen ve daha da önemlisi, dinsel ideolojiyi yerinden etmeye kesin karar vermiş olan Kemalist dönem kabul edemezdi. Çünkü ne ikinci yapıyı korumaya, ne de dinin etkisini

sürdürmeye niyet vardı. Nitekim Atatürk, hars ve medeniyet birbirinden ayrılması “güç ve lüzumsuz” kavramlar olarak ilan etti. Böylece, yapılacak düzeltimlerde eli kuramsal olarak özgür kalmış oluyordu” (Oran, 1990, s. 166).

Sonuç

Ziya Gökalp’in bu makale boyunca tartışmış olduğumuz görüşleri günümüz sosyal gerçekliği karşısında hala geçerliliğini korumakta mıdır? Medeniyet ve kültürlerin iç içe geçtiği bir küresel dünyadan günümüze bakan bizler için Gökalp’in bu öncü açıklamaları onun geleceği erken kavradığı yönünde yorumlara neden olabilecektir. Netice itibari Ziya Gökalp’in Türk düşünce tarihindeki önemli konumu, onun fikirlerinin hiç aşılmamış olmasından ya da her zaman doğru kabul edilmesinden kaynaklanmamaktadır. Yılmaz Özkapınar’ın düşünce adamının büyüklüğü için yaptığı tanımlama tam olarak Ziya Gökalp’i de tarif eder: “Fakat bir düşünürün büyüklüğü, onun yanılmazlığından ileri gelmez. Çoğu kimsenin farkında bile olmadığı meseleleri görmesi, onları ortaya koyacak kavramları geliştirmek için yoğun çaba harcaması, çözümler araması, önemliyi önemsizden ayırt etmesi, belirsizlik alanını daraltarak hakikate götüreceği yönde ilerleme olasılığını artırması gibi katkılar bir düşünce insanını, kendi zamanında yaşayan ve kendinden sonra gelen zihinlerin düşünce faaliyetlerinin hareket noktasında tutar. Yanılmaz olmayı kimse taahhüt edemez. Öyleyse, bir düşünce insanını büyüktiren, onun başka zihinlerdeki verimliliğidir. Bir büyük düşünürün öldükten sonra yaşaması, onun zaman zaman anılması ile olmaz; onun fikirlerinin başka zihinlerin hakikati arama faaliyetlerine dayanak noktaları sağlayarak o zihinlerde canlı kalması ile olur. “Fikirlerin hakikati”nden ayrı olarak “fikirlerin verimliliği” kavramı, değerli fikirlerin bu özelliğini temsil eder” (Özkapınar, 2007, s. 73).

Ziya Gökalp bu anlamda bugün de düşünceleri ile yaşamaya devam ediyor. Hala Türk sosyolojisi müktesebatı içinde onun çapında bir sosyoloğa sahip olamamış olmamız belki Türk sosyolojisi adına pek iç açıcı bir durum değildir. Ancak en azından ilk sosyoloğumuz adına, dünya sosyolojisine katkı sunabilecek bir isme sahip olmamız da bir teselli vesilesi olacaktır. Bugün Türk sosyolojisi ve modernleşmesi üzerine yapılan Türkiye dışı araştırmalarda Ziya Gökalp’in Türkiye’yi anlamak için en fazla üzerine araştırma yapılan isim olması bu iddiamızı desteklemektedir. Niyazi Berkes’in onun Türk düşünce tarihinde Namık Kemal’den sonra en etkili ve sistemli bir düşünür olduğunu ifade etmesi bu gerçeğin altını bir kez daha çizmektedir: “Ziya Gökalp, Namık Kemal’den sonra, toplumsal bir bunalım geçiren ulusun sorunlarını sistemli bir düşün çerçevesi içinde tartışan, bundan çıkardığı bir takım hareket kurallarıyla zamanında etkili olan ikinci büyük düşünürümüzdür. Bugün onun hem taraftarları hem de karşıtları çoğunlukla bu yönü üzerinde duruyorlar, onun bilimsel çözümlenmesi ve tartışmacı yönünü incelemiyorlar. Her iki tarafta onu bir “peygamber” gibi göstermeye çalışıyor. Bununla birlikte, onun yapıtlarının bugün bizim için dikkatimizi çekecek yanları vardır” (Berkes, 2021 240).

Gökalp çizgisine yakınlığı ile tanınan Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu’nun Gökalp düşünce sistemi ile ilgili saptamaları, onun hatasız bir sistem kurmadığı yönünde yapılan eleştirilere bir cevap niteliği taşır: “Bir mütefekkeri anlamak için sisteminin şurasında ve burasındaki küçük tezatlar değil, bütünü kavramak lazımdır. Bergson bir yazısında ciltler doldurmuş bir mütefekkerin de bazen bir kelime, bir cümle ile ifade edilebilecek bir ana düşüncenin, felsefi bir sezginin bulunduğunu söyler. İşte Gökalp’te de bu düşünce ve sezginin ne olduğunu bulmalı, yoksa geliş güzel tenkitlerle kalmamalıdır. Bize göre bu sezgi mütefekkerimiz için şudur: *İlmi şekilde içtimai hadiseleri kavramak*. Bu basit düşünce yalnız o zamanın Türkiye’si için değil, bugünün Türkiye’si de için mühimdir. Ziya tefekkür tarihimizde bir dönüm noktasıdır. İçtimai meselelerde iskolastisizm onunla hitama erdi. Bu vesile ile umumiyetle ilim kafası denen şeyi onunla başlar görüyoruz” (Fındıkoğlu, 1955, s. 23).

Gökalp’in önemli yönü onun Türkiye’nin ihtiyacı olan bir arada yaşama kültürü bağlamında farklı düşünce unsurlarını sentezleme becerisidir. Türk kimliğini tanımlarken ortaya

koyduğu sentezci yapıda olduğu gibi, Türkiye'nin ideolojik tayfında yer alan tüm önemli unsurları ortak geleceğimiz içinde bir arada tutma çabası içinde olmuştur. Batıcı, İslamcı ve Türkçülerin ortak bir noktada birleşerek geleceği birlikte inşa edebileceğini düşünmektedir. Ancak özellikle Cumhuriyet ile birlikte Gökalp'in bu sentezci yapısı bir kenara bırakılarak adeta bir içsel oryantalist bakış açısıyla, toplumun tepeden inmece bir dizayn ile çağdaş medeniyet olarak Batıya yönelmesine tanık olunmuştur.

Onun modernleşme sorunsalına odaklanan tüm çalışmalarına bakıldığında bize verdiği en önemli miras hiç kuşkusuz onun sentezci yaklaşımında gizlidir. Findley'in çok yerinde saptaması ile söylenirse *Müslüman kalarak da modern olunabileceğini* ortaya koymuş olması son derece önemlidir. Zira yaşadığımız radikal modernleşme sürecinden uzun bir süre sonra modernliğin çoğulcu patikalarının da olabileceğini, Batı-dışı modernlik konusunda sosyolojik kuram henüz bir şey söylemezken onun bu konuda da öncü bir sosyolog olduğunu görmekteyiz: "Gökalp sosyolojik teorisini kullanarak okuyucularının nasıl aynı anda hem Türk, hem Müslüman hem de modern olabileceğin gösterdi. Gökalp, tıpkı Durkheim gibi, modernliğin ayırt edici özelliğinin, hem kültür (milli) hem uygarlık (milletlerarası) düzeylerinde, artan bir yapısal ve işlevsel farklılaşma olduğunu düşünüyordu. Gökalp'e göre Türkçülük, İslamcılık ve modernlik Türklerin kimliklerini tanımlamak için ihtiyaç duydukları üç idealdi; kültür ve uygarlık düzeyinde meydana gelen farklılaşma süreçleri ise bunların hangi düzlemlerde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtiyordu" (Findley, 2019, s. 238).

Gökalp'in geliştirmiş olduğu dayanışmacı ve korporatist düşünce sisteminin Cumhuriyet elitleri için de önemli bir değer olduğu ve her ne kadar kültür ve uygarlık ayrımı çerçevesinde yaptığı modernleşme önerisi erken Cumhuriyette pek kabul görmese de bu düşüncelerinin dikkate alınarak yönetici elit için ciddi bir meşrulaştırma kaynağı haline geldiği görülmektedir. Onun Korporatist modeli "Türkiye yönetici ve siyasi sınıfına paradigmatik bir dünya görüşü sağladı; dar anlamda birer siyasi ideoloji olan İttihatçılık (1908-1918) ve Kemalizm'le (1923-1950) bugünkü Kemalizm'lerin (1960-1980'ler) ve çeşitli sağ ideolojilerin, onun kapsamlı sisteminin programatik çeşitlenmelerinden ibaret olduğudur" (Parla, 2006, s. 28) Yine onun Durkheim'den ödünç aldığı kolektif bilinç kavramını dönüştürmüş olduğu *maşeri vicdan* kavramı Devlet'in yapmış olduğu tüm otoriter devrim ve üstün modernleşme sürecinde oldukça etkili bir işlev gördüğü de söylenebilir: "Ziya Gökalp "maşeri vicdan" mefhumuyla ferdin varlığı üstünde, ona hakim, ona kendisini zorla kabul ettiren bir üstün varlık tezini savunarak, ihtimal otoriter bir siyasi düzenin fikri ve felsefi dayanaklarını kurmuştur. Atatürk devrinin otoriter ve tek parti siyasi düzeni, Ziya Gökalp'in Fransız pozitivizmi ve rasyonalizmine dayanan cemiyet görüşü ile, maşeri vicdanı ruhunda temsil eden, "üstün insan" mevhumelerini düşüncelerimize yerleştirmiştir. Bu bakımdan Atatürk'ün sür'atli inkılaplarla meşgul bulunduğu, otoriter siyasi düzen safhası Gökalp'in içtimai felsefesine çok şey borçludur" (Yalçın, 1978, s. 98).

Gökalp'e yönelik yapılan eleştirilerin başında onun fikirlerinin içinde bulunduğu koşul ve zamana göre büyük farklılıklar ve hatta çelişkiler oluşturacak derecede başkalaşmalar geçirmiş olmasıdır. Genelde bir bilim insanında belli kuramsal iç tutarlılık sahibi olması beklenir. Ancak Gökalp'in fikirlerinde bu süreklilik çoğu kez bulunamamaktadır. Bunu açıklamak elbette zor olmayacaktır. Onun fikirlerinde belli iniş, çıkış ve farklılaşmaların yaşanmış olmasının temelinde onun yazdığı metinlerin farklı zamanlarda ve somut durumlar için yaşanan münazara atmosferinin gereklerine göre ortaya çıkmış olduğu ve metinlerini oluşturduğu dönemin Osmanlı-Türk tarihinin en büyük değişmelerinin yaşandığı bir döneme denk gelmiş olduğu unutulmamalıdır. Böyle bakınca da çeşitli zaruretlar altında kaleme aldığı fikirlerinin hangisinin onun gerçek görüşü olduğu, hangisinin konjonktürel zorunlulukların dayatması ile ortaya konulduğu müphem kalmaktadır: "Yaşanan bunalımlar ve ülkenin içinde bulunduğu çökme tehlikesi, öyle acil ve pratiğe yönelik çözümler gerektiriyordu ki Ziya Gökalp'in, günlük meselelerin sorumluluğunu duymadan, istediği kadar zaman harcayarak teorik tasarımlar yapması mümkün olmuyordu. Veriden veriye koşuyor, şaşırtıcı ve etkileyici bir veriyle karşılaşınca onu açıklama mecburiyetini

duyarak hemen mantıksal bir kategoriye sokuyordu. Belli bir kategorileştirme, o anda akla yakın gibi görünse bile, başka bir veri karşısında yetersiz kalabiliyordu. O zaman Ziya Gökalp, o veriyi içine alabilecek başka bir kategorileştirme yapmak zorunda kalıyordu. Böyle bir yaklaşım, karmaşık bir meselenin analizinden beklenen birleştirici, basit ve genel bir tek açıklamayı imkansız kılıyordu” (Özakpınar, 2009, s. 255).

Ziya Gökalp’in Türkiye’de modernleşme konusunda var olan fikirleri onun yaşam öyküsüne göre ciddi değişiklikler göstermektedir. Diyarbakır ve ilk İstanbul yıllarında sahip olduğu fikirlerinin onun Selanik kentine gitmesi ile ciddi bir kırılmaya uğradığı ve hayatının geri kalan yıllarında da bu kırılmanın devam ettiğine tanık oluyoruz. Temel olarak baktığımızda oldukça kısa sayılabilecek hayatının ilk ve orta dönemlerinde Ziya Gökalp İslamcı, Osmanlıcı ve Türkçü fikirleri harmanlamaya çalışmıştır. Baş aşağı bir çöküş içinde olan bir imparatorluğun kurtarılması için her yolun denendiği bir ortamda Gökalp’in ileriye sürdüğü fikirlerinin hala geçerliliğini muhafaza etmeye devam etmesi onun belli ölçülerde aşılması zor bir temel zemin oluşturduğunu da göstermektedir: “Zamanının önemli bir kısmını ve düşünce gücünü Türkiye’nin kimlik arayışı sorununa çözüm getirmek için harcamıştır. Çok yönlü bir analizle incelendiğinde, ortaya çıkan Türk düşünce tarihindeki konumunu bu özelliklerine borçlu olduğu görülmektedir. Bu anlamda Gökalp, belki özgün ve dahi bir fikir adamı değildir. Ancak, ele aldığı ve çözüm önerisi getirdiği konular, Türkiye’nin hala gündemindedir ve hala sorunlara kuşatıcı, başarılı ve uygulanabilir bir çözüm önerisi sunulamamıştır” (Karakaş, 2015, s. 154).

Gökalp’in, Türk sosyolojisi kadar Türk siyaset ve toplum gerçekliğine de önemli katkıları arasında, Türk ulusal kimliğinin inşasında yaptığı çalışmalar öne çıkmaktadır. Onun ırkçı ve etnisist olmayan ulus tanımı bugün de geçerliliğini korumaya devam etmektedir. Vefatından sonra Türk ulusal kimliğinin tanımlanması sürecinde Cumhuriyet kadrolarına da bu ulus tanımlaması sirayet ederek görece İmparatorluktan ulus devlete geçişi en az hasarla atlatmanın mümkün olmasında Gökalp’in de hatırı sayılır katkıları olmuştur kuşkusuz. Ona göre Türk kimliğinin temeli ortak bir harsa sahip olmaktır. Hiçbir şekilde aynı kan, ırk ve etnisite Türklüğün temellerini oluşturmamaktadır.

Onun kimlik inşası için ileri sürdüğü argümanlarını oldukça iyi özetleyen *Türk Kimdir?* yazısına burada atıfta bulunmak ve bu kimlik inşasında onun nasıl bir çaba içinde olduğunu görmek önem arz eder. Ona göre Türk olmak için Türk kanı taşımak yani etnik ve ırkı anlamda Türk bir orijinden gelmek önem arz etmez. “Türk olmak için her şeyden evvel Türk harsı ile terbiye görmek ve Türk mefkuresi için çalışmak şarttır. Bu şartlara haiz olmayanlar, kanca ve ırkça Türk olsalar bile “Türk” unvanı veremeyiz” (Gökalp, 1980, s. 33). Gökalp’e göre Müslüman olmak dışında Türklüğün bir kalın çizgisi bulunmaz. Yeter ki “Her ferдин Türklüğe olan samimiyeti, milli mefkurelere sarf edeceği faaliyetlerle, fedakarlıklarla ölçülecektir. Türk olmak için Türk doğmak şart değildir. Türk gibi duymak, Türk gibi düşünmek, bilhassa Türk gibi irade edip Türk gibi çalışmak da lazımdır. Kimin ve ne dereceye kadar Türk olduğunu ancak içtimai sireti gösterecektir O halde “hakiki Türk, Türkçülük için büyük fedakarlıklarda bulunandır” diyebiliriz” (Gökalp, 1980, s. 33).

Türk kimliği için Türk harsı, dil ve din birliğini şart koşan Gökalp’in Müslüman olduğu halde Türkçe konuşmayan halklar için de Türkleşme imkanı yaratması entegrasyonun en önemli koşulunun İslam olduğunu ortaya koymaktadır: “ Şimdi, burada başka bir sual de sorulabilir: “Madem ki Türk olmanın esas şartı Türk harsıyla terbiye görmek ve Türk mefkuresi için çalışmaktır, kanca ve ırkça başka bir ırka mensup olduğu halde, bu iki şartı haiz bulunanlar da Türk sayılmak lazım gelmez mi? Filhakika, milliyet için kabul ettiğimiz esas şartlara göre, bu gibi kimseleri de Türk addetmek iktiza eder. Araplaşmış Türkler, Arap milleti içinde Arap telakki olunmuyor mu? Arnavutlaşmış Türkler Arnavut milleti içinde Arnavut sayılmıyor mu?” (Gökalp, 1980, s. 33)

Gökalp'in ulus inşası sürecinde yazdığı yazıların tamamı dikkate alındığında onun hiçbir döneminde ırkçı ve etnisist olmadığı açıktır. Ona izafe edilen ırkçı yakıştırmalarının eğer cehaletten ve eksik bilgidir kaynaklı değilse ideolojik körlükten kaynaklı olduğunda kuşku yoktur. İmparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinde artık ihdas edilmesi kaçınılmaz olan Türk ulus kimliği için çaba sarfetmenin ve bu yolda Türk milliyetçiliğini kurma mücadelesi vermenin ırkçılık olarak ifadelendirilmesi tarihsel gelişme sürecini de doğru okumamak anlamına gelecektir. Zira Türk milliyetçiliği ya da Türkçülüğün Osmanlı İmparatorluğunda var olan Müslim ya da gayri-Müslim tebaa arasında en son ortaya çıkan ulusçuluk türü olduğu dikkate alınırca Gökalp'in yaptığı bu öncülüğün stratejik bir karar olduğu da anlaşılacaktır. Ancak onun bu çabasının kimi İslamcılar tarafından doğru anlaşılmadığı bir gerçektir: “*İslam Mecmuası*'nda savunduğu dini ve milliyetçi reformculuğu tutucu İslamcılar arasında tepki uyandırdı. Bunlar etnik milliyetçiliği ve ırkçılığı aynı şey sayıyorlardı ve onun için Gökalp'i ırkçılığı savunmakla suçuyorlardı. Gökalp Türkiye'de hala bu töhmet altında bulunmaktadır. İslamcı bir yazar Allah'ın bütün insanları eşit yarattığını ve dolayısıyla soy ve ırka dayanan her türlü üstünlük iddiasının İslam'a aykırı olduğunu, Gökalp'in “dinin amansız düşmanı” ve Avrupa taklitçisi bir filozof olduğunu ve Türkçülüğün Batılılaşma şeklinde bir yabancılaşma teşkil ettiğini ileri sürmüştür” (Karpat, 2013, s. 611).

Gökalp'in özellikle son eseri olan *Türkçülüğün Esaslarında* savunduğu görüşleri ile Türk tarihinde yaşanmış olan altı yüz yıllık tarihi bir kalemde silip atması ona ilişkin yapabileceğimiz en büyük eleştiriyi oluşturmaktadır hiç kuşkusuz. Yukarıda onun *Kültür ve Uygarlık* kuramına ilişkin yapmış olduğunuz analizde de vurguladığımız gibi onun tarihimizin bu en önemli kısmını yaşanmamış addetmesi, daha da kötüsü ağır eleştirilere konu yapması elbette üzücüdür ve açıklamaya muhtaçtır. Bu kitabından daha bir yıl önce *Küçük Mecmuası*'da tarihsel köklerimizden neş'et eden değerlere son derece yüksek bir paye biçen yazıları kaleme aldıktan sonra onun bu derece bir ric'at içinde olması elbette onun tarih köksüzlüğü ve dönemliği ile açıklanamaz. Bunun en gerçekçi açıklaması bize kalırsa yeni dünya düzeninin Türkiye'ye biçtiği rolü iyi anlamasıyla ilgili olacaktır. Birinci Dünya Savaşının büyük galibi İngiltere ile yapılacak müzakerelerle ancak yeni ve minimize edilmiş bir kimlik ile yola devam edilebileceğinin ayırımına derinden vakıf olan Gökalp yeni bir söylem değişikliği yapmanın zorunluluğunu kavramıştır: “Türkleri kendi Osmanlı mazilerinden koparmanın şart olduğunu düşünmüştür. Osmanlılarla ilgili her şeyin Osmanlıcılığa sıkı sıkıya bağlı olduğuna, ondan ayrılamayacağına ve dolayısıyla milli bilince bir engel teşkil ettiğine inanıyordu” (Karpat, 2013, s. 619).

Gökalp'in Malta sürgünü sonrası kendinde meydana gelen değişimlerin de onun modernleşme çizgisini etkilemiş olduğunu ifade edebiliriz. Gökalp burada geçirdiği yaklaşık iki yıllık süreçte kendini yeniden formatlar ve dünya sisteminin aldığı yeni yapıya uygun bir söyleme geçer: “Malta sürecinden geçen Ziya Gökalp'e göre, İngiliz milletinin dilini öğrenmek kolaydır. Fakat mantığını öğrenmek zordur. Bütün milletlerin mantıkları az çok birbirine benzediği halde, İngilizlerin mantığı hiçbirine benzemez. İngilizler bir ülkeyi işgal etmeden de oradaki çıkarlarını koruyacak yöntemlere sahiptir. İngilizler, tarihsel olarak, fiili bir durum olmadan bile çıkarlarını tehdit edebileceğinden kuşkuandıkları herhangi bir ülkeyi işgal etmeden de halletme mekanizmaları geliştirmiş ve kullanmışlardır” (Kaçmazoğlu, 2011, s. 138). Gökalp Ekim 1922'de yayımladığı bir makalesinde aynen şöyle yazmaktadır: “İngiliz milletini tanımamak yüzünden, her millet çok zarar çekmiştir. Hele bizim uğradığımız zararların haddi hesabı yoktur. İngilizler milli menfaatleri için başka milletleri mahvetmekten çekinmezler” (Kaçmazoğlu, 2011, s. 139).

Her ne kadar Gökalp'in fikirleri günümüz sosyal gerçekliği karşısında halen tartışılmakta olsa da etkisini sürdürmeye devam etmektedir. Bu devamlılık onun fikirlerinin tartışmasız kabulünden ötürü değil toplumsal meseleleri derinden algılayıp çözüm yolları araması ve Türk sosyolojisine yaptığı katkılarla sağlanmaktadır. Ancak fikirlerinde dönemsel farklılıklar ve dönüşümler, Osmanlı-Türk modernleşmesinin sancılı süreci ve koşulları çerçevesinde değerlendirilmelidir. Gökalp'e yöneltilen eleştiriler ve onun zaman içinde evrilen fikirlerine rağmen, Gökalp'in

düşünceleri Türk sosyolojisi ve modernleşme tarihi için vazgeçilmez bir referans olmaya devam etmektedir.

Kaynakça

- Aktay, A. (2014). Türk Modernleşmesinin Özgünlüğü Sorunu: Türk Aile Hukuku Örneği. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 93-106
- Anderson, B. (1993). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İ. Savaşır, Çev.). Metis Yayınları.
- Arai, M. (2022). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* (T. Demirel, Çev.). İletişim Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2005). *Atatürk'ün Bütün Eserleri* (Cilt 17). Kaynak Yayınları.
- Aydemir, Ş. S. (1999). *Tek Adam III. Remzi* Kitabevi.
- Aydın, M. (2013). Kültür ve medeniyet ikilemine farklı bir bakış. S. Güder & Y. Çolak (Ed.), *Yüceltme ve Reddiye Arasında "Medeniyet" i Anlamak*. İstanbul.
- Berkes, N. (2013). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Doğu Batı Yayınları.
- Berkes, N. (2021). *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. Yapı Kredi Yayınları.
- Black, C. E. (1986). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri* (F. Gümüş, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cuche, D. (2023). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı* (T. Arnas, Çev.). Bağlam Yayınları.
- Çağatay, T. (2012). Ziya Gökalp (Hayatı, kuramı, etkinliği ve etkileri). H. Freyer, *Sosyoloji Kuramları Tarihi* (T. Çağatay, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Çelebi, N. (2007). Sosyoloji notları. Ankara: Anı Yayınları, 53-77.
- Çelik, C. (2010). Gökalp'in bir değişim dinamiği olarak kültür-medeniyet teorisi. Ü. Günay & C. Çelik (Ed.), *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp* (s. xx-xx). Kesit Yayınları.
- Davison, A. (2013). Laiklik ve Türkiye'nin kültürel modernleşmesi. E. F. Keyman (Ed.), *Türkiye'nin Yeniden İnşası* (s. xx-xx). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dellaloğlu, B. F. (2017). *Zamanın İçinden Dışından: Gelenek ve Modernlik Arasında*. Heretik Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1955). Ziya Gökalp. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Neşriyatı, M. Sıralar Matbaası.
- Findley, C. V. (2019). *Modern Türkiye Tarihi* (G. Ayas, Çev.). Timaş Yayınları.
- Gencer, B. (2021). Tarihi mühendislikten içtimai mühendisliğe Türk modernleşmesi. Y. Koç & A. Palabıyık (Ed.), *Türkiye'de Tek Partili Yıllar (1923-1950)* (s. 19-129). Pınar Yayınları.
- Gökalp, Z. (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I* (R. Kardeş, Haz.). Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (1980). *Makaleler IX*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1990). *Türkçülüğün Esasları* (M. Kaplan, Haz.). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2009). *Küçük Mecmua I* (Ş. Filiz, Çeviyazı). Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.
- Gökalp, Z. (2015). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Ötüken Yayınları.

- Göle, N. (2005). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 70-81). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Günay, Ü., & Çelik, C. (Ed.). (2010). *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp*. Kesit Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (2013). Kemalizmin tarihi kökleri. İçinde A. T. Kuru & A. Stepan (Der.), *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2002). *Postmodernite ve Modernite Arasında Türkiye*. Everest Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2008). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I*. Agorakitaplığı.
- Kara, İ. (2014). *Cumhuriyet Türkiye’sine Bir Mesele Olarak İslam I*. Dergâh Yayınları.
- Karpat, K. (2013). *İslam’ın Siyasallaşması* (Ş. Yalçın, Çev.). Timaş Yayınları.
- Kasaba, R. (2005). Eski ile yeni arasında Kemalizm ve modernizm. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 12-28). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınlar
- Keyder, Ç. (2005). 1990’larda Türkiye’de modernleşmenin doğrultusu. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 29-42). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kreiser, K. (2024). *Atatürk* (D. Zaptçioğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Lewis, G. (2019). *Trajik Başarı* (M. F. Uslu, Çev.). Çeviribilim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları.
- Mehmet Akif. (2021). *Safahat*. Sakarya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özarkınar, Y. (2007). *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. Ötüken Yayınları.
- Parla, T. (2006). Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de korporatizm. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı bir laiklik modeli olarak Türk laikliğinin anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-25.
- Şentürk, R. (2006). *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*. İz Yayınları.
- Timur, T. (1994). *Türk Devrimi ve Sonrası*. İmge Yayınları.
- Toprak, Z. (2015). *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*. Doğan Kitap.
- Volkan, V., & Itzkowitz, N. (2008). *Ölümsüz Atatürk*. Bağlam 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. Yazarlar etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgileri (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca burada belirtmişlerdir.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100



Ahlak ve Milli İktisat Bağlamında Ziya Gökalp^{1*}

Ziya Gökalp in the Context of Morality and National Economy

Prof. Dr. Zafer Durdu ²

Öz

Ziya Gökalp, konumu, kişiliği, çalışmaları ile Türkiye’de pek çok bakımdan öncüdür. Yaşadığı dönemde ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarını görebilmiş, ayrıca bu sorunlara sosyoloji bilimi aracılığıyla çözüm üretebileceğine inanmış, bu amaçla eserler kaleme almıştır. Gökalp, bu amaçlar doğrultusunda Fransız sosyolog Emile Durkheim’in sosyolojisini kendisine model almış, ancak sadece Durkheim ile sınırlı olmayan analizler geliştirmiştir. Gökalp, sosyolojisinde öncelikle sorunları tespit eder ve çağdaş Batı uygarlığı gibi bizim de milletleşmemiz gerektiğini düşünür. Türk kimliği etrafında yenilenmiş bir toplumsal yapı kurma düşüncesi onun sosyolojisinde baskındır. Gökalp yalnızca siyaset üzerine yazmamış, iktisadi alan ile ilgili de fikirler geliştirmiştir. Batı uygarlığının gücünün burjuvazi olduğunu ve sanayileşmenin önemini gören Gökalp, milli bir burjuvazi arayışındadır. Gökalp için Batı’daki gibi devrimci, sınıfsal çıkarlarının peşinden giden bir burjuvazi bize uygun değildir. O halde milli bir kimlik etrafında birleşmiş, milli ahlakla donanmış bir burjuvazi ihtiyaç vardır. Gökalp milli burjuvaziyi inşa ettikten sonra solidarizm temelli korporatist, devlete bağlı ancak kapitalist bir milli iktisadın bize uygun olacağını düşünür. Gökalp’in ahlak ve dayanışma merkezli sosyolojisi ve iktisadi inkılap yolundaki görüşleri de göstermektedir ki Türkiye’de de milli bir sanayiye ihtiyaç vardır. Bu amaçla 1908 sonrasında itibaren hem İttihat Terakki’ciler hem de Cumhuriyet’in kurucu kadrosu Türk ve Müslüman bir milli burjuva inşa etmeyi hedeflemiş, ancak bu burjuvanın devletle çatışmayan bir konumda olmasını hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Milli İktisat, Solidarizm, Korporatizm

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp is a leading figure in Turkey in many respects with his position, personality and works. He was able to recognize the political, social and economic problems of the country at the time he lived, and believed that he could find solutions to these problems through the science of sociology, and wrote works for this purpose. For these purposes, Gökalp followed French sociologist Emile Durkheim's sociology as a model, but developed analyses that were not limited to Durkheim. In his sociology, Gökalp first identifies the problems and thinks that we should become a nation like the contemporary Western civilization. The idea of establishing a reformed social structure around the Turkish identity is dominant in his sociology. Gökalp did not only write on politics, but also developed ideas on economics. Seeing that the power of Western civilization was the bourgeoisie and the importance of industrialization, Gökalp was in search of a national bourgeoisie. According to Gökalp, a bourgeoisie that is revolutionary and follows its class interests as in the West is not suitable for us. Therefore, we need a bourgeoisie united around a national identity and equipped with national morality. After establishing the national bourgeoisie, Gökalp thinks that a corporatist, state-dependent but capitalist national economy based on solidarism would suit us. Gökalp's sociology centered on morality and solidarity and his views on the path of economic revolution also demonstrate the need for a national industry in Turkey. For this purpose, from 1908 onwards, both the

* Bu çalışmanın ilk hali 04.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar’da düzenlenen "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu"nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

² Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, zafurdurdu@mu.edu.tr.

Atf için (to cite): Durdu, Z. (2024). Ahlak ve Milli İktisat Bağlamında Ziya Gökalp. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 41-50.

İttihat Terakki and the founding fathers of the Republic have aimed to establish a Turkish and Muslim national bourgeoisie, but this bourgeoisie should not be in conflict with the state.

Keywords: Ziya Gökalp, National Economy, Solidarism, Corporatism

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, Türkiye’de sosyolojinin öncülerinden olduğu gibi, çağının aydınlarının da önemli bir figürü idi. Osmanlı son döneminin siyasi, askeri ve ekonomik sorunlarının aydınların zihnini meşgul etmiştir. Devletin üst tabakası bürokratlarından başlayarak devlet ve toplum yapısının krizine bir çare aradığı bilinen bir gerçektir. Gökalp de bu anlamda tüm bu olumsuzluklar içinde mücadele eden bir imparatorluğun yaşadıklarına tanık olmuş, çöküş deneyimini yaşamış ve sonuçta yeniden kuruluşa da katkı sağlamıştır. Gökalp’in görüşleri üzerine pek çok tez, makale ve deneme bulmak mümkündür. Onun görüşleri ve sosyolojisi özellikle Batı Avrupa’da ortaya çıkan ve etkileri itibarıyla büyük değişim ve dönüşümlere yol açan yenilikleri anlama ve Türkiye’ye adapte etme arayışıdır. Batı uygarlığının baş döndürücü bir hızla teknolojisi, bilimi, felsefesi, devlet ve toplum yapıları ile değişmesi karşısında kendi yapımızın da taklide düşmeden nasıl yenilenebileceği ile ilgilenen Gökalp 19. Yüzyılda Osmanlı içerisinde ortaya çıkan farklı yaklaşımlardan devletçi, milli kimliğe dayalı ve milli iktisat temelli yaklaşımın tarafında olmuştur.

Bu çalışma, Ziya Gökalp’in E. Durkheim’den ve sosyolojisinden hareketle imparatorluğun yaşamakta olduğu çöküşü durdurabilmek ve çağın sanayileşmiş, modern büyük devletlerine yetişebilmek için önerdiği milli iktisat yaklaşımına odaklanmaktadır. Çalışmanın iddiasına göre Gökalp’in milli iktisat yaklaşımı sadece Osmanlı son dönem politikalarına etki etmemiş, aynı zamanda yeni kurulan Cumhuriyet’in ekonomi politikalarına yön vermiştir.

1. Osmanlı Toplumsal ve İktisadi Yapısı

Temel özellikleri ile Osmanlı devlet ve toplum yapısı ve iktisadi sistemi kendisinden önceki Ortadoğu devlet yapılarından (Selçuklu, İran, Bizans/Roma) etkilenmiştir. Söz konusu yapının mirası ise hakim devlet anlayışına dayalı, ülkenin zenginliklerinin hükümdarda toplandığı, halkın yani tüm tebaanın da kendi sınıfı içerisinde kalmasını sağlamayı hedefleyen, değişmezlik üzerine kurulu bir karakter gösterir. (İnalçık, 2009) Osmanlı toplumsal yapısında, Osmanlı öncesine dek götürülebilecek temel öğeler vardır: bu öğelerin birisi Türk kültürü, diğeri de İslamiyet’tir (Durdu, 2018). Bu iki öğe yüzlerce yıl bir arada yaşayarak güçlü bir zihniyet ve istikrarlı, değişmeye karşı kendisini korumaya çalışan güçlü bir yapı inşa etmiştir. Yapının güçlü ve istikrarlı işleyişi özellikle uzun Osmanlı deneyimi boyunca katılmış, Osmanlı güçlü iken pek de sorgulanmamıştır. Osmanlı’da devlet, Türk kültüründen hakim kod olan Hakan ya da Kağan’ın mutlak gücüne dayanan, kut inancını arkasına alan ve askeri kökenli meşruluğu ile de desteklenen arka plan ile İslam hukukunun tüm mülkün Allah’ın olduğu anlayışını birleştirmiştir. Böylece devlet, sermaye birikimi ile ilgili alternatif hanedanların önünü almış, bunun için de müsadere yöntemini kullanmıştır. Vakıf sistemi dışında sermaye birikiminin devletsiz işlemesi ve birikmesi de böylece mümkün olmamıştır (Kılınçoğlu, 2023). Ayrıca devletin ekonomik faaliyetlerin tümünü kontrol eden ya da sınırlayan politikaları da devlet dışı bir özgür ya da özerk alan oluşmasını engellemiştir. Tımar sistemi olarak bilinen toprak sistemi; temelde büyük bir imparatorluk ordusunu modern sanayi toplumu öncesi çağların toprağa dayalı sisteminde ayakta tutabilmek için dizayn edilmiştir. Mülkiyetin devlette olduğu sistemde özel mülk son derece sınırlıdır. İnalçık’ın (2010, s. 114) 1528 yılı örneğinde verdiği bilgiye göre imparatorluk topraklarının %87’si devlete aitti. Söz konusu yapının işleyişinin bozulması oldukça uzun ve ayrıntılı bir sürece dayanır. Ancak öz itibarıyla Batı Avrupa’da başlayan feodalizmin çöküşü ve kapitalizmin ortaya çıkışı ile doğrudan bağlantılıdır. Dünya ekonomisindeki üretim tarzı ve sistem değişimi, verimlilikteki hızlı artış, Avrupa’ya akan büyük sermaye ve ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve yayılma politikaları Osmanlı açısından uzun vadede önce rekabet sora da beka sorunu

haline gelmiştir. Etrafında ortaya çıkan yepyeni durumun arka planını ve mantığını anlamakta ve analiz etmekte zorlanan imparatorluk yönetimi çözüm arayışları geliştirme refleksi vererek adına modernleşme dediğimiz adımları atma yoluna gitmiştir.

Osmanlı imparatorluğunun modernleşme hareketlerinin ilk tonu askeri idi, zamanla eğitim, hukuk, ekonomi gibi tüm yaşam alanlarına doğru bir genişleme oldu. Özellikle 19. yüzyıl bu anlamda kritik bir dönemeç olup, imparatorluğun Batı ile olan ilişkileri açısından da içerideki toplumsal düzen açısından da sıkıntılarının arttığı net bir gerçekliktir. Bu çalışmanın merkezi teması olan ekonomi bağlamından bakıldığında 19. yüzyılda imparatorlukta iktisada olan ilginin de filizlendiğini görmek mümkündür. Tanzimat öncesi modern iktisada dair ilginin neredeyse hiç olmadığını, iktisadi alana ‘ilm-i tedbir-i menzil’ kavramı ile karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat ile birlikte Osmanlı ekonomisinin işleyişinin hangi yolu takip etmesi gerektiğine dair aydın çevrelerde liberalizm eğilimli bir perspektif ortaya çıkmış, ancak zamanla liberal uygulamalara dair tepkiler de gelmiştir. İngilizlerle yapılan Balta Limanı Antlaşması (1838) geleneksel iktisadi faaliyet kesimini tasfiye ettiği gibi, iktisadi özgürlüğü beslemiş, özel mülkiyetin de önünü açmıştır. Bu gelişmeler imparatorluk içinde ciddi tartışmalara yol açmış, ilk kez ekonomik sorunlar üzerine düşünme gereği de ortaya çıkmıştır (Sayar, 2009). Osmanlı eğitim modernleşmesinin toplum içindeki ilk meyveleri de denebilecek ve zamanla da bürokrasi tarafında etkinliği artacak olan aydın/münevver tabakanın da 1840’lı yıllar sonrası devletin durumuna dair tüm alanlarla ilgili fikir üretme, çözüm arama yolunu aradığı bir ortamda iktisadi alana dair iki kanat biçimlenmiştir: liberalleşme ve parlamenterleşme taraftarı olanlar ile korumacılar. Her iki kanat da temelde modernleşme hedefinde birleşmekle birlikte farklı çözümler de üretmeye çalışıyorlardı (Kılınçoğlu, 2023, s. 189). Çözümlerin bir tarafında liberal Jön Türk hareketi vardı ve önerileri devlet müdahalesi, narh, tarife, imtiyaz, berat, ticari ve iktisadi faaliyetleri kısıtlama, rüşvet, iltimas gibi Osmanlı devlet işleyişinde yaygın davranışları ortadan kaldırmak, devlet karşısında bireye özerk bir alan açmaktı. Artık devlet bireye girişim ortamı sağlamalı, teşebbüs-i şahsi yaşam felsefesi olmalı idi. 1908 sonrası dönemde Meclis’in açılması, saltanatın gücünün sınırlanması, halk egemenliği söyleminin gündeme gelişi, yeni bir ulusal kimlik inşası gibi adımlar ve gelişmeler imparatorlukta liberalizmin ayak sesleri olarak okunabilir. 1912’ye kadar süren liberal ortam Yunan ve Bulgar bağımsızlıkları, Trablusgarp ve Balkan savaşlarının etkisiyle sona ermiş, İttihatçıların kontrolünde olan bir süreç yaşanmıştır. Bu süre zarfında İttihatçılar liberalleşmenin ekonomide yarattığı tahribatın etkisiyle siyasette otoriterliği ekonomide de milli iktisadi merkeze almaya yöneldi (Toprak, 2023, s. 2-7).

Osmanlı ekonomisi yapısal karakteri gereğince tarımcı, özel mülkiyetin çok sınırlı olduğu, sermaye birikiminin pek de mümkün olmadığı, ortaçağ ekonomisi özellikleri göstermektedir. Ülgener’in (1951, s. 45) ifadesi ile ortaçağın hayat anlayışı “manasını ve hedefini henüz maddeleşmemiş bir dünya görüşü etrafına sıralamakta bulur”. Osmanlı insanının yüzlerce yıllık içselleştirmiş olduğu zihniyet çalışma, hesap kitap tutma, rasyonel kar-zarar mantığından uzak, daha çok tüketimci ve gösterişçidir. Dolayısıyla imparatorluğun 19. yüzyıldaki büyük değişim ve dönüşümlere uğramış olması devletli üst tabakada, bürokraside ve münevverlerde yeni dünyaya adapte olma tartışmaları yaratsa da geniş halk kesiminin bu olan bitenden haberi olmamıştır. Temel yapısal durumun değişmesi yönündeki çabaların ortaya çıktığı 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın ilk çeyreği ise çok küçük bir üst tabakanın aralarındaki bir müzakere gibidir. İlk etapta Batı’ya iktisadi olarak açılma ve kapitalizmle bütünleşmenin sert yüzü hissedilmiş, çok cılız yerli üretim ve yerli sermaye yok olma noktasına gelmiştir. Tanzimat reformları ile de avantajları daha da artan gayrimüslimler dışında ayan, eşraf, ağa gibi feodal ya da ekonomik ve siyasal krizden beslenenler memnun olmuştur. İşte tüm bu gelişmelerin sonuçlarının somut görünümleri (Duyun-u Umumiye) 1910’lu yıllarla birlikte iktisadi alanda Türk+Müslüman bir yerlilik söylemine yerini bırakmaya başlamıştır. Osmanlı ekonomisinin takip etmesi gereken yöntemlere dair tartışmalar 19. yüzyılın ikinci yarısında zaten başlamıştı. Bu süreçte Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal, Ahmed Mithad, Mehmed Murad (Mizancı), Yusuf Akçura, Tekin Alp gibi aydınlar milli iktisadın öncüleri ya da savunucuları olarak ortaya çıktılar.

2. Ziya Gökalp'in Ahlak ve İktisat Anlayışı

İttihat Terakki'nin liberal politikaları terk edişi Balkan Savaşları sonrasına tekabül etmekle birlikte bireysel girişimden vazgeçilmiş değildi. Batı kapitalizminin liberal formüllerine olan mesafe uzamış, devletçi kapitalist modellere yakınsama işaretleri artmıştı. Batı'da iktisat literatüründe sosyalizmden kendisini ayırtmış bir formül olarak solidarizm, dönemin bireyci liberalizm eleştirisi yapan aydınları tarafından olumlu karşılanmış ve bir tür devlet müdahaleciliği biçiminde de karşılık bulmuştur (Toprak, 2023). Söz konusu karşılık bulma ile ilgili en başarılı adaptasyonu başaran ve devletin kontrolünde bir modern kapitalist iktisadi alan kurmayı deneyen Ziya Gökalp olmuştur. Ziya Gökalp'in genel sosyolojik kavram ve kategorilerinin burada yeniden ve ayrıntılı olarak ele alınması bu çalışmanın sınırlarını bir hayli açacağından iktisadi görüşleri içerisinde kalmaya özen göstermek daha doğrudur. Gökalp, sosyolojisinde Fransız sosyolog E. Durkheim'in etkisi altındadır ve özellikle onun *Toplumsal İşbölümü* eseri ekonomik görüşlerinde daha etkilidir. Durkheim'in toplum kuramındaki toplumsallığı, dayanışmaya ve yeni bir ahlak kurmaya dair çabaları Gökalp'i büyük oranda etkilemiştir. Gökalp de Osmanlı son döneminin kaotik işleyişine, devletin ve toplumun dağılmaya doğru gidişine çözüm aramıştır.

Ziya Gökalp için ahlak aynı Durkheim'de olduğu üzere merkezi bir yerdedir. Kısa da olsa Durkheim'in ahlaka bakışına değinerek ilerlediğimizde, Gökalp sosyolojisinde Durkheim'in önemi daha iyi anlaşılacaktır. Durkheim bir ahlak inşa edebilmek ve modern toplumların içinde bulunduğu krizi sonlandırabilmek için ahlaki normların önemini vurgulayarak ilk toplumlardan modern toplumlara kadar ahlak analizi yapar. Toplumsal İşbölümü çalışmasında Durkheim; ahlak olgularının pozitif bilim yöntemleriyle incelenmesini hedefler ve ahlaki bilimden çıkarmak istemiyoruz; ahlakın bilimini yapmak istiyoruz, ahlaki olguları da, başka olgular gibi ele alabiliriz der. Öyleyse Durkheim'e göre ahlaki olguları gözlemlemek, betimlemek, sınıflandırmak ve onları açıklayan yasaları araştırmak olanaklıdır (Durkheim, 2006, s. 55) ve ona göre ahlaklı davranmak demek belli bir norma göre davranmak demektir. Ahlak demek Durkheim için görev demektir ve ahlak davranışı belirleyen kurallar sistemidir (Durkheim, 2004, s. 38). Durkheim'e göre ahlak davranışlarımızı belirleyen bir kurallar sistemi olduğuna göre sosyolojik olarak toplumsal olanın doğasını, toplumsal ilişkileri, bir arada yaşamının nasıl mümkün olduğunu da açıklayabiliriz. Buradan da anlaşılacağı gibi Durkheim'e göre ahlak yinelemek gerekirse sosyal bir olgudur ve böyle ise sosyolojik incelemenin ve araştırmanın konusu olabilir. Ahlakın; kuralları, gruplara bağlılığı ve iradi kısıtlayıcılığı içerdiğini ifade eden Durkheim'e göre ilk etapta bu kuralların bir otoritesinin olması gerekir ki ahlak insan eylemlerine yol gösterebilsin. Ayrıca ahlak kuralları bir toplumun enerjisini yönlendireceği "arzulanır" hedefleri de belirler. Sonuç olarak Durkheim'e göre ahlakın kaynağı toplumdur (Durdu, 2023, s. 171-173). Gökalp, *Ahlak İctimai Midir?* başlıklı yazısında ahlakın kaideleri olduğunu ve bunların da mecburiyet (yükümlülük/sorumluluk) ve cazibiyet (arzu edilebilirlik) olarak sıralanabileceğini ifade eder. İki ilke de ele alındığında Durkheim'ci perspektifte olduğumuz anlaşılır. Gökalp için de ahlak kökeni itibarıyla bireysel değil, toplumsaldır. Ayrıca ahlaki kurallar toplumsal zorlamalar içerir. Ahlaki kurallara uymazsak toplum bizi ayıplar/kınar, uyma durumunda ise takdir eder. Yine ahlaki kurallar bizi zorlamakla birlikte biz o kuralların zorunlu olduğunu hissetmeyiz, o davranışların faziletli olduğunu düşündüğümüz için öyle davranırız. Ahlaki kurallar Gökalp'e göre bireysel arzulara ters özellikler taşıdığı için fedakarlık esasına dayanır, o halde ahlakın gayesi insanın kendi nefsi olamaz. Fertten daha yüksek gayesi olan bir şey olarak ahlak Gökalp için cemiyette vücut bulacaktır. Cemiyet, bireyin tüm fedakarlıkları yapması gereken bir yapıdır ve cemiyet bir insana kültür verir ki kültür de bireysel değil toplumsaldır. (Gökalp, 1981, s. 147-150). Görüldüğü üzere Gökalp ahlak kavramına büyük bir misyon yükler ve beraberinde getireceği kolektif bilinç ve dayanışma ruhu ile de amaçlanan ideallere (mekfure) varılabileceğini düşünür.

Ziya Gökalp, sosyolojisinde Fransız geleneğini takip etmekle birlikte özellikle devlet ve ekonomi ile ilgili konularda Alman geleneğine de ilgi duymuştur. Dönemin Almanya'sının devletçi, kültürel ve iktisadi birlik temalı modernleşme hareketleri Gökalp gibi liberalizmin dezavantajlarını gören aydınlarca daha doğru görünmüştür. Alman modelinin öncelikli olarak

“toplum” temelli anlayışı, Gökalp’in fert yok cemiyet var ilkesi ile örtüşüyordu. Dönemin ön planda olan Alman iktisatçılarından olan Friedrich List, Karl Bücher ve iktisadi gelişim aşamaları Gökalp’i etkilemiş, Gökalp de Bücher’in üçlü “aile iktisadı”, “şehir iktisadı” ve “milli iktisat” aşamalarına işaret etmiştir (Toprak,2023). Gökalp’in ifadesinde milli iktisat: “kavimlerin ma'ruz bulunduğu "iktisadi tekâmül" ün tabii ve zaruri olarak vasıl olduğu bir safha (Phase)'dan, tabir-i âharla iktisadi hayatın bir "enmûzec"inden ibarettir” (Gökalp, 1981, s. 78). Bu şartlar altında milli iktisat pratikte nasıl hayata geçecek? sorusu kritiktir. Gökalp’e göre temel sorun Osmanlıda artık ortak bir kanaatler, değerler, ahlak ve dayanışmanın olmaması idi. Burada doğrudan Durkheim’e giderek toplumsal yapımızdaki parçalanmanın, gayrimüslimlerin artan güç ve etkinliğinin, Müslüman olup da devletten ayrışanların 1908 sonrasındaki tercih ve uygulamalarına atf yapan Gökalp, çareyi Türk kimliği etrafında, yeni bir ahlak ve yeni bir dayanışma inşa ederek sağlamayı hedefler. Bu yeni ahlak da milli ahlakıdır. *Türkçülüğün Esasları* metninde vatani ahlakın yüksek olması milli tesanüdün (dayanışma) temelidir der ve vatan kavramının da yalnızca üzerinde durduğumuz toprak parçası olmadığını ifade eder. Vatan demek milli hars demektir ve o nedenle de kutsaldır. Yapılması gerekli olan şey milli kültürü yükseltmektir ki bu görev aydınların işidir. Aydınların çabası ile vatani ahlakı, medeni ahlakı ve mesleki ahlakı da yükseltmek gerekir diyen Gökalp burada da Durkheim’ci yönünü yeniden gösterir. İktisadi görüşlerine yerleştiği meslek ahlakının da başarması gereken şey toplumsal işbölümünü (taksim-i a’mal) bir toplumda yerleştirebilmektir. Kimisi mühendis, kimisi doktor, avukat, asker, çiftçi olacaktır ki yaptıkları hizmetler karşılıklı ihtiyaçları giderebilsin. İşte Gökalp’e göre bu tam da dayanışma örneğidir. Dayanışmayı sağlıklı ve verimli işletebilmek için kolektif bilince sahip, her mesleğin kendine has ahlakının kurulması gerekir (Gökalp, 2022). Gökalp Türk kültürüne ve toplumsal yapısına da göndermeler yapar ve Türklerde mesleki başarının ve ahlakın çok önemli olduğunu belirtir. Gökalp, iktisadi meslekleri ahilik ile bağlantılı olarak ele alır ve ahiliğin meslekleri “fütüvvet” (alçakgönüllülük, dünya malına önem vermeme) temeline göre zaviyeler halinde örgütlediğini, Osmanlının da loncalarını bu geleneğe göre kurduğunu söyler. Mesleki örgütler yani korporasyonları çağa uygun bir biçimde yeniden örgütlemek isteyen Gökalp, Durkheim’in Toplumsal İşbölümü eserini takip eder. Tüm mesleklerin korporasyonlar şeklinde örgütlenmesi, katib-i umumiler tarafından yönetilmesi ve korporasyonların delegelerinden oluşan bir “iş borsası” kurulu gerekir. Ayrıca Gökalp’e göre bu örgütlenme yerel düzey ile de sınırlı kalmamalı, ulusal düzeye doğru genişletilmelidir. Yerelden ulusala doğru gerçekleşen örgütlenme ile bir ülkede tüm mesleki zümreler birleşirler ve adeta bir ordu gibi olurlar. Gökalp düşüncesinde korporatif örgütlenme, meslek ahlakı adına yaptırımlar getirerek ülkedeki boşluğu giderecek (Parla, 1993, s. 121-125) ve zamanla modern bir toplumdaki işbölümü de dayanışma temelli bir biçimde hayata geçirilebilecektir. Gökalp öz itibarıyla dayanışmacı bir toplum anlayışına sahip olmasının da etkisi ile sınıf çatışmasına negatif bakmaktadır. Sınıflara ve sınıf çatışmasına karşı duyduğu endişe Durkheim’e benzer. Belki de bu arka planın da etkisi halk arasında karşılıklı bir işbirliğini geliştirecek olan meslek birliklerine onu yöneltmiştir. Sınıflar, Gökalp için bir tüketim grupları gibi olduğundan dolayı farklı sınıflar arasındaki tüketim farklılıkları toplumsal adalete uygun düşmüyordu. Meslek birlikleri aynı işte çalışan kişilerden oluşacağı için aynı Durkheim’in öngörüsü gibi toplumsal gelişmeye de hizmet edecektir (Heyd, 1979, s. 168).

3. İktisadi Alanın Modernleşmesi

Gökalp, ana fikir olarak devleti kurtarmak isteyen, bunu başarabilmek için de modernleşmenin gerekli olduğunu düşünen bir kişi olarak yazmış, üretmiş ve çalışmıştır. Ona göre iktisadi alanda da yapılan pek çok yanlış milli iktisat ile çelişmektedir. “...Özellikle Tanzimat’tan sonra bütün eski usuller zir ü zeber edilmiş. Muasırlaşacağız diye kendi sistemimizden uzaklaştık ve fakat tahayyül ettiğimiz gayeye yaklaşamadık. Halbuki şe’niyyet-i iktisadiyyemizde sistemimize göre ıslahat yapmış olsaydık böyle olmazdı” (Gökalp, 1981, s. 86) ifadeleri döneme dair iktisadi eleştirilerinin genel ruhunu yansıtır. Ona göre çare Tanzimat’tan beri takip edilen yolu terk etmekten geçer. İngilizlerin iktisadi alana dair kuramlarının bizi şaşırttığını ifade eden Gökalp, devletin fabrika kuramayacağına, milli sanayiye

geliştiremeyeceğine, korumacılık karşıtı ifadelerle çatar (Tolga, 1949, s. 25). Gökalp'e göre İngiliz sisteminin kuramları milli hayatımıza uymamıştır. Bunun nedenleri ise İngilizlerin ülke topraklarının yapısının bizimkinden farklı olmasından kaynaklanır. İngiltere'deki yapısal farklılıklar orada hükümetin teşvikine gerek duyulmayacak bir ortama yol açmış iken bizde durum tersidir. Bizde bireysel girişim zayıftır ve şirket kurma becerisi de yoktur. Büyük sanayi ise hiç bilinmemektedir. Özetle Gökalp'e göre Türklere hükümet rehberlik etmezse iktisadi hayatta tek bir adım atılamaz. Hükümetin de elini kolunu bağlayan kapitülasyonlara işaret eden Gökalp kesin bir dille şunu öneriyor: "Türkiye'de büyük sanayinin teşekkülüne şiddetle ihtiyaç vardır". Ülkede bunun başarılabilmesi ise ona göre bireyler ya da şirketler ile mümkün değildir. Hükümet, vilayet şuraları ve belediyeler aracılığıyla her türlü sanayi kurulabilir. Büyük fabrikalar kurulması gerektiğini ifade eden Gökalp, iktisadi bir misak-ı milli önerir. Kurtuluş Savaşı yıllarında yazdığı anlaşılan "*İktisadi Mucize*" makalesinde Büyük Millet Meclisi aracılığıyla iktisadi bir mucizeye tanık olacağımızı iddia eder (Gökalp, 1982, s. 163-165).

Gökalp'in iktisadi alandaki mucizenin gerçekleştirilebilirliğine olan inancı özellikle İttihat Terakki'nin ülkenin kontrolünü ele aldığı dönemdeki milli iktisat anlayışına dayanır. Ekonomik alanın yabancılarda oluşuna dair tespitleri hatırlarsak Gökalp ve milli iktisat söyleminin merkezini Müslüman-Türk birleşimli yeni yapı kurmak olduğu da bir kez daha anlaşılacaktır. Burada aranan ve bulunamayan çok önemli ve merkezi bir eksiklik karşımıza çıkıyor: burjuvazi. Aslında Meşrutiyetten beri girişimci arayışı olmakla birlikte aranan girişimcinin adı bir türlü konmuyor; orta sınıf, esnaf gibi kategoriler tercih ediliyordu. Gökalp bile genel olarak "esnaf" kavramını tercih ediyordu. Esnaf, Arapça sınıf kavramının çoğuluydu ve belki de daha yerli görüldüğü için tercih ediliyordu. Burjuvazi kavramını daha ziyade Yusuf Akçura kullanmış ve yaygınlaştırmıştır. Akçura'ya göre Osmanlı imparatorluğunu ancak ve ancak Türk burjuvazisinin doğuşu kurtarabilirdi (Toprak, 2023, s. 67-69). Gökalp ise incelemelerinde Avrupa ile bizim aramızdaki farklılıklara temas ederek orada sınıfların ikiye ayrıldığını (burjuvazi-proletarya) belirtir. Türkiye'de ise sosyal sınıflar dört tanedir; feodal reisler, küçük burjuvalar, teşkilatsız ameleler ve fellahlar (serfler). Gökalp söz konusu sınıflara dair bilgi verirken burjuva için de şunları söylüyor: "...bizde ne şuurlu bir burjuva sınıfı, ne de şuurlu bir amele sınıfı mevcuttur. Binaenaleyh, Türkiye'de amele sınıfının burjuva sınıfı aleyhine kıyam etmesi zamanı henüz gelmemiştir. Burjuva sınıfının tarihi iki rolü vardır ki, bunlar henüz memleketimizde icra olunmamıştır. Bunların birincisi feodalizme nihayet vermek, ikincisi, milli bir sanayi yaratmaktır" (Gökalp, 1977, s. 27). Gökalp, görüldüğü gibi burjuvanın Avrupa'daki temel misyonunu bilmekte ve başarılarını tasvip etmektedir. Ancak konu bize geldiğinde yapısal farklılıklar olduğunu, henüz Avrupa aşamasında olmadığımızı belirtir. Ancak milli iktisat merkezli düşünürlerin Türk ve Müslüman profilli bir burjuvazi oluşturmak isteğini ve böylesi bir sınıfa duyulan ihtiyacı da düşündüğümüzde Gökalp ne diyor? Gökalp'in "*Teşkilatçılar*" başlıklı meçhul filozof ile kurduğu diyalogda bu sorunun cevabını bulabiliriz. Avrupa sermayesinden ve uzmanlardan yararlanabiliriz. Bizde de az çok sermaye ve uzman vardır. O halde neden biz de iktisadi hayatta büyük bir başarı elde edemiyoruz. Meçhul filozofa sorulan soruya şöyle cevap gelir: iktisadi başarının sırrı bu saydığımız şeyler değildir. Tabiat, sermaye ve emek temelde yeterlidir diyen iktisat kitaplarına dördüncü bir unsur daha eklenmelidir; "teşkilatçılar". İktisat sahasında buna "müteşebbisler" adı verilir. Gökalp metnin devamında bizde üç unsurun belli miktarda olduğunu ancak müteşebbislerimizin çok az olduğunu belirtir ki bizi geri bırakan da ona göre bu eksikliklerdir (Gökalp, 1980, s. 111-112). Gökalp, girişimci bir sınıfın gerekliliğini ifade etmekle birlikte bu sınıf gelecekte ülkemizde ortaya çıktığında Avrupa'daki gibi devrimci sonuçlar üretmesini ise istemez. Durkheim çizgisindeki denge, uyum, düzen, kontrollü değişim anlayışının da bir uzantısı olarak liberal olmayan, ancak kapitalist bir model ile konuyu bağlar. Birazdan ele alacağımız korporatizmi de bu anlamda düşünmek gerekir. Batı dünyasında devrimci bir güç haline gelerek sadece iktisadi sistemi değil tüm yaşam alanlarını kontrol eden ve kendi sınıfsal çıkarlarına göre düzenleyen bir burjuvazi özlemi duymayan Gökalp, devletin çatısındaki kontrolcü ve yüzlerce yıllık geleneğe de dayanarak devletçi bir model ile kendisi için sınıflaşmamış bir burjuvayı uygun bulur.

4. Gökalp'in İktisat Yolu: Korporatizm

Türkiye'nin toplumsal yapı ve sisteminde halk merkezi bir yerde olmamıştır. Özellikle halk üzerine düşünme, halkın etkinliği, halkın sisteme katılımı devlet ve bürokratlar açısından ön planda olmamıştır. Geleneksel anlamda halkın önemi İslam dininin gerekleri etrafında yorumlanır, halk devlet açısından korunup kollanması gereken bir emanet, adaletle davranılması gereken bir kullar topluluğudur. Bu genel fotoğraf modernleşme hareketlerinin ilk aşamalarında da pek değişmedi. Halka dair aydınların ilgisi 1910'lu yıllar sonrasında başladı. Toprak'ın (2013, s. 166) da belirttiği gibi Osmanlıcada da halk sözcüğü vardı, ancak farklı bir anlamda kullanılıyordu ve sözcükler hep yaratılış ile ilintiliydi (hilkat, mahluk, halik, halak vb.). II. Meşrutiyet sonrası ise kelimenin tarihi sosyoloji ile birlikte değişti ve yeni bir anlama da kavuştu: cemiyet. Halk demek cemiyet anlamına gelmeye, ahaliden farklı bir içerikle donanmaya başladı. Artık halk "kul" olmaktan vatandaş olmaya doğru giden yola girmiş bulunmaktaydı. Tarihsel açıdan ise 1912 Balkan Savaşı yenilgisi dönemin hakim gücü olan İttihat Terakki'de önemli değişimlere de yol açtı ki onlardan birisi de milliyetçiliğe ilave olarak halkçılıktır. Ziya Gökalp gibi dönemin milli kimlik etrafında bir bütünleşme arayan sentezci düşünürü de halka doğru akımının önemli bir figürü oldu. Dönemin halkçılık akımındaki öncüleri konumunda olan Yusuf Akçura ve Rusya'dan göç eden Hüseyinzade Ali gibi milliyetçiler, II. Meşrutiyet döneminin Türk Yurdu, Genç Kalemler, Yeni Felsefe Mecmuası ve Halka Doğru dergileri de halkçılık hareketini desteklediler (Kaçmazoğlu, 2003, s. 167-168). Halkçılığın yaygınlaşması ve halkın siyasal alana doğru uzanan yolculuğunda kuşkusuz ki dış dünyadaki gelişmeler unutulmamalıdır. Batı dünyasında yaşanan büyük dönüşüm ve devrimci süreçler sonunda egemenliğin kaynağı haline gelen millet/ulus kavramı da aslen halka referans verir. Fransız Devrimi sonrasında milliyetçilik ile birlikte halkçılık da beslenme kanalları bulmuştur.

Ziya Gökalp de halka dair görüşleri ile Cumhuriyet'e de etki etmiş bir düşünür olarak karşımıza çıkıyor (Toprak, 2013, s. 169). "Irklar Arasında Müsavilik" başlıklı yazısında demokrasi kelimesinin karşılığı olarak halkçılığı kullandığını ifade eder. Ona göre "halkçılık en asri mütekamil mahiyette bulunan bir hükümet tarzıdır" (Gökalp, 1980, s. 53-54). Gökalp, halk kavramının içeriğini bir taraftan da eşitlik bağlamına oturtmuş ve halkçılık ile var olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını da hedeflemiştir. Kavramın iktisadi anlamına doğru ilerlediğimizde ise karşımıza cemaatten cemiyete doğru değişmesi ve dönüşmesi beklenen bir halk da çıkar. Gökalp, halkı aydınlar tarafından aydınlatılması gereken bir kitle olarak görür. Türkçülüğün Esasları'nda halka doğru gitmek ne demektir? sorusunu sorar. soruya verdiği cevaba göre, güzideler olarak adlandırdığı aydınlar halka gidecektir ve halka evrenselin yani medeniyetin bilgisini götüreceklerdir. Halkta hars/kültür olmakla birlikte medeniyet bilgisi olmadığı için eksik olan bilgiyi aydınlar giderecek ve böylece millileşmek mümkün olabilecektir (Gökalp, 2022). Millileşmek başarılıdıktan sonra dayanışma ve ilerleme de beraberinde gelecektir. Gökalp, tüm bu arka planın üzerine iktisadi olarak en iyi yolun hangisi olduğunu arar. Bir yandan bireyci liberalizmden uzak kalmak ister, öte yandan sosyalist alternatifin de Türk toplumuna ve kültürüne uymadığını belirtir. Ayrıca biliyoruz ki Gökalp ani ve sert bir değişme yanlısı olmayıp bir tür eklektik anlayışa sahiptir. Sonuç olarak devletçi, kapitalist, Batı tipi bir sistemi doğru bulur. Yaşadığı dönemin tezleri ve alternatiflerini de göz önünde bulundurduğumuzda solidarist korporatizmin en makul tercih olduğunu ifade eder.

Gökalp'in benimsediği korporatizm, özel mülkiyet ve girişimin önceliğine dayanan kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir toplum ve bir dizi kuruma işaret eder. Anti-sosyalist ve anti Marksist olduğu gibi aynı zamanda anti-liberaldir. Sistem tüm bu özellikleri bir yana kapitalisttir. Korporatizm, kapitalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol ya da sentez de değildir. Tekelci kapitalizmin yeni rasyoneli olarak liberalizmin yerine ortaya çıkarılmıştır. Korporatizm daha çok gecikmiş kapitalizmlerde ortaya çıkan bir modeldir. Devlet kapitalizminin neo-merkantilist politikalarının koruması altında, emek gücünün denetlendiği, aynı zamanda özel sermaye birikiminin hızlanmasına da yardımcı olan bir sistem olarak korporatizm; işçi sınıfı ile kendisini tehdit altında hisseden tekelci sermaye arasındaki sınıfsal kutuplaşmayı kontrol altına

alabilen bir özellik gösterir (Parla, 1993, s. 91). Korporatist anlayışın Gökalp'e neden cazip görüldüğü de aslında bellidir. Gökalp, daha önce de ifade ettiğimiz üzere bizde Batıdaki gibi sınıfların olmadığını, müteşebbis bir sınıfın eksik olduğunu, ancak sermaye birikimine, sanayileşmeye de ihtiyacımız olduğunu tespit etmiştir. O halde korporatist sistem büyük oranda onun hassasiyetlerini karşılıyor demektir. Korporatizm ile birlikte özel girişimcilik desteklenecek olmakla birlikte devlet her daim bir patron gibi yukarıda olan biteni kontrol edecek, olası gerilim ve çatışma alanını da baştan yok etmiş olacaktır. Ayrıca devletçi kapitalizm de Gökalp'e milli iktisat yolunda en makul yol olarak görünmüş, bir tür sınıfsız kapitalist yol ile modern ve sanayileşmiş milletler arasına girebileceğimiz kanaatine varmıştır.

Gökalp'in iktisadi alana dair görüşlerinde korporatizm dayanışma ile birlikte yürür. Durkheim'den alarak kullandığı solidarizm ona göre "ictimai halkçılık"tır. Solidarizm ile amaçladığı şey iktisadi sınıfların ortadan kaldırılması idi (Toprak, 2013, s. 295) ya da daha doğru söylemek gerekirse iktisadi sınıfların çatışmasına gidebilecek bir yola girmeden kapitalistleşmenin yöntemi idi. Batı iktisat ve sosyoloji literatürünü de takip eden bir sosyolog olarak Gökalp artı değer, işbölümü gibi kavramları da kullanır. *İktisada Doğru* makalesi bu anlamda bahse değerdir. Makalede öncelikle bir milletin ihtiyaçlarının yalnızca manevi olmadığını, maddi de olduğunu ifade ederek ekonominin önemini ifade eder ve iktisadın da buradan ortaya çıktığını belirtir. Gökalp'e göre toplumumuzda iktisadi hayat gelişmediği için büyük alimler, sanatkarlar ve filozoflar da yetişmemiştir. Fikir hayatı ile ilgilenenler de genelde memurlardır. Dolayısıyla, temel işi olmayan işlerle uğraşan, bir tür moda gibi iktisatla ilgilenenlerle gelişimin iktisadi olarak mümkün olmadığını da ifade eden Gökalp, Durkheim'e yeniden gider ve "bir memlekette iktisadi hayat ne kadar yüksek ise taksimi amal de o derece derindir" der. Buradan da anlıyoruz ki Gökalp, bilim, sanat ve felsefedeki uzmanlıkların ortaya çıkışı ile işbölümü arasında ilişki kurmaktadır. İktisada önem verilirse hem maddi refah hem de yüksek faaliyetler ortaya çıkacak, gelecekteki toplum uzmanlardan oluşacaktır/oluşmalıdır (Gökalp, 1982). Gökalp bir yandan da modernleşme yolundaki cemaatten cemiyete doğru bir dönüşüm geçiren ve aynı zamanda geçirmesi gereken bir yapının ulaşacağı yolun güzergahını da kendi fikirleri, sosyolojisi içerisinde tarif etmiştir. Bu yapıda devlet; pasif olmayan, müdahaleci, düzenleyici merkezi bir kurumdur. Devletin etkinliği hayatın tüm alanları gibi iktisadi alanın dizaynı ve düzeni için de geçerlidir.

Gökalp için modern bir iktisadi alanın kuruluşu açısından devletin önemi açıktır: modern devlet büyük sanayiye sahip devlettir. Türkiye de milli sanayiye sahip olmalı, bu sanayi için Avrupa'dan ileri teknoloji ithal etmelidir. Gökalp ayrıca bireysel teşebbüsün gelişmesini beklemeyeceğimizi belirtir ki ona göre Türkler zaten devletçidirler. Her yenilik ve ilerlemenin başlamasını devletten beklerler. İnkılapları da devlet yapar. Devletin iktisadi devlet olması gerektiğini ifade ederek büyük bir şirket gibi görür. Bu işleyiş başarılı olursa "vatanımızda spekülâtorlerden mürekkep, yeni bir münkir sınıfının teşekkülüne de mani olmuş olur" (Gökalp 1982, s. 170-171). Net bir biçimde kapitalizmin bireyci-liberal tonu ile arasındaki mesafeyi gösteren ifadeleri ile Gökalp devletçi bir kapitalizmi bize en uygun model olarak tercih eder.

Sonuç ve Öneriler

Ziya Gökalp, Osmanlı son dönemi modernleşme tartışmaları içerisinde sosyolojik görüşleri ile etkili bir figürdür. Gökalp'in Durkheim'in basit bir takipçisi olmadığı, onun sosyolojisini yerlileştirdiği söylenebilir. Bu çalışma özelinde iktisadi anlamda Gökalp, Tanzimat döneminde tercih edilen liberal kapitalist tonlu modeli eleştirir. Gökalp'in önerisi; korumacı, devletçi, kapitalizmden çıkmayan milli bir iktisadi alan kurmaktır. Gökalp'in görüşlerinin genel olarak yaşadığı dönemin aydınlarının pek çoğunda hakim olduğunu, hükümeti kontrol eden İttihat Terakki'nin de bu yönde adımlar attığını bilinmektedir. Dönemin iktisat ruhunda bir yandan Müslüman-Türk müteşebbis geliştirilmek istenmekte, ancak bu kesimlerin kendi sınıfsallığına doğru yol almaları da engellenmek istenmektedir. Nitekim, 20. yüzyılın başlarında, iktisadi alanı kapitalist yapıya uygun bir biçimde kurmak isteyen devletin kaygısı "ulusal" girişimcilerden oluşan bir sınıf inşa etmektir. İttihat Terakki iktidarı ile başlayan, Cumhuriyet dönemi ile de devam

eden anlayışa göre milli bir burjuvazi istenmekle birlikte bu burjuvanın devletle çatışmadan, devlet ile kendi "sınıf"sal çıkarları gereğince mücadeleye girmeden iktisadi faaliyetlerini yürütmesi beklenmektedir. Devlete bağlı ve bağımlı, devlete itaat eden, yabancı sermayenin işbirlikçisi olmadan, yerli bir zümre olarak kalması beklenen burjuvazinin, devletin kurucu merkezi tarafından Batı modernliğindeki gibi egemenliğin merkezine yerleşmesinin önüne geçilmek istenmiştir. Bu istek hem Osmanlı hem de Cumhuriyet modernliğinin yapı değişimine bakışındaki paralellığı gösterir. Yapı, hakim model olan kapitalizme dönüştürülmek istenmekte, ancak değişimin kontrollü, egemenlik ilişkilerini bozmadan yani statüko içerisinde olması öngörülmektedir (Durdu, 2018, s. 133). Ziya Gökalp de iktisadi alana dair fikir, görüş ve çizdiği yol ile hem Osmanlı son dönem milli iktisat politikalarına hem de Cumhuriyet'in özellikle kuruluş yıllarındaki yapılaşmasına önemli etkilerde bulunmuştur. Cumhuriyet tarihinin iktisat politikaları tesadüfi olmayacak bir biçimde Gökalp izleri taşır. Geline nokta Türkiye'de Batı Avrupa tarihsel-toplumsal şartlarının da sonucunda ortaya çıkan, devrimci, kendi rasyonelitesi ve sınıfsal çıkarları yönünde yapılaşmış bir burjuva yoktur. Batı tipi bir burjuvanın gelişip yerleşebileceği bir ekonomik ve siyasal ortamın da olmaması bir yana devletin yönetici kesimleri kontrolden çıkabilecek bir burjuvazi de istememişler, devlet vesayetinde bir ekonomik modernliği yeterli görmüşlerdir.

Kaynakça

- Durdu, Z. (2018), *Türkiye'de Modern Düşünce ve Toplumsal Yapı*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Durdu, Zafer (2023), *Sosyolojide Temel Kavramlar ve Kurucu Fikirler*, 4. Baskı, Ankara: Detay Yayınları.
- Durkheim, E., (2004) *Ahlak Eğitimi*, Çev: O. Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Durkheim, E., (2006) *Toplumsal İşbölümü*, Çev: Ö. Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Gökalp, Ziya (1977), *Makaleler IV*, Haz: F. Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Ziya (1980), *Makaleler IX*, Haz: Ş. Beysanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Ziya (2022), *Türkçülüğün Esasları*, 13. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gökalp, Ziya, (1981), *Makaleler VIII*, Ankara: Altuğ Matbaası.
- Gökalp, Ziya, (1982), *Makaleler VII*, Haz. S. Hayri Bolay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Heyd, Uriel, (1979), *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev: K. Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnalçık, Halil, (2009), *Devlet-İ Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I*, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalçık, Halil, (2010), *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, 15. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. Bayram, (2003), *Türk Sosyoloji Tarihi, II. Meşrutiyetten Cumhuriyete*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kılınçoğlu, Deniz T. (2023), *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisat ve Kapitalizm*, Çev. O. Gayretli, Ankara: Heretik Yayınları.
- Parla, Taha, (1993), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tolga, Osman, (1949), *Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, DOI:10.26650/AB/SS10.2022.060.

Toprak, Zafer, (2013), *Türkiye’de Popülizm, 1908-1923*, İstanbul: Doğan Kitap.

Toprak, Zafer, (2023), *Türkiye’de Milli İktisat 1908-1918*, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür 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.


ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : %100



Ziya Gökalp ve Türk Sosyolojisinin II. Meşrutiyet Dönemi Kökenlerine Dair*

Ziya Gökalp and The Origins of Turkish Sociology in The II. Constitutional Period

Prof. Dr. Yıldız Akpolat ¹

Öz

Temel soruna bakış açılarının sınıflandırılması, düşüncenin yeniden sentezlenmesi ile beşeri zihne yeni bir çentik atmak. İşte Ziya Gökalp böyle bir zihin ve muallimidir. Öncekileri yeniden okuyan ve yeniden sentezleyen yeni bir yol arayandır ve teorikleştirir. Beşeri bakiye böylelikle birikimseldir. Ziya Gökalp'i bu süreçte yeniden tahlil etmek çabası bu makalenin konusunu teşkil edecektir. Türk Sosyoloji Tarihi aynı zamanda Türk Modernleşme Tarihidir. Modern Türk Düşüncesi/Sosyolojisi bu itibarla aslında batılı sosyolojilerden farklı değildir. Sosyoloji nasıl ki modern toplumların sorunlarını tespit, teşhis ve tedavi üzere biçimlenmiş ise Türk sosyolojisi de kendi tarihsel birikimi ve kendi ontolojik gerçekliğine nispetle Türk modernleşmesinin sorunlarına çareler üretmek üzere biçimlenir. Bu itibarla sosyolojimiz biçimlenirken “Nasıl Modernleşelim?” ve “Ne Kadar Modernleştik?” sorularına cevaplar üretir veya biz bunu İstanbul ekolü ve Ankara ekolü olarak da isimlendiriyoruz. İlki bir kimlik ve yol arayışına verilen tarihi-teorik ve siyasi bir cevaptır diğeri ise ne kadar modernleştiğimizi (İbrahim Yasa) ya da modernleşemediğimizi ya da modernleşmenin önündeki engellerin (Mübeccel Belik Kıray) ne olduğunu tespit ve ölçmeye çalışan bir sosyoloji geliştirir. Ziya Gökalp kendinden önceki modernleşme reçetelerinin; Tanzimat ve Osmanlı milleti yaratmak ve yol arayışlarının “Üç Tarz-ı Siyaset” , farkında olarak ve tarihsel tecrübeden de faydalanarak yeni inşa edilecek Türk devleti ve milletine kendi dönemi itibarıyla çözümler üretmiş bir düşünür ve sosyologdur. Sadece teorik değil uygulamalı çalışmaları ile de Türk sosyolojisinin gideceği yolları II. Meşrutiyet Dönemi'nde belirlemiştir. Hülasa Ziya Gökalp Türk sosyoloji tarihi içinde “Nasıl Modernleşelim?” sorusuna cevap aramıştır. Kimliği, niteliği koruyarak modernleşme yolunu/çözümünü geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler; Ziya Gökalp, Türk Modernleşmesi, Türk Sosyolojisi.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

The classification of perspectives on the fundamental problem is to put a new notch in the human mind by re-synthesizing the thought. Ziya Gökalp is such a mind and teacher. He is the one who

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü. yildiz.akpolat@deu.edu.tr

Atf için (to cite): Akpolat, Y. (2024). Ziya Gökalp ve Türk Sosyolojisinin II. Meşrutiyet Dönemi Kökenlerine Dair. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 51-62.

re-reads and re-synthesizes the previous ones and seeks a new path and theorizes it. The human residue is thus cumulative. The effort to re-analyze Ziya Gökalp in this process will constitute the subject of this article. The History of Turkish Sociology is also the History of Turkish Modernization. In this respect, Modern Turkish Thought/Sociology is actually no different from Western sociologies. Just as sociology is shaped to identify, diagnose and treat the problems of modern societies, Turkish sociology is also shaped to produce solutions to the problems of Turkish modernization in relation to its own historical accumulation and ontological reality. In this respect, while our sociology is being shaped, it produces answers to the questions of “How Should We Modernize?” and “How Modern Have We Been?” or we also call this the Istanbul school and the Ankara school. The first is a historical-theoretical and political answer given to the search for an identity and path, while the other develops a sociology that tries to determine and measure how much we have modernized (İbrahim Yasa) or not or what the obstacles to modernization are (Mübeccel Belik Kıray). Ziya Gökalp is a thinker and sociologist who, being aware of the modernization prescriptions before him; creating a Tanzimat and Ottoman nation and the search for paths, “Three Ways of Politics”, and benefiting from historical experience, produced solutions for the newly built Turkish state and nation as of his time. He determined the paths that Turkish sociology would follow during the Second Constitutional Era, not only with his theoretical but also practical studies. In short, Ziya Gökalp sought an answer to the question “How Should We Modernize?” in the history of Turkish sociology. He developed the path/solution of modernization while preserving identity and quality.

Keywords: Ziya Gökalp, Turkish sociology, Turkish modernization.

Paper Type: Research

Giriş

Sosyoloji modern toplumların bilimidir. 19.yy’da modern toplumların sorunlarını çözmek üzere ortaya çıkmıştır. Malum olduğu üzere, kısaca, erken modern dönemden itibaren (12.yy-13.yy) Avrupa’da feodalizmin çözülüşü, ticari kapitalizmin gelişmesi, burjuvazinin (şehirli loncalar) ve kentlerin (burgların) ortaya çıkışı ve güçlenmesi ile birlikte yavaş yavaş modern toplum tecelli etmeye başlamıştır. Takiben Rönesans, Reform Hareketleri, Fransız ve Sanayi Devrimleri ile hem burjuva-sivil toplumu iktisaden ve siyaseten kristalize olmuş hem de 19.yy’da işçi sınıfının arz-ı endam etmesi ile toplumsal denkleme yeni bir sınıf daha eklenmiştir. Kapitalizmin güdülediği modern toplumun temel sorunları; **Tocqueville’in** en başta gördüğü üzere eşitlik ve demokratikleşmenin insanları düzleştirdiği, **Tönnies’in** keşfettiği üzere cemaatin çözüldüğü ve cemiyetin zuhura geldiği, **Saint-Simon’un** ürkütüğü üzere üretici sınıfların çatışmaya başladığı, **Auguste Comte’un** söylediği gibi öncelikle zihinsel anarşi daha sonra **Durkheim’in** belirttiği gibi hızlı ve anomik toplumsal değişme, **Weber’in** söylediği gibi dünyanın büyüünün bozulması ve demir kafesin-bürokrasi insan özgürlüklerinin önünde engel olması, **Simmel’in** kaygılandığı gibi metropollerin insanı yuttuğu, **Marx’ın** ilave ettiği gibi insanın kendine, emeğine, topluma yabancılaştığı, tecrit edildiği bir sosyo-kültürel-tarihsel bir gerçeklik ve onun çözüm bilimi tecessüm eder. **Hegel’in** “**Hukuk Felsefesinin Prensipleri**” - ki bu eser bir sosyoloji eseri gibi okunmalıdır- adlı eserinde tanımladığı sivil toplumun laik bilimi sosyoloji, sivil toplumu nereden ve nasıl tanımladığınıza göre değişen çözümleri sunar.

Sivil toplumu **üretim/sanayi toplumu** olarak öğren Saint-Simon üretici sınıfların yani burjuva ve işçi sınıflarının kardeşliğini, **zihinsel bütün** olarak gören Auguste Comte din gibi bilim olarak gördüğü pozitivizmi, **ahlaki bütünlük** olarak gören Durkheim meslek ahlakını, sivil toplumu **iktisadi-kapitalist bütün** olarak gören Marx üretim araçları üzerinde toplumun bütütünün mülkiyetini (sınıfsız toplum), sivil toplumu **siyasi bütün** olarak gören Weber (temelde kafa yordğu üzere) bürokrasi-demokrasi dengesini çözüm olarak önerir. Burada kısaca özetlendiği üzere, sivil-modern-burjuva toplumunu tanımlama biçimleri çözümleri de belirler.

Türk sosyolojisi de modernleşen Türk toplumunun sorunlarını çözmek üzere II. Meşrutiyet döneminde bina olmuştur. Bu makalenin konusu Türk sosyolojisinin, Türk modernleşme süreci dikkate alınarak yeniden tasnif edilmesidir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'i yeniden tartışmaktır. Türk sosyolojisi klasik olarak İstanbul/İçtimaiyat/Durkheimci/Ziya Gökalp sosyolojisi ve Ankara/İlm-i İçtimai, Le Playci/Prens Sabahattinci sosyoloji olarak tasnif edilir. Ancak bu makalede Türk sosyolojisinin İstanbul kanadı "**Nasıl Modernleşelim?**" kimlik-siyasi-teorik-tarihsel çalışmaları ile ve Ankara kanadı ise özellikle Ankara Ekolü adını almasına vesile olan Toplumsal Yapı ve Değime çalışmaları göz önüne alınarak "**Ne Kadar Modernleştik?**" sorularına yanıt aradıkları için bu şekilde tasnif edilmesi önerilmektedir. Şimdi öncelikle türk Modernleşmesi üzerinde durulacak sonra buna istinaden tarihsel süreçte Türk sosyolojisinin nasıl biçimlendiği tartışılacak ve en son da Ziya Gökalp sentez eseri "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" eseri üzerinden nasıl bir modernleşme önerisinde bulunduğu ve bunun fikri, kuramsal ve tarihsel analizi yapılmaya çalışılacaktır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır.

1. Yöntem

Bu çalışma bir kritik okumadır. Uzun süreli ders verme ile biçimlenmiş bir süreçtir. Durkheim'in sosyoloji için önerdiği karşılaştırmalı yöntem uygulanarak yeni bir tipoloji önerilmektedir. Türk sosyolojisi literatürünün yeniden tasnifi, Türk modernleşme sürecinin dinamikleri ile yeniden okunması, amaçlanmaktadır. Yöntem terimi, "metot" teriminin yerine önerilmektedir. Metot ise, bir araştırma yapılırken yürünen yoldur. Bu yol zihinsel ve pratik olarak belirlenir. Bu çalışmanın zihinsel olarak tümevarımcı akıl yürütme tarzı ile ilerlemektedir. Yani ele alınan metinlerin temel kaygıları ile yeniden sınıflandırılması amaçlanmıştır. Bu elbette uzun erimli bir süreçtir. Ders verme sürecinde defaten okunan ve yeni okumalar ile zenginleşen bir okumadır. Üniversitede ders verme pratiği önceden müfredata bağlanmış bir uygulama değildir. Akademisyenler kendi zihinsel yolculukları ile hem literatürü kritik eder hem yeni araştırmaları literatüre ekler hem de öğretim kaygısı ile literatürü yeniden tasnif eder. Araştırma sürecinde veri toplama teknikleri ve veri analiz teknikleri yöntemin pratik yanını temsil eder. Aslında insan zihni tekillikler dünyasında bazı süreklilikleri, örüntüleri fark eder ve bunları kategorilendirir ve bu kategorileri isimlendirir sonuçta genelleme yapar, kavram üretir. Tüm veri toplama teknikleri zihnin dış dünyayı anlama sürecini takip eder. Nicel ya da nitel veri toplama teknikleri olsun ya da veriler insanın şimdinden ya da insanlığın zihinsel birikiminden oluşsun zihin örüntüleri okur, fark eder. Ancak Durkheim'in da belirttiği üzere tipoloji geliştirmek üzere karşılaştırmalı yöntemi kullanırken tüm tekil evrenin tüketilmesi mümkün değildir. Öne çıkan karakteristik olan metinler üzerinden bir okuma yapılmıştır.

Bu okuma sürecinde teori bizi belirler. Teori ve gerçekliğin iki ayrı düzlem olup olmadığı epistemolojik bir tartışmadır. Tikel örnekler bazen bizi kendileri sürükler bazen de farkında olalım ya da olmayalım kaygılarımız bizim dikkat ettiğimiz tekil örneklerimizi belirler. Ancak şu her zaman bakidir ki, kategoriler ister zihinsel olsun ister varlığa ait olsun üzerine düşündüğümüz gerçeklik nihayetinde insan zihninin kendini nesnelleştirdiği bir kültüre-sosyal-tarihsel gerçekliktir. Bu nedenle diyalektik mantık sosyal ya da kültürel diyelim sosyal bilim ya da kültür bilim diyelim sosyolojinin üzerinde devindiği gerçekliği anlamak için verimlidir.

Bu makalede klavuz ipliği, Batı'da zuhur eden sosyolojinin modern toplum ile olan ilişkisidir. Bu rehber Türk sosyolojisi ile Türk modernleşmesini birlikte okumak ile tezahür etmektedir. Sosyolojinin hangi koşullarda ortaya çıktığı temel kaygısının ne olduğu belirlendikten sonra kendi serüvenimiz üzerine düşünüldü. Sosyoloji ile modernlik arasındaki ilişki Türk sosyolojisi ve Türk modernleşmesine uyarlandı.

Türk sosyolojisi çalışmalarında Peyami Safa'nın "Kendimizi Batı'nın boy aynasında görmek" ve oryantalizme direnirken oryantalizmi tersinden okuyarak oryantalizmi bir de buradan onaylamak gibi tehlikeler her zaman mümkündür. Ancak sosyoloji yaparken sanırım bundan sonsuzca kaçınmak mümkün değil. Fakat bunun bilincinde olmak gene de faydalıdır. Evrenselci-yerlici olmak değil, baştan karar vermek değil; süreç ve gerçekliğin içinde yol aldıkça, yürüdükçe her defasında kendimizin üzerine düşündükçe yeniden keşfedilecek bir gerçeklik içinde olduğumuzu hep aklımızda tutarak ilerlemek bize yeni yol/metotlar açabilir.

Son olarak da Gadamer'in Hakikat ve Yöntem'indeki gerçek olan ile insan zihni arasındaki diyalogun sürekliliği, karşılıklılığı, kültürelliğini ve tarihselliğini ihmal etmeden çalışmalıyız. Eğer okunan metin bizim zihnimizde gerçekliği kavramak için yeni ışıklar yakıyorsa doğru bir metin olduğuna kanaat ederek onu dağarcığımıza katarak yürümeli ve sosyoloji alanında her çalışmanın eski tartışmalara yeni bir ekleme yaptığını akılda tutmalıyız.

2. Türk Modernleşmesi

Bu konuya herhalde Batı ve Batı-dışı modernliklerin temel benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekerek başlamalıyız. Bu konuda en çok söylenen unsur Batı'da modernliğin burjuva eksenli Batı-dışında ise devlet eksenli yürüdüğüdür. Bu nedenle sosyoloji batıda sivil toplum bilimidir. Batı-dışında ise sosyoloji Ahmet Şuayb'ın dediği gibi bir devlet bilimidir. Bu tartışmanın iki ayağı vardır; ilkin Doğu-Batı farklılığı ve oryantalizm tartışmaları ve ikinci olarak evrensel-özel ontolojik tartışmalardır. İlk ve ikinci tartışma için de literatür oldukça geniştir. Burada bu literatür tekrar edilmeyecek sadece bu makalenin duruşu verilecektir. Bu iki tartışmada aslında birbirine koşut ancak farklı terminolojiler ile yapılan tartışmalardır. Batı ve Batı-dışını kendi arasında farklılaştırmanın yanı sıra Batı'yı ve Batı-dışını da kendi içinde totalleştirmenin de tehlikelerini göz önünde bulundurmak gerekir. Ancak bilim genellemeler ve kavramlaştırmalar ile yapılır bundan da kaçış yok gibi gözükmektedir.

Türkiye'de Batı ve Batı-dışı ya da daha yaygın bir tabirle Doğu-Batı tartışmaları özellikle 1960'lar boyunca bağımlılık ekolü çerçevesinde Osmanlılık bağlamında yapılmıştır. Öncesinde ise bu tartışmalar Hilmi Ziya Ülken'in belirttiği üzere, Ziya Gökalp'in de içinde olduğu tam batılılaşma- yarı-batılılaşma tartışmaları ile biçimlenir (Ülken, 1992). Evrensellik-özellik-

yerellik tartışmaları ise sosyoloji literatüründe Fransız pozitivist ve Alman anlamacı sosyoloji çerçevesinde nomotetik-idiografik bilim bağlamında tartışılır. Türkiye’de ise özellikle Türk sosyolojisi/ milli sosyoloji olur mu olmaz mı bağlamında Fındıkoğlu- Boran/Kıray örneğinde tartışılır. Bu tartışmada da Ziya Gökalp, sosyolojiyi Auguste Comte’u takip ederek, genel-uygulamalı olarak ayırarak bir genel/soyut sosyoloji bir de onun uygulaması olan milli sosyoloji ayrımı ile yer alır/başlatır.

Tarihçiler alanında bu konu hakkında en güncel çalışmalar Cemal Kafadar ve Timur Kuran’a aittir. Özellikle Timur Kuran ontolojik farklılığı Osmanlıda uzun ömürlü sivil-tüzel kurumlaşmanın olmamasını iktisadi bağlamda temellendirmektedir (Kuran, 2012). Buna neden olarak ise İslam hukukunun veraset anlayışı gösterilir. Yani aslında Fransız Devriminin feodal toprak mülkiyetini parçalamak üzere yaptığı eşit veraset kanununun bir benzerinin az çok farklılık ile İslam hukukunda (cinsiyet farklılaşmasına binaen orantılı) olması Osmanlının kapitalizme ayak uyduramamasının gerekçesi haline gelmektedir. Aynı neden farklı coğrafyalar farklı sonuçlar mı demeli yoksa bu bağımsız değişken yeniden mi ele alınmalıdır? Ömer Lütfi Barkan öncesinde Osmanlılığın farklılığını Weberyen bir çerçevede açıklar; bunu, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin takip eder. Türk sosyolojisi ve Türk iktisat tarihçiliğine baktığımızda evrenselci olanlar Marx ile özgünlüğü vurgulayanlar Weber ile kendilerini temellendirir. Hülasa bu konuda Türk düşüncesinin referans çerçevesi batılı kuramsal çerçevelerdir.

Türk modernleşmesi literatürü okunurken Şerif Mardin’in çizdiği merkez-çevre kuramsal yaklaşımının hala operasyonel olduğu, görülür (Mardin, 1992). Hem modernleşme reçeteleri sunulurken hem tarihsel olarak modernleşmenin sivil ve siyasi görünümü belirirken merkez-çevre yaklaşımının açıklama değeri kendini sürdürmektedir.

Bu itibarla Türk modernleşmesi söz konusu olduğunda II. Meşrutiyetten beri tam batılılaşmacıların daha evrenselci yarı batılılaşmacıların daha yerel/özgüncü oldukları ve farklılıkları korumaya çalıştıkları söylenebilir. İkinci kantta yer alanlar kültür milliyetçisi olarak da sınıflandırmak mümkündür.

Diğer yandan evrensellik/farklılık tartışmaların yürüdüğü diğer boyut zihinsel/bilişsel/mantık içindeki tartışmalardır. Kurumsal değil zihinsel süreçlerdeki farklılıklar vurgulanır. Ya da farklılığı yaratanın zihnin/akılın işleyiş biçimi olduğu savunulur. Bu babdan olmak üzere modern epistemolog Cabiri’nin İslam Düşün Tarihinde bu konudaki literatürü kritik eden serisi örneklendirilebilir. Arap-İslam Aklının Oluşumu/Yapısı/Siyasi/Ahlaki boyutları ele alınır. Özellikle Türk sosyolojisinin epistemolojik kökenleri için zihin açıcıdır. İslam’ın doğuşu ile birlikte tevhit inancının korunması, Hz. Muhammed’in son peygamber olması ve Kur’an’ın bir mucize olarak kabul edilmesi ve savunulması ile biçimlenen İslam Düşüncesinde, sonradan yer alan Yunan mantığına karşı İslam Beyan alimlerinin mücadelelerinde de mantığın soyut ve evrensel mi yoksa Yunan gramerine istinaden mi biçimlendiği tartışılmıştır. Arap dili ve grameri Kur’an için temel referans olmakla birlikte Yunan mantığı da sonraları Sünni hilafet inancını korumak için Arap-İslam düşüncesi içinde yer almıştır. Yunan mantığı ve Arap dilinin kategorilerini karşılaştıran Cabiri, özellikle mülkiyet kategorisinin Arap gramerinde yer almadığına dikkat çeker (Cabiri, 2001). Bu husus Batı-dışı modernleşmenin neden devlet eksenli olduğuna dair bir açıklama barındırmaktadır. Mülkün Allah’ın olması, devlet ve din arasındaki özellikle hilafet konusundaki ayrılmaz münasebet (ki İbn Haldun bu tartışmayı hilafet-saltanat ayrımı ile aşmaya çalışır), Batı-dışında toprak mülkiyetinin özel mülk konusu yapılmaması

konusundaki direniş ile birlikte düşünöldüğünde hem siyaseten hem de iktisaden Batı-dışı toplumlar için devlet/kamu örgütlenmesinin zihinsel kategoride de yeri olduğu görölebilir. Tabi ki, bu tartışma başka bir çalışmanın temel konusu olmayı hak edecek kadar kapsamlıdır. Zihin/akıl ile gerçeklik arasındaki diyalektik ilişkiyi oluşturan akıl ile oluşturulmuş akıl arasındaki ilişkiyi dikkate almalıyız. Akıl evrensel olarak tekillikler, farklılıklar arasındaki örüntüyü fark ederek bilir. Bilmek neticede bir soyutlamadır. Ki bu evrensel akıldır. Ancak bir de bu aklın önüne sorun olarak neyi koyuyoruz bu da akılı biçimlendirir. Evrensel/oluşturan akılı, oluşturulmuş/kültürel zihin haline getirir. Şimdi bu tartışmalar ışığında Türk sosyolojisini yeniden ele alalım.

3. Türk Sosyolojisi

Türk sosyolojisi, Türk modernleşmesine reçeteler sunarak başlar: Nasıl Modernleşelim? Nasıl modernleşelim, demek aslında bir kimlik sorununa işaret eder. Batılaşmak, modernleşmek artık kaçınılmaz olarak kabul edildiğinde ki bu süreç 17.yy'dan 19.yy'a Tanzimat'a kadar devam eder, Batılaşmanın/modernleşmenin nasıl olacağı da tartışma konusu olur. Bu bağlamda Osmanlılık ilk öneridir. Osmanlı Devlerinin tüm unsurları ile korunarak bir Osmanlı milleti yaratmak amaçlanır. Modern bir Osmanlı ulus-devleti Tanzimat ilke inşa edilmeye çalışılır. Ancak tarihsel süreçte bu imkân dâhilinden çıkınca bu sefer İslamcılık (düşünsel kökleri Tanzimat dönemindedir) özellikle II. Abdülhamid döneminde Hicaz'daki İngiliz emperyalizmini Alman emperyalizmi (Berlin-Bağdat demiryolu) ile dengeleme politikası olarak zuhur eder. II. Meşrutiyet'e gelince artık Türkleşmek imkân olarak görölmeye başlanır. Batılılaşmak ise Tanzimat döneminden itibaren her çözüm yolunun eşlikçisi olmuştur. Böylece modern Türkiye ulus-devleti tarihsel sürecin sonunda doğar.

İşte bu süreçte II. Meşrutiyet döneminde hem Türkiye cumhuriyeti mayalanır hem de Türk sosyolojisi. Temel soru nasıl modernleşeceğimizdir. 1789 Fransız Devrimi'nden itibaren bu devrimin Ülgener'e göre, la-dini olması hasebiyle özellikle Tanzimat'la beraber Müslüman Türk aydınının ilgisini çekmiştir. Devrimin sadece la-dini olması, Hristiyan Batı'yı Diyar-ı küffar olarak kodlayan Osmanlı siyasi zihni için çekici gelmesi değil aynı zamanda kadim devlet merkezietçi/devletçi bir söyleme sahip olması da dikkat çekmiştir. Tıpkı Yunan mantığının Sünni hilafet teorisi Emevi/Abbasi devlet geleneği için operasyonel olması gibi Fransız Devrimi ve Aydınlanma düşüncesi de Osmanlı aydınları ve devlet adamları için operasyonel görölmüştür. Türk sosyolojisi dışardan geleni kendi ihtiyaçlarına binaen pragmatik olarak tercüme edebilir. Bu hal zihinsel/bilişsel olarak dışardan gelenin var olan yapı içinde yeniden biçimlenmesi/uyarlanması anlamına da gelir.

Bu itibarla Fransız pozitivismi de Türk aydınlarına uygun gelir çünkü holistiktir ve solidarizmi çözüm olarak önermektedir. Malum olduğu üzere, Türk sosyolojisi içinde ilk tasnif Ahmet Rıza ile Prens Sabahattin'in merkezietçi ve liberal çözüm önerilerinin çatışması ile Jön Türkler arasında başlar. Bu aydın grubu Cumhuriyeti de kuracak İttihat ve Terakki Cemiyetinin kadrosudur. Fransız Aydınlanması ve Fransız Devrimi bir burjuva hareketi iken bizde bu düşünsel ve siyasi bakiye devletçi çözüm için tercüme edilir. Farklı saikler ama aynı sonuç için. Fransız Devrimi ve onun düşünsel atası J.J. Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nin ürettiği genel irade kavramı, vatandaş ile genel irade arasında, vatandaşın özgür iradesinin genel iradede özgürce yansımısını engelleyecek kolektif yapıları/secondary kurumları ilga eder. Bu nihayetinde aracı kurumların/sosyal otoritelerin siyasi iktidar karşısında erimesi ile sonuçlanır. Tocqueville bu

durumu her zaman demokrasi için tehdit olarak görür. Fransız Devrimi, devletin burjuva devleti haline gelmesi diğer sınıfların zayıflatılması ile sonuçlanır. Buna pozitivist sosyoloji de devrimciliği bilimsel olarak (bilimsel prosedüre uygun reformist değişim modelleri yani düzen içinde ilerleme ile) reddederek katkı sunar.

Nasıl modernleşelim? Sorusuna en uygun cevap, Osmanlı'nın 17.yy'dan beri zayıflayan merkezi gücünü yeniden toparlamak için II. Mahmut'tan beri başlayan ve Tanzimat'la devam eden, merkezîyetçi/devletçi/holistik çözüm ve pozitivism olmuştur. Nasıl Modernleşelim? Sorusuna liberal-muhafazakâr tarzda cevap veren Le Play'in öğrencisi Edmond Demolins'in komüncü ve bireyci toplum tipolojisi ile Fransa'ya İngiliz-liberal tarzda modernleşme çözümü sunan eserini Paris'te bulup okuyan Prens Sabahattin'i çözüm uygun gelmez. Ancak Türk sosyolojisinin ikili tasnifinin banileri arasındaki mesafe çok da uzak değildir. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak eserinde Ziya Gökalp üretici olmayan köylü ve memur sınıflara dayalı devletin zayıf olduğunu belirtir.

Türk modernleşmesi, II. Selim ve II. Mahmut ile devletin resmi ideolojisinin temel bileşenlerinden biri olan ve Tanzimat'la devam eden batılılaşma ve II. Meşrutiyet ile buna eklenen Türkçülük akımı ile birleşerek Cumhuriyet ideolojisini oluşturur. Merkezîyetçi/devletçi milliyetçilik ve batılılaşma (CHF 'nin altı okunda Devrimcilik) nasıl modernleşelim? Sorusunun cevabı olarak yoluna devam eder.

Erken Cumhuriyet dönemi hızlı devrim yıllarıdır ve yeni bir Türk toplumu/ulusu inşa olur. II. Dünya savaşı sonrası ise liberal-muhafazakâr modernleşme yolu yeniden görünür. Sadece Prens Sabahattin'in çözümü değil Ziya Gökalp de yeniden hatırlanır. 1940'larda Fındıkoğlu, İş ve Düşünce Mecmuasında Ziya Gökalp'i ve onun milli sosyolojisi lafzını yeniden anmaya başlar.

1940'lar Türk Sosyolojisinde Amerika'da uygulamalı sosyoloji yapmayı öğrenen DTCF sosyoloji hocalarının da ülkeye dönüp Toplumsal Yapı ve Değişim çalışmalarını yapmaya başladığı yıllardır. Artık Ne Kadar Modernleştik? Sorusuna cevap aranmaktadır. Ne kadar, sorusu bir ölçme sorusudur. Toplumsal Yapı ve Değişim alanındaki çalışmalar da ne kadar geliştiğimizi ya da neden az geliştiğimizi nicel araştırma teknikleri ile ölçmeye ve açıklamaya çalışır. Türkiye'de köy çalışmaları Türk devrimlerinin halkta karşılığının olup-olmadığını, devrimlerin ne kadar yerleştiğini ülkenin batısındaki kırsal alanlarda ölçmeye çalışır. Behice Boran, Niyazi Berkes ve Hilmi Ziya Ülken öncü çalışmaları yapar. İlm-i İctima ya da science sociale ya da sosyal bilim ekolü Le Play ve öğrencileri ile devamla Prens Sabahattin ile ilişkilendirir ancak Le Play'in Avrupa'da maden işçilerinin aile bütçelerine istinaden oluşturduğu aile tipolojisi mevcut iken Prens Sabahattin'in Türkiye Nasıl Kurtarılır? adlı eserinden başka sosyoloji çalışması yoktur. Bu eser de Nasıl Modernleşelim? sorusuna cevap verir. Asıl ilişki Mehmet Ali Şevki Bey ile, ki Kurtuluş Savaşı yıllarında yarım kalan İstanbul'da Büyükçekmece köyünde alan çalışması yapar, Ankara ekolü arasında yapılmalıdır. Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin II. Meşrutiyet döneminde Nasıl Modernleşelim? Sorusuna iki farklı cevap veren düşünürlerdir.

1940'lardaki öncü Ne kadar Modernleştik? sorusuna cevap arayan ekolünün, Mülkiye kanadından ismi İbrahim Yasa, Hasanoğlu çalışmasında Köy Enstitüsünün ilk kurulduğu yer olan bu köyde çalışır ancak esas toplumsal değişim unsurunun tren yolu ve tren istasyonu yani ulaşım teknolojilerindeki değişim olduğunun da farkındadır. Nitekim Behice Boran da köy tipolojisinde köyün üretim yapısını değiştiren şehre olan ulaşım yolu mesafesini bağımsız değişken olarak alır.

Tüm çalışmalar (Lerner'inki dâhil) artık az geliştirmizi ortaya koyar. Artık mesele neden az geliştirmizi açıklamaya gelmiştir. Bunun için de Behice Boran'ın Doktora öğrencisi Mübeccel Belik Kıray'ın 1960 ve 70'ler boyunca yaptığı alan çalışmalarına sıra gelecektir. Az gelişmemizin nedeni geçiş halindeyken yakalandığımızı tampon kurumlar ve patronaj ilişkileri olarak beyan edilir.

Hülasa burada söylenmeye çalışılan İstanbul ve Ankara ekollerinin yeni sorular ile yeniden tasnif edilmesidir. Ekolleri analitik hale getirmek ve yeniden düşünmektir. Nasıl modernleşelim? Sorusu halen Türk sosyolojisinde siyasi-tarihsel-teorik çalışmaları güdülüyor. Ne kadar modernleştik ve modernleşmemizin önündeki engeller ile ilgili sorular ve çalışmalar da halen Türk sosyolojisinin motivasyonu oluyor. Bu iki ekol evrenselcilik ve yerellik/farklılık/özgünlük tartışmaları ile biçimleniyor. Halen Marx ve Weber ve Durkheim bizi büyülemeye devam ediyor. Sadece bizi değil Batılı sosyolojileri de klasik sosyolojinin temel soru ve sorunları belirliyor. Farkında olalım ya da olmayalım. Modernlik ve modernleşme adı değişse de Toplumsal değişme bakidir.

4. Ziya Gökalp ve Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

Ziya Gökalp'in bu eseri kendinden önceki çözüm önerilerini sentezlediği için birbirine zıt gibi görünen çözüm yollarını birbirlerini tamamlayan bütün olarak ele aldığı için Türk sosyolojisinin banisidir. Türk modernleşmesinin önünü açtığı için Türk sosyolojisinin temel bir sorusuna (Nasıl modernleşelim?) önemli bir kurucu eserdir. Türk Yurdu dergisinde 1913-1914 yıllarında tefrika edilen eser bazı farklılaşmalar ve eklemeler ile beraber 1918 yılında kitaplaştırılmıştır. Kurucu zihinler, kendinden önceki zihinlerin ürünlerini sentezleyenlerdir. Aristoteles, Kant, Hegel, Heidegger, Gadamer, Cabiri gibi. Sentezci zihin, çatışan unsurları organik bütünlük haline getirir. Aslında birer toplumsal-siyasi-felsefeci-düşünsel-tarihsel ilerlemeyi mümkün kılar. Düşünce tartışarak ilerler. Ancak bu tartışmayı yıkıcı değil yapıcı olarak bitirenler kurucu olur. İlerleme kaydeder.

Zihnindeki bütünsel şablona göre, Osmanlılık hariç diğer çözüm önerilerini eğitim, dil, kültür-medeniyet-uygarlık, basım türlerini sosyolojinin ya da sosyal düşüncenin toplumu oluşturan unsurlar, kurumlar arasındaki organik işbölümü ve işbirliği metoduna göre birbirleriyle ilişkilendirir. Hem ayrımlar hem de zıtlaşmalarını engellemeye çalışacak şekilde alanlarını belirler. Örneğin kültür-millet inşasında gazeteye rol verirken medeniyet-beynelmileliyet konusunda kitaba rol verir. Türk milleti Ural-Altay dil ailesine, İslam Ümmetine ve Avrupa beynelmileliyetine aittir (Ziya Gökalp, 1976).

Türk Yurdu dergisinde medeniyet-beynelmileli olan İslam dünyası iken kitap formundaki nüshada artık asri medeniyetin teknik-bilim ve Batı'lı olduğunu kabul eder. Ona göre, medeniyet din ile müteşekkil iken sonraları bu medeniyet Batı dünyası olur. Asri medeniyeti akıl, teknik, sanayi ve bilim kurmaktadır, artık. Medeniyet artık garp medeniyetidir. Beynelmilleliyet Türk ve Japon modernleşmesi ile la-dini bir hal almıştır.

Osmanlılık onun için bir devlet kurtarma projesidir. Gayri Müslim anasını devlete bağlamak içindir. Ancak onlar zamanın rüzgârına kapılmıştır. Milliyetçilik ise en son Türklere gelmiştir. Eserde sadece Durkheim yoktur. Gabriel Tarde, Edmond Demolins, Henri Bergson isimleri de sıklıkla geçer. Biz bugünde içtimaiyat ve ilmi içtima ekollerini bıçakla ayırmaya ve zıtlıştırmaya meyilliyiz ancak Ziya Gökalp ile Prens Sabahattin arasında sürekliliklerin de altını çizmeliyiz.

Onun için amaç muasır bir İslam Türklüğü inşa etmektir. Muasırlaşmak, modernleşmektir. Ziya Gökalp'in eserinde, bizim sosyolojide Weberyen olarak bildiğimiz bir eylem tipolojisine dair izlere de rastlanmaktadır. Ona göre milli vicdan değerleri, amaçları belirler, akıl ise bu amaca nasıl ulaşılacağını belirler. Bu ayrım Weber'in değersel-amaçsal eylem ile araçsal-rasyonel eylem ayrımına tekabül etmektedir. Bu ayrımı Ziya Gökalp'in Weber'den aldığı, iddia edilmemektedir. Vicdan-akıl ayrımı milli-muasır/teknik olan ayrımına tekabül ettirilmektedir. Ve insan bütünlüğü içinde yeri tayin edilmektedir.

Bununla birlikte onun eserinde sivil toplum, çarşı ahalisi olarak tarif edilmektedir. Ona göre, medeniyet zümresi, çarşı ahalisinden oluşmaktadır. Medeni olan/sivil olan ve meslek örgütleri arasında sıkı bir ilişki kurulmaktadır.

Gökalp, emperyalizmin de farkındadır ve milliyetçiliğin İslam milletlerini emperyalizme karşı savunacağını belirtmektedir. Türk düşüncesinde sol-ulusalcı akım Kadro dergisinden beri bu iddiayı taşımaktadır. Bu örnek, Ziya Gökalp'in etki alanına dair bir fikir verebilir.

Toplumsal değişimin bilimi olan sosyoloji ve Türk modernleşmesinin bilimi olan Türk sosyolojisi ikilikler üzerinden kavramlaşma yapar; cemaat-cemiyet, geleneksel-modern, geçimlik ekonomi-piyasa ekonomisi, tebaa- vatandaş, kırsal-kentsel vb. Eski ile Yeni. Türk sosyolojisi de Ziya Gökalp'in şahsında kültür-uygarlık ile ayrımı ile bu ikiliği dile getiriyor. Yalnız Ziya Gökalp bu ikiliği organik bir bütün olarak uzlaştırmaya gayret etmektedir

Tartışma

Türk sosyolojisini Ziya Gökalp dolayımı ile yeniden okumak, Türk modernleşmesi ile Türk Sosyolojisinin ilintisini yeniden kurmak Türk Sosyolojisinin ekollerini yeniden adlandırmak ya da analitik hale getirmek bu makalenin temel yönelimi olmuştur. Türk modernleşmesi bir yol arayışının serüvenidir. Türk sosyolojisi de bu yol arayışında ona kılavuzluk etmeye çalışmaktadır. "Nasıl modernleşelim?" sorusuna ve "Ne Kadar Modernleştik?" sorusuna cevap arayarak ilerlemektedir. Bu hususta Ziya Gökalp bize düşüncenin sentezlenerek nasıl ilerleyeceğine dair bizden bir örnek sunmaktadır. Onun değeri de buradan gelmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Modernlik ve modernleşmenin tarihsel bir süreç içinde kapitalizmin kendi amaçları ve varoluşsal sorunlarına getirdiği cevaplarla yeniden biçimlendiği akılda tutularak ve tarihsel sürecin ontolojik bir değişimi sürekli getirdiği önermesini de ekleyerek sosyolojinin bu ontolojik-tarihsel süreç içinde önderlik mi edeceği yani mühendislik mi? yapacağı yoksa Durkheim'ın ifadesi ile doktorluk mu? yapacağına, Türk sosyolojisi de kendi içinde cevap aramalı ve her defasında özdüşünümselliği elinde tutarak eleştirel düşünceye katkı sunacak yeni çalışmalara daima kapı aramalıdır. Tekil örneklerin içindeki süreklilikleri fark ederek yeni kavramlaştırmalar ile Türk sosyolojisinin ritmini, bulması keyifli çalışmaların ürünü olabilecektir.

Türk Sosyolojisi için Seçili Kaynakça

Akpolat, Y. (2014). *Türk Sosyolojisinde Kuramsal Tartışmalar Ve Dergicilik*. İstanbul : Doğu Kitabevi.

Akpolat, Y. (2016). *Sosyoloji Seminerleri*. Erzurum: Fenomen Yayınları.

- Akpolat, Y. (2008). Özer Ozankaya. Y. Akpolat İçinde, *Türkiye'de Milliyetçiliğin Sosyolojisi*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık.
- Akpolat, Y. (1996). İstanbul Halkevi Yayın Organı: Yeni Türk Mecmuası (1923-193). *Türkiye Günlüğü*, 76-92.
- Bozkurt, V. (2012). Türk Sosyologlarını İzlemek. *Sosyoloji Konferansları*.
- Cabiri, M.A., (2001), *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı: Arap-İslam kültüründeki bilgi sistemlerinin eleştirel bir analizi*, çev. Burhan Köroğlu, hasan Hacak, Ekrem Demirli, 3. Basım, İstanbul, Kitabevi.
- Divitçioğlu, P. S. (2015). *Asya Üretim Tarzı Ve Osmanlı Toplumunu*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ergan, N. G. (2016). Türkiye'de Sosyolojinin 100. Yılı . *Sosyoloji Konferansları 53. Sayı*.
- Ertan Eğribel, U. Ö. (2010). *Türk Sosyologları Ve Eserleri-1 Temel Tartışmalar*. Kitabevi Yayınları.
- Ertan Eğribel, U. Ö. (23-03-2009). *Türkiye' De Toplum Bilimlerinin Gelişimi -2 Anglo-Amerikan Etkisi*. İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.
- Ertan Eğribel, U. Ö. (23-03-2009). *Türkiye' de Toplum Bilimlerinin Gelişimi-1 Kıta Avrupası Etkisi*. İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.
- Heyd, U. (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. (K. Günay, Çev.) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2011). *Türk Sosyoloji Tarihi -3*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (Kasım 2003). *Türk Sosyoloji Tarihi 2*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kongar, E. (1988-2001). *Türk Toplum Bilimcileri -2*. İstanbul : Remzi Kitabevi.
- Kongar, E. (2003). *Türk Toplum Bilimcileri -1*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İstanbul Ü. (2012). Sosyoloji Konferansları - Türk Sosyologlarını İzlemek. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji Ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları* , Sayı: 46.
- Okçay, H. (2015). *Türkiye' De Sosyolojinin Yüzyıllık Serüveni*. Konak, İzmir: Duvar Yayınları.
- Özdemir, Ç. (2008). *Türkiye'de Sosyoloji - İsimler Ve Eserler-2*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sencer, M. (1999). *Osmanlı Toplum Yapısı Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sezer, B. (2006). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Sosyoloji Divanı: (Temmuz- Aralık 2014). *Sosyoloji Divanı Dergisi - Asırlık Sosyoloji*, Yıl:2 Sayı : 4.
- Ülken, H.Z., (1992), *Türkiye 'de çağdaş düşünce tarihi*, 3. Baskı, İstanbul:Ülken Yayınları.
- Ziya Gökalp, (1976), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Devlet Kitapları.

Türk Modernleşmesi için Seçili Kaynakça

- Ahmad, Feroz (2005), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev.: Y. Alogan, 3. Baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Akkol, M. L. (2018). Batılılaşma ve Sivil Toplum Kavramları Üzerinden İdris Küçükömer'in Türk Siyasal Düşüncesindeki Yeri. *Çağdaş Yönetim Bilimleri Dergisi*, 158-167.

- Akpolat, Y. (1996). İstanbul Halkevi Yayın Organı: Yeni Türk Mecmuası (1923-193). *Türkiye Günlüğü*, 76-92.
- Akpolat, Y. (2010). Erken Cumhuriyet Döneminde Türk Devrimini Anlamlandırma ya da Devrime İdeoloji Bulma Çabaları. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 103-148.
- Akpolat, Y. (2010). Mekteb-i Mülkiye ve Mülkiyeliler Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi Üzerine Bir Çalışma (1931-1960). *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 107-121.
- Akpolat, Y. (2011). Batılılaşma Çelişkilerimizin Yapıbozumu 1911-1931 Arası Türk Yurdu Dergisinde Batılılaşmaya İlişkin Yaklaşımlar. *Türk Yurdu*, 238-250.
- Akpolat, Y. (2012). Kurtuluş Hoca'dan Türk İnsanı/Toplumunu, Sosyolojisini, Aydınını ve Siyasi Hayatını Yeniden Okumak. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 91-110.
- Akpolat, Y. (2012). Türk Devrimine Muhafazakar Kanattan İki Farklı Bakış; Peyamı Safa ve Mümtaz Turhan. *Türk Yurdu*, 388-393.
- Akpolat, Y. (2012). Türk Düşüncesinde Buhran/Bunalım ya da Yabancılaşmadan KendiÖzünü Bulmaya Doğru Giden Süreç: Batılılaşmaya Farklı Perspektiflerden Farklı Yaklaşımlar (İronik Bir Deneme). *Sosyologca*, 139-144.
- Akpolat, Y. (2013). *Dün-Bugün İlişkisi Bağlamında Sadık Rifat Paşa*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Akpolat, Y. (2019). Mümtaz Turhan'da Köy ve Kalkınma: Mevcut Durum ve Öneriler. *Bilim, Teknik ve Kalkınma* (s. 1-19). Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Altıntaş, R. (2008). Batılılaşmış Bir Doğulu: Kılıçzade Hakkı ve Projesi. *Eski Yeni Dergisi*, S.8.
- Anık, M. (2013). Türkiye'de Sekülerizm Tartışmalarında İki Eksen: Şerif Mardin Ve İsmail Kara. *Umran Dergisi*, 14-31.
- Atalay, L. (2014). Atatürk Dönemi Düşünürlerinin Gözüyle Kemalizm ve Türk İnkılabı. (Master's thesis, *Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü*).
- Avcıoğlu, D. (1976). Türkiye'nin düzeni dün-bugün-yarın (Cilt 1). İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydın, T. (2014). Atatürk Döneminde Bürokrasi ve Modernleşme (1923-1938). (Master's thesis, *Sosyal Bilimler Enstitüsü*).
- Barkan, Ö. L. (1980). *Türkiye'de Toprak Meselesi-Toplu Eserler 1*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Berger, Peter L., Berger, B. and Kellner, H. (1985). Modernleşme ve Bilinç. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berkes, N. (1975). *Türk düşününde batı sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Bozdağın, S., & Kasaba, R. (1998). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Bozdoğan, S. (2002). *Modernizm ve Ulusun İnşası-Erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde Mimari Kültür*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Çakır, C. (2003). Türkiye'de İktisat Tarihi Çalışmalarının Tarihi Üzerine Bir Deneme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 7-63.
- Deniz, F. (2005). Osmanlı-Türkiye Batılılaşmasının Kararsızlığı: "Köhne" Geçmiş "Şanlı" Gelecek. *Divan Dergisi*, 61-115.
- Engelhardt, (1999). *Tanzimat ve Türkiye*, 1. basım, Çev. Ali Reşat, İstanbul, Kaknüs yayınları.

- Gencer, S. (2013). Az Gelişmişlik, Geri Kalmışlık ve Kalkınma: İsmail Cem Örneğinde 1960'lı Yıllarda Solun Tarih Kurgusu. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 155-191.
- Gençoğlu, F. (2011). Halkevleri ve Ülkü Dergisi: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycülük Tartışmaları. *Çağdaş Yerel Yönetimler*, 69-88.
- Güngör, Erol (1992). Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik. İstanbul: Ötüken Yay.
- Karpat, Kemal H. (1996), Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Ekonomik Kültürel Temeller, Alfa Yayıncılık, İstanbul.
- Keyder, Çağlar (2003). Türkiye'de Devlet ve Sınıflar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kolbaşı, A. (2008). köçi bey risalesine göre XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet-Halk Münasebetlerini Etkileyen Faktörler. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 119-129.
- Kongar, E. (2000). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçükömer, İdris, 2007. Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması, Bağlam Yayınları, Ankara.
- Kuran, T., (2012), *Yollar Ayrılırken; Ortadoğu'nun geri kalma sürecinde İslam hukukunun rolü*, çev. Nurettin Elhüseyni, YKY Yayınları, İstanbul
- Mardin, Ş. (1992), Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nargül, S. (2016). Tanzimat Dönemi'nden Günümüz Türkiye'sine Din-Siyaset İlişkisi. (*Masters thesis, Siyasal Bilgiler Fakültesi*).
- Orman, T. F. (2018). *Türkiye'de Modernleşme Sürecinde Etkili Olan Düşünce Akımları ve Eğitim. Pegem Akademi*, 239-254.
- Özdemir, S. (1996). Türkiye'de Zorunlu Çalışma Uygulamaları. *In Journal of Social Policy Conferences*, 181-214.
- Said Halim Paşa, (2006). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul
- Sencer, M. (1962). Türkiye'de Köye Yönelme Hareketleri. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 223-241.
- Serin, İ. (2010). *Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik*. I. Felsefe Kongresi.
- Tok, M. (2019). Cumhuriyetin Yurttaş İnşa Projesinde Lise Sosyoloji Ders Kitaplarının Etkisi (1923-1938). (*Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü*).
- Turhan M (2015b) *Kültür Değişmeleri*, Altınordu Yayınları, 1. Baskı, Ankara
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'nin siyasi hayatında batılılaşma hareketleri*, İstanbul, 1960.
- Tunçay, M., Koçak, C., Boratav, K., Hilav, S., Katoğlu, M., & Ödekan, A. (2018). *Türkiye Tarihi 4 / Çağdaş Türkiye 1908-1980*. İstanbul: Cem Yayınevi.

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.



Ziya Gökalp'in Kültür Değişmesi Modeli ve Günümüz Türkiye'sindeki İzdüşümleri*

Ziya Gökalp's Cultural Change Model And Its Projections In Today's Turkey

Prof. Dr. Vehbi BAYHAN ¹,

Öz

Türk sosyolojisinin kurucusu olan Ziya Gökalp'in analizleri günümüzde geçerliliğini korumaktadır. Gökalp, bir bunalım çağında doğmuş ve yetişmiştir. Küresel imparatorluk olan Osmanlı'nın içinde bulunduğu sorunlardan kurtulması için ortaya çıkan fikir akımlarından Türkçülük akımının temsilcisidir. Gökalp kültürün milli, medeniyetin milletlerarası olduğunu söyler. Batı medeniyetinin teknolojisini alarak modernleşebileceğimizi, ancak kültürümüzü muhafaza etmemiz gerektiğini savunur. Bu görüşü hem Türkçülük, hem de İslamcılık fikir akımı kabul eder. Garpcılık ise batı medeniyetine erişmek için batının hem kültürünü hem de medeniyetini almak gerektiğini iddia eder. Türk modernleşmesi ve çağdaşlaşmasını anlamak için Gökalp'in fikirleri önemlidir. Bu bağlamda, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımına dayalı kültür değişmesi modeli günümüzde de günceldir. Küreselleşme ve postmodernizm tartışmaları Gökalp'in kültür değişmesi modeli çerçevesinde irdelenebilir. Postmodernizm, geleneksel kültür ile modern kültürün bir sentezini içermektedir. Küreselleşme de yerel kültür ile küresel kültürün karşılaşması ve yeni sentezler üretmektedir. Küyerel kültür bağlamında, küresel kültür ile yerel kültürün birlikte var alabileceği görülmektedir. Gökalp, Türklerin kültür değişmesi sürecinde İslamiyetle karşılaştıklarında kendi özgün kültürünü oluşturduğunu söyler. Gerçekten de "Türk Müslümanlığı" bu görüşün somut göstergesidir. Batı ile karşılaşmada da Türk kültürünü koruyarak modernleştiğimizin göstergesi Avrupadaki "EuroTürk" sentezidir. Bu kültürel karşılaşmalarda başarısız olduğunda "paranoid-şizoid toplum"a dönüşme ihtimali de bulunmaktadır. Kültürel değişimde şizofrenik parçalanmalar ve kutuplaşmalar ortaya çıkabilir. Günümüzde Türkiye'de halen modern-geleneksel, batılı-doğulu, laik-İslamcı vb. ayrımlaşmalar ve fay hatları güncelliğini korumaktadır. Bu değişkenlerin birbiriyle çatışmasının çözümü Ziya Gökalp'in mottosunda bulunmaktadır. "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Batı medeniyetindenim".

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, kültür değişmesi, kültür ve medeniyet, modernleşme, küreselleşme, postmodernizm

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur..

¹Bandırma Onyedli Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, vbayhan@bandirma.edu.tr

Atıf için (to cite): Bayhan, V. (2024). Ziya Gökalp'in Kültür Değişmesi Modeli ve Günümüz Türkiye'sindeki İzdüşümleri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 63-74.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

The analyses of Ziya Gökalp, the founder of Turkish sociology, are still valid today. Gökalp was born and raised in an era of depression. He is the representative of the Turkism movement, one of the intellectual movements that emerged to save the Ottoman Empire, which was a global empire, from its problems. Gökalp says that culture is national and civilization is international. He argues that we can modernize by adopting the technology of Western civilization, but that we must preserve our culture. Both Turkism and Islamism intellectual movements accept this view. Occidentalism, on the other hand, claims that in order to reach Western civilization, it is necessary to adopt both the culture and civilization of the West. Gökalp's ideas are important for understanding Turkish modernization and modernization. In this context, Gökalp's cultural change model based on the distinction between culture and civilization is still relevant today. Discussions on globalization and postmodernism can be examined within the framework of Gökalp's cultural change model. Postmodernism involves a synthesis of traditional culture and modern culture. Globalization also produces new syntheses by the encounter of local culture and global culture. In the context of glocal culture, it is seen that global culture and local culture can coexist. Gökalp says that Turks form their own unique culture when they encounter Islam in the process of cultural change. Indeed, "Turkish Islam" is a concrete indicator of this view. The "EuroTurk" synthesis in Europe is the indicator that we have modernized while preserving Turkish culture in our encounter with the West. When these cultural encounters fail, there is also the possibility of turning into a "paranoid-schizoid society". Schizophrenic fragmentations and polarizations may emerge in cultural change. Today, in Turkey, modern-traditional, Western-Eastern, secular-Islamist, etc. distinctions and fault lines are still current. The solution to the conflict between these variables is found in Ziya Gökalp's motto. "I am from the Turkish nation, from the Islamic ummah, and from Western civilization".

Keywords: Ziya Gökalp, cultural change, culture and civilization, modernization, globalization, postmodernism

Paper Type: Research

Giriş

1914 yılında İstanbul Darülfunun'da sosyoloji kürsüsünü kuran ve Türkiye'deki sosyolojinin başlatıcısı olan Ziya Gökalp ve sosyolojik analizleri, günümüzde de önemini korumaktadır. Bu bağlamda Türk sosyolojisi Ziya Gökalp'i aşamamıştır. Bir bunalım çağında doğan ve cihanşümul Osmanlı İmparatorluğu'nun tarih sahnesinden çekilmesine şahitlik eden, savaşlar ve anomik bir dönemde yaşayan Ziya Gökalp'in sosyolojisi, içinde bulunduğu tarihi ve toplumsal bağlamdan soyutlanamaz. Wright Mills'in "sosyolojik tahayyül" çerçevesinde, biyografi ve tarihin birlikte incelenmesi gerektiği önerisinden mülhem, Ziya Gökalp'in sosyolojisini anlamak için de Ziya Gökalp'in biyografisi ve içinde bulunduğu tarihsel şartları ilişkisel olarak analiz etmek önem taşımaktadır.

Avrupa ve ABD'de sosyoloji, bir bunalım çağında ortaya çıkmıştır. Sanayi devrimi ve modernleşmenin oluşturduğu anomik toplumsal yapıya çare bulmak için "toplum hekimliği" ve "sosyal mühendislik" misyonu ile bilimsel geleneğini kuran sosyoloji, Osmanlı'da da gerileyen ve çöken bir imparatorluğu kurtarma misyonu çerçevesinde inşa edilmiştir. Ziya Gökalp, sosyolojiyi Comte-Durkheim çizgisinde sosyolojizm bağlamında geliştirirken; Prens Sabahattin, science social geleneğinin ve ademi merkeziyetin temsilciliğini yapmıştır.

Batıda sosyoloji modernizmin bunalımlarını sorgularken, Türkiye'deki sosyolojinin de temel sorunsalı geç kalınan sanayileşme ve modernleşmeye nasıl ulaşılacağıdır. Siyasi bunalımdan nasıl bir sosyal mühendislikle kurtulma düşüncelerinin ardında modernleşen Batı

toplumuna yetişmek vardır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in sosyolojisinde kültür değişmesi modeli önem taşımaktadır.

Bu makalede Ziya Gökalp'in kültür değişme modeli ve günümüz Türkiye'sindeki izdüşümleri analiz edilmektedir. Öncelikle Ziya Gökalp'in sosyolojisinde biyografisi ve içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal bağlam irdelendikten sonra kültür değişmesi modeli ve günümüzdeki etkileri açıklanmaya çalışılacaktır. Ziya Gökalp'in kültür değişmesi modeli günümüz küreselleşme tartışmalarında da önemini korumaktadır.

1.Ziya Gökalp'in Sosyolojisinde Biyografisi ve Tarihi-Toplumsal Bağlam

Ziya Gökalp ilk düşünsel etkileri ve sosyolojik görüşlerinin alt yapısını babası Tevfik Bey, amcası Hasip Bey, fen bilgisi hocası Dr. Yorgi Bey ve Naim Bey'den almıştır. Babası Tevfik Bey, Batı tarzı bir eğitim almasını sağlayarak onun Batılı liberal görüşlerle, vatanseverlik ve dini inançları uzlaştırmasında; amcası Hasip Bey, Arapça ve Farsça öğrenerek İslam felsefesi, İslam hukuku ve Doğu düşüncesiyle tanışmasında; Dr. Yorgi Bey, bir toplumda reform yapmadan, rejim değişikliğine gitmeden yapılanların kalıcı olması için o toplumun en iyi şekilde incelenmesi ve tanınması için bilgi sahibi olmanın gerekliliği konusunda; Naim Bey de hangi ilkelerin, görüşlerin bir milleti uygarlığa götürebileceğinin araştırılarak millete telkin edilmesinin gerekliliği, açık bir program dahilinde elde edilen kazanımların ve meşrutiyet değerlerinin halk desteği sağlanarak korunması gerektiği noktasında Gökalp'in görüşlerinin oluşmasında, onun sosyolojiye, milliyetçi Doğu ve Batı düşüncesini birlikte değerlendirme anlayışına yönelmesine yol açmışlardır. Doğu ile Batı arasında sentez yapmak, Batılılaşırken Doğu kültürünü de tanımak, mevcut toplumun özelliklerini ortaya çıkarmak; toplumsal yapının özellikleri, o özelliklerle uyumlu bir devrim yapılmasını, meşrutiyet fikrini benimseyecek ve savunacak çevrelerin oluşturulması gibi açılımlar sunan bu dört kişi, Ziya Gökalp'in düşünce dünyasının bütünü etkilemiştir (Kaçmazoğlu, 2011, s.26-30). İçinde yaşadığı tarihsel ve sosyolojik bağlam, hem İslam hem de Batı kültürünü öğrenmesi ve etkilenmesini gerektirmiştir. Karışık düşünceler yaşadığı ve kendisiyle hesaplaştığı bir dönemde onu etki alanına çeken Dr. Yorgi Efendi, onun düşün dünyasına Batı perspektifli yeni bir yönelim kazandırmıştır. Gökalp, hocasının yönlendirmesiyle ilgi duyduğu Batı felsefesi ile amcasının gayretleriyle edindiği İslâmi içerikli mistik düşünce arasında bir parçalanmaya uğramıştı. Babasının ölümüyle sarsılan Gökalp'in duygusallığına, inanç ve inançsızlık arasında yaşadığı felsefi çatışmalar da eklenince, düşünce dünyası hayli karışık bir hal aldı (Karakas, 2008, s.438).

Bu bağlamda, Gökalp'in iki kültür arasında kaldığı görülmektedir. İdadi hocalarından Dr. Abdullah Cevdet ve Dr. Yorgi, biyolojik materyalizme bağlı hocalardır. Dini duyguların yoğun biçimde yaşandığı bir yaşta bulunan Gökalp'in aileden aldığı dini kültürle, biyolojik materyalizm ve pozitivizm düşüncesine sahip hocalarından aldığı bilgiler, zihninde bulanıklık ve düşünsel bir çatışma yaratır ve intihar girişiminde bulunur (Kaçmazoğlu, 2011, s.28). Abdullah Cevdet, Gökalp'i Batı felsefesinin kuram ve kavramlarıyla tanıştıran ilk kişidir. Yorgi Efendi'nin felsefe dersleri ise daha sonradır. Gökalp'in İdadi'ye başladığı yıllarda yazdığı devrimci şiirlerin esin kaynağı da Abdullah Cevdet'tir. Geçirdiği depresyonda da Abdullah Cevdet'in görüşlerinin etkileri bulunmaktadır (Karakas, 2008, s.439).

Erişirgin'in analizine göre, Ziya Gökalp, İdadi'nin son sınıfına geçince dünyayı çok kötümser görmeye başlamıştı. "Ben intihar edeceğim!" der dururdu. Sonu kahramanının

intiharıyla biten romanları çok beğenirdi. “Ben de öyle olacağım!...” derdi. Kader genç yaşında babasını elinden almak suretiyle bir darbe indirmişti: Duygularını kötümser yapan nedenlerinden biri de budur.

Ziya Gökalp'in tedavisini o dönemde Diyarbakır'da görevli olan Dr. Abdullah Cevdet yapar. Alnına isabet eden kurşun tehlikeli olduğu için çıkarılamaz ancak tedavisi yapılarak hayatının sonuna kadar alnında kurşunla yaşar. 18 yaşında intihar girişiminde bulunan Ziya Gökalp, daha sonra Darülfunun'da bir sohbette “niçin intihar ettiği” sorulunca verdiği cevap şu şekildedir: “İdadi'nin son sınıfındayken geçirdiğim bir fikir bunalımının şiddetini hatırladıkça adeta ürperiyorum. Her şeyi karanlık görüyordum. Çocukluğumda yüreğimde uyandırılmış olan idealler sönmeye başlamıştı. Milletim için bir şey yapamaz hale geldiğimi sanıyordum. Dünya bana, insanın iradesi dışında dönüp giden bir dolap gibi geliyordu. İnsanları bu dolabın basit bir çarkı gibi görüyordum.” (Erişirgir, 2007, s.26-28). Bu bağlamda Ziya Gökalp'in geçirdiği psikolojik bunalım, içinde bulunduğu sosyolojik yapının bunalımı ile ilişkilidir.

Bir bunalım çağında doğan ve yetişen Ziya Gökalp, içinde yaşadığı toplumun bunalımlarına çare bulmak misyonu ile arayıştadır. Çökmekte olan bir imparatorluğun bunalımdan kurtulması için Osmanlı döneminde ortaya atılan “Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Garpcılık” fikir hareketlerinden “Türkçülük” akımının temsilcisidir. İmparatorluğu kurtarmak için ortaya atılan fikirlerden Türkçülük, İslamcılık ve Garpcılık günümüz Türkiye'sinde de halen ideolojik ayrımlaşmanın fay hatlarını oluşturmaktadır.

İmparatorluktan ulus devlete dönüşüm bir kültür değişmesi sürecidir. Ziya Gökalp'in fikirleri yeni kurulan Türkiye Cumhuriyetinin inşasında önemli rehberlik etmiştir. Atatürk, Ziya Gökalp'in etkisini şu sözleriyle ifade etmiştir: “Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin babası Namık Kemal, fikirlerimin babası ise Ziya Gökalp'tir” Bu bağlamda, cumhuriyet devrimlerinde Ziya Gökalp'in düşüncelerinin etkisi görülebilir.

2.Ziya Gökalp'in Kültür Değişmesi Modeli

Ziya Gökalp'in kültür değişmesi modelinde kültür –medeniyet ayrımı teorisi bulunmaktadır. Kültür ve medeniyet arasında bir ayrım yapan Gökalp, kültür terimi yerine Hars terimini kullanmıştır. Gökalp, milli kültür ile medeniyet arasında, her ikisinin de toplumsal hayatı içine alması nedeniyle birleşme noktası olduğunu belirttikten sonra, milli kültür ile medeniyet arasındaki ayrılıkları şu şekilde niteler; “Kültür milli olduğu halde, medeniyet milletlerarasıdır. Kültür, yalnız bir milletin din, ahlâk, hukuk, akıl, estetik, dil, ekonomi ve teknikle ilgili yaşayışlarının uyumlu bir bütünüdür. Medeniyet ise, aynı gelişmişlik düzeyinde bulunan birçok milletlerin toplumsal hayatlarının ortak bir bütünüdür. Meselâ Avrupa ve Amerika medeniyet çevresinde, bütün Avrupalı milletler arasında ortak bir Batı medeniyeti vardır.” (Gökalp, 1989:35-36). Durkheim'in görüşlerinin temsilcisi olan Gökalp ile Durkheim arasındaki farklardan biri de dil unsuru hakkında ortaya çıkmaktadır. Gökalp toplumu, kültürün yaratıcısı olarak değerlendirir; Durkheim ise uygarlığın kaynağı ve koruyucusu olarak tanımlar. Durkheim, dili uygarlığın öğelerinden saymasına karşılık; Gökalp dilin, kültürün en belirgin öğelerinden biri olduğunu ileri sürmektedir. Gökalp'e göre milli kültür ile medeniyet arasında hem birleşme noktası, hem de ayrılık noktaları bulunmaktadır (Karakaş, 2008, s.460).

Gökalp, batılılaşma politikasında kültürümüzü muhafaza etmemizi, ortak olan Batı medeniyetini unsurlarını almamızı önermektedir. Gökalp'in bu düşüncesinin temelinde Türkiye

için pratik bir endişe yatmaktadır. (Güngör, 1989a:10). Hars-medeniyet yaklaşımı, genel olarak da, Türk milletinin ‘kendisi kalarak’ nasıl kalkınabileceğinin ya da Batılılaşabileceğinin kuramsal açıklaması olarak anlaşılmış ve yorumlanmıştır. Gökalp’in “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” sentezinin birleştirici ve ayağa kaldıracı yeni bir ruh oluşturma çabasıyla ilgili olduğu açıktır (Bulut, 2015, s.100). Çünkü kültür değişmesinde milli kültürün tümden değişmesinin zorluğu, bunalımlar yaratacağının yanında; bir toplumu diğer toplumdaki ayıran kimliğinin milli kültür olduğundan hareketle Gökalp, bu sosyolojik önermesini ileri sürmüştür. Ayrıca, Ziya Gökalp, “Türk Milletindenim, İslâm Ümmetindenim, Garp Medeniyetindenim” söylemiyle de, toplumsal yapımızda zihniyet arka-plânı olan üç fikir unsurunu uzlaştırmayı amaçlamıştır (Bayhan, 1997, s.154). Kültür ve medeniyet, aynı olgunun birbirini tamamlayan ve bütünleyen iki farklı görünümüdür. Hangisinin nerede başlayıp nerede bittiğini gösteren bir çizgi çizebilirsiniz. Dolayısıyla medeniyeti alıp, kendi kültürünü değiştirmeden muhafaza etmek mümkün olmamıştır (Dikeçligil, 2007, s.40).

Gökalp, o zamana kadar yaygın olarak kullanılan, özellikle Yusuf Akçura’nın analiz ettiği şekliyle, Osmanlı Devleti’nin zaman içinde bir çözüm olarak geliştirdiği ve uyguladığı birbirine alternatif olarak değerlendirilen Türkçülük-Osmanlılık-İslamcılık şeklindeki meşhur üçlemesini (Üç Tarz-ı Siyaset), “Türk milliyetçiliği, İslam tasavvufu ve Avrupa korporatizmi”ni kastedecek şekilde “Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak” haline dönüştürür. Fakat, Gökalp’te bu üç yaklaşım birbirini dışlamaz, hep birlikte yeni bir sentez oluşturur (Bulut, 2015: 91).

Ziya Gökalp Batıcılık, İslamcılık ve ulusçuluk görüşlerini sentezleyen ilk sosyologdur. Ziya Gökalp toplumsal karşıtlıklar üzerinden görüşlerini sentezler. Bu karşıt kavramlar arasında kültür-uygarlık, birey-toplum, halk-seçkin en bilinen ayrımlardır. Bu karşıt kavramlar birbirini yok saymaz, birbirini tanımlamak için kullanılır ve birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Biri olmadan diğeri de olmaz (Kaçmazoğlu, 2019, s.5).

Gökalp, kültür ve uygarlık kuramını Alman sosyolojisinden almıştır. Ferdinand Tönnies’in Gemeinschaft und Gessellschaft (1887) (Cemaat ve Cemiyet) ayrımı ile Gökalp’in kültür ve medeniyet ayrımı benzeşmektedir. Kültür, XIX. yüzyılda Alman sosyolojisinin başlıca konularından biri idi. Gökalp, kültür ve uygarlık ayrımı üzerinde Batılılaşma siyasetinin karşılaştığı düşünsel sorunlara bir çözüm üretebilmek gayesiyle durmuştur. Öncelikle çağdaşlaşma/batılılaşma tercihinin desteklemek amacıyla kültür ve uygarlık kuramına başvurmuş, bununla kimliğe zarar vermeden Batı yanlısı bir siyaset uygulanabileceğini düşünmüştür. Çünkü bu kurama göre kültür ve uygarlık ayrı ayrı alanlardır ve uygarlık uluslararası niteliği nedeniyle kültür alanına zarar verilmeden alınıp değiştirilebilir niteliktedir. Böylece Türk toplumu da sorunlarını çözerek, Batı uygarlık alanına herhangi bir sorunla karşılaşmadan geçebilecektir (Karakas, 2008, s.461).

Durkheim’in mekanik dayanışma ve organik dayanışma kavramları ile Tönnies’in cemaat-cemiyet ayrımının izleri de görülebilir. Gökalp, bu ayrımın aynı toplum içerisinde var olabileceğini söylemektedir: Kültür, bu anlamda, benzerlik üzerinde temellenen bir dayanışma sağlamaktadır; uygarlık ise, farklılık temelinde bir dayanışmaya izin vermektedir. Bu çerçevede, Türkiye, kültürüyle ve kültürel değerleriyle çağdaş uygarlığın/medeniyetin bir parçası olabilir; hem uygarlığın nimetlerinden yararlanabilir, hem de bu uygarlığa katkılarda bulunabilir (Bulut, 2015, s.96).

Gökalp, geliştirdiği kültür-medeniyet ayrımı temeline dayanan kültür değişmesi modeli çerçevesinde “Halk-Aydın Yabancılaşması” üzerinde de durmaktadır. Bu anlamda, Gökalp'e göre, aydınlar batılı okullarda yetişmelerine bağlı olarak medeniyete sahiptirler. Halkta ise milli kültür mevcuttur. Dolayısıyla, aydınların halka doğru gitmeleri gerekir. Bu gereklilik, hem aydının halktan milli kültür terbiyesi alması için; hem de halka medeniyet götürmesi için şarttır. (Gökalp, 1989:51-52). Bu şekilde, halk-aydın ikilemi ve kopukluğu giderilmiş olacaktır. Gökalp, bu fikirleriyle de, milli kültür ile medeniyet arasındaki farklılığın azaltılmasını, dolayısıyla uzlaşma ve bütünleşmenin yollarını göstermektedir.

Türkçülük ve İslâmcılık akımlarının Batılılaşma konusunda paylaştıkları temel görüş, Batı'nın bilim ve teknolojisini almak, buna karşılık kendi milli kültürünü muhafaza etmektir. Türkçülük ve İslâmcılık akımlarının Batılılaşma görüşlerinde eklektik bir modeli savunmalarına karşılık, üçüncü fikir akımı olan Garpcılık akımı ise, Batılılaşmada Avrupa'nın tümüyle taklit edilmesini savunmaktadır (Bayhan, 1997, s.155).

Türkçülük, İslamcılık ve Garpcılık, günümüze kadar gelen toplumumuzun ideolojik yapısını karakterize etmektedir. O dönemde, başında Ziya Gökalp'in bulunduğu Türkçülük akımının programı itibariyle fikirleri şunlardır: Bütün Türkleri birleştirmek suretiyle büyük bir Türk birliği meydana getirmek. Yani, Pan-Türkizm kurmak; Türk dilini öz Türkçe kullanmak; İslamlaşmak; muasırlaşmak, yani, Avrupa'nın ilim ve tekniğini almak; milli iktisat ve milli edebiyatı oluşturmak. (Turhan, 1987:199-200). Gökalp aynı dili konuşan, aynı değerleri paylaşan, kendini Türk milletinden hisseden, buna karşılık bilim ve teknolojiye Batı medeniyetinin düzeyine çıkıp Avrupalılaşan, inançlarında da İslâmiyeti benimsemiş ve özümsemiş olan bir Türk toplumu hedeflemektedir (Güngör, 1989b, s.46).

Batılılaşma karşısında ya tümünden “Batı gibi olmak”, ya da kendi kimliğimizi kaybetmeden “kendimiz gibi kalmak” düşünceleri arasında Gökalp'i özgün kılan, bu tezleri tümüyle reddetmeden bir sentez arayışına yönelmiş olmasıdır. Bu bağlamda, toplumun yaşadığı problemlere önerilen çarelerin bir yandan ilişkiselliğine işaret etmiş (Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak), diğer yandan toplumsal belleğin unsurlarını bu ilişkisellik ile içkinleştirmiştir (Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim) (Sarıbay, 2007, s.44). Bu değişkenler Türkiye'nin sosyolojik ve antropolojik yapısının unsurlarıdır.

Kültürel değişme sürecinde, maddi kültür unsurlarının manevi kültür unsurlarından önce değişmesinden dolayı maddi kültür ile manevi kültür arasında meydana gelen uyumsuzluğu “kültürel gecikme” ya da “kültür boşluğu” olarak nitelendiren Ogburn'a göre, bu değişmedeki dengesizlik sosyal problem oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Merton da, toplumun “olması gereken” kültürel yapısı ile “olan” sosyal yapısı arasındaki dengesizliğin “anomi” ye sebep olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda, sosyal ve kültürel değişme sürecinde, sosyal problemlerin ve anomik durumun önlenmesi, toplumun dengeye kavuşması, dolayısıyla yeniden sosyal-kültürel bütünleşmenin sağlanabilmesi için toplumun sosyal ve kültürel yapısının uyum içinde değişmesi gerekmektedir.

Bu çerçevede Ziya Gökalp'in, sosyal-kültürel değişme ve modernleşme modeli olarak geliştirdiği kültür-medeniyet ayrımı, sosyal-kültürel bütünleşmede de önem taşımaktadır. Gökalp, bir milletin hars, yani kültürünü muhafaza etmesini, buna karşılık medeniyetin unsurları olan bilim ve teknolojiyi alması gerektiğini belirtir. Aynı zamanda Gökalp, sosyal-kültürel bütünleşme

için kültür ve medeniyetin birbiriyle bağdaşması, uyum içinde olmasının gerekliliğine işaret eder (Bayhan, 1997, s. 161).

Gökalp, hars-medeniyet kuramı ile, Türk milleti olarak kendi kültürümüzü koruyarak Batılı medeniyet alanına dahil olabileceğimizi, geçmişte de, yine kendi Türk kültürümüzü korumayı başardığımızı fakat İslam medeniyeti dairesi içerisinde yer aldığımızı, hatta bu medeniyetin en önde gelen temsilcisi ve savunucusu olduğumuzu iddia eder. Günümüzde de, zamanın parlayan güneşi olan Batı medeniyeti içerisinde kendimize bir yer bulabilir, fakat yine kendi tarihimizden, kökenimizden kaynaklanan Türk kültürünü koruyabiliriz. Çünkü bu iki alan birbirine ters şeyler değildir. Birbirinden ayrı şeylerdir. Uygarlığı, Gökalp, teknoloji temelli tanımlar. Bu anlamıyla uygarlık, tüm insanlığa ait olan bir zenginliktir (Bulut, s. 127). Gökalp, Türklerin İslamiyetle karşılaşması ve kabul etmesinden sonra kendi özgünlüğünü koruyarak Müslümanlık yorumu getirdiğini, Batı ile karşılaşmasında da kendi özünü muhafaza ederek modernleşebileceğini savunur. Ancak, batılılaşma ve çağdaşlaşma sürecinde Türkiye kendi kültürünü koruyarak batılı bir ülke olamamıştır.

Batının sadece teknolojisini alalım, kendi kültürümüzü muhafaza edelim romantik bir temennidir. Televizyon örneğinde olduğu gibi, Batı'nın icadı olan televizyonu alıp eğer TV programlarını da Batı'dan ithal ederseniz Batı kültürünü de almış olursunuz. Türkiye'de ilk TV yayını başladığında Dallas gibi Amerikan dizileri ve Hollywood sinema filmleri ile bilinçaltına Amerikan kültürü sırtına edilmiştir. Günümüzde popüler olan ve ihraç ettiğimiz Türk TV dizileri, Dallas dizisinin yerli versiyonlarıdır. Popüler olan tarihi dizilerde, tarihi temalar dışında, Vikingler dizine öykünerek sürekli şiddet ve savaş işlenmektedir. Herkesin kullandığı akıllı cep telefonlarının aplikasyonları ve sosyal medya platformları ABD menşeylidir. E-mail dahil bütün yazışmalarımızın teknolojiye sahip ABD tarafından denetlenip gözetlenmesi kültür-medeniyet dikotomisinin yapay olduğunun göstergesidir. Küresel kültüre karşı kendi yerel kültürünü geliştiremezseniz bağımlı olmak zorunda kalırsınız.

3. Ziya Gökalp'in Kültür-Medeniyet Ayrımı Teorisinin Günümüz Türkiye'sindeki İzdüşümleri

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı, Tönnies'in "cemaat ve cemiyet", Durkheim'in "mekanik dayanışmalı toplum ve organik dayanışmalı toplum", İbni Haldun'un "bedevi ve hazeri toplum" dikotomisi ile benzeşmektedir. Bütün bu analizlerde temel sorunsal geleneksel kültür ile modern kültür, başka bir söylemle köy ile kent arasındaki farklı kültür örüntüsü yapılanmasıdır.

Toplumların evrimi, Durkheim'da olduğu gibi Gökalp'te de mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya doğrudur. Organik bir toplumda, mekanik dayanışma biçiminin görülebileceği meselesi ise Gökalp'i Durkheim'dan ayıran en önemli noktadır (Karakaş, 2008, s.460). Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in görüşlerinin somut görünümü, Türkiye'nin kentleşme ve modernleşme sürecinde deneyimlenmiştir. 1950'lerde başlayan köyden kente iç göç sürecinde köyde cemaat (Durkheim bağlamında mekanik dayanışma) kültüründe yaşayan bireyler kente göç ettiklerinde, tümüyle kentin cemiyet (Durkheim bağlamında organik dayanışma) kültürüne evrilmemişlerdir. Kentte gecekondü bölgelerinde yaşayan yeni kentliler kendi öz kültürlerini (cemaat –mekanik dayanışmalı toplum) korumaktadır. Aynı durumu Türkiye'den Almanya ve Avrupa ülkelerine göç eden Türklerin kendi kültürlerini muhafaza etmesiyle de gözlenmektedir.

Her ne kadar modernizmin mekânı olan kentte yaşasalar da kentin bireyci kültürüne tam anlamıyla dönüşüm gerçekleşmemektedir. Bu çerçevede, Ziya Gökalp'in kültür değişmesi teorisindeki analizi antropolojik ve sosyolojik açıdan test edilmiş olmaktadır. Günümüzde Türkiye nüfusunun %90'ı kentlerde yaşasa da kentte yaşayanların hepsi kentleşip modernleşmemiştir. Zaten, postmodern kent kültüründe kentte yaşayanların hepsinin aynı modern kültürü taşıması gerekmemektedir. Hem geleneksel hem de modern kültürün sentezi kentin postmodern sosyolojik gerçekliğidir.

Ziya Gökalp'in kentteki cemiyet yapısında kırsal alandan gelen cemaat yapısının görülebileceği görüşü, Mübeccel Kıray'ın "Patronaj teorisinde" görülebilir. Kıray'a göre, köyden kente göç sürecinde, köydeki ağalık patronajı (himayecilik) yerini, kentte aile içi yardımlaşma ve hemşehri yardımlaşmasına, bu himaye sistemi yerini siyasi patronaj sistemine bırakmıştır. Bütün KİT'ler siyasi himayecilik ile üretim için gerekli olan istihdamın üç misline kadar doldurulunca siyasette himaye etmez oldu. En son aşamada siyasi himayeciliğin yerini, dini grupların himayeciliği geçmiştir. Mali güçleri olan dini gruplar, köyden kente gelen kitleleri himaye etmektedirler (Kıray, 1995: 64). Bütün bu himayecilik tiplerinin günümüzde devam ettiği gerçeğinden mülahem Gökalp'in analizinin önemi görülmektedir.

Mekân sosyolojisi açısından Türkiye'nin kentleşme süreci, Ziya Gökalp'in kültür değişmesi modelinin somut görünümüdür. 1950'lerden itibaren kırdan kente göç edenler kentin hazır olmayan sosyal alt yapısında devlet arazisine bir gecede gecekondulu yerleşimi inşa etmiştir. Türkiye kentleşmesine özgün bir model olan gecekondulu, arabesk müziği de üretmiştir. Kente gelen ve kente uyum sürecinde hem geleneksel kültürünü koruyan hem de kentli modern kültüre uyum sağlamaya çalışan ve arafta kalan kitle kendi özgün sentezini oluşturmuştur. Şehrin merkezi ile şehrin çeperindeki gecekondulu arasındaki ulaşımı sağlayan minibüslerde çalan müzik gecekonduların psikolojisini yansıtan arabesk şarkılardır. Bu bağlamda, Orhan Gencebay "Batsın bu dünya" derken, Müslüm Gürses "İtirazım var" demektedir. İbrahim Tatlıses şehrin imkânlarından pay talep ederek "Ben de isterem" derken, Ferdi Tayfur kentte tutunamayanları dillendirerek "Hadi gel köyümüze geri dönelim" demektedir.

Ziya Gökalp'in kültür değişmesi modeli günümüzde küreselleşme sürecinde de önem taşımaktadır. Küreselleşme ile birbirine benzeyen kültürler meydana gelmektedir. Küresel sistemin kalbi toplumsal, politik, kültürel vb. değerleri metalaştıran ve derin eşitsizlikler yaratan kapitalist ekonomidir. Global toplumun varlığı, paradoksal olarak, yerel olanın önem kazanmasına da imkân tanımıştır. Bunun sosyolojik bir vakıa olması, sembolik olarak dile pelesenk edilen "Global düşün, yerel davran" mottosudur. Bu mottonun ardında yatan sosyologların temel araştırma konusu olan medeniyet ve kültür geriliminin varlığıdır (Sarıbay, 2007, s.44).

Küreselleşmenin, hem maddi kültür unsurları hem de manevi kültür unsurları Amerikan kaynaklı olduğu için küreselleşme, Amerikanlaşma ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Aslında küreselleşme sürecinde Amerikan eklektik kültürü hakim olduğu için "Hayat alanlarının Amerikanlaşmasından" söz edilebilir.

Küyerel melez kültür bütün ülkeleri etkilemektedir. Sosyal medyada paylaşılan şu betimleme bu durumu çok güzel özetlemektedir. "Coca Cola'sından büyük bir yudum aldı genç, Marlboro sigarasını nefeslerken Iphone telefonunda Facebook gönderilerine bakıyordu.

Kolundaki Swatch saate göz attı. Hapşurdu ve Elhemdülillah diyerek kız arkadaşına döndü ve sohbet arasında Amerika ve İsrail'e lanet okudu. Kız dalgın bir şekilde Pierre Cardin çantasından Samsung telefonunu çıkardı, Cacharel türbanını düzeltirken usulca Amin dedi. Kalkıp Jeep'e bindiler, çocuk müziğin sesini açtı. Rihanna'nın son çıkan şarkılarından biri çalıyordu. Çocuk gaza bastı, Michelin lastiklerden duman çıktı. Arabanın arka camında Tek Yol İslam yazıyordu..." Bu betimleme, dünyanın bütün ülkelerinde ve kültürlerinde benzer biçimde yaşanmaktadır. Bir ideoloji olarak küreselleşme herkesi dönüştürmektedir (Bayhan, 2014, s.215). Bazen hakim kültüre kızınca tepkisel davranışlar ortaya çıkmaktadır. Mesela, ABD'ye kızıp eski Iphone telefonlarını kıran, ancak telefonun yeni modeli çıktığında satın almak için geceden sıraya giren insan profilleri görülmektedir.

Türkiye'nin geçirdiği kültür değişiminde Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımı teorisi bağlamında anlamlı olmaktadır. Gökalp, Batı'yı kapitalizmle özdeş olduğu ölçüde, toplumu kültürel ve ahlaki olarak olumsuz etkileyen bir uygarlık olarak tanımlamaktaydı. Bu anlamda, günümüz global toplumun hastalıklarının (metalaşma ve tüketim) kökenine çok önceden işaret etmiştir. Teorik formülasyonunda, Türkçülüğün içini kültür, İslamcılığın içini ahlâk, Muasırlaşmanın içini de rasyonellikle doldururken yapmak istediği, uygarlığın muhtemel yozlaştırıcı etkilerini en aza indirmek istemesiydi.

Gökalp'in formülasyonunda izlediği Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak dizgesi, onda her şeyden önce, "kendimiz gibi olmak ve kalmak" endişesinin ne kadar ağır bastığını göstermektedir. Türkleşmek, Gökalp'te kültürel zeminde inşa edilen bir kimlik mahiyeti taşıdığından, ırki bir üstünlüğe tekabül etmemektedir. Dinin ikinci sırada yer alması, Gökalp düşüncesinde seküler bir kültür arayışının varlığına işaret eder. Ancak, maneviyatla bezenmemiş, sadece maddiyattan müteşekkil bir kültürün yol açabileceği yozlaşmayı önlemek, İslamı hemen ikinci sıraya yerleştirmesinin önemli bir gerekçesi sayılabilir. Muasırlaşmanın en son sırayı teşkil etmesi, Gökalp'in tanımlanmış bir kültürü dünyadaki gidişattan kopuk olarak bir boşlukta konumlandırmak istememesindedir. Diğer yandan, batı uygarlığının kapitalizm olarak cisimleşmiş şeklinin görünen çirkin yüzünü estetize etmede, yani o çirkinliğe direnmede başvurulacak çarenin ilk ve her şeyden önce "kendin gibi olmak" yönündedir. Kimliğinin bileşeni olarak dini ikinci olarak ifade etmesi global ve yerel gerginliğini bir dinler savaşı olmaktan çıkarmak içindir (Sarıbay, 2007, s45-46).

Antropolojik açıdan iki kültürün karşılaşması sonunda etkileşim ve yeni sentezler oluşmaktadır. Bu bağlamda Ziya Gökalp, Türklerin Orta Asya'dan gelip Anadolu'da İslamiyetle karşılaşmaları ve İslamiyeti kabul etmelerinde bütünüyle öz kültürel kökenlerini terk etmediğini, Türk kimliğini koruduklarını ve kendilerine has İslamiyeti inşa ettiklerini ifade eder. Aynı durumun Batı ile karşılaşma ve Batılılaşma sürecinde kendi kültürünü koruyarak yeni alışmalar üreteceğini söyler.

Ziya Gökalp'in kültür değişimi modelindeki bu analizlerin günümüz Türkiye'sine düşünömsel sosyoloji açısından bakılırsa gerçekçi olduğu görülmektedir. Günümüzde ve tarihte Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı, İran Müslümanlığı vb. gibi farklı dini yorum ve geleneklerden bahsetmek bir realitedir. Aynı şekilde Türklerin 1960'dan itibaren Almanya'ya göçleri ve Batı kültürü ile antropolojik olarak karşılaşmalarında ilk kuşak kültür değişimi şoku yaşayıp ve travmatik uyum sürecinden geçseler de günümüzde 3. Kuşak Alamancılar yeni bir sentez oluşturmuşlar ve "Euro Türk" sentezini inşa etmişlerdir.

Bu sentezler dışında, iki kültürün karşılaşmasında, maddi kültür açısından üstün olan kültürü almak zorunda olduğunda kültürel şizofrenik parçalanmışlıklar ortaya çıkabilmektedir. Türkiye'nin sanayi devrimini 150 yıl geriden izlemesi ve Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğü bir "aşağılık kompleksi" oluşturmuştur. Batılılaşma ve modernleşme sürecimizde ikilemler ve yabancılaşma halen sürmektedir. Peyami Safa'nın "Fatih –Harbiye" romanında betimlediği batılılaşma problemi ve karşı karşıya gelen iki kültür çatışması, günümüz Türkiye'sinde de sürmektedir. Batılı laik ile dindar ayrımı ve aralarındaki çatışma günümüzde Kızılçık Şerbeti ve Kızıl Goncalar gibi popüler televizyon dizilerinde işlenmektedir.

Batılılaşma ve modernleşme sürecinde Osmanlı döneminde açılan Galatasaray Lisesi ve Robert Koleji gibi batılı okullar, günümüzde de benzer okullarla ve yabancı dile eğitim veren üniversiteler ile istenilen ve arzu edilen üst tabaka eğitim kurumlarını oluşturmaktadır. Aileler ve yeni yetişen nesiller her dönemde olduğu gibi bu okullarda okumak için yarışmaktadır. Bunun yanında lisede ve üniversitede yurtdışında okuma isteği ve modası Z kuşağında da yoğun olarak sürmektedir. Ayrıca, yeni doğacak çocuklarının ABD vatandaşı olması için gidip doğumunu ABD'de yapma modası da Batı karşısında aşağılık psikolojisinin bir görünümüdür.

Sonuç ve Öneriler

Sosyoloji, Avrupa ve ABD'de sanayi devrimi ve modernizmin bunalımlarını sorgulamak ve çözüm üretmek için bilimsel geleneğini oluşturmuştur. Türk sosyolojisi de Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasına çözüm yolları üretmek için ortaya atılan fikir hareketlerinden ortaya çıkmıştır. Kurucusu olan Ziya Gökalp'in sosyolojik analizleri halen güncelliğini korumaktadır. Durkheim'in sosyolojisinden etkilenen ve model alan Ziya Gökalp, Türkiye'ye özgü yerli sosyolojik analizler yapmıştır.

Gökalp'in kültür ve uygarlık ayrımına dayanan kültür değişmesi modeli Türkiye sosyolojisine özgü analizler içermektedir. Modernleşme, batılılaşma ve çağdaşlaşma sorunsalında kimliğinin Türk ve İslam unsurlarını da içeren bir sentez model üretmiştir. Ziya Gökalp'in "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Garp medeniyetindenim" mottosu Türkiye'nin sosyolojisinin kodlarını oluşturmaktadır. Bu bileşenler günümüzde halen siyasi ve ideolojik ayrılaşmanın temel parametrelerini oluşturmaktadır.

Batılılaşma, modernleşme ve küreselleşme sürecinde kültür alıcısı konumunda olan kültürler şizofrenik parçalanmışlıklar yaşayabilmektedir. Bu problem "paranoid-şizoid toplum" üretme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Modernleşmede başarısız olan ve küresel kültür karşısında çaresiz olan toplumlar kuşkucu olmakta ve içe kapanabilmektedir. Bu durum kültürler ve toplumlar arasında "biz" ve "öteki" arasında kamplaşmalara ve düşmanlıklara neden olabilmektedir.

Düşmanca kamplarda kaygı ve depresyon içerisinde yaşamak yerine, melez kültür sentezlerini üretmek daha işlevsel olacaktır. Bu da öncelikle kendi toplumunu ve kültürünü, aynı zamanda küresel kültürü bilmekten geçmektedir. Bunun için de daha fazla sosyolojiye ihtiyacımız bulunmaktadır. Sosyolojik bir laboratuvar olan Türkiye'yi anlamak için sosyolojik araştırmaların artması ve bu araştırma sonuçlarının sosyal politikalar ile uygulanması gerekmektedir. Salt araştırma yapmış olmak için araştırma yapmak yerine, sorun odaklı klinik sosyolojik araştırmaların yapılması çözüm önerileri üretilmesi gerekmektedir. Türkiye sanayi devrimini 150 yıl geriden izlediği için fen bilimlerine ne kadar değer verirsek, o kadar Batı'ya yetişiriz

öngörüsünün tutmadığı görülmüştür. İçinde yaşanılan toplum ve kültürü anlamadan, sorunlarını belirlemeden, toplum psikolojisini bilmeden yazılan reçeteler geri tepmekte ve başarısız olmaktadır.

Ayrıca, ilerde doktor, mühendis, öğretmen, hakim hangi mesleği seçerse seçsin, gençlere liselerde temel sosyoloji dersinin verilmesi önem taşımaktadır. Bu anlamda da Ziya Gökalp'in girişimleriyle Türkiye'de 1924 yılında liselerde verilmeye başlanan sosyoloji, psikoloji ve felsefe derslerinin zorunlu, güncel ve işlevsel verilmesi gerekmektedir. Günümüzde son yapılan müfredat değişiminde felsefe dersi zorunlu olurken; sosyoloji ve psikoloji dersi seçmeli konumunu korumuştur. Sosyoloji ve psikoloji dersi de zorunlu olmalıdır. Sosyoloji bilmek Sokrates'in "Kendini bil" mottosunu uygulamak anlamına gelmektedir. Bunun açılımını Yunus Emre şu şekilde yapar: "İlim ilim bilmektir/ İlim kendin bilmektir/ Sen kendini bilmez isen/ Ya nice okumaktır".

Kaynakça

- Bayhan, V. (2014). Küresel Kent, Küresel Özne ve Küresel İsyen, *Doğu Batı Dergisi*, Sayı 68, Şubat-Mart-Nisan 2014.
- Bayhan, V. (1997). *Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma*, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.
- Bulut, Y. (2015). Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı, *Sosyoloji Konferansları*, No: 52 (2015-2), ss.79-110
- Bulut, Y. (Tarih Yok). Türk Sosyoloji Tarihi, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi
http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/sosyoloji_lisans_ao/turk_sosyoloji_tarihi.pdf
- Dikeçligil, B. (2007). Yeni Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp'te Kültür Kavramının Analizi, *Türk Düşün geleneğinde Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken*, (Ed. N.G. Ergan, E. Burcu, B. Şahin, M. Kamanlıoğlu), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Erişirgil, M. E. (2007). Bir Bilim Adamının Romanı Ziya Gökalp, (Haz: A.Kazancıgil& C.Alpar), 3.Baskı, Ankara: Nobel yayınları.
- Gökalp, Z. (2014). Cemiyette Büyük Adamların Tesiri. *İstanbul University Journal of Sociology*, 1(2), 48-70.
- Gökalp, Z. (1989). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Toker Yayınları.
- Güngör, E. (1989a). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, N. (1989b). Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin'in eğitim konusundaki görüşlerinin karşılaştırılması. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1-2), 39-48.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2019). Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin, *Türk Sosyologları*, (Ed: Ç. Özdemir), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

- Kaçmazoğlu, H. B. (2011). Türk Sosyoloji Tarihi II, II.Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e, İstanbul: Kitabevi yayınları.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*(11), 435-476.
- Kıray, Mübeccel (1995). "Siyasi Himayecilikten Dinsel Grup Himayeciliğine", *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, İstanbul: Yeni Yüzyıl Yay.
- Sarıbay. A. Y. (2007). Global Toplumda Ziya Gökalp'i Okumak, *Türk Düşün geleneğinde Ziya Gökalp, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken*, (Ed. N.G. Ergan, E. Burcu, B. Şahin, M. Kamanlıoğlu), Ankara: Hacettepe Üniversitesi 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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100



Ziya Gökalp’de Töre Kavramı, Cengiz Han’ın Yasası ve Türk Kimliği *

The Concept of Töre in Ziya Gokalp, The Yasa of Cenghis Khan and Turkish Identity

Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN¹

Öz

Ziya Gökalp, Müslümanlık öncesi Türk inanç sistemini ve manevi kültürünü ifade eden Töre kavramını sosyolojik boyutuyla ele alan ilk toplumbilimcidir. Törenin manası üzerine tarihi ve güncel kaynaklar da farklı açıklama tarzları mevcuttur. Töre'nin mukabili olarak bir inanç sisteminin dayandığı kaideler, hukuk, kanun, nizam, ahlak, görenek, adet gibi kavramlar kullanılmıştır. Kadim Türklerde “töre”, hem beşeri hem de ilahi kaynaklı toplumu düzenleyici kurallar manzumesidir. Bir diğer ifadeyle “töre” Türk boylarının bağlı olduğu, terbiye standartlarını sağlamada esas olan ahlaki kurallar ve davranış tarzlarını içine alır. Törenin dayandığı kurallar, halk içerisinde dayanışma ve yardımlaşmayı güçlendirmeye yönelik davranış kalıplarını ihtiva etmekteydi. Töre, dayanışma ahlakıyla mücehhezdir. Ziya Gökalp törenin bu hususiyeti üzerinden Türk toplum yapısını çözümlenmeye tabi tutmuştur. Töre'nin yazılı hale gelmesi, “yasa” adıyla Cengiz Han zamanında gerçekleşmiştir. Töre ve yasa aynı anlamlara sahiptir. Türkler kendi ötekilerini dil ve din farklılığı üzerinden tanımlamışlardır. Özellikle inanç merkezli bir kimlik tanımlaması yapmışlardır. Türk olmak aynı zamanda töre dinine mensup olmak anlamına gelmekteydi. Müslümanlık öncesi kadim Türk inanç sisteminde Tanrı inancı hep merkezi bir yer işgal etmiştir. Z. Gökalp, Türk/Törük kavramının da töreli anlamına gelebileceğine dikkat çekmiştir. İl ve Töre, kadim Türk topluluklarında korunması gereken iki başat kıymettir. Orhun kitabelerinde vurgulanan bu husus üzerinden Türk tanımlaması yapmak, sosyolojik açıdan tarihi hakikate daha uygundur.

Anahtar Kavramlar : Töre, Yasa, Kurultay, Han, Tengricilik.

Makale Türü: Derleme

Abstract

Ziya Gökalp is the first sociologist to examine the concept of töre, which expresses the pre-Islamic Turkish belief system and spiritual culture, from a sociological perspective. There are different explanation styles in historical and contemporary sources on the meaning of the “töre”. Concepts such as the rules on which a belief system is based, law, code, order, morality, folkway, and custom are used as the equivalent of “töre”. In the ancient Turks, "töre" is a set of society-regulating rules of both human and divine origin. In other words, "töre" includes the moral rules and styles of behavior that Turkish tribes adhere to and which are

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar’da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü. tasdelen@sakarya.edu.tr

Atf için (to cite): Taşdelen, H. M. (2024). Ziya Gökalp’de Töre Kavramı, Cengiz Han’ın Yasası ve Türk Kimliği. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 75-84.

essential in ensuring standards of decency. The rules on which the töre was based included behavioral patterns aimed at strengthening solidarity and cooperation among the people. “Töre” is equipped with the morality of solidarity. Ziya Gökalp analyzed the Turkish social structure through this feature of the “töre”. The written form of the “töre” took place in the time of Genghis Khan under the name of "yasa". “Töre” and “yasa” have the same meaning. Turks defined their others through differences in language and religion. They especially made a faith-centered identity definition. Being a Turk also meant belonging to a “töre” religion. Belief in God has always occupied a central place in the ancient Turkish belief system before Islam. Z. Gökalp pointed out that the concept of Turk/Törük can also mean the owner of “töre”. “İl” and “töre” are two primary values that need to be protected in ancient Turkish communities. Defining Turks based on this aspect emphasized in the Orkhon inscriptions is more appropriate to the historical truth from a sociological perspective.

Keywords : Töre, Yasa, Kurultay, Khan, Tengrism

Paper Type : Review

Giriş

Ziya Gökalp, Müslümanlık öncesi Türk inanç sistemini ve manevi kültürünü ifade eden Töre kavramını sosyolojik boyutuyla ele alan ilk toplumbilimcidir. Töre kavramının yan ısıra, örf-adet, gelenek-görenek tabirleri de çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Geleneksel manasıyla “yasa” kavramı da “töre” ile aynı anlama gelir. Her dört kavram birbiriyle anlamca irtibatlıdır. Gelenek, “kuşaklar boyu sürdürülen ve bir kuşaktan diğerine aktarılan beşeri uygulama, inanç, kurum, alışılmış usul ve ritüelleri, kültür ve sanata ait tarz ve icra biçimlerini” içine alır. TDK sözlüğünde örf, “yasalarla belirlenmediği halde halkın kendiliğinden uyduğu gelenek” olarak tanımlanmaktadır. (TDK, 2019, s. 2793; Darity, 2008, s.4992; Abercrombie, Hill and Turner, 1994, s. 206; Turner, 2006, s. 656) Örf kelimesi, Osmanlı Devleti’nde hukuki bir tabir olarak kullanılmıştır ve “padişahın yönetme ve icra etme yetkisi” anlamındadır. (Mehmet Akman, 2016-2020, örf maddesi) Örf kelimesi, İslamlaşma dönemi sonrasında dini hukuk açısından anlama sahip olduğundan töre kelimesinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Töre kavramı anlam itibarıyla daha kapsamlıdır. Töre kelimesine kaynaklık eden “töz” ya da “tör” Türk lehçelerinde “çadırın ya da evin giriş kapısının karşısında yer almakta olan şeref makamı” anlamını taşır. Töre kelimesi, yaygın olarak “törü” şeklinde telaffuz edilir. Ayrıca, birçok lehçede, “türe”, “törö”, “töri”, “döri” gibi farklı telaffuzlarına rastlanılır. Codex Cumanicus’ta töre “hukuk, kanun ve adet” manalarını taşırken, “töre okşat – “töre tut-“ tabirleri, bir şeyi adet haline getirmek, bir şeye alışmak anlamındadır. Törele ise, yönetmek, hüküm vermek, yargılamak manasına gelir. Türk Dil Kurumu’nun Türkçe Sözlüğü’nde töre kelimesi, “Bir toplulukta benimsenmiş, yerleşik davranış ve hayat tarzlarının, kuralların, görenek ve geleneklerin, ortaklaşa alışkanlıkların, tutulan yolların bütünü ve bir toplumdaki ahlaki davranış biçimleri” olarak izah edilmektedir. Töre, yaratılmak, türemek, üremek, meydana gelmek, aynı kandaşlığa ya da soy bağına sahip olmak anlamlarına da sahiptir. Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lügat-it-Türk adlı eserinde “törü” kelimesi töre-nizam, görenek, adet olarak karşılık bulurken, “törümek” türemek, “törütmek” türetmek anlamlarında da kullanılmaktadır. “Tüz” kelimesi ise, halk, asıl, kök, soy sop manalarına gelir. (TDK, 2019, s. 3606; Argunşah, Güner, 2015, ss. 580-581; Erdoğan, 2018, s. 28; Tatar-Canbay Tatar, 2005, s. 276-278) Orhun Kitabeleri’nde geçen “törü” kelimesi, sözlü yasa, örf, merasim, tören demek iken, “törü-“, “töri-“ yaratılmak manasındadır. Töre, hem doğmak ve türemek, hem de kanun, gelenek, düzen anlamlarıyla Türkçede olduğu gibi Moğolcada da kullanılmıştır. Daha ziyade kanun anlamına karşılık gelen yasa/yasak kelimesinin Cengiz Han Dönemi’nden sonra Türk topluluklarındaki

kullanımı yaygınlaşmıştır. Her iki kavram köken olarak Türkçe'dir. Cengiz Han Yasa'sı, Türk devletlerindeki "töre"nin karşılığıdır. Eski Türk topluluklarında zamanla kendiliğinden gelişen gelenek, görenek, adet ve normlar, "yusun/yosun" hukukunu oluştururdu, kağan'ın iradesiyle "yusun" töreye dönüşürdü. Bu bakımdan "yusun" törenin en önemli kaynağıdır. Töre üç kaynaktan neş'et ederdi. Bunlar halk(budun), kurultay ve han'dır. (Arsal, 2020,s.130, Caferoğlu, 2010,ss.30-31; Pamir, 2009,s. 360--368, İnalçık, 2001,ss. 158-175) Ziya Gökalp'in aktardığına göre, Thomsen, "törüğ" tabirini "kanun" diye tercüme etmiş, başka bir yerde ise müesseseler olarak anlamlandırmıştır. Ziya Gökalp, Orhun Abideleri'nde zikredilen "İl" ve "Töre"nin vazgeçilmezliğine dikkat çeker. Ayrıca "İl gider Törü kalır" ifadesi de asıl vazgeçilmez olanın "töre" olduğuna vurgu yapar. Ziya Gökalp'e göre yazılmış yasalardan başka yazılmamış teamüller de "töre"nin içindedir. Hukuki "töre"nin yanı sıra, dini ve ahlaki "töre"ler de mevcuttur. (Gökalp, 1976, s.11-13)

Bozkır hayat tarzı, toplumsal hayatı düzenleyen sözlü hukuk kurallarının oluşumuna kaynaklık etmiştir. Hem beşeri hem de ilahi kaynaklı toplumsal kurallar manzumesi olan töre, Türklerin "devlet hukukunu, ahlaki değerlerini, dini inançlarını, atalarından miras kalan, sosyal hayatı düzenleyen ve hukuki sosyal değer kazanmış davranış kalıplarını ihtiva eden mecburi kuralların bir bütünü"dür. Tengricilik olarak adlandırılan İslam öncesi geleneksel Türk dininde Tanrı inancı hep merkezi bir yer işgal etmiştir. Tanrı'nın yüceliğine sık sık vurgu yapılmıştır. Kutadgu Bilig'de törü, kanun, nizam olarak geçmektedir. Tanrı "törütgen" (yaratıcı/düzen koyucu) olarak anılmaktadır. Burada kastedilen düzen, Tanrı'nın insanlar için koyduğu kurallardan oluşan düzendir. Töreye uymayan Tanrıya karşı da sorumlu olur. Tek bir yaratıcıya-Törütgen'e inanmak aynı zamanda bir inanç sistemi olan törenin gereğidir. Türk dini inancı ya da Töre dini Tengricilik olarak adlandırılabilir. Dini, hukuki, ahlaki ve toplumsal boyutlarıyla bir bütün olarak değerlendirildiğinde, "töre"yi budun'un "manevi kültürü" olarak tanımlamak mümkündür. (Erdoğan, 2018, ss. 25-31; Güngör, 2012, ss. 13-21; Başer, 2007,s. 99) Törenin dayandığı kurallar, dayanışma ahlakına dayanır, budun/halk içerisinde dayanışma ve yardımlaşmayı sağlamaya ve güçlendirmeye yönelik davranış kalıplarını içerirdi. Kadim Türklerde "töre", hem beşeri hem de ilahi kaynaklı toplumu düzenleyici bir kurallar manzumesidir. Bir diğer ifadeyle töre olarak bilinen kurallar, Türk boylarının inandığı, terbiye standartlarını sağlamada esas olan ahlaki kurallar ve davranış tarzlarını ihtiva eden düzenlemelerdir. (Tatar - Canbay Tatar, 2005, s. 276) Kadim Türk toplumlarında töre, yazılı metinler halinde değildi. Kolektif hafızada kuşaktan kuşağa aktararak varlığını sürdürmekteydi.

Törenin uygulayıcısı İl'i temsilen kağan ve görevlileridir. Töre çiğnendiğinde de cezayı yine Kağan ve görevlileri verirdi. (Erdoğan, 2018, s.48) Kutadgu-Bilig'de törenin anayasa hükmünde, değişmez ilkeleri dört tanedir. Bunlar sırasıyla Könilik (adalet), Uzluk (iyilik, faydalılık), Tuzluk-tüzlük (eşitlik) ve Kişilik (insanlık). Bu ilkeler çerçevesinde adalet, törenin doğru ve tarafsız bir şekilde uygulanmasıdır. (Erdoğan, 2018, ss.48-50; Kafesoğlu, 1997, s.247) İlk defa yazılı hukuk metinleri Uygur Türkleri tarafından düzenlemiştir. Bu metinler fertlerin birbirleriyle ya da devletle ilişkileri çerçevesinde sosyal ve iktisadi hayatla ilgili anlaşmaları içermekteydi. (Caferoğlu, 2010, s. 2-34; Yakut, 2002, s. 418-419; Kafesoğlu, 1997, s.316)

Töre, başta kağan ve üst yöneticiler olmak üzere toplumun her ferdini bağlayan ve herkesin uyması zorunlu olan değerler ve kurallar bütünüdür. Törenin bazı şart ve kuralları değiştirilemez nitelik taşıırken, bazıları zamanla değişime uğramaktaydı. Her başa gelen kağan yeni bir töre ilan ederdi. Töre hükümleri değişmez kalıplar değildir. Bir sosyal hukuki normlar bütünü olarak töre,

gerekli olan yeniliklerin gerçekleştirilmesi yoluyla çevre ve imkanlar dikkate alınarak yaşamış ve yaşatılmıştır. Törenin etkinliği de biraz da bu şartların oluşmasıyla yenilenebilmesinden kaynaklanmaktaydı. Töreyle ait kuralların zaman ve ihtiyaca göre yenilenmesi ve değiştirilmesi “kengeş” ya da kurultayda gerçekleşirdi. Töreyle en iyi bilen ve tecrübe sahibi devlet adamlarından oluşan “kengeş” adlı yüksek idari meclis, bir yüksek mahkeme gibi görev ifa etmekteydi. Kurultay bir danışma meclisi hükmündeydi. Cengiz Han’dan sonra Oğuz Türkçesindeki kengeş tabirinin yerine daha ziyade kurultay tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Kurultay, kağanın seçiminde ve kağanı tahttan indirmede tam yetki sahibiydi. Seçilen kağan hukukun yani törenin üstünlüğüne uygun olarak yönetimde bulunacağına söz verirdi. Devlette iktidar sahiplerinin töreye bağlılığı, aynı zamanda devlet hayatında hukukun üstünlüğü ilkesini uygulamada geçerli kılmaktaydı. Kağanlara hiçbir zaman insanüstü nitelikler atfedilmezdi. Kut ilahi kaynaklıdır, kut sahibi olmak, devleti yönetmek hakkına sahip olmaktır. İktidar kut sahibi hanedandan gelen kağanların şahsında toplanmakla birlikte, düzen her zaman törenin denetiminde olmuştur. Kağanlar, töre gereği adaletli ve merhametli yönetim göstermekten halka karşı sorumluydular. Kağanın en önemli vazifesi ülkelerini töreye göre yönetmektir. Bu sayede adaletli bir yönetim söz konusu olabilmektedir. (Pamir,2009, s. 363-370 ; Ögel, 1982, s. 129-130; Arsal, 2020, s. 116; Erdoğan, 2018, s. 47-50) Kağanlık makamına, Tanrı’nın vermesiyle gelirdi. Kağanlar öncelikle Tanrı’ya sonra kurultaya karşı sorumlulardı. Törenin belirli kesimi halk tarafından bilinir ve gelecek nesillere aktarılır. Kağan törenin oluşmasında ve yenilenmesinde merkezi bir konuma sahiptir. Ancak tek başına karar veremez. Eski Türk devlet geleneğinde anayasa, töredir. Törenin etkisi, İslamiyet’ten sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örf, bu etkiye en iyi örnektir. Günümüzde örf, her ne kadar sosyal bir norm olarak kabul edilse de aslında, Töre geleneğinin İslamiyet’le birlikte kazanmış olduğu yeni biçimdir. Örfi hukuk’la töre varlığını sürdürmüştür. H. İncalcık’a göre, Türk Devlet geleneğinde törenin önemli bir yere sahip olması, kabileler arasında çok sıkı bir şekilde gözetilen örfi hukuka dayanmasından ileri gelir. (İncalcık, 2005; s.65-74; Arsal, 2020, s. 284; Uğurlu-Yılmaz, 2011, s. 960-967; Gökalp, 1976, s.14)

1. Ziya Gökalp’e Göre Töre Kavramının Türklükle Münasebeti

Z. Gökalp’e göre, töre kelimesinin, Türk kelimesiyle bir cevherden olması muhtemeldir. Soğdak kelimesi <<Soğdu>> manasına geldiği gibi, Türk/Törük kelimesi “töre sahibi olan/törelî” anlamında yorumlanmalıdır. Ziya Gökalp, Türk/Törük kavramının da törelî anlamına gelebileceğine dikkat çekmiştir. (Gökalp, 1976, s.14) Türk töresi, eski Türklere atalarından kalan bütün kaidelerin mecmuu (toplamı) demektir Ziya Gökalp’in tespitlerine göre, “İslamiyet’ten evvel, Türk, kendisini iki nokta-i nazardan sair halklardan ayırıyordu: 1. Lisan nokta-i nazarından, 2. Din nokta-i nazarından. Türk, lisan nokta-i nazarından kendisine benzemeyenlere, yani Türkçeden ayrı bir dil konuşanlara “Sumlım” adını veriyordu. Divanü Lügati’t-Türk’te bu kelimenin manası şu veçhile (şekilde) gösteriliyor: “Sumlım Tat: Asla Türkçe bilmeyen İranlı. Bundan başka Türkçe bilmeyen her ferde de Sumlım adı verilir.” O halde, Arap’ın nazarında acem ne ise Türk’ün nazarında da “sumlım” odur: Türkçe konuşmayan bütün kavimler “sumlım tat”tırlar. Türkler, din nokta-i nazarından kendisine benzemeyenlere de doğrudan“tat” adını vermekteydi. Tatar kelimesi, “tat eri” tabirinden kaynaklanmış olsa gerektir. Dede Korkut Kitabı’nda “tat eri” tabiri geçmektedir. (Gökalp, 1976, s.11-14)

Türkler, zamanla farklı inanç sahibi topluluklarla münasebet kurmuşlar ve bazıları bu toplulukların dinlerini benimsemişlerdir. Dinlerini değiştiren bu topluluklar tat olarak adlandırılmış, bu kavram töre inancıyla bağı kalmayan anlamına gelmektedir. Türklerin İslamlaşmasıyla birlikte, sumlım tat kelimesi giderek terkedilmiş, bu kavram daha ziyade, sumlım tat’ın ön kelimesi düşerek sadece tat kelimesi, farklı bir dil konuşan yabancı toplulukları ya da konuşma özürülü kimseleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.

İl ve Töre, kadim Türk topluluklarında muhafaza edilmesi gereken iki başat kıymettir. Orhun kitabelerinde vurgulanan bu husus üzerinden Türk tanımlaması yapmak, sosyolojik açıdan tarihi

hakikate de uygundur. Müslümanlık öncesi kadim Türk inanç sisteminde Tanrı inancı hep merkezi bir yer işgal etmiş, Tanrı'nın yüceliğine sık sık vurgu yapılmış, Tanrının iradesi öncelik taşımıştır. Bu meyanda aynı zamanda töreyi de içeren kadim Türk inanç sistemi Tengricilik olarak da adlandırılmaktadır. Türklerin yanı sıra Moğollar da yalnız bir tek tanrıya inanırlardı. Moğollar gökle yerin yaratılışını Allah'ın eseri olarak görürlerdi. Saadet ve felaketin ondan geldiği mülahazasında idiler. Öldükten sonra öbür dünyada, buradakine geniş ölçüde benzeyen bir hayat beklerlerdi. Moğollar yeryüzü hakimiyetinin kendilerine Tanrı tarafından bahşedildiği fikrinde idiler. Hanlar ise Allah'ın bu iradesini gerçekleştirmekle mükellef idiler. Bu yüzden mühür ve vesikalarda Ebedi tanrının gücü ile ibaresini kullanırlardı. (Spuler,2011,s.188) Türklerle Moğollar arasında inanç bakımından herhangi bir farklılık söz konusu değildi.

Şamanizmi eski Türk dini olarak görmek isabetli değildir. Saadettin Y. Gömeç, şamanizmin kadim Türk dini olmadığı, şaman kelimesinin İrani topluluklardan geçtiği ve Türklerin Tek Tanrıya inandıkları tespitinde bulunur. (Gömeç, 2011,s.19-20) Yine M.Eliade'nin tespitlerine göre, şamanlığın dini boyutu olmakla birlikte, bir din değildir. Şamanlar büyü ve kehanetle iştilik ettikleri gibi, şifacılıkla da uğraşırlardı. Şamanlık "esrime",diğer bir ifadeyle "vecd ve istiğrak" tekniğidir. (Eliade, 1999, s. 22-23)

2. Cengiz Han'ın Gerçekleştirdiği İnkılap: Töreden Yasaya Geçiş

Orhun Kitabelerinde töre vurgusu yazılı olarak yer almakla birlikte, tüm kurallar yazılı hale getirilmemişti. Töre budunun (boyların) ortak hafızasında mevcudiyetini sürdürmekteydi. Töre ve yasa anlam bakımından aynıdır. Cengiz Han öncesinde "yasa" sözlü olarak yaşanırken Cengiz Han "yasa"yı yazılı hale getirmiştir. Cengiz Han, Uygur Türkçesini devletin yazı dili olarak tercih etmiş, "yasa" bu dille yazılmıştır. (Yuvalı, 2021. s. 150)

Cengiz Han Yasa'sının Genel Hükümleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir : (Yuvalı, 2021. s. 156-157) (Bu hükümler büyük ölçüde toplumun kolektif hafızasında korunan ve nesilden nesile aktarılan Türk töresinin yazılı hale gelmiş şeklidir.)

"1. Hangi kavme mensup olursa olsunlar saf, masum ve salih olanlar ile alim ve akil kişilere hürmet edilmeli, kötü ve haksız kişiler hor görülmelidir.

2. Cengiz Han'ın tebaası birbirine muhabbet beslemeli, zina yapmamalı, çalmamalı, yalancı şahitlik yapılmamalı, kimseye ihanet edilmemeli, yaşlılara ve fakirlere saygı gösterilmelidir.

3. Cengiz Han, davet edilmeden bir başkasının yanında herhangi bir şey yemeyi ve bir kimsenin yoldaşlarından daha fazla yemesini yasaklamıştır.

4. Cengiz Tek bir yaratıcıya (Gök Tanrı) inanmaktaydı. Zaman zaman kutsal Burkan Kaldun Dağı'nı çekilir, Tanrıya dua eder, yakarır, isteklerde bulunur ve şükrederdi. Hiçbir dini inancı ve topluluğu baskı altına almamış, bütün dinlere eşit mesafede davranmıştır.

5. Cengiz Han bütün dinlere hürmet edilmesini ve herhangi birinin diğerine tercih edilmemesini emretmiştir." (Yuvalı, 2021. s. 156)

"6. Cengiz Han'ın kurduğu devlet bir cihan devleti'dir. Nasıl ki kainatın yaratıcısı ve sahibi tek ise, yeryüzünün sahibi de tek olmalıdır. "(Yuvalı, 2021. s. 157)

“7. Cengiz Han din görevlilerinden vergi alınmasını yasaklamıştır. Bunların yanısıra, tabip, muallim ve alim kimselerden de vergi alınmamasını emretmiştir.” (Yuvalı, 2021. s. 160)

Cengiz Han'ın çeşitli kavimlerden ve dinlerden müşavirleri vardı, aynı şekilde Müslüman müşavirlere de sahipti. (Yuvalı, 2021. s. 181) Cengiz Han, yazılı bir ceza hukuku ihdas etti. Tatar kavimlerinin okuma yazmaları olmadığı için onların çocuklarına Uygurlardan yazıyı öğrenmelerini emretti. Sonra bütün yasaları tomarlara yazdılar ve buna *Büyük Yasa* adını verdiler. Bu metinlerin şehzadelerin hâzinesinde bulunmasına karar verdiler. Bir han ordu sevk edeceği veya şehzadelerle meşveret edip karar vereceği zaman o tomarları getirip ona göre hareket ederdi. Ordu teşkili, şehirlerin yıkılması ve imar edilmesi gibi işler de bu yasalara dayanılarak yapılırdı. (Arsal, 2014, s. 165-170)

“Cengiz Han, bir şeyi kabul ettirmek için güçlü hükümdarların başvurdukları korkutma ve tehdit yöntemlerine başvurmazdı. Bir kimseyi yola getirmek için kullandığı en sert ifade, “Ne olacağımı biz bilmeyiz, Yüce Tanrı bilir” cümlesiydi. Eğer dikkat edilirse, bu söz, Allah'a tevekkül edenler tarafından söylenebilecek bir sözdür.” (Yuvalı, 2021. s. 85)

“Cengiz Han'ın dini olmadığı için o, insanları dinine göre ayırt edip birini diğerine üstün tutmazdı. Hangi dinden olurlarsa olsunlar âlimlere ve din adamlarına iyi davranır, onları her zaman yüceltirdi. Bunu Yüce Tanrıya karşı bir görev bilirdi. Müslümanlara saygı gösterdiği gibi Putperestlere ve Hıristiyanlara da saygı gösterirdi. Çocuklarının ve torunlarının bazıları İslâmiyeti, bazıları Hıristiyanlığı, bazıları Putperestliği seçtiler, bazıları da hiçbir dine girmeyerek atalarının yolundan gittiler. Sonuncu gruptakilerin sayısı azdı. Herhangi bir dine girenler de mutaassıp değildiler.” (Yuvalı, 2021. s. 196)

“Cengiz Han'ın yasalarından biri de bütün milletleri eşit saymak, onlar arasında fark gözetmemektir. Yine hükümdar ailesine ve asilzadelere Müslüman toplumlarda olduğu gibi övünç dolu ululayıcı adlar verilmeyecek -aslında İslamda da ideal olanı budur-, sadece han ve kağan ünvanı kullanılacaktır. Cengiz Han'ın koyduğu en önemli yasalardan biri de ağız dolusu lâkaplar kullanılmasını yasaklamasıdır. Onun oğulları ve torunları basit adlarıyla çağrılırdı. Mektup yazarken de aynı şekilde davranırlardı. Mektup yazanlar sultan veya sıradan bir kişi arasında fark gözetmezdi. Sahte sıfatlardan arınmış kısa bir isimle yetinirlerdi. Hanlık makamında oturan kişi sadece han veya kağan sıfatını kullanırdı.” (Yuvalı, 2021. s. 86, 157)

Ata Melik Alaaddin Cüveyni Tarih-i Cihan Güşa adlı eserinde yakından şahit olduğu hadiseler hakkında bilgi vermiş, Cengiz Han döneminin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. “Küçük büyük, fakir zengin, efendi (erbâb) köle (nöker) gibi halkın her kesiminden insanlar, gerektiği zaman kılıç sallayan ve mızrak kullanan kimseler olurlar. Daha doğru bir ifadeyle yek vücut asker olurlar. Savaş sırasında düşman karşısında her türlü savaş araç ve gereçlerini kullanabilirler. Zorunlu hallerde her türlü silâhı tedarik etmeden tut da bayraktan iğneye ve hayvanlara kadar her şeyi düşünürler. Herkes kendi gücüne göre yardımcı olur. Bazı günlerde mükemmel bir düzenle kendi savaş araç ve gereçlerini sergiye koyarlar. Savaşta da aynı şeyi yaparlar. Buna ek olarak kendilerinin katıldığı gibi kadınlar da kocalarının maddî haklarından faydalanma konusunda onların yokluğunda sadece evin düzeniyle uğraşmakla kalmazlar, gerektiğinde evlerini de savunurlar. Bir kişi öldüğü zaman ister az, ister çok olsun onun malını müsadere etmezler. Hiç kimsenin o servete saldırmaya hakkı yoktur.” (Cüveyni, 2013. s.88- 89) “Eğer ölenin vârisi yoksa mirası öğrencisine veya kölesine (nöker) verirler. Hiçbir şekilde ölünün

malım devlet hâzinesine koymazlar. O işi uğursuz sayarlar. Cengiz'in asıl ismi Temuçin idi. O, dünyanın meskun yerlerine hükümdar olmadan önce Ong Han, Kereit ve Sakiz kabilelerinin reisi idi. Bu kabileler, güç kuvvet, alet edavat, sayı bakımından diğer kabilelerden üstündü." (Cüveyni, 2013, s. 91)

13. Yüzyılda Anadolu'da ahvali ve yaşananlara şahitlik edenlerden biri de Yahudi kökenli bilahare Ortodoks Süryanilik dinine geçmiş Ebu'l Farac adlı tarihçidir. O da Moğollar hakkında değerli bilgiler aktarmaktadır. "Moğolların edebiyatı ve yazısı olmadığı için Uygurlar Cengiz Han'ın talebiyle yazı ve kitaplarını Cengiz Hana getirdiler, 1. Moğollar asilere elçi göndermek ve mektup yazdırmak ihtiyacını hissettiklerinde bunları ordularının ve sayılarının çokluğu büyüklüğü ile tehdit etmesinler, Bize mukavemet ederseniz, biz ne biliriz, derlerdi. (Abu'l Farac, 1999, s. 478) 2. Mütevazi, temiz ve dürüst kimseler, katipleri, akıl sahiplerini, hangi millete mensup olurlarsa olsunlar, taziz etsinler ve makamlarını yükseltsinler. Kötülerden ve insafsızlardan nefret etsinler" (Abu'l Farac, 1999, s. 478-479) "3. Moğollar hükümdarlarına ve asilzadelerine, diğer milletler kendilerini öven ifadeler kullanmayacaklar, ünvanlar vermeyeceklerdi. Taht üzerinde oturan kişiye sadece han denilecekti." (Abu'l Farac, 1999, s. 479)

"Cengiz Han herhangi bir bölgeden gelen tacirlere sulh sözü vermiş, yolları muhafaza edenlere bunlara zarar verilmemesini emretmiştir." (Abu'l Farac, 1999, s. 479) "Ticari faaliyetlerin emniyetini sağlamıştır. Cengiz Han, İran hükümdarı Sultan Muhammet'e 400 tacirle birlikte gönderdiği elçi Cengiz Han adına şunları söylemişti. "Bundan böyle bütün memleketler arasında sulh olmasını emrediyoruz. Tacirler korkmadan bir yere gidip gelecekler, zenginler ve fakirler barış içinde yaşayarak Allah'a şükrederler." (Abu'l Farac, 1999, s. 482) Tarihi kaynaklardan elde edilen bilgilere göre, Cengiz Han, sözlü "töre"den yazılı "yasa"ya geçişi gerçekleştirmiş, hükümler olduğu bölgede "Han Barışı"ni inşa etmiş, kendisinden sonra gelen yönetici kuşaklar için bir yönetim modeli oluşturmuştur. Onun soyundan olmak, Han ya da hakan olmanın meşruiyet zeminini teşkil etmiştir.

Genel Değerlendirme

Şifahî kültür şeklinde kuşaktan kuşağa aktarılarak korunan "töre" Cengiz Han'la birlikte yazılı "yasa" haline gelmiştir. Bu olgu Türk siyasi ve sosyal tarihi açısından önemlidir. Cengiz Han'dan sonra Türk kağanlarının soy bakımından referans aldıkları yeni bir meşruiyet kaynağı oluşmuştur. Birincisi Oğuz soyundan gelmek iken, ikincisi, Cengiz Han ile soy bağına sahip olmaktır. Osmanlı Hanedanı mensupları da kendilerini Oğuz soylu Kayı Boyuna dayandırırken aynı zamanda bu yolla Cengiz Hanla da akrabalıklarına ilan etmiş oluyordular. Kadim Türk tarihine baktığımızda, peş peşe gelen yönetimler arasında bir soy bağı olduğu ya da böyle bir bağın kurulduğu görülür. Türk toplulukları ile Moğol toplulukları arasında dil dışında kültürel anlamda önemli bir farklılık göze çarpmaz. Bilakis Türk ve Moğol topluluklarının çoğunlukla iç içe yaşadıkları görülür. O nedenle Moğol ve Türk toplulukların birlikte yer aldıkları Cengiz Han'ın kurduğu devleti bazı tarihçiler Moğol-Türk İmparatorluğu olarak adlandırmışlardır. (Yuvalı, 2021, s. 120)

N.Atsız'ın tarihi vesikayla ortaya koyduğuna göre Osmanlı Hanedanı mensupları Cengiz Han'a ve onun soyundan gelenleri müspet bakmaktaydılar. Sultan II. Murat zamanında Hicri 843 yılında basılan bir takvime göre, Cengiz, Ögedey, Güyük, Mengü, Hülagü, Abaka, Keyhatu gibi

Müslüman olmayan Cengiz Han soyundan gelen hanlar rahmetle anılmaktaydı. (Atsız,2019, s.92-94)

Timurlular Devleti kurucusu Emir Timur, kendisi için Han lafzını kullanmamış, ancak, Cengiz Han soyundan gelen bir Hanı göstermelik olarak yanında tutmuştur. Cengiz Han'ın soyundan gelenlerin kanı akıtılmaz idi. Okla boğma geleneği buradan gelmektedir. Emir Timur kendisi Cengiz Hanın soyundan gelen biri ile evlenerek o aileye damat olmuştu. (Yuvalı, 2021. s. 154) Osmanlı Hanedanına mensup Sultanlar aynı zamanda “Han” ünvanını kullanmaktaydılar.

Osmanlı Hanedanının Kayı boyundan olmaları hasebiyle Cengiz Han ile akrabalık ilişkileri bulunduğunu ifade eden tarihçilerin mevcudiyetine de rastlanılmaktadır. O günkü Türk topluluklarında iktidarlar meşruiyetlerini ya Oğuz Han soyuna ya da Cengiz Han soyuna dayandırmaktaydı. Osmanlı Hanedanı her iki kökene de kendini dayandırmış ve bu şekilde kendini tanımlamıştır. Her ne kadar bazı tarihçiler Osmanlı Hanedanının Kayı Boyu bağlantısı ve Cengiz Han'la akrabalığına itiraz etseler de, bu tutumda son dönem tarihçilerin Cengiz Han'a yönelik olumsuz bakış açılarının rol oynadığı söylenebilir. Özellikle ilk kuşak Osmanlı Hanedan mensuplarının Cengiz Hana müspet baktıkları gözden uzak tutulmamalıdır. Daha çok son dönem oryantalist tarihçilerin Anadolu'da Kayıların varlığına şüpheyle yaklaşmaları ilginçtir. F. Emecen'in de dikkat çektiği gibi, Anadolu'da Kayı isimli yer adları vardır. Karakeçililerin ve Kayıların ilk dönem tahrir kayıtlarında yer alması, Anadolu'daki varlıklarının delili sayılması gerekir. (Emecen, 2015, s.238-243)

Zeki Velidi Togan'ın aktardığına göre, Kıyat, Kayan ve Kayı adları aynı Türk boyunu tanımlamaktadır. Kayılar, hakanlar nesliyle irtibatlı bir boydur. Cengiz Han Kıyat - Börçegin hanedanına mensuptur. Börçegin Hanedanı hem Türkçe hem de Moğolca konuşmaktaydı. Bu hanedanın menşei hakkında en dikkat çekici malumat Çinli Sung hükümdarının sefiri olarak 1221 yılında Cengiz Han'ı ziyaret eden Çao-hong'un yazdığı eserde bulunmaktadır. Bu sefirin yazdıklarına göre, Cengiz Han'ın kökeni, Göktürklerin bir şubesi olan “Şa-to”lara dayanmaktaydı. Yani Kıyat -Kayı-Börçegin sülalesinden olan Cengiz Han'ın kökeni, bu sefirin verdiği bilgilere göre Göktürlere kadar uzanmaktaydı. (Togan, 1941, s.13-20) Bu bilgi esas alınırsa Osmanlı Hanedanı'nın, Kayı Boyuna mensup olması hasebiyle hem Göktürklerle hem de Cengiz Hanla köken akrabalığı bağına sahip olduğu ifade edilebilir. Her ne kadar bazı tarihçiler buna itiraz etseler de bu husus daha ayrıntılı bir araştırmaya muhtaç görünmektedir.

Cengiz Han'ın devleti yöneten hanların “han” dışında başka bir yüceltici tabir kullanmalarını yasaklaması, kendisinden sonra gelen bazı devlet yöneticilerini etkilemiş olmalıdır. Osmanlı Hanedanı mensubu padişahların kendileri için “Gururlanma padişahım senden büyük Allah var” ifadelerini söyletmesinde bu geleneğin izini görmek mümkündür. Cengiz Han'ın tüm dinlere hoşgörülü yaklaşması, kendi içlerinde örgütsel yapılarını korumalarına müsaade etmesi, Fatih Sultan Mehmet'in farklı din ve mezheplere karşı izlediği siyaset ile arasındaki paralelliği göstermektedir. Bazı oryantalistler, Osmanlı devlet yapısı üzerindeki Roma tesirini gündeme getirirken, Cengiz Han'ın inşa ettiği devlet yapısının Osmanlı Hanedanı için bir model oluşturabileceği hususunu gözden ırak tutmuşlardır. İlhanlı devlet teşkilatının Osmanlı devlet bürokrasisinin şekillenmesinde büyük katkı sağladığı görülür. (Uyar, 2020, s. 90-92) Cengiz Han ve sonrasında özellikle Moğol ordularının savaşlardaki kıyıcılıkları zamanla onlara karşı menfi bir bakış açısını beslemiştir. Birçok tarihçi Cengiz Han'ın kendisinden sonra gelen Türk devlet yapıları üzerindeki etkisini dile getirmekte cesur davranmamıştır.

Cengiz Han hiçbir topluluğu din değiştirmeye zorlamamıştır. Müslümanlarda da böyle bir tutum görülmez. Ancak, Hristiyan Avrupalılar -Batı ve Doğu Roma yönetimleri- farklı dinlere mensup topluluklara tahammül göstermemişlerdir. Bunun en çarpıcı tarihi örnekleri Rus Çarlığı'nın bir kısım Müslüman Çuvaş Türklerini, Bizans Yönetiminin ise Müslüman Keykavus Türklerinin (Gagauzların) Hristiyanlaştırmasıdır. Türk topluluklarıyla Roma yönetimleri arasında etkileşim olmakla birlikte, hem İslam öncesi Türk devletlerinin hem de Müslüman Türk devletlerinin başta Roma olmak üzere Avrupalı devletlerden ciddi yönetim tarzı farklılıklarının olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Osmanlı Devleti üzerinde Bizans müesseselerinin etkisinden bahsederken, Cengiz Han'ın inşa ettiği devlet modeli/yapısı da dikkate alınmalıdır. Burada araştırılması gereken önemli husus, Çin tecrübesi ve etkisinin Cengiz Han'ın öncülük ettiği devletin müesseseleşmesindeki etki derecesidir. Türk toplulukları Müslüman olunca Türk devletlerinde "yasa"nın yerini "şeriat" almıştır.

Ziya Gökalp'in, Türk kimliğini Töre kavramı üzerinden tanımlama teşebbüsü sosyolojik bakımdan yerinde ve isabetli görünmektedir. Töre, Türklerin tabi olduğu tüm inanç, ahlak, toplumsal normlar, gelenek ve görenek ile, zihniyet dünyalarını ihata eden bir kavramdır. İslamlaşma öncesi dönemden beri Türk kimliği aynı zamanda inanç merkezli tanımlanan bir kimliktir. Türkler Müslüman olduktan sonra da aynı temayülü göstermişler, Bernard Lewis'in de vurguladığı gibi İslam ile Türklüğü özdeşleştirmişlerdir. (Lewis,1955, s. 171)

KAYNAKÇA

- Abercrombie, N., Hill, S., and Turner, B.S. (1994). *The Penguin Dictionary of Sociology*, 3rd Edition, New York, Penguin Books
- Akman, M. (2016-2020) Örf maddesi, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, TDV İslam Araştırmaları Merkezi yayını. [ÖRF - TDV İslâm Ansiklopedisi](#)
- Alaeddin Ata Melik Cüveyni (2013) *Tarih-i Cihan Güşa*, (Haz. Mürsel Öztürk) Ankara, TTK yayını,
- Argunşah, M., Güner G. (2015). (Haz.) *Codex Cumanicus*, Kesit yayınları, 1. Baskı, İstanbul
- Arsal, S.M. (2020). *Türk Tarihi ve Hukuk*, 2.baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını
- Arslan, M. (1987), *Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*, İstanbul, İÜEF Yayını
- Atsız, N. (2019) *Osmanlı Tarihine Ait Takvimler*, İstanbul, Ötüken Neşriyat
- Başer, S. (2007). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, Trabzon Valiliği Kültür Yayınları
- Caferoğlu, A. (2010). "Uygurlarda Hukuku ve Maliye İstılahları", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Cilt 4, ss. 1-44
- Darity Jr., A.W. (editör in chief) , (2008). *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd edition, vol 8, New York, Macmillan
- Dönmez, İbrahim K. (2016-2020) Örf maddesi, İslam Ansiklopedisi, TDV İslam Araştırmaları Merkezi yayını. İstanbul. [ÖRF - TDV İslâm Ansiklopedisi](#)
- Eliade M. (1999) *Şamanizm, İlkel Esrime Teknikleri*,(çev.İsmet Birkan) İstanbul, İmge Kitabevi
- Emecen, F. M. (2015) *Kayılar ve Osmanlılar: Sahte Bir Kimlik İnşası mı? Oğuzlar : Dilleri, Tarihleri, Kültürleri* (Editörler: Tufan Gündüz,- Mikail Cengiz) Ankara, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
- Erdoğan, H.G. (2018). *Türk Töresi, Eski Türklerde Töre Uygulamaları*, Karakum yayınları, Ankara
- Gökalp, Z. (1976) *Türk Töresi*, (Sadeleştiren:Hikmet Dizdaroğlu) Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları

- Gömeç, S. Y. (2011) *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, 2.baskı, Ankara Berikan Yayınevi
- Gregory Abu'l Farac (1999), *Abu'l Farac Tarihi Cilt: I-II*, (çev. Ömer Rıza Doğrul) Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Güngör, H. (2012). *Türk Din Etnolojisi*, İstanbul, IQ Yayınları
- İnalçık, H. (2005). "Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği" *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, s. 13, Kasım-Aralık-Ocak, ss.64-82
- Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*, 16. Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları
- Kaşgarlı Mahmut (1984). *Divan-ı Lügat-it-Türk*, (Haz. Osman Nuri Ekiz, Müslim Ergül, Vahap Kabahasanoğlu, Zekeriya Nikbay, Yalçın Tokar) İstanbul, Tokar yayınları
- Lewis, B. (1955), *Türkiye: Batılılaşma*, (Çev. H. Topçuoğlu) Turkey : Vesternization, in «Unity and Varlety in Müslim Civilization» Ed. by. Gustave E. von Grunbaum University of Chicago Press. (Chicago ve Liege Üniversitelerinin ortak yönetimi altında Liege ve Spa şehirlerinde 1953 yılı Eylül ayında düzenlenmiş "İslam Medeniyetinde Birlik ve Çeşitlilik" konulu Milletlerarası Kongreye sunulan tebliğ)
- Ögel, B. (1982). *Türk Devlet Anlayışı*, (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar) Ankara, Başbakanlık Basımevi
- Pamir, A. (2009). "Orta Asya Türk Hukuku'nda Töre Kavramı" *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 58, Sayı 2 DOI: https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001574
- Spuler, B. (2011), *İran Moğolları Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220-1350* (Çev. Cemal Köprülü) 3. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu
- Tatar, T., Tatar, H.C. (2005) "Türk Kültüründe Töre Müessesesi" *Dini Araştırmalar*, Cilt, 8 , Sayı: 23, ss. 273-286
- TDK (2019) *Büyük Türkçe Sözlük*, (Kolektif) Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları
- Togan Z. V. (1941) *Moğollar, Çingiz ve Türklük*, Bozkurt yayını : 4, İstanbul, Arkadaş Matbaası
- Turner, B.S. (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*, New York, Cambridge University Press
- Uğurlu, S., Yılmaz, K. (2011). "Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre'den Örf'e Değişim", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 6/2, Spring, p. 949-972, Turkey, DOI: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2172>
- Uyar, M. (2020) *Moğollar ve Türkler Tarihsel Bağlar*, İstanbul, Ötüken Yayınevi
- Yakut ,E. (2002). "Eski Türklerde Hukuk", *Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı, 3, ss. 1-26
- Yusuf Has Hacib, (2019). *Kutadgu Bilig*, (Haz. Mustafa S. Kaçalın) Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
- Yuvalı, A. (2021), *Cengiz Han*, Ankara, Atayurt Yayınevi

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.



Ziya Gökalp'e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi *

Relationship between Culture and Civilization According to Ziya Gökalp

Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU ¹

Öz

Kültür ve medeniyet kavramları düşünce dünyamızda çok önemli yere sahiptir. Bu kavramlar hakkındaki ilk önemli çalışmaları Ziya Gökalp yapmıştır. Gökalp'in düşünce ikliminin oluşum döneminde Osmanlı Devleti parçalanmanın eşiğindedir. Dolayısıyla onun düşüncelerinin oluşumunda bu zorlu sürecin izlerini görmek mümkündür. Gökalp memleketin kurtuluşunu milli kültürde aramıştır. Ona göre kültür (*hars*) bir milletin kolektif bilincinin ya da ortak ruhunun ürünüdür. Milli kültür kural ve kanunlarla inşa edilmediği için taklit edilemez ve bir millettten diğerine aktarılamaz. Bununla birlikte milli kültür birlik ve beraberliğimizin temelidir. Medeniyet kavramı ise evrensel bir içeriğe sahip olduğu için bir millettten başka bir millete aktarılabilir. Gökalp'e göre medeniyet bilim, teknoloji, hukuk, ekonomi gibi alanlardaki gelişmeyi ifade eder. Medeniyet, uluslararası düzeyde paylaşılan ve milletler arası etkileşimle gelişen bir yapılmaya sahiptir. Medeniyetin ölçüsü maddi açıdan ilerlemedir ve bir millet başka bir milletin medeniyetine kültürünü koruyarak girebilir. Ancak Gökalp yaşadığı dönemde Osmanlı Medeniyeti'nin yetersiz oluşundan dolayı Batı Medeniyetinin benimsenmesi gerektiğini savunur. Ona göre milli kültürünü korumak bir milletin gelişmesini engellemez. Bununla birlikte bir millet sahip olduğu medeniyeti değiştirebilir. Nitekim Türk Milleti de İslamiyet'ten önce Aksayı Şark Medeniyeti dairesinde iken İslamiyet'ten sonra Şark Medeniyeti Dairesine geçmiş ve şimdi de Laik Batı Medeniyeti dairesine girmeye çalışmaktadır. Gökalp kültür ve medeniyetin birbirine karşı değil aksine birbirini tamamlayıcı unsurlar olduğuna inanır. Ona göre bir millet, kendi kültürünü koruyup geliştirerek medeniyete katkıda bulunabilir. Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışı, Türkiye'nin modernleşme sürecinde etkili olduğu gibi günümüz Türkiye'sinde de önemli bir referans noktası oluşturmaya devam etmektedir. Kültürel kimliğin korunması ile modernleşme arasındaki denge günümüzde her zamankinden daha önemlidir. Milletlerin kültürel kimliklerini koruyarak medeniyetin bir parçası olmayı başarabilecekleri ise izahtan varestedir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Sociology, Kültür, Medeniyet, Millet.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

The concepts of culture and civilization have a very important place in our world of thought. The first important studies on these concepts were made by Ziya Gökalp. During the formation period of Gökalp's climate of thought, the Ottoman Empire was on the verge of disintegration. Therefore, it is possible to see the traces of this difficult process in the formation of his thoughts. Gökalp sought the salvation of the country in national culture. According to him, culture (*hars*) is the product of the collective consciousness or common spirit of a nation. Since national culture is not built with rules and laws, it cannot be imitated and cannot be transferred from one nation to another. However, national culture is the basis of our unity and solidarity. Since the concept of civilization has a universal content, it can be transferred from one nation

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ihsancapcioglu@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

Atf için (to cite): Çapcıoğlu, İ. (2024). Ziya Gökalp'e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 85-96.

to another. According to Gökalp, civilization refers to developments in areas such as science, technology, law, and economy. Civilization has a structure that is shared at an international level and develops with international interaction. The measure of civilization is material progress, and a nation can enter the civilization of another nation by preserving its culture. However, Gökalp argued that Western Civilization should be adopted due to the inadequacy of the Ottoman Civilization during his lifetime. According to him, preserving the national culture does not prevent a nation from developing. However, a nation can change the civilization it has. Indeed, the Turkish Nation was in the Eastern Civilization circle before Islam, but after Islam it moved to the Eastern Civilization circle and is now trying to enter the Secular Western Civilization circle. Gökalp believes that culture and civilization are not opposites but complementary elements. According to him, a nation can contribute to civilization by preserving and developing its own culture. Gökalp's understanding of culture and civilization was effective in Turkey's modernization process and continues to be an important reference point in today's Turkey. The balance between preserving cultural identity and modernization is more important than ever today. It goes without saying that nations can become a part of civilization by preserving their cultural identities.

Keywords: Ziya Gökalp, Sociology, Culture, Civilization, Nation.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp (23 Mart 1876 – 25 Ekim 1924), Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde fikirleriyle etkili olan kurucu düşünürlerden biridir. Gökalp'in kültür ve medeniyet kavramlarına bakışı, sadece kendi dönemi için değil, günümüz Türkiye'si ve hatta küresel ölçekte de geçerliliğini koruyan bir perspektif sunar. Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışının, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde şekillendiğini hatırlatmak gerekir. Bilindiği gibi bu dönemde Osmanlı Devleti, Batı karşısında gerilemekte ve bu durum, birçok Osmanlı aydını arasında Batılılaşma tartışmalarını gündeme getirmekteydi. Gökalp, bu tartışmaların ortasında, Batılılaşmanın milli kültüre zarar vermemesi gerektiğini savunan bir yaklaşımın savunucusu olarak öne çıkmıştır. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısındaki askeri ve ekonomik gerilemesinin en belirgin olduğu dönemdir. Bu dönemde, Batı'nın üstünlüğü karşısında Osmanlı aydınları, Devlet-i Âliye'yi modernleştirmenin yollarını aramışlardır. Batılılaşma, bu çabaların en önemli ayağı olarak görülmüş, ancak bu süreçte milli kültürün korunmasının gerekliliği de tartışmalara dâhil olmuştur. Gökalp, bu tartışmalarda, Batı medeniyetinin bilimsel ve teknolojik yeniliklerini benimsemenin gerekli olduğunu, ancak milli kültürün korunmasının da en az bunun kadar önemli olduğunu savunmuştur. Bu makalede, Gökalp'in kültür ve medeniyet kavramlarına yaklaşımını, iki kavram arasındaki ilişkiyi ve bu bakış açısının Türk modernleşme sürecine etkilerini ana hatlarıyla değerlendireceğiz.

1. Ziya Gökalp'in Hayatı

Türk Milliyetçiliğinin ideologu ve fikri babası olarak görülen Ziya Gökalp'in asıl ismi Mehmed Ziya'dır. 1876 yılında Diyarbakır'da doğmuştur. Doğduğu yıl Osmanlı Devleti'nin ilk Anayasası olan I. Meşrutiyet'in ilan edildiği yıldır. O sıralarda Diyarbakır Kürt, Ermeni, Türk ve

Araplardan oluşan nüfusuyla (Georgeon, 2010) oldukça kozmopolit bir şehir olduğundan Gökalp'in çocukluğu farklı dilden ve milletten insanlarla bir arada geçmiştir. Varlıklı bir aileye mensup olan Gökalp, ekonomik yeterlikleri sayesinde ayrıcalıklı bir çocukluk dönemi geçirmiştir. Bu sayede o, batı tarzı eğitim veren bir okula gönderilmiş, burada Fransızca öğrenmiş aynı zamanda ailesi onun Arapça ve Farsça öğrenmesi için de hocalar tutmuştur (Işık, 1990, s. 339). Böylelikle hem Doğu hem de Batı dillerini öğrenme fırsatı yakalamıştır. Bu yetiştirilme tarzı Gökalp'in entelektüel kişiliğinin temellerini atmıştır. Bununla birlikte bu dönemde Diyarbakır'daki etnik, kültürel ve dinsel çeşitlilik onda bir kimlik karmaşasına yol açmıştır. Nitekim ailesinden aldığı dini-muhafazakâr eğitim ile hocası Dr. Yorgi'den aldığı tabiatçı felsefe eğitimi arasında bocalamış ve bu kültür çatışması onu intihar girişiminde bulunmaya kadar sürüklemiştir (Ülken, 2007, s. 44). Bu girişimin sebebi bazı kaynaklarda Gökalp'in İstanbul'da okumak istemesine rağmen ailesinin buna gerek olmadığını ve evlenerek Diyarbakır'da kalmasını istemesi olarak belirtilmektedir. Ünüvar ise intiharın sebebini dönemin Batılılaşma savunucusu ve aynı zamanda kendisinin doktoru olan Abdullah Cevdet'in Gökalp'in düşüncelerine yön vermesi ve onda kafa karışıklığına sebep olması olarak göstermiştir (Ünüvar, 2002, s. 32). Neticede kafasına sıkıldığı kurşunla hayatına son vermeye çalışan Ziya Gökalp'in intihar girişimi başarısız olmuş ancak hayatı boyunca bu kurşun ile yaşamıştır.

Ziya Gökalp, 18 yaşında eğitimine devam etmek amacıyla kardeşiyle birlikte İstanbul'a yerleşmiştir. Ancak o dönemde yaşadığı maddi sıkıntılar nedeniyle, ücretsiz olan Veterinerlik Mektebi'ne kayıt yaptırmak zorunda kalmıştır. Bu süreçte Batı kültürüyle tanışan Gökalp, aynı zamanda İttihat ve Terakki Cemiyeti ile de temaslarda bulunmuştur. Fakat “zararlı derneklere üye olma ve yasaklı kitapları okuma” suçlamalarıyla 12 ay cezaevinde kalmıştır. Cezaevinden çıktıktan sonra, 1900 yılında Diyarbakır'a dönmüş, burada amcasının kızıyla evlenmiş ve memuriyet hayatına başlamıştır. Aynı dönemde, siyasi faaliyetlerine de devam etmiştir. Gökalp, 1908 yılında İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesini kurmuştur. 1909 yılında ise İttihat ve Terakki'nin Selanik'te organize edilen kongresine katılmış ve hayatına bir süre Selanik'te devam etmiştir (Gökalp, 2006, s. 10). Ziya Gökalp'in fikri ve ilmi gelişiminde Selanik yılları önemli bir yer tutmaktadır. Burada Emile Durkheim'in kitaplarına yoğunlaşmış; Ali Canip Bey ve Ömer Seyfettin ile tanışmıştır. *Genç Kalemler Dergisi*'nin başyazarı olan Ali Canip Bey sayesinde Gökalp, fikirlerini söz konusu dergide yayınlama fırsatı bulmuştur (Gökalp, 1970, s. 3).

Gökalp, 1912 yılında Ergani Sancağı milletvekili seçildikten sonra İstanbul'a dönüp yaşamına bir süre de burada devam etmiştir. Bu zaman diliminde Darülfünun'da sosyoloji dersleri vermiş ve Felsefe dersi muallimliğine tayin olmuştur (BOA,1147.16). Neticede Gökalp, Durkheim sosyolojisinden etkilenerek Türkiye'de sosyoloji kürsüsünü kuran kişi olmuştur (Georgeon, 2006, s. 94). Ziya Gökalp, Birinci Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ve İstanbul'un

işgali neticesinde, diğer birçok İttihat ve Terakki mensubu gibi İngiliz işgal kuvvetleri tarafından Malta Adası'na sürgün edilmiştir. Ankara Hükümeti'nin yoğun çabaları neticesinde 1921 yılında sürgün hayatı bitmiş ve Ankara'ya gitmiştir. 1923 yılında Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Encümeni Reisliği'ne atanmış; ayrıca Diyarbakır milletvekili seçilmiştir (Korlaeçi, 2014, s. 253). 1924 yılında hastalanmış ve Fransız hastanesinde tedavi altına alınmıştır. Ancak hastalığı kısa sürede ağırlaşan Gökalp, üç ay sonra vefat etmiştir.

2. Ziya Gökalp'in Eserleri ve Düşünce Yapısı

Ziya Gökalp'in ilk dergisi 1911 yılında yayımladığı *Genç Kalemler*'dir. Bu dergideki yazıları, onun düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Daha sonra yazılarını *Rumeli*, *Halka Doğru*, *Türk Yurdu*, *İslam Mecmuası*, *Yeni Mecmua* ve *Küçük Mecmua* gibi dergilerde yayımlamıştır. Gökalp'in eserleri, büyük ölçüde bu dergilerde yayımlanan makalelerinden oluşmaktadır. Aşağıdaki yayınlar, Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışını geliştirdiği önemli platformlar olmuştur:

- *Şaki İbrahim Destanı*, Vilayet Matbaası, Diyarbakır 1908.
- *İlmi İçtima-ı Hukuki*, Taş Basması, 1913.
- *Rusya'daki Türkler ne Yapmalı?* Tanin Matbaası, İstanbul 1913.
- *İlmi İçtima Dersleri*, Darülfünun Notları, İstanbul 1915.
- *İlmi İçtima-ı Dini*, Darülfünun Notları, İstanbul 1915.
- *Kızıl Elma*, Matbaa-i Hayriye, İstanbul 1915.
- *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Evkafı İslamiye Matbaası, İstanbul 1918.
- *Yeni Hayat*, Evkafı İslamiye Matbaası, İstanbul 1918.
- *Altın Işık*, Matbaai Amire, İstanbul 1923.
- *Kızıl Elma, Yeni Hayat, Altın Işık ve Dağınık Şiirleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1952.
- *Türkçülüğün Esasları*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara 1923.
- *Türk Töresi*, Matbaai Amire, İstanbul 1923.
- *Doğru Yol*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara 1923.

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarının önemli fikir adamlarındandır. Yaşadığı dönemde içinde bulunduğu coğrafyanın temel sorunu olan "Bu millet nasıl kurtulur?" sorusuna cevap arayan Gökalp, Meşrutiyet'in ilanından önce Osmanlıcılık düşüncesini savunurken, Meşrutiyet'in ilanından sonra Türkçülük düşüncesine yönelmiştir. Başka bir ifadeyle Osmanlı'nın dağılmasının ardından düşünceleri Misak-ı Milli sınırları ve Milli Devlet anlayışına doğru bir değişim seyri takip etmiştir (Özarpınar, 1998, s. 80).

Onun düşünce yapısının bu şekilde değişmesinde yaşadığı dönemin sosyo-politik koşullarının farklılaşmasının etkili olduğu muhakkaktır. 1880-1890 yılları arasında Osmanlı Devleti'ne farklı etnik kökenden milyonlarca Müslüman göç etmiş, modern eğitim kurumları açılarak yaygınlaşmış, bu okullardan mezun olan kişiler toplumun diğer bireylerini etkilemeye çalışmış, yeni bir toplumsal sınıf ortaya çıkmıştır. Bu olaylar toplumda hem kimliklerin hem de inançların farklılaşmasına yol açmıştır (Karpas, 2002, s. 328-333). Gökalp bu sancılı değişim sürecinin etkisiyle düşüncelerini millet oluşumunda etkili olan faktörlerin incelenmesine yöneltmiştir (Gürsoy ve Çapcıoğlu, 2006, s. 91).

Ziya Gökalp'i kültür ve medeniyet ilişkisi hakkında düşünmeye iten ana problem, Batı'daki gelişmeleri takip ve bir ölçüde taklit ederken, acaba onların kültürel özelliklerini de alacak mıyız? sorusudur. Başka bir ifadeyle medenileşirken inançlarımızdan, değerlerimizden ve kültürümüzden vazgeçmek zorunda mıyız? düşüncesidir (Güngör, 1996, s. 10). Bu kapsamda Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı çalışmasında kültür ve medeniyet arasında bir uyumsuzluk olmadığı, aksine bu olguların birbirini tamamladığı savunulmaktadır (Ünüvar, 2002, s. 136). Ona göre toplumsal değişimin merkezinde "kültür" ve "medeniyet" kavramları yer alır. Bununla birlikte bu kavramlar arasında kültüre hem öncelik hem de ağırlık verilmesi gerekmektedir. Çünkü "milli olma" niteliği ancak kültürle sağlanabilir. Gökalp'in bu çerçevede sıklıkla vurguladığı Türkçülük düşüncesi sosyolojik fikirleriyle neredeyse özdeşleşmiştir. Zira sosyoloji bilimi henüz yeni oluşmaya başlamıştır. O, "İlmi İçtima" adlı yazısında Osmanlı toplumunun sosyolojik incelemesini yaparken, bir sosyologdan çok bir ideolog gibidir. Nitekim ona göre Türkçülük, Türk milletini her açıdan yükseltmeye gayret etmektir.

Gökalp'in fikirleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde de etkili olmuştur. Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Batı medeniyetinin bilimsel ve teknolojik üstünlüğünü kabul etmiş, ancak bu üstünlüklerin milli kültürle uyumlu hale getirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Gökalp'in önerdiği "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülü, bu sürecin ideolojik temellerinden birini oluşturmuştur. Atatürk başta olmak üzere Cumhuriyet dönemi liderleri, Gökalp'in bu formülünden ilham alarak, milli kültürü koruyarak modernleşmeyi hedeflemişlerdir. Şimdi Gökalp'in konuyla ilgili görüşlerine biraz daha yakından bakalım.

3. Kültür/Milli Kimlik ve Medeniyet/Evrensel Vurgusu

Ziya Gökalp kültür yerine "hars"ı kullanır. Çünkü Fransızca "culture" kelimesi kendisinin kast ettiği harsın dışında başka bir anlama da sahiptir. Kültür kelimesinin bu ikinci anlamını, Gökalp "tehzib" kelimesi ile ifade eder. "Hars ve Tehzib" başlıklı makalesinde harsın halk kültürü olduğunu; halkın gelenek, görenek ve örfünü içerdiğini, tehzibin ise yüksek tahsil görmüş ve yüksek terbiye ile yetişmiş aydınlar için kullanıldığını belirtir. Başka bir ifadeyle o,

hars deyince millî kültürü, tehzib deyince ise en seçkin düzeylere kadar yükselebilen genel kültürü ve her millete mensup bireylerin, yüksek eğitim yoluyla ya da ufuk genişlemesi sayesinde kazandığı evrensel kültür ürünlerini kastetmektedir. Esasen Gökalp'e göre kültür, bir milletin tarih boyunca geliştirdiği ve toplumun bütün kesimleri tarafından paylaşılan ortak değerler bütünüdür. Kültür; dil, din, sanat, gelenek ve görenekler gibi unsurlardan oluşur ve bu unsurlar, bir milletin kimliğini, yani ruhunu şekillendirir. Kültür, milli kimliğin mayasıdır. Kültür milli bir olgudur ve her milletin kendine özgü bir kültürü vardır.

Gökalp'in kültür anlayışında dil en önemli unsurlardan biri olarak öne çıkar. Ona göre, dil bir milletin düşünce yapısını, dünyayı algılama biçimini ve tarihsel tecrübelerini yansıtır. Türk dilinin sadeleştirilmesi ve zenginleştirilmesi gerektiğini savunan Gökalp, milli kültürün korunmasında dilin oynadığı kritik role dikkat çeker. Ziya Gökalp, kültür anlayışında dinin de merkezi rol oynadığını vurgular. Çünkü Türk milletini İslam şekillendirmiş ve İslam toplumun manevi değerlerinin belirlenmesinde kurucu işlevler üstlenmiştir. Gökalp, İslam'ın Türk milletinin tarih boyunca geliştirdiği ahlaki ve manevi değerlerin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, dinin milli kültürün korunması ve sürdürülmesi açısından öncelikli bir rol oynadığını belirtir. İslam'ın, Türk milletinin kültürel kimliğinin yapı taşlarını oluşturduğunu ve bu nedenle milli kültürle bütünleşmiş bir şekilde korunması gerektiğini savunur.

Gökalp'in kültür anlayışında gelenek ve görenekler de önemli yer tutar. Ona göre, bu unsurlar bir milletin sosyal yapısını ve toplumsal ilişkilerini şekillendiren temel bileşenlerdir. Gelenekler, bir milletin tarihsel tecrübelerinin, toplumsal normlarının ve değerlerinin kuşaklar arası aktarımını sağlar. Bu yolla milli kimlik sürekli olarak yeniden üretilir ve güçlendirilir. Gökalp'in perspektifinden bakıldığında, gelenek ve görenekler yalnızca kültürel mirasın korunmasını değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve bütünlük hissinin geliştirilmesini sağlar. Bu noktada Gökalp'in din ve geleneklerin kültürel yapı üzerindeki etkisini değerlendirirken, bu unsurları nasıl birleştirdiği ve milli kültürle bütünleştirdiği önemlidir. Gökalp, bu unsurların sadece tarihsel bir miras olarak değil, aynı zamanda çağdaş milli kimliği oluşturan dinamikler olarak da değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Din, milli kültürün manevi temellerini sağlarken, gelenek ve görenekler bu temellerin toplumsal yaşantı içinde nasıl tezahür ettiğini ve sürdürüldüğünü gösterir. Özetle Gökalp'in kültür anlayışında din ve gelenekler, milli kültürün korunmasında ve güçlendirilmesinde kritik bir rol oynar. Din, kültürel ve manevi değerlerin kaynağı olarak, gelenek ve görenekler ise bu değerlerin toplumsal yapılar içinde nasıl işlediğini ve sürekliliğini sağlamak bakımından önemli işlevler görür. Gökalp'in bu konudaki görüşleri, kültürel kimliğin korunması ve geliştirilmesi sürecinde din ve geleneğin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Ziya Gökalp'in medeniyet anlayışı, kültürden farklı olarak evrensel bir karakter taşır. Kültürün aksine medeniyet, bilimsel, teknolojik ve estetik gelişmeleri içerir ve bu gelişmeler, milletlerarası bir karaktere sahiptir. Bu özelliğiyle medeniyet, evrensel olana açılan kapıdır. Gökalp'e göre medeniyet, farklı kültürlerden gelen unsurların harmanlanmasıyla oluşan bir yapıdır ve bu özelliğiyle bir milletin sınırlarını aşarak başka toplumlar tarafından da benimsenebilir. Buna göre bilim ve teknoloji, medeniyetin en önemli unsurlarıdır. Gökalp, bilimsel bilginin evrensel olduğunu ve bu bilginin milletler arasında paylaşılabilirliğini düşünür. Teknolojik yenilikler de bir milletin medeniyet düzeyini gösteren önemli unsurlardır. Teknoloji, toplumların yaşam standartlarını yükseltir ve medeniyetin yayılmasında önemli rol oynar. Sanat ve estetik de medeniyetin evrensel unsurları arasında yer alır. Bu unsurlar, farklı kültürlerden beslenerek zenginleşir ve medeniyetin bir parçası haline gelir. Gökalp'e göre medeniyetin sanatsal ve estetik boyutu, milletlerin birbirlerinden etkilenerek geliştirdikleri ortak kültürel mirası şekillendirir.

4. Kültür-Medeniyet Etkileşimi ve Sosyolojik Uzanımları

Ziya Gökalp'e göre kültür, bir milletin kendi iç dinamiklerinden, tarihsel tecrübesinden, inançlarından, geleneklerinden ve göreneklerinden beslenen özgün bir yapıdır. Kültür, bir toplumun sosyal, ahlaki ve manevi değerlerinin toplamını ifade eder. Bu nedenle o, her milletin kendine has özelliklerini taşır ve bu özellikler o milletin kimliğini oluşturur. İnançlar, ahlakî görevler ve ülküler kültürün başlıca unsurlarıdır. Kültür unsurları sosyalleşme ve sosyal yaptırım gücüyle kendilerini kabul ettirirler. Başka bir ifadeyle topluma uyma duygusu ve toplumdan dışlanmama ihtiyacı ile benimsenirler. Zira kültür vicdana hitap etmektedir. Gökalp'e göre, kültür bizim millî benliğimizdir, istesek de onu değiştiremeyiz. Çünkü kültür tabii ve millîdir, her milletin maddî-manevi özelliklerine göre farklılaşır, dolayısıyla ne paylaşılabilir ne de başka kültürle değiştirilebilir (Karpat, 2000, s. 330).

Gökalp, kültürü bir milletin doğasına, tarihine ve yaşam biçimine derinden bağlı, özgün bir değerler bütünü olarak tanımlar. Bu yüzden her milletin kültürü, ona özgü özellikleri barındırır ve bu özellikler milletin kimliğini inşa eder. Gökalp'e göre kültür halkın günlük yaşamında, geleneklerinde, dilinde, edebiyatında, sanatında ve dini inançlarında somutlaşmış bir yapıdır. Toplumları birleştiren ve bütünleştiren klan, aşiret ve kavim gibi unsurların doğal bir bütünleşmesi olarak ortaya çıkar. Kültür, toplumun kimliği ve sosyal dayanışmanın temelidir; kendi içinde doğal bir evrime sahiptir. Aynı zamanda kültürler, dışarıdan uygun bulduğu medeniyet unsurlarını seçerek benimser ve uygun olmayanları reddeder. Kültürün en önemli işlevi, bireyler arasında dayanışmayı güçlendirerek toplumun bütünlüğünü korumaktır (İnalçık, 1965, s. 426). Gökalp'in kültürü, bir milletin kimliğini oluşturan ve onu sürdüren temel bir unsur

olarak görmesi, onun milli birliği ve toplumsal dayanışmayı merkeze alan bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir. Ona göre, milli kültürden beslenen bir millet, toplumsal bilinç ve dayanışma açısından son derece canlı ve güçlüdür (İnalçık, 1965, s. 430; Albayrak, 2022, s. 93-95). Bu düşünceyle Gökalp, Türk milletinin zor koşullardan çıkış yolunu ve sürecini tanımlamaktadır. Milli bilinci uyandıracak ve ulusal birliği sağlayacak temel dinamik “milli kültür”dür. Medeniyet ise, bu kültürel temele dayanan bir ulusun gelişimini güçlendiren, büyük çaplı değişim projelerine katılımını sağlayan ve gelişim sürecinin son halkasını temsil eden bir olgudur.

Gökalp'e göre medeniyet, evrensel olan, farklı milletler arasında ortaklaşa paylaşılan bilimsel, teknik ve estetik değerleri ifade eder. Medeniyet, farklı toplumlar arasında yayılabilen ve adapte edilebilen unsurları içerir. Bu bağlamda medeniyet, bir toplumun teknik gelişmişlik düzeyini, bilimsel birikimini ve teknolojik ilerlemelerini temsil eder. Medeniyet dinamik bir yapıdır; zamanla değişir, gelişir ve farklı toplumlara yayılır. Tüm medeniyetlerin ayrı bir sistemi vardır. Bu sistemlerin de kendine özgü dünya görüşleri bulunmaktadır. Bu sebeple medeniyetler birbirleriyle karışamazlar. Milletlerin tarihinde farklı medeniyetlere sahip oldukları görülebilir ancak farklı medeniyetler aynı toplumda bir arada yaşayamazlar (Gökalp, 1976, s. 25–34). Medeniyetin unsurları, bilimsel keşifler, teknolojik yenilikler, sanatsal ve entelektüel ürünler gibi çeşitli kaynaklardan beslenir ve milletler arasında rahatlıkla paylaşılabilir. Bu yönüyle medeniyet, kültürden daha dinamik bir yapıya sahiptir; zamanla değişir, gelişir ve farklı toplumlara yayılma kapasitesini içinde barındırır. Medeniyet, toplumlar arasında sınırları aşan bir evrensellik taşıdığı için, kültürün millî ve sabit yapısına karşılık sürekli bir hareket ve dönüşüm sürecini yansıtır.

Gökalp'e göre medeniyet bilimsel düşünce, eser ve değerler gibi herkesin kolayca paylaşabileceği unsurlardan oluştuğu için evrensel bir ortak payda olarak değerlendirilebilir. Buna mukabil kültür tabî ve millîdir; her milletin maddî ve manevî özelliklerine göre farklılık gösterir ve bu nedenle ne başka kültürlerle değiştirilebilir ne de paylaşılabilir. Millî kültür hissî bir yapıdadır, oysa medeniyet daha çok akla dayalı fikirlerden oluşan bir bütündür (Karpas, 2000, s. 330). Gökalp, her medeniyetin kendi mantığı ve dünya görüşü olduğu için birbirine karışamayacağını vurgular. Bir millet, tarihinin farklı dönemlerinde farklı medeniyetlere mensup olabilir; ancak birbirine zıt medeniyetler aynı toplumda yan yana var olamaz ve birbiriyle uzlaşamaz. Bu bakımdan, medeniyetler geniş çaplı dışsal değişim mekanizmaları olarak görülmektedir. Medeniyet taklit aracılığıyla bir millettten diğerine geçen kavramların ve tekniklerin toplamıdır. Bu yüzden kültür duygulara dayanırken, medeniyet özellikle bilgilerden oluşmaktadır (Gökalp, 1976, s. 25-34).

Gökalp Türk toplumunun Batı Medeniyeti içerisinde olması gerektiğini düşünür ve Türk kültürü ile Batı Medeniyetini ortak bir noktaya getirebilecek bir teori oluşturmaya çalışır. Ona

göre Tanzimatçıların hatası Osmanlı Medeniyeti ile Batı Medeniyetinin bağdaşamayacağını kabul etmemektir. Çünkü iki medeniyet bir arada yaşayamaz. Bir medeniyet ile bir kültür birarada yaşayabilir. Bunun gerçekleşmesi için de milli kültürün geliştirilmesi gerekir (Kongar, 1993, s. 56). Gökalp'e göre medeniyetin belirleyicisi bilim ve teknolojik gelişmedir ve bu da Batı Medeniyetinde bulunmaktadır. Bir toplumun Batı medeniyetini kabul etmemesi çağ dışı kalması anlamına gelmektedir. Bilim ve teknik Batı medeniyetinde olduğundan tüm toplumlar en sonunda Batı medeniyetini kabul edeceklerdir. (Özakpınar, 1998, s. 93, 100). Ona göre “medeniyet tek ve bütündür, bu da Batı medeniyetidir”. Batının bilim ve tekniği, araştırma yöntemleri alınmalıdır. Ancak harsı meydana getiren manevi unsurlar alınmamalıdır (Kaçmazoğlu, 1999, s. 15). Çünkü her milletin kültürü, kendine özgü manevi birikimlerinden oluşur ve sosyal hayatından, tarihinden, törelerinden, ahlakından ve sanatından beslenir (Özakpınar, 2002, s. 234).

Gökalp'e göre, hars duygulara dayandığı için onun görülmesi çok zordur ancak medeniyet kurumlardan ve kavramlardan oluştuğu için kültüre göre daha kolay görülebilir (Gökalp, 1995, s. 20; Kongar, 1993, s. 54). Ona göre toplumun son aşaması “Harsi Milletler”dir. Bu, henüz hiçbir toplumda görülmeyen ideal bir modeldir. Evrimci bakış açısıyla düşünen Gökalp'e göre toplumlar ilkel kavimlerden dinsel milletlere, daha sonra yasal milletlere ve en sonunda da kültürel milletlere dönüşmektedir (Gökalp 1977, s. 14). Tüm bu aşamaların gerçekleşip toplumun gerçek anlamda millet olabilmesi için bağımsız bir kültüre sahip olması gerekir (Gökalp, 1977, s. 13). Bir toplumun millet kabul edilebilmesi için kendine özgü bir dini, dili ve ahlakı olmalıdır (Türkdoğan, 1998, s. 35).

Ziya Gökalp'in ‘millî’ kavramını öne çıkarması, Osmanlı Devleti'nin çok milletlilik esasına dayalı yapısının çözülmesi ile ufukta görülen devletin ümmet kimliğinden millî kimliğe geçişte “millet” kültürünü kurma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Medeniyet kavramını ümmet kimliğinin temeli olarak gören Gökalp, onu millî olarak gördüğü ‘hars’ kavramından ayrı tutmuştur. Ona göre kültürün iki ayağından birincisi olan hars (millî kültür) demokratik, ikincisi olan tehzib ise (işlenmiş kültür) aristokratik niteliktedir. ‘Tehzib’ farklı milletlerin kültürel etkileşimine açık olduğu halde ‘hars’ bir milletin kendine özgü yaşam tarzını oluşturur. Tehzib, insanları hümanist, hoşgörülü ve iyiliksever kılıp eklektisizme yönlendirirken; hars, milliyetçiliğe yönlendirir (Türkdoğan, 1998, s. 242–243). Gökalp toplumu her şeyin üstünde görmektedir. Esasen o, Durkheim'in toplum olarak tanımladığı olguyu millet olarak tanımlamaktadır. Gökalp'e göre bütün ideallerin kaynağı ve en üstün manevi otorite millettir (Heyd, 1979, s. 68). Bu yönüyle onun bireyciliği dışlayarak toplumcu ve kolektivist bir anlayışı önemsendiği anlaşılmaktadır (Kaçmazoğlu, 1999, s. 21).

Medeniyet, kültürün dışında bir değişim dinamiği olarak kabul edilirken, kültür toplumun kimliğini ve sosyal dayanışmayı sürdüren bir yapıdır. Toplumlar, etkileşimde buldukları medeniyet unsurlarını seçici bir biçimde bünyelerine alırlar; her unsuru kabul etmez, sadece kendi yapısına uygun olanları benimserler. Bu süreçte kültürel seçicilik devreye girer. Gökalp, kültürün, bireyler arasındaki dayanışmayı güçlendiren ve toplumun bütünlüğünü koruyan bir unsur olduğunu vurgular. Ona göre, kültüre dayanan bir millet, güçlü bir toplumsal bilinç ve dayanışma ile varlığını sürdürebilir. Milli kültür, ulusal birliği sağlayan ve milli bilinci uyandıran en önemli faktördür. Gökalp bu kültür vurgusuyla Türk milletinin zor zamanlardan çıkış yolunu tarif eder. Medeniyet ise, bu bilinçle güçlenen milletin gelişim sürecinin son aşamasını ve büyük çaplı değişim projelerine katılım aracını temsil eder (Çelik, 2006, s. 48; Yıldırım, 2013, s. 13).

Değerlendirme ve Sonuç

Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecinde, Batı'nın üstünlüğü karşısında birçok Osmanlı aydını, bu durumu aşmanın yolu olarak Batılılaşmayı görmüş, ancak bu süreçte milli kültürün korunması gerektiğini de ifade etmişlerdir. Gökalp de, bir taraftan Batı medeniyetinin bilimsel ve teknolojik üstünlüklerinin benimsenmesi gerektiğini savunurken, diğer taraftan Türk kültürünün özüne sadık kalınmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Onun bu yaklaşımı, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren daha da etkili olmuştur. Atatürk başta olmak üzere Cumhuriyet'in kurucu kadroları, Türkiye'nin Batı medeniyetine entegre olması gerektiğine inanmışlar, ancak bunu yaparken milli kimliği zedelemeyen, milli kültürü modernize ederek sürdürebilecekleri üçüncü bir yol aramışlardır. Gökalp'in fikirleri, bu sürecin fikrîsel temellerini atmıştır.

Ziya Gökalp, kültür ile medeniyet arasındaki farkı keskin bir şekilde ortaya koyar. Ona göre kültür, yerel ve milli bir özelliğe sahipken, medeniyet evrensel karakter taşır. Kültür, bir milletin kimliğini, ruhunu ve özgünlüğünü yansıtır; medeniyet ise farklı toplumlar arasında paylaşılabilen ve aktarılabilen ortak değerler bütünüdür. Gökalp, bu iki kavramın birbirine karıştırılmamasını ve her ikisinin farklı işlevlere sahip olduğunu savunur. Gökalp, kültürün millileştirilmesi, medeniyetin ise evrenselleştirilmesi gerektiğini öne sürer. Buna göre bir millet kendi kültürel değerlerini korurken, evrensel medeniyet değerlerinden de yararlanabilir. Sözgelimi, Batı'nın bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemeleri Türk kültürüne adapte edilebilir; ancak bu süreçte, Türk kültürünün özgün yapısının muhafaza edilmesi gerekir. Gökalp, bu şekilde hem milli kimliğin korunabileceğini hem de modernleşmenin sağlanabileceğini savunur.

Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışı, Türkiye'de ve diğer toplumlarda yaşanan kimlik tartışmalarında önemli bir referans kaynağı olma özelliğini halen korumaktadır. Küreselleşen dünyada farklı kültürler arasındaki etkileşim artarken, Gökalp'in milli kültürün korunması ve medeniyet unsurlarının seçici bir şekilde benimsenmesi yönündeki görüşleri, hem milliyetçi

düşüncenin hem de modernleşme teorilerinin önemli bir bileşeni durumundadır. Gökalp, kültür ve medeniyet kavramlarını ayırarak, her iki kavramın farklarını ve aralarındaki ilişkileri incelemeye çalışmıştır. Onun kültür ve medeniyet yaklaşımı, Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, Batı'nın medeniyet değerlerine entegrasyon çabaları, milli kültürün korunması ve geliştirilmesi ihtiyacıyla dengelenmeye çalışılmıştır. Gökalp, bu süreçte bir taraftan Batı medeniyetinin bilimsel ve teknik başarılarını önemserken, diğer taraftan Türk milletinin kültürel özgünlüğünü korumanın zorunlu olduğuna dikkat çekmiştir. Onun söz konusu iki kavrama ilişkin ayrımı ve milli kimlik ile evrensel değerleri dengeleme çabası, Türkiye'nin modernleşme sürecinde etkin roller üstlenmiştir. Gökalp'in görüşleri, kültürel kimlik ve medeniyet tartışmalarının yanı sıra, hem tarihsel süreçte hem de günümüzde, Türk toplumunun kimlik arayışında halen bir başvuru kaynağı olma özelliğini sürdürmektedir.

Kaynakça

- Albayrak, A. (2022). Ziya Gökalp (1876-1924). *XIX. Yüzyıldan günümüze İslam düşünürleri* (Cilt 1) içinde (ss. 89-110). İstanbul: Divan Kitap.
- Binbaşıoğlu, C. (1995). *Öğretmen yetiştirme açısından Türkiye'de eğitim bilimleri tarihi üzerine bir araştırma*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Bozarslan, H. (2002). M. Ziya Gökalp. *Cumhuriyete devreden düşünce mirası-Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi* içinde (ss. 314-327). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Celkan, Y. H. (1989). Türk sosyolojisinin mimarı Ziya Gökalp. *Ziya Gökalp sempozyumu tebliğleri (23 Mart 1986)* içinde (ss. 61-72). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, C. (2006). Gökalp'in bir değişim dinamiği olarak kültür-medeniyet teorisi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21, 43-63.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı Türk modernleşmesi 1900-1930* (H. Berktaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (1970). *Türkçülüğün esasları* (M. Kaplan, Haz.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkçülüğün esasları*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977). *Makaleler III*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2006). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak* (K. Bek, Haz.). İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.
- Güngör E. (1996). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gürsoy, Ş. ve Çapcıoğlu, İ. (2006). Bir Türk düşünürü olarak Ziya Gökalp: hayatı, kişiliği ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47(2), 89-98.
- Heyd, U. (1979). *Türk ulusçuluğunun temelleri*. (K. Günay, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Işık, İ. (1990). *Yazarlar sözlüğü*, İstanbul: Risale Yayınları.

- İnalçık, H. (1965). Sosyal değişme, Gökalp ve Toynbee. *Türk Kültürü*, 31, 421-43.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Karpat, K. (2002). Ziya Gökalp'te kooperatifçilik, millet-milliyetçilik ve çağdaş medeniyet kavramları üzerine bazı düşünceler. *Modern Türkiye'de siyasi düşünce-Cumhuriyete devreden düşünce mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin birimi*, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kongar, E. (1995). *Toplumsal değişme kuramları ve Türkiye gerçeği*. 6. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Korlaelçi, M. (2014). *Pozitivizmin Türkiye'ye girişi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Özakpınar, Y. (1998). *Kültür ve medeniyet üzerine denemeler*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Özakpınar, Y. (2002). *İnsan düşüncesinin boyutları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Parla, T. (1985). *The social and political thought of Ziya Gökalp 1876–1924*. Leiden: E. J. Brill.
- Tanyu, Hikmet (1981). *Ziya Gökalp'in kronolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1998). *Ziya Gökalp sosyolojisinin temel ilkeleri*. 2. Baskı, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri BOA*, 1147.16
- Ülken H. Z. (2001). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ünüvar, K. (2001). İttihatçılıktan Kemalizme-ihya'dan inşa'ya. (Ed.) T. Bora ve M. Gültekingil, *Modern Türkiye'de siyasal düşünce Cilt I, Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi içinde* (ss. 129-142). 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım A. (2013). Ziya Gökalp'te Toplumsal Değişme: "Kültür-Uygarlık Tezi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9), 1-20.

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.



Sosyoloji-Fıkıh İlişkileri Kapsamında Ziya Gökalp'in "İçtimai Fıkıh" Tartışmalarının Değerlendirilmesi *

Evaluation of Ziya Gökalp's "Social Jurisprudence" Discussions within the Scope of Sociology-Jurisprudence Relations

Prof. Dr. Kadir CANATAN ¹

Öz

Meşrutiyetin en temel tartışmalarından birinin modernleşme ve gelenek arasındaki ilişkiler etrafında döndüğü bir gerçektir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in İslam Mecmuası'nda gündeme getirdiği bir tartışma, gelenek içinde önemli bir yer tutan fıkıh sisteminin değişmeye ne kadar açık olup olmadığı meselesidir. Bugün de farklı biçimlerde tartışılan bu konu, aslında nas ile olgu arasındaki ilişkilerin mahiyeti etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bir başka deyişle ilahi ve değişmez bir kurallar bütünü olan fıkıh, değişen toplumsal olguları ne kadar hesaba katmalıdır? Bu konuda günümüzde halen devam etmekte olan tartışmaları da içerecek şekilde bir kuramsal tipoloji oluşturmak ve bu tartışmada yer alan aktörleri konumlandırmak meseleyi açıklığa kavuşturmak açısından büyük önem taşımaktadır.

İslamcılar başta olmak üzere pek çok Osmanlı aydını yeni sorunlarla baş edebilmek için İslam fikhinin yenilenmesini ve içtihat kapısının açılmasını talep etmektedir. Ancak bunun nasıl olacağı konusunda farklı fikirler sunulmaktadır. Ziya Gökalp İslam Mecmuası'nda bu konuda kendi fikirlerini "içtimai fıkıh" ve "içtima-i usûl-i fıkıh" kavramlarıyla açıklamıştır. Bu çalışmamız tam da bu tartışmaları çıkış noktası olarak şu temel soruya cevap aramaktadır: 20. yüzyılın başında fıkıh-sosyoloji ilişkileri bağlamında içtimai fıkıh tartışması konusunda Ziya Gökalp nasıl öncülük yapmıştır? Bu konuda onun temel fikirleri ve önermeleri nelerdir? Görüşleri ve konumu, olgu-nas ilişkileri bağlamında nereye oturmaktadır? Makale, Ziya Gökalp'in İslam Mecmuası'nda yazdığı iki önemli metni esas alarak bir analiz yapmakta ve onun konumunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, Sosyoloji, Ziya Gökalp, İçtima-i Fıkıh, İçtima-i Usûl-i Fıkıh, Fıkıhın Tarihselliği, İslam Mecmuası.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

It is a fact that one of the most fundamental discussions of the Constitutional Era revolved around the relationship between modernization and tradition. In this context, a discussion brought up by Ziya Gökalp in İslam Mecmuası was the question of how open the fiqh system, which holds an important place in tradition, is to change. This issue, which is still discussed in different ways today, actually revolves around the nature of the relationships between text and fact. In other words, to what extent should fiqh, which is a set of divine and unchangeable rules, take into account changing social facts? Creating a

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, kadir.canatan@izu.edu.tr

Atıf için (to cite): Canatan, K.. (2024). Sosyoloji-Fıkıh İlişkileri Kapsamında Ziya Gökalp'in "İçtimai Fıkıh" Tartışmalarının Değerlendirilmesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 97-109.

theoretical typology that includes the discussions that are still ongoing today on this issue and positioning the actors involved in this discussion are of great importance in terms of clarifying the issue.

Many Ottoman intellectuals, especially Islamists, demand the renewal of Islamic fiqh and the opening of the door to ijtihad in order to cope with new problems. However, different ideas are presented on how this will happen. Ziya Gökalp explained his own ideas on this subject in his Islamic Journal with the concepts of "social fiqh" and "social principles of fiqh". Taking these discussions as the starting point, this study seeks to answer the following fundamental question: How did Ziya Gökalp pioneer the discussion of social fiqh in the context of fiqh-sociology relations at the beginning of the 20th century? What are his basic ideas and propositions on this subject? Where do his views and position fit into the context of fact-text relations? The article analyzes two important texts written by Ziya Gökalp in Islamic Journal and clarifies his position.

Key Concepts: Fiqh, Sociology, Ziya Gökalp, Social Sciences of Fiqh, Social Sciences of Usûl-i Fiqh, Historicity of Fiqh, Islamic Journal.

Paper Type: Research

Giriş

Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet dönemi çeşitli siyasi, sosyal ve entelektüel hareketlerin ortaya çıktığı ve modernleşme sürecinin hızlandığı bir dönemdir. Bu dönemde farklı düşünce akımları şekillenmiş ve Osmanlı toplumunun geleceği konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu düşünce akımları, Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunu sağlayacak en iyi yol konusunda derin farklılıklar taşımaktaydı. İlk defa 1904 yılında Yusuf Akçura tarafından bir formülasyona bağlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" in temel fikirleri ve buna yönelik tepkiler bakımından birbirinden hayli fark gösteriyordu (Akçura, 2015).

Osmanlıcılık, I. Meşrutiyet döneminin en baskın düşünce akımı olup Osmanlı Devleti'ni ayakta tutma amacı gütmekteydi. Osmanlıcılığın temel fikri, Osmanlı Devleti'nde yaşayan tüm unsurları Osmanlı kimliği altında birleştirmeyi amaçlıyordu. Müslüman ve gayrimüslim tüm Osmanlı vatandaşlarının eşit haklara sahip olduğu, ortak bir Osmanlı kimliği etrafında bir arada yaşayabileceği fikrini temel alıyordu. Balkan Savaşları ve gayrimüslimlerin ayrılıkçı hareketleri, bu fikrin hayata geçirilemez olduğunu ortaya koymuş ve II. Meşrutiyet döneminde bu akım etkisini kaybetmeye başlamıştır.

Dönemin ikinci düşünce akımı olan İslamcılık, sadece Müslüman aydınların dile getirdiği fikirlerden oluşmakla kalmayıp, II. Abdülhamid döneminde devletin resmî dış politikası haline getirdiği ve II. Meşrutiyet döneminde de devam eden bir akımdır. İslamcılık, temel fikir olarak Osmanlı Devleti'nin tüm Müslüman halkları birleştirerek İslam birliği altında ayakta kalabileceğini savunmaktadır. Bu akım, özellikle imparatorlukta Müslüman olmayan unsurların ayrılıkçı hareketlerine karşı bir tepki olarak güçlenmiştir. II. Meşrutiyet döneminde, Batı tarzı modernleşme yanlıları ve laik düşünceye sahip gruplar tarafından bu fikir eleştiri konusu yapılmıştır. Ayrıca, Arap milliyetçiliğinin güçlenmesi ve I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı'nın Arap topraklarını kaybetmesi üzerine etkisi zayıflamıştır.

Dönemin üçüncü düşünce akımı olan Türkçülük, II. Meşrutiyet döneminin en önemli düşünce akımlarından biri haline gelmiştir. Bu akım, Osmanlıcılığın başarısız olmasından sonra özellikle Türk aydınları arasında güçlenmiştir. Türkçülük, temel fikir olarak Osmanlı Devleti'nin Müslüman olmayan unsurlardan ayrılarak, Türk milletini esas alan bir ulus-devlet kurma düşüncesine dayanıyordu. Bu akım, Ziya Gökalp gibi düşünürler tarafından sistemleştirilmiş ve Türk milletinin bağımsız bir kimlik etrafında şekillendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu akım, Osmanlıcılığın ve İslamcılığın başarısız olması üzerine daha geniş kabul görmüş, ancak imparatorluk içindeki diğer etnik unsurlar tarafından endişeyle karşılanmıştır.

Söz konusu düşünce akımlarının Meşrutiyet döneminde gündemine aldığı temel tartışmalar birkaç noktada düğümlenmektedir. En önemli ve temel tartışma noktalarından biri

modernleşme ve gelenek ilişkisidir. Batı tarzı modernleşmenin Osmanlı toplumuna uyumlu olup olmayacağı, geleneksel yapılar ile modernleşme arasında nasıl bir denge kurulacağı tartışılmıştır. Bu tartışma, Batıcılık ve İslamcılık arasında sert bir fikir ayrılığına yol açmıştır.

İkinci temel tartışma konusu, ulus-devlet ve çok-unsurlu imparatorluk karşıtlığı etrafında dönüp dolaşmaktadır. Osmanlı Devleti, çok-unsurlu yapısıyla varlığını sürdürebilecek mi, yoksa milliyetçilik akımları Osmanlı'yı bölecek mi sorusu, dönemin temel tartışmalarından biridir. Bu bağlamda Osmanlıcılık, Türkçülük ve diğer milliyetçilik akımları arasında ciddi ayrışmalar yaşanmıştır.

Devletin rolü ve yapısı hakkındaki tartışmalar önemli bir başka tema olup bu dönemde bu tartışmalar merkezîyetçilik ve adem-i merkezîyetçilik karşıtlığı çevresindedir. Devletin merkezî yapısının güçlendirilmesi gerektiğini savunanlarla, yerel yönetimlerin özerklik talebini destekleyen adem-i merkezîyetçiler arasında tartışmalar olmuştur. Adem-i merkezîyetçilik, özellikle Jön Türkler ve Prens Sabahattin tarafından desteklenmiştir.

Özetle; Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti, çeşitli düşünce akımları ve ideolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu tartışmalar, Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinin yönünü belirlemiş ve aynı zamanda imparatorluğun sonunu getiren süreçlerde de etkili olmuştur. Osmanlı'daki bu fikir hareketleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına giden yolda önemli bir düşünsel arka plan oluşturmaktadır.

1. Dönemin Düşünce Akımları İçinde Ziya Gökalp'in Yeri

Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet döneminde öne çıkan en önemli düşünürlerden biridir ve bu dönemdeki entelektüel tartışmaların merkezinde yer almıştır. Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde şekillenen ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik temellerini de etkileyen Türkçülük fikri etrafında toplanmıştır. II. Meşrutiyet döneminde özellikle Türk milliyetçiliği, modernleşme ve ulus-devlet inşası konularında özgün fikirler geliştirmiştir. Ziya Gökalp, Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi fikirlerin başarısızlığını gördükten sonra, Osmanlı Devleti'nin geleceğini Türk kimliği etrafında şekillenecek bir ulus-devlet modelinde görmüştür. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" (Gökalp, 1992)² adlı ünlü eserinde, Türk milletinin kimlik inşasında şu üç sacayağını önermektedir:

- 1) Türkleşmek: Gökalp, Türk milletinin ortak bir kimlik ve kültür etrafında birleşmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, Türk dili, kültürü ve tarihi üzerinden bir milli kimlik oluşturulmasını önemser. Osmanlıcılık fikrinin çok etnikli yapısının başarısız olduğunu düşünerek, sadece Türk milletinin temel alındığı bir devlet yapısını savunur.
- 2) İslamlaşmak: Gökalp, İslam'ın Türk milletinin manevi ve ahlaki değerlerinin temelini oluşturduğunu kabul eder. Ancak bu İslamcılık, Arap veya ümmetçilik temelli değil, daha çok Türk milletine özgü bir İslam anlayışıdır. İslam'ın Türk milli kimliğiyle uyum içinde olabileceğini savunur.
- 3) Muasırlaşmak (ya da Çağdaşlaşmak): Gökalp, Batı'nın bilimsel ve teknolojik gelişmelerini benimseyerek modern bir devlet yapısının oluşturulması gerektiğini vurgular. Onun modernleşme anlayışı, Batı'nın yalnızca teknik ve bilimsel yanlarının alınması gerektiği, kültürel ve ahlaki unsurlarının ise Türk toplumunun özüne uygun hale getirilmesi gerektiği etrafında döner. Çünkü ona göre kültür milli, medeniyet ise cihanşümuldür.

Cumhuriyetin kuruluş aşamasında Ziya Gökalp, Türkçülük düşüncesini sistematik hale getiren bir isimdir. Türk Ocağı ve Türk Derneği gibi Türkçü örgütlerin düşünce yapılarını şekillendiren Gökalp, milliyetçilik fikrini tarihsel, sosyolojik ve kültürel boyutlarıyla ele almıştır. Türkçülüğün, etnik kökene dayalı milliyetçilikten ziyade, ortak dil, kültür ve tarih bağlamında

² Ziya Gökalp'in ünlü eseri "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", ilk kez 1918 yılında kitap olarak yayınlanmıştır.

ulusal bir kimlik oluşturma çabası olduğunu savunur. Onun Türkçülüğü, Osmanlılık ve İslamcılık gibi fikirlerin çöküşüne karşı bir alternatif olarak doğmuştur.

Gökalp, II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma çabalarına da önemli bir perspektif kazandırmıştır. Ancak onun Batılılaşma anlayışı, topyekûn Batılılaşma yerine, "seçici modernleşme" olarak tanımlanabilir. Gökalp, Türk toplumunun kendi kültürel köklerine bağlı kalırken, Batı'nın bilimsel ve teknik yeniliklerini alarak ilerleyebileceğini düşünür. Ona göre, modernleşme kaçınılmaz bir süreçtir, ancak bu modernleşmenin Türk milletinin kimliğini zayıflatmak bir yana, aksine güçlendirmesi gerekir.

Gökalp, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısını analiz eden bir sosyolog olarak da öne çıkar. Onun halkçılık anlayışı, halkın kültürel değerlerinin modernleşme sürecinde korunması gerektiği üzerine kuruludur. Gökalp'in halkçılık anlayışı, milliyetçilikle birleşmiş bir sosyal politika önerisidir; halkın eğitilmesini, refah seviyesinin yükseltilmesini ve millî bir kültürün oluşturulmasını hedefler.

Gökalp'in sosyolojik yaklaşımları, Emile Durkheim'in pozitivist sosyoloji anlayışından etkilenmiştir. Durkheim'in toplumun organik bir bütün olduğu ve her bireyin topluma katkı sağladığı fikrini Gökalp, Osmanlı toplumuna uyarlamıştır. Ona göre, devlet ve toplum yapısının modernleşmesi için geleneksel değerlerle, modern bilimsel düşünce birleştirilmeli ve toplumsal ilerleme sağlanmalıdır.

II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde aktif bir rol oynayan Gökalp, bu cemiyetin politikalarında da etkili olmuştur. Türk milliyetçiliği, İttihat ve Terakki'nin ulusal politikalarının temelini oluşturmuş ve Gökalp'in Türkçülük düşünceleri, bu dönemde devlet politikalarına yön vermiştir.

Gökalp, Türk milliyetçiliği ile İslam arasındaki ilişkiyi dengelemeye çalışmıştır. İslam'ı Türk milli kimliğinin bir unsuru olarak kabul ederken, aynı zamanda laik bir yönetim modeline de yakın durmuştur. Gökalp'in İslamcılık anlayışı, dinî değerlerin bireysel ve toplumsal yaşamı düzenleyici bir rol oynaması gerektiği fikri etrafında düğümlenir, ancak dinî yönetim fikrini reddeder. Bu bağlamda, Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı'da laikliğin yerleşmesi sürecinde bir köprü işlevi görmüştür.

Gökalp'in II. Meşrutiyet döneminde geliştirdiği fikirler, Osmanlı Devleti'nin son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda büyük etkiler yaratmıştır. Türk milliyetçiliği, modernleşme ve laiklik gibi konular, Cumhuriyet'in ideolojik temellerinde önemli bir yer bulmuştur. Gökalp'in fikirleri, Kemalizm üzerinde de derin izler bırakmıştır ve Cumhuriyetin kurucu ideolojisinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Sonuç olarak Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet döneminde Türkçülük fikirlerini sistematize eden, modernleşme ve ulus-devlet kavramlarına Türk toplumuna uygun bir çerçeve kazandıran bir düşünür olarak önemli bir konuma sahiptir. Osmanlı'nın çok-etnikli yapısının çözülmeye başladığı bu dönemde, Gökalp'in Türk milliyetçiliği ve sosyolojik analizleri, devletin ve yeni bir kimliğin inşa edilmesi açısından yol gösterici olmuştur.

2. Sosyoloji-Fıkıh İlişkisi Üzerine Teorik Bir Çerçeve

Meşrutiyetin temel tartışmalarından birinin modernleşme ve gelenek arasındaki ilişkiler etrafında döndüğü bir gerçektir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in İslam mecmuasında gündeme getirdiği bir tartışma, gelenek içinde önemli bir yer tutan fıkıh sisteminin değişmeye ne kadar açık olup olmadığını ele almaktadır. Bugün de farklı biçimlerde tartışılan bu konu, aslında nas ile olgu arasındaki ilişkilerin mahiyeti etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bir başka deyişle ilahi ve değişmez bir kurallar bütünü olarak algılanan fıkıh, değişen toplumsal olguları ne kadar hesaba katmalıdır? Günümüzde halen devam etmekte olan tartışmaları içerecek şekilde bir kuramsal tipoloji oluşturmak ve bu tartışmada yer alan aktörleri konumlandırmak meseleyi açıklığa kavuşturmak açısından büyük önem taşımaktadır.

Geleneksel dönemde büyük İslam düşünürü Gazali, bu döneme özgü olan “akıl ve nakil” tartışmasını ayırt etmek üzere beşli bir tipoloji önermiştir (Gazali, 1990, s. 85). Biz bu tipolojide naklin veya nassın karşısına “olgu”yu koyarak aynı tipolojinin kullanılabilceğini düşünüyoruz. Geçmişte akıl ve nakil arasındaki ilişkiler kelimeler ve felsefede önemli iken, bugün bu eksenlerdeki tartışmalar devam ederken, buna yeni bir tartışma eksenini daha eklenmiştir. Çünkü geleneksel kültür, çağdaş meydan okumalar ve Sanayi Devrimi’nden sonra ortaya çıkan büyük toplumsal ve siyasal gelişmelerle birlikte sarsılmış ve kendini yeniden konumlandırmak zorunda kalmıştır.

Çağdaş tartışmaları da dikkate alırsak, nas ve olgu ilişkilerini anlamak için beşli bir kategori oluşturmak mümkündür:

- 1) Nascılar: Yalnız nassı esas alanlar.
- 2) Olgucular: Yalnız olguyu esas alanlar.
- 3) Olgucu nascılar: Olguyu esas alıp nassı ona tabi kılanlar.
- 4) Nascı olgucular: Nassı esas alıp olguyu ona tabi kılanlar.
- 5) Bağdaştırmacılar: Aynı anda hem nassı hem de olguyu esas alanlar.

Bu ihtimaller arasında tercih yapmak, “nas” (din) ve “olgu” (gerçeklik) konusundaki temel varsayımlarımıza bağlı olarak şekillenmektedir. Sözelimi katı zahirî ve selefi bir din anlayışına sahip iseniz, hiçbir şekilde olguları dikkate almaz ve onların kutsal din sistemi karşısında bir rol oynayabileceğini düşünemezsiniz. Yine aynı şekilde bilgi felsefesi alanında pozitivist bir anlayışa sahipseniz, naslar karşısında olumlu bir yaklaşım göstermeniz söz konusu olamaz. Böyle bir kişi dinî nasları, olgular karşısında tutunamayan demode bir anlayış olarak görecektir.

Dinî düşüncede salt nascılık ya da olguculuk fazla kabul gören tercihler sayılmaz. Bu tür yaklaşımlar hep marjinal olagelmıştır. Dinde daha çok son üç yaklaşıma etkilidir. Sözelimi “nesh” konusundaki tartışmalarda bu üç yaklaşıma da rastlıyoruz. Pek çok kişi olguları önemsemekle birlikte nassa öncelik vermektedir. Geleneksel nesh anlayışını savunanlar, tarihte bazı olguların bazı Kur’an hükümlerini kaldırdığını kabul ederler, ancak bu süreç vahiy süreci tamamlandıktan sonra kapanmıştır. Birçok çağdaş Müslüman düşünür bu konuda tersi bir tavır takınmıştır. Sözelimi Hasan Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Mahmud M. Taha ve Abdullah En-Naim gibi kişiler olgunun belirleyici olduğuna inanmaktadır. Onlara göre naslar bir olguya binaen gelmiştir ve dolayısıyla “nüzul” yukarıdan aşağıya değil, aşağıdan yukarıya doğru işlemektedir (Işık, 2016)). Bu anlamda İslam’ın Mekke döneminde inen bazı evrensel ilkelere başka korumaya değer herhangi bir İslami hüküm ve kural yoktur. Hepsisi zamanın ihtiyaçlarına göre inmiştir ve günümüzde bu kuralları ısrarla sürdürmek istemenin anlamı yoktur (Taha, 2008).

Bu iki grubu bir tarafa bırakırsak, günümüzde pek çok İslam düşünürü çağdaş bir nesh teorisi geliştirmiş olup vahiy sürecinde işleyen mekanizmanın günümüzde de geçerli olduğunu savunmaktadır. Buna göre hükümler olgularla yürürlüğe girer ve olgularla yürürlükten çıkarlar. Bu çerçevede sıkça başvurulan bir Mecelle ilkesi şudur: “Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gerçeği inkâr olunamaz.” Ancak bu hususta düşünürleri tam bir uzlaşma içinde bulmak zordur. Bir kesim “naslar”ın geçerli olduğu yerlerde bunu mümkün görmez ve değişmeyi sadece “içtihat”lar alanıyla sınırlarken, bir kesim de böyle bir sınırlama yapmaz.

Bu konuda sınırlama yapmayanların görüşlerini şu şekilde ifade edebiliriz: Hükümler, illetlere tabidir. İletler, hükümlerin varlık sebebidirler. Eğer illetlerde bir değişme olursa hükümler de değişebilir. Sözelimi Kur’an’da Araplara özgü belirli bir içki çeşidi yasaklanmıştır. Hukuk bilginlerine göre içkinin yasak oluşunun illeti, “sarhoşluk vermesi”dir. Eğer başka tür içkiler de sarhoşluk veriyorsa, onlar da bu yasak kapsamına girer. Bu bir kıyastır, ancak bu kıyasta illet ve illetin tespiti önemli bir rol oynamaktadır. Geçmişte uygulanan bu yöntem, günümüzde de yeniden yürürlüğe sokulmaktadır. Diyelim ki borçlanma işlemlerinde Kur’an, bir erkeğe karşı iki kadının şahitliğini önermektedir. Bu değişebilir mi? Bazı kişiler, şahitlik için geçerli olan zapt illetinin, günümüzde okuryazarlığın kadınlar arasında yaygınlaşmasıyla kadınlar lehine bir

durumu doğruduğunu ve okuryazar kadınların tek başlarına da olsa borç işlemlerinde şahitlik yapabileceği yorumunu yapmaktadır (Bulaç, 1997).

Yukarıda saydığımız ihtimaller karşısında yer aldığımız konum, bizim değişme karşısındaki konumumuzu da belirlemektedir. Eğer hükümlerin dayandığı illetlere, diğer bir deyişle olgulara önem veriyor ve bunları hükümlerin dayanakları olarak görüyorsak, o zaman olguların değişimiyle hükümlerin de değişebileceğine kani oluyoruz.

3. Problemin Tanımı

İslamcılar başta olmak üzere pek çok Osmanlı aydını, yeni sorunlarla baş edebilmek için İslam fikhinin yenilenmesini ve içtihat kapısının açılmasını talep etmektedir. Ancak bunun nasıl olacağı konusunda farklı fikirler sunulmaktadır. Ziya Gökalp İslam Mecmuası'nda bu konuda fikirlerini açıkladığında, derginin diğer yazarları da bu tartışmaya katılarak kendi görüşlerini bildirmişlerdir. Bu çalışmamızda bu tartışmaları çıkış noktası olarak bugün daha radikal bir biçimde tartışılan nas-olgu ilişkisinin tarihsel arkaplanını aralamaya çalışacağız ve bu konuda Ziya Gökalp'in öncü rolünü inceleme konusu yapacağız. Bu bağlamda temel sorumuz şudur: **20. yüzyılın başında Ziya Gökalp tarafından başlatılan "içtimai fıkıh" tartışması fıkıh-sosyoloji ilişkileri bağlamında nereye oturmaktadır?**

Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet döneminden başlayarak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına kadar pek çok dergide yazılar yazmış verimli bir düşünce adamıdır. Düşüncelerini yaymak ve Türkçülük hareketini geniş kitlelere duyurmak amacıyla birçok dergide aktif olarak yer almıştır. Gökalp'in yazı yazdığı önemli dergiler şunlardır: Genç Kalemler (1910-1912), Türk Yurdu (1911'den itibaren), İctihat (1913'ten itibaren), Yeni Mecmua (1917-1918), Küçük Mecmua (1922-1923), Halka Doğru (1913-1919), Millî Tetebbular Mecmuası (1915-1917) ve İslam Mecmuası (1914-1918).

Makalemizin konusu ve problemi açısından son dergi ve Gökalp'in bu dergideki konumu ayrı bir yer işgal etmektedir. İslam Mecmuası, II. Meşrutiyet döneminde yayınlanmaya başlayan ve İslamcılık düşüncesini savunan bir dergidir. Gökalp, burada İslam ve Türk kimliği arasında denge kurmaya çalışmış ve İslam'ın Türk toplumundaki rolünü ele almıştır. Dergi, Türkçülük ile İslamcılığı birleştiren bir çizgideydi. Gökalp, İslam Mecmuası'nda İslam'ı Türk milliyetçiliğinin bir parçası olarak görmüş, İslam'ın Türk toplumunun ahlaki ve manevi temellerinden biri olduğunu savunmuştur.

Derginin sayıları incelendiği zaman, Gökalp'in neredeyse başından sonuna kadar dergide yazı yazan çakılı isimlerden biri olduğu görülmektedir. Gökalp, derginin ikinci sayısından itibaren "İçtimai Fıkıh" tartışmasını başlatarak dergiye yeni bir fikir ve heyecan katmıştır. Onun fitilini ateşlediği tartışma, başkalarının da katılımlarıyla bir süre devam etmiştir. Gökalp bu dergide toplam 17 kısa makale yazmıştır. Derginin ilk sayısında "İslam Terbiyesinin Mahiyeti" hakkında bir yazı kaleme almıştır. İkinci sayısında ise "Fıkıh" bölümünde, "Fıkıh ve İçtimaiyat" adlı makalesinde "içtimai fıkıh" tartışmasını başlatmış ve bunu takip eden sayıda "İçtimaiyat" bölümünde de "İçtimai Usûl-i Fıkıh" yazısıyla temellendirmelerine metodolojik açıdan devam etmiştir. Bundan sonraki sayılarda Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi önemli isimler dergide değerlendirmeler yapmışlardır. Sekizinci sayıda Gökalp, "İçtimaiyat" bölümünde "Hüsün ve Kubuh (İçtimai Usûl-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle)" adlı yazısıyla isim vermeden Halim Sabit'e cevap vermiştir. Onuncu sayıda Gökalp, bu kez "Örf Nedir?" yazısıyla konuya devam etmiştir. Sonraki sayılarda derginin yönetmeni Halim Sabit'in tekrar örf konusunda birkaç yazı yazdığı görülmektedir ki, bunlar da aslında Gökalp'e cevaplar ve katkılar olarak düşünülebilir.

Derginin sonraki sayılarda Gökalp, "Kıymet Hükümleri ve Örf" (17. Sayı), "İçtimai Nev'ler" (20. Sayı) vs. konularda yazmaya devam etmiştir. Özellikle dinin içtimai işlevleri üzerine birkaç yazı yazarak din sosyolojisi alanına girmiştir. Bunun dışında Türkçülükle ilgili birkaç yazı daha yazmıştır.

Doğrudan konumuzla alakalı görüldüğü için içtimai fıkıh konusunda yazdığı ilk iki yazıya odaklanarak, bu yazılarda ifade ettiği temel fikir ve önermeler ele alınmıştır. Makalenin bulgular kısmında Ziya Gökalp'in içtimai fıkıh alanındaki özgün görüşleri analiz edilecektir, sonuç kısmında ise, çalışmanın teorik bölümünde yer alan nas-olgu ilişkileri ekseninde bir değerlendirme yaparak Ziya Gökalp'in konumu belirlenmeye çalışılmıştır.

4. Bulgular

Bulgular kısmında, esas konumuz olan içtimai fıkıh tartışmasını ve bu konuda Gökalp'in özgün görüşlerini iki alt başlık altında analiz ederek temel fikir ve önermelerini ortaya çıkarmaya çalışacağız. Başlıkların oluşturulmasında onun İslam Mecmuası'nda yazdığı iki makale temel alınmıştır. İlk makalede İslam fikhini kaynakları açısından analiz etmekte, ikincisinde ise İslam fikhini metodolojik açıdan ele alıp, özellikle örf alanındaki eksikliğe dikkat çekmektedir. Onun temel fikir ve önermeleri belirlenirken, mümkün olduğunca makalelerine atıf yapılarak alıntılarla desteklenmiştir.

4.1. "İçtimai Fıkıh" Konusuyla İlgili Ziya Gökalp'in Temel Fikirleri ve Önermeleri

Ziya Gökalp'in "İçtimai Fıkıh" adlı ilk makalesinde fıkıh kavramı, İslam hukuku ve sosyoloji açısından ele alınmaktadır. Temel olarak fikhin hem dinî hem de toplumsal bir yapıya sahip olduğu, ilahi bir boyut ile sosyolojik gerçeklik arasında denge kurduğu anlatılmaktadır. Metindeki temel görüşleri ve önermeleri maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1) Fıkıh insan eylemlerini ahlaki (yani iyilik ve kötülük) açıdan ele alıp düzenler.

Gökalp, insanın eylemlerini iki açıdan ele alır. İlk olarak insan eylemleri bireye, aileye, devlete ya da topluma sağladığı fayda ve zararlar (nef ve zarar) açısından incelenebilir. İkinci olarak insan eylemleri ahlaki ya da dinî açıdan iyi veya kötü (hüsün ve kubuh) olarak değerlendirilebilir:

"İnsanın amelleri -amelî bir sûrette- iki nokta-i nazardan tetkik edilebilir: Birincisi nef ve zarar nokta-i nazarından, ikincisi hüsün ve kubuh nokta-i nazarından. İnsanın amellerini nef ve zarar nokta-i nazarından tetkik eden ilme -hıfzıssıhha, iktisat, idare mânâlarını câmi olmak üzere- tedbir namı verilebilir. Bu ilim nef ve zarara, ferde, aileye, medîneye, devlete ait olduğuna göre, "tedbir-i nef", "tedbir-i menzil", "tedbir-i medîne", "tedbir-i devlet" gibi isimler alır. İnsanın amellerini hüsün ve kubuh (iyilik ve kötülük) nokta-i nazarından tetkik ve takdir eden ilme -İslâm âleminde- "fıkıh" namı verilir. Hüsün yahut kubhu hâiz olan amelleri "dinî ibadetler" ve "hukuki muameleler" diye ikiye ayırabiliriz." (Gökalp, 1914, s. 200).

Yazara göre fıkıh, iki açıdan insan eylemlerini değerlendirir. İslam hukuku (fıkıh), insanların dinî ibadetler ve hukuki işlemler bağlamındaki eylemlerini düzenler. Fikhin bu anlamda İslam dinî içinde hem ibadetleri (*menâsik-i İslamiye*) hem de hukuki işlemleri (*hukûk-ı İslamiye*) kapsadığı belirtilir. Ancak modern dönemde fıkıh, daha çok hukuki boyutuyla anılmaya başlamıştır.

Gökalp'e göre, eylemlerin iyiliğini ya da kötülüğünü belirleyen sadece akıl değildir; ahlaki değerler ve toplumsal vicdan da bu konuda önemli bir rol oynar. Hüsün (iyilik) ve kubuh (kötülük), faydayla doğrudan ilişkili olmamalıdır. İyi, sadece faydalı olduğu için iyi değildir; iyiliğe inanıldığı için iyidir. Bu, ahlaki ve dinî değerlerin fayda-zarar hesaplarının ötesinde olduğunu gösterir. Gökalp, iyinin "mutlak" ve "makul" olması gerektiğini savunur.

2) Ehl-i Sünnet'in fıkıh anlayışına göre iyilik ve kötülüğün belirlenmesinde tek başına akıl yeterli değildir. Ancak tek başına dinî kaynaklar da yeterli değildir.

Yazar bu hususta görüşünü şöyle ifade etmektedir:

"Ehl-i sünnete göre hüsün ve kubuhda -akıl müdrük olmakla beraber-şer' hâkimdir. Şer' amellerin hüsün ve kubuhunu iki miyâra müracaatla takdir eder. Bu miyârlardan birincisi (nas), ikincisi (örf)tür. Nas, kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise cemaatin amelî sîret ve maişetinde tecelli eden içtimai vicdandır." (Gökalp, 1914, s. 201).

Gökalp, Ehl-i Sünnet'in, iyilik ve kötülükte aklın tek başına yeterli olmadığını savunduğunu belirtir. Bu konuda, şeriat (din) hâkimdir. Şeriat, eylemleri iki temel kaynağa dayandırarak değerlendirir:

Nas: Kur'an ve sünnette yer alan delillerdir.

Örf: Toplumun vicdanında şekillenen, toplumsal hayat ve geleneklerde görülen uygulamalardır.

Ehl-i Sünnet'e göre nas, kesin ve değişmezdir; ancak örf, toplumsal koşullara göre değişebilir. Bu da, fıkıhın bir yandan ilahi kaynağa, diğer yandan sosyolojik gerçekliklere dayandığını gösterir. Gökalp, örfün şeriatla önemli bir yere sahip olduğunu, örfeye dayalı uygulamaların topluma uygun biçimde şekillendiğini savunur.

3) Gökalp nas ve örf bağlamında yeni bir kavramsallaştırma yaparak fıkıhın Naklî Şeriat ve İçtimai Şeriat olmak üzere iki kaynağa sahip olduğunu ifade eder.

Bu çerçevede özgün kavramsallaştırmasını şu sözlerle dile getirmektedir: "*Bâlâdaki temhîdâtta şu neticeyi çıkarabiliriz: Fıkıhın membarları ikidir: Naklî şerîat, içtimai şerîat. Naklî şerîat tekâmülden müteâlidir. İçtimai şerîat ise içtimai hayat gibi daimî bir sayrûret (Devenir) halindedir.*" (Gökalp, 1914, s. 201).

Naklî şeriat: Kur'an ve sünnet gibi ilahi kaynaklara dayanan, değişmez, sabit hükümler içerir. Bu hükümler, İslam şeriatının kutsal ve mutlak kısmını oluşturur.

İçtimai şeriat: Toplumun örf ve adetlerine dayanan, sosyal gerçekliklere göre değişebilen hükümleri içerir. Gökalp, bu kısmın toplumun sosyal gelişimine bağlı olarak sürekli değişmesi ve gelişmesi gerektiğini vurgular.

Fıkıhın naklî kısmı değişmezken, içtimai kısmı toplumsal yapılarla birlikte değişir. Gökalp, toplumların sosyolojik yapıları ve yaşam koşulları değiştikçe fıkıhın da bu değişimlere uyum sağlaması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, örfeye dayalı uygulamalar zamanla değişebilir ve bu değişim fıkıhın sosyal boyutunu oluşturur.

4) Fıkıh sistemi zamanın ve toplumun değişimine göre uyarlanabilir.

Gökalp, fıkıhın içtimai (sosyal) boyutunun zamanla değişebileceğini savunur. Her toplumun kendine özgü bir sosyal yapısı vardır ve bu yapı, fıkıhın uygulanmasında belirleyici olur. Örneğin, bir aşiret toplumunda geçerli olan bazı hukuki kurallar, modern bir şehir toplumunda geçerli olmayabilir. Toplumun sosyal yapısına ve tarihsel gelişimine bağlı olarak fıkıhın hükümlerinde değişiklik yapılması gerektiğini ifade eder. Fıkıhın yapısı hakkında analiz yaptıktan sonra Gökalp varmak istediği noktayı şu cümlelerle ifade etmektedir:

"*O halde fıkıhın bu kısmı İslâm ümmetinin içtimai tekâmülüne tebean tekâmül etmeye yalnız müstaid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkıhın nusûsa istinad eden esâsâtı kıyamete kadar sabit ve lâyetegayyerdur, fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâına müstenid olan içtimai tatbikatı her asrın icâbât-ı hayatiyesine intibak zaruretindedir.*" (Gökalp, 1914, s. 202-203).

Üstelik Gökalp toplumun gelişmesi ile örfün değişmesi arasında bir bağıntı kurarak zaman içinde örfi değişimin kaçınılmaz olduğuna işaret eder.

"*Fıkıhın içtimai umdelerine gelince, bunlar içtimai şekillerin ve bünyelerin istihâlelerine tabidir, binâenaleyh bunlarla beraber değişebilir. Her örf mutlaka bir içtimai enmûzecen örfüdür. Bir enmûzec için mârufâtta olan bir kaide diğeri için münkerâtta olabilir, tarih ve kavmiyat kitaplarına göz gezdirilince, âdetlerin, teamüllerin, istîmallerin zaman zaman, cemaat cemaat değiştiği görülür.*" (Gökalp, 1914, s. 202).

Gökalp, fıkıhın sadece gelişime açık olmadığını, aynı zamanda toplumsal gelişmeye göre değişmek zorunda olduğunu savunur. Fıkıh, İslam ümmetinin sosyal gelişim süreciyle birlikte

gelişmeli ve her dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilmelidir. Bu, fikhın toplumsal uyumunu ve devamlılığını sağlayan bir özelliktir.

Sonuç olarak, Ziya Gökalp “İçtimai Fıkıh” makalesinde fikhın hem ilahi hem de sosyal boyutlara sahip bir bilim olduğu, ilahi hükümler boyutunun sabit kaldığı, ancak toplumsal hükümler boyutunun değişime açık olduğunu anlatmaktadır. Böylece Gökalp fikhın sosyal yapılarla uyum içinde gelişmesi gerektiği ve toplumun değişen koşullarına göre örf ve içtihatla yenilenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

4.2. “İçtimai Usûl-i Fıkıh” Konusuyla İlgili Ziya Gökalp’in Temel Fikirleri ve Önergeleri

“İçtimai Usûl-i Fıkıh” adlı ikinci makalede Gökalp fikhın iki temel kaynağı olan nas ve örf üzerinde durmaktadır. Özellikle örfün, yani toplumsal gelenek ve alışkanlıkların, fikhın üzerindeki etkisini ve önemini vurgulamaktadır. İşte bu metindeki temel görüşlerini ve önermelerini şöyle özetleyebiliriz:

1) Fikhın iki kaynağından biri olan nas hakkında birçok ilim dalı olduğu halde örf konusunda aynı derece bir inceleme ve bilimsel çalışma olmamıştır.

Neden İslam tarihinde örf konusunda bir bilimsel çalışma ve inceleme olmadığına dair fikrini Gökalp şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Fikhın birinci membaı fevkalâde ihtimamlarla tefahhus edilmiş ve bu sûretle müteaddid ulûm-ı Kur’âniye ve hadisiyeden başka bir de ahkâm-ı fikhîyenin nusûsdan ne yolda iştikâk ve teferru ettiğini gösteren (usûl-i fikh) namıyla bir ilim tekevvin etmiştir. Acaba örf hakkında da böyle ihtimamkârâne tetkikler yapılamaz mıydı? Örflerin zümrelere ve zümrelerin tekâmülü safhalarına göre nasıl değiştiğini ve sonra bu mütehavvil ve mütekâmil örflerin fıkha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren içtimai bir usul tedvînine imkân yok muydu? İçtimaiyat ilmi müsbet bir ilim olarak ancak yakın zamanlarda teşekkül etmeye başladığından bu tetkiklerin icrasıyla böyle bir ilmin tedvînini geçmiş asırlardan beklemek doğru değildir.” (Gökalp, 1914, s. 229).

Gökalp, fikhın iki ana kaynağından birinin nas (Kur'an ve sünnet), diğersinin ise örf (toplumun gelenekleri ve alışkanlıkları) olduğunu belirtir. Nas üzerinde çokça çalışılmış, ilim dalları oluşturulmuştur; buna karşılık örf, aynı derecede incelenmemiştir. Gökalp, örf üzerine de aynı titizlikle çalışmalar yapılabileceğini öne sürer. Gökalp, örfün, toplumsal hayatın değişen ihtiyaçlarına cevap verebilecek esnek bir yapıya sahip olduğunu vurgular. Örf, İslami hukukun tarihsel gelişimi içinde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin, İmam Mâlik Medine halkının sosyal geleneklerini sünnetin bir şekli olarak kabul ederken, İmam Ebu Yusuf, örf ile nas arasında çelişki olduğunda örfe daha fazla itibar edilebileceğini savunmuştur. Bu, örfün İslam hukuku üzerindeki etkisini göstermektedir.

Gökalp, içtimaiyat (sosyoloji) ilminin modern dönemde gelişmesiyle birlikte, örfün daha bilimsel bir şekilde incelenmesi gerektiğini savunur. “İçtimai usul-i fikh” adı verilen bir sosyolojik fikh yöntemi geliştirilebilir ve bu yöntem, toplumların hukuki ve ahlaki yapılarını anlamada yardımcı olabilir. Gökalp’e göre, sosyoloji biliminin araçlarıyla, örflerin nasıl şekillendiği, toplumlar arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri nasıl yansıttığı incelenebilir.

“Bu ifadelerden anlaşılıyor ki fikhın nassî bir usulü olduğu gibi içtimai bir usulü de vardır: Fakat bu içtimai usûl-i fikh -içtimaiyat ilminin tesisi bu asra nasip olduğu için- şimdiye kadar tedvin edilememiş bunun tesisi vazifesi bu zamanın fakih ve içtimaiyatçılara kalmıştır. Fakihler ve içtimaiyatçılar diyorlar: Çünkü bunu ne yalnız fakihler, ne de yalnız içtimaiyatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın ilmî teâvünü olmadıkça bu yeni ilim teessüs edemez.” (Gökalp, 1914, s. 230).

Demek ki çağdaş bir usûl-i fikh inşa etmek için fakihler ile içtimaiyatçılar arasında sıkı bir işbirliği elzemdir.

2) Gökalp’e göre örf toplumsal olsa da ilahi bir boyuta da sahiptir.

Gökalp, örfün ilahi bir boyut taşıyabileceğini ileri sürer. Örf, doğrudan vahiy (nas) gibi açık ve kesin bir şekilde ilahi bir kaynak olmayabilir, ancak dolaylı olarak Allah'ın yaratılış düzeninde toplumlar üzerinde etkili olan bir yapı olarak kabul edilebilir. Gökalp, örfün, Allah'ın toplumlara bahsettiği doğal düzenin bir parçası olduğunu savunur ve bunu ilahi bir yasa olarak da değerlendirir. Bu iddiasını şu sözlerle ifade etmektedir:

"Madem ki, kavimlerin ve ümmetlerin içtimai vicdanları, ahlâki âdetleri, hukuki teamülleri, siyasi efkâr-ı umûmiyeleri ferdî iradelerden müstakil ve onlara hâkim olan tabîî kanunlara tabidir, bu sünnetleri tesnîn ve bu kanunları taknîn eden kudret-i meşiyet-i ezeliyeden başka ne olabilir? O halde örf de nas gibi hakiki ve sarîh bir sûrette değil, fakat zımnî, mecazi bir itibarla ilâhî bir mahiyeti hâiz olmaz mı?" (Gökalp, 1914, s. 231).

3) Fıkıhın gelişime açık olmasının anlamı, onun zamanın ihtiyaçlarına cevap verebileceği anlamına gelmektedir.

Gökalp, İslam şeriatının kıyamete kadar geçerli olduğuna inananların, fıkıhın da sürekli gelişmeye ve toplumsal değişimlere uyum sağlamaya devam etmesi gerektiğini kabul etmeleri gerektiğini belirtir. Bu bağlamda, örfün değişen toplumsal şartlara göre fıkıha olan etkisinin her zaman var olması gerektiğini savunur. Gökalp İslam'ın uyum kapasitesini ve sürekliliğini vurgularken İslam'ı kökleri ilahi ve sabit, dalları sürekli gelişen bir tûbâ ağacına benzetir.

"Evet İslâm şeriatı semâvî köklere mâlik bir tûbâ ağacıdır. Fakat bu ağacın hikmet-i vücudu dünyevî bir feza ve muhitte yaşamak, içtimai örflerden hava, hararet ve ziya alarak medeni ihtiyaçları tatmin etmektir. Bu ağaç birkaç asır yemiş verdikten sonra artık nâmiyeden mahrum kalmıştır denilemez. İslâm şeriatının kıyamete kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edenler bu ağacın daima canlı ve velûd olduğunu kabul etmek ızdırırlardır; çünkü yaşamayan ve yaşatamayan bir kanun, hayatın nâzımı olamaz." (Gökalp, 1914, s. 230).

Sonuç olarak Ziya Gökalp, bu metninde, fıkıhın hem ilahi hem de toplumsal kaynaklara dayandığını ve fıkıhın gelişiminin toplumsal örflere bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Sosyoloji biliminin gelişmesiyle birlikte, fıkıhın yani İslam hukukunun daha esnek ve değişen topluma uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini ifade eder.

5. Sonuçlar ve Tartışma

Ziya Gökalp'ten başlayarak günümüze kadar sürmüş olan fıkıh-sosyoloji ilişkileri üzerine tartışmalarda bir hayli yol alındığı görülmektedir. Fakat bu konuda öncülük Gökalp'e aittir. Gökalp ile son dönemde benzer bir tartışmayı yürüten tarihselcileri kıyaslayacak olursak, ilki İslam fıkıhını kaynakları açısından ele alıp sosyolojiyle ilişkisini kurarken, ikinciler daha çok fıkhi bilginin kaynaklarını ve statüsünü tümünden tartışmaya açan metodolojik ve hermenötik bir okumaya tabi tutmaktadırlar. Başka bir deyişle Gökalp fıkıhın toplumsal bir kaynağı olan örfün değişebileceğini ve çağımıza uyarlanabileceğini savunurken, tarihselciler örf kadar nasların da tartışılabilirliğini ima ve itiraf etmektedirler. Çünkü tarihselciler fıkıhın kaynaklarının tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş olduğunu iddia ederek, değişen toplumsal yapıya bağlı olarak kaynakların yeniden okunması ve yeni bir fıkhi bilginin üretilmesini gündeme getirmektedirler.

Gökalp kendi yazdığı dergide başka yazarlara da ilham kaynağı olmuş ve Mustafa Şeref ve Halim Sabit gibi birçok kişi ona yazılarına binaen görüş bildirmişlerdir. Fakat bu yazılarda eleştirel bir üsluptan ziyade destekleyici ve onun argümanlarını kuvvetlendirmeye yönelik bir gayret söz konusudur. Geleneğin İslam hukukunu yenilemek için birincil çerçeve olarak hizmet edebileceği yönündeki Gökalp'in önerisine karşı çıkan erken dönem eleştiri İzmirli İsmail Hakkı'dan gelmiştir. Gökalp'in önerdiği sosyal fıkıh yöntemi, ona göre klasik İslam hukukunun ilkeleriyle uyumsuzdur ve bu, İslam'ın hukuki ve manevi geleneğinden kopuş riskini doğurabilir. İzmirli, Gökalp'in örf ve sosyal yöntemle ilgili görüşlerini "bilimsel temellere dayanmayan" ve klasik hukuk ilkelerinden sapma olarak değerlendirmiştir. Gökalp'in örfe olan güvenini İslam hukukunun temellerinden aşırı derecede kopuk olarak görerek, modern ihtiyaçları karşılayarak klasik İslam ilkelerinin korunması gerektiğini savunmuştur. Ayrıntılı bir analiz için Şevket

Topal'ın çalışmasını inceleyebilirsiniz. Bu çalışma, Gökalp ile İzmirli arasındaki temel fikir ayrılıklarını ele almaktadır (Topal, 2012). Günümüzde de bu konuda bu çalışmalar ve eleştiriler görüşler serdedilmektedir (Şentürk, 2000 ve 2018).

Gökalp'in nas ile olgu arasındaki ilişkiler konusunda nasıl bir konuma sahip olduğunu değerlendirmeden önce onun yaklaşımlarında eleştiri konusu olabilecek birkaç hususa değinmekte yarar vardır. Bu konulardan bir tanesi, İslam fikhinin kaynaklarıyla ilgili görüşleridir. Ziya Gökalp, İslam fikhinin kaynaklarını (Kur'an, sünnet, kıyas, icma, örf, istihsan vs.) ikiye indirgemıştır. Bu bağlamda Kur'an ve Sünneti "nas" olarak ifade etmiş, bir de buna örfü eklemiştir. Böylece diğer kaynakları göz ardı etmiştir. Bu onun İslami ilimlerdeki eksikliğine yorumlanamaz, zira Gökalp çağdaşları gibi modern sosyal bilimlerden haberdar olduğu gibi klasik İslam ilimlerinden de haberdardır. Biz bu eksikliğin onun düalist düşünce tarzına bağlanabileceğini düşünüyoruz. Dönemin düşünürleri, tıpkı Batılı oryantalistler ve sosyal bilimciler gibi düalist bir zihniyete sahip olup her konuyu düal kavramlarla ele almaktadırlar. Buna dair elimizde pek çok örnek bulunmaktadır: Doğu-Batı, medeniyet-kültür, özne-nesne, merkezîyetçilik-adem-i merkezîyetçilik, ruh-beden vs.

Bu eleştirileri dikkate alarak biz İslam fikhinin kaynaklarının ikiye değil de, üçe indirgenebileceğini düşünüyoruz. Kur'an ve sünnet (hadisler) "nas" olarak ifade edilirken, kıyas, icma ve istihsan gibi kaynaklar "akıl" (burada İslami bir akılı kastediyoruz), geriye kalan toplumsal kaynaklar ise "örf" olarak adlandırılabilir.

İkinci eleştiri konusu, Gökalp nas konusunda kati ve keskin sözler kullanmaktadır. Kaynaklar açısından değil metodoloji açısından bakılırsa, pekâlâ fikhin temel kaynağı olan "nas" da dinamik bir olgu olarak ele alınabilir. Nitekim bugün tarihselciler örf kadar nassı da sorunsallaştırmaya yeltenmektedirler. Çünkü tarihselciler metodolojik açıdan hem nassın toplumsal ve tarihsel bağlamı olduğunu, hem de ondan çıkarımlar yaparken metodolojik ilkelerin belirleyici bir role sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. Nesh ve kıyas tartışmalarında rastladığımız üzere hükümlerin illetinin değişmesi hükümlerin de konumunu değiştirmektedir. Nitekim önemli bir Mecelle kaidesi şudur: "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişebileceği gerçeği inkâr edilemez." Burada "zaman" olarak ifade edilen şey, fıkıh metodolojisinde illete tekabül etmektedir. Çünkü zamanla toplumsal koşullar değişmekte ve hükmün dayanağı olan illetler de değişmektedir. Öte taraftan fakihlerin nastan yaptıkları çıkarımlar neticede beşerî bir yorum ve içtihadattan başka bir şey değildir. Hiçbir müçtehit kendi yorum ve içtihadını tek ve ilahi bir sonuç olarak addetmez, bilakis onu kendi yorum ve anlayışına bağlı bir mesele olarak görür. Bu nedendir ki, İslam dünyasında farklı içtihatlar ve bunun neticesi olarak farklı fıkıh mezhepleri doğmuştur. Şu hâlde İslam hukuku nas konusunda da esnek bir yapıya sahiptir. Biz burada da Gökalp'in düalist zihniyetinin etkili olduğunu düşünüyoruz. Düalist zihin, ikicilik ve karşıtlık temelinde çalıştığı için Gökalp değişen örf karşısına değişmeyen nassı koymak zorunda kalmıştır.

Son bir eleştiri Gökalp'in İmam Ebu Yusuf'un örf ile nas arasında çelişki olduğu durumlarda örfe öncelik verdiği görüşü, eksik veya yanlış bir yorumdur. Bu iddia, Ebu Yusuf'un örfe dair yaklaşımının yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. İmam Ebu Yusuf, örfün İslam hukuku içindeki rolünü tanımış ve bunun hukuki kararlar üzerindeki etkisini dikkate almıştır. Ancak bu, örfün nassa üstün gelmesi anlamına gelmez. Örf, genellikle nassa aykırı olmayan veya nassın bir hüküm belirtmediği durumlarda bir referans olarak kullanılmıştır. Özellikle ticari ve malî konularda, yerel geleneklerin hukuki düzenlemelere entegre edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ebu Yusuf'un metodolojisinde nas her zaman önceliklidir. Örf, ancak nassa aykırı olmadığı veya nassın yorumuna uygun olduğu durumlarda dikkate alınabilir. Ebu Yusuf'un örf konusundaki açıklamaları, zamanla bazı modern yorumcular tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve örfün nassa üstün gelebileceği gibi yanlış bir çıkarım yapılmıştır. Oysa klasik Hanefî literatüründe örfün rolü, nassı tamamlayıcı bir unsur olarak belirtilir. Daha detaylı bilgi için, İmam Ebu Yusuf'un Kitabü'l-Harac (2022) adlı eserini veya fikhî yöntemlerine ilişkin analizleri içeren çalışmaları önerebiliriz.

Şimdi çalışmanın teorik kısmında yaptığımız tipoloji içinde Gökalp'i nereye yerleştireceğimiz meselesine geçebiliriz. Gazali'nin akıl-nakil ilişkisine dair tipolojisinden hareketle yaptığımız nas-olgu ilişkisinde beş pozisyon ayırt etmiştik. Açıktır ki Gökalp'i ilk iki pozisyona yerleştirmek mümkün değildir, çünkü Gökalp ne yalnızca nassı ne de yalnızca olguyu temel almaktadır. Yazar nas karşısında olguların bir hükmünün olabileceğini düşünmediği gibi olgular karşısında nassın da eğilip bükülebileceğini düşünmemektedir. Nas ve olgu ilişkisi konusunda Gökalp pek bir şey söylememektedir. Bu durumda Gökalp'i nas-olgu ilişkisi konusundaki tartışmada bir yere yerleştirmek çok zor gözükmektedir. Ancak İslam fıkının kaynakları içinde örfün değişkenliğini ve statüsünü temel alan bir tartışma yaptığı için onu yine de olgulara önem veren ve bu temelde bir değişmeyi savunan yazar olarak "aynı anda hem nassı hem de olguyu esas alanlar" sınıfına koymak mümkündür. Bu kategoriye koyduğumuz kişiler nassa değer verdikleri gibi aynı zamanda olguya da değer vermekte ve değişen olgular dünyasının nas dünyasında yankılara sebep olacağını düşünmektedirler. Gökalp tam olarak nas-olgu ilişkisi ekseninde bir yere oturtulmasa da değişen örfi olgulara değer verdiği için İslam fıkıh sisteminin bir kısmının yenilenebileceği sonucuna ulaşmıştır. Bu yönüyle tarihselciler gibi yenilikçi kanatta yer almaktadır.

Kaynakça

- Akçura, Y. (2015). *Üç tarz-ı siyaset*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bulaç, A. (1997). Mekasidu's-Şeria bağlamında kadının şahitliği konusu. *Journal of Islamic Research*, 10(4).
- Dönmez, İ. K. (2007). Örf. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 34, 87–93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Durusoy, A. (2022). Kıyas. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 25, 524–528. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebu Zehra, M. (1978). *İslam'da fıkhi mezhepler tarihi*. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Ebu Zehra, M. (1986). *İslam hukuku metodolojisi (Fıkıh usulü)*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Ebu Zeyd, N. H. (2015). *Söylem ve yorum*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Ebu Zeyd, N. H. (2015). *Kutsal metin, otorite ve hakikat: Bilgi ve iktidar arasında dini düşünce*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Ebu Yusuf. (2022). *Kitabü'l-Harac*. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- En-Naim, A. (1990). *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse University Press.
- Erdoğan, M. (1990). *İslam hukukunda ahkâmın değişmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fazlurrahman. (1994). *İslam ve çağdaşlık: Fikri bir geleneğin değişimi* (A. Açıkgenç & M. H. Kırbaşoğlu, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gazali. (1990). *İslam'da müsamaha (Feysalu't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendaka)*. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (1914). İçtimai fıkıh. *İslam Mecmuası*, 2.
- Gökalp, Z. (1914). İçtimai usul-i fıkıh. *İslam Mecmuası*, 3.
- Gökalp, Z. (1914). Örf nedir? *İslam Mecmuası*, 10.
- Hanefi, H. (2011). *Gelenek ve yenilenme*. Ankara: Otto Yayınları.

- Işık, S. (2016). Akiden devrime, yenilgiden zafere: Hasan Hanefi ve geleneğin yenilenme projesi. *Muhafazakâr Düşünce*, 13(48).
- Şatibi. (2020). *El-Muvafakat İslâmi İlimler Metodolojisi (4 Cilt)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Şeref, M. (1914). İçtimai usûl-i fıkıh nasıl teessüs eder? *İslam Mecmuası*, 6.
- Şentürk, R. (2000). Fıkıh ve sosyal bilimler arasında son dönem Osmanlı aydını. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4, 133–171.
- Şentürk, R. (2018). *Türk düşüncesinin sosyolojisi: Fıkıhtan sosyal bilimlere*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taha, M. M. (2008). *İslam'ın ikinci mesajı*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'in içtimâi usûl-i fıkıh önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın karşı eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 7–25.


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.



Ziya Gökalp'in İslamcılığa Bakışı*

Ziya Gökalp's View of Islamism

Doç. Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU ¹

Öz

Tanımlaması güç ve karmaşık bir kavram olan İslamcılık, son dönem Osmanlı düşünce ve siyaset dünyasında oldukça etkili olmuş bir tarz-ı siyasettir. Genelde İslam dünyasının özelde ise Osmanlı Devleti'nin içine düşmüş olduğu bunalımdan kurtuluş yolu arayışı olarak nitelendirilebilir. Sultan II. Abdülhamid tarafından uygulamaya konmuş olan İslamcılık, sınırlar içerisindeki tüm unsurları eşit vatandaş olarak tanımlayan ve ulus-üstü bir kimlik kurgulamaya çalışan Osmanlıcılık siyasetinin iflas etmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Ortaya çıktığı dönemde pek çok siyasetçi ve aydının gündemine giren İslamcılık, Türkiye'de sosyolojinin kurucu ismi olan Ziya Gökalp'in de düşünce dünyasında önemli bir yer etmiştir. Gökalp, gerek son dönem Osmanlısında gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde sosyal ve siyasal düşünceleri ile damga vurmuş bir isimdir. Düşünce dünyasının ilk safhalarında Osmanlıcı ve İslamcı bir karaktere sahip olan Gökalp, sonraki süreçte Türkçülüğe evrilmiştir. Bu çalışmada Gökalp'in Osmanlıcılıktan Türkçülüğe evrilme süreci ve bu süreçte İslamcılığa bakışı, yaşanan değişim bağlamında ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, İslamcılık, Türkçülük, Sosyoloji

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Islamism, which is a difficult and complex concept to define, is a style of politics that was very influential in the late Ottoman world of thought and politics. It can be characterized as a search for a way out of the crisis that the Islamic world in general and the Ottoman Empire in particular had fallen into. Islamism, which was put into practice by Sultan Abdulhamid II, emerged after the failure of the Ottomanism policy, which defined all elements within the borders as equal citizens and tried to construct a supranational identity. Islamism, which was on the agenda of many politicians and intellectuals at the time of its emergence, also played an important role in the thought world of Ziya Gökalp, the founding name of sociology in Turkey. Gökalp is a name that left his mark on both the late Ottoman Empire and Republican Turkey with his social and political thoughts. Having an Ottomanist and Islamist character in the early stages of his thought world, Gökalp evolved into Turkism in the later process. In this study, the process of Gökalp's evolution from Ottomanism to Turkism and his view of Islamism in this process will be discussed in the context of the change.

Keywords: Ziya Gökalp, Islamism, Turkism, Sociology

Paper Type: Research

Giriş

*. Bu çalışmanın ilk hali 05.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğr. Üyesi, AKÜ Sosyal Araştırmalar Uygulama Araştırma Merkezi, ahmetakoyuncu@hotmail.com

Atf için (to cite): Koyuncu, A. A. (2024). Ziya Gökalp'in İslamcılığa Bakışı, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp Sempozyumu Özel Sayısı), 110-120.

İslamcılık, tanımlaması güç ve karmaşık bir kavramdır. Bunun en önemli nedeni tanımlanmaya çalışıldığı döneme göre farklı özellikler sergilemesidir. Osmanlı döneminde önce bir siyaset tarzı ve daha sonra muhalif bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet döneminin farklı zaman dilimlerinde farklı özelliklere göre farklı tanımları söz konusudur. Yeni Cumhuriyetin kuruluşundan çok partili hayata geçilen 1950 yılına kadar görünürlüğü daha az bir muhalif ideoloji olmuştur. 1950-1970 arası sağcılık ve muhafazakârlıkla ilişkili bir hareket ve 1970 sonrasında müstakil talepleri olan bir siyaset hareketi olarak belirmiştir. Bu çalışmada İslamcılık, son dönem Osmanlı düşünce ve siyaset dünyasında oldukça etkili olmuş bir tarz-ı siyaset olarak ele alınmıştır.

Bu bağlamda İslamcılık son dönem Osmanlısında, genelde İslam dünyasının özelde ise Osmanlı Devleti'nin içine düşmüş olduğu bunalımdan kurtuluş yolu arayışı olarak nitelendirilebilir. Sultan II. Abdülhamid tarafından uygulamaya konmuş olan İslamcılık, sınırlar içerisindeki Müslim-Gayr-ı Müslim tüm unsurları eşit vatandaş olarak tanımlamayı amaçlayan ve tıpkı Amerika gibi ulus-üstü bir kimlik kurgulamaya çalışan Osmanlıcılık siyasetinin iflas etmesinden sonra ortaya çıkmıştır.

Ortaya çıktığı dönemde pek çok siyasetçi ve aydının gündemine giren İslamcılık, Türkiye'de sosyolojinin kurucu ismi olan Ziya Gökalp'in de düşünce dünyasında önemli bir yer etmiştir. Gökalp, gerek son dönem Osmanlısında gerekse de Cumhuriyet Türkiye'sinde sosyal ve siyaset düşünceleri ile damga vurmuş bir isimdir. Düşünce dünyasının ilk safhalarında Osmanlı ve İslamcı bir karaktere sahip olan Gökalp, sonraki süreçte Türkçü düşünceye ve Türkçülük siyasetine evrilmiştir. Bu çalışmada Gökalp'in siyaset düşüncelerinin geçirdiği değişimin politik ve düşünsel boyutları ele alınacak; bu değişimin sosyolojik çerçeve ile ilişkisi kurulmaya çalışılarak, İslamcılığa bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Osmanlı ve İslamcı bir çerçevede başlayan siyaset düşünce macerasının değişim sürecinde İslamcılığa yönelik eleştirileri ve bu sürecin sosyolojik zeminine odaklanılacaktır.

1. Üç Tarz-ı Siyaset ve İslamcılık

Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde yaşanan krizler, dönemin devlet adamları ve aydınlarını krizler üzerinde kafa yormaya yöneltmiş ve bu kesimler devleti kurtarmaya dönük kurtuluş reçetesi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmışlardır. Modernleşme süreci olarak da adlandırılan bu dönem, askeri modernleşme çabaları ile başlamış ve daha sonraları devletin kurumsal modernleşmesine ve siyasi alana doğru ilerlemiştir.

Bu sürecin neticesinde İmparatorluğu yaşadığı buhrandan kurtarabileceği iddiasıyla üç siyaset anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunlar tarihsel sıralama açısından Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetleridir. Osmanlıcılık siyaseti, çok uluslu bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti'nin içerisinde barındırdığı pek çok farklı unsurların hepsini "Osmanlılık" üst kimliğinde buluşturmayı amaçlayan ve padişahın karşısında bütün unsurları eşit olarak kabul eden bir siyaset anlayışıdır (Akçura, 2011, s. 9-10). O döneme kadar "Millet-i Hâkime" konumunda Müslümanlar vardı. Ancak milliyetçilik akımının diğer unsurları etkilemeye başlaması nedeniyle unsurların eşitliği siyaseti, imparatorluğu dağılmaktan kurtaracak bir görüş olarak öne çıktı. Tanzimat ve İslahat fermanları ile unsurların milliyetçilik akımından etkilenmesinin önüne geçilmesi öngörülmekteydi. Fakat Osmanlıcılık siyaseti, imparatorluğun Hristiyan unsurları üzerinde milliyetçiliğin etkisini kontrol altına alamadı. Özellikle Rus etkisi altında Pan-Slavist propagandadan etkilenen Bulgarlar ve Ermenilerin özerklik çabaları ve kendi hükümetlerini kurma çalışmaları bu başarısızlığın somut göstergeleri oldular (Kuran, 1995, s. 157).

Bu süreçte Sultan II. Abdülhamid'in tahta gelmesi ile Osmanlıcılık siyaseti yerini İttihat-ı İslam (İslamcılık) siyasetine bıraktı. Sultan Abdülhamid tahta çıktığında Osmanlı devletinin zafiyet içerisinde olduğunu görmüştü. Osmanlıcılık siyasetini de çıkış yolu olarak görmeyen Abdülhamid, çözümün İslam Birliği siyasetinde olabileceğine inandı. Ülkenin ekonomik açıdan zayıf olduğunu ve iç çatışmalarla yıprandığının farkına varmıştı (Karpas, 2013, s. 249). İşte bu yıpranmışlığı aşmak, Osmanlılığın devamını sağlamak ve yaşanan sorunlara çözüm üretmek

amacıyla ortaya çıkan İslamcılık, biri içte biri dışta olmak üzere iki ana eksen üzerinde şekillenmiştir: İçte Müslüman unsurların tek bayrak altında, dışta ise ülke dışı Müslümanları hilafet çatısı altında toplamak. Bu bağlamda İslamcılık akımı siyasi akımlarına paralel olarak entelektüel ve düşünsel düzeyde de karşılık bulmuştur (Karakaş, 2020, s. 229).

Akçura'ya (2011, s. 12) göre İslamcılık fikri Genç Osmanlılıktan doğmuştur. Önceleri Osmanlılığı öne sürenlerin, “vatanda meskûn bil cümle halktan mürekkep bir Osmanlılık nidalarıyla işe başlayan Genç Osmanlı şair ve siyasetçilerinin birçoğunun duruş noktası ‘İslamiyet’ olmuştur” diyen Akçura (2011, s. 13), din ve ırkın şark için gittikçe artan siyasi önemini ve bu cihetle Osmanlı milleti ihdası arzusunun beyhudeliğinin anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda bir ideoloji biçiminde ortaya çıkan İslamcılık, modern ideolojiler çağının bir getirisi olarak çağa uygun bir şekilde İslâm'ın yeniden yorumlanmasını amaçlamış (Çağan, 2008, s. 354), Tanzimat ile başlayan bir kültür benliği kaybının önlenmesini (Mardin, 2013, s. 91) merkeze almış ve 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan, II. Abdülhamid tarafından İmparatorluğu kurtarmaya dönük (Özcan, 1997, s. 33) modern bir ideoloji olarak modernleşmeye tepki mahiyetinde ortaya çıkmıştır (Koyuncu, 2018a, s. 61). Uzunca bir süre etkili olan İslamcılık siyaseti, ulusçuluk yüzyılıının etkisini kırmaktan uzak olmuştur. Özellikle Balkan savaşları döneminde, gerek balkanlarda gerekse Afrika'da İmparatorluğun Türk olmayan Müslüman unsurlarının sınırlar dışına çıkması, ayrıca Arnavutluk gibi Müslüman bir devletin bağımsızlık ilan etmesi gibi gelişmeler, yönetici elitlerde İslamcılık siyasetinden Türklük siyasetine yönelmeyi beraberinde getirmiştir.

Türkçülük siyaseti ne Osmanlılık siyaseti gibi coğrafya merkezli ne de İslamcılık gibi devlet merkezli olan bir siyasettir. Öncelikle ilmi sahada dilsel ve kültürel merkezli gelişmiş daha sonra siyasi arenaya taşınmıştır (Kuran, 1995, s. 158-166; Yücel 2020, s. 497). Balkan savaşları ile başlayan ve Birinci Dünya Savaşı ile devam eden süreçte İslamcılık siyasetinin ülke açısından işlevsel olmaması neticesinde dağılma sürecine giren devleti kurtarmak için ona temel teşkil edecek aslı unsur yaratma çabalarından bir diğeri ise Türkçülük siyaseti olmuştur (Özkan, 2021, s. 35). Savaş neticesinde İmparatorluğun yenilerek dağılmasıyla birlikte yeni kurulan Cumhuriyet, ulus temelinde bir yapılanmaya giderek Türkçülüğü resmi politika haline getirmiştir.

Bu üç siyaset tarzı içinde çalışmamızın ana kavramlarından birisini teşkil ettiği için İslamcılığa biraz daha detaylı bakmak gerekmektedir. İslamcılık teorik zeminini Namık Kemal, Ali Suavi gibi Osmanlı düşünür ve devlet adamlarından almakla birlikte Cemalettin Afgani gibi isimlerin de etkisi ile şekillenmiştir. Kavramsal olarak da tanımlanması problemleri olan İslamcılık hem adlandırmadan hem de döneme göre farklı anlamlar taşımasından kaynaklı olarak farklılıklar arz etmektedir. Bu sebeple İslamcılık ve İslamcı kavramlarını tanımlarken, hangi dönemden bahsedildiği büyük önem arz etmektedir (Koyuncu, 2018a, s. 57, 91-92). Burada ele alacağımız İslamcılık, II. Abdülhamid döneminde devletin kurtuluşunu merkeze alan devlet siyaseti olarak İslamcılıktır. Bu anlamıyla İslamcılık temelde tüm Müslümanların tek bir siyasi teşekkül altında bir araya gelmesi gerektiğini savunan bir görüştür. 19. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan bu siyaseti devlet politikası haline getiren II. Abdülhamid'dir (Şentürk, 2011, s. 46). Bu siyaseti Koloğlu (2017, s. 19) hilafet siyaseti olarak nitelemektedir. Sultan Abdülaziz'den bakiye kalan (Tanıyıcı ve Kahraman, 2017, s. 21) ve Sultan II. Abdülhamid döneminde daha başarılı bir biçimde uygulanan hilafet siyaseti, Osmanlı Devleti'nin içerisindeki Müslüman kitlenin konsolide edilerek Arap ve Kuzey Afrika topraklarında ayrılıkçı/etnik milliyetçi hareketleri önlemeye yönelik “devlet merkezli” siyaset anlayışıdır (Yücel, 2020, s. 497).

Pan-İslamizm olarak da literatürde geçen İslamcılık siyasetinin kökenlerini 1774 yılında Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca anlaşmasına kadar götürmek mümkündür. Bu anlaşma ile Sultan, Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanların halifesi sıfatına sahip oluyordu (Landau, 2001, s. 26). Bu siyaset Sultan II. Abdülhamid tahta geçtikten sonra 1876 anayasasına “Sultan, Halife olarak İslam dininin koruyucusudur” ibaresi ile resmi görüş haline gelmiştir. Osmanlı Sultanlarının geleneksel olarak İslam'ı temsil etme konumlarını II. Abdülhamid başarılı bir şekilde İslamcı siyasete dönüştürmüştür. Bu siyasetin ana amacı Dünya İslam Birliğidir ama tek

bir devlet biçiminde olmayıp, “İslam Devletleri Merkezi Birliği” şeklinde tasavvur edilmiştir (Kabaklı, 2000, s. 119).

Sultan II. Abdülhamid'in İslamcılık siyasetini farklı açılardan değerlendiren isimler vardır. Karpat ve Mardin'e göre II. Abdülhamid'in İslamcılığı, Müslüman tebaayı İslamiyet ile bilinçlendirmek ve politik olarak devlete bağlılıklarını sağlamak, ülke dışındaki Müslümanları emperyalizme karşı koyma aracı olarak kullanmayı hedefler (Şentürk, 2011, s. 47-48). Berkes ise İslamcılık siyasetinin dış politik bir araç olmaktan ziyade İslam dünyasındaki Arap şeyhlerine, mehdilere, Mısır Hidivlerine, Mısır, Suriye ve Yemen'deki Arap ayrılıkçı akımlarına karşı bir pan-İslamcılıktır (Berkes, 2016, s. 364).

Sultan II. Abdülhamid, İslamcılık siyasetini hayata geçirebilmek için kabile şeyhleri ve bölge âlimleri gibi Müslüman kanaat önderleri ile sıkı bir ilişki içerisine girse de gerek iç politikada baskıcı bir yönetim kurması gerekse Batılı güçlerin Müslüman unsurları bağımsızlık yönünde teşvik etmesi nedeniyle izlemek istediği siyaseti istediği gibi gerçekleştirememiştir. Baskıcı bir siyaset izlemesi ve daha sonra yeniden açmak üzere kapattığı Meclis-i Mebusan'ı açmayıp, meşruti yönetim sistemini tekrar hayata geçirmemesi ideolojik düzeyde İslamcı kabul edilen pek çok ismin de kendisine muhalif olmasına neden olmuştur. Sultan II. Abdülhamid'in yönetimine karşı İttihat Terakki Cemiyetine destek veren İslamcılar, Sultanın sıkı muhalifleri arasında yer almaktaydı. Bu nedenle ittihatçılar ile birlikte hareket etmişlerdi. Aslında ittihatçıların siyasi fikirlerine bakıldığında net bir tanımlama mümkün olmamakla birlikte padişahın istibdat rejimine karşı olmak, meşruti yönetimi kurmak, Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe koymak ve bu bağlamda devleti anayasal bir yapıya kavuşturmak, Meclis-i Mebusan'ı tekrar açtırmak gibi pek çok farklı kesimin benimsediği amaçlara sahipti (Şentürk, 2011, s. 70-71). Nihayetinde 1908'de Sultan II. Abdülhamid'in Meclisi yeniden açması ve akabinde tahttan indirilmesiyle birlikte İttihat Terakki iktidarı yönetmeye kadir oldu. Bu süreçte başlangıç itibarıyla İslamcılar ittihatçılarla birlikte hareket etti ve bu süreçte ittihatçılar da özellikle 1911'den sonra gittikçe artan bir tempo ile Türkçü ve İslamcı bir çizgiye sahip olmaya başladı. Ancak başlangıçta ittihatçılara destek veren İslamcılar süreç içinde İttihat Terakki Cemiyetinden uzaklaştı ve muhalif bir çizgiye evrildiler (Şentürk, 2011, s. 70-73). İslamcılık bir fikir hareketi olarak bu dönemden sonra belirginleşmiştir.

İlginçtir ki İslamcılık siyasetini uygulamaya koymayı amaçlayan II. Abdülhamid sonrası dönemde İslamcılık bir ideoloji olarak gelişme imkânı bulmuştur. Tunaya'ya (2007, s. 19) göre İslamcılık II. Meşrutiyet ile başlamamış olsa da bir fikir akımı olarak belirginleşmesi II. Meşrutiyet döneminde gerçekleşmiş ve bu dönem İslamcılık için bir milat olmuştur. II. Meşrutiyet sonrası Osmanlı ve İslamcı fikirler İttihat Terakki yöneticilerinin benimsediği bir siyaset haline gelmiştir.

İttihat Terakki'nin iktidarı ele geçirmesi sonrasında Osmanlı ve İslamcı bir siyaset izlemesi imparatorluğun kötü gidişatını engellemiştir. Öncelikle Balkanların kaybedilmesi, ardından Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan etmesi (Karakaş, 2000, s. 133-134) daha sonra da I. Dünya Savaşı'na girilmesiyle birlikte Halife olarak Padişah'ın cihat ilan etmesine rağmen bazı Arap kabilelerin Osmanlı askerine isyana girişmesi gibi etkenler neticesinde Osmanlı Devleti'nin savaştan mağlup ayrılıp, dağılması İslamcılık siyasetinin başarılı olamadığının açık bir göstergesi olmuştur. Karakaş'ın (2008a, s. 79) ifadesiyle I. Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devleti'nin parçalanması nedeniyle İslam Birliği düşüncesi, dayanaklarını ve siyasal karakterini önemli ölçüde kaybetmiştir. Buna rağmen yeni kurulacak devletin zeminini teşkil eden milli kimlik ve milliyetçilik duygularına hitap eden Türkçülük siyaseti, İslam ile özellikle milli mücadele döneminde sıkı bir bağ kurmak durumunda kalmıştır (Karakaş, 2020, s. 230).

İslamcılık, bu dönemden sonra muhalif bir ideoloji olarak siyasal hayatta yer almaya çalışsa da Cumhuriyet'in kuruluş sürecindeki yumuşaklık, zaman geçtikçe yerini daha sert bir tavra bırakmış ve özellikle 1924 sonrası süreçte dine yönelik katı tutum İslamcılığı gündelik hayatta ve siyasi arenada adeta silmiştir. Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

şeklinde formüle ettiği modernleşme projesini daha sert bir modernleşme/batılılaşma yönünde değiştirmiştir.

2. Ziya Gökalp'in Düşünce Dünyası

Ziya Gökalp, son dönem Osmanlı'sında ve Cumhuriyet Türkiye'sinde gerek düşünsel gerekse siyasal açıdan iktidarlar üzerinde oldukça etkili olmuş bir isimdir. Türkiye'de sosyolojinin kurucu isimlerinden birisi de olan Gökalp, sosyolojiyi dönemin diğer düşünürleri gibi devlet için bir kurtuluş reçetesi olarak görmüştür. Durkheim sosyolojisini Türkiye'ye getiren Gökalp, siyasal düşüncelerini de bu çerçevede kurgulamıştır. Durkheim sosyolojisinden devşirdiği pek çok kavramı ülkenin sorunlarına çözüm olarak sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında siyasi görüşleri ile sosyolojik görüşleri arasında kopmaz bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda Gökalp'in görüşleri siyasal ve sosyolojik açıdan kısaca özetlenip, bu iki alan arasındaki ilişki bağlamında tartışılacaktır.

Öncelikle Gökalp'in siyasal fikirleri düşünce dünyasına yön vermiştir. Bu nedenle siyasi görüşlerinin oluşumuna bakmak önemlidir. Siyasi görüşlerinin şekillenme sürecinde ise üç önemli durak söz konusudur: Diyarbakır, Selanik ve İstanbul. Bu duraklar onu Osmanlıcılıktan Türkçülüğe yönelen bir yolculuğa çıkartmıştır. Gökalp'in memleketi Diyarbakır'ın o dönemde gerek siyasi gerekse fikri açıdan hareketli ve kozmopolit bir yer olması siyasi konulara erken ilgi duymasına neden olmuştur. Gökalp'in yaşadığı dönemde Diyarbakır, dinsel ve etnik çatışmaların yoğun yaşandığı bir yerdir. Bu durum da kendisini bir kimlik problemi ile karşı karşıya bırakmıştır (Bayramoğlu, 2003, s. 42). O nedenle erken yaşlarda siyasete ilgi duyan Gökalp'in krizinin bir diğer boyutu da eğitim süreciyle şekillenmiştir. Bir taraftan ailesi kanalıyla dini bilgileri edinmekte, diğer taraftan okuldaki hocalarından etkilenerek felsefe okumaları yapmaktadır. Babası kanalıyla tanıştığı Namık Kemal'in düşünceleri, Mehmet Ali Ayni ve Dr. Yorgi Efendi gibi hocaları ve yaşadığı düşünsel bunalım sonrası başarısız intihar girişimi sırasında tanıştığı Dr. Abdullah Cevdet ile kurduğu temas, onu Osmanlıcılık fikrini benimsemeye itmiştir (Karakaş, 2008b, s. 437-438).

Gökalp, düşüncesinin Diyarbakır evresinde henüz milliyetçiliğe uzak ve farklı özelliklere sahip toplumların uzlaşarak bir arada yaşayabileceğini savunmaktadır. Bunu da mümkün kılacak siyaset Osmanlıcılık siyasetidir. Gökalp'in bu evrede gördüğü en ileri toplumsal aşama, siyasal anlamda meşruti yönetimin geçerli olduğu ve Osmanlıcılık ideolojisi ile beslenen toplum biçimidir. Osmanlı memleketi Şark'ın hür ve ilerlemeci Amerika'sıdır (Bayramoğlu, 2003, s. 43-45).

Gökalp'in siyasal düşüncelerinin ikinci durağı Selanik yıllarıdır. Selanik geçmişten bu yana hem doğudaki hem batıdaki bilgiye aşina olması dolayısıyla entelektüel açıdan hareketli ve önemli bir şehirdir (Demircioğlu, 2021, s. 429). Gökalp, Eylül 1909'da İttihat Terakki Cemiyeti'nin Doğu delegesi olarak Selanik'e davet edilir. Selanik Gökalp için yepyeni, çarpıcı, baş döndürücü bir dünyadır. Bu yeni dünyada yeni görüşler, idealler, siyasal programlar ve yeni umutlar ortaya çıkar (Bayramoğlu, 2003, s. 49). Fındıkoğlu'nun (1955, s. 9-16) değerlendirmesiyle Diyarbakırlı Ziya, Selanik'te Gökalp olmuş ve Diyarbakır ile madden olduğu kadar manen de ilgisini kesmiştir. Gerçekten de Diyarbakırlı Mehmet Ziya, Gökalp soyadını Selanik'te kullanmaya başlamıştır. Karakaş (2008b, s. 446), Diyarbakır ile kesilen ilişkinin ve yeni durumun en açık göstergesinin ilgilendiği ve odaklandığı konuların farklılaşması olduğunu belirtir.

Siyasal düşüncelerindeki değişimin önemli bir tetikleyicisi olan sosyoloji ve Durkheim ile de tanışması bu dönemde olmuştur (Bulut, 2021, s. 104). Sosyolojiyle tanışması onu yeni konulara yönlendirmiş, meselelere farklı bir bakış açısıyla bakmasına imkân tanımıştır. Gökalp'in Durkheim sosyolojisini benimsemesi bir tesadüf değil, bilinçli bir tercihin neticesidir. Durkheim'in dayanışmacı ve kolektif bilinç yanlısı olmasının yanında, Marksizm karşıtı bir tavır içerisinde olması da Gökalp'i ona yakınlığa taşıyan hususlardan biridir. Çünkü Emile Durkheim'in öncülük ettiği sosyoloji anlayışı, Batı'nın yine Batılı olan Marx karşısında geliştirdiği en kapsamlı

ve sistemli sosyoloji ekolü ve dünya görüşüdür (Karakaş, 2008b, s. 448). Ona göre toplumsal sorunlar siyasal boyutludur ancak siyaset dolayımı ile çözülür. Bu nedenle Gökalp siyaseten İttihat Terakki'nin batıcı ve milliyetçi politikalarına destek vermek amacıyla sosyolojiye yönelmiştir (Karakaş, 2017, s. 171). Sosyolojiyi toplumsal barışı inşa etme konumunda görmektedir (Gökalp, 1997, s. 32). Bu düşünce ve amaçlar için de Selanik en uygun yerlerden birisidir, zira Selanik, 1908 sonrası Osmanlı'da siyasi ve sosyolojik düşüncenin en önemli merkezlerinden birisidir (Demircioğlu, 2021, s. 428-430).

Gökalp, Osmanlı'nın sorunlarına çözüm bulabilmek için gerekli programın, Fransa'nın bunalımdan kurtuluşu için "ulus" temelli yeni bir toplum kuramı inşa eden Durkheim'in görüşlerinden hareketle geliştirilebileceğine ikna olmuştur (Bulut, 2021, s. 107). Bu bağlamda Comte-Durkheim çizgisindeki pozitivist sosyolojiyi benimsemiş (Turgut, 2023: 268) ve bu görüşlere Türkçülük ve ulusallık renkleri katmıştır. Yani bu ekolün görüşlerini milli özelliklere göre yeniden yorumlamıştır. Böylece milli bir sosyoloji yaratmaya çalışmıştır. Gökalp, Durkheim'in "toplumsal bilinç" kavramını "ulusal bilinç" kavramına dönüştürmüştür. Ulusun kurtuluşunu da burada görmektedir (Kaçmazoğlu, 1999, s. 13-14).

Toplumsal bilinç kavramının yanı sıra dayanışma kavramı da Durheim-Gökalp düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Durkheim'in sosyolojisinde dayanışma anahtar bir role sahiptir. Toplumun dayanışma ile sürdürülebilir olduğunu savunan Durkheim, tarihsel süreçte dayanışmanın daima olduğunu, geleneksel ve modern toplumlarda farklı biçimlerde var olduğunu, modern toplumla dayanışmanın ortadan kalkmadığını, yeni bir biçimde ortaya çıktığını ifade etmektedir (Bulut, 2015, s. 87). Dayanışmanın Türkler için çok önemli olduğunu belirten Gökalp, en eski Türk siyasi teşkilatlarından itibaren Türklerde toplumsal dayanışmanın önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekmektedir. Bu sebeple Türkler için en uygun sistemin dayanışmacı korporatizm olduğunu vurgulamıştır (Altan, 2024, s. 3). Gökalp'in çalışmalarında İslam'a önem vermesini bazı yazarlar bu açıdan değerlendirmiştir. Örneğin Vakkasoğlu'na (1980, s. 197) göre Gökalp sonraki süreçte milliyetçilik fikrini daha bir ön plana alarak İslamcılık fikrini ona dolgu malzemesi yapma gayretindedir. Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserini hazırlayan Özsarı (2014, s. 11) da aynı kanaatte olduğunu şu ifadelerle göstermektedir: "Gökalp, İslamcılık ve medeniyetçilik düşüncelerini, Türkçülük düşüncesini daha da zenginleştirecek bir vasıta olarak görmektedir." Kaçmazoğlu (1999, s. 19) da aynı fikirdedir.

Gökalp'in düşünce dünyasında bir diğer önemli durak da İstanbul'dur. Balkanların Osmanlı Devleti'nin elinden çıkması neticesinde 1912 yılında Selanik'ten ayrılarak İstanbul'a gelir. Bu Gökalp'in ikinci İstanbul macerasıdır. İstanbul'a geldiğinde yönetim İttihat Terakki'nin elinde olduğu için Gökalp'e her türlü imkân sunulur. Bu süreçte Türkçü hareket de yavaş yavaş organize olmaktadır. İkinci İstanbul döneminde Gökalp'in en dikkat çeken düşünsel faaliyeti, 1913 yılında Türk Yurdu dergisinde bir yazı dizisi olarak yayınladığı Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adlı çalışmasıdır (Karakaş, 2008b, s. 456). Gökalp'in bu yazıları kendisinde şekillenen sentezci düşüncenin bir yansımasıdır. Bu dönemden itibaren enerjisinin büyük kısmını Türkçülük düşüncesine veren Gökalp, İstanbul'da yaşamının en verimli dönemini geçirmiştir (Gürsoy ve Çapçioğlu: 2006, s. 91). Babanzade'ye (2018, s. 52-58) göre Türkçülük iki kısımdır: Halis Türkçülük ve İslamcı Türkçülük. Ona göre Gökalp İslamcı Türkçülerdendir. Sentezci yaklaşımı ve yazıları da bu tezi destekler niteliktedir. Çünkü Gökalp'e göre Türkçülük İslam'a mugayir bir ideoloji olmayıp, aksine onu güçlendirecek bir zemine sahiptir. Ona göre Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır (Gökalp, 1997, s. 44). Bu nedenle Türkçülük programı yanında ümmet programı üzerinde de çalışmış, İslam dünyası ile bağların kopmaması gerektiğini hassaten vurgulamıştır.

Gökalp, Türkçülük ve İslamcılık sentezine muasırlaşmayı da dâhil etmiştir. Ona göre batılılaşma, batıdan ilim ve tekniğin alınmasından ibarettir (Kaçmazoğlu, 1999: 24). Türk ve Müslüman kalarak Batılılaşmak mümkündür. Bu sadece bir medeniyet değişimidir. Kültür-medeniyet ayrımı yaparak kültürün ulusal, medeniyetin uluslararası olduğunu belirten Gökalp, Osmanlı'nın bir medeniyet olduğunu, tıpkı iki dinli insan olamayacağı gibi iki medeniyetli bir

toplumun da olamayacağını, yaşanan değişim sürecinin bir medeniyet değişiminden ibaret olduğunu belirtir (Gökalp, T.y: 41).

Gökalp'in bu çerçevede şekillenen düşünce dünyasındaki değişim İslamcılığa dair bakışında da bir değişim getirmiştir. Sonraki bölümde Gökalp'in İslamcılığa bakışı ve eleştirilerine odaklanılacaktır.

3. Ziya Gökalp ve İslamcılık

Düşünsel ve siyasal mücadelesinin başlangıcında Osmanlı ve İslamcı bir konumda olan Gökalp, zamanla bu düşüncelerinden sıyrılmış ve nihai durağı olarak Türkçü bir çizgiye yönelmiştir. Bu süreçte iki önemli boyut söz konusudur. Bunları siyasal ve entelektüel gelişmeler olarak ifade etmek mümkündür. Siyasal gelişmeler açısından bakıldığında Balkan Savaşı ve sonrasında I. Dünya Savaşı mağlubiyetleri önemli etkenler olmuştur. Bu savaşlar neticesinde Osmanlı ve İslamcı siyasetlerin tutmadığı açık bir şekilde görülmüştür. Bir diğer etken ise Selanik'te başlayan ve İstanbul'da devam eden entelektüel faaliyetler olmuştur. Nihayetinde Gökalp, devletin kurtuluşunu Türkçülükte görmüş ve gerek Osmanlı gerekse İslamcı siyasetleri eleştirmiştir. Öyle ki Gökalp (T.y, s. 12-13), Osmanlıcılığı ve İslamcılığı “her ikisi de memleket için zararlı” olarak tanımlamış, Osmanlılıktan da İslamcılıktan da memleket için tehlikeler doğacağını ön gören genç ruhların kurtarıcı bir mefkûre aradığını ifade etmiştir. Bu mefkûrenin ise Türkçülük olduğunu belirtmiştir. Çalışmanın sınırları açısından Osmanlılık siyasetini kapsam dışı bırakarak, Gökalp'in İslamcılığa yönelik eleştirileri ele alınmaya çalışılacaktır.

Gökalp'in İslamcılara yönelik eleştirilerinden birisi içinde yaşanan yüzyılın ulusçuluk yüzyılı olduğudur. Gökalp'e (1997, s. 10) göre “Dünyanın Doğusu da Batısı da bize açık bir surette gösteriyor ki bu asır milliyetçilik asır, bu asrın vicdanları üzerinde en tesirli kuvvet milliyet ülküsüdür”. Malta'da bulunduğu dönemde yaptığı konferanslarda kavim devri ve ümmet devri olmak üzere iki ayrı devirden bahseder. Kavim devri öyle bir devirdir ki din bile kavme, yani cemiyete tabiidir. Kavim devrinde beynelmileliyet yoktur (Gökalp, 1977, s. 54).

Bu durumun sosyal bir gerçeklik olduğunu ifade eden Gökalp'e (1997, s. 65-66) göre “üç tarz-ı siyaset, değerini sosyal gerçeklikten almazsa hiçbir anlamı olmaz”. Gökalp, sosyal gerçekliği göz ardı etmenin, “olanı olması gerekene kurban” etmenin bize bir şey kazandırmayacağını belirtir ve sorunları çözmekten ziyade daha da karmaşık hale getireceğini, gerçeklikten uzaklaştıracağını şu ifadelerle savunur:

“İslamcılara göre millet ve ümmet aynıdır, Osmanlıcılara göre ise devlet ve millet eş anlamlıdır. Ancak dil ve sosyal gerçeklik millet ile ümmeti, devlet ile milleti ayırmıştır. Bu açıdan toplumsal gerçekliği göz ardı etmek, olanı olması gerekene kurban etmek var olan sorunları görmezden gelmektir. Biz kavramlarımızı sosyal gerçekliği uydurabiliriz ama sosyal gerçekliği kavramlarımıza uyduramayız (Gökalp, 1997, s. 65-66).”

Milliyet ve İslamlık adlı yazısında İslamcılarının “yeryüzünde tek bir devlet vardır o da İslam devletidir” söyleminde bulduklarını, bu düşüncenin herkesin kalbini mutlulukla doldurduğunu ancak bu düşüncenin bize sadece teorik bir mutluluk sağladığını belirtir. Ona göre İslam Birliği öyle hemen istemekle olacak bir şey değildir. Büyük kurtuluşu beklerken küçük, kolay ve adım adım gidilecek yolların da bulunduğunu, bunu ihmal etmemek gerektiğini ifade etmektedir (Gökalp, 1997, s. 76-79). Bununla birlikte Gökalp, Kur'an'da geçen “her kavmin kurtarıcısı/rehberi/yol göstericisi vardır” mealindeki Rad suresi 7. Ayeti dayanak göstererek yöresel ve milli kurtuluş rehberleri aramanın sünnetullahı uygun olduğunu belirtir (s.77-78). Ayrıca milliyet duygusunun önem kazanmasının Türklerden kaynaklı olmadığını, milliyet fikrini İslam dünyasına ilk getirenlerin Araplar ile Arnavutlar olduğunu ifade eden Gökalp (1997, s. 35-38), pek çok kitapta Osmanlı'nın kurucu unsuru Türklerin ekonomik ve sosyal açıdan geri kaldığını, kitaplarda “Etrak-ı bi-idrak” denilerek hakaretlere maruz kaldığını, Türklerden başka hiçbir kavmin bu hakaretlere katlanmadığını da vurgular. Gökalp, bu açıdan salt İslamcılık siyasetini doğal olmayan bir düşünce olarak görmekte ve böyle bir siyaseti ve birliği diğer İslam ülkelerinin kabul etmeyeceğini belirtir (Karakaş, 2008b: 457). Dolayısıyla sadece bizden böyle

bir talebin gelmesi, bu talebi toplumsal ve politik açıdan pratiğe aktarma imkanının olmaması Gökalp'i İslamcılık düşüncesinin ütopyik bir siyaset olduğu düşüncesine çıkartıyordu.

Gökalp, bu bağlamda ulus çağının bir sosyal gerçeklik olduğunu, tıpkı Afgani gibi artık tek bir çatı altında bütün İslam devletlerinin birleştiği bir siyasi yapının mümkün olmadığını, dolayısıyla Afgani'nin dediği gibi her bir ülkenin kendi ulusal kimliğini inşa ederek emperyalizme karşı kendi iç mücadelesini vermesi gerektiğini, bağımsızlıkların kazanıldıktan sonra ümmet programı ile çağın gerçeklerini göz önünde bulunduran bir şekilde ilişki kurması gerektiğini düşünmekte ve savunmaktadır. Türk birliğinin ve Türkçülüğün İslam için de önemli olduğunu ifade eden Gökalp (1997, s. 44), milliyet fikri güçlendikçe İslam Ümmeti fikrinin de güçleneceğini ileri sürer (s. 80). Bu fikri, İslamcı düşünürler arasında zikredilen Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh gibi düşünürler de dile getirmiştir. Hatta doğrudan onların etkisinden de bahsetmek mümkündür. Reformist olarak nitelenen bu isimlere göre İslam birliği sömürgecilik karşı en etkin çözüm yoludur. Afgani, temelde İslamcı olmakla ve ırkçılığı reddetmekle birlikte, İslam birliğinde kavmiyet faktörünün önemli olduğunun altını çizmiş, milli uyanış ve duyguları teşvik etmiştir (Koyuncu, 2018b, s. 70-71). Ancak belirtmekte fayda vardır ki onun kavmiyetçi düşüncesi teşvik etmesinin altında yatan neden de yine İslami kaygılardır.

Gökalp'in buradaki eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere bir başka problem alanı da sosyal gerçekliğin göz ardı edilmesi meselesidir. Yukarıda milliyetçilik eleştirilerinde ifade edildiği gibi sosyal gerçekliğin göz ardı edilmesi bir fayda sağlamadığı gibi pek çok zararı da beraberinde getirmektedir. Gökalp'in hukuka dair eleştirileri de bu minvalde değerlendirilebilir. Bu eleştirilerinde sosyolojik formasyonun etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür. *Gelenek ve Kural* adlı yazısında toplumsal yaşamımızda, birbiri ile çatışan ve radikallik ve tutuculuk olarak adlandırdığı iki akımın olduğunu, bunların da kuralcılık temelinde birleştiğini belirten Gökalp, İngilizleri ve Türkleri karşılaştırarak, İngilizlerin kuralsız ama geleneğe sahip bir topluluk olduğunu, Türklerin ise geleneksiz ama kuralcı bir topluluk olduğunu ifade eder. Kuralcılığın yalnız sonuç odaklı olduğunu, bu durumun da toplumsal yaşamda donukluğa neden olduğunu belirtir. Bu donukluğu aşabilmenin ise ancak Müslümanlığa ait kurumların geleneklerini, tarihlerini detaylı bir incelemeye tabii tutarak mümkün olduğunu; kelam, tasavvuf, fıkıh gibi ilimlerin tarihsel ve toplumsal süreçte geçirdiği değişimi öğrendiğimizde yüzyılımızda ve gelecekte göstereceği ilerlemeyi mümkün kılacağını ifade etmektedir (1997, s. 20-24). İçinde yaşadığımız çağın gerçeklerini görmeyip, ilmi hakikatlere bidat gözüyle bakan âlimlerin, talebelerin gözünde itibarının kalmadığını belirtmektedir. İlmin miyarını (ölçüsünü) amel (eylem) olarak ifade eden Gökalp, eylemdeki başarısızlığımızla ilimdeki nasipsizliğimizi ispat ettiğimiz görüşündedir (Gökalp, 2019, s. 18-19). Şeriatı iki kısma ayıran ve şeriatın semavi (ilahi/imani) kısmının tekâmüle kapalı olduğunu, ancak içtimai kısmının değişime açık olduğunu belirten Gökalp (2019, s. 23-24), *Devlet* adlı şiirinde (1976, s. 33),

Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir,

Bırakılmış Ulü'l-emre, devlete.

“Hukuk örfe uymayınca değiştir,

Örfe uydur” demiş Tanrı, millete.

diyerek tarihsel toplumsal şartlar değiştiğinde ilahi değil ama içtimai şeriatın değişebileceğini ileri sürmüştür. Bu açıdan bakıldığında Gökalp, tarihselcilik olarak tanımlanan modernist İslam anlayışının ülkemizdeki erken dönem fikir adamlarından birisi olarak görülebilir.

Karakaş'ın (2008b: 465) ifade ettiği gibi uygulanabilir pratik çözümlere odaklanan Gökalp, gerçekliğe aykırı olduğunu gördüğü/düşündüğü fikirleri çok çabuk biçimde terk edebilmektedir.

Gökalp'in bu eleştirilerine hak verecek benzer eleştiriler İslamcılık çalışmalarının önde gelen isimlerinden İsmail Kara tarafından da son dönem Osmanlı İslamcılarına ve İslamcılığına

yöneltilmiştir. Kara'ya göre (2014, s. 8) siyaset ve idare konuları son iki asırdır Müslüman aydınların öncelikli ilgi alanlarını oluşturmakla beraber, İslamcılarının siyasi görüşlerinden bir siyaset felsefesi çıkmamakta, bir devlet anlayışı ve bütünlüğü olan bir idari organizasyon da belirginleşmemektedir. Siyasi, sosyal ve kültürel boyutları olan, geçmişini değerlendirip yorumlayan ve gelecekle ilgili üzerinde kafa yorulmuş beklentilerini vurgulayan bir programlarından da bahsetmek mümkün değildir. Özellikle son cümlede Kara, Gökalp'in *Gelenek ve Kural* adlı yazısında bahsettiği eleştirilere benzer eleştiriler yaparak, problemlerin geniş boyutlu ve bütünlüklü bir çerçeveye içerisinde ele alınmadığını belirtmektedir.

Yine Kara'ya (2014, s. 8) göre Müslüman aydınlar devletin, daru'l İslam'ın ve halifeliğin var kabul edildiği bir ortamda tartışma konularının merkezini ve arayışların istikametini "nasıl bir idare" ve "kim yönetmeli" soruları belirlediği için, aksayan yönleri ıslah ve yeni şartlara uyarılma hedefleri ve eğilimleri öne çıkmaktadır. Böylece Asr-ı Saadet'e yeniden bakma, kaynaklara dönme ve selevi inanç ve anlayışı inşa etmekten çok çağdaş kavram ve kurumların İslami çerçeveye dâhil etme çabalarına dönüşmüştür. Bu konuda Şentürk şunları ifade etmektedir:

II. meşrutiyet devri İslamcılarını, Batı'da gelişen özgürlük, demokrasi, milliyetçilik, parlamentarizm gibi hareket ve fikirlere yönelik dinde referans bulmaya çabalamış, bunun yanı sıra bu kavramlara dinden gerekçe bularak karşı çıkma çabaları da söz konusudur. Hatta bundan dolayı İslamcılarının yeni konulara İslami referanslar bulma kaygıları onları selevi anlayışı benimsemeye götürmüştür. Klasik dönem fıkıh kaynaklarında aradıkları gerekçeleri bulamadıklarında doğrudan Kur'an'dan ve hadis kitaplarından referans arama gayreti içinde olmuşlardır. Bu açıdan İslamcılar yeni bir tez getirmemiş, yeni oluşumlara eskiden delil getirmişlerdir (Şentürk, 2011, s. 45).

Kara'ya (2014, s. 9) göre yeni oluşumlara eskiden delil getirirken de İslamcılar modernleşme ile birlikte gelen kavram ve kurumların dayanaklarının zayıflığını örtmek için İslam'ın kuşatıcılığı ve kapsayıcılığını öne çıkaran ve İslam siyaset üslubu ile Müslümanlarda karşılığı olan bir dil inşa etmişlerdir. Ancak bu dilin neticesine bakıldığında pratik uygulamalar açısından karşılığının olmadığı 20. yüzyılda görülmüştür.

Sonuç

Bir cihan imparatorluğu olan Osmanlı Devleti'nin yıkılışını engellemek ve yaşadığı sorunlara çözüm üretmek amacıyla dönemin aydınları ve devlet adamları çeşitli görüşler ve öneriler getirmiştir. Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" olarak formüle ettiği Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri, imparatorluğun yıkılmasını engellemeyi amaçlayan uygulamalardır. Öncelikle imparatorluğun gayrimüslim unsurlarının bağımsızlık girişimlerini engellemeyi amaçlayan Osmanlıcılık siyaseti, bunda başarılı olamayınca Müslim unsurların birliğini sağlamayı amaçlayan İslamcılık siyaseti hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Sultan II. Abdülhamid döneminin politikası olarak İslamcılık uzun bir süre uygulanmaya çalışılmış, Sultan II. Abdülhamid'in 1908'de tahttan indirilmesine rağmen iktidarı ele geçiren İttihatçılar tarafından Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam ettirilmiştir. Ancak özellikle 1912'de Balkan savaşları ve 1914'de cihat ilan edilmesinin sonuçları açısından bu politikadan vazgeçilmiştir.

Ziya Gökalp, siyasi düşüncesi itibarıyla önce Osmanlı ve İslamcı bir çizgide konumlanmış, daha sonra Balkanların elden çıkması, Arnavutların bağımsızlık ilan etmesi ve Birinci Dünya Savaşı'nda cihat ilan edilmesinin karşılığının olmadığını görünce bu fikirlerden vazgeçmiş ve Türkçülük siyasetine yönelmiştir. Gökalp'in düşünsel değişiminde dönemin sosyal gerçekleri kadar sosyolojik düşüncesi de etkili olmuştur. Gökalp içinde yaşadığımız yüzyılı ulusçuluk yüzyılı olarak ifade etmiş, üç tarz-ı siyasetin temellerini sosyal gerçeklikten almadığı sürece bir önemi ve anlamı olmayacağını ifade etmiştir. İslam Birliği talebinin sadece Türk tarafından gelmesinin bir anlamı olmadığını belirten Gökalp, burada Durkheim'ın "toplumsal olguların bireysel bilinçleri belirleyici" etkisine atıf yapmasına benzer bir şekilde içinde bulunulan tarihsel toplumsal şartları göze almamanın, ütopyik düşüncelere yönelmenin toplumumuza faydadan çok zarar getireceğini ifade etmiştir. Ayrıca Türkçülük siyasetinin

İslamcılıktan kopmak olmadığını belirten Gökalp, “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” şeklinde formüle ettiği yeni görüşleri ile yeni kurulan Türkiye'nin kimlik sorununa da bir açılım getirmiştir.

Gökalp'in sosyolojik görüşleri sosyal gerçeklikleri dikkate almayı gerektiren, içinde bulunulan tarihsel ve toplumsal şartları iyi gözlemleyen ve bu şartlara uygun yeni çözümler üretilmesini öneren bir çerçeveye sahiptir. Şeriatın iki kısım olduğunu, ilahi kısmının tekamüle tabii olmadığını ancak içtimai kısmının zaman ve zemine göre yeniden düzenlenmesi gerektiğini, bunu da belirleyici olanın sosyal gerçeklik olduğunu vurgulayan Gökalp, İslamcılık siyasetinin romantik/ütopik boyutuna dikkat çeker ve bu gerçeklere dayalı bir siyaset tarzı olarak Türkçülüğü önerir. Türkçülük ona göre aynı zamanda İslamcılıktır. Türkçülük ümmet programına da sahiptir ve bu yeni şartlarda İslam dünyası ile farklı bir ilişki biçimi geliştirecektir.

Neticede Gökalp, sosyolojik bir perspektifin sağladığı zemin ile İslamcılığın sosyal gerçeklik temelini bulunmadığı, içinde yaşanan dönemin ulusçuluk dönemi olduğu, Müslüman toplumların yaşadığı sorunları bu gerçeklikleri göz ardı ederek aşamayacağını, yaşadığımız zamanın ve şartların gerçekliklerini göz önünde bulundurarak hem dini anlayışımızı hem de politik anlayışımızı gözden geçirerek yenilememiz gerektiğini ifade etmekte ve bu açılardan İslamcılığını ve İslamcılığı eleştirmektedir.

Kaynakça

- Akçura, Y. (2011). *Üç tarz-ı siyaset*. Ankara: Kilit Yayınları.
- Altan, İ. (2024). *Ziya Gökalp'in devlet anlayışı. memleket siyaset yönetim*, 19(41), 1-22.
- Babanzade A. N. (2018). *İslam'da ırkçılık ve milliyetçilik davası*. F. Gün (Haz), İstanbul: Beyan Yayınları.
- Berkes, N. (2016). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulut, Y. (2015). *Sosyal ve siyasal arasına sıkışmış bir düşünür: Ziya Gökalp ve hars-medeniyet kuramı*. Sosyoloji Konferansları, 52(2015/2), 79-110.
- Bulut, Y. (2021). *Türk sosyolojisinin kısa tarihi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Çağan, K. (2008). Modern bir ideoloji olarak İslamcılığın icadı. K. Çağan (Ed), *İdeoloji içinde* (ss. 351-384). Ankara: Hece Yayınları.
- Demircioğlu, Z. (2021). Türk sosyolojisinin gelişiminde Selanik entelektüel ortamının etkisi. *Balkan Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(2), 421-452.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1955). *Ziya Gökalp için yazdıklarım ve söylediklerim*. İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Yayınları.
- Gökalp, Z. (T.y). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı.
- Gökalp, Z. (1976). *Yeni hayat, doğru yol*. M. Cunbur (Haz), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1977). *Malta konferansları*. M. F. Kırzioğlu (Haz), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2019). *Ziya Gökalp: İslam konulu makaleleri*. N. Sattarova (Haz), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Gürsoy, Ş. ve Çapçioğlu, İ. (2006). Bir Türk düşünürü olarak Ziya Gökalp: hayatı, kişiliği ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme, *AÜİFD*, S. 2, 89-98.
- Kabaklı, A. (2000). *Temellerin duruşması*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003). *Türk sosyoloji tarihi II*. Ankara: Anı Yayıncılık.

- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Kara, İ. (2014). *İslamcılığın siyasi görüşleri I*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakaş, M. (2000). *Türk ulusçuluğunun inşası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Karakaş, M. (2008a). II. meşrutiyet dönemi fikir hareketleri. A. Öz (Ed), *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet içinde* (ss.65-102) İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karakaş, M. (2008b). Ziya Gökalp'e yeniden bakmak: literatür ve yeniden değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 435-476.
- Karakaş, M. (2017). *Ziya Gökalp: düşüncesi ve izdüşümleri, cumhuriyet dönemi Türk düşüncesi: isimler, yönelimler, bakışlar*. Ö. Buçukcu (Ed), Bibliyotek Yayınları, İstanbul.
- Karakaş, M. (2020). *Modernlik, küreselleşme ve Türkiye'nin kimlikler evreni*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Karpat, K. (2013). *İslam'ın siyasallaşması*. (Ş. Yalçın, Çev.) İstanbul: Timaş Yayınları.
- Koloğlu, O. (2017). II. Abdülhamid'in 32 saltanat yılı. H. Boz (Ed.), *Bayrak Kalpak Revolver: İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde* (ss. 15-24) Ankara: İhtimal Dergisi Yayınevi.
- Koyuncu, A. A. (2018a). *İslamcılık ve demokrasi*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Koyuncu, A. A. (2018b). *Kuruluşundan Arap baharına Suriye: milliyetçilik ve ulus inşası*. İstanbul: Sude Yayınları.
- Kuran, E. (1995). *19. yüzyılda milliyetçiliğin Türk eliti üzerinde etkisi, ortadoğu'da modernleşme*. W.R. Polk ve R. L. Chambers (Ed), İstanbul: İnsan Yayınları, (ss. 155-167).
- Landau, J. M. (2001). *Pan-islam politikaları*. (N. Bulut, Çev.), İstanbul: Anka Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013). *Türkiye'de din ve siyaset*. (18. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özcan, A. (1997). *Pan-İslâmizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Özkan, K. (2021). *Osmanlı aydınlarının İslamcılık ve Türkçülük siyasetleri üzerine tartışmaları: çatışma, uzlaşma, sentez*. İstanbul: İksad Yayınları.
- Özsarı, M. (2014). Ön söz, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak içinde*, (ss. 11-13), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Tanıyıcı, Ş. ve Kahraman, S. (2017). II. Abdülhamid'in dış politikasında İslamcılık ve İngiliz şeyhülislam Abdullah Quilliam. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 1(2), 7-31.
- Tunaya, T. Z. (2007). *İslâmîlik akımı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turgut, F. (2023). Türkiye'de Sosyolojinin İnşasında Siyasetin Belirleyiciliği: Kuruluş Dönemi Üzerine Bir Değerlendirme, *İçtimaiyat*, 7(1), 255-277.
- Vakkasoğlu, A. V. (1980). *Tarih aynasında Ziya Gökalp*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Yücel, G. (2020). İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ideolojik terkinde üç tarz-ı siyaset: Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük. *Akademik Hassasiyetler*, 7(14), 493-518.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

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



Ziya Gökalp'i Tersinden Okumak: Sabahattin Beyci Bireyci-Liberal Eleştiri*

Reading Ziya Gökalp in Reverse: Pro-Sabahattin Bey Individualist-Liberal Criticism

Doç. Dr. Mehmet Ali AKYURT ¹

Öz

Türk sosyoloji tarihçiliğinde Ziya Gökalp ile Sabahattin Bey arasında inşa edilen karşıtlık siyasal/toplumsal açıdan vatansever – vatan haini, milliyetçi – kozmopolitist, merkezîyetçi – ademimerkezîyetçi, otoriter – liberal/demokrat, Türkçü – Batıcı, toplumcu – bireyci, devletçi – toplumcu, sol Kemalist – sağ Kemalist, zora – rızaya dayalı toplumsal reform, yukarıdan – aşağıdan modernleşme yanlısı gibi; bilimsel/yöntemsel açıdansa teorik – ampirik, artzamanlı (tarihsel) – eşzamanlı, Durkheimci – Le Playci gibi ikiliklerle ilişkilendirilir. Bu yorumların bir kısmı Gökalp ya da Sabahattin Bey taraftarları tarafından eleştiri ya da savunma amacıyla geliştirilmişse de bu iki kutbu birer ana renk olarak kullanarak bir Türk sosyoloğunun hangi açıdan hangisine yakın olduğunu tespit etmek de yaygın bir yaklaşım olmuştur. Sabahattin Bey'in takipçisi sayılan Tahsin Demiray ve Hilmi Ziya Ülken gibi tekil isimlerin Gökalp eleştirilerine dair birkaç yazı bir kenara, Sabahattin Bey ve takipçilerinin gözünden Gökalp'in nasıl görüldüğüne dair bütünsel bir resim ortaya konmuş değildir. Nitekim bu araştırma Batıcılar içinde yer alan “Sabahattin Beyci” grubun Gökalp eleştirilerine odaklanmakta; başta Sabahattin Bey'in kendi metinleri olmak üzere; Mehmet Ali Şevki Sevündük, Selahattin Demirkan, Tahsin Demiray ve Nezahat Nurettin Ege gibi kendi beyanlarına göre *Sabahattin Bey taraftarlarının* yanı sıra Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Şazi Kösemihal, Cahit Tanyol ve Cavit Orhan Tütengil gibi, üçüncü kişiler tarafından Sabahattin Bey'e daha yakın konumlandırılan entelektüellerin metinlerinde açık ve örtük Gökalp eleştirilerinin izini sürmeyi hedeflemektedir. Çalışmada Sabahattin Bey'in takipçilerinin önemli ölçüde Gökalp'in görüşlerine yaklaştıkları fakat özellikle bireycilik vurgusundan, dönüştürerek de olsa, vazgeçemedikleri iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk sosyoloji tarihi, liberalizm, bireycilik, Ziya Gökalp, Sabahattin Bey

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Abstract

In the historiography of Turkish sociology, the antagonism constructed between Ziya Gökalp and Sabahattin Bey is associated with political/social dichotomies such as patriot vs. traitor, nationalist vs. cosmopolitanist, centralist vs. decentralist, authoritarian vs. liberal/democratic, Turkist vs. Westernist, collectivist vs. individualist, statist vs. society centered, left Kemalist vs. right Kemalist, social reform based on coercion vs. consent, modernization from above vs. from below. In scientific/methodological terms, it is associated with dichotomies such as theoretical - empirical, diachronic (historical) - synchronic, Durkheimian - Le Playian. While some of these interpretations were developed by supporters of Gökalp or Sabahattin Bey for defensive or offensive purposes, it has also been a common practice to use these two poles as primary markers to determine which figure a Turkish sociologist aligns with more closely. Aside from a few articles on the criticism of Gökalp by individual figures such as Tahsin Demiray and Hilmi Ziya Ülken, there is no holistic picture of how Gökalp was seen through the eyes of Sabahattin Bey and his followers. As a matter of fact, this research aims to trace explicit and implicit criticisms of Gökalp in the texts of *Sabahattin Bey's supporters*. The study argues that Sabahattin Bey's followers came closer to

* Bu çalışmanın ilk hali 04-06.10.2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar'da düzenlenen “Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu”nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, mehmetali.akyurt@istanbul.edu.tr.

Atf için (to cite): Akyurt, M. A. (2024). Ziya Gökalp'i Tersinden Okumak: Sabahattin Beyci Bireyci-Liberal Eleştiri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 121-134.

Gökalp's views to a considerable extent, but did not abandon the emphasis on individualism, albeit in a transformed form.

Keywords: History of Turkish sociology, liberalism, individualism, Ziya Gökalp, Sabahattin Bey

Paper Type: Research Article

Giriş

Türk sosyoloji tarihçiliğinde Ziya Gökalp ile Sabahattin Bey arasında inşa edilen karşıtlık meşhurdur. Sabahattin Bey Sezer'e göre (1989, s. 44) "Ziya Gökalp'in görüşlerine, tartışmalar sırasında tek karşı durabilecek toplumsal düşüncenin sözcüsü" olmuştur. Uçman'ın (2007, s. 341) sözleriyle ise "liberalizmi savunan bir fikir adamı, Ziya Gökalp tarafından benimsenen Durkheim'in toplumsallığına karşı daha çok Le Play ekolünün ve özellikle bu ekolden Edmond Demolins'in savunduğu ferdiyetçi anlayışı Türkiye'de geliştirmeye çalışan bir sosyolog olarak tanın[ır]." Geçgin (2013, s. 230) de "siyasetin sosyolojiyi araçsallaştırması"na vurgu yaparak, "Jön Türk hareketi içinde filizlenen iki siyasal hareket[in] (Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti) iki sosyoloji geleneğiyle (Prens Sabahattin'in *ilm-i içtima*'sı ile Ziya Gökalp'in *içtimaiyat*'ı) örtüş[tüğünün]" altını çizer.

Bu karşıtlığın uluslararası ilişkilere bakan boyutu kimi yorumcular tarafından Gökalp'in vatansever ve milliyetçi, buna karşılık Sabahattin Bey'in de "vatan haini" (Uçman, 2007, s. 341) veya kozmopolitist olduğu şeklinde yorumlanır. Gökalp Türkçü'yken ve Türk toplumunu "Türk kültürü"ne sahip olmak etrafında tanımlayıp teritoryal ve demografik açıdan bu hususiyeti vurgularken, Sabahattin Bey'in topyekun Batıcılığı ağır basmaktadır. Buna göre Batılılaşmanın Türkiye'de gereğince uygulanabilmesi için "Batı düşüncesinin aktarılması ve Batılı örneğinde yeni bir insan tipinin yaratılması" zorunludur. Türkiye ve Türk toplumunun hem Batı'nın, özellikle de İngiltere'nin müttefiki ve İngiliz yanlısı olmasını (Sezer, 1989, ss. 46, 52), hem de sadece düşünce değil toplum yapısı açısından da model alınacak (İngiliz, Amerikan ve Norveç toplumları gibi) "ferdiyetçi" (bireyci) toplumlara benzemesi gerektiğini savunmaktadır (Prens Sabahaddin, 2013, s. 240, 2024, s. 56).

İç siyaset, yahut yönetim/idare mantığı açısından bakıldığında ise Gökalp'in merkeziyetçi yaklaşımıyla Sabahattin Bey'in yerel yönetimlerin yetkilerinin artırılmasını savunan ademimerkeziyeçi (*decentralist*) anlayışı (Prens Sabahaddin, 2013, ss. 240-244) karşı karşıya konur. Bu aynı zamanda Fransız tarzı, merkeziyetçi, Jakoben siyaset kültürü karşısında İngiliz tarzında bireyi önceleyen siyaset olarak da formüle edilebilir. Yine Gökalp'in siyasi kültür açısından konumu otoriterlikle tanımlanırken, "hürriyet" kavramını içeren çeşitli kurumların da kurucusu/kurdurucusu olan Sabahattin Bey liberal ve demokratik olarak konumlandırılır. Gökalp toplum ile bireyin karşı karşıya geldiği durumlarda toplumun çıkarlarını öncelemeyi savunur. Buna karşılık Sabahattin Bey bireyin çıkarlarının toplumun çıkarlarına feda edilmesinin toplumda bir motivasyon kaybı yahut "teşebbüs-i şahsi" konusunda bir isteksizlik yaratacağını savunur. Bu ikiliğe göre, yine devlet ile toplumun karşı karşıya gelmesi durumunda Gökalp'in devlet, Sabahattin Bey'in ise toplum tarafında yer alacağı iddia edilir. 1980'lerden itibaren kullanılan bir ikilik, anakronizm pahasına tarihte geriye doğru götürülürse Gökalp sol Kemalizmin, gerektiğinde zora dayalı toplumsal reformun ve yukarıdan aşağı modernleşmenin savunucusu gibi konumlandırılırken, Sabahattin Bey sağ Kemalist çizginin, rızaya dayalı toplumsal reformun, aşağıdan yukarı modernleşmenin bir savunucusu olarak kavranır.

Öte yandan Gökalp ile Sabahattin Bey arasında kurulan ikilikler siyaset, idare ve toplum alanlarıyla sınırlı değildir. Nitekim kimi yorumcular da Gökalp'in sosyoloji yaklaşımının salt teorik ve tarihsel (artzamanlı) olduğunu, Türk toplumunun güncel durumuna dair hiçbir şey söylemediğini savunurken, Sabahattin Bey'i de yine karşı kutupta; ampirik ve eşzamanlı bilim yanlısı olarak görür. Gökalp'i pragmatist ve gerçekçi, Sabahattin Bey'i ise "ütopyacı" (Uçman, 2007, s. 341) bulanlar da olmuştur. Gökalp Durkheim gibi, içinde yaşadığı topluma sosyoloji yardımıyla tarihten de yardım alarak bir ideoloji biçmeye çalışırken; Sabahattin Bey ise Le Play

gibi ampirik araştırmalara, anket yöntemine ve monografilere öncelik verir ve toplumsal yapının teşhis edilmesini sosyolojinin öncelikli vazifesi olarak görür. Böylece Gökalp ile Sabahattin Bey arasındaki farklılaşma siyasal ve toplumsal alanın ötesinde bilimsel, sosyolojik hatta yöntemsel ikiliklerle ilişkilendirilerek her sahaya yayılmış olur.

Bu ikiliklerin üreticilerine ve sürdürücülerine gelince, bunların bir kısmının Gökalp ya da Sabahattin Bey taraftarları tarafından, savunma ya da saldırı amacıyla geliştirildiği söylenebilir. Öte yandan bu iki kutuplu çerçevenin taraflarını birer ana renk ya da nirengi noktası olarak kullanan Türk sosyoloji tarihçilerinden ya da yorumcularından da söz edilebilir. İki tarafın birinden ya da birine yakın bir yerden değil de, tarafsız olarak ya da üçüncü taraf olarak Türk sosyoloji tarihine bakan bu yorumcular, çeşitli Türk sosyologlarını değerlendirirken bu ikiliğe başvurur ve bir sosyoloğu konumlandırma amacıyla onun hangi açıdan hangisine yakın olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Türk sosyoloji tarihçiliğinde yaygın bir yaklaşım olarak Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Cahit Tanyol gibi isimlerin genel anlamda, toplamda ya da belli açılardan bu iki kutuptan hangisine daha yakın olduğu sorulur.

Türk sosyoloji tarihinin sık sık müracaat edilen ünlü ikiliği Ziya Gökalp ile Sabahattin Bey arasında kurulsa da, Sabahattin Bey'in takipçilerinin gözünden Gökalp'in nasıl görüldüğüne dair yeterince çalışma bulunmamaktadır. Tahsin Demiray'ın Gökalp eleştirisi (Demirci, 2013) ve Hilmi Ziya Ülken'in Gökalp'e bakışı (Bulut, 2011, 2012) tekil olarak ele alınmış olsa bile, Türk sosyolojisinin Sabahattin Bey kanadındaki isimlerin Gökalp'e yönelik eleştirileri henüz kapsamlı bir şekilde incelenmemiştir. Bir başka deyişle Sabahattin Bey çizgisinin takipçileri sayılan isimlerin kendilerini Gökalp karşısında entelektüel açıdan nasıl konumlandıklarını, Gökalp'e bakışları, ona yönelik eleştirileri ve entelektüel seyirleri içinde Gökalp'in görüşleriyle ilişkilerindeki değişme bir bütün olarak ele alınmış değildir. Nitekim bu araştırma başta Sabahattin Bey'in kendi metinleri olmak üzere, Sabahattin Bey taraftar yahut takipçilerinin metinleri üzerinden, bu metinlerdeki açık ve örtük Gökalp eleştirilerinin izini sürmeyi hedeflemektedir. Böylece Türk sosyolojisinde Sabahattin Bey çizgisinin Gökalp karşısındaki konumunun daha net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Sabahattin Bey çizgisi dendiğinde bunun Chicago Okulu ya da Frankfurt Okulu gibi bir "okul" olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ayrıca tartışma konusu yapılabilir. Özellikle bir okuldan bahsetmek için gerekli olan teorik yönelim ve araştırma yöntemleri-teknikleri bütünü Sabahattin Bey çizgisinde kısmen vardır. Yine bir okulun varlığı için belli isimlerden, bunların etrafında toplandığı üniversite bölümü, dernek (hatta parti), dergi ve toplantılarla buralarda ortaya çıkan eserleri neşreden yayınevlerinden söz edebilmek gerekir (Tiryakian, 1979, 2006, 2008) ki Sabahattin Bey çizgisi için bunlar da büyük ölçüde geçerli sayılabilir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, İstanbul Muallimler Birliği, Türk Sosyoloji Cemiyeti (Fildiş, 2018a), Osmanlı Ahrar Fırkası, Türkiye Yayınları, Elif Yayınları, Meslek-i İctimai Dergisi (Özden, 2005), Köye Doğru Dergisi, Sosyoloji Dergisi gibi kurumlar Sabahattin Bey çevresiyle yakından ilişkili olmuştur. Yine okullarda bir yaklaşımın kuşaktan kuşağa aktarılması, bir liderin görüşlerinin takipçiler tarafından devam ettirilmesi, bazen de küçük tadilatlarla yeni şartlara uyarlanması gerçekleşir. Buna göre örneğin Annales Fransız Tarih Okulu ya da Alman Tarihçi Okulu'nun farklı kuşakları ve bunlar arasındaki farklılaşmalardan bahsedilir. Aynı durum Sabahattin Bey çizgisinin takipçileri için de kısmen geçerlidir.

Öte yandan Sabahattin Bey'in çevresinde toplanan veya onun açtığı entelektüel çıkışı takip edenler daha esnek bir yapı teşkil eder. "Okul" ortak teorik temelleri, metodolojileri veya araştırma yaklaşımlarını paylaşan daha resmi ve organize bir araştırmacı grubunu ifade ederken, "çevre" ortak konu ve sorulara odaklanan ancak genellikle farklı yaklaşımlar izleyen daha gevşek, esnek ve enformel bir entelektüel grubudur. Bunlar Almanya'da sosyolojinin ilk dönemlerinde Max Weber'in çevresinde bir araya gelen Erfurt Çevresi ve Heidelberg Çevresi, bilim felsefesinde pozitivist yaklaşımıyla bilinen Viyana Çevresi gibi şehirler etrafında isimlendirildiği gibi; kimi durumlarda da mesela yine Almanya'da Max Weber'in de dahil olduğu sosyal liberal Friedrich Naumann Çevresi gibi örneklerde de baskın bir entelektüel/siyasi figürün etrafında oluşan bir

ilişki ağını da ifade edebilir. Türkiye’de de özellikle bu tarz çevrelere örnek olarak Servet-i Fünun, Genç Kalemler/Türk Ocağı, Kadro Dergisi, Kemal Tahir, Sezai Karakoç/Diriliş Dergisi, İsmet Özel/İstiklal Marşı Derneği, Birikim Dergisi gibi örnekler verilebilir. Çevrelerin okullardan daha az katı, formel, yapılandırılmış ve kodifiye edilmiş olması “Sabahattin Bey Çevresi” örneğinde de karşımıza çıkar. Örneğin Sabahattin Bey’in kendisinde milliyetçi düşünce pek hakim değilken, Cumhuriyet’in ilk dönemindeki takipçilerinde Türkçü eğilim ve milliyetçilik daha belirgin bir renk tonu olarak öne çıkmıştır.

Sabahattin Bey çizgisinin sosyolojik anlamda “okul” sayılıp sayılmayacağı tartışması bir kenara, bu araştırma kapsamında öncelikle cevaplanması gereken soru, araştırmanın kapsamının hangi isimlerle sınırlandırılması gerektiğidir. Hürriyet ve İtilaf Fırkası (1911-1913) ile Osmanlı Ahrar Fırkası’nın bazı kurucu ve üyeleri, özellikle Cenevre’de pedagoji okuyup 1908’de milletvekili seçilen Mahir Said Bey (Birinci, 1998) (Refik Halit Karay’ın da kayınpederidir) ile erken bir tarihte İzmir’in Kemalpaşa (Nif) ilçesinin Ören köyüne dair bir monografi araştırması yapıp yayımlayan Tefvik Nevzat (Demiray’dan akt. Sezer, 1989, s. 50) gibi isimler erken dönem itibarıyla ilk akla gelenlerdir. 1908’de yayımladığı *Tevsi-i Mezuniyet* (Yetkilerin Genişletilmesi)² başlıklı kitabında adem-i merkezîyet fikrini savunan Babanzade Mustafa Zihni ve *Senihat*’ında aynı fikirleri müdafaa eden Ebubekir Hazım Tepeyran isimleri de erken dönemde Sabahattin Bey’le paralel bir konuma yerleştirilebilir. Bir diğer grubu görece az bilinen Ahmet Hamid Ongunsu, Satvet Lütfi Tozan, Namık Zeki gibi “genç Mülkiyeliler”in yanı sıra Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük), Ahmet Bedevi Kuran, Selahattin Demirkan, Tahsin Demiray, Nezahat Nurettin Ege gibi (Demiray’dan akt. Sezer, 1989, ss. 50-51) kendi beyanlarına göre “Sabahattin Bey taraftarı” olan isimler oluşturur. Bunların yanında bu tarzda açık bir beyanları olmasa da üçüncü kişiler tarafından (İzğöer, 2013) Sabahattin Bey’e (nispi olarak, Gökalp’e göre) daha yakın olarak konumlandırılan entelektüeller de bir başka grup teşkil etmektedir. Bunlar arasında Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Şazi Kösemihal, Cahit Tanyol ve Cavit Orhan Tütengil gibi isimler sayılabilir. Dolayısıyla makale boyunca yer yer bu isimlerin eserlerindeki Gökalp okumalarına yer vermeye çalışılacaktır.

II. Meşrutîyet’in Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık’tan oluşan üçlü ideolojik çerçevesinden (Safa, 1938) bakıldığında, Tanzimat’tan bu yana bütün Türk entelektüellerinin şu veya bu ölçüde Batıcı olduğu ve hiçbir entelektüelin bu üç renkten tek biriyle boyanmadığı söylenebilir. Yine de her birinde belli bir yönelimin ağır bastığı da yaygın olarak iddia edilmektedir. Bu anlamda Gökalp’in bir Türkçü olarak İslamcılar ve Batıcılar tarafından çeşitli eleştirilerle karşılaştığı, dolayısıyla bu araştırmanın Batıcıların bir kısmının Gökalp eleştirilerine odaklandığı da söylenebilir. Farklı ideolojik grupların Gökalp okumaları daha sonra da dönem dönem değişecek, Türk düşünce tarihinin ilgi çekici bir alanını teşkil edecektir. Erken dönem itibarıyla bakıldığında Gökalp’e yönelik eleştiriler İslamcılar, Batıcılar ve kısmen de sosyalistler tarafından dile getirilmiştir. Sabahattin Bey’in konumu da bu skala içinde en önce Batıcılık ile işaretlenebilir. Dolayısıyla bu araştırmanın da Batıcılık içinde belirli bir kanadın Gökalp eleştirisine odaklandığı söylenebilir. Fransa menşeli Batılı ideoloji şemasındaki ayırım ise öncelikle aristokrasinin muhafazakar ve burjuvazinin liberal ideolojisi arasında olup, daha sonradan bu ikisine proletaryanın sosyalist ideolojisi eklenmiştir. Öte yandan Fransa tarihinden çıkarılan bu üçlü ideolojik ayırım Türkiye’deki ideolojik bölünmeyi ifade etmekten uzaktır. Türkiye’de bu üç sınıftan oluşan bir sınıflı yapıyı en azından II. Meşrutîyet yılları itibarıyla bulmak zordur. Sabahattin Bey’in liberalliğini vurgulamak ve Gökalp’e yönelik liberal eleştirisi üzerinde durmak da Gökalp’in aristokratik/muhafazakar kanada yakın olduğu gibi yanlış bir anlaşılmaya sebebiyet verebilir. Bunun yerine Küçükömer’in (2021) sağ-sol tablosu esas alınarak İttihat ve Terakki ile (Sabahattin’in resmi olmasa da bağı olduğu) Hürriyet ve İtilaf arasındaki ayırılmaya odaklanıldığında bu eleştirel mesafe ve karşıtlığın altını çizmek daha yerinde olacaktır.

² Bu ifade 1876 Anayasası’nın 108. maddesinde şu şekilde geçmektedir: “Vilayatın usul-i idaresi tevsi-i me’zuniyyet ve tefrik-i vezaif kaidesi üzerine müesses olup derecatı nizam-ı mahsus ile ta’yin kılınacaktır.” Aslen “çevre”nin yetkilerinin, “merkez”in/Padişahın yetkileri aleyhine genişletildiği bir idare usulünü ifade etse de pratikteki uygulaması tam ters yönde olmuştur (Mardin, 1988, s. 366).

Öte yandan Sabahattin Bey'in takipçilerini ideolojik olarak konumlandırmaya çalıştığımızda her birinin Sabahattin Bey'in kendisi kadar Batıcı, yine Abdullah Cevdet-Celal Nuri İleri ayrımında Abdullah Cevdet'i ifade etmek üzere kullanıldığı gibi "radikal Batıcı" olarak isimlendirilmesi zordur. Örneğin Tahsin Demiray gibi takipçiler, yorumcular tarafından "milliyetçi liberal" bir konuma yerleştirilmektedir. Bu tür bir durum, bu araştırmanın kapsamını salt Batıcıların Gökalp eleştirileri olmaktan çıkarmakta, söz konusu eleştirilere Türkçülük içi bir nitelik de kazandırmaktadır. Sonraki dönemlerde ideolojik çeşitlenme de hesaba katıldığında, bu çalışma öncelikli olarak İslamcı, Türkçü ve sosyalist eleştirileri dışarıda bırakmakta; Gökalp'in "Sabahattin Beyci" eleştirisine, Gökalp'in bu bakış açısından nasıl görüldüğüne odaklanmaktadır. Bu da öncelikli olarak Batıcılık bakış açısından dile getirilen eleştirileri içerse de, Sabahattin Bey'in takipçileri her zaman bu ideoloji renklerinden sadece biriyle boyanmadıklarından dolayı, Türkçülük içi eleştiri gibi farklı boyutlar da kazanabilmektedir.

Bu araştırma yürütülürken öncelikli olarak Sabahattin Bey'in takipçileri olan sosyal bilimcilerin kimler olduğuna karar verilmiştir. Sonrasında bu isimlerin eserleri incelenerek Ziya Gökalp'le ilgili örtük ve açık değinilerle eleştiriler derlenmiştir. Bunlar incelenip yorumlanmış; Sabahattin Bey çizgisinden Gökalp'e yönelik olarak ortaya konan eleştiriler gruplanarak çözümlenmiştir. Çalışma kapsamında sadece bilimsel literatürün incelenmesiyle yetinilip insanlarla görüşme ya da anket uygulamasına yer verilmediği için etik kurul onayına gerek duyulmamıştır. Bu doğrultuda makalede öncelikle Sabahattin Bey'in takipçisi olan isimler kısa kısa tanıtılmaktadır. Sonrasında Gökalp'e yönelik eleştirilere kısa bir giriş yapılmakta, Sabahattin Bey çizgisinden Gökalp'e yönelen eleştiriler (1) bilimsel eleştiriler ve (2) toplumsal/siyasal eleştiriler başlıkları altında tartışılmaktadır. Takip eden sonuç bölümünde ise söz konusu eleştiriler tartışılarak daha genel sonuçlara ulaşılmaya çalışılmakta, Gökalp ve Gökalp eleştirileri alanında ne gibi çalışmalar yapılabileceğine değinilmektedir.

1. İsimler ve Konumları

Sabahattin Bey çizgisini takip eden isimler sık sık çeşitli oluşum ve dernekler çatısı altında bir araya gelmiştir. Sabahattin Bey'in eğitime önem vermesine de bağlı olarak, bunlar arasında Muallimler Birliği özellikle öne çıkmaktadır. Muallimler Birliği'nin kesintili hayatından iki fotoğraf "Sabahattin Beyci"lere dair de fikir vermektedir. Bu sahnelerin ilki Ocak 1931 tarihine aittir. Bu tarihte İstanbul Muallimler Birliği'nde Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük) gelir-gider ve muhasebe işleriyle görevliyken (haznedar, sayman), Hilmi Ziya Ülken ve Tahsin Demiray birliğin katipleri olarak görev yapmaktadır. İkinci fotoğraf ise 30'lu yıllarda kapatılan Muallimler Birliği'nin tekrar açılmasından sonraki döneme, Sabahattin Bey'in 1948'deki vefatını takip eden 1950 tarihli anma toplantısına aittir. Muallimler Birliği'nin düzenlediği toplantıya konuşmacı olarak katılanlar Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nezahat Nurettin Ege, Tarık Zafer Tunaya ve Cahit Tanyol'dur. Tabii ki bu tarz bir toplantıya davet edilmek Sabahattin Bey'in takipçisi olmanın yeterli bir göstergesi sayılamasa da, çevreye dair bir fikir vermektedir.

Sabahattin Bey çevresinin sosyolojik araştırma alanındaki en önemli isimlerinin başında Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük) (1881-1963) gelmektedir. Mehmet Ali Şevki Bey, 1918 gibi erken bir tarihte Le Play ve Sabahattin Bey çizgisinde monografik araştırmalar yapmak amacıyla "Meslek-i İctimai" derneğini ve dergisini kurmuştur (Köseihal'den akt. Ünal, 2008, s. 134). *Memleketi Tanıma Yolu*, Demiray'ın desteğiyle 1931'de bu dernek ve derginin neşriyatından çıkar. 1939-42 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde görev yapar ve Kurna köyü üzerine monografik bir araştırma gerçekleştirir (Kaçmazoğlu, 2012, s. 47; Şevki, 1968).

Sabahattin Bey'in takipçileri arasında sadece akademisyen sosyologlar bulunmaz. Gazeteciler, öğretmenler ve sivil araştırmacılar da takipçiler arasında önemli bir yer tutar. Ahmet Bedevi Kuran (1886-1966) da Sabahattin Bey çizgisinden, askeri okul kökenli, akademi dışı bir tarih araştırmacısıdır. Jön Türkler'e ve İttihat Terakki'ye Sabahattin Bey tarafından bakan

ayrıntılı hatıratlar yazan Kuran, kendi deyiimiyle “Türk Hürriyet Tarihi” araştırmacısı, Birinci'nin (2002) deyiimiyle ise “Jön Türklüğün tarihçisi”dir.

Sabahattin Bey'in takipçilerinden akademiye giren tek isim Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük) olmamıştır. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) de önce sahada, sonra akademide Sabahattin Bey'in bazı fikirlerini savunan, etki alanını genişleten bir isim olarak görülebilir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974), Nurettin Şazi Kösemihal (1909-1972) ve Cahit Tanyol (1914-2020) da akademideki Sabahattin Bey etkisinin taşıyıcıları arasındadır.

Akademinin sınırlarında konumlanan önemli bir takipçi ve araştırmacı da Selahattin Demirkan'dır. 1940'lı yıllardan itibaren köy araştırmaları konusuna kafa yormuş bir araştırmacı olarak Demirkan, *Sosyoloji Dergisi*'nde “Köy İşletmeleri” üzerine (1952) bir araştırma yayımlar. *Gerçek Demokrasiye Nasıl Geçeriz?* başlıklı bir kitabı vardır. Ayrıca 1962 yılında Devlet İstatistik Enstitüsü *Köy Sosyolojisine Hazırlık* başlıklı kitabını yayımlar.

Sabahattin Bey'in düşünceleri ve kendisiyle 1918-1919 yıllarında tanışan Nezahat Nurettin Ege (1901-?) 1920'lerden itibaren tercüme ve telif yayımlarla bu doğrultuda çeşitli faaliyetler yürüten bir öğretmendir (Fildiş, 2018b). Muallimler Birliği çatısı altında, burada düzenlenen toplantı ve konferanslarla, gazete ve dergi yazılarıyla Sabahattin Bey'in yaklaşımlarının geniş kesimler tarafından tartışılmasına ve bu fikirlerin popüler hale gelmesine katkıda bulunmuştur (Fildiş, 2018a, s. 153).

Tahsin Demiray (1903-1971) da kendi ifadesiyle bir “Le Play müntesibi” olarak Sabahattin Bey'in önde gelen takipçilerindedir. Akademi dışı bir figür olarak 1924 yılında Türkiye Yayınevi'ni kurmuş; Kazım Karabekir'in *İstiklal Harbimiz*'i gibi çeşitli kitaplar basmıştır. 1930'lardan itibaren bir meslek örgütü olan İstanbul Muallimler Birliği çatısı altında çalışmış, Ülken ile birlikte birliğin katipliğini üstlenmiştir. Türk Ocakları ve Türk Kadınlar Birliği gibi 1935'te CHP tarafından kapatılıp halkevlerine devredilene kadar bu kurum bünyesindeki faaliyetlerini sürdürmüştür. Demiray 1949-1954 yılları arasında *Hafta* dergisinde yazmış, 1955 yılında Türkiye Yayınevi neşriyatı arasında *Toplum Yapımıza Tarih İçinde Bir Bakış* başlıklı kitabını yayımlamıştır. Türkiye'nin yakın tarihine dair *Türkiye'de Son Elli Yıllık İç Politika, Komiteler ve Partiler* gibi kitaplar yazmıştır.

2. Gökalp Eleştirilerine Giriş: Kültür-Medeniyet Ayrımı Etrafında Üç Eleştiri

Gökalp'e yönelik eleştirilerden biri, Gökalp'in kültürün neredeyse her alanıyla ilgili yazmasıyla yakından ilgilidir. Gerçekten de Gökalp kendi kavram ve teorilerini müzikten edebiyata, dinden halk sanatlarına kadar pek çok alandan örnekler üzerine inşa etmiştir. Bu alan genişliği de kaçınılmaz olarak bilgi eksikliğine dayalı yanlışları beraberinde getirmiştir. Güngör'ün (2010, s. 13) deyiimiyle “Gökalp'in formülünde” “eksik bilginin sebep olduğu yanlışlar” vardır. Gökalp'in metinlerinde bazı bilgi yanlışlarına rastlanması temelde, çok sayıda ve çeşitlilikte konuda yazmanın getirdiği bir sonuç olarak görülebilir.

Gökalp'e yönelik eleştirilerin belki de en önemlisi, Türk sosyolojisine temel katkılarından olan kültür-medeniyet ayrımına (Gökalp, 1968, 1976) dairdir. Bu ayrıma yönelik eleştiriler/tartışmalar (1) sınırın değişkenliği, (2) ayrımın imkansızlığı ve (3) ayrımın kim tarafından çizileceği olmak üzere üç başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki Gökalp'in kültür ile medeniyet arasına çizdiği sınırın yerini güncel ihtiyaçlara göre hızlı bir şekilde değiştirdiği şeklindedir. Gökalp “kültür”den Türk kültürünün değişmemesini temenni ettiği parçaları, “medeniyet”ten ise Türk kültürünün değişmesini umduğu kısımlarını anlar. Kültür ve medeniyet dediği parçalar toplamda Türk kültürünün tamamını oluşturur. Böylece Gökalp medeniyetin alanı büyüdükçe radikal Batıcılığa yaklaşırken, kültürün alanı büyüdükçe ılımlı Batıcılık tarafına doğru gider. Sınırların belirsizliği neticede Gökalp'in fikirlerindeki değişkenliğin bir sonucudur. Yine Güngör'e (2010, s. 13) göre “[Gökalp'in düşüncesinde] günün ihtiyaçlarına göre reçete düşünmenin yarattığı tezatlar da mevcuttur. Mesela din bir yerde medeniyet, bir başka yerde

kültür unsuru olarak gösterilmiştir.” Siyasi çözüm peşindeki bir entelektüelin siyasi durum değiştikçe farklı vurgular yapması, farklı arayışlara, yeni formülasyon arayışlarına girmesi çok da şaşırtıcı olmasa gerektir.

Sınırlarının belirsiz olmasının yanında, böyle bir sınır çizmenin bizatihi kendisinin hatalı, daha doğrusu imkansız olduğunu dile getirenler de vardır. Gökalp’in bu ayrımı yaparkenki amacı Tanzimat’tan başlayarak yaygınlık kazanan ılımlı, seçmeci ve kısmi Batılılaşma yaklaşımını hem kolayca anlaşılıp benimsenebilecek hem de şartlara göre esnetebileceği bir formüle kavuşturmasıdır. Bir tarafta topyekun Batılılaşma yanlıları, diğer tarafta ise Batılılaşmanın ya da Batı’ya dönüşmenin/“Batılılaşma”nın (Küçükömer, 2021) topyekun karşıtları vardır. Gökalp bu ikisi arasında, güncel ihtiyaçlara ve konjonktüre göre yeniden yeniden şekil verilebilecek bir orta yol arayışı içindedir. Bu yönüyle yaptığı, özgün bir pozisyon geliştirmekten ziyade, Tanzimat’tan beri yaygın olarak savunulan bir yaklaşıma kolay kavranan ve akılda kalıcı bir formül kazandırmaktır. Topyekun Batıcılar ve Batıcılığın topyekun karşıtlarının yanı sıra Ülken, Turhan ve Güngör gibi isimlerde rastladığımız bu eleştiri ithal edilen medeniyet unsurlarının kültürü değiştiren etkilere sahip olduğunu vurgular. Buna göre Gökalp’in kültür ve medeniyet olarak ikiye ayırdığı birim, geniş anlamıyla kültür olarak isimlendirilen tek ve ayrılmaz bir bütündür. Bir kültürün bütün parçaları, o kültürün bütün yönlerini bir çekirdek gibi içlerinde barındırır ve gittikleri her yere taşırlar. Dolayısıyla hiçbir kültürel transfer, kültürün diğer alanlarından kopuk değildir. Tekniğini alıp ahlakını almamak gibi bir şey antropolojik ve sosyal psikolojik olarak imkansızdır. İkisi yani teknik ve ahlak, ya da Gökalpçi terminolojiyle medeniyet ve kültür birbirinden istense de ayrılamaz.

Bu ayrıma bağlı bir diğer eleştiri de otoriterlik eleştirisidir. Sabahattin Bey çizgisinin takipçilerinde karşılaştığımız bu eleştirinin güçlü bir formülasyonuna yine Güngör’de (2010, s. 46) rastlıyoruz. Buna göre, kültür-medeniyet ayrımının nereye çizileceğine hükümet mi halk mı karar verecektir? Yasaklar ve zorlamalar kültürel difüzyonu regüle edebilir mi? Güngör’ün ulaştığı nokta, nihai kararın toplumda olduğu, devletin ancak dolaylı destekleyici bir rol oynayabileceği şeklindedir. Kültürel difüzyon eğer zoraki değil de serbest bir kültür değişmesi şeklinde tezahür edecekse, sansürler, yasaklar ya da zorlamalar işe yaramayacak; devlet ancak bazı kültürel unsurların kolay erişilebilir kılınması noktasında bir politika üretebilecektir. Kültürel ürünlerin kullanımıyla ilgili nihai karar ise halkın iradesiyle, toplumsal eğilimlerle yakından ilgilidir.

3. Sabahattin Bey Çizgisinin Gökalp’e Yönelik Bilimsel Eleştirileri

Gökalp’e yönelik eleştirilere genel bir giriş yaptıktan sonra bilimsel eleştirilerin ilkinde; Sabahattin Bey, Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük) ve Hilmi Ziya Ülken tarafından paylaşılan bir eleştiriye geçebiliriz. Buna göre Gökalp’in sosyolojisi bilimsel, nesnel, güncel ve ampirik değil; doktriner, felsefi, siyasi, tarihsel ve spekülattir. Burada tarihsel ve teorik sosyolojiyi dışlayan, ancak bizzat bugünde ve sahada çalışan bir sosyolojinin bilimsel olabileceği düşüncesi varsayılmaktadır. Burada tarihe yönelme dendiğinde anlaşılan şey aslında tarih felsefesi gibi bir şeydir. Halbuki tarihsel gerçeklikle ilgilenmeyen sosyologların bir tarih felsefesi varsayımı yapıyor olma ihtimalleri her zaman daha yüksektir. Nitekim Gökalp’in okuduğu yazarlardan biri olan Durkheim, Comte’un aşırı genellemeciliğine karşı, güvenilir yasalar keşfetme ihtiyacına dikkat çeker. Öte tarafta da idiografik/tikelci tarihlere karşı nomotetik bir tarihsel sosyoloji kurma ihtiyacı içindedir. Gulbenkian Komisyonu’nun (2018, s. 18) ve Burke’ün (2014) dikkat çektiği gibi, burada tarihçilerle temsil edilen idiografik gelenek klasik kronolojik-monografik tarihçiliğe denk düşer ve heterojen/benzersiz bireyselliklerde, karşılaştırılmaz tekilliklerde boğulma tehlikesini barındırır. Buna karşılık sosyoloğu bekleyen tehlike de tarihsiz ve ampirik zeminden kopup, daha ziyade teorik bir inşaya dayanan, tarih felsefesi türü aşırı ve büyük genellemeler yapmaktır. Gökalp’in durumu da burada Durkheim’dan ya da Weber’den çok farklı değildir. Bu anlamda Gökalp’in tarihle kurduğu ilişki kolayca bilimselliğin dışına atılamaz.

Bu eleştirinin kurucusu, ilk ifade edeni, Sabahattin Bey'dir. Mehmet Ali Şevki de "bilimsel sosyoloji" ile "öğretisel sosyoloji" arasında ayırım yaparak Sabahattin Bey'i bilimsel sosyoloji tarafına yerleştirir. Aynısını Kıray da Boran üzerinden yapmaktadır. Nasıl ki Mehmet Ali Şevki Bey (Sevündük) kendi hocasını merkeze alıp ondan öncesini, özellikle de Ziya Gökalp'i değersizleştiriyorsa, Kıray da Boran'ı merkeze alıp ondan öncesini büyük ölçüde ihmal etmektedir. Hilmi Ziya Ülken'in ifadesiyle bu eleştiri şu şekilde formülasyon bulur (Ülken'den akt. Bulut, 2012):

"Fikirleri dogma haline getirmek ve onlardan doğrudan siyasi hareket kuralları çıkarmak... Bu, eski fetvacılık ruhunun Avrupalı şekle bürünmesiydi. Bundan dolayı Ziya'nın bütün makalelerinde mantıki sınıflamalar yapan soyut bir zihin, derhal harekete geçmek isteyen ve fikirlerini 'ilmihal' şeklinde veren telkinci bir ruh hâkimdir. Yine bundan dolayı, Fransız içtimaiyatının esas fikirlerinden hareket ettiği halde, onun ifadesindeki olağanüstü yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının sonsuz gözlem, tetkik ve istatistik meraklarına yanaşmamıştır. Bu itibarla içtimaiyatçı Ziya, ancak genel hatlarında, bir nakilden ibaret kaldı. Türk tarihine ve memlekete ait sosyolojik tetkikleri sırf aksiyon ihtiyacıyla yapılmış seri genellemelerden ibaret kaldı. Bu eksiğini daha ziyade onun öğrencileri bazı monografilerle tamamlamaya çalıştılar. Ziya Gökalp'in sistemi yine bundan dolayı soyuttu. Doğrudan doğruya realite olan memleketle temasa gelmeyi düşünemedi. Bu hususta onu Tanzimat'ın çoğu düşünüründen ayıramayız: Batı ve Doğu ikiliği onda medeniyet ve hars ikiliği şeklini aldı. Tanzimatın eski hülyası: Tekniği ve ilmi Batı'dan alalım, fakat ruhumuzda Doğulu kalalım. İmparatorluğun azameti ve gururu böyle istiyordu. (...) Ziya memlekete gözlerini çeviremiyordu."

Burada Gökalp'in bilimsel olmadığı ifade edilmek isteniyor gibidir. Bu bilimsellik dışı olma iddiası, Sabahattin Bey'in takipçilerinde kendi üstatlarının öncesini değersizleştirme tavrıyla yakından ilgilidir. Demiray da Sabahattin Bey'den önceki Osmanlı bilim çevrelerini "kendi içine kapalı ve karanlığa gömülü, uyuşuk" olarak nitelemekte, bu karanlığı aydınlatanın Sabahattin Bey olduğunu savunmaktadır (akt. Okan, 1989, s. 101). Kuran (2000, s. 354) da 1945 yılında bu paralelde Gökalp'le ilgili olarak sosyolojik kavramlardan ve bilimsel temelden yoksunluk eleştirisi getirmektedir:

"Merhum Ziya Gökalp'in hayatında ve sonrasında Fransız Sosyoloji okulunun memleketimizde yayılmasında etkili olduğunu -aramızdaki derin siyasi görüş farklarına rağmen- takdirle ananlardanım. Fakat, *dilimize ilk toplumsal bilim kavramlarını sokan ve hatta toplumsal ve siyasi fikirlerimizi bilimsel temellere dayandırmaya çalışan ilk Türk düşünürü*, Prens Sabahattin Bey olmuştur." (vurgu bana ait)

Bir diğer bilimsel eleştiri de Gökalp'i "devletli" gösterme tavrıyla, devleti arkasına alıp sosyolojiye müdahale etti iddiasıyla ilişkilidir. Örneğin Demiray'a göre Ziya Gökalp sosyolojisi devlet tarafından benimsenmesinin sonucunda hem "resmi sosyoloji"dir hem de bir "saray"da oturmaktadır. Halbuki Gökalp'in siyasi gücünü kullanarak sosyolojiye mütemadiyen müdahalesi söz konusu değildir. "Darülfünun" şiiirindeki özerklik vurgusu ve buna uygun pratiği de bu eleştiriye boşa çıkarır. Gökalp'in kuruluş aşamasında karar mercii olmasından öte, sürece yayılan bir yönetme ve müdahale çabası olmamıştır.

Gökalp'in sosyolojisinin siyasetin güdümünde bir bilim anlayışına dayandığı da, getirilen bir diğer eleştiri olarak öne çıkmaktadır. Halbuki Gökalp'in savunduğu bilimin özerkliği anlayışı, siyasi aktörlerin doğrudan müdahalesine karşı ama bizzat araştırmacının siyasetinin yönlendirmesiyle yapılan bir bilimi hatırlatmaktadır. Gökalp bilimin özerkliğinden, bilim alanında ehliyetini ispat etmiş araştırmacıların özerkliğini anlar gibi görünmektedir. Dolayısıyla siyasi aktörlerin doğrudan müdahalesi dışında, bilim adamlarının konu seçimleri de kavramlaştırmaları da son kertede siyasidir ve fakat bu siyasilik bilimsellikle çelişmez.

Demiray, Mehmet Ali Şevki Bey'in (Sevündük) akademiye girişine dair şöyle yazmaktadır: "İkinci Dünya Savaşından bir sene evvel [1938/39] İlm-i İçtima üniversiteye kabul

edilen yeni bir akademisyenle İstanbul Üniversitesi'ne resmen girmiştir." "Bu sarayın küçük kapılarından birinden Mehmet Ali Şevki Bey'in bir tevazu timsali olan nurlu şahsiyetinde temsilen Le Play girip seminerlerde yer almıştır" (akt. Demirci, 2013, s. 193). Öte yandan Nilgün Çelebi, Le Play sosyolojisinin üniversiteye girerken Gökalp çizgisinin etkisiyle içinin boşaldığını, salt metodolojik bir tercihe, monografi tekniğine indirildiğini belirtmektedir.

Ülken'in Sabahattin Bey'e dair olumlu değerlendirmelerinin her biri de, tersten Gökalp'e yöneltilen birer eleştiri olarak düşünülebilir:

"Sabahattin Bey'in yolu cemiyete doğru idi. [Ziya Gökalp'in yolu devlete doğruydı.] Onu tarih, ancak tecrübenin tabii bir neticesi olarak ilgilendiriyordu. [Gökalp tarihe siyasi söylem inşasını destekleyecek bir depo olarak bakıyordu.] Bu yol, hem çetin, hem gösterişsizdi. Uğrunda ömür harcayacak binlerce gönüllü araştırmacı bekliyordu. [Ziya Gökalp, devlet emrinde çalışacak doktrin inşacıları arıyordu.]" (parantezler bana ait)

Halbuki, nasıl ki Durkheim'in araştırma ufku, sosyolojiden uzaklaşıp antropolojiye doğru gittiyse, Gökalp'in araştırma ufku da sosyolojiden çok folklor ve filolojiye doğru uzanmış gibi görünmektedir. Dolayısıyla Gökalp de bir saha çağrısı yapmıştır ama bu sosyolojik olmaktan çok halk kültürü araştırmaları alanına ait bir saha olmuştur.

Sabahattin Beyci çizgiden bakıldığında Gökalp'e yönelik olarak, kırsal araştırmalar konusunda örtük bir eleştiri de şu şekilde formüle edilebilir: Aşiretlere bakmak, bunları raporlamak evet doğrudur, ama bunlara salt yönetim açısından, daha kolay yönetilmelerini sağlamak üzere bakmak, sadece yönetime konu olan yönlerini araştırmak yanlıştır. Köylere gitmek, doğrudur ama bunlara salt folklor açısından, "Türk harsı" nı yakalamak kastıyla bakmak yanlıştır. Bunlar yerine, esas olarak, girişimcilik kültürü ve sermaye birikim olanaklarına, dolayısıyla üretim potansiyellerine bakmak gerekir.

4. Sabahattin Bey Çizgisinin Gökalp'e Yönelik Toplumsal/Siyasal Eleştirileri

Sabahattin Bey'in bakış açısından Gökalp'in milliyetçiliği yanlıştır. Devletçi/otoriter (bireye karşı) yaklaşımı yanlıştır. İktisadi kolektivismi ve toplumculuğu (bireye karşı) yanlıştır. Öncelikli olarak Gökalp'in milliyetçiliğine dair eleştiriye değinebiliriz. Sabahattin Bey'in yola çıkış noktası Batıcı, kozmopolitist ve milliyetçiliğe karşı bir noktadır. Sabahattin Bey, Gökalp'in ulus inşası çabasını, şu ideolojiyle değil de bu ideolojiyle (burada: milliyetçilik ideolojisiyle) donanmış bir memur millet yetiştirmek olarak görür. Öte yandan, aslında kendi yapmak istediği de, bir yönüyle bundan büsbütün farklı değildir. Türk halkına bireysel teşebbüse duyulan inanç gibi ortak bir ideoloji aşılacak istemektedir. Fakat bunu bir tür rızaya dayalı benimse(t)me şeklinde formüle etmektedir.

Bu noktada ilginç ve dikkate değer bir figür Tahsin Demiray'dır. Zira Demiray milliyetçilikle Sabahattin Bey'in belki de en temel vurgusu olan "bireyin gelişmesi" vurgusunu birlikte götürmüştür. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Selahattin Kandemir'in köy yazıları da, Sabahattin Bey ile Ziya Gökalp'in uzlaştırılması gibidir. Kandemir'in kırsal hayatın işleyişine, yani kırsal toplumsal yapıya ilgisi iki yönlüdür: Kandemir bir yandan göçebelerin merkezî devletin denetimine alınmasını ve bölgesel aidiyetten ulusal aidiyete geçmelerini savunur. Diğer yandan da kredi sorunu, makina sorunu ve suni gübre sorununun çözülüp üretici köylü ailenin güçlendirilmesini savunur. Böylece Kandemir "milli bilince sahip bir kırsal girişimci" tipini savunur. Nitekim milliyetçilikle girişimcilik arasında zorunlu bir karşıtlık ya da uyumsuzluk yoktur.

Bir diğer eleştiri ekseni de devlet eliyle kalkınma eleştirisidir. Sabahattin Bey kamusal girişime karşı bireysel girişimi vurgular. Bu anlamda yola çıkış noktası, iktisadi bireyciliktir. İktisat alanında birey merkezli bir vizyona sahiptir. Kolektif girişime karşı bireysel girişimi önceler ve esas alır. Bireyin iktisadi çıkarlarının toplumun çıkarları karşısında öncelikli olduğu fikri anlamında bireycidir. Girişim de doğal olarak "bireyci" olacaktır.

Öte yandan Sabahattin Bey'in takipçileri arasında burjuva sınıfının ortaya çıkmasını savunanlar kadar, kooperatif ve meslek birlikleri savunusuna yönelenler de vardır. Örneğin Fındıkoğlu'nda Sabahattin Bey'in girişim fikri esas alınmakta, fakat bu girişimcilik fikri sosyal bir görünüm kazanmaktadır. Alman politik kültüründe “sosyal liberal” olarak ifade edilen konunun temel vurguları bugünkü ifadesiyle “sosyal girişimcilik”, sosyal girişimciliğin temel formu olarak kooperatifçilik, sendika ve bütün kolektif hareket etme, örgütlü eylemde bulunma biçimleridir. Bunlar bireyin devletten korunmasının yegane yolu olarak önerilir. Ki Cahit Tanyol (2011) da Fındıkoğlu üzerine övgü dolu bir yazısında aynı çizgiyi savunmaktadır.

Üretimi/teşebbüsü mümkün kılmak, bireysel teşebbüsün önceliği olarak öne çıkmaktadır. Sosyal girişimcilikte ise topluluk, kolektif girişim, sosyal liberalizm, kooperatif, sendika ve toplumun örgütlülüğü öne çıkar. Bu yönelimin temeli olan “sosyal girişimcilik”te bireylerin bir araya gelip kolektif bir girişimde bulunması çok temel bir rol oynar ki bunun girişimcilikle çeliştiği söylenemez. Bir başka deyişle girişimciliği girişimcilik yapan, bireysel olması değildir. Bireycilik girişimciliğin zorunlu bir şartı değildir. Bireysel olsa da olmasa da, girişim girişimdir.

Kaldı ki bu noktada şu soru da akla gelmektedir: Bireysel girişimcilik fikri Gökalp'in karşı olduğu bir fikir midir? Püritanizm, tutumluluk, tasarruf ve teşebbüs gibi fikirler Tanzimat dönemi romanında, örneğin Ahmet Mithat Efendi'nin romanlarında karşımıza çıkmaktadır (Ayyıldız ve Albayrak, 2020; Ekinci, 2023) ve ılımlı Batılılaşma yanlısı Türk entelektüelleri nezdinde marjinal bir düşünce biçimi olduğu söylenemez. Yine Gökalp'in (2016) *Altın Işık*'ındaki Keloğlan masalında da ortanca oğul devleri alt etiketten sonra kendi başına bir dükkan açar. Masalın kurgusu bir memuriyet övgüsünden çok girişimcilik övgüsü olarak okunabilir.

Gökalp'e yönelik bir diğer önemli eleştiri odağı da otoriter politik kültür eleştirisiyle ilgilidir. Buna göre Gökalp devlet karşısında bireyi ikincil bir konuma iter; düşüncesinde siyasal katılıma yer vermez. Nitekim Tahsin Demiray, Gökalp'i “diktatörlüğün/antidemokratlığın/komitacılığın şeyhi/babası” olarak niteler (Sucu, 2018). Güngör'ün kültür politikalarıyla ilgili, yukarıda aktarılan husus da, otoriterlik eleştirisi olarak görülebilir. Buna göre Gökalp örtük olarak da olsa, kültür-medeniyet sınırına ilişkin kararın devlet eliyle alınacağını ve sadece “medeniyet”in değil, “kültür”ün de devlet tarafından halka öğretileceğini savunur. Karar merkezde alınacak ve aşağıya/çevreye doğru uygulanacaktır.

Demiray bireye gelişme ve kendi özgün şahsiyetini geliştirme (bir başka deyişle *Bildung*) hakkı tanımayan, otoriter, devletçi, kollektivist yapı ve elitin bu yönde şekillenmesinin baş kabahatlisi olarak Gökalp'i görür. Türkiye gerçekten bir memur/tebaa/kullar toplumu mudur? Demiray burada Sabahattin Bey'in kadim kollektivist toplum anlayışını inceltip geliştirir. Demiray'a göre, güçlü bürokrasi/devlet, zayıf birey, zayıf toplum, Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren oluşmuştur. Eskiden Türk toplumu bireycidir. Bu baskıcı devlet geleneğini savunan Gökalp'in devamı olaraksa Recep Peker'i ve Tek Parti idaresini görür (Sucu, 2018). Bu noktada yine Küçükömer'in (2021) Türk siyaset sosyolojisinde, daha özelde Türkiye ideolojiler ve partiler tarihi okumasında tersine çevirdiği sağ-sol skalası akla gelmektedir. Bir tarafta Sabahattin Bey'in Hürriyet ve İtilaf'a yakınlığı ile Demiray'ın Demokrat Parti ve Adalet Partisi geçmişi, öbür tarafta ise Gökalp'in İttihat ve Terakki ile ilişkileri ve Recep Peker'in CHP içindeki konumu bu ayrımın merkeziliğini teyit etmektedir.

Demiray'ın bakış açısından, Gökalp umumcu/kamucu bir pozisyonu savunur. Demiray'a göre umumi hayat ile hususi hayat yani bireyin bağımsızlığı, inisiyatif kullanma, iş kurma, teşebbüs yeteneği arasında ontolojik bir karşıtlık vardır. Eğitim, hükümet vs. hepsi bu karara göre şekillenir. Totaliter toplumlar aile ve iş hayatını kurutur. Tekil bireyler için tek yol memuriyettir. Gökalp de bunu teşvik etmektedir ve seçkinleri de buna göre şekillendirmiştir.

Bu noktada iki itiraz dile getirilebilir. İlk olarak, aslında bu yönelim eski Osmanlı merkezileşmesinden farkıdır. Demiray'ın Fatih vurgusuna paralel olarak dönemsel etkilerden de söz edilebilir: Modern dönemde II. Mahmut'la başlayan merkezileşme eğilimi, 1890'larda Fransız jakobenizmi ve seçkinliğinden kaynaklanan halka karşı güvensizlik fikri ve 1930'larda

Büyük Buhran sonrası dünya konjonktürünün teşvik ettiği totaliteryanizm eğilimi dönemsel etkilere örnekler olarak verilebilir. Çünkü Kanuni döneminden ya da Yeni Osmanlılardan başlayarak baktığımızda daha liberal özü benimsemiş, aşağıdan yukarı bir dinamizm peşinde olan bir akım da görürüz. Bu tarz bir eğilim tek başına Gökalp'in düşünsel yönelimiyle açıklanamaz, eğer bir kabahatse tek başına Gökalp'e yüklenemez. Bu yönelimin üzerinde etkisi olan tarihsel, yapısal, konjonktürel, dönemsel etkenler de göz önünde tutulmalıdır.

İkinci olarak, hem Gökalp hem Sabahattin Bey'in takipçisi sayılabilecek Fındıkoğlu ve Tanyol'un bu hususa dair övgüsüne dikkat edilmelidir. Sosyal liberal nitelik, devrime karşı reform, toplumunun güçlenmesi, sendikalar, kooperatifler gibi vurgular içeren bu övgü bireyin devletten korunmasının yolu olarak örgütlü toplulukları görür. Bu yazarlar, söz konusu pozisyonu savunurken Gökalp'le çelişkili bir şey yaptıklarını düşünür gibi görünmemektedirler. Bu konuda şu da sorulabilir: Gökalp otoriterliği bir siyasi ilke olarak mı savunmaktadır, yoksa konjonktürel bir gereklilik olarak mı görmektedir? Gökalp'in halkın siyasal katılımına vurgu yaptığı, elitizm karşısında halkçı bir tavır takındığı, seçkin bir azınlığa karşı toplumsal tabanı ve Türk harsını önemseyip öncelikle salık verdiği çok sayıda pasaj bulunabilir. Bu türden yönelimlere sahip metinleri üzerinden otoriterlik karşıtı bir Gökalp portresi elde etmek muhtemelen zor olmayacaktır.

Gökalp'e yönelik eleştirilerin belki de en önemlisi, bireyin ezilmesine yol açan bir yaklaşıma sahip olduğu şeklindeki eleştiridir. Bu eleştiri yapanlar pedagojik bir bireycilik önerirler. Karakter inşası anlamında, Alman *Bildung* idealinin vurguladığı tarzda bir bireyciliği benimserler. Pedagojide Nezahat Nurettin Ege'de bunu görürüz. Sabahattin Bey'in esas mirası burada aranabilir. Sabahattin Bey'in buna karşı savunduğu/vurguladığı husus liberalizm ve bireyciliktir. Fakat bu İngiliz tarzı bir iktisadi liberalizm ve bireycilik olmaktan çok, bireyin öznel yönelimini esas almak, saygın addetmek, şahsiyet inşasını teşvik etmekle ilgilidir. *Bildung* vurgusu taşıyan bir bireycilik, bireysel çıkar peşinde koşmanın kamu çıkarını meydana getireceği gibi bir varsayıma dayanmaktan çok; bireyin yönelimlerini önemsemek, bireyin canlılığı, dinamizmi, girişkenliği, uyanıklığı gibi hususları vurgular (Lukes, 2006).

Bu kapsamda Türkiye'de bir dizi sanatçı ve entelektüelin dikkat çektiği bazı olguları ve kolektif görünüşleri nereye koyabiliriz? Örneğin Türk sinemasının önemli isimlerinden yönetmen Lütfi Akad "1950'lerden itibaren kırdan kente gelip burada gecekondu inşa eden göçmenleri [tarihsel sürekliliğe de çarpıcı bir göndermede bulunarak] son derece olumlu tarzda, Malazgirt'ten itibaren Anadolu'ya göç edip burayı yurt haline getiren akıncıların, İstanbul'a göç edip burayı yurt haline getiren torunları" olarak görür (Akad, 2004, s. 544; Akyurt, 2024). Fındıkoğlu (1967) kooperatiflerde çağdaş görünümünü bulan kolektif/sosyal girişim kültürünü vurgularken, Işık ve Pınarcıoğlu (2015) gecekondu olgusunun ilk dönemini enformel toplumsal aktörlerin canlılığı ve dinamizmi ekseninde yorumlar. Bu noktada akla şu soru gelmektedir: Bütün bu toplumsal dinamizm, hareketlilik, canlılık ve kolektif girişimciliğin "devlete/devlere karşı", "devleti idare etmek" (Erdoğan, 1999) için değil de; devletle eşgüdümlü, koordine, devlet tarafından teşvik ve destek görerek neşvünema bulup serpildiği bir durum ortaya çıkarsa Türk toplumu nasıl bir değişme gösterir?

Sonuç

Sabahattin Bey çizgisindeki Türk entelektüellerinin Gökalp'e yönelik eleştirileri üzerine topluca düşünüldüğünde, aslında bu çizginin takipçilerinin pek çok açıdan Gökalp'in fikirleriyle yakınlaştığı söylenebilir. Bu yakınlaşmanın başında milliyetçilik gelmektedir. Her ne kadar Sabahattin Bey milliyetçi olmaktan çok bir dünya vatandaşı portresi çizse ve kozmopolitist bir çizgi takip etse de 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan savaşlar ve ulus-devletlerin çağın hakim siyasal biçimi haline gelmesi, milli bilinci de hakim kılmış görünmektedir. Böylece Sabahattin Bey'in takipçileri bu açıdan Sabahattin Bey'in kozmopolitizminden büyük ölçüde uzaklaşmış ve

Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları*'nda son derece incelikli ve dikkatli bir şekilde formüle ettiği kültürel milliyetçiliğine yaklaşımlardır.

Sabahattin Bey'in girişimcilik vurgusu, Gökalp eleştirisi olarak devam ettirildiğinde, sanki Gökalp bir "memur millet" savusunu yapıyormuş gibi bir ima oluşmaktadır. Halbuki Gökalp ile Sabahattin Bey'i telif eden Fındıkoğlu gibi isimler kolektivizm ve teşebbüs fikrini bir araya getirerek, sanki ayrılmaz bir terkip gibi görünen "teşebbüs-i şahsi" tamlamasını ikiye ayırmıştır. Böylece bireyci girişimin yerine kolektif ya da sosyal girişim konmuştur ki, bu da bir çeşit girişim olarak kabul edilmektedir. Böylece Doğu toplumlarına ilişkin genel bir oryantalist eleştirinin odaklandığı atalet, rehavet, tembellik, tebaa olma gibi eleştiriler kenara ayrıldığında, bireyci bir girişimin yerine bugün de popüler olan bir isimlendirmeye "sosyal girişimcilik" vurgusu ortaya çıkmaktadır. Bu ise bizzat Sabahattin Bey takipçileri tarafından ortaya konması hasebiyle, Gökalp'in kolektivizm/halkçılık/toplumculuk çizgisine bir yaklaşım olarak okunabilir.

Son olarak, Sabahattin Bey çizgisinin en kalıcı ve etkili vurgusu olarak, her ferдин kişiliğinin, kendi özgünlükleriyle neşvünema bulacağı bir eğitime ve toplumsal ortama verilen öneme dikkat çekilebilir. Bu husus Gökalp'in külliyatında son derece sınırlı bir yer bulmaktadır. Bunun yerine yukarıdan aşağı modernleşme, merkezîyetçilik ve otoriterlikle daha uyumlu temalar öne çıkmaktadır. Sabahattin Beycilerde ortak olarak takip edilen bu kanaat yahut duyarlılık Gökalp'te bulunmamaktadır. Bu anlamda Sabahattin Bey'in takipçilerinin çeşitli konularda Gökalp'e yakınsamalarına rağmen bu konuda farklılıklarını muhafaza ettikleri söylenebilir. Bu durumda, Sabahattin Bey'in Türk sosyolojisine ve düşünce hayatına yaptığı katkının da burada aranması yerinde olacaktır. Zamanla zıddına dönüşmeyen bu vurgu, Sabahattin Bey'in takipçilerinin Gökalp'e yönelik kalıcı bir eleştirisi olarak da öne çıkmaktadır.

Her ne kadar bu araştırma Sabahattin Bey çizgisini takip eden ve Gökalp'in 1924'teki vefatından sonraki eleştirilerine ağırlık verse de, Gökalp'e yönelik eleştirileri daha iyi anlamak için Gökalp'in bizzat içinde yer aldığı polemiklerin de analize dahil edilmesi yararlı olacaktır. Bu kapsamda, Satı el-Husri ile Ziya Gökalp arasındaki polemikte, Sabahattin Bey-Gökalp karşıtlığı açısından kurucu bazı bileşenler yakalanabilir. Aynı şekilde bu iki konunun geçmiş istikametinde Tanzimat'a doğru izi sürülerek, Gökalp ve Sabahattin Bey öncesi dönemde karşımıza çıkıp çıkmadığı üzerine yapılacak araştırmalar da Türk düşünce tarihindeki süreklilikleri ve kampların karşılıklı konumlarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kaynakça

- Akad, L. Ö. (2004). *Işıklar Karanlık Arasında*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Akyurt, M. A. (2024, Ağustos). İktisadi ve Kültürel Çatışma Eksenleri Arasında Akad'ın Göç Üçlemesi. *Hece*, 27/2(330-331-332), 17-32.
- Ayyıldız, Y. ve Albayrak, G. C. (2020). Arafta Bir Girişimci: Ahmet Midhat Efendi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 75(2), 409-436. doi:10.33630/ausbf.571646
- Birinci, A. (1998). Hürriyet ve İtilaf Fırkası. *İslam Ansiklopedisi (TDV)*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hurriyet-ve-tilaf-firkasi> adresinden erişildi.
- Birinci, A. (2002). Ahmet Bedevî Kuran: Jön Türklüğün Tarihçisi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (12), 1-37.
- Bulut, Y. (2011). Hilmi Ziya'nın Ziya Gökalp'i. K. Tuna ve İ. Coşkun (Ed.), *Ziya Gökalp* içinde (ss. 218-232). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Bulut, Y. (2012). Aşk Ahlakı'ndan Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi'ne: Türk Sosyolojisinde Hilmi Ziya Ülken. *Sosyoloji Konferansları*, 2012-2(46), 119-151.

- Burke, P. (2014). *Tarih ve Toplumsal Kuram*. (M. Tunçay, Çev.) (6. bs.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Demirci, H. A. (2013). Prens Sabahaddin Yolunda Bir Türk Milliyetçisi: Tahsin Demiray ve Çok Partili Siyasî Hayata Geçiş Süreci İçinde Ziya Gökalp Eleştirisi. *Liberal Düşünce Dergisi*, (71), 187-201.
- Ekinçi, Z. (2023). Ahmet Mithat Efendi'nin Müşahadat'ında İktisadî İlişkiler ve Girişimci Ruh. *International Journal of Filologia*, (10), 36-45. doi:10.51540/ijof.1351578
- Erdoğan, N. (1999). Devleti "İdare Etmek": Maduniyet ve Düzenbazlık. *Toplum ve Bilim*, (83), 8-31.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1967). *Kooperasyon Sosyolojisi*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Fildiş, B. (2018a). Yerli Sosyolojide Science Sociale Etkisi: Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin 1957 İlmî Kongresi. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(45), 148-165.
- Fildiş, B. (2018b). Prens Sabahattin'in Takipçilerinden Biri Olarak Nezahat Nurettin Ege. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17(3), 1116-1132. doi:10.21547/jss.398627
- Geçgin, E. (2013). Türkiye'de Sosyoloji (1800'lerden 1940'lara). *Sosyoloji Tarihi Dünya'da ve Türkiye'de* içinde (ss. 213-270). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (1968). *Türkçülüğün Esasları* (7. bs.). İstanbul: Varlık.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. (İ. Kutluk, Ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp, Z. (2016). *Altın Işık: Seçme Masallar*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı (MEB).
- Gulbenkian Komisyonu. (2018). *Sosyal Bilimleri Açın*. (Ş. Tekeli, Çev.) (12. bs.). İstanbul: Metis.
- Güngör, E. (2010). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (16. bs.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. M. (2015). *Nöbetleşe Yoksulluk: Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği* (10. bs.). İstanbul: İletişim.
- İzgöer, A. Z. (2013). Giriş. A. Z. İzgöer (Ed.), *İttihat ve Terakki'ye Açık Mektuplar Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar* içinde (ss. 17-37). İstanbul: DBY Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2012). 3. Ünite: Mehmet Ali Sevündük ve İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu. M. Ç. Özdemir (Ed.), *Türkiye'de Sosyoloji* içinde (ss. 44-65). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Kuran, A. B. (2000). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Küçükömer, İ. (2021). *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik*. (İ. Serin, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Mardin, Ş. (1988). Adem-i Merkeziyet. *İslam Ansiklopedisi (TDV)*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem-i-merkeziyet> adresinden erişildi.
- Okan, O. (1989). Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(1), 97-106.
- Özden, M. (2005). Mütareke Döneminde Sabahaddincilik: Meslek-i İçtimaî Dergisi (1919-1920). *Kebikeç*, (20), 27-70.

- Prens Sabahaddin. (2013). *İttihat ve Terakki'ye Açık Mektuplar: Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar*. (A. Z. İzgöer, Ed.). İstanbul: DBY Yayınları.
- Prens Sabahaddin. (2024). *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne: Bütün Eserleri*. (M. Ö. Alkan, Ed.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Safa, P. (1938). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Sezer, B. (1989). Türk Sosyologları ve Eserleri I. *Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 1-96.
- Sucu, İ. (2018). *Prens Sabahaddin*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Şevki, M. A. (1968). *Osmanlı Tarihinin Sosyal Bilimle Açıklanması ve Öteki Makaleleri*. (M. Sencer, Ed.). İstanbul: Elif.
- Tanyol, C. (2011). Hocamız Fındıkoğlu. *Sosyoloji Konferansları*, (13), 9-12.
- Tiryakian, E. A. (1979). The Significance of Schools in the Development of Sociology. W. E. Snizek, R. Fuhrman ve M. K. Miller (Ed.), *Contemporary Issues in Theory and Research: A Metasociological Perspective* içinde (ss. 211-233). Greenwood Press.
- Tiryakian, E. A. (2006). A Vista for Research in the History of Sociology: Schools as the Unit of Analysis. *Timelines: ASA Section on the History of Sociology*, (6), 1, 5-7.
- Tiryakian, E. A. (2008). Sociology, Schools in. (W. A. Darity, Ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan Reference USA/Thomson Gale.
- Uçman, A. (2007). Prens Sabahaddin. *İslam Ansiklopedisi (TDV)*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/prens-sabahaddin> adresinden erişildi.
- Ünal, A. Z. (2008). Türk Sosyoloji Tarihinde Metodolojik Yaklaşımlar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 6(11), 123-172.


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.



Hukuk ve Sosyolojinin Kesişiminde Ziya Gökalp: İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisinin Analizi*

Ziya Gökalp at the Intersection of Law and Sociology: Analysis of the Proposal of Social Usul-i Fiqh

Doç. Dr. Cengiz KANIK ¹

Öz

Osmanlı Devleti'nin son döneminde dünyaya gelen Ziya Gökalp, yeni Türkiye'nin doğuşu esnasındaki fikirleriyle öne çıkan önemli aktörlerden biridir. Dönemin zorluğu birçok hamiyetperver aydının fikirlerini kamuoyuyla paylaşmasını netice vermiştir. Bu dönem entelektüel tartışmaların çok yoğun olduğu bir zamandır. Neredeyse bütün aydın-ulemanın temel gayesi toplumun selamete çıkması ve Batılı devletlerin sahip olduğu teknik ve refaha kavuşma arzusuuydu. Gökalp'te bu dönemde İçtimâi Usûl-i Fıkıh düşüncesini kamuoyuyla paylaşmış ve bu çerçevede önemli tartışmaları doğurmuştur. Gökalp sosyoloji ilminin gelişmesiyle birlikte fıkıhın bu alanla olan irtibatından hareketle bu ilmin birikimden yararlanmayı arzulamıştır. Bu çerçevede geleneğin aksine örf kavramını genişleterek bu zamana kadar gelen bu ilmi disiplinin metodolojisini radikal bir şekilde değiştirmeyi önermiştir. Dönemin milliyetçi, İslamcı, Batıcı bütün aydınların değişimin gerekli olduğu ortak paydasında buluşmaktadırlar. Fakat asıl tartışmanın nirengi noktası değişimin hangi alanda ne düzeyde gerçekleşmesi noktasında kilitleniyordu. Ziya Gökalp'te fıkıhtaki bu değişim önerisiyle yoğun bir tartışmayı doğurmuştur.

Bu makalenin amacı Gökalp'in İçtimâi Usûl-i Fıkıh önerisi, imkânı ve kendisine yöneltilen eleştirilerin bütünlüklü bir analizini sunmaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analiz yöntemi araştırmada kullanılmıştır. Müellifin eserleri ve konu üzerine yazılan kitap, tez, makalelerden gerekli veriler elde edilmiştir. Batı'da sosyoloji gibi yeni ilimlerin gelişmesinden yararlanarak Osmanlı toplumunda fıkıhın daha toplumsal bir zeminden hareketle sorun çözme pratiğinin artırılması hedeflenmiştir. Çalışmamız, konuyla ilgili araştırma yapacak araştırmacılara konunun bütünlüklü bir çerçevesini vermektedir. Literatüre bu anlamda bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kavramlar: Ziya Gökalp, İçtimâi Usûl-i Fıkıh, örf, toplumsal vicdan

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp, who was born in the last period of the Ottoman Empire, is one of the important actors who came to the fore with his ideas during the birth of the new Turkey. The difficulties of the period resulted in many patriotic intellectuals sharing their ideas with the public. This period was a time of intense intellectual debates. The main goal of almost all intellectuals and scholars was the salvation of society and the desire

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, cengizkanik@gmail.com

Atf için (to cite): Kanık, C. (2024). Hukuk ve Sosyolojinin Kesişiminde Ziya Gökalp: İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisinin Analizi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 135-144.

to attain the techniques and prosperity of Western states. It was during this period that Gökalp shared his idea of the social method of fiqh with the public and this led to important debates. With the development of the science of sociology, Gökalp wished to benefit from the accumulated knowledge of this science based on the connection of fiqh with this field. In this framework, he proposed to radically change the methodology of this discipline by expanding the concept of custom contrary to tradition. All the nationalist, Islamist and Westernist intellectuals of the period agree on the common denominator that change is necessary. However, the triangulation point of the debate was locked at the point in which field and at what level the change should be realised. Ziya Gökalp's proposal for this change in jurisprudence led to an intense debate.

The aim of this article is to present a holistic analysis of Gökalp's proposal for an the social method of fiqh, its possibility and the criticisms directed against it. Document analysis method, one of the qualitative research methods, was used in the study. The necessary data were obtained from the author's works and books, theses and articles written on the subject. It was aimed to increase the problem-solving practice of fiqh in Ottoman society on a more social basis by taking advantage of the development of new sciences such as sociology in the West. Our study gives a holistic framework of the subject to researchers who will conduct research on the subject. It is thought to contribute to the literature in this sense.

Keywords: Ziya Gökalp, the social method of fiqh, custom, social conscience

Paper Type: Research

Giriş

Müslüman toplumlarda dinden bahsedildiğinde genel anlamda mevzu edilen fıkhi konular olmaktadır. Fıkıh, İslami disiplinler içerisinde meşruiyeti en yüksek ilmi disiplindir. (Şentürk, 2000, s.137). Kelam, tasavvuf gibi disiplinler tartışma konusu olurken Tanzimat'a kadar fıkha yönelik eleştiriler görülmemektedir. Tanzimat'a kadar bütün meseleler fıkıh merkeze alınarak çözümlenirken, Tanzimat'la beraber Osmanlı'da meydana gelen modernleşme hamleleri ile fıkıh dışında ortaya çıkan pozitif bilimlerin yöntemleriyle de meseleler ele alınmaya başlanmıştır (Gökalp, 1917, s.321). Tanzimat Fermanı bu anlamda bir kırılma sayılır. Fermanın ilanıyla birlikte şeyhülislamlık makamı ve fetva kurumunun güvenilirliği de tartışmaya açılmakla yüz yüze gelmiştir. Yeni Osmanlılar, Batılı sosyal bilimlerin bağlamında üretilen sosyal teorileri tercüme etmek istediklerinde bile fıkıh dilini kullanmak zorundaydılar. Öyle ki; fıkıhın Osmanlı'da etkinliğinin bir başka göstergesi ise Müslümanların kendi gündelik hayatları için gerekli olan dini kuralları bilmeleridir. İlm-i hal olarak bilinen gündelik hayata dair fıkhi hükümlerin yer aldığı kitaplar, o gün her Müslüman için bilinmesi gereken bilgilerdi (Şentürk, 2000, s.139-143). Ahmet Hamdi Tanpınar da 19. yüzyılda meydana gelen tartışmaların neredeyse tamamına yakınının fıkıh temalı olduğunu ifade etmektedir (Tanpınar, 1956, s.153). Bu tartışmaların öncü isimlerinden biri de Ziya Gökalp'tir. Ziyaeddin Fındıkoğlu'na göre, Gökalp'in düşüncesinin yüzde yetmişini fıkıh ile ilgili meseleler alır. Hatta geri kalan yüzde otuzluk kısımda bu düşüncenin kurumlarına ilişkindir (Fındıkoğlu, 1955, s.54). Bu kritik dönemde Gökalp, düşünceleriyle topluma bir dinamizm kazandırmak istemektedir. Bu çerçevede Gökalp, İslam Mecmuası'nda içtimai usulü fıkıh ile ilgili yazılarını yayınlamıştır (Erdem, 2003, s.118).

Fıkıh ile ilgili en yakın Batılı disiplin sosyoloji bilimidir. Sosyoloji bilimi fıkıh bilimine dinamizm kazandırmak için Gökalp'in önemli araçlarından biridir. Ona göre, İctimaiyat olarak isimlendirdiği sosyoloji yakın bir zamanda ortaya çıkmıştır ve bundan dolayı da bugüne kadar kendisinden yararlanılamamıştır. Bir pozitif bilim olarak yakın zamanda ortaya çıktığından dolayı geçmiş zamanlarda bu disiplini aramak doğru değildir (Gökalp, 1329, s.84-86). Bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“İctimâiyât ilmi müsbet bir ilim olarak ancak yakın zamanlarda teşekkül etmeye başladığından, bu tedkiklerin icrasıyla böyle bir ilmin tedvîni geçmiş asırlardan beklemek doğru değildir.”

Gökalp, Aydınlanma düşüncesiyle meydana gelen toplumsal pratikleri inceleyen sosyolojinin sistematik olarak ülkemizde gelişmesinin aktörüdür. Emile Durkheim’den önemli ölçüde etkilenmiştir. Durkheim’in Türkiye’deki sosyolojik teorisinin aktarıcısının yanı sıra kendisine özgü görüşleri de vardır. Selanik’te bulunduğu yıllarda Sosyolojik Yöntemin Kuralları kitabının üzerinde önemle durmuştur. Durkheim’in vurguladığı en önemli önermesi toplumsal olguların sebebi yine toplumsal olgular olduğudur. Gökalp bu önermeyi kendine rehber ittihaz eder (Yenen, 2017, s.74). Gökalp’in, Durkheim sosyolojisinin benimsemesinin altında çeşitli nedenlerden bahsedilebiliriz. Birincisi çözümlenmekte olan Osmanlı’da meydana gelen sorunların çözümünde Durkheim’in dayanışmacı bir perspektifi benimsemesidir. İkinci olarak fıkıh meselesini incelediğimizde karşımıza çıkacak önemli bir kavram olan ‘kollektif bilinç’ kavramının işlevselliğidir. Üçüncü olarak sosyal yapının temel unsurları olan ulus, kültür, medeniyet ve halk gibi kavramların toplumsal sorunların çözümündeki potansiyelleridir (Karakaş, 2008, s. 447-449). Gökalp’in bütünüyle Durkheim’in etkisinde olduğu söylenemez, ondan farklılaştığı noktalarda bulunmaktadır. Örneğin Gökalp’e göre toplumsal gerçeklik oluşmadan bireysel gerçeklik oluşur. Yine kollektif bilinç kavramının anlamını daha da genişleterek ‘millî vicdan’ şeklinde kavramsallaştırmıştır (Günay, 1992, s. 43-45). Durkheim sosyolojisinin ulus üzerinden Fransız toplumunu bir arada tutmaya yönelik dayanışmacı anlayışı Gökalp tarafından benimsenmiştir. İmparatorlukların yerine ulus devletlerin inşa edildiği bir dönemde Gökalp, ulus temelli Türkiye’nin şekillenmesinde önemli rolü olmuştur. Gökalp, sentezci bir düşünürdür. Zihni diyalektik bir şekilde çalışmaktadır. Gökalp, Türkçülüğün Esasları adlı eserinde yeni ulusun kültürde Türklüğü, medeniyette Avrupalı olunması gerektiğini vurgular. Kültür olarak Türklük baki kalırken, Osmanlı Medeniyeti Batı medeniyetine evirilecektir. Kültür ve medeniyet arasında bir paradoks söz konusu değildir (Vatandaş, 1998, s.1672). Türk kültürünün merkeze alınmasının sonucu olarak ibadetlerin artık Türkçe yapılmasının zemininin ortaya çıktığına inanır. Bundan dolayı ezanın Türkçe okunması meselesini ilk kez Gökalp ortaya atmıştır (Fındıkoğlu, 1955, s.144). Ona göre, bir millet ilmi kitapları okuyup anlayamazsa öğrenemez, hatiplerin vaizlerin söylediklerini anlamazsa ibadetlerden zevk alamaz. Bundan dolayı ona göre tilavetler hariç ibadetlerden sonra okunan duaların, münacatların, hutbelerin Türkçe okunması lazım gelir (Gökalp, 1964, s.9-10). Türkçenin millî bir dil olması ve Türklerin kendi harflerinin oluşturmalarının altını çizer. Böyle olması halinde ona göre Türklerin Almanlaşması, Ruslaşması, Fransızlaşmasının önü alınmış olur. Millî birlik gittikçe kuvvetlenmiş olur (Gökalp, 1917, s.381-383).

Gökalp’in Durkheim’den etkilendiği düşüncelerinden biri de işbölümü kavramıdır. Gökalp’e göre, işbölümü toplumlarda belirli bir gelişim sonucunda meydana gelir. Uzmanlaşmanın gelişmesi ve artması toplumun gelişmişliğinin de göstergesidir (Dinç, 2016, s.162). Bu gelişimle birlikte Durkheim’in işbölümü anlayışından hareketle artık din ile ilgili yorumlamaların, hükümlerin diğer toplumsal yapılarla işbölümü bağlamında gerçekleşmesi gerektiğini söyler. Bundan dolayı da din ve siyasal alanın birbirinden ayrılması gerektiğini dile getirir. Örneğin Gökalp, kaza ve diyanet arasında ayrıma gider. Şeyhülislam makamının sadece fetva işleriyle uğraşan, kazai herhangi bir yetkisi olmayan bir kurum olarak çalışmasını arzular ve kanun hükmünde her türlü düzenlemeyi meclis ve siyasî otoriteyle ilgili olduğuna değinir (Erdem, 2003, s. 155).

1.Yöntem

Çalışmamızın verileri, doküman analizi yöntemi kullanılarak elde edilmiştir. Kayıt ve belgelerden veri toplama tekniği olan doküman analizi yönteminde dokümanlar, olgunun

anlaşılmasına yardım eden bilgi kaynaklarıdır. Bu bilgi kaynakları arşivler, ansiklopediler, kitaplar, yazışmalar, tutanaklar, makaleler, raporlar, istatistikler, dergiler, video, resim vb. çeşitli dokümanlardır (Karasar, 2018, 229-231; Creswell, 2017, s. 191,192).

Çalışmamızla ilgili veriler; kitap, makale, tez, bildiri gibi yayınlardan elde edilmiştir. Dokümanlar detaylı okunarak elde edilen verilerin içerik analizi yapılmış ve araştırma içerisinde kullanılmıştır. İçerik analizi, araştırmacılar için geniş bir yorumlama imkânı sunmaktadır. Özellikle kitle iletişim araçlarının yaygınlığıyla birlikte bu teknikte geniş kullanım alanına sahip olmuştur. Bu teknik yazılı dokümanlarının yanı sıra filmler, radyo ve televizyon programları, videoları da kapsamaktadır (Geray, 2004, s.133). Bu teknikle metinlerin içerisinde yer alan üstü örtülü anlamların açığa çıkarılması ve çözümlemesi yapılır. Çözümlemeler esnasında bağlam önemlidir ondan kopmamak gerekir (Gökçe, 2006, s.21-23).

2.Literatür Taraması

‘Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını’ adlı makalesinde Recep Şentürk, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydın ve ulemasının gelişmekte olan Batılı sosyal bilimler ve fıkıh arasında kurdukları ilişki bağlamında çizdikleri yolları kronolojik olarak ana hatlarıyla ele almıştır. Cem Şahin, “ Ziya Gökalp’in Fıkıh Teorisi Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme” adlı makalesinde Gökalp’in düşüncelerini din-devlet-hukuk ilişkisi, örf’ün sosyal gerçekliği, hüsn-kubn nazariyesi İctimâi usulü fıkıh teorisi başlığı çerçevesinde incelemiştir. Şevket Topal, “ Ziya Gökalp’in İctimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı’nın Karşı Eleştirisi” adlı makalesinde Gökalp’in fıkıh teorisini ve Gökalp’e yönelik İzmirli’nin eleştirilerini fıkıh yönüyle incelemiştir. Ahmet Selim Kadioğlu, “Ziya Gökalp Sosyolojisinde İslam Hukukunun Toplumsal Temellendirilmesi” adlı makalesinde Durkheim sosyolojisinin etkileri, Gökalp sosyolojisinin ana konu ve kavramları, hukuka göre İyi ve kötünün nelirlenmesinde toplumun rolü çerçevesinde meseleyi irdelemiştir. Mustafa Küçüköğlü, “İctimâi Usûl-İ Fıkıh Teorisinin Klasik İslâm Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi” adlı yüksek lisans tezinde meseleyi fikhî açıdan analiz etmiştir. Sami Erdem, ‘Tanzimat sonrası Osmanlı Hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar’ adlı doktora tezinde Gökalp’in düşüncelerine değinmektedir.

3.İctimâi Usûl-i Fıkıh Önerisi

Ziya Gökalp’in çözümlemelerinde üç kavram belirleyicidir. Örf, hars ve mefkuredir. Örf harsın, hars da mefkurenin esasını belirler (Yenen, 2017,s.76). Gökalp’in usul-i fıkıh anlayışı “örf” kavramı üzerine kurulmuştur. Gökalp, örfü insanlar tarafından benimsenen kurallar olarak tanımlamıştır. Gökalp’e göre bu kuralları diğerlerinden ayırt etmeyi sağlayan melekeye de örf denir (Gökalp, 1330, s.290-292).

Ziya Gökalp’in İctimâi Usûl-i Fıkıh önerisinde getirmiş olduğu yenilik fikhın ana kaynakları yanında örfü eklemesidir (Erdem, 2003, s. 141). Gökalp’e göre “Fikhın iki menbaından birincisi nas, ikincisi örfür”. Gökalp’in teorisinde, fıkıh, ibâdetler ve hukuk olmak üzere iki ayrı kısma ayrılmaktadır. Fikhın vahye dayanan naklî esasları değişmez. Ancak fikhın toplumsal esasları, toplumun yapısına ve örfün değişimine bağlı olarak değişkenlik arzedebilir. İctimâi şeriat olarak ifade ettiği sosyal kanunlar sürekli değişim içerisinde. Fikhın toplumsal boyutunun İslâm toplumlarının gelişimine bağlı bir şekilde gelişmeye elverişli, hatta zorunlu olduğunu dile getirir (Gökalp, 1329, s.41-44). Bu görüşlerini gerekçelendirmek için Ziyâ Gökalp, yeni bir hüsn-kubuh anlayışı ortaya koymuş ve geleneksel düşüncelerden tamamen farklılaşmıştır (Gökalp, 1330, s.228-230). Hüsn ve kubhun nasıl bilineceği sorusuna Gökalp, verdiği cevapta şer’i kaynak yanında örfe de yer verir. Gökalp’in anlayışına göre iyinin ölçüsü fayda değil, ona duyulan inançtır. Bu anlayışa göre, ibadetler alanında hâkim nas iken hukukî ilişkiler alanında hâkim örf

olacaktır (Erdem, 2003, s.126-128). Gökalp'in temellendirmeye çalıştığı temel fikir örfün ve sosyal hayatın sürekli değiştiği, hukukta da değişen örfle paralel yeni düzenlemelerin yapılması gerektiğidir. Gökalp hukukun örf doğrultusunda dönüştürülmesinin İslâm'a daha uygun olduğu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır (Dinç, 2016, s. 183). Neden daha önce bu çerçevede bir değişim gözlenmemiştir sorusuna daha önce böyle bir değişimin yaşanmamasını ortaya yeni çıkan sosyoloji ilmiyle ilişkilendirir. Bu ilmin gelişmesiyle fakihler ve sosyologların birlikte çalışarak fıkıh ilmini güncelleştirmelerini önerir. Bu önerisini şöyle dile getirir:

“fıkıhın nassi bir usulü olduğu gibi ictimai bir usulü de vardır. Fakat bu ictimai usul fıkıh, ictimaiyat ilminin, tesisi bu asra nasip olduğu için- şimdiye kadar tedvin edilememiş, bunun tesisi vazifesi bu zamanın fakih ve ictimayatçılarına kalmıştır. Fakihler ve ictimayatçılar diyor, çünkü bunu ne yalnız fakihler, ne de yalnız ictimayatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın teavünü olmadıkça bu yeni ilim tesesül edemez” (Gökalp, 1329, s.84-86)

Aslında örfün Gökalp tarafından fıkıh alanında kullanılması önerisi yeni değildir. Örf, İslami gelenekte birincil kaynak olarak değil ikincil kaynak olarak her zaman önemsenmiştir. Edille-i şer'iyeye olarak bilinen Kur'an, sünnet, icma ve kıyas'tan sonra ikincil kaynak olarak ele alınmıştır. İslam hukukçuları örfü asıl ve mutlak bir kaynak olarak ele almamış, çeşitli şartlar çerçevesinde kullanmış ve kabul etmişlerdir. Burada en temel prensip örfün nassa muhalif olmaması ve İslam hukukunun ilkelerine aykırı olmamasıdır. İkinci olarak örfün söz konusu muamelelerin tamamında veya çoğunluğunda uygulanmasıdır. Üçüncü olarak örfün o anda mevcut olması ve son olarak örfün aksini gerektiren ifade ve fiillerin olmamasıdır (Küçüköğlü, 2007, s.25-26; Bilgin, 2001, s.49).

4.Gökalp'in Örfü Gereçelendirmede Kullandığı Referansları

Ziya Gökalp, örfün deliller sıralamasındaki yerinin göz ardı edildiğini söyler. Gökalp, örf ile ilgili teorisini gereçelendirmek için ayetlerden, hadislerden ve İslam tarihinden çeşitli örnekler getirmeye çalışır. Toplumsal değişime bağlı olarak dini kaidelerin değişimini arzulayanlar için tarihsel figür Hz Ömer'dir. Gökalp de örf ile ilgili argümanlarını desteklemek için Hz. Ömer'e referansta bulunur. Hz Ömer'in müellefe-i-kuluba zekat verilmesi meselesindeki görüş ve tavrını vicdan-ı umumiye tercüman olarak tabir eder. Bununla birlikte Hz. Ömer, Arapların nesep anlayışlarını da Arap örfünü esas alarak yapmıştır. Araplar nesep olarak diğer milletlerden üstün görülmüş ve o zamanın örfü bunu kabul ettiğinden Arap kadınları diğer milletlerin erkeklerine denk görülmemiştir. Gökalp'e göre devlet, örfü esas almıştır. Hâlbuki İslamiyet'te esas müminlerin eşitliği ve kardeşliğidir. Bu anlayış örfün devamı müddetince hâkim kalabilmiştir. Ancak bu örf Emevilerin yıkılması sonucunda kavimlerin eşitliği örfü hâkim olabilmiştir. Gökalp, bu iddiayı ortaya koyarken Mansûrîzâde Said'in Hukuk Mecmuası'nda neşrettiği “Şeriat ve Kanun” isimli makalesinde Mabsût'tan yaptığı tercüme ve değerlendirmeyi de şöyle nakletmiştir (Gökalp, 2017, s.243-245):

“...Hz. Ömer “kadınların şerefen, neseben kendilerine küfüv olmayan erkeklere nikâhlarını men edeceğim” buyurmuştur. Bu ise sultanın nikâhlarda yed-i tasarruf ve velâyeti olduğunu bildirir. Çünkü Hz. Ömer, men'i Şeriat'a değil kendi nefsine muzâf kılıyor, Şeriat men etmemiş olduğu halde ben men edeceğim demek istiyor. Bu da saltanatın nikâhta velâyet-i âmnesinden başka bir şey değildir.” (Mansûrîzâde Said, 1332, I, s.533).

Gökalp hadislerden de yararlanır. Ona göre, “Kulun iyi gördüğü şey, Allah katında da iyidir” hadisi şu fıkıh prensibini ortaya koymaktadır: “Örf ile amel etmek, dini emir ile amel etmek gibidir” (Gökalp, 1981, s.18). Örf klasik fıkıhta önem arzemesine rağmen kendisinden ikincil düzeyde yararlanmaya gidilmiştir. Burada Gökalp radikal bir değişimi önermektedir. Örf birincil düzeye yükseltilmiş ve nass ile eşdeğer görülmüştür.

Bununla birlikte tarihi olayları ve olguları da gerekçelendirerek kullanır. Ona göre ‘Mutlak ve değişmez, bozulmaz olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar.’ (Gökalp, 1981, s.18) der. Henri Bergson’un düşüncelerinden etkilenen Gökalp, dinlerin yapısını dinamik ve statik din olarak ayırır. Şayet bir din sürekli statik bir durumda ise dinin kendisini devam ettirmesini mümkün görmez. Bergson’a göre statik din, gelenek, örf ve adetleri uymayı kapsarken, dinamik din ise bütün insanlığa hitap edecek şekilde evrensel bir özelliğe sahiptir.(Korkmaz, 2019, s.v). Gökalp, statik dine örnek olarak Budizm’i ve mezhepler içerisinde de Hıristiyan mezheplerinden Katolikliği ve İslam mezhepleri içerisinde yer alan Zahiriyeye Mezhebini örnek olarak verir (Gökalp, 1997, s.281- 282).

Son olarak ise fıkıhı, mezhepler içerisinde kıyası çok fazla kullanan Hanefî Mezhep imamlarından İmam Yusuf’un uygulamasına değinir. İmam Yusuf’un (ö. 798), “nass ile örf tearuz (birbirine zıt düşerse) ederlerse bakılır: Eğer nass, örften mütevellit (doğmuş) ise, örfe itibar edilir” görüşünü esas alır. Ayrıca Gökalp buradan hareketle şunları söyler: “O halde örf de nass gibi hakiki ve sarih surette değil, fakat zımnî, mecazi itibarla ilahi bir mahiyete haiz olamaz mı?” (Akt.Küçüköğlü, 2007, s.69). Gökalp’in bu vurgusu onun örfe nas gibi ilâhî bir mahiyet atfettiği söylenebilir.

5.İçtimâi Usûl-i Fıkıh Önerisinin Doğurduğu Tartışmalar

Ziya Gökalp’in içtimai usul fıkıh düşüncesine dönük olumlu ve olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Gökalp’in önerisini destekleyen aydınlar arasında Mustafa Şeref, Halim Sabit, Mehmed Şerafeddin ve Mansurizade Said gibi isimler vardı (Erdem, 2003, s. 230). Halim Sabit, içtimai usul fıkıh dönük olarak örf hakkında Gökalp’ten daha fazla yazı kaleme almıştır. Genel anlamda özgün bir fikir dile getirmeyen Sabit’in görüşleri Gökalp’in düşüncelerini tekrar etmektedir. Halim Sabit’in İçtimâi Usûl-i Fıkıh önerisine ilişkin değerlendirilebilecek bazı fikirleri aşağıdaki alıntılarda görülebilir:

“Bugün elimizdeki mahdudiyeti ve zamani ihtiyaçlarımızla pek az temasta bulunduğu açık bir surette göze çarpıyor. Her tarafta fikhimizin cansızlığından bahsediliyor. Günden güne şeriatın zaruri olarak şeriatın nüfuzu eksiliyor. Hâlbuki Gökalp’in dediği gibi İslam şeriatının kıyamet kadar her asrın şeriatı olarak kalacağına iman edildiğinden şeriatın zamanlara asırlara göre ihtiyaçlar ile olan temas noktasını gösteren, içtimai usul fıkıhın tesisi artık mecburiyet tahtındadır.” (Sabit, 2013,s.432)

“Mademki şeriat tekrar canlandırılmak isteniliyor, mademki şeriatın her asır ve zamanda canlı, doğurgan olarak yaşanılması arzu ediliyor, şu halde gerek fikhin, gerek nassa dayalı usul-ı fikhin canlandırılmasıyla asıl bunların her asırda canlı olarak var olmaları için şeriat ile hayat aralarındaki münasebetleri gösteren “ sosyal bir usul-ı fikh “ın kurulması zorunlu olur demektir.” (Sabit, 2013, s.432).

Halim Sabit ve Gökalp arasında şöyle bir ince farktan bahsedebiliriz. Sabit, meseleleri açıklarken daha çok hukuki nitelikte kavramları kullanmayı tercih ederken, Gökalp daha çok sosyolojik kavramları tercih eder. Örneğin hüsn-kubh meselesinde Gökalp, ‘insan amelleri’ olarak ele alırken bu Halim Sabit’tin yazılarında ‘mükellefin amelleri’ olarak geçer (Erdem, 2003, s. 167).

Mustafa Şeref, siyasetçi olmasına karşın eğitimini Paris Hukuk Fakültesi’nde tamamlamıştır. Bundan dolayı o da Gökalp’in bu önerisine olumlu bakmıştır. Bu çerçevede o da şu görüşleri dile getirir:

“İçtimâî hayatta mevkiini kaybeden, vicdanlarda düstûrî kıymeti yaşamayan kâideleri, hukukî olarak telakki etmek kat’iyyen ilmî olmaz. Bunun için bir hukukçunun, yani bir fakîhin vazifesi örf-i içtimâîyi müşahede ve tefahhus ederek vicdanlarda yaşayan düsturları meydana çıkarmaktır. Bu suretle fakîh hayat-ı ameliye ile daima münasebette bulunmaya mecburdur. Çünkü hukuk hayatın müşkülpesendliklerini in’ikas ettirmekten başka bir şey yapmaz. Hayat ise mantığın mücerret kâideleriyle tevaggul etmez. Büyük bir hukukşinâsın dediği gibi “hukuku takîb etmek vak’alara ait değil, vak’aları takîb hukuka müterettib bir vazifedir (Küçüköğlü, 2007, s.85).

Yeni usule yönelik girişimler, Halim Sâbit gibi fıkhi alanda donanımlı kişiler tarafından desteklenmişse de İzmirli İsmail Hakkı gibi şer’i ilimlere vakıf kişiler tarafından eleştirilmiş ve bu teori reddedilmiştir. İsmail Hakkı, Sebîlürreşâd’da yayınlanan makalelerinde bu yeni usulü eleştirmiş, Gökalp ve onun fikirlerini benimseyenleri ilmi yönden eksiklikle ve mesele üzerine konuşabilecek bir yetkinlikte olmadıkları noktasında eleştirmiştir. Ona göre:

“İslâmî ilimlerin serefrâzı ve müminlerin iftihar vesîlesi olan fıkıh usûlü sayesinde bütün içtimâî meseleler hallolabilir. Aynı zamanda Şeriat da muhafaza olunabilir. İçtimâî usûl-i fıkıhın lüzûmü hakkında îrad edilen delillerin ve iddiaların tamamı fıkıh ve usûl-i fıkıh namına merduttur. Böyle bir usul için ihtiyaç ve maslahat da yoktur, bu usul husûsî bir görüşten ibarettir.” (1329, XII, 212).

“...Örf ne kadar genişlerse genişlesin, yine hududu nas ile mahduddur. Nasdan kurtuluş yoktur. Nassa mukabil ve muâriz ne Şeriat, ne fıkıh, ne de usûl-ı fıkıh yoktur” (İzmirli İsmail Hakkı, 1330, XII, 132) ifadelerinden, onun bu usul çabasını bir kısım nasları devre dışı bırakma girişimi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı hem yaşamı hem de entelektüel duruşu açısından değişimden yana bir kişiliğe sahiptir. Hatta kelamın yenilenmesi çalışmalarında ismi zikredilen birkaç kişiden biridir. Hayatında modern bir yaşama sahip olan İzmirli İsmail Hakkı’nın Gökalp’in fıkıh teorisine en sert yazıları kaleme almasının en temel nedeni örfün nas düzeyinde görülmesinin sonucunda fıkıh diye yüzyıllardır inşa edilen bir ilmin zeminin kaymasını netice vermesinden dolayıdır denilebilir.

Said Halim Paşa da bu tartışmalara katılır fakat Gökalp’in ismini zikretmeden zamanının Osmanlı aydınlarının modernleşme noktasındaki tutumlarını toplumsal gerekçelerden hareketle eleştirir (Şentürk, 2000, s. 163). Eğitimini Avrupa’da tamamlamasından dolayı diğer aydınlara nazaran daha rahat ve özgüvenli konuşabilmektedir. Konuyla ilgili eleştirilerini şöyle ifade eder:

“O halde İslamiyet’in ortaya koyduğu şekilde insan mutluluğunun felsefi kavrayışına tekabül eden bütün teşkilatımızı, bütün iktisadi sistemimizi, şeriatın hikmetli ruhu içinde inşa etme ve düzenlemede fıkıh müracaat etmemiz gerekmektedir. Zira onlar [Batı sosyal bilimleri?] kendi halklarının temel hata ve kusurlarını ihtiva ettikleri gibi, aynı zamanda Batı halklarından ve onların içtimâî düzenlerinden kaynaklanmaktadır” (Şentürk, 2000, s. 168).

“İslam’ a has olup "fıkıh" namıyla tanınan bu ilim hiç şüphe yoktur ki ahlaki ve ictimai en mükemmel bir müessesedir. Ulum-i hikemiye sahasında usul-i tecrübe ne ise, ahlaki ve ictimai sahada fıkıh da odur” (Şentürk,2000,s.168).

Sonuç ve Öneriler

Ziya Gökalp, kurucu akla sahip bir düşünürdür. Kurucu akla sahip düşünürler sistematik olarak bütün meseleleri düşünme nesnesi haline getirirler. Nitekim Gökalp’te müzikten eğitime, fıkıhtan siyaset konularına değin her konuda görüş beyan etmekten çekinmemiştir. Bütün meselelere teorik ve bütüncül bakması diğer aydınlardan kendisini ayıran noktalardandır.

Devletlerin ulus formunda yapılanması gibi büyük toplumsal değişimlere denk gelen Gökalp, bu değişimin farkında olarak yaşadığı toplumun ideal bir formda yeniden şekillenmesi için elinden gelen düşünsel ve eylemsel aktivitede bulunmuştur. Kendisi hiçbir zaman toplumsal

gerçeklikten kopmamaya çalışmıştır. O, toplumsal değişimle birlikte düşüncelerini sürekli güncellemekten geri durmamıştır. Bütün bu teorik ve pratik çabanın arkasında yatan ana neden toplumun bir düzene ulaşması ve Batılı ülkelerin gelişim ivmesini yakalamaktır.

Dönemin ruhunu en güzel yansıtan kavramlar ‘düzen’ ve ‘terakki’ kavramlarıdır. Bu değişim her alanda olduğu gibi toplum düzeninin en önemli araçlarından biri olan fıkıh disiplinini de kapsıyordu. Dönemin bütün aydın ve ulemasının ortak noktası değişimin gerekliliği üzerineydi. Fakat üzerinde anlaşılamayan nokta ise değişimin hangi alanda ne ölçüde olmasıydı. Gökalp’in tartışmalara yol açmış olduğu yeni fıkıh önerisi örfün nasla birlikte eşit düzeyde bir kaynak olarak kullanılmak istenmesi ana gayesi sosyoloji ilminin kavramlarından hareketle toplumsal değişim çerçevesinde kendi yüzyılına uygun bir formda ideal ve erdemli bir toplum oluşturma gayreti; yani ahlaki erdemlere sahip, teknolojik donanımlı yüzyılın insanını inşa etmeye dönüktür. Gökalp’in en önemli kaygısı ülkenin ve toplumun beka sorunu idi. Benzer kaygıları dönemin aydın ve uleması da taşımaktadır. Dolayısıyla Batı’nın üstün görülmesi ve arkasında yatan nedenin müsbet ilimler olduğu varsayımdan hareketle dönemin Batılı sosyal teorilerinin alımlanması olumlu karşılanmıştır. Çünkü arkasında devleti kurtarma stratejisi yatmaktaydı. (Şentürk 2000, s. 142.) Gökalp de en etkin disiplin olan fıkıhın metodolojisini yeni gelişmekte olan sosyoloji ile daha sağlam ve devleti kurtarma stratejisine güçlü bir araca dönüştürmek niyetindeydi. Çünkü mevcut anlayış, merkezileşen bir devletin önünde engel olarak görülmekteydi. Gökalp geçmişte edindiği İslami birikim ve daha sonra kendisinde olumlu etkilerde bulunan modern sosyal bilimleri telif etmeye çalışmıştır.

Bu öneri kendi dönemi hatta yaşadığımız bu zaman diliminde bile oldukça radikal bir düzeyde olduğu söylenebilir. Fıkıh disiplininde örf her zaman dikkate alınmış ve konum itibarıyla mütevazi bir konumda yer almıştır. Gökalp’ten önce fıkıh yöntemine dair hiçbir zaman bu şekilde radikal bir öneriyle karşılaşılmamıştı. Nitekim bu çerçevede yoğun tartışmalar ortaya çıkmıştır. Fakat Cumhuriyet’in radikal modernleşme hamleleri fıkıhın tamamen uygulama alanından kaldırmış ve tartışmaları sonlandırmıştır. Cumhuriyet’in radikal modernleşmesiyle birçok sorun gibi fıkıh usulü makul ve uzlaşılabilir bir yöntemin ortaya çıkmasını engellemiştir. Şayet daha ılımlı bir modernleşme gerçekleşmiş olsaydı bu tartışmalar ve öneriler daha makul bir düzeye gelebilir iyi bir fıkıh yöntemini ortaya çıkarabilirdi. Her ne kadar aradan yüzyıl gibi bir süre geçmiş olsa da günümüzde de bu tartışmalar devam ettirilmeli. Çünkü bu tartışmalar alanın uzmanlarına fikri dinamizm kazandırmakta ve toplumsal değişim çerçevesinde fıkıh gibi ilmi disiplinlerin yöntemlerinin güncellenmesini netice verebilir.

Kaynakça

- Bilgin, V.(2001). *Sosyo-Kültürel Şartların Fıkıhi Hükümlere Etkisi* (doktora tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Creswell, J. W.(2017). *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir, Ankara: Eğiten Kitap Yayınları.
- Dinç, E.N. (2016). Kadın ve Aile Hukuku ile İlgili Meseleler Bağlamında Ziya Gökalp’in Fıkıh Bakışı. *Turkish Studies*, 11(7), 151-188.
- Erdem, S. (2003). *Tanzimat sonrası Osmanlı hukuk düşüncesinde fıkıh usulü kavramları ve modern yaklaşımlar* (doktora tezi).--Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Fındıkoğlu, Z. F.(1955). *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, İstanbul: Türkiye Muallimler Birliği Teşkilatı.

- Geray, H. (2004). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gökalp, Z. (1917), “Aile Ahlakı 4 Konaktan Yuvaya”, *Yeni Mecmua*, sy. 17, , s.321-324.
- Gökalp, Z. (1964). Dinî Türkçülük, *Taşpınar*, 2(15), s. 9-10.
- Gökalp, Z. (1981). “Fıkıh ve İçtimaiyat” Makaleler VIII., Haz. Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). *Makaleler VIII*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1997). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Gökalp, Z. (2010). Fıkıh ve İctimâiyât, yayına hazırlayan Adem Efe, *Muhafazakâr Düşünce*, 6(25-26), 93-97.
- Gökalp, Z. (2013). Sosyal Fıkıh Usulü, sadeleştiren Yusuf Ufakca, *Hikmet Yurdu*, 6(11), 461-464.
- Gökalp, Z. (1917), “Aile Ahlâkı Asrî Aile ve Millî Aile”, *Yeni Mecmua*, sy. 20.
- Gökalp, Z. (1329). “İçtimai Usûlu Fıkıh”, *İslâm Mecmuası*, Cilt. I, sy. 3, s.84-87.
- Gökalp, Z. (1330). “Örf nedir?”, *İslâm Mecmuası*, Cilt. I, sy: 10, s.290-295.
- Gökalp, Z.(1329). “Fıkıh ve İçtimâiyyat”, *İslâm Mecmuası*, Cilt. I, sy. 2, s.41-44.
- Gökalp, Z.(2013). İctimai Usul-ı Fıkıh Meselesi Münasebetiyle, sadeleştiren Yusuf Ufakca, *Hikmet Yurdu*, 6(12), 423-427.
- Gökçe, O. (2006). *İçerik Analizi Kurumsal ve Pratik Bilgiler*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Günay, Ü.(1992). Ziya Gökalp’in Sosyolojisi. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 37-50.
- İzmirli İ. H. (1329), “İctimaî Usul-ı Fıkıha İhtiyaç Var mı?”, *Sebilü’r-Reşad*, 12, s.211-216.
- İzmirli, İ.H. (2009). Sosyal Bir İslam Fıkıh Usûlüne İhtiyaç Var mı?, sadeleştiren Ali Duman, *Hikmet Yurdu*, 2(3), 399-412.
- İzmirli, İ.H.(2005) Örfün İslam Hukukundaki Yeri , sadeleştiren Osman Şahin, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 5, s. 207-216.
- Karakaş, M.(2008). Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 435-476.
- Karasar, N. (2018). *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları.
- Koçyiğit, M.(2011). *Üniversite öğrencilerinin nedensel yüklemeleri ve öğrenme stilleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Korkmaz, M. (2019). *Henri Bergson’da Ahlak ve Din* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Küçüköğlü, M. (2007). *İctimâî Usûl-i Fıkıh Teorisinin Klasik İslâm Hukuk Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- Mansûrîzâde, S. (1332). Şeriat ve Kanun, *Dârülfünûn Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 1(6), 530-535. s.381-383.

- Sabit (Şibay), K. H. (2013). Sosyal Bir Fıkıh Usulü -Ziya Gökalp Bey'in Aynı Adlı Makalesi Münasebetiyle-, sadeleştiren Mehmet Aksu, *Hikmet Yurdu*, 6(12), 429-432.
- Şentürk, R. (2000). Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (4), 133-171.
- Tanpınar, A.H. (1956). *Türk Edebiyatı Tarihi: 19. Asır*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Vatandaş, C. (1998). Kapsam ve Yöntem Açısından Türk Modernleşmesi. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, (1), 9-34.
- Yenen, İ. (2017). Ziya Gökalp'i Din Sosyolojisi Açısından Anlamak. *İslâmî İlimler Dergisi*, 12(1), 73-87.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100



Ziya Gökalp Düşüncesinde Parçalan ve Yenilenen Sistemin Örme Biçimleri: Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak*

Patterns of the System's Falling Apart and Renewal in Ziya Gökalp's Thought: Turkification, Islamization, Modernization

Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK ¹

Öz

Ziya Gökalp (1876-1924); Türk modernleşme tarihinin önemli kuramcı, aydın ve sosyoloğudur. *Devletin bekâsı için eski, yeni ve aktüel olan arasında hiç şaşırmadı*. Onun hikâyesi şahsî sorunlarla örülü bir düşünme yolcuğu değildir; o, Tanzimat sonrasındaki düşünsel, siyasi ve sosyolojik krizimizin ekseninde, var olan sorunların tespitini ve olası çözüm yollarını odağına almıştır. Değişen şartlara göre fikirlerinin değiştiği de vakidir, ne var ki istikameti hep aynı kalmış, devlet ve millet meselesinde bir çözüme varmaya çalışmıştır. Türk modernleşmesinin kangren hâline gelen ve bir çözüm bekleyen sorunlu alanlarına dönük fikirler serdetmiş, bu bahislerde hem kendi zamanında hem daha sonraki dönemlerde etkili olan ve dolayısıyla kanonik diyebileceğimiz eserler yazmıştır. Ölümünün ardından yüz yıl geçmesine rağmen Gökalp, Türk sosyolojisi, Türk siyasal zihniyeti ve söylemi açısından hala çok önemli bir isimdir. Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" kitabı, onun zihniyet dünyasını yansıtan temel yapıtlardan biridir. Kitap ilkin 1911-1912 yılları arasında Türk Yurdu dergisinde sekiz bölüm halinde tefrika edilmiştir, ardından 1918 yılında kitap olarak yayımlanmıştır. Bu kitapta "İslam", "hars", "medeniyet", "Türklük", "mefkûre" ve "millet" gibi konular ve kavramlar ele alınmıştır. "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" millet ve devletin, din ve tarihin birbiriyle ilişkisinin oluşturduğu bir toplumsal gerçeklikte ve ideal bir terkipte kök salar. Ona göre "ittihat" ve "terakki" bu terkipte doğru anlamak ve yaşamakla mümkündür. Bu çalışmada Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" kavramlarını tetkik ederek onun anlatısının genel koordinatlarını ortaya çıkarmak ve söz konusu dönemin kırılğan siyaset ve kültür dünyasında, "değişim" ile "süreklilik" arasında gidip gelen tartışma ve icraatlarda, üç kavrama dayanan bu fikrin nasıl bir yer kapladığını saptamaktır. Bu teorik-kritik yorumda temel referansımız Gökalp'in ilgili kitabıdır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp (1876-1924) was a critical theorist, intellectual, and sociologist in the history of Turkish modernization. He never wavered between the old, the new, and the actual for the state's survival. His story is not a journey of thinking woven with personal problems; he focuses on identifying existing issues and possible solutions on the axis of our intellectual, political, and sociological crisis after Tanzimat. His ideas changed according to the changing conditions, but his direction always remained the same, and he tried to

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

¹Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, FDB, Din Sosyolojisi, mgunerigok@sakarya.edu.tr.

Atf için (to cite): Günerigök, M. (2024). Ziya Gökalp Düşüncesinde Parçalan ve Yenilenen Sistemin Örme Biçimleri: Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 145-156.

solve the matter of state and nation. He presented ideas on the problematic areas of Turkish modernization that had become gangrenous and awaited a solution. He wrote influential Works in his own time and later periods, which can thus be called canonical. One hundred years after his death, Gökalp is still an important figure in Turkish Sociology, political mentality, and discourse. Gökalp's book "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" (Turkification, Islamization, Modernization) is one of the fundamental works reflecting his world of mentality. The book was first serialized in eight chapters in the *Türk Yurdu* magazine between 1911 and 1912 and then published as a book in 1918. In this book, topics and concepts such as "Islam," "heritage," "civilization," "Turkishness," "mekûre," and "nation" are discussed. "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" takes root in a social reality and an ideal composition formed by the interrelation of nation and state, religion and history. According to him, "İttihad" and "progress" are possible by correctly understanding and living this combination. This study aims to reveal the general coordinates of Gökalp's narrative by examining his concepts of "Turkification, Islamization, Modernization" and to determine how this idea based on three concepts occupies a place in the fragile political and cultural world of the period in question, in the debates and actions oscillating between "change" and "sustainability." The primary reference for this theoretical-critical interpretation is Gökalp's related book.

Key Concepts: Ziya Gökalp, Turkification, Islamization, Modernization

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, eserleriyle olduğu kadar, siyasi düşüncesi, zaman zaman değişen fikirleri ve sosyoloji anlayışı ile 20. yüzyılın kapısında bekleyen aydınlar arasında özel bir isimdir. Bu dönem aydınları kaba hatları ile iki farklı eksen etrafında kümelenirken, Gökalp, bu iki eksenin birden taşınması, bu ikilik (hatta üçlük) arasında bir terkip inşasını teklif eder. Bundan öte Türk sosyoloji tarihi ve yeni devletin ideolojisi bahis konusu olduğunda akla gelen ilk isim şüphesiz Gökalp olacaktır. Ölümü üzerine bir asır geçmesine rağmen hâlâ çok canlı bir şekilde konuşulmakta ve tartışılmaktadır. Daha farklı bir deyişle olay ve olgulara yaklaşım tarzı güncelliğini korumakta, değişen zaman ve tarihsel olaylara rağmen Türk modernleşmesinin krizlerini aşmak için çözüm mercii olarak başvuru kaynağı sayılmaya devam edilmektedir.

Gökalp, tarihin hercümerç olduğu bir dönemde, Sultan Abdülhamid'in tahta çıktığı tarihte; 1876 yılında, Diyarbakır'da doğdu. Asıl adı Mehmet Ziya'dır. Yazılarında Ziya Gökalp adını kullanır ve daha çok bu adla bilinir. Medrese geleneğinden gelen, kültür düzeyi yüksek ve Müftüzâdeler olarak bilinen ve İslam kültürüyle hemhâl olan bir ailenin çocuğudur. Kaba bir tasnifle söylenirse "Türkleşmek", "İslâmlaşmak" meselelerinde Namık Kemal, Muhammed Abduh, Cemaleddin Efgani gibi devrin önemli isimlerinden etkilenmiştir; "muâsırlaşmak" meselesinde ise etkilendiği birçok yazar/düşünce insanı olmakla birlikte; entelektüel sermayesinin parametrelerini değiştirecek denli etkisinde kaldığı kişi Fransız sosyolog Emile Durkheim'dir. Yanı sıra entelektüel soy ağacında Henri Bergson'un varlığı da önemlidir. Daha doğrusu söz konusu taksimi değil ama bu kavramların her birinin içeriğini, bu kavramların neye delalet ettiğini sözünü ettiğimiz yazarlar/ düşünürler takip edilerek kestirilebilir. Gökalp, Türk sosyolojisinin ilk önemli kurucularındandır. Onun sosyolojisi elbette bugünkü sosyoloji anlayışımızın dışında kalır; yer yer antropoloji, yer yer sosyal teori, yer yer bir sosyal felsefe biçimindedir. Ondaki "sosyolojik tahayyül" toplumu anlamak/ açıklamak üzerinde değildir; modern bir toplum inşasının sahici ve sağlıklı prospektüsünü göstermeyi amaçlar.

Ziya Gökalp'in hikâyesi, kendi devrinin bir romanı sayılabilir; bu devrin buhran ve arayışlarını, sorun ve trajedilerini Gökalp'in de hayatında/ hikâyesinde görmek mümkündür. Dönem, bir sarsıntı dönemidir ve Gökalp, bunu hayatının her safhasında yaşayacaktır. Bir bürokrat/ memur olan babasını henüz 14 yaşındayken kaybeder, bu kayıpla birlikte bir boşluğun içine düşer; arafta kalır, arayışlar ve ideolojiler içinde yolunu bulmaya çalışır, hatta intiharla bu hikâyeyi bitirmek istediği zamanlar dahi olur. Diyarbakır, gençliği, İstanbul, II. Abdülhamid

devri, Tanzimat'la başlayan yeni kültür hareketleri, üç tarz-ı siyaset, yeni aydın kuşağı, İttihad ve Terakki, Darülfünun, sürgün, Malta günleri, matbuat âlemi, makaleler, kitaplar, şiirler, kurtarılması gereken bir imparatorluk, genç Türkiye ve Diyarbakır'a dönüş. Roman, şairin/teorisyenin sürgünden dönüşünden kısa bir müddet sonra ve genç sayılabilecek bir yaşta ölümle (1924) durulur (Erişirgil, 2007; Heyd, 2023, s.15-33). Tüm bu yaşadıkları dipsiz ve kıyısız denizlerde evine dönmeye çalışan bir *Odysseus imgesidir* (Erhat, 1996, s. 708) âdeta. Her dönüş teşebbüsü bir siren şarkısıyla bozulur, derken sirenlerin kalpleri ve akılları kendine râm eden büyüğü galip gelerek bitimsiz bir yolcuğu yeniden ateşler. Şüphesiz Gökalp, Odysseus kadar kılavuzsuz değildir; fakat ikisinin kesişen bir kaderi vardır: mitsel kahraman hatalarının diyeti olarak kıyısız denizlere mahkûm edilmişken, Gökalp, tarih denizinde kendi hatalarının bedeli olarak yahut tarihsel şartlar gereği büyük dalgalarla cebelleşmeye mecbur olan/edilen bir memleketin personasıdır. Bu hâl, modernleşme dönemi Türk aydınının trajik romanıdır denilse isabetsiz bir hüküm verilmiş olunmaz. Gökalp özelinde hem Türkiye'nin entelektüel, siyasal ve kültürel krizlerini hem Tanzimat sonrası aydınların serencamını görürüz. "Türkleşmek", "İslamlaşmak", "Muâsırlaşmak" kavramları bu trajedinin ana güzergâhlarını gösterir; bugün dahi Türkiye'nin olası "kurtuluş reçeteleri" zikredildiğinde ya bu üç güzergâhtan birine ya da bunların bir terkibine/sentezine başvurulur. Bu çalışmada bu trajedinin en önemli eserlerinden sayılan "*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muâsırlaşmak*" tezini ve bu kavramları değerlendireceğiz.

1. Gökalp ve Üç Tarz-ı Siyaset

Modern Türk düşüncesinin doğrudan bağlantılı olduğu ana diyagram Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muâsırlaşmak" tezidir. Bu tez, esasında Yusuf Akçura'nın yazdığı Üç Tarz-ı Siyaset (2019) makalesine reddiyedir. Bilindiği üzere Gökalp'in çalışmasından birkaç yıl önce Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset"i 1904'te Kahire'de yayın yapan Türk Gazetesi'nde yayımlar. Gazetede neşrinden sonra makale adeta Türkçülüğün manifestosu şeklinde karşılanmıştır. Kriz dönemlerinde güçlü, etkili, ikna edici kurucu metinler mesiyani görevler görür. Bu kriz döneminde neşredilen Üç Tarz-ı Siyaset'in de etki boyutu geniştir. Özetle; *Üç Tarz-ı Siyaset* (2019) şeklinde formüle edilen makalede Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları tartışılmaktadır. Akçura'da bu makaleden sonra "Muâsır Avrupa'da Siyasî ve İctimaî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar" ve "Siyâset ve İktisat Hakkında Birkaç Hitabe ve Makale" gibi kitaplar da yazar. Daha evvel kısmen milliyetçi bir kimlikle bilinen Akçura, bu son yazdıklarından sonra "pantürkist" veya "pantürkizmin babası" olarak nam salar. Geniş bir muhitte de bu ideolojinin teorisyenini kabul görür. Akçura "Üç Tarz-ı Siyaset"te özetle Osmanlı devletinin kurtuluş çaresi olarak düşünülen üç farklı reçeteyi tartışır; ona göre devletin bekası ancak Türkçülük ile mümkün olacaktır. İslamcılık, gayr-i Müslim nüfus sebebiyle birleştirici bir işlev göremeyecek, Osmanlılık ise yükselmekte olan etnik milliyetçilikler sebebiyle bir çare olamayacaktır. Akçura, Balkan halklarının isyanlarını buna delil olarak gösterir. Buna karşıt olarak Türkçülük ile imparatorluk dâhilindeki Türkleri fikren ve vicdanen birleştirip devleti yeni zamana uygun bir şekilde millî bir omurga etrafında sağlamlaştırmak mümkün olacaktır (Akçura; 2019). Üç Tarz-ı Siyaset yayımlandığı dönem özellikle Akçura'nın yakın arkadaşı olan Ali Kemal, Ahmet Ferid Tek ve İslamcı ekolden gelen aydınlar tarafından şiddetle tenkit edilir. Şüphesiz Gökalp'in metni bu dönemde yazılan eleştirilerin en önemlisidir.

2. Gökalp ve Paradigmayı Örme Biçimi

Kuram/lar çoğunlukla belirsizlik içerir, daha fazla kanıt ister, tamlıktan ziyade hipotez ağırlıklıdır (Taylor, 2014, s. 15). Bu sebeple kuram merkezli okuma, delillendirilmiş/ kanıtlanmış gerçeklerden ziyade henüz test aşamasında bulunan hipotetik bir gerçeğe dayalıdır. Bilhassa sosyal fenomenler söz konusu olduğunda bu durumun ne kadar önem arz ettiği, sosyal olay ve olguların test edilebilirliği nazar-ı dikkate alındığında fark edilebilir. Yine de kuram merkezli okuma bir realite olarak hayatımızda yerini almıştır; şüphesiz bunun sebebi eleştirel kültür ve düşüncedir. Eleştirel kültür ve düşünce kuramsal okuma sayesinde resmin ışıksız kalan bölgelerini aydınlatmaya/ anlamaya çalışır. Bu ironik vaziyet karşısında Nasreddin Hoca'nın veciz fıkrasını hatırlamak bir fikir verebilir: kaybolan nesneyi karanlıkta bulmak olası

olmadığından lambanın ışığına güvenip söz konusu nesneyi bulunması mümkün olmayan yerde arama ihtimalini düşünmek yine eleştirel düşüncenin bir gereğidir. Gökalp söz konusu olduğunda da durum bundan hâli değildir. Çünkü Gökalp'i yalnızca Batılı bir sosyoloji kuramının Türkiye şubesi şeklinde okumak, hem Gökalp'in düşüncesini hem söz konusu sosyoloji kuramlarını yanlış anlamaya davetiye çıkarır. Gökalp'in soru ve sorunları, öncelikle kendi toplum ve tarihinin ürünüdürler; onun Batılı formasyonu bu vaziyetin bir neticesidir. Daha farklı bir deyişle onda öncel olarak duran şey Batılı sosyoloji kuramları olmayıp Osmanlı toplum ve siyasetinin çıkmazlarıdır. Bu çıkmazlar onu Batılı sosyolojilere götürmüş ve bunlardan bir terkip yapmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Gökalp'in mefkûresini, merkezinde Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917)'in "kolektif vicdan"ının durduğu bir sosyoloji hikâyesi olarak düşünmek kabaca indirgemeci bir okuma biçimi olacaktır. Öncelikle Gökalp'in ilk etkilerini ait olduğu kültür ve düşünce dünyasından aldığı, dolayısıyla ilmi muhayyilesinin pekâlâ İslâmî olabileceği ve fakat Tanzimat sonrasındaki birçok aydın gibi Batı'yı tanıması sonrasında bu fikriyatının kısmî bir dönüşüme uğradığı söylenmelidir. Dolayısıyla Gökalp'in çalışmalarında "İslam" ve "Türklük" en az "muâsırlaşmak" kadar yer tutmuş, başat/ anahtar kavramlardan olmuşlardır. Onu Batılı sosyolojinin Türkiye şubesi şeklinde düşünmek, dolayısıyla onu salt karşılaştığı nesneyi birebir yansıtan bir aynadan ibaret görmek, ona bir "özellik" atfetmemek baştan hatalarla malul bir okumadır. Bununla beraber sosyoloji ile tanıştıktan sonraki çalışmalarında ve derslerinde Durkheim'den çok bahsetmiştir. Durkheim'le düşüncelerinin birbirine çok yaklaştığı hatta bazı konuları doğrudan ondan devşirdiği vâkidir. Bu yakınlık tartışılmakla birlikte, çok realisttir. Bu hikâyede tarihle sosyolojiyi birleştiren; dün, bugün ve yarını meceden ilmi, metodlu ve sanatsal bir realizm söz konusudur. Denebilir ki "amaçsal bir okur" olarak Gökalp, Durkheim'de aradığı nesneyle mutabık bir yöntem ve malzeme bulmuştur. Bu durumda, ayna Durkheim olmakta ve bu durgun cilalı yüzeyde Gökalp, kendi meselesini seyretmektedir.

Gökalp, Batı sosyolojisini teknik bir mesele gibi algılamıştır. Batı'dan aldığı şey, Türk milletinin ihtiyacına cevap verdiği inandığı şeydir. Batı'nın tekniğini alalım derken kast ettiği sınırların içerisinde sosyoloji de vardır. Gökalp'in Comte sosyolojisinin önemli formülasyonu olan *Üç Hal Yasası* karşısında takındığı tavır, meselenin teknikten öte bir şey olmadığını gösterir. Daha farklı bir deyişle Türk milletinin tarihini de modernleşmeye doğru bir ilerleme şeklinde okumuş, bu kavramları Türk tarihi zaviyesinden yeniden işlemiş, bunları revize etmiştir. Gökalp "teolojik", "metafizik" ve "pozitivizm" tasnifini biraz değiştirerek kabul etmiştir. Bu hâl, onun amaçsal okurluğuna örnek teşkil eder; onun kaygısı bir sosyal felsefe inşası ile devletin hâl ve geçmişini ve dolayısıyla ikbalini kurtarmaktır. Onun büyük resminde "teolojik dönem" ümmet, "metafizik" millet, "pozitivizm" ise evrensel bilim devridir. Bu anlatıda "Biz ümmet devrinden çıkmış millet devrine girmiştik." (Tanpınar, 2018, s. 94). Fakat bunlar Gökalp'te birlikte var olmaya devam ederler; Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muâsırlaşmak şeklinde karşılığını bulan bu üç dönem birlikte örülerek kazazede devleti selamete taşıyacaktır. Gökalp'in sosyolojisinde Comte'un kaba pozitivizminden ziyade Durkheim üzerinden gelen daha soft/ disipline edilmiş bir pozitivizm/ ilerleme söz konusudur. Gökalp'te Batılı sosyologlarda görüldüğü üzere şiddetli ve karşı konulamaz bir ilerleme düşüncesi yoktur.

Özetlersek Gökalp, Tanzimat sonrasındaki üç eksenle (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) hesaplaşan Yusuf Akçura'ya cevap verirken, onun yalnızca Türkçülüğü esas alan fikrine iştirak etmez, daha oylumlu bir zaviyeye geçerek Tanzimat sonrasındaki sorunların etrafında döndüğü üç temel kavram inşa ederek meseleye daha farklı/ yetkin bir yerden yaklaşır. Tanzimat sonrasındaki tartışmaları kendi bünyesinde toplayıp bir çözüme varmaya çalışan bu fikriyatıyla Gökalp, *imparatorluktan ulus devlete* geçiş sürecinde bir başvuru kaynağı olmanın yanında ideolog vazifesi de görmüştür. Ne var ki o, bu keskin geçiş dönemini bir kesinti, nezuher bir şey olarak tahayyül etmemiş olup, daha süregelen bir gelecek imgesini gündemine almıştır. Cumhuriyet ilanından kısa bir müddet sonra vefat etmesi gibi fikriyatı da esasında bir Tanzimat dönemi içinde kalmış olup yeni Cumhuriyet'e ancak Akçura'nın prizmasından geçerek varmıştır. Daha doğrusu "Türkleşmek" ve "Muâsırlaşmak" maddeleriyle Gökalp yeni Cumhuriyet'te âmil olmuş fakat "İslâmlaşmak" maddesiyle sessizliğe terk edilmiştir.

3. Gökalp ve Kurtuluş Teolojisi Sarmalı

Zaman, çetin zamanlardır ve “aydın/ entelektüel”, modern bir Prometheus olarak, geceyi ışıttıp insanlığı ısıtacak ateşi bu sefer göklerden değil; bilimden, modern akıldan taşıyıp getirecektir. Türk “aydınları” özelinde hikâyeye bir “kültür-mekân” da eklenir: Batı. Türk aydını, ateşi, Yahya Kemâl’in (2018, s. 70) şiirinde “Mehlika (ay-yüzlü) Sultan” olarak geçen ve yedi âşığı, peşi sıra dönülmez bir ufka sürükleyen Batı’da bulur; mitsel hikâye üzerinden bir alegori ile söylersek, ölümsüzlük nektarı ve “kurtuluş” bilgisi modern Olympos’ta, yani Batı’dadır. Mitte Prometheus, bir ilk öğretmen olmanın yanı sıra, trajiktir, mahkûm edildiği dağda yenilenen bir acıya hapsedilir. Türk aydını da bu örgünün dolaşık ağlarında gezinir; birçok hususta “hâce-i evvel”dir, eski yeni bütün Tanrılara kurbanlar sunacak, adaklar adayacak, fakat bir türlü çilesini dolduramayacaktır. Gelenek ile modern, hilafet ile cumhuriyet, divân ile sahne sürekli karşı karşıya gelecek ve “kurtuluş”, Tanzimat’tan beri, neredeyse onar yıllık periyotlar şeklinde, seküler teolojisiyle zuhur edecektir. Gökalp, bu hikâyede, “Mehlika Sultan”a aşık gençlerden biri değildir şüphesiz ama “Mehlika Sultan”ın medusa bakışı onu da kısmen tesiri altına almıştır.

Gökalp’in düşünsel faaliyetleri içerisinde en dikkate değer metinlerinden biri şüphesiz “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” adlı kitabıdır. Kitap ilkin 1911-1912 yılları arasında Türk Yurdu Dergisi’nde uzun bir yazı dizisi şeklinde yayımlanır. Gökalp, sekiz sayıda yayımladığı ve yaklaşık 80 sayfa ihtiva eden bu çalışmasıyla devletin *ideologya örgüsünün* teorik çerçevesini temellendirmeye çalışır. Bu, söz konusu dönemde Türk düşüncesi için henüz tâze bir atılımdır; geçmişsiz, kıyaslanma olanağından yoksun, kendi kendinin mümini bir güzergâhtır. Manifesto niteliği de olan bu makaleler 1918’de kitaplaştırılır. Kitaplaşan metinde 11 bölüm yer almaktadır. Bunlar sırasıyla; üç akım, dil, gelenek, kültür, Türklük, eğitim, mefkûre, Türk milleti/ Turan, millet/ milliyet, vatan ve İslam’dır (Gökalp, 1976). Kitapta Türklük “üst-anlatı”dır. Bu “üst anlatı” modernleşmenin bütün haylaz çocuklarını ve bu haylaz çocuklarla kavgalı olan eski sakinlerini tek bir çatının/ ailenin fertleri hâline getirmek ister. Kitaba dâhil olan kavram ve düşünme biçimi, tarihsel kökleri olan ve fakat modern bir ulus inşası için revize edilen bir Türklük mefkûresi içinde gündemleştirilir. Sır/ büyü “Türk” ve “Türklük”tür, hatta bunlar, yangın yeri memlekette kurtarılacak yegâne şeylerdir; geriye kalan araç-gereç, kavram ve düşünme yöntemleri, söz konusu ikiliyi kurtarmak için devreye sokulur.

Eserde temel mevzu “Osmanlı (Türkiye) nasıl kurtulur?” sorusu etrafında şekillenir. Kitap bir anlamda “kurtuluş teolojisi”nin pratiğe dayalı epistemolojisi hüviyetindedir. Daha farklı bir şekilde söylenirse Gökalp, pratik bir aklın ilkelerini yazmaktadır. Metcezir bir dünyada bir *devlet sırrı* beğenmektedir adeta. Kendi görkemli geçmişinin altında ezilen bir organizmanın kök hücreleri ile bu organizmanın yeni yaşam alanlarından aldığı parçacıklarla bir terkip kurarak yeni bir bütün/ yeni bir organizma oluşturmaktadır; böylece hem kök hücreleri alınan organizmanın kültürel ve tarihsel genomunu aktaracak hem de bu organizmanın tarihsel evrim sebebiyle kısıtlanan yaşama iradesi ve kudretini geri kazandıracaktır. Esas örüntünün/ sırrın bu olduğunu söylemek mümkündür; lâkin Gökalp, bir teşbihle söylenirse, bir meyveyi çekirdeğinden yaratmaya çalışmaktadır ve bu, pratik bir hâle gelerek bir bütün olacaktır. Tarihe aksiyoner bir müdahale için bir davetiyedir bu; akli karışıklar için de bir kılavuz mesabesinde. Bu bağlamda “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” tezi yazıldığı süreçte Descartes’in “*cogito*”sunu andıran bir postüla görevi görmüştür, denilebilir. “Türklük mü”, “İslam mı”, “modernleşmek mi” yahut “Müslüman coğrafyada devleti kurtaracak ve yeniden yapılandıracak fikri akım/ lar hangisi olmalıdır?” sorusuna cevap aranmıştır. Vakıa, bir medeniyet bilincinin özgüveni içerisinde ele alınır.

Gökalp, dönem itibarıyla memlekette; “Türkleşmek”, “İslâmlaşmak” ve “Muasırlaşmak” şeklinde üç fikri akımın ortaya çıktığını ifade eder. Bunlardan ilk ve öncelikli olanı muasırlaşmaktır. Muasırlaşmak, bugünkü kullanımıyla modernleşmek; bilindiği üzere resmi bir politika olarak Sultan Mecid zamanında, Sadrazam Mustafa Reşit Paşa tarafından 3 Kasım 1839 tarihinde Gülhane Parkı’nda *Gülhane Hatt-ı Şerifi* okumasıyla başlar. Gülhane Hatt-ı Şerifi/ Tanzimat Fermanı çok önceden başlayan bir malumun ilamıdır. Tanzimat Hareketi bir modernleş(tir)me sosyolojisidir. Adına *Türk modernleşmesi* denilen bu siyaset sosyolojisi,

Ferman'ın okunduğu günden bu yana zarurî bir politika olarak devam etmektedir. Kısacası Tanzimat/ modernleşme, *devlet akli* projesi olarak yürürlüktedir. Bu zaruri “terâcim-i ahvâl”, Türk aydını tarafından da esaslı bir kural sayılmıştır.

Bu itibarla, Türk modernleşmesine olan inancın derinliği ve bu bağlamda ortaya çıkan ilerlemenin kabulünden dolayı kamusal alanda bu fikriyatın belirgin bir misyoneri, propagandist bir dergisi yoktur. Şurasını da söyleyelim ki Türk modernleşme tarihinde modernite devletin resmî politikası olduğundan sivil bir kitlenin savunusuna muhtaç olmamış, doğrudan (aydınlanmacı) bürokratik protezlerle var olmuştur. Kurumlar, akımlar, aydınlar, dergiler, gazeteler özsel bir şekilde bu düşüncenin az çok savunucusu sayılırlar. Mesela İslamcılık düşüncesinin savunucuları “Sırat-ı Müstakim” ve “Sebil-ür Reşat” dergileridir. Bu dergiler devrin İslamcılık cereyanının kaleleridirler. Aynı şekilde Türkleşmenin arka planında “Türk Yurdu Dergisi” bulunmaktadır. Fakat bu üç akım, teferruatta ve dünyayı yorumlama tarzlarında farklılık arz etse de, üçü de, en temelde, modernleşmenin yol açtığı sorunlarla mücadele fikrinden doğmuşlardır. Doğuş şartları itibarıyla İslamcılık ve milliyetçilik akımları birçok cihetten modernlerdir. Bu nedenle modernleşmenin, nevi şahsına münhasır bir katalog talebi yoktur (Gökalp, 1976, s. 1; Hüküm, 2021, s. 39). Hülâsa bu üç akımda aynı gâyeden doğmuşlardır.

Evvelce bahsettiğimiz gibi Gökalp bir terkip peşindedir. Mebde muasırlaşmak, mead Türkleşmek, araf ise İslâmlaşmaktır. Üç cereyan da mevcut hâliyle değil ideal anlamlarıyla kabul görmektedir. Türklüğü ve İslam'ı modernlikle karşılaştırma ve ona onaylama, kabul ettirme ihtimamı da var. Bu bazen açık bir şekilde bazen de gizil olarak yapılmaktadır. Çağdaş akımlardan milliyetçilik neden modernlik veya İslamcılıktan sonra ortaya çıkmıştır sorusuna Gökalp (1976) ihtiyatlı yaklaşır. Osmanlı Türk'tür, İslam'dır. Dolayısıyla var olan bir şeyin yeniden üretilmesine gerek yoktur. Osmanlı'nın Türk olması ile yeni ulusçuluk arasında bir analogi kurar ve bu çıkarımdan Avrupalı olduğunu iddia eder. Şerif Mardin (2020) çevre ve merkez dikotomisi üzerinden Osmanlı'nın devlet yönetimi ve bürokrasi sosyolojisi ile ulus devlet yapısı arasında Gökalp'e benzer bir düşünceden bahseder. Ancak Mardin'le Gökalp'in Osmanlı ile Avrupa arasında kurdukları diyalog biçimi farklıdır. Mardin, merkezi yönetim biçimi üzerinden Gökalp ise millilik üzerinden bir analogi kurar. Gökalp'te merkez milli kültür olmaktadır. Osmanlı nihayetinde her iki sosyologda da Avrupalı bir bağlama oturtulmaktadır. Kavramlar ya da fikirler üzerine düşünürken politik ve sosyal dilin *modern ulus devlet* semantiğinin daha işlevsel olduğu görülmektedir. Gökalp'te merkez söz konusu olduğunda kuruluş ve kurtuluş sarmalında *politik psikoloji* ve *politik teolojinin* birlikte işlerlik kazandığı söylenebilir.

Gökalp'te (1976) “kurtuluş teolojisi” sarmalı *milliyetçilikte* demirlemiştir. Zira ona göre asrın son idraki budur. Devlet, millet ve milliyetçilik arasında herhangi bir fark yoktur. Devlet ve milliyet Türk milletine ait mefkûrenin özüdürler. Devlet var olanın, milliyetçilik ise ideal olanın adıdır. Bir dönem Osmanlı için zararlı addedilen milliyetçilik akım/ları, bugün kurucu rol oynayabilecek aşamaya gelmiştir. Devlet bu akımı görmemezlikten gelemez ve gelmemelidir. Milliyetçilik, Türk milletinin ve devletin fitratında vardır. Milliyet meselesi bu özsel/ yapısal durumdan dolayı bugüne değin sorunsallaştırılmamıştır. Başka bir ifadeyle Osmanlı'da Türkler arasında milliyetçilik akımının çok daha erken bir dönemde çıkmamasının nedeni Türklerin devletle Türklüğü bir ve aynı görmüş olmalarından kaynaklanmıştır. Türk devlet geleneği içerisinde muhalefetin Batı toplumlarında olduğu gibi olmamasının nedeni de budur. Devlet ve Türklük bir ve aynı olduğundan, devlet pek ve kudretli durduğu sürece Türklük bir krizle bütünleşik düşünülmemiştir ama ne zaman ki devletin inkıraz hâlinde olduğu fark edilmiştir, Türklük de bununla bütünleşik düşünülüp aksiyoner (kurtarıcı) olarak Türkçülük akımı da devreye girmiştir. Türk devlet geleneğinde devletin iradesi ve kudreti ile Türklük arasında bir ayrıma gidilmemiştir; Türkler bir aile, devlet de bu ailenin mülkü olarak idrak edilmiştir. O hâlde Türkçülük muhalif bir akım olarak değil, devlet erkinin kudretiyle/ zafiyetiyle alakalı bir husustan çıkmıştır.

3.1. Gökalp ve Yer Bildirimi

Gökalp'e göre Türklüğün vicdanî İslâm'dır. Türk Müslüman'dır. Türklük ve İslâm aynı millet demektir. O, İslâm'ın tasavvufî yorumlarının Türklük yapısıyla daha uyumlu olduğunu iddia eder (Erdil, 2022, s. 56-61). Dolayısıyla tarihsel okumalara açık bir felsefesi vardır. *İslamcılık, Türkleşmekle eşitlenmektedir*. Kelimeler ve kavramlar arasında bugün zannedildiği gibi bir ayrılık-gayrılık yoktur. Dini ve siyasi bir düşünce biçimi olarak İslamcılık kavramının ilkezi Gökalp tarafından kullanıldığı iddiası olası bir durumdur (Özcan, 2001). İslâm sosyolojisi terkihi de kendisine aittir. Hâsılı, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" kitabı bir İslâm sosyolojisi denemesidir iddiası tartışılabilir. Çünkü birçok açıdan bu eserde bir *genel sosyolojiden* veya *din sosyolojisinden* çok *İslâm sosyolojisi* anlayışı hâkimdir. Bu muhitte çoğu zaman İslâm merkezli düşündüğü ve özellikle mevcut fikri akımları yazdığı dönemde İslamcı bir görüntü çizdiği söylenebilir.

Bu minvalde, Gökalp Türkleşmeyi, terkihin ya da sentezin birinci basamağı addeder. Yeni gelişen devrin realitesi şeklinde Türkçülükle İslâm'ın uyuşabildiği alanları tartışır. Osmanlı için Türk ve İslâm kültürlerinin yeni siyaset için önemli olduklarını ve buradan bir *yol düşüncesinin* çıkabileceğini düşünür. Zira Gökalp'e göre Türkçülüğün asıl gâyesi *Türk İslâm Devletini* kurmaktır. Bu doğrultuda ulusal ideal ülkü Türklükse, ümmetin ideali de İslâm'dır. Dolayısıyla Türk milliyetçilerinin bir İslâm/ ümmet topluluğu programı olmalıdır. Gökalp bu bağlamda ortaya koyduğu "*ümmet programı*" projesine dair temel ilkeler, özetle: "Arap alfabesi kullanımı, İslâm bilim terimleri sözlüğü, İslâm eğitim programı, din adamları (müftüler) arasında diyalog, hilalin kutsallığı." Bu ilkeler İslâm dünyasında uygulanmalıdır. Bu suretle din, millet, devlet ve medeniyet arasındaki münasebetleri ümmet programına göre hazırlar. Bu projenin/ yaklaşımın ardılı olarak Gökalp, *Türkçülük hâlihazırda bir İslamcılık programıdır* sonucuna varır (Karakaş, 2008, s. 457).

Ancak Gökalp, bu noktada Türkçülerle İslamcılar (Panistlamistler) arasında bir ayrım yapmayı ihmal etmez. Salt İslamcılık siyasetini, Türk İslâm toplumunun tarihsel koşullarına uygun bir form olmadığını; hatta tüm Müslüman toplumları ihata etmediğini dile getirmeye çalışmıştır. Bütün bir içtimai hayatı İslami esaslara bağlamak isteyen İslamcılarını eleştirir. Farklı metinlerinde de İslamcılık siyasetine yakın tezler ileri süren Gökalp, nihai anlamda Türkçülükle İslâm arasında bir kırılma, ayrık bir durum görmemektedir. Ona göre Türkler hiçbir zaman İslâm inancına aykırı tezleri, duyguları kabul etmezler (Karakaş, 2008, s. 457). Denilebilir ki Gökalp'in Türkçülüğü, ulus devlet formatına göre organize edilmiş bir İslamcılıktır. "Millet" tanımını "ümmet"le eşanlamlı kullanan İslamcılıktan farkı budur. Ümmet, onda "medeniyet" ile birlikte bir anlam taşır; devlet, medeniyetin içinde bulunur fakat ondaki esas hâl "hars"tır (kültür). Gerçekten de Latin milletler aynı medeniyet dairesindedirler fakat her birinin "hars"ı kendilerine hasır ve her biri ayrı bir entite olarak milletleşmiştir.

İslâmlaşmak Türkleşmeye dayanaktır. Muasırlaşmayı da böyle değerlendirmek gerekir. Türk ve İslâm kültürü birbirini tamamlayan yapılardır. Tarihsel koşullar gereği bu sosyolojiye modernleşme saiki de eklemlenir. Gökalp'te muasırlaşmak teknik açıdan savunulmaktadır. Ona göre biz Batı'nın sadece tekniğini alıp kullanabiliriz. Dolayısıyla Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak arasında herhangi bir çatışma yoktur. Türk ulusal olanı, İslâm ulusaşırıyı, muasır ise bilim ve tekniği karşılamaktadır. Gâye ve hedef Türk İslâm devletini içine düşmüş olduğu cendereden çıkarmaktır. Bu terkipte Türklük siyasal ve kültür, İslâm ahlak, modernlik tekniktir. Karakaş'a göre bu terkipte dikkat çeken ve değerlendirilmesi gereken ölçüt; Gökalp'in kültür ve medeniyet tasavvurunda aranılmalıdır. Dolayısıyla Gökalp'in yaklaşımı ayrık değil, birleştirici ve sentezcidir. Kalkış noktası toplumsal gerçeklik ve toplumsal dayanışmadır. Bu yaklaşıma göre tarihsel koşullar, uzlaştırmayı tarihsel ve toplumsal bir zorunluluk olarak düşünce sisteminin temelini koymayı gerektirmiştir. Bu anlamda Gökalp'in yaklaşımı "*muhafazakâr, dayanışmacı ve teknik olarak ilerlemeci*" bir model olduğu söylenebilir (Karakaş, 2008, s. 459).

Yeni terkiplere doğru yol açan Ziya Gökalp, bu doğrultuda içtihat meselesini gündemine almış, İslami anlamda yeni hayat tarzının fikhini savunmuştur. Bu doğrultuda İslâm hukuk usulü yerine, örf ve harsa dayalı "içtima-i usul-ü fikh" adını verdiği yeni bir hukuk usulü önerir. Bu

yaklaşımı dolayısıyla İzmirli İsmail Hakkı tarafından eleştirilmiştir (Topal, 2012, s. 7). Bu usulü fıkıh tartışmaları dışında özellikle Türkçülük ve İslamcılık arasındaki tezlerine yönelik dönemin İslamcılar tarafından çok fazla eleştirilmemiştir. Hâkezâ İslamcılığı benimseyenler arasında da milli kültür düşüncesi üzerinden Gökalp'in yaklaşımına yakınlaşanlar vardı. Ayrıca bu noktada bir parantez daha açmak gerektir. Gökalp zannedildiği gibi seküler bir milliyetçi değildir. Başka bir ifadeyle bugün milliyetçilik nazariyesi seküler bir yaklaşım biçimi olarak görüldüğü için Gökalp'in düşünce dünyası da aynı görüntüyü çağırıyor gibi düşünülmektedir. Yusuf Akçura, "Üç Tarz-ı Siyaset"te dini araçsal bir bağlamda dikkate değer bulurken Gökalp için din insan ve düzen için aslı bir unsurdur. Bu yaklaşımından dolayıdır ki Cumhuriyet sonrası Ankara'da dostane bir şekilde karşılanmadığı, kimliğinden dolayı istenmediğine dair çeşitli rivayetler var (Sunar, Erdem, 2024). Ankara'dan Diyarbakır'a dönüşünde bu baskıcı, etiketleyici unsurların etkisi olduğu çeşitli mahfillerde dillendirilmektedir.

Değişen şartlar dolayısıyla gerek siyasette, gerek yaşayışta Gökalp dikkat çekici yeni yaklaşım ve iddialar ortaya atmıştır. Merkezden çevreye doğru bir değişim formasyonunu savunmuştur. Toplum değil devleti savunmak, bireyi değil kurumları güçlendirmek ve yeniden reforme etmek gerekliydi. Buradan birey ve toplumu dışarıda tuttuğu yargısı çıkarılmamalıdır. Modern dönemde gerek Osmanlı gerekse başka imparatorlukların sınırları içerisinde bulunan toplulukların milliyetçilik akımları ile birlikte devlet kurduklarını gören Gökalp, Osmanlı Türk devleti için de odak noktaya odaklanır. Sisteminin ayırt edici vasfı ideoloji, milliyetçilik ve devlet gibi üçlü yapının sistematik biçimde yeniden okunmasıdır. Gökalp *ulus devlet* merkezli ve *milli* bir toplumsal mantık ağı içinde Türkçülüğü, ümmetçiliği ve çağdaşlığı birleştirir. Kısaca bu akımları aynı ulus devlet mantığı/gerçekliği içinde mezc eder. Türk harsı bunu gerektirir.

Geleneksel Türk devlet tarihi versiyonlarını ve modern devletlerin yeniden kuruluş hikâyelerini sistematik bir biçimde okuyan Gökalp istediği sistemin odak noktasını kozmopolitan yönetim tarzından ulus devlet tarzına kaydırır. Hars ve medeniyet açılımı bu bağlam üzerinden sonuçlanır. Türklüğü, İslam'ı ve modernliği Müslüman olan Türklük havuzunda toplamayı, geleneksel devlet kurumlarının reforme edilmesi üzerinde durur. İmam Hatip Liseleri gibi okulların açılması, devletin yönetiminde bir diyanet sisteminin kurulması gerektiğinin (Erşahin, 1998) sinyallerini çok önceden verdiği görülür. Gökalp'e göre mevcut yapının milliyetçilik-ulus-devlet üçlü sistemi içerisinde yeniden kurmanın yolu Durkheim'in sosyolojik yöntemi üzerinden gerçekleşir.

3.2. Gökalp'in Merdiveni: Mefkûre

Mefkûre, Gökalp'in 1910'dan 1924'te ölümüne kadar uzanan düşünce hayatının anahtar kavramıdır. Gökalp, Fransızca "idee"den "ideal"ın türemesini baz alarak, Arapça "fikir"den "mefkûre"yi türetmiştir. İlk yazılarında metafizik bir formasyon içinde kullanılan mefkûre, Balkan Savaşları sonrasında ideolojik bir fikir haline gelir. Başka bir ifadeyle felsefik kavram olmanın ötesinde politik bir kavrama dönüşür. Edirne'nin geri alınması, İttihat ve Teraki iktidarının getirmiş olduğu moral ve motivasyonla yazmaya başlar (Koroğlu, 2010, s. 135, 136). Artık metafizik/ felsefik belirsizliklerden ziyade çok daha temel bir konu vardır: kaybolmaya başlayan imparatorluğun ardından duyulan üzüntü ile yeni ütopyaya beslenen iştiaak. Anlam örüntüsü mefkûrede birleşir.

Bu bağlamda Gökalp'e göre çağdaş Türk toplumunun vicdanı üç boyutludur: milliyetçilik, ümmetçilik ve çağdaşlık. Bu vicdanın sınırları dil ile belirlenmiştir. Wittgenstein'in (1996) "dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır" özdeyişini hatırlatan bir kesinlikten konuşmaktadır. Gökalp'in poetika ve mefkûresi bu bağlam üzerinden yükselmektedir. Dil bir gösterge biçimidir. Türkleşmenin, İslamlaşmanın ve modernleşmenin merdiveni dilden geçer. Dilsiz mefkûre hiçliktir. Varlık ancak mefkûre üzerinden var olabilir. Mefkûre için dili anlam bakımından çağdaşlaştırmak, terim yönünden İslamlaştırmak ve imlâ yönüyle de Türkçeleştirmek gerekir. Türkçe İslam dilidir. İbadet dilinin (öz) Türkçeleştirilmesindeki sebebi burada

aramaktadır. Tarih, din ve bilime dayalı olarak hazırlanması gereken eğitim müfredatı da bu bağlam üzerinden çözüme kavuşturulmalıdır. Wittgenstein da “Felsefi Soruşturmalar” (2023) da eksenini “dil”den “kültür”e kaydırır; dil ile kültür/ din iç içe geçmişlerdir. Belirli bir dil, belirli bir kültürel durumu var sayar. Din ise bu kültürün çekirdeğidir. Gökalp (1976), kavram ve yeni kelimeler bahsinde “dil”, “din” ve “medeniyet”in bir nedensellik edası içinde esas alınması gerektiğini düşünür. Çünkü millet tek başına bir entite değildir; ancak bir dil, din ve medeniyet dairesinde (Kılıç, 2000, s. 9) var olabilir.

Gökalp’in yaklaşımında teolojik-politik’in mahali *mefkûre*dir. Normalde birbiriyle çatışır gibi görünen Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak kavramları mefkûrenin diyalektik zemininde kesişir. Tabiri caizse mefkûre anahtar kavramdır. Yer bildirimidir. Bu teolojik-politik konum ile onun ütopyası arasında ilişki bir durum vardır. Bilindiği üzere Gökalp’in ütopyası Kızıl Elma/ Turan’dır. Gökalp (1952, s. 5), "*Vatan ne Türkiye’dir Türklere, ne Türkistan/ Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan.*" dizeleriyle Kızıl Elma’yı sloganlaştırır. Turan’ın göstergesi dildir. Bu noktada esas olan dil; İstanbul lehçesidir. Tarih, din/gelenek ve bilim bir dille/ poetikada varlık bulurlarsa mefkûre ortaya çıkar. Kültür haritasında İstanbul’dan Türk yurduna yayılan Turan mefkûresi/ Türk İslam medeniyeti hayali her daim dolaşımdadır (Örfi, 2014, s. 21, 22). Temel hedef milli düşünce ve birliktir. Mefkûre tarihsel gerçekliğe dayalı olgunlaşmış ülküdür. Karşıtı mefhumedir (Koroğlu, 2010, s. 133).

Mefkûrenin yaratılış dönemi buhranlı zamanlardır. Mefkûre milli birlikten doğan şuur ve asliyet/ ictimai hayattır. Durkheim’in (2006) “kollektif vicdan” sosyolojisi bu poetikada işlevseldir. Başka bir ifadeyle Gökalp mefkûrenin izini sürerken Durkheim’in hayaleti yanı başındadır. Durkheim’in sosyoloji mantığı Gökalp’in dağarcığında sürekli büyüyen ve yenilenen bir yazıya dönüşür. Mefkûresiz toplumlar yok olmaya mahkûm toplumlardır. Mefkûre önce toplumsal töre, sonra yasaya dönüşür. Durkheim’in sosyolojisine de karışan Comte’un (Giddens, 2009) toplumsal düzen ve ilerleme felsefesi Gökalp’in dünyasında ve mefkûre sosyolojisinde Türkçeleşir.

Şüphe ve eleştiri birbirine yakın diyalekt kavramlardır. Eleştiri ve kritik gibi. Gelenek, millet ve gelecek tasavvurları mefkûre modelinde içkindir. Bir terkip söz konusudur. Turan ve Türkistan terkinin parçasıdır. Sosyalizm millî mefkûrenin düşmanıdır. Türkleşmenin nihai hedefleri arasında Turan coğrafyasını mamur etmek vardır. Millî mefkûrenin coğrafyası Türklerin oturduğu ve Türkçe konuşulan her yerdir. Dil, din/gelenek ve mefkûre arasında var olduğu iddia edilen seçici yakınlık sanıldığından çok daha öte bir şeydir. Bir dini kabulde dilin etkisi önemlidir. Dine inanmak için dil, millet olmak içinse din gereklidir. Geleneğin sürdürülebilirliği bu bağlam üzerinden devam eder. Fransa’dan kovulan Protestanlar Almanya’da Cermenleşmiş, Bulgarlar Hıristiyanlığı kabulden sonra Slavlaşmıştır. Din, millet ve devlet dilin sınırları içerisinde varlık bulurlar. Bu nedenle dil çok geniş ve kompleks bir yapıdır. Devlet dil, din ve milletin merkezde olduğu mefkûre için özel ihtimam göstermelidir (Gökalp, 1976). Gökalp dil, din, millet ve devlet gerçeğine rağmen Türklüğün kabulünde zorlukların yaşandığını ve bu tarihsel gerçekliğe kuşkuyla yaklaşıldığını iddia eder.

Mefkûre için birçok şey yazmak mümkündür. Meseleyi toparlayacak olursak Gökalp’in yaklaşımında dil, din, millet ve devlet birliğinin yanında ümmet birliğinin de olması gerektiğidir. Din/ diyanet ve hukuk bu terkip üzere akışkan bir vaziyet alır. İctihad kapısı her daim açıktır. Mefkûresiz hukuk, her zaman, tali hasardır. Devlet milli mefkûreyi bir düzene sokmak için uğraş vermelidir. Ülkenin sınırları global/ kozmopolit hale gelerek farklı akışlara müsaade eden geçirgen ekranlara dönüşmemelidir. Milli mefkûre, vatan coğrafyasında gayr-ı müslimlerin olmaması gerektiğine işaret eder. Toplumsal dayanışma için “Tehcir” mukadderdir. Hülâsa Gökalp’in merdiveninde ilerlemek için sırasıyla; önce dil, sonra tarih, tarihten sonra din, dinden sonra eğitim gelir. Bu akışkanlık refleksif bir edayla milli dil, milli tarih, milli kültür ve milli ekonomi şeklinde uzar gider. Velhasıl; “*Mefkûre hâlin mürebbsi ve istikbâlin hâliki olmakla beraber mazinin bir şen’iyetidir. Milletinin mazisinden gelip onu istikbâline doğru iten fikrî bir hamlesidir.*” (Gökalp, 1976, s. 69).

Sonuç

Ziya Gökalp'in hayatı etrafında, yaşadığı devrin sosyal, siyasal ve kültürel hareketlerin, sistemlerin tümünden izler bulmak mümkündür. Bu nedenle baş döndürücü ve teferruatlı bir hayatı vardır. İlmi, poetikası, düşüncesi ve siyasal yaşam öyküsü de metcezir gibidir. Türk sosyolojisinin ilk önemli kurucusudur. Birçok eser yazmıştır. Dolayısıyla Türk sosyolojisini çok derin bir şekilde etkilemiştir. Entelektüel/ fikri sermayesi, Osmanlı idealinde öze dönmekten ulus devleti kurmaya doğru evrilerek oluşmuştur. Ancak Cumhuriyet Türkiye'sinin teo-politiğinde Gökalp sosyolojisinin varlığı ve ağırlığı hep tartışılıp gelmiştir.

“*Türk milletindenim, İslam ümmetindenim ve Batı medeniyetindenim.*” söylemi doğrultusunda ortaya koyduğu tasavvur ile Gökalp, Osmanlı devlet ve toplum yapısının tarihsel gerçekliğini dikkate alarak bir çözüm önerisinde bulunmaktadır. “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” kitabı manifesto niteliğinde bir eserdir. Gökalp'in Türklük, İslam ve modernleşme karşısında takındığı tavır önemlidir. Onun hem bu metni hem de diğer çalışmaları dönemin fikri daüsilası hakkında önemli bir hafızadır. Milliyetçi bir çizgide yer alan Gökalp bazı vakitler İslamcıların tezlerine çok yakın durabilmiştir. Söz konusu “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” çalışması ile İslamcılığı Türkçülükle eşitlemiştir. Yanı sıra yine bu eserinde genel bir çerçevede Türk/ İslam toplumu ile modernleşme arasındaki diyalogu gerçekleştirebilir bir çerçeveye yerleştirmeyi denemiştir. Müslüman/ Türk kalarak modernleşmenin imkânı üzerine kafa yormuştur. Buhanlı bir dönemde Türk İslam geleneğine dayanan bir benlik/ ulus devlet bilinci ortaya koymuştur.

Modernleşmek Tanzimat'la başlayan bir “devlet aklı” projesidir. Bu dağarcıkta İslâmlaşmak ve Türkleşmek de yer alır. Gökalp ile birlikte bu üç akım bir terkip olarak bürokratik aydınlanmanın bir rüknü olagelmıştır. Kemalizm, milliyetçi muhafazakâr cenah ve Türk sosyolojisi bu aydınlanmadan beslenmiştir. Süreç içerisinde İslâmlaşmak paradigması birçok noktada geri planda tutulmuştur.

Gökalp, söz konusu metinde Akçura'nın tezini kabul etmez. Nihayetinde, Akçura'nın düşünceleri Cumhuriyet Türkiye'sinin fikrî kuruluşunda etkili olmuş görünmektedir. Ancak Gökalp'in sonradan yazacağı “*Türkçülüğün Esasları* (2002)” kitabında Akçura'ya yakınlaştığı söylenebilir. Ziya Gökalp'in yazmış olduğu “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” kitabının da yer ve zaman olarak yol düşüncesinin hazırlığı açısından dikkate değer bir çalışmadır. İçerik entelektüel açıdan tartışılabilir ancak Türk modernleşme tarihinde yeniliklere ışık tutması açısından mühim bir yer tutar.

Sonuç olarak bu makalede Gökalp'in “Türkleşmek”, “İslâmlaşmak”, “Muasırlaşmak” kavramlarını aralamaya çalıştık. Bu bağlamda temel referansımız “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” (1976) adlı metindi. Doğrusu bu makalede salt bu eserle ve metinde yer alan üç temel kavramla yetinmedik. İhtilaflara/ ayrıntılara çok fazla odaklanmadan resmin bütünü üzerinden yaklaşımımızı ortaya koymaya çalıştık. Hâsılı, kendi Gökalp'imizi yazdık, sizin değil.

Kaynakça

- Akçura, Y. (2019). *Üç tarz-ı siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal işbölümü* (Özer Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Erdil, M. (2022). *Türk sosyolojisi ve tasvvuf*. Sakarya: Eksen Yayınları.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erişirgil, M. E. (2007). *Bir fikir adamının romanı Ziya Gökalp*. (Aykut Kazancıgil, Cem Alpar Yay. Haz.). Ankara: Nobel Yayınları.
- Erşahin, S. (1998). Meşihat-ı İslamiye'den "diyanet riyaseti"ne: Ziya Gökalp'in şeyhülislamlık

- tasarısı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XXXVIII. 333-361.
- Heyd, U. (2023). *Türk milliyetçiliğinin temelleri Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri* (Cemil Meriç, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hüküm, M. (2021). Bir ideoloji çekirdeği olarak Sebilürreşad'ın Sırât-ı Müstakim yılları. *Sırât-ı Müstakim/ Sebilürreşad ve Mehmet Akif Ersoy*, (Ali Kurt, ed.). Kocaeli: Gölcük Belediyesi Yayınları, 39-62
- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve modern sosyal teori* (ÜmitTatlıcan, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökalp, Z. (1952). *Ziya Gökalp külliyyatı I: şiirler ve halk masalları*. (Fevziye Abdullah Tansel, yay. haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, .
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2002). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e yeniden bakmak: literatür ve yeniden değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. Cilt 6. Sayı 11. 435-476.
- Kemal, Y. (2018). *Kendi gök kubbemiz*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Kılıç, R. (2000). Ziya Gökalp'te din ve medeniyet ilişkisi. *Dini Araştırmalar*, Cilt 3, Sayı 7. 7-17.
- Köroğlu, E. (2010). *Türk edebiyatı ve birinci dünya savaşı (1914-1918)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2020). *Türkiye'de toplum ve siyaset* (Mümtaz'er Türköne/ Tuncay Önder, Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Örfi, S. (2014). *Ziya Gökalp ve mefkure arasındaki münasebet vesilesiyle bir tedkik tecrübesi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Özcan, A. (2001). "İslâmcılık", *TDV İslâm Ansiklopedisi*,
<https://islamansiklopedisi.org.tr/islamcilik#2-ikinci-mesrutiyet> (Erişim tarihi: 03.10. 2024).
- Sunar, L. ve Erdem, S. (2024). Ziya Gökalp. *İslam Düşünce Atlası*,
<https://islamdusunceatlasi.org/ziya-gokalp/493>. (Erişim tarihi: 05.11.2024).
- Tanpınar, A. H. (2018). *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tanpınar, A.H. (2018). *Ondokuzuncu asır türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Taylor, Ç. (2014). *Seküler çağ* (Dost Körpe, Çev.). İstanbul: İşbankası Yayınları.
- Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'in içtimâi usûl-i fıkıh önerisi ve izmirli ismail hakkı'nın karşı eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2012). 7-25.
- Wittgenstein, L. (1996). *Tractatus logico philosophicus*. (Oruç Aruoba, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wittgenstein, L. (1923). *Felsefi soruşturmalar*. (Haluk Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis 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.



Ziya Gökalp Sosyolojisinde Merkez-Çevre Gerilimi *

The Centre-Periphery Tension in Ziya Gökalp's Sociology

Doç.Dr. İlteriş YILDIRIM¹, Prof. Dr. Huriye TEKİN ÖNÜR²

Öz

Çağdaş dünyanın siyasal sosyolojik çözümlerinde önemli bir yer tutan merkez-çevre kuramı, Türk toplumuna ilişkin sosyal yapı çözümlerinde de önemli bir kuramsal argüman olarak öne çıkmıştır. Merkez-çevre kuramı her ne kadar Edward Shils'in çalışmalarıyla kristalleşmiş olsa da konuyla ilgili öncü çalışmalara daha önceki dönemlerde rastlamak mümkündür. Bu öncü çalışmaların bir örneğini, Türkiye'de sistematik sosyolojinin kurucusu olan Ziya Gökalp'in çalışmalarında görmek mümkündür. Gökalp, Osmanlı devletinin yıkılış nedenlerinin ve bunu önleyebilecek sosyal-siyasi çözümlerin tespit edilmesiyle ilgili çaba sarf etmiş önemli bir sosyologdur. Gökalp'a göre Osmanlı devletinin yıkılış nedenleri arasında merkez-çevre gerilimi olarak ifade edilebilecek olan aydın-halk yabancılaşması yer alır. Osmanlı toplumunda aydınlar, yüksek düzeyde eğitim almakla halktan ayrılmışlardır. Dahası, onlar eğitim gördükleri kurumlara ilaveten dil, sanat, dini anlayış tarzı gibi pek çok konuda halktan kopuk, halka yabancılaşmış bir zümre halini almışlardır. Aydın ve halk sınıfının bu sosyo-kültürel ayrışması nedeniyledir ki, Osmanlı kurumları ikili bir yapı özelliği gösterirler. Merkez-çevre geriliminin tahripkâr etkilerinden kurtulmanın yolu ancak nihai toplumsal hedef olan toplumsal bütünleşmenin sağlanmasıyla mümkündür. Gökalp bu bütünleşmeyi sağlamak üzere aydınların halka inmesi gerektiğini savunur. Aydınlar, halktaki milli kültürü (hars) ortaya çıkarıp geliştirirken, sahip oldukları medeni bilgileri (fân ve teknoloji) halka öğretmelidirler. Bu ilk süreç Türkleşmek olarak adlandırılır. İkinci olarak İslam dininin değerlerinin kabul edilmesi ve diğer Müslüman toplumlarla dayanışma içinde olunmasıdır (İslamlaşma). Nihayet, Gökalp'in muasırlaşma olarak isimlendirdiği üçüncü süreç, çağdaş Avrupa medeniyetinin temsil ettiği bilim ve teknoloji düzeyinin yakalanmasını gerektirir. Nitekim modern dünyanın refah toplumları, kendi formüllerini tasarlayarak sözü edilen bütünleşmeyi gerçekleştirmiş ve karşıtlıklarını hafifleterek nispeten ahenkli bir toplumsal yapı inşa etmişlerdir. Buna karşın "az gelişmiş" ya da "gelişmekte olan" diye kodlanan toplumlar ise bu tür ulusal, toplumsal formüller üretmek yerine çeşitli etnik, dini, mezhepsel, vs. değişkenle oluşan topluluk şuuruyla toplumsal düzen ve refah üretmekten geri kalmış ve merkez-çevre karşıtlığının problemleri sonuçlarını tecrübe etmek zorunda kalmışlardır. Bu makalede, Osmanlı döneminden günümüze biçim değiştirerek devamlılığını sürdüren merkez-çevre gerilimi Gökalp sosyolojisi bağlamında değerlendirilmeye çalışılmış, Gökalp'in merkez-çevre gerilimini aydın-halk yabancılaşması şeklinde toplumsal bütünlüğü tehdit eden temel bir sorun olarak ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu çerçevede Gökalp sosyolojisinin çağdaş Türk toplumunda yaşanan güncel toplumsal sorunlara ışık tutacak nitelikte olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Merkez-çevre gerilimi, Aydın, Halk, Toplumsal bütünleşme

Makale Türü: Araştırma

Abstract

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, iyildirim@aku.edu.tr

²Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, huriye.onur@cbu.edu.tr

The centre-periphery theory, which has an important place in the political sociological analyses of the contemporary world, also stands out as an important theoretical argument in the analyses of social structure of Turkish society. Although the centre-periphery theory was crystallized by the work of Edward Shils, it is possible to see pioneering studies on the subject in earlier periods. An example of this pioneering work can be seen in the works of Ziya Gökalp, the founder of systematic sociology in Türkiye. Gökalp was an important sociologist who endeavoured to identify the causes of the collapse of the Ottoman state and the social-political solutions that could prevent it. According to Gökalp, among the reasons for the collapse of the Ottoman State is the alienation between the intellectuals and the people, which can be expressed as the centre-periphery tension. In Ottoman society, intellectuals were separated from the people with a high level of education. Moreover, in addition to the institutions in which they were educated, they have become a group that is disconnected from and alienated from the people in many matters: such as language, art, and religious understanding. Due to this socio-cultural separation of the intellectual class and the Ottoman institutions have a dual structure characteristics. The only way to get rid of the destructive effects of the centre-periphery tension is to achieve social integration, which is the ultimate social goal. Gökalp argues that intellectuals should reach out to the people to ensure this integration. While the intellectuals reveal and develop the national culture (hars) in the people, they should also teach the civil knowledge they have (science and technology) to the people. This first process is called Turkification. Secondly, there is the acceptance of the values of Islam and solidarity with other Muslim societies (Islamization). Finally, in the third process, which Gökalp calls muasırlaşma (modernization), it requires reaching the level of science and technology represented by contemporary European civilization. Indeed, affluent societies in the modern world, have achieved the aforementioned integration by designing their own formulas and have built a relatively harmonious social structure by mitigating their contradictions. On the other hand, societies defined as “under-developed” or “developing” have fallen behind in producing social order and welfare with community consciousness formed by various ethnic, religious, sectarian, etc. variables, instead of producing national, social formulas; and they have had to experience the problematic results of the centre-periphery opposition. In this article it is aimed to evaluate the centre-periphery tension and integration debates that have continued in different forms since the Ottoman period to the present day, in the context of Gökalp's sociology, and it is concluded that Gökalp handled the centre-periphery tension as a fundamental problem that threatens social integrity in the form of intellectual-public alienation. In this framework, it is emphasised that Gökalp's sociology can shed light on the current social problems in contemporary Turkish society.

Keywords: Ziya Gökalp, Centre-periphery tension, Intellectual, Public, Social integration,

Paper Type: Research

Giriş

İnsan varoluş özellikleri gereği ihtiyaç duyduğu toplumsal yaşamı kurgulama, düzenleme ve koruma yeteneğine ve elbette ki sorumluluğuna sahip bir varlıktır. Toplumsal yaşamı kurgulama, düzenleme ve koruma işlevlerinin bir bölümü, temel toplumsal kurumlardan biri olan siyaset, diğer ifadeyle, politika kurumuna aittir. İnsanlığın ilkel dönemlerdeki yaşam tecrübelerinde bile var olan siyasal işlevler, ortak toplumsal yaşamı düzenli, kabul edilebilir, akli, arzu edilir bir seviyede tutmaya yönelik evrensel insan istencinin bir göstergesidir. Ancak ifade edildiği gibi, insan siyasal beceri ile toplumsal yaşamı düzenleme yeteneğine sahip olmasına rağmen, bu becerisini icra etmesi içgüdüsel bir zorunluluğa bağlı değil, tercihe bağlı bir olasılıktır. Kısaca ifade etmek gerekirse, insan ya da toplumlar, becerilerinin bir türevi olarak toplumsal yaşamı düzenleyebilecekken, tarihsel tecrübenin zaman ve mekân genişliğinde gösterdiği gibi çoğunlukla düzensizliğe neden olan etkenlerin baskısı altında davranmayı da seçebilmektedir.

Toplumların düzensizleşmesine ve arzu edilen ortak toplumsal yaşamdan sapmalarına neden pek çok faktörden biri de toplumsal yaşamın tabaka, sınıf ve zümre temelli gerilimlere bağlı olarak bütünlüğünü ve dayanışma kabiliyetini yitirmesidir. Bu durum siyasetten/politikadan beklenen temel işlev olan düzenlemenin başarısızlığa uğramasına neden olmakta, geriye birbirine karşıtlık oluşturan ancak kaybolan toplumsal ahenk içinde yaşamsal beklentilerine ulaşma olasılıklarını da tüketen, tabakalar, sınıflar, zümreler, büyük ya da küçük gruplar veya toplumsal kategoriler kalmaktadır. Ortaya çıkan gerilim, farklı toplumlarda farklı zamanlarda olabildiğince çeşitlenmiş kopukluk hikâyelerinin temelini oluşturmaktadır.

Sosyal bilim literatüründe güçlü bir çözümleyici kuramsal araç olarak ortaya çıkan merkez-çevre geriliminin kristalleşmiş ilk örneği olarak Edward Shils'in çalışmalarına bakmak gerekmektedir. Shils (2002: s. 86), toplumun bir merkezi olduğunu ve bu merkezin toplumun ekolojik hayat sahasına tesir etme gücünün olduğunu ifade etmek suretiyle daha sonra bu kavramdan hareketle büyüyecek bir sosyal bilim literatürünün başını çekmiştir. Ancak her ne kadar Shils kavramı net biçimde ifade etmek suretiyle terminolojiye katkı sağlamışsa da merkez-çevre çerçevesine uygun çözümlerler daha önceden de yapılmıştır. Türkiye'de sosyoloji bilimini sistematik hale getiren ve üniversitede akademik bir disiplin olarak yer almasını sağlayan Türk sosyoloğu Ziya Gökalp, çalışmalarında merkez-çevre gerilimini ilk işleyen sosyolog olması (Güngör Ergen, 2018: s. 79) yönüyle de anılmaktadır. Öyle ki Gökalp'a göre Osmanlı sosyal yapısında gözlenen ikili yapılar, imparatorluğun yıkılış sebepleri arasında yer almıştır. Gökalp, Türk toplum yapısını "merkez"de yer alan "güzideler" (seçkinler, aydınlar/münevverler) ile "çevre"de yer alan "halk" olarak ikiye ayırdıktan sonra, yıkılış sürecinin izlerini yüksek eğitim almış olmasına rağmen millilik vasfı taşımayan eğitimleri nedeniyle halka yabancılaşmış seçkin kitlenin toplumun sorunlarına çözüm sunma kabiliyetini yitirmiş olmasında arar.

Kıscacası, Gökalp'ın merkez-çevre gerilimi analizinde eğitim kurumu ve örgütlenmesine basat bir önem atfedilmiştir. Zira merkezi temsil eden aydın sınıf ile çevreyi temsil eden halk arasındaki gerilimin kaynağı, eğitimin millî olmamasındadır. Bu sebeple aydın ile halk arasında gerilimden öte, tahripkâr bir yarılma ve kopuş söz konusudur. Aslında Gökalp, söz konusu gerilimi, nihayetinde yarılma ve kopuşu analiz ederken bir anlamda, çevreyi temsil eden halkın, Türk halkının ıstırapını dile getirmiştir. Bu ıstırap, en derininde bir Türk beyliği olan Osmanlı'nın devletleşme sürecinde merkezileştikçe kurucu unsur olan Türk'ün merkezden uzaklaşıp çevreye konumlandırılmasıyla ilgilidir.

Bu çalışma Gökalp'ın Türk tarihi ve Türk toplumu özelinde önemli bir toplumsal sorun olarak gördüğü aydın halk ikilemini, merkez çevre kuramı temelinde ele almayı ve çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla Gökalp sosyolojisinde merkez-çevre geriliminin nasıl tanımlandığı, gerilimin nedenleri ve sonuçlarının neler olduğu, nihayet bu gerilimin nasıl giderilebileceğine ilişkin Gökalp'ın yaklaşımı analiz edilecektir. Bu analizin Türk toplumunda yaşanan güncel benzeri sorunlara projeksiyon tutacağı düşünülmektedir.

1. Merkez Çevre Gerilimi Meselesi

Toplum içinde yaşamaya mecbur bir varlık olarak insan, sosyalliğinin gereği olarak toplumsal bir düzen inşa etmek ve bu düzenin sürekliliğini sağlamak durumundadır. Akıllı sayesinde ki, sözü edilen bu düzen ihtiyacı ortalama bireylerin birçoğunda belirebilir. Hatta bazı bireyler vardır ki pek çok insanda bulunabilecek hırslara dayalı iktidar istencinden bağımsız olarak politik/siyasal bir ilgiye yüksek düzeyde sahiptir. Toplumu düzenlemeye yönelecek bu istencin insanlara eşit bir şekilde dağılım göstermediğini Shils şu şekilde ifade etmektedir: "Siyasal ihtiyacın hiçbir toplumda, hatta demokratik olanlarda bile hiç de eşit bir dağılım arz etmediği vurgulanmalıdır. En önemli hususlara hiç hassasiyeti olmayan insanlar belki yoktur, ama, bu hassasiyeti kıt olan insanlar vardır" (2002: s. 90). Yani toplumsal yaşamın düzenlenmesini ifade eden siyaset faaliyetine yönelik ilgi, her insanda vardır ancak bu ilginin herkeste eşit düzeyde olmadığını bazı insanlarda oldukça az olduğunu belirtmek gerekir. Hatta siyasi faaliyete ilgisi az olanların, ilgisi çok olanlara oranının hiç de azımsanmayacak ölçüde olduğu da ifade edilebilir.

Her ne kadar Shils demokratik toplumlarda bile siyasi ilginin eşit bir dağılım göstermediğini belirtse de modern Batılı toplumlarda halkın, yani çevrenin artık siyasetin işlevi olan düzen oluşturmaya nasıl katkı göstermeye başladığını şöyle ifade etmektedir: "Batının modern devletlerinin elitlerinin nazarında, halk kitleleri bir şekilde, merkezi değer sisteminin tabiatında mevcut ve bir zamanlar yönetici sınıfların özel muhafazası altında olduğu düşünülen düzen ile kurulan çok önemli bağlantıda yerini almaya başlamıştır" (Shils, 2002: s. 96). Bu bir anlamda bütün sorunlarına veya açmazlarına rağmen, kâğıt üstündeki modernitenin bir anlamda

teorik hedefleri ile de uyumlu bir işleyiş ve sürece de işaret etmektedir. Şayet demokrasi ve toplumsal bütünlük mümkün olacaksa, bunun ancak daha önce çevre olarak kodlanan ve oyunun dışındaki geniş halk kitlelerinin sahneye çıkmaya başladığı bir süreç dâhilinde başarılabileceği aşikârdır. Ancak demokrasi, toplumsal dayanışma ve bütünlük, siyasal güce erişimdeki farkların tamamen yok olacağı mutlak bir eşitlik durumunu hiçbir zaman sağlamayacak; öte yandan, makul seviyeye çekilmiş olsa da, siyasal güce erişimdeki farklılıklar da belirli bir düzeyin altına inmeyecektir. “Konsensüsün bir sınırı vardır. Konsensüsün genişliği ne ölçüde kapsayıcı olursa olsun, hiçbir zaman her şeyi kuşatıcı değildir (...) Bazı bireyler her zaman merkeze bir parça daha yakın olacak; bazıları da merkezden daha uzak olacaktır” (Shils, 2002: s. 96). Böylece Shils, merkez çevre geriliminin hep var olacağını, ama onu sağlıklı bir toplum düzeninin makul bir karakteristiği olarak yumuşatmanın mümkün olduğuna yönelik bir algıya işaret etmektedir.

Merkez çevre gerilimini, demokratik vurgusu yüksek olan çağdaş dünyanın şartlarına göre düzenleyebilmenin taşıdığı önemi Shils’in (2002: s. 96) şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “Bununla beraber, bireysel özgürlük ve fırsatın gelişmesine bağlı bireyselliğin yaygınlaşması ve daha geniş iletişim yoğunluğu, eşitsizlik aralığının daralmasına fevkalade katkıda bulunmuştur. Merkezin zirvesindekiler artık o kadar yüksekte değildir, çevre de artık o kadar kenarda değildir.” Şayet makul düzenlemeleri toplumsal gerçeklik haline getirmek mümkün olursa geleneksel dünyanın eşitsiz dönemlerinde tecrübe edilen sert merkez ve çevre kopukluğunu aşmak artık mümkün ve gereklidir. Shils’in bütün bu tespitleri, modern zamanlarda gelişebildiği kadarıyla demokratik işleyişin merkez ve çevre arasındaki gerilimi azalttığına işaret etmektedir.

Meselenin, Türk toplumunda modernleşmenin tarihi açısından ele alınması dikkat çekici ve önemli bir konu olarak görülebilir. Özellikle modern Türk toplumunun belirleyici tarihsel koşullarını temsil eden Osmanlı tarihinin özelliklerinin bu noktada önemli olduğu ve girift tarihsel tartışmalara neden olduğu ifade edilebilir. Gökalp’in bu konudaki çözümlemesine geçmeden önce, daha popüler hale gelmiş olan Şerif Mardin’in çözümlemesini ana hatlarıyla ele almak güncelliğini koruyan bu tartışmayı göz ardı etmemek bakımından önem taşımaktadır. Mardin (2003: s. 38), merkez çevre geriliminin Osmanlı siyasal ve ekonomik işleyişindeki temel sorun haline geldiğini ve bunun da nedeninin imparatorluğun doğmakta olduğu dönemde bile toplumsal yapısının bölük pörçüklüğü ile açıklamaktadır. Buna göre Osmanlı İmparatorluğu, miras yoluyla geçen bir bürokrasi, feodalite tarafından değil de merkez tarafından denetlenen güçlü bir ordu kurmakta başarılı olmasına rağmen imparatorluk öncesi soylu sınıfların, güçlü olan soy-sop zincirlerinin, dinsel tarikatların, etnik ve dinsel grupların varlığı gibi konular nedeni ile söz konusu bölük pörçüklükle toplumsal yapı olarak belirtilen merkez-çevre çerçevesinin içine kolaylıkla oturmadığını ileri sürmektedir. Gerçekten de Mardin (2003) çok teferruatlı tarihsel tasvirler yapmak suretiyle Osmanlı’daki bölük pörçük vaziyetteki çeşitli tarihsel toplumsal kategorilerin, zümrelerin iktidar temelli etkileşimlerini ve kopukluklarını çözümlemeye çalıştığı görülmektedir. Bu çözümleme çabasında Mardin’in Osmanlı’nın modernite ve kapitalizm gibi süreçlerin dışında kalışını, “zayıf tarihsellik”, Batılı şablona göre eksik zümrelerin varlığı, “doğu despotizmi” gibi oryantalist argümanlarla ve kavramlarla açıklama eğiliminde olduğu dikkat çekmektedir. Hâlbuki Mardin’den çok daha önce Gökalp, merkez çevre gerilimini Osmanlı devlet ve toplum analizine uygulayarak devletin kurtuluşuna çare aramaya çalışmıştır. Aşağıda Gökalp’in bu analizinin detaylarına yer verilmeye çalışılmıştır.

2. Gökalp’te Merkez-Çevre Gerilimi Meselesinin Çözülmesi

Yukarıda da ifade edildiği gibi, pek çok toplumsal durumu veya hikâyeyi çözümleme potansiyeli taşıyan kuramsal bir aparat olarak merkez çevre gerilimi, Mardin’den hatta Shils’ten çok daha önce Gökalp’in çözümlemelerinde yerini almıştır. Gökalp’in merkez-çevre gerilim problemini, Osmanlı devlet ve toplum analizine uyguladığı ifade edilebilir. Çökmek üzere olan devlet için aydınlarca öne sürülen reçetelerin doğruluğunun sorgulanması noktasında halk ve aydın bütünleşmesinin sağlanamamış olması Gökalp için önemli bir mesele olarak belirmiştir.

Gökalp (2017: s. 48-53), “Türkçülüğün Esasları” adlı eserinde kültür ve medeniyet meselesini tetkik ederken Osmanlı döneminde Osmanlıca ve Türkçe şeklindeki lisan ikileminden başlamak üzere edebiyatta, ulema, ahlakta, müzikte vs. bir ikililikten söz etmekte ve Anadolu Türklüğüne özgü olarak ifade ettiği bu garip durumun bir zıtlık olduğu üzerinde durmaktadır. Zıtlığın sebebini ise Osmanlı’nın kozmopolitleşmek suretiyle ulusal özelliklerini yitirmesine, yüzlerce milleti siyasi dairesine almakla sınıf menfaati geliştirdiğini böylelikle de yönettiği temel unsur olan Türklük ile iki ayrı sınıf haline gelmesine bağlamaktadır. Bir yanda yönetilen Türk Sınıfı diğer yanda kozmopolit yönetici Osmanlı Sınıfı.

Gökalp (2017: s. 54) bu iki sınıfın birbirini sevmediğini, Osmanlı sınıfının kendini hâkim sınıf, Türk halkını da mahkûm sınıf olarak gördüğünü, Türklük hakkında alaylı ifadeler kullanıldığını buna karşılık Türk köylerine Osmanlı sınıfindan resmi görevli bir kişi geldiğinde de “Osmanlı geliyor” diye kaçıldığını ifade etmektedir. Bu tespitlerden anlaşıldığı üzere yönetici merkez ile yönetilen çevre arasında ciddi bir karşıtlığı besleyen sosyoekonomik ve kültürel bir yarılma söz konusudur. Bu durum Osmanlı Türk tarihine ilişkin oldukça spekülâtif ve meşhur bir tartışma alanına tekabül etmektedir. Türkiye’de sosyolojinin kurucusu sıfatıyla ve ciddi araştırmalar yapmış bilim insanı sıfatıyla Gökalp’ın bu tespitleri oldukça anlamlıdır.

2.1. Merkez-Çevre Geriliminin Kaynağı

Gökalp merkez-çevre geriliminin kaynağı olarak kendi halkına yabancılaşan aydın sınıfın yetiştirildiği eğitim kurumlarını görmekte. Söz konusu eğitim kurumları bir taraftan medreselerde ikiliğini barındırmakta, diğer taraftan da ikisi birden halktan kopuk bir görünüm arz ederek merkez çevre gerilimine kaynaklık etmektedir. Oysa bir toplumun aydınlarının belirli bir kültürel seviyeye erişmiş kişiler olarak kendi halkına medeni gelişmenin yollarını göstermek gibi kutsal bir görevi olmalıydı (Türkdoğan, 1998: s.174). Hâlbuki Gökalp’ın ayrıntılı çözümlenmeleri göstermektedir ki, Osmanlı Türk toplumunda aydın sınıfı kendisinden beklenen bu görevi yerine getirmekten uzaktı. Öyle ki Gökalp (1973: s. 171-172) Türkiye’nin, kendini diğer ülkelerden ayırmaya yarayan sorunlu bir durumu olarak diğer ülkelerde en ahlaklı ve en karakterli kişilerin en yüksek tahsili gören kişilerden oluşmasına karşın Türkiye’de durumun tam tersi olduğunu ifade etmekte, en zararlı kişilerin medrese veya mektep eğitimi gören aydınlar arasından çıktığını savunmaktadır. Bu paradoksal gerçeğin nedenini ise Gökalp diğer ülkelerde eğitimin milli bir niteliğe dayanmasına karşın Türkiye’de eğitimin milli olmayan kozmopolit bir niteliğe sahip olması ile açıklar. Bu problemliliğin çeşitli bileşenlerine ilişkin detaylı bir sınıflandırma ortaya koyan Gökalp, medresenin softa yetiştirdiğini, yabancı okulların Levanten, Tanzimat okullarının ise Tanzimatçı yetiştirdiğini belirtir. Mesele öylesine derindir ki, bu parçalılık kitapçılığa bile yansımış, sahaflarda Arapça ve Farsça eserler, Beyoğlu’nda Avrupa dillerinde yazılmış eserler, Babıali caddesinde ise Tanzimat ruhuna göre önceki iki kategorinin ürettiği kötü tercümelere dayalı bir yayıncılık ortaya çıkmıştır. Okullar da bu kitapçılık düzenine uygun biçimdedir. Yani Sahaflardaki eserler medreselerde, Beyoğlu bölgesinde öbeklenen yayımlar yabancı okullarında, Babıali caddesindeki yayımlar da Tanzimat okullarında okutulur. Milli Maarifin ne kitabı ne de kitapçısı olduğunu belirten Gökalp, ülkenin birbiri ile anlaşamayan üç zihniyet tipi ile idare edilmesini en büyük hastalık veya talihsizlik olarak görür. Gökalp, bu üç zihniyetin dışında Namık Kemal gibi kendini iyi yetiştiren gerçek aydınların varlığına da özel olarak vurgu yapar. Kısacası, Gökalp milli terbiye ile yetişmeyen ve kendi aralarında da anlaşamayan bu eğitilmiş kitlenin kendi kültürüne yabancılaştığını, dahası en zararlı birey tipini birlikte temsil ettiklerini vurgulamaktadır. Burada, anlaşılacağı üzere, Gökalp tarafından ulusal/millî temelde bir bütünleşememe sorununa işaret edilmektedir.

Türkçülük akımının gelişme göstermesinden önceki durumu çözümlenmeye çalışan Gökalp (1973: s. 271) Osmanlıda birbirine düşmanlık derecesinde karşıt iki irfan bulunduğunu bunlardan birinin ümmet irfanı, diğerinin de Tanzimat irfanı olduğunu belirtmekte, her ikisinin de Türklüğün samimi hayatını yansıtmadığını ifade etmektedir. Ümmet irfanını temsil eden medresenin ve Tanzimat irfanını temsil eden mektebin Osmanlı Türklüğünden çok daha önce

kurulmuş olduğunu belirten Gökalp, Osmanlı Türklüğünün kendi gerçekliğinden bir kültür meydana getirmesi durumunda milli bir ruh inşa olunabileceğini vurgulamaktadır. Örneğin, Enderun irfanı zamanında halka uzanarak kök salabilmiş olsaydı milli bir eğitim kurumuna dönüşebilirdi; ama bu söz konusu olmamıştır.

Gökalp (1972: s. 106) bugün eğitim ve öğretim diye ifade edilen talim ve terbiye kavramlarına gönderme yaparak maarifin, yani eğitimin iki türlü çevreye uyum için yapıldığını belirtmektedir. Bunlardan talim, doğaya uyumlanmayı sağlar ve doğa bilimlerini kapsamaktadır. Terbiye ise, toplumsal çevreye uyumlanmayı sağlayan kültür ve milli menfaatlerin fertteki gelişimini kapsadığını belirtmektedir.

Anlaşılan o ki Gökalp, problemlili gelişimiyle Osmanlıda başlayan ve belli ölçüde Cumhuriyet döneminde de etkisini gösteren eğitim sorunu ve aydın profili ile yukarıda belirtilen uyum veya intibakın gerçekleşmesinde sorun olduğunu düşünmekte ve bunu derin bir kültür ve medeniyet sorunu olarak ele almaktadır.

Bu çerçevede Gökalp (1973: s. 272) Türklerin modern ve milli bir hayat yaşamaya başlamış olmalarına karşın, eğitim alanında modern olmayan ümmet zihniyeti ile milli olmayan Tanzimat zihniyeti arasında kalmaya mahkûm olduğunu ifade etmektedir. Bu tespitin çağdaş Türkiye'deki çeşitli sorunları bile izah eder nitelikte olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Önür (2014: s. 502), Gökalp'ın Tanzimat okullarında din terbiyesinin ihmal edildiğine buna karşılık medreselerde de asır terbiyesinin verilmediğine yönelik görüşlerine değinmektedir. Kısacası sentezden ziyade, bütünü bileşenlerinden kısmi olarak alımlanma yapılması ve dışarda bileşen bırakılması Gökalp'ın arzu ettiği toplumsal bütünlüğe katkı vermeyecek yaklaşımlardır. Türkdoğan (1998: s. 172), Gökalpçı çözümleme biçimini hatırlatması bakımından Attila İlhan'ın Türkiye'de aydınların radikal, marjinal bir grup oldukları, memleketin genel havası içinde “yan oturmuş”, yani işlevine uygun doğru pozisyon alamamış bir zümre olduğu yönündeki görüşlerine gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla sorun, temelde eğitim süreçlerindeki milli perspektifi oluşturamamaktan kaynaklanan aydın/halk gerilimi ya da kopukludur denilebilir.

2.2. Kopukluğa Dönüşen Gerilimin Toplumsal Sonuçları

Gökalp (2017: s. 64) sosyoloji biliminin temel çıkarımlarını da delil göstermek suretiyle, dehanın veya bir anlamda asıl değer halkta olduğunu ifade etmekte, bir sanatkârın da ancak halktaki estetik zevki yansıtabildiği ölçüde dahi olabileceğini vurgulamaktadır. Buradan hareketle Gökalp Osmanlıda halkın sanatsal ve kültürel hazinesine kimsenin kıymet vermediğinden yakınlıkla Osmanlıda güzidelerin halka hakaretimiz bir tavırla yaklaştığını, hatta Anadolu şehirlilerinin bile küçümsenerek hepsine birden “avam” dendiği tespitinde bulunmaktadır. Halka yönelik küçümseyici tavırları nedeniyle ki, saray ve çevresinde yetişen Osmanlı güzidelerinin dil ve edebiyatı, müziği, ahlak anlayışı, vb. bakımından Türk halkında karşılığı bulunmamaktadır. Halkın millî kültüründen hayli uzaklaşmış olan bu aydın kültürü medeniyetle teması nedeniyle özgün formunu yitirmiş, bozulmuş bir kültürdür. Hâlbuki Gökalp'e göre halktaki kültürün bozulma imkânı yoktur. Aydın, halka gitmek suretiyle dejenere olan kültürel durumunu düzeltebilecektir. Terbiye süreci milli olmayan güzideler medeniyete sahip olmakla beraber halktaki kültüre dayanmak durumundadırlar.

Türkdoğan, Gökalp'taki bu sistematigi “yabancılaşma” kavramı ve Pareto'nun “seçkinlerin dolaşımı kuramı”yla ilişkilendirmektedir. Ancak Pareto'da kadercı bir mahiyette ortaya çıkan elit dolaşımı, Gökalp'ta aydın-halk diyalogu sayesinde daha düzenlenebilir bir ilişkiye tekabül etmektedir (Türkdoğan, 2005: s. 68-70). Ersal (2012: s. 276) Gökalp'ın halk ve güzide arasında yaptığı ayrımın oldukça sert olduğunu ileri sürerek sertliğin bir ulus inşasını neredeyse imkânsız hale getirecek ölçüde olduğunu iddia etmektedir. Elbette ki buradaki mesele, Gökalp'ın bu ayrımının sert ya da esnek olarak belirlenmesinden öte, milli olmayan maarif süreçleri nedeniyle güzide ve halk arasındaki ayrımın ister istemez sert olduğu, iki toplum kesimi arasındaki gerilimin bir yarılmaya dönüştüğünü ve bu sürecin toplumsal çözülme, dağılma

probleminin doğmasına yaptığı etkidir. Gökalp'ın gördüğü şey budur ve sosyolog liyakatiyle bu ayrıklığı çözümlenici, rehabilite edici değerlendirmelerde bulunmuştur.

Gökalp'ın, aydın ve halk arasında oluşan bu gerilimi toplumsal yaşamdan beklenen faydaları da tüketen nihai bir sorun olarak gördüğü nettir. Anadolu Türklüğünü çağ dışına iten ve çok boyutlu toplumsal sorunlara maruz bırakan bu eşitsiz ve uyumsuz durumdan kurtaracak bir reçete arayışı, Gökalp'ın biyografisinin belki de en önemli ve en belirgin özelliğidir. Gökalp'ın, Osmanlı ve Cumhuriyet devamlılığında, Türklüğün sorunlarıyla sentetik bir biçimde ilgilenmediğini, sorunlardan büyük bir ıstırap duyduğunu, onun ortaya koyduğu akademik literatür ile masal ve şiirlerinden anlamak mümkündür. Zira akademik çalışmalarında olduğu gibi Gökalp, masal ve şiirlerinde de memleket meselelerini konu edinerek edebiyat aracılığıyla toplumsal mesajlar vermeye çalışmıştır. Berkes (1975: s. 237), Gökalp'ın bu aydın tavrını, Türk toplumun içinden çıkılmaz hale gelen sorunlarını çözmek için onun kadar kafa yoran, ciddi ve namuslu bir düşünür bulunamadığını ifade ederek övmüştür.

3. Gökalp'ta Merkez-Çevre Gerilimini Gidermenin Yolu: Türkleşme, İslamlaşma, Muasırlaşma

Gökalp'ın merkez çevre geriliminin dejeneratif etkisinden kurtularak sağlıklı bir toplum yapısı ve dinamiğine ulaşmak için ürettiği formül, “halka doğru” ve “Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak” şeklinde kalıplaşan fikir dolu söyleminin adeta bir sentezinden oluşmaktadır. Şöyle ki, halka doğru gitme diye ifade edilmiş olan hareket, aydın ve halk etkileşiminin hangi yönde ve kapsamda yapılacağını ortaya koyarken Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak ise sözü edilen hareketin aşama ve içeriğini ifade etmektedir. Bu çözümlenimin detaylarına bakmak, formülün net bir biçimde kavranması için önem taşımaktadır.

“Türkçülüğün Esasları” adlı eserinin “Halka Doğru” başlıklı bölümünde Gökalp (2017: s. 62), halka doğru gitmenin ne demek olduğunu sormakta ve kendi sorusuna cevaben halka gitmesi gerekenlerin seçkin zümreyi oluşturan aydınlar ve fikir adamları olduğunu ifade etmektedir. Halka doğru gitmenin gerekçesini ise halka kültür götürmek olarak yorumlayan bazı yaklaşımların tersine Gökalp halka gitmeyi, halktaki kültürden nasibini almak, halktaki kültür kodlarını öğrenmek olarak ifade etmektedir. Kültürün yalnızca halkta mevcut olduğunu düşünen Gökalp, kültürden mahrum olan aydının kültürü kazanmak için onun canlı müzesi olarak takdim ettiği halka gitmesi gerektiğini, buna karşılık medeniyetten mahrum olan halka da aydın olmak suretiyle edindiği, sahip olduğu medeniyeti götürmek zorunda olduğunu düşünmektedir.

Türklerin millet ülküsünden uzak durmasının, devlet için zararlı, diğer unsurlar için rahatsız edici bunun ötesinde Türklük için öldürücü mahiyette olduğunu düşünen Gökalp (2020: s. 15), Türklüğün, ekonomik ve sosyal bağlamda yozlaşıyor olmasına rağmen, kaybettiği şeyin farkına varamadığını ifade etmektedir. Gökalp (2020: s. 19), Türklük ve İslamıktan ilkinin milliyet değerinin ise beynelmileliyet olduğunu ifade etmekte, Türkleşme fikrinin hemen bir İslamlaşma fikrini de beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır. Türkleşme ve İslamlaşma arasında çelişki olmadığı gibi bunların muasırlaşma ile de çelişmediğini söyleyen Gökalp (2020: s. 20), muasır bir İslam Türklüğünün oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre Türk toplumu Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine ve sonuç olarak Avrupa beynelmileliyetine mensup toplumdur.

Gökalp'ın toplumsal bütünleşmenin üç ögesi olarak ele aldığı bu ilkeler, ayrı ayrı ya da seçmeci bir yaklaşımla değil bütüncül olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Karakaş (2008: s. 252), Gökalp'ın üçlü modellemesi olarak ifade ettiği bu formülasyonu, seçenekçilikten ziyade sentezci bir doktrin olarak değerlendirmektedir. Yani bu ilkeler Gökalp'a göre toplumsal bütünlüğün vazgeçilmez öğeleridir.

Bu mülahazaların, bir anlamda çalışma boyunca çözümlenmeye çalışılan merkez-çevre geriliminden toplumu kurtarıp onları bütünleştirecek bir formül üretmeye yönelik olduğu

söylenbilir. Nitekim Güngör Ergan (2020: s. 78) Gökalp'ın çözümlemesini değerlendirmektedir. Buna göre aydının halktan kültür alıp medeniyet götürmesi süreci sosyokültürel bütünleşmenin ilk aşaması olan Türkleşmeyi; Türklüğün İslam toplumlarıyla dayanışmaya girmesi bütünleşmenin ikinci aşaması olan İslamlaşmayı sağlayacaktır. Son olarak, çağdaşlaşma veya Gökalp'ın ifadesiyle muasırlaşma hayatın getirdiği zorluklara ilim ve fen alanında çözüm getiren araç, gereç, makine vs. üretebilme gücüyle ekonomik ve ekolojik hayat gücünün oluşturulması ve bu gücün toplumun fertlerini kuşatması suretiyle bütünleşmenin tamamlanmasını temsil etmektedir.

4. Gökalp Perspektifinden Günümüz Türk Toplumuna Dair Genel Bir Değerlendirme

Vefatının 100. yıldönümü münasebetiyle Gökalp'ın çeşitlilik ve derinlik arz eden sosyolojik görüşlerinden biri olarak merkez-çevre geriliminin ele alınmaya çalışıldığı bu çalışmada konunun güncel vaziyetine dair bir değerlendirme yapmanın önemli olduğu düşünülmektedir. Öncelikle belirtmek gerekirse, güçlü bir arka planı olan bu gerilimin kolaylıkla ortadan kalkacağını, hatta kalktığını düşünmek pek gerçekçi bir yaklaşım olmayacaktır. Kaldı ki, aydının halka gitmesi, halkın kültürüyle kucaklaşması, bunu popülist olmayan, özcü bir biçimde gerçekleştirilmesi gibi konularda sorunların hâlâ belirli biçimde varlığını sürdürdüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü, bir yandan çok katmanlı ve katmanlar arasında geçişkenlik barındırması nedeniyle zaman zaman karmaşık bir hal aldığı düşünürten, bir yandan da ideolojikleşme riski barındıran bu sorunun çözülmesi imkânı önemli zorluklar içermektedir. Bununla birlikte, Gökalp'taki merkez çevre gerilimi bağlamında bugünkü durumun ne olduğuna dair ipucu niteliğindeki bazı değerlendirmelere, tespitlere ya da vurgulara değinmek yararlı olabilir. Bu noktada merkez çevre gerilimi kadar, Gökalp'ın bu gerilimin ortadan kaldırılması için amaç olarak götüğü toplumsal bütünlük, dayanışma, gelişme, kalkınma, çağdaşlaşma gibi konulardaki bugünkü durumu speküle eden tespitleri ele almak da, aynı şekilde, önem taşımaktadır.

Güngör Ergan'ın (2020: s. 77) üzerinde durduğu gibi, Tütengil (1980: s. 149), Türkiye'nin temel karakteristik özellik olarak ikiye ayrıldığını; bir tarafta anayasası, kanunları, ilkeleri ve devrim düzeni olan resmî Türkiye'nin, diğer tarafta ise bu ilke ve değerlerle örtüşmeyen olayların öne çıktığı, kayıtsız, düzensiz, eşitsiz, hukuksuz, gayr-ı resmî Türkiye'nin yer aldığı ifade etmektedir. Az gelişmiş ülkelere özgü olan bu karşıtlığın aşılabilmesi için toplumsal bütünleşmenin sağlanması gerektiği açıktır; ancak sözü edilen bu bütünleşmenin aydın katkısından faydalanabilmiş bir toplumla mümkün olacağını da ayrıca ifade etmek gerekir. Birçok olumlu gelişmelerine karşın, Türkiye'nin Tütengil'in bahsettiği bu ikilemli manzaradan tamamen kurtulduğunu söyleyebilmek mümkün olmadığı gibi, bu noktada bir zümre olarak aydın sorumluluğunun ve aydın rollerine ilişkin sorunların konuyla ilgisini kurmak da güç değildir. Bu tespit de, Gökalp'ın (2020) yukarıda belirtilen "Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak" formülünün bir çözümleme olarak hâlen geçerliliğini koruduğunu, bu konunun bir toplumsal ödev olarak beklediği fikrini güçlendirmektedir.

Özellikle kimlik tartışmaları çerçevesinden bakıldığında, Erbaş'ın (2018: s. 5-6) ifade ettiği gibi güncel sosyoloji biliminde âdeta ulusal kalkınma süreçlerinin sonunun ilan edilmesine ek olarak, kalkınma tartışmalarının terkedilip mikro düzeyde kimlik tartışmalarına odaklanması ulusal bütünlüğü zorlayan süreçler olarak görülebilir. Bu tartışmaların, Eğribel'in (2012: s. 56) işaret ettiği üzere Amerikan dünya düzeninin küreselleştiği ve bunun için bütün bir dünyanın kalkınma fikrini terk ederek etnik, dini ve mezhepsel vb. kimlik tartışmalarına sürüklendiği bir durumla örtüşmesi dikkatlerden kaçmaması gereken bir durumdur. Gökalp'ın perspektifinden bakıldığında bütün bu tartışmaların, Türkleşmek ve İslamlaşmak gibi kültürel bütünlüğü sağlaması öngörülen formleri tartışmaya sürükleyen süreçler olduğunu ifade etmek mümkündür. Madalyonun diğer yüzünde, Erbaş'ın (2018) ve Eğribel'in (2012) ayrı ayrı belirttikleri bu kalkınma fikrinden kopuşla birlikte, bir anlamda emperyal sistemin avı olan ülkelerin kalkınmak, gelişmek suretiyle maddi dünyanın zorluklarına egemenlik kurdukları bir

medeniyet durumuna erişemedikleri gerçeği durmaktadır ki, bu da Gökalp'ın muasırlaşma dediği hedefin henüz gerçekleşmediğine dair değerlendirmeleri beraberinde getirmektedir.

Görüldüğü gibi, toplumsal bütünlüğünü kültürel temelde sağlayabilmiş ve bunun sonucunda gelişme, kalkınma, çağdaşlaşma gibi toplumsal mefkûrelerini gerçekleştirebilmiş olmak dün olduğu gibi bugün de toplumlar için önemli bir husustur. Bu anlamda çağdaş Türk toplumunu ilgilendiren sosyal, ekonomik ve kültürel sorunlar dikkate alındığında, Gökalp'ın formülasyonunun hâlâ önemli toplumsal ödevlere işaret ettiğini belirtmek gerekir.

Sonuç

Bireyin ihtiyaç duyduğu toplumsal yaşam, belli bir refah seviyesini bireylere sunduğu, bütünleşmiş ve sağlıklı işleyen bir yapı olma özelliğine sahip olduğu ölçüde bireyin ihtiyacına cevap verebilir. O nedenle böyle bir toplumsal gelişme seviyesine erişmek tarih boyunca pek çok toplumun sınıandığı, imtihan verdiği bir zorluk durumuna da işaret etmektedir. Bu konuda oldukça sorun yaşayan, bütünlüğünü yitirmiş, çözülme veya dağılma gibi kavramlarla izah edilmeye çalışılan bu kategorinin oluşmasında önemli bir etken de merkez çevre gerilimleridir. İktidara yakın veya uzak olmakla örtüşen bu kategorik ayrımın, hikâyesi farklı farklı olan birçok toplumda farklı sınıf veya zümrelere tekabül edebileceği söylenebilir.

Ziya Gökalp bu çözümlenmeyi, son dönem Osmanlı toplumunda aydın halk kopukluğu olarak ele almıştır. Türk kültürüne yabancılaşan ve kendi içinde farklı kategorilere bölünmüş olan aydın sınıf Gökalp'e göre parçalanmış toplumsal bütünlüğün sorumluluk taşıyan kanadını oluşturmaktadır. Bu kanadın karşısında ve onun muhatabı konumunda olan halk ise, aydın zümre tarafından kendisine ulaşıldığında toplumsal bütünlüğün geniş tabanını ve asıl kaynağını oluşturma potansiyelindeki kesim olarak görülmektedir. Gökalp'ın merkez-çevre gerilimi çözümlenmesi temelde eğitim kurumunun Osmanlıdaki tasarlanışına ve patolojik işleyişine dayanan aydın halk yabancılaşması sorununu ve bu sorunun aşılması için geliştirdiği bir formülü içerir. O da Anadolu Türklüğünün aidiyet ve yaşamsal bağlarını sembolize ve ifade eden Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak formülüdür. Türkleşmek ve İslamlaşmak, toplumsal yaşamın kültürel aidiyet temellerine işaret ederken, muasırlaşma çağdaş dünyaya sorunsuz ve güçlü bir şekilde katılabilmeyi temsil eden medeniyet formülü olarak belirmektedir.

Ziya Gökalp, aydını ve halkıyla, merkezi ve taşrasıyla bütünleşmiş ve dayanışmasını güçlendirerek çağdaş dünyada güçlü bir şekilde yerini almış bir ülke ve toplum için imkânları ve sorunları analitik bir biçimde, üst düzey bir aydın hassasiyetiyle, çok değerli bir sosyolojik çözümlenme ortaya koymuştur. Onun aydın tavrı ve sosyolojik çözümlenmesi, toplumsal yaşamımız için miras olarak önemini korumaktadır.

Kaynakça

- Berkes, N. (1975). *Türk Düşüncesinde Batı sorunu*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Eğribel, İ. E. (2012). Doğu-Batı Farklılığının ve Eşitsiz Dengesinin Biçim Değiştirilmesi: Batılılaşma Yerine Küreselleşmenin İkamesi. *Türkiye'de Modernleşme Batılılaşma yerine Küreselleşmenin İkamesi* (ss.51-60). E. Eğribel, U. Özcan (Ed.), İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Erbaş, H. (2018). Giriş: Gelişme Sorunsalı: Unut(tur)ulan Ancak Terk Etmeyen ve Kanayan Yara. *Türkiye'de Gelişme/Kalkınma Yazınından Bir Seçki* (ss. 2-25). H. Erbaş (Der.), Ankara: Palme Yayınevi.
- Ersal, A. (2012). *Türkiye'de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp Mümtaz Turhan Erol Güngör*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (1972). *Milli Terbiye ve Maarif Meselesi*. 2. Baskı, Ankara: Diyarbakırı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.

- Gökalp, Z. (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. R. Kardaş (Haz.), İstanbul: MEB Devlet Kitapları.
- Gökalp, Z. (2017). *Türkçülüğün Esasları*. S. Çonoğlu (Haz.), 6. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2020). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. M. Özseri (Haz.), 7. Basım, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güngör Ergan, N. (2020). Türkiye'nin Toplumsal Yapı Temelleri. *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (ss. 41-88).N.G. Ergan (Ed.), 2. Baskı, Ankara: Siyasal Kitabevi,
- Karakaş, M. (2007). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Ankara: Elips Kitap.
- Mardin, Ş. (2003). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, 10. Baskı, M. Türköne ve T. Önder (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önür, H. (2014). Son Dönem Osmanlı Aydınında Eğitim Tartışmaları. *The Journal of Academic Social Science Studies*, Sayı:30, 487-507. doi: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2615>
- Shils, E. (2002). Merkez ve Çevre, *Türkiye Günlüğü*, Y.Z. Çelikkaya (Çev.), Sayı:70, 86-96.
- Türkdoğan, O. (1998). *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, 2. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2005). *Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Tütengil, C.O. (1980). *Az Gelişmenin Sosyolojisi*. 3. Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

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

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 50
2. yazar katkı oranı : % 50



Türkiye'nin Yeni Millet İnşası Sürecinde Ziya Gökalp'in Milliyetçilik Anlayışı *

Ziya Gökalp's Understanding of Nationalism in Turkey's New Nation Building Process

Doç. Dr. Kerem ÖZBEY ¹

Öz

Bu çalışma, Türkiye'de sosyolojinin kurucusu ve Türk milliyetçiliğinin fikir babası olan Ziya Gökalp'in millet, milliyetçilik ve milli kimlik konusundaki düşüncelerini yaşadığı dönem ve günümüz gelişmeleri ışığında anlamayı amaçlamaktadır. Günümüz Türkiye'sindeki yeni millet inşası sürecini ve yeni milliyetçilik anlayışını anlamada Ziya Gökalp'in fikirleri nasıl bir temel sunmaktadır? Bu temel sorudan hareketle, Gökalp'in milliyetçilik anlayışının günümüz Türkiye'sindeki İslami muhafazakâr milliyetçiliği anlamada nasıl bir role sahip olduğu, bu çalışmanın ana sorunsalını oluşturmaktadır. Çalışmada karşılaştırmalı tarihsel-sosyolojik yöntem aracılığıyla iki farklı milliyetçilik karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Kemalist milliyetçilik Türk ulusal kimliğini Anadolu coğrafyası ve Cumhuriyet dönemiyle sınırlı bir şekilde inşa ederken, İslami muhafazakâr milliyetçilik Anadolu dışındaki coğrafyada ve Cumhuriyet öncesi dönemde yer alan Türk, İslam ve Osmanlı kimliklerini referans alarak inşa etmiştir. Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak şeklindeki modeli günümüz İslami muhafazakâr milliyetçiliğinin yeni millet tasarımı için eski Osmanlı coğrafyası, Türk ve İslam dünyası referans alınarak yeniden formüle edilmiştir. Günümüz Türkiye'sinde demokratik açılım sürecinden askeri darbe girişimine, milliyetçi söylemlerden iktidarın mekanda kurduğu kimlik inşa pratiklerine varıncaya kadar hemen her alanda Gökalp'in fikirlerinin izlerini görmek mümkündür. İslami muhafazakâr iktidarın yeni millet tasarımı, Gökalp'in fikirlerinin ulusal ve uluslararası bağlamda yeniden tezahürü olarak görülebilir. Bu bağlamda, Gökalp'in merkezî devletçi, milliyetçi, kamucu, solidarist, korporatif ve kolektivist anlayışı, günümüzün yeni millet inşasında ve yeni milliyetçilik anlayışında da etkilidir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Millet İnşası, Milliyetçilik, Ziya Gökalp, Türkiye.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

This study aims to understand the thoughts of Ziya Gökalp, the founder of sociology in Turkey and the father of Turkish nationalism, on nation, nationalism and national identity in the light of the period he lived in and contemporary developments. How do Ziya Gökalp's ideas provide a basis for understanding the new nation-building process and the new understanding of nationalism in today's Turkey? Based on this fundamental question, the main problematic of this study is how Gökalp's understanding of nationalism plays a role in understanding the Islamic conservative nationalism in contemporary Turkey. In the study, two different nationalisms were compared and analyzed through the comparative historical-sociological method. While Kemalist nationalism constructed the Turkish national identity limited to the Anatolian geography and the Republican period, Islamic conservative nationalism constructed it with reference to the Turkish, Islamic and Ottoman identities in the geography outside Anatolia and in the pre-Republican period. Gökalp's model of Turkification, Islamisation, Modernisation has been reformulated in the new nation

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

¹ Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, ozbey-kerem@artvin.edu.tr

Atf için (to cite): Özbey, K. (2024). Türkiye'nin Yeni Millet İnşası Sürecinde Ziya Gökalp'in Milliyetçilik Anlayışı. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 167-175.

design of today's Islamic conservative nationalism with reference to the old Ottoman geography, Turkish and Islamic world. In today's Turkey, it is possible to see the traces of Gökalp's ideas in almost every field from the democratic opening process to the military coup attempt, from nationalist discourses to the identity construction practices established by the government in space. The new nation design of the Islamic conservative government can be seen as the re-manifestation of Gökalp's ideas in the national and international context. In this context, Gökalp's centralist statist, nationalist, nationalist, publicist, solidarist, corporative and collectivist understanding is also effective in today's new nation building and new nationalism.

Keywords: New Nation Building, Nationalism, Ziya Gökalp, Türkiye.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, Türkiye'de sosyolojinin kurucusu ve Türk milliyetçiliğinin fikir babasıdır. Gökalp, Osmanlı'nın çöküş ve Cumhuriyet'in kuruluş döneminde yaşamış ve fikirlerini, projelerini, önerilerini bu dönemde ortaya koymuştur. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde yaşanan sarsıntı ve krizlere sosyoloji aracılığıyla çözümler sunmuş, devletin Batılılaşma siyasetine yön vermiş, önce Meşrutiyet sonra da Cumhuriyet yönetimini toplumsal tabana yaymanın gayreti içinde olmuş ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte milli kimliğin inşasına katkılar sunmuş bir sosyolog, ideolog, siyasetçi ve bilim insanıdır. Ancak Gökalp'in bir asır önce öne sürdüğü fikirler, sadece bulunduğu dönemle sınırlı kalmayıp günümüze de etki edecek boyuttadır.

Bugünü anlamada Gökalp'in fikirleri merkezi bir rol oynamaktadır. Günümüz Türkiye'sinin meselelerinin çok boyutlu ve geniş hacimli olması, farklı siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel konularda tartışmaların yapılması, bu konularda fikirleri, yaklaşımları ve önerileri bulunan Gökalp'i referans haline getirmektedir. Kuşkusuz günceli anlamının ve tartışmanın temel handikabı, güncelin sürekli değişim halinde olması, uzun ölçekli çözümler yapmanın zorluğu ve artan siyasallaşmanın bir sonucu olarak dar kalıplara hapsolmesidir. Ancak yine de bazı temel değişimler üzerinden günümüzü anlamak olanaklıdır. Gökalp'in fikirleri günümüz gelişmelerini anlamada nasıl bir temel oluşturmaktadır? Bu çalışma, güncel toplumsal ve siyasal değişim ve dönüşümleri anlamada Gökalp'in milliyetçilik anlayışını oluşturan millet, milli kimlik, milli devlet, kültür-mediyet, Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak gibi kavramlar temelinde fikriyatının etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Küreselleşme koşulları altında kimlikler siyasetinin öne çıktığı, etnik, dinsel ve ulusal kimliklerin tartışıldığı ve ulus-devlet egemenliğinin sorgulandığı bir bağlamda günümüz Türkiye'si, millet kavramının yeniden inşa edildiği, milliyetçiliğin yeniden etkili hale geldiği ve milli kimliklerin yeniden tahayyül edildiği bir süreci deneyimlemektedir. Bu süreç Türkiye'de İslami muhafazakâr iktidarın yeni milliyetçilik anlayışı çerçevesinde yeni millet inşasını olanaklı kılmıştır. Kemalist milliyetçiliğin yanı sıra günümüz koşullarında beliren İslami muhafazakâr milliyetçilik Türkiye'de millet kavramının yeniden inşa edilmesini amaçlamış ve buna göre bir milli kimlik tasarlamıştır. Bu çalışmada, Gökalp'in millet ve milliyetçilik fikirleri üzerinden günümüz Türkiye'sindeki yeni millet inşası süreci anlaşılmasına çalışılmıştır. Çalışmada karşılaştırmalı tarihsel-sosyolojik yöntem kapsamında iki farklı tarihsel dönem benzerlikler ve farklılıklar temelinde analiz edilmiştir (Neuman, 2014). Bu bağlamda Gökalp'in millet ve milliyetçilik konusundaki fikirleri bir asır öncesi kadar bir asır sonrasını da etkileyecek düzeyde olduğundan, bugünkü Türkiye'de milletin yeniden inşa sürecini anlamak için Gökalpçi çizgi takip edilmesi gerekir.

1. Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Milliyetçilik Bağlamında Ziya Gökalp

Ulus-devletlerle ilgili olarak Giddens (2008), ulus-devletin sosyologların toplumu olduğunu vurgular. Sosyologlar, modernliğin siyasal örgütlenmesini oluşturan ulus-devleti çözümlerinin temeline yerleştirir. Sosyoloji, Sanayi Devrimi'nin bir ürünü olduğu kadar aynı zamanda Fransız Devrimi'nin de bir ürünü olarak ortaya çıkmış, toplumların ulus-devlet

temelinde örgütlenmesine odaklanmıştır. Batı’da modern toplumun siyasal bilinci olarak beliren ulus-devlet, devlet ve ulusun, politik ve kültürel sınırların denkliliğini oluşturmuştur (Gellner, 2008). Ulus-devletlerin örgütlenişiyle birlikte, sosyologlar toplum kavramı ile ulus kavramının bir ve eşdeğer olduğu fikrinden hareket etmiş ve toplumsal kimlik ile ulusal kimlik öğelerini özdeş kabul etmişlerdir.

Ulus-devletin sosyolojinin bir inceleme ünitesi olması ve sosyologların ulus-devleti temel olarak analizlerini sürdürmeleri, Batı’da olduğu kadar Batı dışı toplumlarda, özellikle de Türkiye’de etkisini göstermiştir. Bunu Gökalp’in zihinsel yönelimlerinde görmek mümkündür. Sahip olduğu yaklaşımı ve ortaya koyduğu önerileriyle Gökalp, Türk ulus-devletinin sosyoloğudur (Parla, 1993; Kaçmazoğlu, 2003). Nitekim Türkdoğan (2005) Gökalp’i bir ulus-devlet düşünürü olarak tanımlamıştır. Gökalp fikirlerini, projelerini ve önerilerini başlangıçta imparatorluğu kurtarmaya dönük olarak ortaya koysa da, sonraki süreçte ulus-devleti inşa etmeye yönelik bir şekilde sistematik hale dönüştürmüştür. Türkiye’de ulus-devletin kuruluş sürecinde doğrudan doğruya yer almış, Türk kimliğinin tanımını, içeriğini ve çerçevesini oluşturmuş ve yeni Türk Devleti’nin ulusal kimlik siyasetine yön vermiştir (Gökalp, 2005).

Ulus-devletler günümüz küreselleşme koşulları altında meşruiyeti her geçen gün sorgulanan, egemenliğinin giderek zayıfladığı ve geçmişle kıyaslandığında etkisinin azaldığı bir konumda yer almaktadır. Hardt ve Negri’nin belirttiği gibi, küreselleşme süreçlerine paralel olarak ulus-devlet egemenliğinin, hala etkili olsa da, giderek gerilediği şeklinde tespitte bulunmaktadır. En baskıcı ulus-devletler bile artık, bırakın dışarıyı, kendi sınırları içinde bile en üstün ve egemen otoriteler olarak düşünülmemelidir (Hardt ve Negri, 2012, s. 15). Küreselleşmenin ulus-devleti sorgulanır hale getirmesi, ulusal kimlikleri tartışılır kılması ve ulusal sınırları aşan gelişmeler ortaya koyması, ulus-devlete ilişkin bakış açılarının, yaklaşımların ve önerilerin de yeniden düşünülmesini gerektirmiştir. Gökalp’in ulus-devlete dönük ortaya koyduğu fikir, öneri ve yaklaşımlarını da bu çerçevede düşündüğümüzde günümüzü anlamada Gökalp’ten ziyade Prens Sabahaddin’in fikirleri daha etkili olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Gökalp gibi Prens Sabahaddin de ulus-devlet inşasına yönelik fikirler ortaya koymuş ancak Prens Sabahaddin’in adem-i merkezîyetçilik ve teşebbüs-i şahsi gibi fikirlerinin bugün egemen hale dönüşmesi onu Gökalp karşısında öne çıkarmıştır. Küreselleşmeye eşlik eden serbest piyasa ekonomisinin dünya çapında etkinliğini kurması, bireyci zihniyetin toplumları kuşatıcı hale gelmesi, özel mülkiyetin genelleşmesi, yerel yönetimlerin etkinliğinin artması gibi gelişmeler Prens Sabahaddin’in fikirlerinin kendi döneminden ziyade günümüzde etkili olmasına neden olmuştur. Ancak günümüzdeki gelişmeler her ne kadar Prens Sabahaddin’in fikirlerini öne çıkarsa da, Gökalp’in fikirlerinin küreselleşme, ulus-devlet ve milliyetçilik tartışmaları çerçevesinde güncelliğini koruduğu görülmüştür.

Küreselleşme her ne kadar ulus-devletlerin meşruiyetini tartışılır hale getirirse de, yeni devletlerin ortaya çıkmasına, yeni sınırların çizilmesine ve yeni kimliklerin inşa edilmesine sebebiyet verdiği için ulus-devletler küresel çağda ölü bir son olmak yerine yeniden inşa edilen yapılara dönüşmüş ve küreselleşmeye rağmen güçlü bir aktör olma özelliğini korumuştur. Buna göre Akça’nın vurguladığı gibi, ulus-devletlerin yok oluşundan değil, bir yönetim aygıtı olarak fonksiyonlarındaki değişimlerden söz etmek daha doğru olacaktır (Akça, 2005, s. 80). Küreselleşme karşısında ulus-devletler tartışılan ve sorgulanan kimliklerini korumak ve yeniden inşa etmeye çalışmaktadırlar. Bu süreç milliyetçiliklerin yeniden etkili hale gelmesini ve milletlerin yeniden inşa edilmesini sağlamıştır. Ulus-devletler küresel hegemonya karşısında milliyetçilikleri yeniden etkin hale getirmiş ve milletlerin yeniden formüle edilmesinin koşullarını oluşturmuştur. Küreselleşme sürecinde Türkiye’de milliyetçiliğin etkili olması beraberinde yeni millet inşası sürecini hızlandırmıştır. Bu süreç Gökalp’in fikirlerini yeni millet inşası sürecinde etkili hale getirmiştir.

2. Millet İnşası ve Türkiye’de Değişen Milliyetçilik Anlayışı

Millet, tarihsel ve sosyolojik açıdan ortak tarihi, coğrafyayı, kültürü, kimliği, değerleri, aidiyetleri ve idealleri paylaşan topluluktur (Şahin, 2009; Erözden, 2013). Milletler geçmişten

günümüze toplumların sahip olduğu kimliğe rengini veren, birlikte yaşamının temellerini oluşturan ve ortak vatan duygusu temelinde örgütlenen yapılardır. Millet, ortak kültürü paylaşanlar ve aynı ulusun üyeleri olarak kabul edilir (Gellner, 2008), milletlerin anavatanda uzun süredir ikamet ediyor olması ve kendi kaderini tayin edebilmesi gerekir (Smith, 2013). Bununla birlikte milletler, sınırları belirlenmiş bir toprak parçası üzerinde (Calhoun, 2012), egemenlik ve sınırlılık özelliklerine sahip bir biçimde (Anderson, 2014), tarihin bir dönemi ve dünyanın belirli bölgeleriyle sınırlı olarak tahayyül edilirler (Carr, 2012). Millet inşası süreci temelde tarihsel-sosyolojik bir süreçtir. Milletler bir kez kurulduktan sonra millet inşası süreci bitmez, daha ziyade tarihsel-toplumsal bir inşa olarak yeniden temayüz eder. Bu açıdan millet nosyonunu sabit bir gerçeklik yerine, dinamik bir yapı olarak görmek gerekir. Hemen her tarihsel dönemde milletler sosyolojik olarak yeniden inşa edilir. Türkiye'nin modernleşme deneyimi, millet kavramının yeniden inşası bağlamında önemli bir örneği oluşturur.

Türkiye'de millet inşası bir taraftan Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte gerçekleşirken, diğer taraftan da günümüz gelişmeleri ışığında yeniden gerçekleşmektedir. Bir başka ifadeyle, Türkiye'nin millet inşası deneyimi, ilk olarak 19. yüzyılın ortalarından başlayan ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın çöküşü ve Türk ulus-devletinin kuruluş döneminde şekillenirken, ikincisi 20. yüzyılın son çeyreğinde başlayıp 21. yüzyılın başlarında yeniden şekillenmiştir. İki Kemalizm'in milliyetçilik anlayışının bir ürünü olarak ortaya çıkarken, ikincisi İslami muhafazakârlığın milliyetçilik anlayışına dayalı olarak inşa edilmiştir. Her iki millet inşası sürecinde de milliyetçilik belirgin bir rol oynamaktadır. Milliyetçilik, toplumları ortak kimlik, tarih, coğrafya, kültür, değerler sistemi, ekonomi ve din temelinde bir araya getirir ve bu yönüyle toplum halinde birlikte yaşamının temel formlarından birini oluşturur. Toplumların kimlik, aidiyet ve dayanışmalarının bir ürünü olan milliyetçilik, Türkiye'de bir kimlik (ulusal kimlik) inşasıdır. Osmanlı'nın son döneminden günümüze değin milliyetçilik, Türkiye'nin ulusal kimliğinin inşası, korunması ve yeniden üretilmesini sağlamış ve toplumun Türk ulusal kimliği üzerinden bütünleşmesinin koşullarını oluşturmuştur.

Milliyetçiliğin birbirinden farklı görünüşleri olsa da, Türkiye'de egemen politik alanda milliyetçiliğin iki ana görünümü ağır basmaktadır: Kemalist milliyetçilik ve İslami muhafazakâr milliyetçilik. Kemalist milliyetçilik, Osmanlı'nın son döneminde devleti çöküşten kurtarmanın bir aracı olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte yeni Türk Devleti'nin ve Türk ulusal kimliğinin temel dinamiklerinden biri haline almasıdır (Yıldız, 2016). İslami muhafazakâr milliyetçilik, Kemalist milliyetçilikten farklı olarak milliyetçiliği Osmanlı-İslami kimliği referans alarak oluşturmuş ve milleti bu kimlik temelinde inşa etmiştir (Koyuncu, 2014; Yaşlı, 2014). Bir başka ifadeyle, Kemalizm, Batı medeniyeti ve laikliği temele alarak Türk kimliğini inşasını sağlarken, İslami muhafazakârlık kimliği Osmanlı-İslami temel alarak inşa etmiştir (Tokdoğan, 2018). Gökalp'in yeni Türk Devleti'nin kurulması, Türk kimliğinin tanımlanması, Batıcı ve Türkçü temelde kimliğin inşası, Batılı değerlere göre toplumun dönüşümü, millet olma bilinci gibi fikirleri her ne kadar Kemalist milliyetçilik için bir temel oluştursa da, İslami muhafazakâr milliyetçiliğin yeni Türkiye'yi mevcut Türkiye'nin dışındaki Türk, İslam ve Osmanlı kimliklerine referansla inşasında, yeni millet inşasını Osmanlı-İslami kimliği üzerinden temellendirmesinde ve milletin yeniden inşasında da önemli bir referans oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle, Gökalp'in milliyetçiliği hem Kemalizm'in hem de İslami muhafazakarların millet inşa süreçlerine kaynaklık edecek şekilde çok yönlü bir milliyetçiliktir.

3. İslami Muhafazakâr Milliyetçiliğin İnşasına Gökalp'in Milliyetçiliğinden Bakmak

Günümüz Türkiye'sinde öne çıkan İslam muhafazakâr milliyetçiliği anlamada Gökalp'in fikirleri, özellikle de milliyetçilik konusundaki fikirleri önemli bir temel sunmaktadır. Gökalp'in millet tanımı ve milliyetçilik anlayışı Türkiye'nin yeni millet inşasına kaynaklık edecek boyutlara sahiptir. Kemalist milliyetçilik, Türk ulusal kimliğini Anadolu topraklarıyla sınırlı görürken, günümüzün İslami muhafazakâr milliyetçilik kimliği Anadolu dışındaki Türk, İslam ve Osmanlı kimlikleriyle birlikte tahayyül etmektedir. Bir başka ifadeyle, Kemalizm'in milliyetçilik anlayışı, Türk kimliğini Batıcı, Türkçü ve seküler tonları ağır basan bir çerçevede tanımlarken, İslami muhafazakâr milliyetçilik Anadolu dışındaki Türk, İslam ve Osmanlı kimliklerini referans alarak

kimliği tanımlamaktadır (Göle, 2002; Güllap, 2003). Bununla birlikte, Kemalizm, Türk ulusal kimliğini Cumhuriyet dönemiyle sınırlı bir şekilde inşa ederken, İslami muhafazakârlar kimliği tanımlarken Cumhuriyet öncesi dönemde hakim olan Osmanlı-İslami geleneği referans alarak hareket etmektedir (İlhan, 2013).

İslami muhafazakâr milliyetçiliğinin millet tanımı bugünkü Türkiye sınırlarıyla sınırlı olmayıp İslam coğrafyasıyla, Türk dünyasıyla ve Osmanlı'nın hüküm sürdüğü coğrafyalara dek uzanmakta ve büyük bir coğrafya tahayyülüne dayanmaktadır. İslami muhafazakâr milliyetçilik anlayışı Gökalp'in milliyetçilik anlayışının Anadolu sınırlarını aşan boyutlarda tezahürü olarak anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, Türkiye'nin İslam coğrafyasındaki arayışını, Türk dünyasına açılma politikasını ve Batı dünyasıyla ilişkilerini sürdürmesini, Gökalp'in millet tanımının ve milliyetçilik fikirlerinin yeniden inşası bağlamında düşünmek olanaklıdır. Gökalp'e göre millet; lisanca, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur (Gökalp, 2013, s. 18). Türkiye'nin Türk dünyasına açılması bir anlamda Gökalp'in millet tanımının Türk dünyasını içerecek şekilde yeniden tezahürüdür. Bu konuda en güncel örnek, 2024 yılı eylül ayında Türk Devletleri Teşkilatı'nın (TDT) kurduğu Türk Dünyası Ortak Alfabe Komisyonu'nun 34 harften oluşan Ortak Türk Alfabesi önerisi üzerinde uzlaşmasıdır. Söz konusu uzlaşma yeni millet inşası sürecinin Anadolu dışındaki coğrafyalarda Gökalpçi anlamda ortak bir dil, eğitim ve kültür ekseninde inşa edildiğini göstermektedir. Bu açıdan Türk dünyası ortak alfabesi Gökalp'in millet tanımının günümüzde farklı bir bağlamda yeniden tezahür ettiğini göstermektedir. Türkiye'nin Türk dünyasında yer alan devlet ve milletlerle ortak tarih, kültür, dil, din ve köken aidiyeti çerçevesinde kurduğu ilişkiler Gökalpçi millet anlayışının uluslararası bağlamda somut tezahürü olarak okunabilir. Bununla birlikte, günümüz Türkiye'sinin Türk dünyasıyla bütünleşmesi Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (2010) tezinde yer alan Türkleşmek tezinin yeniden tezahürü olarak görülebilir.

Türkiye'nin İslam dünyasıyla bütünleşme çabaları, Gökalp'in millet tanımının günümüzde İslam dünyasını içerecek şekilde yeniden tezahürü olarak görülebilir. Türkiye'nin İslam dünyasıyla kurduğu ilişkiler, gerilim ve çatışmaları barındırsa da geçmişten farklı olarak yeni ilişkiler, yeni değerler ve yeni aidiyetler oluşturmak açısından önem taşımaktadır. Türkiye, Balkanlardan Kafkasya'ya, Ortadoğu'dan Afrika'ya, Asya'dan Avrupa'ya kadar uzanan çizgide, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Müslümanlarla tarihsel, coğrafi, kültürel ve dinsel bağlar üzerinden ortak bir kimlik bilinci geliştirmesi, İslami muhafazakâr milliyetçiliğinin yeni millet inşasının Anadolu dışındaki coğrafyalarda nasıl yeniden inşa edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Son dönemde Gazze'de, Filistin'de ve dünyanın farklı coğrafyalarındaki Müslümanlara yapılan soykırımlar karşısında Türkiye'nin ortak değerler, ortak duygular ve ortak aidiyetler çerçevesinde desteğini sürdürmesi, ortak biz duygusunu öne çıkarması, Müslümanların onurunu koruma iradesini göstermesi, tam da Gökalpçi millet olma bilincinin ve dayanışmacı-korumacı milliyetçilik refleksinin ulus ötesi bağlamdaki yansıması olarak görülebilir. Bu yönüyle, Türkiye'nin İslam dünyasıyla bütünleşme çabaları, Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak tezinde yer alan İslamlaşmak teziyle örtüşen özellikler göstermektedir.

Türkiye'nin Batı dünyasıyla ilişkileri tarihsel ve sosyolojik açıdan sorunlu özellikler taşısa da, Batıyla ilişkilerde ekonomik, teknolojik, ticari vb. ilişkiler sürmeye devam etmektedir. Günümüzde Avrupa Birliği (AB) ile ilişkiler çerçevesinde sürdürülen süreç, kendi içinde tıkanmış olsa da, Türkiye'nin Batıcı siyaseti geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Gökalpçi anlamda medeniyet Batı ile bir ve eşdeğer görüldüğünden, günümüzde de Batı, medeniyetin merkezi olarak görülmekte, AB'ye girmek bir bakıma Batı medeniyetine giriş olarak görülmektedir. Bu da Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak tezinde yer alan Muasırlaşmak tezinin bir asrı aşkın bir süre geçmesine rağmen günümüzde halen güncelliğini koruduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Gökalp'in Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak tezindeki çağdaş bir İslam Türklüğü meydana getirme gayesinin (Gökalp, 2010, s. 17) günümüzde Anadolu dışındaki coğrafyalarda yeniden oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir.

İslami muhafazakâr milliyetçiliğin yeni millet inşası günümüzde ulus ötesi bir bağlamda şekillense de, bu sürecin ulusal ölçekte de izdüşümleri bulunmaktadır. Günümüz Türkiye'sinde öne çıkan bazı önemli gelişmeler Gökalp'in fikirlerinin yeniden düşünülmesini gerektirmiştir. Bunların başında siyasette, medyada ve kamuoyunda milli birlik ve kardeşlik projesi, demokratik açılım süreci, çözüm süreci ve barış süreci olarak tanımlanan süreçtir. Kürt sorunu olarak da isimlendirilen bu sürecin temel amacı, Türkiye'deki etnik grupların sorunlarını çözerek devlet ve toplumla bütünleşmelerini yeniden sağlamak, ortak tarih, kültür, coğrafya ve kardeşlik hukuku çerçevesinde birlikte yaşamayı güçlendirmek ve millet olma anlayışını katılımcı ve temsil kabiliyeti yüksek bir şekilde yeniden inşa etmektir. Türkiye'nin kimlikler siyasetinin temel bir parçası olan bu süreç, Gökalp'in harsi Türkçülük olarak tanımladığı kültürel milliyetçiliğin günümüzdeki tezahürü olarak görülebilir. Çünkü sözü edilen süreç, siyasal ve etnik ayrışmadan ziyade, toplumsal ve kültürel kimlik sorunlarının aşılmasını ve etnik grupların devlet ve milletle yeniden bütünleşmesini temel aldığı için, Gökalp'in millet tanımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Söz konusu süreç Gökalp'in Türkleşmek teziyle örtüştüğü gibi İslamlaşmak teziyle de örtüşmektedir. Çünkü Fatih Yaşlı'nın da belirttiği gibi bu süreç, Türklerle Kürtlerin ikisinin de İslam ümmetinin bir parçası olduğu, dolayısıyla sorunun da, Türk ve Kürt milliyetçiliğini aşacak bir ümmet projesiyle halledilebileceği iktidarın soruna dair genel algısını oluşturmaktadır (Yaşlı, 2014, s. 145). Bu açıdan Gökalp'in Türkleşmek tezinin yanı sıra İslamlaşmak tezi de bugünkü kimlik merkezli sorunların çözümünde etkisini göstermektedir. Nitekim günümüz Türkiye'sinde kimlikler siyasetiyle ilgili tartışmalarda Gökalp genellikle bu tartışmaların her zaman merkezinde yer almaktadır.

Gökalp'in milliyetçiliğinin günümüzdeki yansımaları İslami muhafazakâr iktidarın milliyetçi söylemlerinde görülmektedir. Bu söylemlerin başında yer alan tek devlet, tek millet, tek vatan ve tek bayrak söylemi, Gökalp'in milliyetçilik fikirlerinin günümüzde de geçerliliğini koruduğunu göstermektedir. Tek devlet söylemi Gökalp'in devletçiliğini yansıtırken, tek millet söylemi Gökalp'in millet tanımıyla örtüşmektedir. Tek vatan söylemi Gökalp'in vatan tahayyülünü gösterdiği gibi tek bayrak söylemi de yine Gökalp'in milli kimlik anlayışının temel sembollerinden biridir. Bu söylemde yer alan tek kavramı, tekçiliği, tektipleşmeyi, kapalılığı ve otoriterliği değil, daha ziyade toplumsal bütünleşmeyi, ortak değerleri, ortak kimliği ve birlikte yaşama idealini vurgulamaktadır. Gökalp, 1922 yılında Küçük Mecmua'da yazdığı yazıda millet tarifini bir kere daha tekrar eder: Millet, müşterek duygular, müşterek mefkûreler, bilhassa müşterek emeller etrafında toplanan dayanışmalı bir topluluktur (Köseoğlu, 2005, s. 166). Bu açıdan tek devlet, tek millet, tek vatan ve tek bayrak söyleminde yer alan teklik, milletin müşterekliğini ifade etmektedir ve günümüzde millet olmak, Gökalpçi anlamda çeşitli müşterekliklerde bir araya gelmeyi gerektirmektedir.

Gökalp'in milliyetçilik anlayışının günümüze yansımalarını 15 Temmuz hain darbe girişimi üzerinden anlamak olanaklıdır. 15 Temmuz darbe girişimiyle birlikte darbecilerin öngörmediği millet faktörü 15 Temmuz gecesi harekete geçti ve darbeciler için direnç noktası olarak görülmeyen ve çok da dikkate alınmayan millet, darbeyi püskürten ana güç oldu (Karakaş, 2016, s. 91). 15 Temmuz darbe girişimi karşısında milletin topyekûn darbeye dur diyebilmesi, darbe girişimi karşısında milletin kendi zaferini elde etmesi ve küresel işgal projesi olan darbe girişimine karşı milletin dayanışma halinde olması, doğrudan doğruya Gökalp'in millet anlayışının günümüzde nasıl yeniden gerçekleştiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Gökalp'e göre, gerçek toplumlar ancak milletlerdir (Gökalp, 2013, s. 72). Bu anlamda, 15 Temmuz darbe girişimine millet olarak karşı koyabilmek, Gökalpçi anlamda millet olmanın tecessüm etmiş halidir.

İslami muhafazakâr iktidarın yeni millet inşasının mekânsal izdüşümleri Gökalp'in yaklaşımından önemli izler taşımaktadır. Mekan iktidarla doğrudan ilişkilidir. İktidarlar kendisini mekânda kurar, kimliği mekânda inşa eder ve mekânla bütünleşir. Bu çerçevede, Cumhurbaşkanlığı Külliyesi yeni millet inşasının mekânsal izdüşümlerinden biridir. Külliye'ye yakından bakıldığında Gökalp'in merkezîyetçi anlayışının mekâna nasıl yansıdığı anlaşılabilir. Çünkü Külliye, günümüz Türkiye'sinde İslami muhafazakâr iktidarın maddî ve sembolik

görünümünü sunmasının yanı sıra Gökalpçi anlamda merkezîyetçiliği daha da kuvvetlendirmiş ve Ankara'yı daha çok merkez haline dönüştürmüştür. Merkezîyetçi anlayışın mekanda inşa edilmesi, Gökalpçi anlamda merkezîyetçiliğinin günümüzde yeniden nasıl inşa edildiğini anlamak açısından önem taşımaktadır. Merkezîyetçi anlayışı güçlendiren örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin Ankara-Sivas, Ankara-Eskişehir, Ankara-Konya, Ankara-Karaman hattında yapılan yüksek hızlı trenler, bir yönüyle tekno-ekonomik modernleşmeyi sembolize ederken, diğer yönüyle merkezîyetçiliği, Gökalpçi anlamda Ankara'nın merkezîyetçiliğini kuvvetlendiren özellikler taşımaktadır. Bu örnekler genel anlamda Gökalp'in fikirlerinin günümüze yansımalarını göstermektedir.

Sonuç

Gökalp'in bir asır önce yaşanan sorunlara yönelik sunduğu çözümler, ortaya koyduğu yaklaşım biçimi ve devlet ve topluma sunduğu fikirler, sadece bir asır öncesiyle kalmamış günümüze de sirayet etmiştir. Gökalp'in fikirleri yaşadığı dönemde olduğu kadar bugünü de etkileyecek boyutlarda olmuştur. Bu açıdan günümüzü anlamada Gökalp'in fikirleri, özellikle de millet ve milliyetçilik konusundaki fikirleri güncelliğini korumaktadır.

Günümüz gelişmeleri ışığında Gökalp'in en çok tartışıldığı alanların başında kuşkusuz küreselleşme ve ulus-devlet tartışmaları gelmektedir. Çünkü Gökalp yaşadığı dönemde İmparatorluğun son dönemindeki sorunlara çözüm bulmaya çalışırken, aynı zamanda yeni kurulan ulus-devletin milli kimlik inşasında da önemli katkılar sunmuş ve bu yönüyle Türk ulus-devletinin sosyoloğu olmuştur. Toplumsal ve siyasal meselelere ulus-devlet çerçevesinde yaklaşan Gökalp, günümüz küreselleşme sürecinde yeniden tartışılan isim olmuştur. Küreselleşmenin ulus-devletleri aşan gelişmeler ortaya koyması her ne kadar Gökalp'i geçersiz hale getirmiş gibi görünse de, küreselleşmenin aynı zamanda yeni devletlerin ortaya çıkmasına, yeni sınırların çizilmesine ve yeni kimliklerin inşasına sebebiyet vermesi, Gökalp'i daha fazla geçerli hale getirmiş ve bu kez millet nosyonu küresel bağlamda yeniden tahayyül edilmeye, milliyetçilik küresel gelişmelere karşı bir temelde inşa edilmeye başlanmıştır.

Gökalp'in milliyetçilik anlayışı günümüz Türkiye'sinin uluslararası bağlamda inşa etmeye çalıştığı yeni kimliğe ve yeni millet tasarımına temel teşkil edecek özelliklere sahiptir. Türkiye'nin Türk dünyasıyla, İslam dünyasıyla ve Batı dünyasıyla kurduğu ilişkiler, Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak tezlerinin yeniden tezahürü olarak düşünülmelerini sağlamıştır. Kemalizm'in Anadolu coğrafyasıyla ve Cumhuriyet dönemiyle sınırlı millet anlayışının aksine Türkiye'nin Anadolu coğrafyası dışında yer alan Türk, İslam ve Osmanlı kimlikleriyle kurduğu ilişkiler bugünkü İslami muhafazakâr iktidarın yeni millet inşasının temelini oluşturmuş, bu da Gökalp'in millet anlayışıyla örtüşen dinamiklere sahip olmuştur.

Bugünkü İslami muhafazakâr iktidarın yeni millet tasarımı ve milliyetçilik anlayışında Gökalp'ten izler bulmak mümkündür. Türkiye'nin kimlikler siyaseti Gökalp üzerinden yapılar tartışmalarla sürmekte, Türkiye'nin etnik kimlik ve ulusal kimlik ikileminde yaşadığı sorunların aşılmasında, millet olma bilinciyle birlikte yaşama idealini sağlamada, etnik veya siyasal ayrımlar yerine toplumsal ve kültürel çerçevede bütünleşmede Gökalp'in millet anlayışı temel kabul edilmektedir. Gökalp'in ortak kültür, dil, eğitim, din temelindeki millet anlayışı Türkiye'de farklı kimliklerin birlikte yaşamasının temelini oluşturmuş, bu da Gökalp'i günümüzün kimlik meselelerinin odağında konumlandırmıştır.

Gökalp'in milliyet anlayışı günümüzde İslami muhafazakâr iktidarın milliyetçilik söylemlerinde de karşılık bulmuştur. Millet, devlet, vatan ve bayrak söylemleri Türkiye'de milliyetçiliğin geçmişten günümüze süreklilik çizgisinde devam etmiş ve günümüzün ortak yaşam idealine dönüşmüştür. Kuşkusuz bu söylemlerin oluşumunda yer alan Gökalp, millet ve milliyetçilik konusundaki fikirleriyle bugün de etkisini korumuştur. Bununla birlikte, Gökalp'in millet anlayışı günümüz askeri darbe girişimleri karşısında milletin direnişine kaynaklık etmiş, millet darbeye dur diyebilmek için kolektif bir şekilde örgütlenmesinde Gökalp'in dayanışmayı temel alan milliyetçilik anlayışı bir motivasyon kaynağına dönüşmüştür. Gökalp'in merkezîyetçi

ve devletçi fikirlerinin günümüzde de izdüşümleri milletin mekândaki yeniden örgütlenmesinde de görülmektedir. Mekânda İslami muhafazakâr kimliği yeniden inşa eden iktidar, bunu Gökalpçi anlamda merkezîyetçiliği ve devletçiliği kuvvetlendirerek gerçekleştirmiştir. Merkez ve çevre arasında kurulan ulaşım teknolojileri de, Gökalpçi merkezîyetçiliğin bir başka mekânsal tezahürü olmuştur.

Sonuç olarak, Gökalp'in fikirleri, özellikle de millet ve milliyetçilik fikirleri geçmişin millet inşasında olduğu kadar günümüzün yeni millet inşasında da doğrudan merkezi bir rol oynamıştır. Gökalp, fikirleriyle, önerileriyle, projeleriyle sadece yaşadığı dönemi değil, günümüzün sosyolojik meselelerine de kaynaklık etmiş, bugünü anlamada önemli bir perspektif sunmuştur. Buradaki temel soru, Gökalp'in fikirlerinin geçmiş ve bugünün ötesinde geleceği şekillendirip şekillendirmeyeceğidir. Hiç kuşkusuz, millet olma ideali, milli kimlik inşası, millet olma bilinci ve milliyetçi refleksler toplumda var olduğu sürece, Gökalp'in fikirleri güncelliği korumaya devam edecektir.

Kaynakça

- Akça, Gürsoy. (2003). Küreselleşme ve ulus-devlet. *Selçuk İletişim*, 3(1), 74-81.
- Anderson, B. (2014). *Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Calhoun, C. (2012). *Milliyetçilik*. (B. Sütçüoğlu, Çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Carr, E. H. (2012). *Milliyetçilik ve sonrası*. (O. Akınhay, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erözden, O. (2013). *Ulus-Devlet*. İstanbul: On İki Levha Yayınları.
- Gellner, E. (2008). *Uluslar ve ulusçuluk*. (B. Ersanlı ve G. Göksu Özdoğan, Çev.), İstanbul: Hil Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Kapitalizm ve modern sosyal teori*. (Ü. Tatlıcan, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökalp, Z. (2005). *Yeni Türkiye'nin hedefleri*. (Y. Toker, Haz.), İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek islamlaşmak muasırlaşmak*. (O. Karatay, Yay. Haz.), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gökalp, Z. (2013). *Türkçülüğün esasları*. (M. Ünlü ve Y. Çotuhşöken, Yay. Haz.), İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- Göle, N. (2002). *Melez desenler: İslam ve modernlik üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gülalp, H. (2003). *Kimlikler siyaseti: Türkiye'de siyasal İslamın temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *İmparatorluk*. (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İlhan, R. S. (2013). *Arap baharı ve Osmanlı'nın yası bağlamında modern Türk kimliği*. *Akademik Ortadoğu*, 8(1), 25-49.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2003). *Türk sosyoloji tarihi II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Karakaş, M. (2016). 15 Temmuz darbe girişiminin siyaset sosyolojisi açısından düşündürdükleri. *Üsküdar: Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, (3), 86-92.

- Koyuncu, B. (2014). *Benim milletim: AK parti iktidarı, din ve ulusal kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köseoğlu, N. (2005). *Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve Ziya Gökalp*. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yayınları.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri: nitel ve nicel yaklaşımlar I-II*. (S. Özge, Çev.), İstanbul: Yayınodası Yayınları.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şahin, K. (2009). *Küreselleşme tartışmaları ışığında ulus-devlet*. İstanbul: Yenyüzyıl Yayınları.
- Smith, A. D. (2013). *Milliyetçilik: Kuram, ideoloji, tarih*. (Ü. Hüsrev Yolsal, Çev.), Ankara: Atıf Yayınları.
- Tokdoğan, N. (2018). *Yeni Osmanlılık: Hınç, nostalji, narsisizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2005). *Ulus-devlet düşüncüsü Ziya Gökalp*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Yaşlı, F. (2014). *AKP, cemaat, sünni-ulus: Yeni Türkiye üzerine tezler*. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları.
- Yıldız, A. (2016). *Ne mutlu Türküm diyebilene: Türk ulusal kimliğinin etno-seküler sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim 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.

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Ziya Gökalp'in Tarihsel Sosyoloji Anlayışının Prens Sabahaddin Sosyolojisindeki İzleri: Tahsin Demiray ve Türk Toplum Tarihi*

*The Traces of Ziya Gökalp's Historical Sociology in Prens Sabahaddin's Sociology:
Tahsin Demiray and the History of Turkish Society*

Doç. Dr. İlyas SUCU¹

Öz

Ziya Gökalp, Türkiye'de sosyolog ve ideolog kimlikleriyle bilinirlik sağlamış ve Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze değin gerek siyasette gerekse de düşünce tarihi içindeki etkili yerini korumuştur. Gökalp'in ideolog kimliği ile siyasetteki belirleyici konumu, onun sosyolojik çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Gökalp Türk toplum kimliğinin belirlenmesi adına, Türk toplumunu kendi tarihi içinde ele alan sosyolojik çalışmalar yapmış ve dönem itibarıyla geçerli görünen bir takım çözüm önerileri getirmiştir. Bu çalışmada Gökalp'in kendisinden sonraki dönemlerde Türkiye'de sosyolojinin gelişimi içerisinde farklı ekollerdeki etkisi ele alınacaktır. Bu ele alışıta temel belirleyici unsur, Türk toplum tarihinin sosyologlarımızın çalışmalarındaki yeridir. Bu minvalde Prens Sabahaddin'in devamcılarında Tahsin Demiray'ın Türk toplum yapısına dair görüşlerinde Gökalp'in etkisi tartışılacaktır. Bu tartışmada her iki sosyoloğun yaklaşımlarının benzerliğinin yanı sıra Osmanlı eleştirileri ile Türk medeniyetine dair araştırmalarının ortak bulguları yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Tahsin Demiray, Türk sosyolojisi, tarihsel sosyoloji.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp has gained recognition in Turkey as a sociologist and ideologue and has maintained his influential place in both politics and the history of thought since the foundation of the Republic of Turkey. Gökalp's identity as an ideologist and his decisive position in politics were made possible by his sociological studies. In order to determine the identity of Turkish society, Gökalp conducted sociological studies on Turkish society within its own history and proposed a number of solutions that seemed valid at the time. In this study, Gökalp's influence on different schools in the development of sociology in Turkey in the following periods will be discussed. The main determining factor in this approach is the place of Turkish social history in the works of our sociologists. In this context, the influence of Gökalp on the views of Tahsin Demiray, one of the followers of Prens Sabahaddin, on the structure of Turkish society will be discussed. In this discussion, the similarities of both sociologists' approaches as well as the common findings of their criticism of the Ottoman Empire and their research on Turkish civilization are interpreted.

Keywords: Ziya Gökalp, Tahsin Demiray, Turkish sociology, historical sociology.

Paper Type: Research

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü. ilyas.sucu@omu.edu.tr

Atıf için (to cite): Sucu, İ. (2024). Ziya Gökalp'in Tarihsel Sosyoloji Anlayışının Prens Sabahaddin Sosyolojisindeki İzleri: Tahsin Demiray ve Türk Toplum Tarihi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 1-10.

Giriş

Türk sosyoloji tarihine mal olmuş çeşitli isimleri anmanın anlamı nedir? Bugün neden yüz yıl önce aramızdan ayrılmış düşünür/sosyologlarla ilgileniyoruz? Öncelikle amacın bir tarih aktarımı olmadığı, en azından sadece bu olmadığını vurgulamak gerekiyor. Esas amaç Türk sosyologlarının sosyolojik birikimlerinden faydalanmak, Türk toplumunun meselelerini nasıl ele aldıklarını, kavradıklarını ve ne tür düşünceler serdettiklerini anlamak; peşi sıra bu birikimden bugün nasıl istifade edeceğimizin yollarını araştırmaktır.

Elbette ki Türkiye'de gittikçe artan miktarda ve ilgide düşünür/sosyologlarımızın ölüm yıl dönümleri vesile kılınarak çeşitli toplantılar tertip edilmekte ve bu toplantılarda bahse konu düşünür/sosyoloğun fikir dünyası etraflıca ele alınmakta, toplum sorunları önündeki tavrı ve önerileri sorgulanmakta ve daha da önemlisi bu düşünür/sosyologların düşünce ve önerileri günümüz koşullarında yeniden bir okumaya/yorumlamaya tabi tutulmaktadır. Bugün ölümünün yüzüncü yılında Ziya Gökalp'ı da bu çerçevede ele alıyoruz. Yüzyıllık tarih farkında aynı toplum sorunlarımızın devam edip etmediğini sorguluyoruz. Gökalp'in toplum meselelerimize getirmiş olduğu açıklama biçimleri ile çözüm önerilerinin günümüz koşullarındaki geçerliliğini sorguluyoruz. Düşünce tarihimizdeki sürekliliklere ve kırılmalara odaklanıyor, bir gelenek oluşturup oluşturamadıklarını ve bunun gerekçelerini anlamaya gayret ediyoruz.

Ölümünün yüzüncü yılında Ziya Gökalp'in fikirlerini ele almak ve açıklamak için yapılan birçok kongre/sempozyum veya anma toplantıları yapılıyor olması, öncelikle onun düşüncelerinin etkisinin günümüzde hala devam ettiğinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu aynı zamanda Türkiye'nin temel meselelerinin (batılılaşma, doğu-batı, milliyetçilik, evrensellik-ulusalcılık vd.) günümüzde farklı biçimlerde devam ettiğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. Ayrıca yine bu etki, Gökalp sosyolojisinin bu temel meseleleri ele alırken Türk düşünce tarihiyle kurmuş olduğu münasebetin, diğer bir deyişle sosyoloji-tarih ilişkisine dair ilginin günümüzde güçlendiği şekliyle de değerlendirilebilir.

Bu çalışmada bahse konu bu iki okuma biçiminin bir örnekliliği sergilenecektir. Çalışmada öncelikle Ziya Gökalp düşüncesinin önem ve etkisi yorumlanacak, akabinde Türk sosyolojisinde Gökalp'in tarihsel sosyolojik yaklaşımının farklı sosyolojik geleneklerden gelen kimi sosyologlar tarafından nasıl alımlandığına ve Gökalp ilgisine kısaca değinilecektir. Çalışmanın devamında ise Prens Sabahaddin sosyolojisinin 1950 sonrası önemli temsilcilerinden olan Tahsin Demiray'ın Türk toplum yapısının/kimliğinin tanımlanması üzerine getirmiş olduğu açıklamalar, Ziya Gökalp'le karşılaştırmalı olarak ele alınıp yorumlanacaktır. Kabaca üç maddede özetlenecek bu karşılaştırmada, sadece kimi benzerlikler üzerinde durulacak ve bu benzeşim, Gökalp'ten

Demiray'a doğru tarihsel sosyolojik yaklaşımın Prens Sabahaddinci ekolde de akis buluşu olarak değerlendirilecektir.

Çalışmada, literatür değerlendirme yöntemlerinden bütünleştirici değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem, araştırmacının bir konuyla ilgili mevcut bilgi durumunu sunduğu, özetlediği, o konudaki uzlaşmaları ve/veya uzlaşmazlıkları tespit ettiği, çoğunlukla bir bağlam değerlendirmesiyle birleştirilen bir değerlendirme türüdür (Neuman, 2014, s. 166). Bu yöntemle birlikte Ziya Gökalp'in toplum kimliğinin tanımlanmasında ve hatta inşasında tarihsel sosyolojiyi kullanımının Tahsin Demiray gibi karşıt bir sosyolojik ekolde de karşılık bulduğu, her iki sosyoloğun toplum tarihi araştırmalarından hareketle anlaşılmalı çalışılacaktır.

1. Ziya Gökalp: Önemi ve etkisi

Çalışmamızın kapsamı itibarıyla Ziya Gökalp sosyolojisini etraflıca ele almayacağız. Fakat yine de Gökalp'in çağdaş Türk düşüncesi ve siyaseti ile özde Türk sosyolojisi için önemine, bu önemin gerekçesine ve Gökalp'in yaygın etkisine dair birkaç izahta bulunmak elzem görünüyor.

Gerçekten de Ziya Gökalp, "II. Meşrutiyet döneminde yıldızı parlayıp da fikir hareketleri içindeki önem ve ağırlığını Cumhuriyet döneminde de sürdürebilen" nadir simalardan biridir. Gökalp, Türk modernleşmesinin son yüz yılına damgasını vurmuş bir "simge-düşünür"dür. Onun kuşağına mensup olup da fikirlerini günümüzde de yaşayan pek az düşünürümüz vardır (Özcan, 2010, s. 116). Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'le ilgili erken dönemde kaleme aldığı müstakil eserinde (2007 [1942], s. XXIII) Gökalp'i; "meşgul olduğu Batı ilmine dayanarak cemiyetimizin bütün meselelerini en etraflı ve sistematik bir tarzda görmüş olan ilk büyük mütefekkir" olarak tanımlar. Ülken'e göre Gökalp'in felsefi enginliği çok derin olmayabilir; fakat fikirleri arasındaki bağdaşım ve bu fikirlerin öneme haiz bütün meselelere uygulanması; onun tutarlı ve kuvvetli bir akım uyandırmasına ve ilk defa bir düşünce geleneği kurmasına imkân tanımıştır. Taha Parla (2009, s. 51-53) ilgili eserinde, Gökalp'in ölümü münasebetiyle dönemin etkili siyaset ve düşün adamlarının Gökalp'in ölümünü çok büyük bir kayıp duygusuyla karşıladıklarını belirterek, onlardan yapılmış çeşitli iktibaslara yer verir. Bu iktibaslarda Gökalp, "mabedimizin meşalesi", "milli hazinemiz", "Türklere Doğu yoluyla Batı'yı getiren", "Tanzimat hareketinden beri son en büyük şuur hamlemiz" gibi ifadelerle tanımlanmıştır. Bu iktibaslardan sonra Parla, Gökalp'in Türkiye Cumhuriyeti için sadece düşünsel olarak değil politik olarak da kurucu bir fikir babası olduğunu gözler önüne serecek şu anlamlı soruları sorar: "Gökalp gibi, taşradan yetişmiş bir kişinin, böylesi ulusal çapta saygı görmesi ve etki yapması, nasıl mümkün olmuştur? Üstelik,

hiçbir siyasî başarıya ve kendini öne çıkaran girişime değil, sadece görüşlerinin gücüne ve ortaya koyduğu kişisel örneklige dayanarak?”

Bu sorunun izleğinde bu önemin gerekçesini birkaç maddede izah edebiliriz. İlki Ziya Gökalp'in bir *sistem düşünürü* olmasından ileri geliyor. Gökalp'in sistematik Batı düşüncesinin ülkemizdeki ilk örneklerinden biri olduğu kuşkusuz. Dağınık ama derinlikli bir takım tahliller, tespit ve teklifler yerine belki sığ ama derli toplu bir düşünce sistemi inşası ve ısrarı, Gökalp düşüncesinde oldukça belirgin bir husustur. Fikirlerinin bir biriyle uyumu ve hep birlikte bir sistemi var etmesinin yanı sıra; bunun dönem itibariyle ülke sorunlarına tatbiki, gerçekten de Gökalp'in önem ve başarısının ilk hâlesidir. İkinci olarak Gökalp'in *düşünsel esnekliği* ve bununla paralel olarak *uyum kapasitesi* gündem edilebilir. Diyarbakır'da başlayan düşünsel serüveninin Ankara'daki vefatına kadar en az üç merhaleden geçtiğini biliyoruz. Daha da özelde II. Meşrutiyet sonrası kurmuş olduğu sistemle Mütareke ve İstiklâl Harbi dönemi ve özellikle sonrasındaki düşünsel sistemi arasında ciddi farklılaşmalar var. Oldukça kaotik bir konjonktüre uyum sağlayan düşüncesiyle Gökalp, hem İmparatorluk hem de Cumhuriyet ideoloğu olabilmiş ender isimlerden biridir. Bunda dini değil, toplumu değil devleti esas alan tavrının belirleyici olduğunu yeniden hatırlamak gerekiyor. Üçüncü olarak Gökalp'in mürşitliğinin kuvvetini, Ülken'in ifadesiyle (2007 [1942], s. XI) eski kelam, fıkıh veya tasavvuftan değil bizzat “içtimaiyat”tan alıyor olması gelmektedir. Gerçekten de onun bütün çalışmalarında “içtimaiyata göre” ifadesi bir kanun veya bir dini hüküm olarak yer almış gibidir. Yine Ülken, Gökalp için “kanaatini kitleye ‘iman’ halinde telkin edebilmek için en müsait şekil, fıkıhın (İslam hukukunun) mutlak emirleri yerine ‘içtimaiyat’ın (sosyolojinin) ‘ilmi’ idealini koymaktır” der. Bu husus önemlidir, zira Gökalp'in *çağdaş Türk düşüncesi ve siyasetinde elde ettiği yeri sosyoloji ilmi ve kendisinin sosyolojik çalışmalarıyla elde etmiş olması*, Gökalp üzerine yapılacak tüm çalışmalarda akılda tutulmalıdır. Yine bununla ilgili olarak söyleyebileceğimiz son şey ise Gökalp'in ilgilendiği tüm meseleleri gerek ele alıp tartışırken gerekse de bu meselelere çözümler önerirken *Türk tarihinden yola çıkması*, toplumsal tarihe yönelmesi gelmektedir. Bu konuda Baykan Sezer'in (1986, s. 24-25), Durkheim'ın getirmiş olduğu *kolektif bilinç* kavramının Gökalp'e, “Türkiye'nin sorunlarını açıklayabilme konusunda büyük imkânlar” verdiği yönündeki tespiti dikkate değerdir. Çünkü *kolektif bilinç* ve buna bağlı kavramlar Gökalp'e, “Türkiye'nin gerçek gücünü tarihî boyutu içinde de değerlendirmeye izin vermektedir.” Bu sayede “tarih ve dünya içindeki yerimizin değerlendirilmesi konusu öne geçecektir.” Diğer bir deyişle Türkiye'nin 19. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar devam eden en önemli sorunu, kimliğimizin belirlenmesi ve dünyadaki yeni gelişmeler içinde bu kimliğin korunmasıdır. Bu sorun hâlâ sürmektedir ve aslında Ziya Gökalp'i önemli kılan da, etkili kılan da, güncel kılan da tam da bu sorunla iştiğal etmiş olmasıdır.

Ziya Gökalp'in etki alanını ise üç başlıkta sınıflandırmak mümkün görünüyor: İlki elbette ki *sosyolojinin kurulmasına ve gelişmesine olan etkisidir* ki malumdur ve etraflıca açıklamaya gerek duyulmaz. Fakat burada atlanılmaması gereken husus, bu etkinin sadece sosyolojinin ülkemizde kurumsal bir disiplin haline gelmesi ve ayrıca Gökalpçi bir sosyolojiyi inşa etmiş olması değil; Gökalp sosyolojisinin etkisinin sosyoloji ilmi içerisinde geniş bir etki alanına sahip olduğunun fark edilmesidir. Bu çalışmanın oldukça sınırlı denilebilecek kapsamında bile bu etkinin örneklerini görmek mümkündür. Gökalp; Niyazi Berkes'ten Hilmi Ziya Ülken'e ve Baykan Sezer'e kadar, farklı geleneklere ve yaklaşımlara sahip birçok sosyoloğu etkilemiştir. Bu etkiyi salt manasıyla bir fikri takip olarak düşünmemek gerekir. Burada farklı geleneklerden gelip farklı bakış açılarına sahip sosyologların Gökalp'i okumaları, önemini teslim etmekle birlikte onunla fikri/yazınsal olarak tartışmaları çok daha kıymetlidir, ki örnek olarak saydığımız isimler de bu minvaldedir. İkinci olarak Gökalp, *Türk devletinin ve toplumunun yeniden inşasında* belirleyici bir isimdir. Cumhuriyet'in kurumsallaşmasında yazdıklarıyla bir kamu felsefesi inşasına girişmiş olmasının yanı sıra Gökalp, sosyal hayatın dönüşümünde de, yazdıklarıyla etkili olmuş bir isimdir. Bunun ilk izlerini Gökalp'in Selanik'te olduğu ve *Genç Kalemler*'de (Yeni Hayat ve Yeni Değerler, 2(8), 1911) yazdığı zamanlara kadar geri götürmek mümkündür. Gökalp, "içtimaî devrim"i ele aldığı bu dönem yazılarında içtimaî devrimi "yen bir hayat yaratmak" olarak tanımlar ve bu yeni hayatın içine ise "iktisadî, ailevî, bedîî, felsefî, ahlâkî, hukukî, siyasî, bütün hayatlar"ı dahi eder (Ülken, 2001 [1966], s. 309). Dolayısıyla yeni hayat, tüm bunlarla birlikte yeni bir yaşayış olarak siyasî devrimi tamamlaması lazım gelen sosyal bir devrimdir. Zaten Gökalp'in tüm çabası da tüm ömrü boyunca bu yönde olmuştur. Son olarak Hilmi Ziya'nın (2007 [1942], s. XXIV-XXV) bildirdiği üzere Gökalp, *edebiyat ve tarih bilimleri alanlarında da ciddi etkiler bırakmış bir isimdir*. Kuvvetli bir şair olmamakla beraber ilk destan örneklerini vermesi ve hecenin ve folklorun yalnız modern duygu elinde kullanılmasını isteyen şiir anlayışı ile kendisinden sonraki nesiller için edebî tesiri oldukça büyüktür. Aynı şekilde tarihi; sosyolojik ve objektif bir usulle tetkike yeltenmesi, millî tarihin köklerine inmek istemesi ve özellikle Türk tarihini tek bir hanedana göre değil toplumsal evrime göre büyük devirlere ayırma teşebbüsüyle Gökalp, yeni bir tarih anlayışının da öncüsü olarak çağdaşlarında ve sonraki nesilde ciddi bir etki yaratmıştır.

2. Türk sosyolojisinde Ziya Gökalp etkisinin izleri

Her ne kadar bu çalışmada sadece Ziya Gökalp ile Tahsin Demiray arasında bir karşılaştırma yapılacak olsa da, özellikle Türkiye'nin 1950 sonrası düşünce tarihinde Gökalp etkisini başka örneklerle de açıklamak mümkündür. Yalnız burada bu etki, doğrudan Gökalp'in düşünsel düzeydeki bir etkisi değil, daha çok "anlayış" düzeyindeki bir etkisidir. Elbette dönem

İtibariyle tarihe yönelmenin, sosyoloji ile tarih arasında bağ kurmanın farklı sebepleri vardır. Fakat bizim için önemi, artık toplumsal yapımızın açıklanmasında, toplum sorunlarımızın ve toplum kimliğimizin tespitinde tarihin öncelenmesidir. Hatta geçmiş dönem düşün adamlarımızın ve sosyologlarımızın yeniden hatırlanmaya başlanması da bu minvalde değerlendirilebilir.

Anlayış düzeyindeki bu etkiye aynı dönemlerde yaşamış, düşünmüş ve yazmış dört sosyolog örnek gösterilebilir: Mümtaz Turhan (ö. 1969), Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974), Sabri Ülgener (ö. 1983) ve Niyazi Berkes (ö. 1988). Bu dört isim de ülkemiz sosyolojisinde Prens Sabahaddin ekolü hariç tutulursa (ki onu Tahsin Demiray üzerinden örneklendireceğiz) dört farklı sosyoloji ekolünün temsilcileri olarak görülebilir. Saydığımız bu ekolleşmelerde ise Hilmi Ziya Ülken'in tasnifi dikkate alınmıştır. Ülken (1950, s. 140-149), söz konusu tasnifinde Türkiye'de sosyolojiyi beş ekol çerçevesinde ele alır. İlki, Gökalp ve onun devamcılarında oluşan "Durkheim okulu"dur. İkincisi, Mehmet Ali Şevki Bey ve diğerlerinden oluşan "Sosyal Bilim okulu"dur. Üçüncüsü, Amerikan bakış açısıyla harmanlanmış "Marksist sosyoloji"dir. Dördüncüsü, "Dilthey'in kültür bilimleri üzerine temellendirilmiş başlangıç düzeyindeki sosyoloji çalışmaları"dır. Beşinci ve sonuncusu ise Hilmi Ziya Ülken'in bizzat kendisini konumlandığı, "insan felsefesi ve pratik sosyoloji araştırmalarına dayanan deneysel bir sosyoloji" izleğidir. Bu isimlerin etkilenme biçim ve yoğunluklarıyla tek tek ve ayrıntılı olarak ilgilenmeyeceğiz. Daha ziyade Ziya Gökalp ile Prens Sabahaddin'in devamcılarında Tahsin Demiray üzerinden bunu örneklendireceğiz. Fakat yine de değini şeklinde de olsa diğer isimlerle ilgili olarak da bir şeyler söylemek istiyoruz.

Bu isimlerden doğrudan Gökalp'in düşünsel devamcısı olarak görülecek isim Mümtaz Turhan'dır. Yani Turhan, Gökalp'i sadece anlayış düzeyinde değil düşünce düzeyinde de izlemiştir. Elbette ki Gökalp ile Turhan arasında fikri ve ideolojik bir devamlılık söz konusu olsa da Turhan'ın gerek formasyonunun farklılığı ve çeşitliliği gerekse de yaşadığı dönemin bağlamı, onun meseleleri ele alışı Gökalp'ten farklılaştırmıştır. Fakat yine de her iki isim de Türk toplumunun modernleşme sürecini kültür-medeniyet çerçevesinde ele almışlardır. Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'in birçok düşüncesine katılmamak ve hatta eleştirel bir tavır almakla birlikte yine de Gökalp'i önemsemiş ve *Ziya Gökalp* (1942) başlıklı müstakil bir eser de yayınlamıştır. Bu eserinde uzunca bir giriş yazısından sonra Gökalp'in kimi önemli çalışmalarını latinize etmiştir. Ülken, ayrıca İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün ikinci defa yeniden açılmasını da sağlayarak, bir anlamda Türk sosyolojisinde Gökalp sonrası ikinci kurucu olmuştur. Yine Gökalp'in ancak altı sayı çıkarabildiği ve dönem koşulları gereği yayınına son verilen *İçtimaiyat Mecmuası*'nı da 1942 itibariyle *Sosyoloji Dergisi* adıyla yeniden neşretmiştir. Niyazi Berkes ise yine farklı bir gelenekten gelmiş olmakla birlikte erken tarihlerde Gökalp'e ilgi duymuştur. Henüz 1941 yılında *Yurt ve Dünya* dergisinde *Ziya Gökalp ve Sosyolojisi* başlıklı bir makale

yayınlanmıştır. Aslında Berkes'in Gökalp ilgisi, 1936'da yayınladığı *Sociology in Turkey* makalesiyle başlar. Zira makalede Berkes, Gökalp'i son dönem Türk sosyologlarının tamamının, doğrudan veya dolaylı olarak tilmizi (1936, s. 243) olarak takdim etmiş, Gökalp'in önemini ve etkisini açıkça belirtmiştir. Berkes'in Gökalp ilgisi ilerleyen yıllarda da devam etmiştir. Yurtdışına çıktıktan sonra 1954 yılında Gökalp'le ilgili İngilizce bir makale (*Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism*) yayınlayan Berkes, yine bu yıllarda Gökalp'ten seçtiği çeşitli metinleri de İngilizceye çevirerek yayınlamıştır. Türkiye'de Weberci sosyolojinin ilk örneğini sergileyen Sabri Ülgener'i ise doğrudan Gökalp'e bağlayacak bir verimiz yoktur. Ancak Ülgener'in çalışmalarındaki temel sorunsal olan Osmanlı iktisadî zihniyetinin neliği, bizi iki hususta Gökalp'le Ülgener arasında bir bağ kurmaya teşvik etmiştir. İlki mevcut sorunlarımızın anlaşılmasında tarihe yönelmiş olmasıdır. Daha önemlisi olan ikinci husus ise "zihniyet" kavramsallaştırılmasıdır. Bilinçaltında yer alan ve yüzyıllar boyunca biriken, çok katmanlı fikirler bütünü olarak zihniyet ve belirli bir toplumun belirli bir dönemindeki zihniyeti açığa çıkarmak için bakılacak kaynaklarla, Gökalp'in kolektif şuur kavramsallaştırması ve bunun kaynakları arasında bir benzerlik olduğu düşüncesi ilgi çekicidir.

Bu isimleri Gökalp düşüncesinin doğrudan takipçileri olarak görmek yerine Gökalp düşüncesiyle ilişki kuran ve onun Türk toplum tarihine yönelişinden etkilendikleri varsayımı üzerinde durulmalıdır. Diğer bir ifadeyle Gökalp'in bizzat cevaplarıyla değil sorularıyla, uğraştığı soru/sorunlarla ve cevap arayışındaki yönelimleriyle ilgilidirler ve bu yönde bir etkilenmenin izlerini tespit etmek güç değildir. Örneğin birbirine çok yakın tarihlerde yazılmış şu eserler bile bu konuda fikir verebilir: Mümtaz Turhan'ın *Garplulaşmanın Neresindeyiz?* (1958), Niyazi Berkes'in *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz?* (1964) ile *The Development of Secularism in Turkey* (1964 [*Türkiye'de Çağdaşlaşma* başlığıyla 1973'de]) ve Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (1966) kitapları. Bu eserlerin ortak bağlamı, "bir şeyi" anlamak için onun tarihine bakmanın zorunluluk olduğu anlayışına sahip olmalarıdır. Gerçekten de Arslan'ın da (2016, s. XVIII) ifade ettiği üzere; "bir şeyi anlamının kadim ve güvenilir yolu onun tarihine bakmaktır; tarihlerine bakmak daha yerinde bir ifade olabilir. Bir insanı anlamak için, bir toplumu anlamak için, insanlığı anlamak için, bir fikri, bir teoriyi, bir disiplini ve hatta tarihi, felsefeyi, teolojiyi anlamak için onun tarihine bakmak gerekir. Tarih anlamının olmazsa olmaz koşuludur." Bu minvalde bakıldığında Turhan ve Berkes, Batılılaşma yolunda bir mesafe alıp almadığımızın sorgulamasını Osmanlı modernleşmesinin başından itibaren ele alırken; Ülken ise çağdaş bir Türk düşüncesinin imkânını araştırmıştır. Türkiye'nin son iki yüzyıllık tarihinin gerek siyasal ve toplumsal/kültürel gerekse de fikriyat bağlamında ele alınıp yorumlanması, genel değerlendirmeler ve çıkarımlarda bulunulması ve hatta Berkes örneğinde görüldüğü üzere,

Osmanlı toplum yapısı ve düzenine ilişkin tartışmaların hepsinin yönelimi, tarihsel bir sosyolojiye doğrudur.

3. Tahsin Demiray ve onun 'bireyci toplum' yapısı kavrayışının temellendirilmesinde Ziya Gökalp etkisi

Prens Sabahaddin ile Ziya Gökalp'in gerek Türkiye'nin siyasal tercihi gerekse de sosyolojideki karşıtlıkları malumdur. Bununla birlikte Cumhuriyet'in ilanı sonrası Sosyal Bilim Ekolü'nün siyasal düzeyde bir etkinliğinin kalmaması üzerine Mehmet Ali Şevki Bey'le birlikte ilmi çalışmalarına yöneldiğini biliyoruz. Selahattin Demirkan'la birlikte başlayan Gökalp etkisinin (ki Demirkan, Ziya Gökalp'i kendi düşünsel gelişimi için önemli bir şahsiyet olarak tanımlamıştır) ise 1950'lili yıllarda Tahsin Demiray'da belirgin bir şekilde güçlendiğini söyleyebiliriz. Ekolün bu yıllardaki savunucusu olan Tahsin Demiray (ö. 1971), Türk sosyoloji tarihi içinde Prens Sabahaddin'in devamcılarında biri olarak bilinen; hemen her fırsatta 'Sosyal Bilim' ekolünün bir temsilcisi olduğunu ve sosyal meselelere bu okulun sosyoloji anlayışıyla yaklaştığını açıkça ifade eden bir düşünür/sosyologdur.

Bununla birlikte Demiray, bir Türk milliyetçisidir ve bu tavrıyla birlikte Prens Sabahaddin'den ayrılarak Ziya Gökalp'e yaklaşır. Fakat bu yakınlaşma Demiray'ın Gökalp eleştirisine engel değildir. Demiray, "İki Ziya Gökalp var. Türkçü Gökalp ve totaliter ideoloji yapmış, antidemokratik Gökalp" diyerek, Gökalp fikriyatını ve etkisini ikiye ayırır. Türkçü Gökalp'i önemser, antidemokratik Gökalp'i ise "İttihat ve Terakki'ye [ve] onun istihalesi olan Halk Partisi'ne terk etmek" gerektir (Demiray, 1955a: s. 78). Demiray'ın Gökalp eleştirisi (ayrıntılı bir eleştiri için bkz. Demirci, 2013, ss. 187-201), bir taraftan da aslında Gökalp'in fikirlerinden beslenmiş ve Osmanlı'nın son döneminde etkili olmuş İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet'in Tek Parti dönemi asker/sivil bürokratları ile aydınlarına dönük bir eleştiridir. Çünkü bu kadrolar doğrudan Gökalp'in fikriyatından beslenmektedir. Demiray'ın, totaliter ideoloji yapmış (ya da totalitelere ideoloji yapmış) Gökalp eleştirisinin nihai hedefinde ise bu ideoloji yerine Prens Sabahaddin'in dönem itibarıyla hâlâ geçerliliğini sürdüren kıymetli fikirleri vardır.

Nihayetinde Sosyal Bilim ekolünün Demiray'dan bir adım önce Selahattin Demirkan'la başlamış Türkçülük ideolojisine yakınlaşma temayülü, Demiray'la birlikte Prens Sabahaddin'le Ziya Gökalp'i uzlaştırma girişimi olarak yorumlanabilir. Gökalp'in Türkçülüğü ile Sabahaddin'in teşebbüs-ü şahsisini uzlaştırma girişimi, dikkate değer olduğu kadar bu girişimin dünyanın II. Cihan Harbi sonrası koşullarıyla Türkiye'nin çok partili hayata geçtiği Demokrat Parti dönemi koşullarında ifade bulduğunu da hatırd tutmak gerekir.

Tahsin Demiray'ın fikriyatı üzerinde Gökalp etkisini üç başlıkta ele alabiliriz. **İlki, yöntemsel benzeşimin varlığıdır.** Bilindiği üzere Gökalp, Emile Durkheim'dan esinlenerek dayanışmacı, korporatist bir polity'yi 'lego' düzeni içinde, fikir düzleminde inşa eden bir yöntem benimsemiştir. Gökalp'in çalışmalarında dikkati çeken nokta, onun, Türklerin tarihinden ve kültüründen topladığı verinin peşinden giderek tümevarımsal tespite ulaşmak yerine, zihninde çizdiği dayanışmacı-korporatist toplum modeli iskelesini destekleyecek tarzdaki tarihsel ve kültürel verileri bir araya toplamayı hedeflemesidir (Çelebi, 2015, s. 20). Gökalp'in bu yöntemsel yaklaşımı, aslında onun bir disiplin olarak tarihe bakışıyla yakından alakalıdır. *Küçük Mecmua*'daki "Tarih İlim mi Yoksa Bir Sanat mı?" başlıklı yazısında Gökalp (1982 [1922], s. 195-96); tarihin bir mi yoksa müteaddit [birçok] mi olduğu sorusuna cevap arar ve cevabı da Durkheim üzerinden verir. Durkheim'e göre iki tür tarih vardır, biri şe'nî (objektif) diğeri ise millî tarihtir. "Şe'nî tarih, vakaları olduğu gibi görmeye çalışır. Bunda muvaffak olmak için vesikalari inceden inceye tetkik eder... Millî tarihe gelince, bunun gayesi sırf pedagojiktir... Çocuklara istikbal için verilecek mefkûre, tarih vasıtasıyla daha iyi telkin edilebilir..." Gökalp, bu düşüncelerini Alman tarihçisi Treitschke'nin "Tarih maziyi bilmek ilmi değil, istikbali yapmak sanatıdır" tanımıyla destekler ve nihayetinde şe'nî tarihin insanîyetin hafızası, millî tarihin ise ait olduğu milletin vicdanı olduğunu ifade ederek, aslında tarih araştırmalarındaki tercihini belli eder.

Gökalp gibi Demiray'ın da tarihsel verileri zihnindeki toplum tasavvurunu verecek şekilde kullandığını ve millî tarih yaklaşımına sahip olduğunu iddia edebiliriz. Bu konuda ise Demiray'ın Sosyal Bilim'in bakış açısından uzaklaştığı görülmektedir. Şöyle ki Demiray, müntesibi olduğu okulun Türk toplum yapısıyla ilgili olarak kamucu toplum tanımlamalarının aksine Türk toplum yapısını "bireyci bir toplum" olarak tanımlar. Ona göre her ne kadar toplumsal yapımız ilk bakışta cemaatçi/kamucu gibi görünüyorsa da ve yine devlet mekanizması her ne kadar genişlemiş bir bürokrasiye sahip olması sebebiyle merkezîyetçi olarak tanımlansa da; bu durum, Türklerin millî karakteriyle uyumlu değildir. Demiray bu iddiasını ispat için Türklerin tarih içindeki teşkilatlarını ele alır ve Cumhuriyet Türkiye'sinden geriye doğru, milattan önce sekizinci yüzyıla, Sakalar'a kadar gider. Bu tarih skalasında Demiray iki temel toplumsal nitelik belirler. Türklerin, ilk olarak cemaatçi/kaancı olmayan sosyal bünyenin doğal bir sonucu olarak istiklallerine düşkünlüğü; ikincisi ise müstakil karakterli ve müteşebbis bireylerden müteşekkil bir toplum olduklarıdır. Sakalar'la Cumhuriyet arasındaki tüm Türk devletlerinin her şeyden önce milletin istiklalini sağladıklarını ve bundan dolayı toplumsal yapımızın birinci vasfının istiklal olduğunu belirten Demiray'a göre Türk toplumunun bir diğer önemli karakteri ise bireylerinin "müteşebbis, müstakil karakterli, cevval, atılgan, zeki, becerikli ve mert insanlardan oluşan bir topluluk" oluşudur (Demiray, 1955a, s. 49-65). Aslında bu iki toplumsal nitelik de Sabahaddinci ekolün adem-i merkezîyetçiliği ile teşebbüs-ü şahsisinden başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle

Demiray, müntesibi olduğu sosyoloji okulunun topluma bireyci bir nizam verecek olan temel iki ilkesinin aslında Türk toplumunun tarihsel tecrübesinde yer alan temel vasıfları olduğunu iddia etmektedir. Burada her iki karakter özelliğinin de anlamı açıktır; merkeziyetçi olamayacak kadar bağımsızlıklarına düşkün ve kişisel girişkenliği olan bireylerden oluşan bir toplum, ancak bireyci bir toplum tipine dahil olabilir. Hiçbir otorite, yüzyıllarca sürse de, Türklerin karakteri olmuş bu vasıfları silemez; olsa olsa yok sayabilir, üzerini örtebilir. Görüldüğü üzere Demiray, bu iddiasını gerekçelendirirken Sosyal Bilim Ekolü'nün iddialı olduğu toplumsal yapı araştırmalarını esas alan bir yaklaşımı benimsemez. Yani doğrudan gözleme dayalı olarak elde ettiği bulgulardan hareketle bir toplumsal yapı sonucuna varmaz. Bu tavrı aslında Prens Sabahaddin'le uyumludur. Çünkü Prens Sabahaddin de Osmanlı toplum yapısını kamucu/cemaatçi olarak tanımlarken müntesibi olduğu okulun yöntemine bağlı kalarak doğrudan toplumsal yapı araştırmasını esas alan bir yöntem belirlememişti. Fakat Demiray'ın selefinden farkı, Türk toplumunu kamucu değil de bireyci olarak tanımlaması ve bunu gerekçelendirmek için de toplumsal tarih araştırmalarına yönelmesidir. Nihayetinde Demiray da tıpkı Gökalp gibi toplum tarihine yönelmekte ve sosyolojik tahayyülüne uygun malzeme/veri arayışına girişmektedir.

Ziya Gökalp ile Tahsin Demiray arasında kurduğumuz **ikinci** benzerlik ya da Gökalp etkisinin ikinci aşaması **Osmanlı eleştirisi**dir. Ziya Gökalp'in Osmanlılık siyaseti üzerine yazdıkları, Türk düşüncesine ilgi duyan herkesin malumudur. Gökalp, Osmanlı'nın son döneminde, II. Meşrutiyet sonrasında eserine de ad olan *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak* (1918 [1913-14 yıllarında neşrettiği makalelerin kitaplaştırıldığı tarih]) sentezini sistemleştirmişti. Bu sayede Gökalp, imparatorluğun ihtiyaçlarına uygun, kamuoyunu rahatsız etmeyen, müspet ilimlere dayanan bir ideoloji meydana getirmiş oluyordu. Fakat I. Cihan Harbi ve sonrasındaki gelişmelerle birlikte Gökalp, sistemini revize etmiş ve özellikle *Türkçülüğün Esasları* (1923) ile birlikte yeni kurulmuş ulus-devlete uygun şekilde fikriyatında köklü değişime gitmişti. Revize edilmiş sistemde ise iki husus öne çıkmıştı: Türk kimlik ve kültürünün ele alınışında Osmanlı'nın reddi ve Orta Asya Türklüğünün öne çıkarılışı. *Türkçülüğün Esasları*'nda Gökalp'in Osmanlı tipi ile Türk tipi arasında yapmış olduğu ayrımın keskinliği dikkat çekicidir. Gökalp bu eserinde Osmanlı kültürünü "kozmpolit, çirkin ve Türk kültürü için zararlı" olarak tanımlamış ve Osmanlı'yı, bütünüyle terk edilmesi gereken bir toplumsal yapı, tarih ve kültür olarak kavramıştır. Gökalp'in "Niçin bu ülkede yaşayan bu iki tip, Türk tipi ile Osmanlı tipi birbirine bu kadar zıttır? Niçin Türk tipinin her şeyi güzel, Osmanlı tipinin her şeyi çirkindir? Çünkü Osmanlı tipi Türk kültürüne ve hayatına zararlı olan emperyalizm alanına atıldı. Kozmpolit oldu" (2008, s. 34) ifadeleri; Türklüğün Osmanlı tarihiyle olan bağı (hatta İslam'la olan bağı) ret ederek, yok sayarak İslam öncesi Türklüğünden hareketle bir kimlik/kültür ve tarih inşasının açık delili olarak yorumlanmıştır.

Gökalp'in bu bakış açısına benzer bir şekilde Tahsin Demiray'da da Osmanlı eleştirisi merkezi konumdadır. Bu eleştirinin varlığı Demiray fikriyatı için bir zorunluluktur da. Şöyle ki; Ziya Gökalp'in Tahsin Demiray üzerine etkisini açıkladığımız ilk maddede Demiray, Türklerin asli karakterlerini güçlü otoriteler altında bile muhafaza ettiklerini ifade etmişti. Demiray hem bunu örneklendirmek hem de Türklerin asli karakterleriyle tezat teşkil eden toplumsal yapılar içinde nasıl yaşam sürdüklerini izah etmek için Osmanlı Devleti eleştirisine yönelir. Ona göre Türklerin bu asli karakterleri, diğer bir ifadeyle bireyci toplum özellikleri, son yüzyıllara kadar muhafaza edilmişken, Osmanlıları, yeniçeriliği kurmak suretiyle ona kıymışlardır. Osmanlı İmparatorluğu kendi mesnedini, kuvvetini ve kaynağını oluşturan Anadolu Türkmenlerini ve Anadolu ruhunu terk ettiği ölçüde zaafa uğrayarak çökmüştür. Nizam-ı Cedid, Tanzimat, Islahat ve Meşrutiyet girişimleri de Osmanlıyı yıkılmaktan alıkoyamamıştır. Çünkü devletin yanında artık millet yoktur, sadece köhnemiş bir bürokrasi vardır, devlet yalnızdır. Tüm bu yenileşme çabaları ve dönem aydınlarının Avrupa'dan seçme çözüm projeleri ise Anadolu'nun/Türklüğün gerçeklerine uygun değildir ve uygun olmadığı da İmparatorluğun yıkılışıyla açıkça görülmüştür (Demiray, 1955b, s. 14). Demiray, İmparatorluğun yıkılış sebebi olarak sadece Osmanlı'nın Anadolu'yla bağını koparmasını görmez ayrıca Osmanlı'nın Bizanslaştığı eleştirisini ve gerekçesini de dillendirir (Demiray, 1955b, s. 14). Fakat bu konuda Ertürk'ün de (1989, s. 122) işaret ettiği üzere Demiray, Bizanslaşmanın ne zaman, nasıl, hangi sosyal sebeplerle gerçekleştiği ya da hangi örnekliklerden izlenebileceği üzerinde durmamış, ya da yeniçeri-tımarlı sipahi örneğinde görüleceği üzere oldukça yüzeysel bir değerlendirmede bulunmuştur. Nihayetinde burada, Gökalp'in Türk tipi-Osmanlı tipi dikotomisi ile kültür-uygarlık kavramsallaştırmasının Demiray'ın bireyci toplumun vasıflarını taşıyan Türk kimliği ve kültürü ile onu baskılayan ve tahakküm altına almak isteyen Osmanlı tipi ve medeniyetine büyük oranda benzeştiği görülmektedir. Bu okuma biçimi, Gökalp'le Demiray arasındaki benzerlik ya da Gökalp'ten Demiray'a etki aktarımını görünür hale getirmektedir.

Ziya Gökalp ile Tahsin Demiray arasında kurduğumuz **üçüncü** benzerlik ya da etkilenme, **Türk medeniyeti tarihi**yle ilgilidir. Demiray, Türk toplum yapısını incelerken “köleli medeniyet”-“kölesiz medeniyet” kavramsallaştırması yapmıştır. Köleli medeniyet, Ege, Mısır, Roma medeniyetlerini işaret etmektedir ve bu medeniyetlerin temel ve ortak vasıfları olarak Demiray, köleciliği göstermektedir. Köle, bu medeniyetler için bir tür enerjidir; refahın sürdürülebilmesi için temel kaynaktır. Oysa Türkler, Demiray'a göre, Batı medeniyetinin dışında bir yolda medeniyet yolculuklarına devam etmişler ve refahları için köle kullanmamışlardır (Demiray, 1955b, s. 8). Demiray'ın bu tasnifi ve Türkleri yerleştiği kategori itibarıyla iki şeyi hedeflediği düşünülebilir: İlki, Demiray'ın İslamiyet öncesi Orta Asya Türklüğünü ön plana çıkarma gayreti, diğer bir ifadeyle Türklerin medeniyete katkılarının İslamiyet'ten önce de var

olduğunu delillendirme tasasıdır. İkincisi ise dönem itibariyle Osmanlı'nın reddi üzerine kurulmuş bir Cumhuriyet rejiminde, Osmanlı'yı yok saymak demek medeniyet tartışmalarının dışında kalma tehlikesini beraberinde getirdiği için, hem Osmanlı'nın reddini ve/veya eleştirisini kolaylaştırmak hem de medeniyete Türkleri Orta Asya Türklüğü üzerinden dâhil etmeyi hedeflemiş olmasıdır. (Sucu, 2018, s. 248). Diğer bir deyişle Demiray, Cumhuriyet ile Asya'daki göçebe Türkler arasında doğrudan bir bağ kurup bu ikisi arasındaki Osmanlı geçmişini yok saydığına, medeniyet tartışmalarındaki yerimizin sorun olacağını fark ederek şehir medeniyetine karşı göçebe medeniyetinin varlığını savunmuş ve bu sayede Türklük ve köylülük kavramlarına temel bulmaya çalışmıştır (Ertürk, 1989, s. 120). Dolayısıyla Demiray'ın bu tasaları zorunlu olarak onun yeni kavramsallaştırmalar ve açıklama biçimleri üretmesini beraberinde getirmiştir.

Demiray'ın medeniyet tasnifi ve Türk medeniyetine yönelik açıklamalarının gerisinde yer alan tasaları ile Gökalp'in tasalarının oldukça benzer olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Zira Gökalp bir taraftan kültür-uygarlık ayrımı yaparak ve bu ayrımında kültürü öne çekerek milli kimliğin tanımlanmasında dönem itibariyle başarılı denilebilecek bir girişimde bulunmuştur. Diğer taraftan ise özellikle *Türk Medeniyeti Tarihi*'ni 1925 yılında yazarak, yani imparatorluk sonrası Cumhuriyet'le birlikte Türklerin tarihini İslâmiyet'ten önce Orta Asya Türklüğüyle birlikte başlatarak, kimlik/kültür oluşumunda bu devre ağırlık vererek ve hatta Batı medeniyetinin kimi niteliklerinin tam da buralarda Türk kavminin yaşayışına içkin olduğu tespitinde bulunarak bir Türk tarihi inşasına yönelmiştir. Bilindiği üzere Gökalp (2023 [1925], s. 20) Türk Medeniyeti Tarihi'ni üç döneme ayırmıştır: "Eski devir" olarak ifade ettiği birinci devir, Türk kavminin tarih sahnesine çıkışından Türklerin İslâm dinine girmesi zamanına kadarki zamanı kapsar. "Orta devir" olarak ifade ettiği ikinci devir Türklerin İslâm dinine girmelerinden Batı Medeniyetini kabul zamanına kadar geçen zamanı kapsamaktadır. Üçüncü devir ise Türklerin Batı Medeniyetini kabulden bugüne kadar olan zamanı kapsar ve Gökalp bu devri "yeni devir" olarak ifadelendirir. Gökalp bu tasniften sonra bir milletin kültürüne dair tarihin kolayca yazılamayacağını fakat medeniyeti hakkında bir tarihin yazılabileceğini; bununla birlikte bir milletin geçirmiş olduğu medeniyetler incelenirken, bu uluslararası hayatlar içinde her millette, milli kültürün nasıl geliştiği ve nasıl istikametler aldığıın sezilebileceğini belirtir. Bunu da şu şekilde örneklendirir: "Mesela; 1) İslâmiyet'ten evvelki Türk harsı; 'Aksâ-yı Şark Medeniyetinde (Uzakdoğu Medeniyetinde) yaşayan bir Türk harsı' idi. 2) İslâmiyet'le beraber devam eden Türk harsına, 'İslâm medeniyetindeki Türk harsı' dendi. 3) Tanzimat'la başlayan Türk harsına da 'Garb Medeniyetindeki Türk harsı' deniliyor" (s. 23-24). Elbette Gökalp'in bu eserdeki görüşleri birçok tenkide de uğramıştır. Gökalp, Türk ailesi ve diniyle ilgili tezleri ile Türk devletinin tekâmülünün izahı için kullandığı teorinin tasavvuri bir vasıf taşıdığı; araştırmalarında çok az malzeme ve kaynak kullandığı, görüşlerini daha çok sezgilerine dayandığı yönleriyle tenkit edilmiştir

(Kafesoğlu, 1984, s. 243; Beyhan, 2012, s. 57-58). Gökalp, bu tarih inşası ve tasnifiyle birlikte bir taraftan Uzakdoğu (Çin) ve Doğu (İslâm) medeniyet dairesi sonrası Türklerin şimdi de Batı medeniyet dairesine girişlerini bir sorun olmaktan çıkarmış ve bu yeni medeniyet dairesi içinde yer alan birçok bileşenin Türk medeniyeti tarihi içinde yer aldığını tespitinde bulunmuştur. Diğer taraftan da yeni Cumhuriyet’le Osmanlı/İslâm öncesi Türk kavmi/kültürü arasında doğrudan bağlar kurarak, Tahsin Demiray’ın 1950 sonrası yapacağı gibi medeniyet sorunsalına dönem şartları çerçevesinde bir cevap üretmiştir.

Sonuç: Gelenek içinde yeni bir perspektif

Kurtuluş Kayalı (2009, s. 177-182), ülkemiz ve dünyadaki gelişmelerle bağlantılı olarak Türkiye’de sosyolojinin nasıl olacağını sorguladığı makalesinde “sosyoloji yapmak” ve “Türkiye’de sosyoloji yapmak” arasında bir ayrım yapar. Geçmişle ilgilenmemek, sosyolojiyi kendiyile başlatmak, dünyanın gittiği yönü ve Türkiye’nin konumunu dikkate almamak gibi nitelikler atfettiği “sosyoloji yapma” tarzının, Türkiye’deki sosyolojinin temel izleği olduğunu iddia eder. Bu tarzda, disiplin fazlaca önemsendiği için hem başka bilim dallarından beslenmeler yoktur hem de sosyoloji, dünyadan ve ülkeden soyutlanmış bir şekilde yapılmaktadır. Türkiye’de sosyoloji yapmak ise sosyoloji yapmanın yanı sıra bir de çevrede sosyoloji yapmak, bağımlı sosyoloji yapmaktır. Diğer bir ifadeyle “Türkiye’de sosyoloji yapmak Türkiye’nin koşullarını hesaba katmayı beraberinde getirmemiş; evrensel kategoriler çerçevesinde düşünmeye yol açmıştır” (2009, s. 179).

Ziya Gökalp bir geleneğin kurucusudur: Sosyoloji bilimini bir imkân olarak kullanarak Türkiye’nin temel soru(n)larıyla ilgilenmiş, bunları açıklamak ve çözmek için de toplumun tarihinden fevkalade faydalanmıştır. Gökalp’in güncelliği, bu açıklama biçimlerinin değil, ele aldığı soru(n)ların, sorduğu soruların geçerliliğini korumasından ileri gelmektedir. Sezer’in haklı tespitiyle “bugün de yeryüzünde bir yer edinebilmek çabalarımız güncelliğini korumaktadır” (1986, s. 25). Elbette ki Gökalp’in açıklama biçimleri ile çözüm önerilerinde ısrar edilemez. Fakat sosyoloji disiplini içinde kalarak, Türkiye’nin temel meselelerini konu edinerek ve bu meseleleri ele alışıta ve çözmekte toplumsal tarihten yola çıkmak hususlarında Gökalp’i, bir geleneğin kurucusu olarak görebiliriz.

Yapılması gereken bir düşünür/sosyoloğun sadık bir devamcısı olmak değildir, gelenek içinde kalarak ve günümüz koşullarını dikkate alarak yeni bir perspektif geliştirmektir. Adı ister Türk sosyolojisi ister yerli sosyoloji isterse başka bir şey olsun, mühim değildir. Mühim olan Kayalı’nın sosyoloji yapmak ve Türkiye’de sosyoloji yapmak diye tasnif ettiği biçimlerin tehlikesinin fevkinde olmaktır. Bu ise ilk elde cari sosyolojinin sorgulamasını beraberinde getirir.

Çünkü sosyoloji ülkemizde devletin Batıcılışma siyaseti tercihine uymak zorunda bırakıldığı için hem geleneklerimize uygun bir biçimde sorunları toplum düzeyinde tahlil edememiş, hem Batı aktarmacılığı en belirgin ve günümüze değin devam eden niteliği olmuş, hem de dünya sosyolojisine katkımız sınırlı düzeyde kalmıştır (Sezer, 1991, s. 11). O halde yapılması gerekeni Korkut Tuna'nın (1991, s. 37), Türkiye'de sosyolojinin üniversitede kuruluşunun 75. yılı münasebetiyle tertip edilen toplantıdaki tebliğinden alıntıyla ifade edelim:

“Sorunlarımızın çözümünden vazgeçemeyeceğimize göre, bu şekilde biçimlenmiş sosyolojiden vaz geçeceğiz. Başlangıçta tüm toplumlar için, sorunların çözümü yolunda ümit veren sosyolojinin bugün Batı'da aldığı şekil ve bizdeki etkisi soruları anlamada ve köklü bir biçimde çözüme yetersiz kalmaktadır. Bu yolda sorunlarımızı çözmek, dünyaya kendi gözümüzle bakmak için yeni bir sosyolojik yaklaşıma, yeni bir sosyoloji anlayışına ihtiyacımız vardır. Bu sosyoloji bu güne kadar gelen Batı sosyolojilerinin düştüğü hatalara düşmemelidir. Bu sosyoloji meseleleri genel alanda ve toplumlararası ilişkilerden başlayarak ele almalıdır...”

Bu çerçevede Başkan Sezer'in “Türk sosyolojisi” kavramsallaştırmasıyla birlikte gelenek içinde yeni bir perspektif geliştirdiği ve bunun önemsenmesi gerektiğinden bahsedilebilir. Bu perspektifte öne çıkan iki husus çok önemlidir. İlki mevcut sosyolojinin sorgulanmasıdır. Sosyoloji, günümüz sorunları karşısında, Türkiye'nin yüzyıldan fazladır devam eden sorunları karşısında açmazdadır. İkincisi ise Türk toplum gerçeğini Batı sosyolojisinin imkânları çerçevesinde açığa çıkarmak mümkün olmayacağına göre, yapılması gereken bir Türk sosyolojisi inşa etmek, Türk sosyolojisinin amaç ve imkânlarını kullanarak Türk toplum gerçeğini ve tarihini açığa çıkarmaktır. Gökalp, dönem koşulları altında başka amaçlar ve önceliklerle de olsa, mevcut sosyolojiyi sorgulamaksızın ama toplumsal tarihi de dikkate alarak, böyle bir girişime yeltenmiş ve eksiği ve eleştirisiyle bir takım çıkarımlarda bulunmuştur. Bu haliyle Türk sosyolojisi içerisinde tarihsel bir sosyolojinin ilk örneğini verdiğini iddia edebiliriz. Devamındaki sosyologlarımızda ise, farklı geleneklerden gelmelerine rağmen, Tahsin Demiray örneğinde olduğu gibi, bu anlayış yaygınlaşmaya başlamıştır. Başkan Sezer'le birlikte bu anlayışın kuramsal olarak da güçlendiği görülmektedir. Sezer, Türk toplum gerçeğini ve tarihini ele almak, Türk toplumunun toplumsal yapı farklılığını ve özgünlüğünü ortaya çıkarmak adına bunun bilgisini verecek olan Türk sosyolojisi yaklaşımını inşa etmiştir. Gelenek içindeki bu yeni girişim önemlidir ve takip edilmelidir.

Kaynakça

- Arslan, H. (2016). Nisbet'in 'sosyolojik düşünce geleneği'ne derkenar: Etik cemaat. R. Nisbet, *Sosyolojik düşünce geleneği* (2.b.) (ss. XI-XLII). (Y. Kaplan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Berkes, N. (1936). Sociology in Turkey. *American Journal of Sociology*, 42(2), 238-246.
- Beyhan, M. (2012). Ziya Gökalp'in tarih anlayışı ve Türk medeniyeti tarihi adlı eseri. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(13), 47-61.

- Çelebi, N. (2015). Sosyoloji tarihimize kısa bir bakış. *Sosyoloji Konferansları*, 52(2015-2), 13-28.
- Demiray, T. (1955a). *Arkada bıraktığım küçük işaret taşları 1948–1950 makaleleri*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Demiray, T. (1955b). *Toplum yapımıza tarih içinde bir bakış*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Demirci, H. A. (2013). Prens Sabahaddin yolunda bir Türk milliyetçisi: Tahsin Demiray ve çok partili siyasî hayata geçiş süreci içinde Ziya Gökalp eleştirisi. *Liberal Düşünce*, 18(71), 187-201.
- Ertürk, R. (1989). Cumhuriyet döneminde bir Le Playci: Tahsin Demiray. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 107–146.
- Gökalp, Z. (1982). *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki yazılar)*. M. A. Çay (Yay. Haz.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2008). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Kitapzamanı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2023). *Türk medeniyeti tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İ. (1984). Ziya Gökalp'de tarihçilik. *Belleten*, 48(189-190), 241-248.
- Kayalı, K. (2009). Sosyoloji Yapmak, Türkiye'de Sosyoloji Yapmak ya da Türk Sosyolojisinin Yapı Taşlarını Oluşturmak. E. Eğribel ve U. Özcan (Ed.) *Türkiye'de toplum bilimlerinin gelişimi II* (ss. 177-182) içinde. İstanbul: Kitabevi.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Nitel ve nicel yaklaşımlar I* (Çev.: Sedat Özge). Ankara: Yayın Odası.
- Özcan, U. (2010). Türkiye'de sosyoloji: Başlıca akımlar, dönemler ve figürler. E. Eğribel ve U. Özcan (Ed.) *Türk sosyologları ve eserleri – II* (ss. 95-216) içinde. İstanbul: Kitabevi.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.
- Sezer, B. (1986). Ziya Gökalp ve Durkheim. *60. ölüm yıldönümünde Ziya Gökalp* (ss. 19-26) içinde. İstanbul: İÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Sezer, B. (1991). Türk sosyolojisinin önündeki sorunlar. İ. Coşkun (Yay. Haz.) *75. yılında Türkiye'de sosyoloji* (ss. 7-12) içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sucu, İ. (2018). *Prens Sabahaddin Türk sosyoloji tarihinde sosyal bilim ekolü*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Tuna, K. (1991). Türk sosyolojisinin Batı sosyolojisi ile ilişkisi ve sonuçları. İ. Coşkun (Yay. Haz.) *75. yılında Türkiye'de sosyoloji* (ss. 29-38) içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1950). Sociology in Turkey. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 6, 140-149.
- Ülken, H. Z. (2001). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2007). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür 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.

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): Kasım/November-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Kasım/November-2024



Ziya Gökalp'te Hars Kavramı ve Bu Kavramın Sonraki Yıllarda Türkiye'de Kültür Tartışmalarına Sosyal ve Siyasal Etkileri*

*The Concept of Hars in Ziya Gökalp and the Social and Political Effects of
this Concept on the Discussions on Culture in Turkey in the Following Years*

Prof. Dr. Yücel KARADAŞ ¹

Öz

Avrupa'da, 18.yy.dan başlayarak, milliyetçilik akımıyla beraber ve günümüzdeki anlamını kazanan kültür kavramının Osmanlı'ya gelişi, 20.yy. başında Ziya Gökalp ile beraber olmuştur. Bu kavramı Türkçeye uyarlarken tercih ettiği kavramlar hars ve tehzib olmuştur. Özellikle hars, bir milleti diğer milletlerden ayıran manevi değer dünyasının tamamını ifade etmekteydi. Yani hars, milletin kendine has özelliklerini kapsamaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ve özellikle Cumhuriyetin hem ideolojik hem de kurumsal anlamda yöneliminin çizildiği 1930 yılından sonra topyekün bir Batılılaşma tercih edilecek ve dolayısıyla Türk milletini diğer milletlerden ayıran farklar arka plana itilecekti. Böylece Ziya Gökalp'in vurgu yaptığı hars veya kültür olgusu, ondan sonra gelen tek parti Cumhuriyet yönetimleri tarafından sahiplenilmedi. Bu süreçte kültür kavramı, Ziya Gökalp'in etkisinde olan ama Cumhuriyetin tek parti uygulamalarına muhalif bir kısım entelektüel-akademisyenin muhalefetinin temel dayanağı oldu. 1930'dan Demokrat Parti iktidarına kadar bu kavram, bir yanıyla Batı'dan farklı bir toplum ve bu farklılığın ana direklerinden birinin de Türklük ve İslam olduğunu söyleyen bu muhalif kesimin eleştirel tutumu, kültür kavramı etrafında şekillendi. 1970'lerde, sol kesimde 'toplumsal özgüllük' ve 'çok kültürcülük' tartışmalarına kadar bu kavramı, söz konusu Türkçü ve İslami hassasiyetleri yüksek olan kesim dışında sahiplenilen olmamıştır.

Anahtar kelimeler: hars, kültür, millet, evrenselcilik, topyekün Batılılaşma

Makale Türü: Araştırma

Abstract

The introduction of the concept of culture, which acquired its contemporary meaning in the 18th century concurrent with the emergence of nationalism in Europe, is closely associated with Ziya Gökalp in the early 20th century within the Ottoman Empire. In adapting this concept into Turkish, he favored the terms "hars" and "tehzib." Especially, "hars" contained the complete spiritual value system that differentiates one nation from another. In other words, "hars" encompassed the distinctive attributes of a nation. After the formation of the Republic of Turkey and especially post-1930, when the ideological and institutional trajectory of the Republic was delineated, a pronounced inclination towards Westernization surfaced. As a result, the

* Bu çalışmanın ilk hali 04 – 06 Ekim 2024 tarihlerinde Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹: Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, karadas@gantep.edu.tr

Atf için (to cite): Karadaş, A.. (2024). Ziya Gökalp'te Hars Kavramı ve Bu Kavramın Sonraki Yıllarda Türkiye'de Kültür Tartışmalarına Sosyal ve Siyasal Etkileri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 191-206.

differences that distinguished the Turkish nation from others were diminished. Consequently, the notion of "hars" or culture, as articulated by Ziya Gökalp, was not adopted by the subsequent single-party regimes. During this period, the notion of culture emerged as a fundamental basis for the critical perspective of a faction of intellectuals and academics who resisted the single-party practices of the Republic, which were inspired by Gökalp. From 1930 until the ascendance of the Democrat Party, the notion of culture significantly shaped a critical perspective that posited Turkishness and Islam as fundamental components of a society differentiated from the West. In the 1970s, discussions around "social specificity" and "multiculturalism" within the leftist rhetoric did not lead to significant adoption of this concept outside of the Turkish nationalist and Islamic discourses.

Keywords: Hars, Culture, Nation, Universalism, Total Westernization

PaperType: Research

Giriş

Sanayileşme ile beraber toplumlar giderek birbirine benzeşirken milliyetçilik akımı, toplumlar arasında benzeşen yapıların yanında her toplumu kendine özgü kılan farklı unsurların varlığına vurgu yaptı. Benzeşmenin ön plana çıktığı bu tarihsel dönemde her toplumun ötekinden farklılığının teminatı kültür olmuştur. Dolayısıyla kültür, bir milleti diğerinden ayırmanın temel dayanak noktası olmuştur.

Türkiye'de de milliyetçiliği sistematik bir düşünce haline getiren Ziya Gökalp'in bu süreçte Türkçeye uyarladığı temel kavramlardan biri kültür olmuştur. Gökalp harsı tanımlarken Fransızca culture ve Almandaki kultur kavramından ilham almıştır. Ancak bu kavramı harsın tek başına karşılamadığını düşünür; dolayısıyla kavramı Türkçeye doğru çevirmek için iki karşılık üretir: hars ve tehzib. Ona göre hars "halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden şifahi veya yazılmış edebiyatından, lisanından, musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerinden ibarettir" (Gökalp, 1976, s. 96). Tehzib ise "yalnızca yüksek tahsil görmüş, yüksek bir terbiye ile yetişmiş hakiki münevverlere mahsustur" (Gökalp, 1976, s. 96). Tehzib entelektüel kültürü ifade ederken hars bir milleti diğerlerinden ayıran değersel, edebi ve sanatsal kültür kodlarını içerir.

Teknik bir boyutu olan medeniyet, bütün toplumların benzeşme eğiliminde olduğu noktaları bulundururken hars toplumlar arası farklılıkların dayanağıdır. "Medeniyet usul vasıtasıyla ve ferdi iradelerle vücuda gelen içtimai hadiselerin mecmuudur. Mesela dine dair bilgiler ve ilimler, usul ve irade ile vücuda geldiği gibi, ahlaka, hukuka, güzel sanatlara, iktisada, muakeleye, lisana ve fenlere dair bilgiler ve nazariyeler de hep fertler tarafından usul ve irade ile vücuda getirilmişlerdir. Binaenaleyh, aynı mamura dahilinde bulunan bütün bu mefhumların, bilgilerin ve ilimlerin mecmuu (medeniyet) dediğimiz şeyi vücuda getirir" (Gökalp, 1976, s. 26). Nitekim medeniyet "aynı beynelmileliyet mensup milletler arasında müşterek bulunan

müesseselerin heyet-i mecmuası demektir”(Gökalp, 1976, s. 98-9).Osmanlı-Türkiye medeniyet yönünden Avrupalılaştırırken kendi harsını korumalıdır (Gökalp, 1976, s. 99).

Osmanlı'nın medeniyet olarak geriliğinin kökeninde İslam'ın yattığını söyleyen oryantalistlerin aksine Gökalp din ve medeniyetin ayrı şeyler olduğunu, bir toplumun ileriliği ya da geriliği konusunda dinin bir etkisinin olmadığını yazar. Çünkü din, harsa dair bir olgudur (Gökalp, 1980, s. 39). Dolayısıyla Gökalp'ın hars kavramsallaştırmasının ayırıcı noktalarından biri, İslam'ı da içermesidir. Bu hars kavramsallaştırmasının İslam ile kurduğu diyalog, Cumhuriyet döneminde ona dair yaklaşımı belirleyecek; egemen siyasal yapı tarafından göz ardı edilirken bu yapıya muhalif bir kesim tarafından sahiplenilecektir.

1. Cumhuriyet Dönemi ve Kültür Sorunsalı

Ziya Gökalp'ın Türk entelektüel hayatı üzerindeki baskınlığı 1930'a kadar sürer. 1923-30 arası dönem Cumhuriyetin bürokratik yapısının oluşturulduğu bir dönüşüm dönemidir ve bu dönemde entelektüel hayat, Meşrutiyetin devamı gibidir. Cumhuriyetin entelektüel alana el atması, ideolojik bir dönüşüm konusunda insiyatif alması 1930 sonrasında, özellikle 1931 Türk Tarih Tezi'nin ilanı ve 1933 Üniversite reformuyla beraber olmuştur. Bu sürecin konumuzla ilişkili olarak genel özellikleri şunlardır:

1-Ziya Gökalp'ın Türkçülüğü, Batıcılığı sahiplenilmiş olsa da onun hars kavramsallaştırması reddedilmiştir. Cumhuriyet, kültür ve medeniyet ayrımı yapmadan, hem maddi hem de manevi alanda tümenden bir Batılılaşma projesi hayata geçirmiştir. “Atatürk ise, kültür-uygarlık ayrımını kabul etmeyerek, kanun zoru ile Batılılaşmanın gerektiğine inanan bir liderdi” (Kaçmazoğlu, 2013, s. 170). Batı ve diğer toplumlardan farklılığın teminatı olan hars yok sayılarak topyekün bir Batılılaşma tercih edilmiştir.

2-Ziya Gökalp, Osmanlı'nın geriliğinin kaynağı olarak İslam'ı görmemiştir. İslam medeniyetle alakalı bir şey değildir, kültür ve harsla alakalıdır. Oysa yeni kurulan Cumhuriyet, evrimci ve Darwinist görüşlerin de etkisiyle İslam'ı geriliğin kabulü olarak görmüş ve yeni toplum projesinde ona yer vermemiştir. “Osmanlı ve İslami özellikler Batılılaşmanın daha hızlı benimsenmesini engelleyici faktör olarak görülür”(Kaçmazoğlu, 2011, s. 50). Dolayısıyla Gökalp'ın İslam vurgusu Cumhuriyet tarafından sahiplenilmemiştir.

3-Cumhuriyet yeni bir toplum inşasını hedeflemişti. Bu inşa ediş eylemi sürecinde teorik problemlerin geri planda kaldığı söylenebilir. Teorik meselelerin gündem dışına çıktığının bir göstergesi, Gökalp'ın 1910'larda kurduğu Sosyoloji Bölümünün Cumhuriyet sonrasında kapanmasıdır. Söz konusu bölüm 1940'lara kadar kapalı kalmıştır.

4- Cumhuriyet, Osmanlı'nın tümünden reddine dayanır. "Cumhuriyet dönemi yöneticilerinin ve özellikle laik Kemalistlerin en önemli iddialarından biri, Cumhuriyet'in ilanı ve devrimlerle Osmanlı'nın her şeyi ile birlikte, tamamen arkada kaldığıdır. Bu bağlamda, Osmanlı'yı sosyal ve kültürel, maddi ve tinsel olarak hatırlatacak her türlü yapı ve sembol ortadan kaldırılır" (Kaçmazoğlu, 2011, s. 51). Osmanlı'yı bu tarz kökten reddediş Ziya Gökalg'in son eserlerinde –özellikle *Türkçülüğün Esasları*'nda- da vardır (Karadaş, 2008, s. 129-142). Zaten ileride de değinileceği gibi Gökalg ile ondan sonra gelen devamcılar arasındaki temel fark, Osmanlı'ya yönelik tutumdur (Gökalg'in son dönem çalışmalarından hareketle).

1930'dan önce, Ziya Gökalg paradigmasının entelektüel alanda baskın olduğu dönemde yetişmiş, bu paradigmanın taşıyıcılarının yaptıkları sınavlarla yurt dışına eğitim için gönderilen bir grup öğrenci, 30'lardan sonra yaşanan paradigma değişiminde muhalif konuma düştüler. Bu kişilerin öne çıkanları arkeolojide Remzi Oğuz Arık, sosyoloji ve sosyal psikolojide Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Topçu ve Mümtaz Turhan'dır. Akademik alandan dışlanmayan Fındıkoğlu haricindekiler ya Arık gibi ara ara ya da Topçu gibi tümünden akademiden uzaklaştırılmış veya Mümtaz Turhan gibi, uzun süre yurtdışında kalmıştır (Karadaş; Demir, 2014, s. 8; Kaçmazoğlu, 2012a, s. 171).

1930-1950 arasında entelektüel- akademik alanın dışında tutulan hars-kültür kavramı, bu küçük entelektüel- akademisyen grup tarafından Cumhuriyetin uygulamalarına ve yönelimine yönelik muhalefetin merkezine oturur. Bu muhalefetin sonraki kuşaklarda taşıyıcıları Erol Güngör ve Orhan Türkdoğan olmuştur. Uzun yıllar Türkiye'de kültür kavramı sadece bu entelektüel grup tarafından ve böylesi bir muhalif söylemle kullanılmıştır.

Bu entelektüel grubun bir özelliği kültür kavramını kullanmalarıyken başka özellikleri, İslam'ı Ziya Gökalg'in yaptığı gibi Türk kültürünün vazgeçilmez bir parçası olarak görmeleri idi. Ayrıca bu grup, Gökalg'ten farklı olarak Osmanlı mirasını da sahiplenmekteydi. Bu entelektüel grup savunuları nedeniyle uzun süre entelektüel alanın dışında tutulmuş ve değişik zorluklarla karşılaşmışlardır.

2. Mümtaz Turhan

Bu konuda ismi ilk zikredilecek kişi Mümtaz Turhan'dır. Bir sosyal psikolog olan, doktorasını bitirdikten sonra mevcut siyasal yapı ve onun akademideki uzantılarıyla çatışmamak için ABD'de akademik hayatına devam eden Turhan, çok partili sisteme geçilmesiyle ülkeye dönmüş, 1950 sonrası akademik alanın oluşumunda önemli bir role sahip olmuştur.

Turhan'ın kültür meselesini işlediği temel kitabı, *Kültür Değişmeleri*'dir. Bu kitabın teorik çerçevesinin oluşumunda birçoğ Batılı yazara gönderme olsa da asıl hareket noktası Ziya

Gökalp'in kavramsallaştırmasıdır (Turhan, 1994, s. 36-8). Gökalp'teki hars-medeniyet ayırımından hareketle medeniyet alanındaki ilerleme ve değişmeyi doğal görüp sorunsallaştırmamıştır. Onun asıl odaklandığı şey kültürdeki değişmelerdir ve kültür değişmeleri üzerinden geliştirdiği teorik perspektiften hareketle son 200 yılın Osmanlı-Türk modernleşmesini, özellikle Cumhuriyet dönemi değişmeleri eleştirir.

Ona göre medeniyette ve teknikte değişmeler hızlı olabilirken kültürdeki değişmelerin hızı yavaştır. Nitekim kültürde değişmeler, o değişmelerin gerçekleştiği siyasal ve toplumsal sisteme bağlı olarak iki şekilde gerçekleşir: *Serbest kültür değişmeleri* ve *zorunlu kültür değişmeleri*. Serbest değişmeler, bir toplum tarihinde zamanla, kendiliğinden ortaya çıkan değişmelerdir. “İşte başka bir cemiyete ithal edilirken onun kültür sistemine uyabilmesi ve mevcut unsurlarla mutabakat halinde bulunabilmesi gayesiyle yeni kabul edilen yabancı unsur bu iki esas vasfı cihetinden değişikliğe maruz kalır. Evvela, o cemiyete mensup fertlerin itiyat ve zevklerine aykırı düşmemesi için yeni unsurun şeklinde değişiklikler yapılır. Yeni kültür unsuru üzerinde yapılan bu nevi amelîyeler büyük bir nisbette şuurlidir; ekseriya mucitler veya önyak olanlar tarafından bilinerek ve istenerek yapılır” (Turhan, 1994, s. 57). Burada dikkat çekici kavram ‘uyum’dur. Başka bir kültürün unsuru, ancak mevcut kültüre uydurulup bu kültürün taşıyıcısı olan insanların kabul edebileceği bir formata sokulduğunda o toplumun bir parçası haline gelir.

Turhan'a göre ideal değişim serbest olandır. Çünkü yeni kültürel kod uydurulup kabullenilmedikçe eski kod varlığını devam ettirir. “...Serbest kültür değişmelerinde yerine, aynı ihtiyacı hiç olmazsa müsavi derecede tatmin eden yeni bir unsur konmadan eskinin atılmamasıdır. Onun için,... empoze ve zorlanmış kültür değişmelerinde bu yüzden aksaklıklara, ahenksizliğe hatta bazen inhilale sebep olan hadiseler normal serbest değişmelerde rastlanmaz” (Turhan, 1994, s. 60). Yani yerine aynen uyacak ve yakın bir işlev üstlenecek yeni ve uyum sağlamış kültürel öğeler konmadan toptancı bir güdüyle eski kültürel öğeler kaldırılmaz.

Mecburi kültür değişmelerinde başka bir kültürün kodlarını zorla mevcut kültüre dayatmak vardır. “Umumiyetle mecburi veya empoze kültür değişmesinden, birbirleriyle karşılaşan muhtelif kültür veya medeniyeti temsil eden iki cemiyetten birinin diğerinin kültürüne faal bir şekilde ve hususi bir maksatla müdahalesi neticesinde meydana gelen tahavvüller kastolunmaktadır. Hakim grubun bu müdahalesi, ya kendisine mahsus kültür unsurlarını zorla kabul ettirmek veya yerli kültürün mevcut bazı şekillerini menetmek suretiyle yahut çok defa görüldüğü gibi her ikisini de aynı zamanda içine alacak tarzda tecelli eder” (Turhan, 1994, s. 104). Bu yazılanlardan, bir toplumun kültürünün taşıyıcılarının o toplumun egemenlik altına aldığı başka bir toplumun kültürüne dayatılması anlaşılabilir. Ancak Turhan bu modeli Osmanlı-Türk

modernleşmesine uyarlar. Ona göre Osmanlı'da II. Mahmut'tan kitabın yazıldığı zamana kadar uygulanan modernleşme, zorlayıcı bir kültür değişmesi örneğidir. Osmanlı Batılılaşma sürecini Lale Devri ile başlatan Turhan, bu devir ile III. Selim arasındaki değişmelerin serbest kültür değişmeleri olduğunu yazar. Bu süreçteki Batılılaşma, Batıya karşı askeri geriliğin anlaşılmaya başlandığı, bu bağlamda çözümler üretilmeye çalışıldığı ama toplumun diğer tüm alanlarının arada kaldığı yüzeysel ve sınırlı bir Batılılaşmadır. III. Selim ile paradigma değişmiş ve yine merkezde ordu olsa da daha kapsamlı bir Batılılaşma sürecine girilmiştir. Turhan'a göre bu dönem serbest-mecburi kültür değişmelerinin bir karışımıydı. II. Mahmut sonrasında ise topyekün, toplumun tamamını kapsayan ve topluma yeni bir kültürün dayatıldığı bir süreç olmuştur (Turhan, 1994, s. 121-187).

Turhan kitabında doğrudan Cumhuriyet dönemini sorunsallaştırmaz. Ama onun modelinin bu dönemi de kapsadığı bellidir. Nitekim bu konuda bir istisna belirtmez. Ancak analizin merkezine Cumhuriyet'in özellikle tek parti dönemini koymak, ileriki kısımlarda ayrıntılı değinileceği gibi Turhan'ın öğrencisi Erol Güngör'e düşer.

3. Nurettin Topçu

Ziya Gökalp'in kültür-hars kavramını mevcut siyasal sistemin eleştirisi amacıyla sahiplenilen diğer bir isim Topçu'dur. Topçu, ders kitabı olarak yazdığı *Sosyoloji*'de açık bir Gökalp sahiplenmesi vardır. “*Medeniyet* diye, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla çalışarak ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerine ve yaşayış şekillerinin bütününe denilmektedir. *Kültür* ise, bir cemiyetin içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür” (Topçu, 2018, s. 193). Bu doğrultuda iki kavram arasındaki farkı şöyle ayrıntılandırır: “a-Medeniyet bir tarihi devirde yaşayan ve birbirleriyle münasebette bulunan bir zümre cemiyet arasında müşterek olduğu halde, kültür her cemiyetin kendine özeldir ve onu diğer cemiyet ve milletlerden ayırmaktadır. b-Medeniyet, cemiyetin teknik vasıtalarıyla yaşayış şekillerini ilgilendirdiği, yani onların daha ziyade madde sahasında ortaya koyduğu eserlere bağlandığı halde kültür, bir cemiyetin yaşattığı değer hükümlerinin bütünüdür; yani onun kendi yarattığı manevi ve ahlaki eserlerdir; ilim, sanat ve felsefe eserleridir” (Topçu, 2018, s. 193-4). Burada Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımının iki noktası açıktır: medeniyet evrenseldir, kültür ise millidir; medeniyet teknik ve maddi alana ilişkin bir durumdur, kültür ise manevi ve değersel alana dairdir.

Topçu'nun *Yarınki Türkiye* kitabı, yukarıda ifade edilen teorik açılımın Türk modernleşmesi eleştirisine uyarlanmasını içerir. Ona göre Türk modernleşmesi ve Cumhuriyet bir kültürel taklit sürecidir. “Bir buçuk asırdan beri memleketimizde yapılan inkılaplarda daima bu karakter göze çarpmaktadır. Milli kültürden sıyrılarak garbın medeniyet ve kültürüne teslim

yolunda kullanılan yegane metot ise garbın taklidi olmuştur. Avrupa milletleri ayrı ayrı kendi romantizmini yarattı; biz taklit ettik. Tanzimat edebiyatı bu sönük taklitten ibaret kaldı. Hamid'in trajedileri eğer Batı romantizminin taklidine dayanmayıp da ilk işaretini Malazgirt'te veren milli tarihimizden ruh ve o nesillerden hayat ve nağme almış olsaydı bu vatanda mefahir, mabet ve mektebten yapılma üçüzlü kutsallık, ebedi kaynaklardan nesillere hayat getirmekte devam edecekti" (Topçu, 1999, s. 152). Tabi ki Topçu'nun milli kültür başlangıcını Malazgirt Savaşı ile başlatmasının bir anlamı vardır. Nitekim bu savaş bir yandan Anadolu'nun Türkleşmesinin başlangıcı ama sembolik açıdan daha önemli olarak Müslümanlaşmış Türklerin Hristiyan Bizans'a karşı önemli bir askeri başarısıdır. Yani bu başarıda Türklük ve İslam bir arada vardır.

Topçu şöyle devam eder: "Garp düşüncesi pozitivizmi ortaya koydu; biz hemen, dokunduğundan başkasına inanmayan körler gibi pozitivist oluverdik. Bu şaşkın hamlede öyle ileri gittik ki garbın ve insan düşüncesinin iki bin yıllık çocuğu olan metafiziği bir yumruk darbesi ile hocaların kucağına fırlattık" (Topçu, 1999, s. 153). Burada eleştirilen şey, Osmanlı-Türkiye'de yönetici ve entelektüellerin kendi milli kültür kodlarına bakmadan, yüzeysel ama ısrarcı biçimde Batı'nın kültür kodlarını taklit etmeleridir. Şöyle devam eder: "Garp büyük sanayii göklere çıkardı, biz hayranlıkla bu kervanın kuyruğuna yapıştık. Garbın kendi benliğinden fıskıran ve sırf kendi dehasının mahsulü olan bu değerleri öylesine taklit ettik ki bu değerlerin her biri, gümrüklerden çıkarılan eşya gibi garptan memleketimize ithal edildiği devirde, bunları tenkit edici tek nefes duyulmadı" (Topçu, 1999, s. 153). Topçu'nun karşı olduğu şey Batı'nın sanayisinin alınması değildi, bu sanayinin de üzerinde yükseldiği Batılı kültürel değer olan sanayinin toplumdaki en önemli şey olduğu şeklindeki ön kabulü.

Peki böylesi bir taklitçiliğin sebebi neydi? Topçu'ya göre sebep medeniyet ve kültürün birbirine karıştırılmasıdır. "Bunun olaylara akseden sebebi medeniyetle kültürün karıştırılmasıdır. Medeniyet, insanlığın muayyen tarihi devirlerinde, bir zümre cemiyetin benimsediği vasıtalarla ortaya koyduğu ve yaşattığı teknik eserlerin ve yaşayış şekillerinin bütününe denir. Teknik eserlerin ve adetlerin bütününden ibarettir ve maddi hayatı ilgilendirir. Aynı zamanda, bir zümre cemiyet arasında müşterektir" (Topçu, 1999, s. 153). Bu medeniyet tanımı, olduğu gibi Gökalpçi bir tanımdır. "Kültür ise, bir cemiyetin kendi tarihi içinde meydana getirdiği değer hükümlerinin bütünüdür. Bu değerler, ilim, sanat, ahlak ve dine ait değerlerdir. Kültür, ruhidir ve her cemiyetin kendi malıdır, bizzat kendinin meydana koyduğu eserdir" (Topçu, 1999, s. 153-4). Topçu, Gökalpçi bu kültür tanımından sonra bu kavramı milli bir duyguyla nasıl anlamamız gerektiğine vurgu yapar: "Kültür başkalarındaki bu özellikleri doğuran, her milletin kendi tarihi kaderidir. Geçmişte asırlarca beraber yaşayıştan ibaret olan kader beraberliği, bir millet fertlerinin ruhlarının gerçek yaşımı belli ediyor. Bir Türk ferdi biyolojik bakımdan yirmi, otuz, kırk veya yetmiş, seksen,

doksan yaşında olabilir. Fakat ruhi bakımdan o, bin yaşındadır. Türk'ün tarihi kadar eskidir. Ancak bu bin yıllık şura sahip olmak lazımdır... Şahsiyet mutlak manada bütün maziyi, mazi olaylarının muhteşem sentezini kaybettiği zaman, işte bu insanları tımarhane kliniklerinde buluruz. Hafızasız fert olmadığı gibi, hafızasız millet de olmaz... Mazinin bu ulvi mirasına mukaddesat denir. Millet hayatında sade şekil değişimleri yaparak onu selamete kavuşturacaklarını zanneden niceleri hayal kırıklığına uğradılar. Onlar bilmelidirler ki, sosyal şekiller değişik ve itibaridir. Ancak bunları yaşatan ve her birine değişik şekilleri altında hayat veren, milleti kurmuş olan ebedi ve değişmez kaynaklardır. Bunlar ya vatan veya dil yahut ekonomi hayatına ait muayyen sistemlerdir” (Topçu, 1999, s. 154-5). Buna göre Osmanlı-Türk modernleşmesi taklitçi bir karakterle kendi varolan kültüründen ilham almadan Batılı kültür değerlerini olduğu gibi alıp uygulamıştır. Bu modernleşme deneyiminin başarısızlığının sebebi de budur.

4. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu

Fındıkoğlu Türk Tarih Tezi ve Üniversite Reformu öncesi Avrupa'ya eğitim için giden Gökalp etkisindeki ekibin yurda döndükten hemen sonra akademisyen olabilen ve dolayısıyla sorunsuz bir akademik hayat yaşayan tek kişidir. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'ndeki akademisyenliği nedeniyle, kendi çevresindeki diğerlerinden farklı olarak Gökalp'in görüşlerini daha yumuşak bir halde savunmuş; eleştirisinin merkezine Osmanlı-Türk modernleşmesini değil sosyalizmi koymuştur. Dolayısıyla Fındıkoğlu üzerinde Gökalp etkisi belirgindir: “Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun bütüncül ve milliyetçi sosyoloji anlayışı, Ziya Gökalp'in Batı'dan alıp uyarladığı sosyoloji ekolüne, solidarizme ve sosyal siyaset anlayışına çok şey borçludur. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu önderliğindeki sosyoloji anlayışı, Ziya Gökalp'in milliyetçi, solidarist, devletçi, kültür-uygarlık ayırımına dayalı görüşleri ile Alman kökenli sosyologların sosyal siyaset anlayışını, milliyetçi-muhafazakar bir siyasal açılım üzerinde birleştirmiştir” (Kaçmazoğlu, 2012a, s. 171). Fındıkoğlu, özellikle Gökalp'in kültür- uygarlık ayırımını ve Türk kültürünün Türklük ve İslam bileşenleri üzerinden oluşan bir olgu olduğu varsayımını sahiplenir (Taş, 2002, s. 609). “Fındıkoğlu 1971 yılında yazdığı ve vefatından sonra yayınlanan ‘Kültür Buhranı’ adlı makalesinde kültür ile medeniyeti belirgin olarak birbirinden ayırır. Medeniyeti bu makalesinde Gökalp gibi bilim ve teknik olarak ifade eder. O da Gökalp gibi bilim ve tekniğin beynelmilel, kültürün ise milli olduğunu, milli olması gerektiğini belirtir” (Ergan, 2008, s. 643-4). Tabi ki böylesi bir kültür anlayışının siyasal bir karşılığı vardır ve Fındıkoğlu'nun da dahil olduğu grup dışsal bir kültürün taşıyıcısı olan CHP'nin Tek Parti iktidarı uygulamalarına karşı çıkmıştır. Kaçmazoğlu'nun dediği gibi, “Türk halkını, milli kültürün yaratıcısı olarak gören ekol, CHP'nin öncülüğünde biçimlenen seçkinci, jakobenci, milliyetçi ve halkçı anlayışı karşısında yerli bir halkçılık ve milliyetçilik söylemi geliştirmiştir” (Kaçmazoğlu, 2012a, s. 181).

5. Erol Güngör

Mümtaz Turhan'ın öğrencisi de olan Güngör, 1950 sonrası düşünürdür, yani söz konusu grubun ikinci kuşağında yer alır. İlk kuşakta muhalif bir duruşun simgesi haline gelmiş kültür olgusunun içeriği aynı kalsa da üstlendiği siyasal anlam değişikliğine uğramıştır. Nitekim 1950 sonrası, kültürü sorunsallaştıran, İslam ve Türklüğü aynı bütünü parçaları olarak gören düşünürlerin, paradigmanın iktidar konumuna geldiği bir süreç olmuştur (Kaçmazoğlu, 2012b, s. 40). Dolayısıyla bu entelektüeller bir yandan mevcut iktidara ideolojik bir meşruiyet sağlamakta, bir yanda teferruatlı bir Türk modernleşmesi eleştirisi geliştirmekte, öte yandan, en önemlisi de soğuk savaş döneminde Dünya'da ve Türkiye'de etkinlik kazanan sosyalist hareketlere ideolojik bir savaşa ilgilerini kaydırmışlardır. Erol Güngör, belki de bu grubun görüşlerini en açık ve sistemli hale getiren kişidir.

Güngör, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını ve bu ayırmadan ilham alan Turhan düşüncesini açıkça sahiplenir ve bunun üzerinden bir Osmanlı-Türk Batılılaşması eleştirisi geliştirir (Güngör, 1997a, s. 19; 68-9). Ancak onun Gökalp'ten farklılaştığı nokta, Osmanlı'ya karşı tutumdur. Kendisi, Türk- İslam kültürü ve medeniyetinin en rafine halinin Osmanlı Devleti olduğunu yazar. "Türk milleti bu uzun tarihi boyunca kazandığı bütün gücünü ve tecrübesini birleştirerek Osmanlı İmparatorluğu'nu kurdu. Bizim tarihimizin evvelki bütün safhaları bu büyük eserin meydana getirilmesi için yapılmış birer prova gibidir. Kurduğumuz bütün devletler Bethoven'in ilk sekiz senfonisi gibi hepsi birbirinden güzel eserler olmuştur; fakat dokuzuncu senfoniyi dinleyen bir insan nasıl bütün diğerlerinin müzik tarihindeki en büyük eser için hazırlık gibi olduğu intibasını alırsa, Osmanlı imparatorluğunu anlayan bir insan da bizim bütün devletlerimizin bu imparatorluk istikametinde birer ön çalışma gibi olduğunu görecektir. Teşkilatçılık, idarecilik, hakimiyet duygusu, adalet ve şefkat, vekar, yiğitlik, fedakarlık ve feragat, manevi derinlik gibi kültürümüzün bütün mümeyyiz vasıfları hiçbir zaman bu devirdeki kadar işlenmiş ve geliştirilmiş değildir. Dünyada yazılmış bütün seyahatnamelerde bütün milletlerin karakterleri hakkında yazılanları gözden geçirin, Osmanlı Türk'ü kadar övülmüş bir millet bulamazsınız"(Güngör, 1997a, s. 70). Gökalp bu köklü geçmişi yok sayıp Osmanlı öncesi Türkleri yücelterek hata yapmıştır.

Gökalp ile benzeştiği bir nokta da, dini –dolayısıyla İslam'ı- kültürün bir parçası olarak görmesidir. "Geleneksel kültürde dinin çok büyük bir yeri olduğu için, münevverlerin en çok hücumuna uğrayan da din olmuştur. Türkiye'de hala dindarlık bir kimsenin münevver tabaka arasına girmesine büyük bir engel teşkil etmektedir, çünkü standart Türk münevverine göre din ancak geri kalmış halk kitlelerinin kültürünü temsil eder; münevverin vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldıramasa bile ıslah etmek, modernleştirmektir. Bu yüzden

halk dindar, münevver din reformcusudur. Halkın genel kanaatine göre Türk milleti dindar oldukça yükselmiş ve yücelmiş, dinden uzak kaldıkça da kudretini kaybetmiştir. Münevverin genel kanaatine göre ise Türk halkı dinin veya dini liderlerin tesiri altında kaldığı müddetçe gerilemiştir. Standart Türk münevverine göre, yüksek tahsil ve ihtisas yapmış bir insanın dindar olması imkânsızdır, dindar görünüyorsa bu onun nüfuz kazanmak ve halkı sömürmek istediği manasına gelir” (Güngör, 1997a, s. 37). Güngör, tıpkı Gökalp gibi, Avrupalı oryantalistlerden ilham alan, Osmanlı-Türkiye'nin geri kalma sebebinin İslam olduğu şeklindeki modernist aydın argümanına karşı çıkar. Ona göre geriliğin sebebi İslam değil, İslam'dan uzaklaşmadır.

Güngör'e Türkler İslam tarihi boyunca oldukça rafine bir kültür ve medeniyet geliştirmişlerdir. Oysa Osmanlı-Türk Batıcı aydın, Batı egemenliği sürecinde girdiği kimlik krizinden Osmanlı medeniyet-kültürünü tümünden reddederek kurtulmaya çalışmıştır. “İstilacı kültürün baskısı altında ezilen münevver zümrenin bu kültüre karşı müphem, çift kutuplu bir tavır vardır. Bu tıpkı çocukların babalarına karşı tavırlarına benzer. Baba çocuğa nisbetle çok kudretli olduğu ve çocuk ondan daha güçlü birine rastlamadığı için kendisini bu kudretle bir tutmak ister. Diğer taraftan, babanın kudreti çocuk için menfi bir değer taşır, çünkü çocuğun arzuları karşısında devamlı bir engel ve inkisar kaynağı teşkil etmektedir. Az gelişmiş memleket münevverlerinin sosyal değişme politikalarında milliyetçilik daha ziyade böyle bir korku ve nefretin, modernleşme ise hayranlık ve acizliğin objektif terimlerle maskelenmiş bir ifadesi halinde ortaya çıkar. Bunların milliyetçiliği memleketin modernleşmesi için bir kuvvet kaynağı olmaktan çok, modernleşme esnasında kaybolan milli hüviyeti birkaç sembolik şey etrafında muhafaza etmek endişesinden ibarettir. Modernleşme gayreti ise çocuğun müstakil bir şahsiyet olmak için büyümekten ziyade, babasına benzeme çabaları gibidir; çocuk sakalı çıkmadığı halde traş olmaya kalkar, babasının elbiselerini giyerek kendini seyreder. Bütün bilmediklerini babasına sorar ve her ihtilafta babasının hakemliğine müracaat eder. En büyük sevinci babası tarafından beğenilmektir, buna layık olmak için yapmayacağı şey yoktur” (Güngör, 1997a, s. 63). Burada kullandığı baba-oğul metaforu çarpıcıdır. Osmanlı-Türk modern aydını, Batı'ya karşı ezikliğiyle, onu tümünden taklit ederek baş etmeye çalışan bir çocuktur. Bu aydının milliyetçiliği ise milli kültürden sembolik olarak birkaçını seçip diğer kalanlarını reddetmektir. “Avrupacı veya garpçılar öcü görmüş gibi korktukları Avrupa'ya karşı kurtuluşu teslim olmakta buldular, hatta bunların içinde Avrupalılarla cinsi teması artırarak kanımızı değiştirmek gerektiğini ortaya atanlar çıktı” (Güngör, 1997a, s. 65). “Münevverin nazarında bu bozgunun sebebi yerli kültürün topyekün çürüklüğüdür, bu kültürü baştanbaşa değiştirmedığımız takdirde memleketi modernleştiremeyiz” (Güngör, 1997a, s. 38). Bu aydın tipolojisinin motive ettiği Osmanlı-Türk modernleşmesi, özellikle Cumhuriyet dönemi uygulamaları böyle bir ruh halinin ürünüdür.

Bu modernleşme deneyiminde kültürün medeniyete göre yavaş değişimini göz önünde bulundurulmadan kültür alanında Batı kültürünün hızlı bir şekilde dayatılması, bu kültür dayatmasının başarısını imkansızlaştırmaktadır. “Kültür değişmesinin medeniyet değişmesinden daha zor olmasının başlıca sebebi de budur. İnsanlar ihtiyaçlarını gidermek üzere kullandıkları vasıtaların elverişlilik derecesini objektif olarak tespit ediyor ve eskisini bırakıp yenisini alıyorlar, fakat inançlarını ve bu inançların ifade tarzlarını kolay kolay değiştirmiyorlar...Medeniyette eskilik ve yenilik gerçekten bir gerilik-ilerilik manası taşımaktadır, çünkü medeniyetin zaman içinde değişmesi hep ileriye doğrudur. Kültür için böyle bir ilerilik ölçüsü koymaya imkân yoktur. Yeni kültür formlarının sırf yeni oldukları için bizim ihtiyaçlarımıza daha iyi cevap verdiğini iddia edemeyiz” (Güngör, 1997a, s. 106). Üstten kültür dayatımı Cumhuriyet’in Batılılaşma uygulamalarının çoğunda görülür.

Yeni kültürel kodları mevcut topluma dayatma konusunda üç nokta üzerinde özellikle durur: dil ve din. Dildeki tasfiyecilik hareketi ve bununla ilişkili olan harf devrimi, ona göre entelektüel hayatta bir çoraklanma yaratmıştır. “Benim kanaatimce burada karşılaştığımız kusurlar bütün uydurma dil hareketinin umumi kusurlarıdır; amatörlük, başıboşluk, ırkçı bir milliyetçilik, yeniliğe tapma, köksüzlük. Bütün bu kusurlar bize bir terminoloji kurma bakımından en az otuz yıl kaybettirmiştir ve şimdi dilimizin yabancı terimlerle dolu olmasının başlıca sebeplerinden biri Türkçe arayan insanın karşısına hep böyle ruhsuz, köksüz, tatsız, yanlış uydurmalarla çıkmış olmasıdır...Türkiye’de uydurma dilin yakın zamanlara kadar pek az bir yol almış olması boşuna değildir ve bu dilin yaygınlaşması ile kültür seviyesinin düşmesi arasında kuvvetli bir münasebet vardır” (Güngör, 1997b, s. 52). Dil, bir kültürün en önemli öğelerinden biridir, dilde yaptığımız köklü ve hızlı değişimler-müdahaleler kültürün bütünlüğüne zarar verir. Güngör’e göre dil devriminin kültür alanında ürettiği zararı görmenin bir yolu, akademiye bakmaktır. “Bugün Türkiye’de akademisyen kadrosu, büyük çoğunluğuyla, daha önceki nesil ayarında bir başarı göstermiş değildir. Bizim hocalarımız bizden daha parlak insanlardı ve bu üstünlüklerinin en büyük sebeplerinden biri, sağlam bir dil bilmeleri, bu dilin verdiği bir kültür temeli üzerinde yaratıcı faaliyete girişmeleriydi”(Güngör, 1997b, s. 55). Dilde sadeleşme, beraberinde kültür ve entelektüel hayatta fakirleşme getirmiştir.

Cumhuriyet döneminin topyekün değişimci yönelimine verdiği diğer bir örnek, din üzerinedir. Bu dönemde kültürün temel yapıtaşlarından olan din, geriliğin sembolü olduğu iddiasıyla sosyal hayattaki etkisi elden geldiğince minimize edilir. Bu eğilime göre “1-Her şeyden önce din devlet hayatından ve sosyal hayatımızdan çekilmelidir. Din bir vicdan işidir, dolayısıyla ferdin kendine ait bir meseledir. 2-Dinin bu şekilde ele alınması, her şeyden önce dinle ilgili kurumların ve kişilerin millet hayatında etkili olmasını önlemek demektir... 3-Geçmişte

softaların ve padişahların idaresi Türk milletini gerilik yolunda sokmakla kalmamış, onun hakimiyet hakkını da elinden almıştır... 4-Eğitimin mutlak surette laik, yani dini unsurlardan temizlenmiş olması lazımdır” (Güngör, 1997, s. 93). Yüzlerce yıllık bir geçmişe sahip olan kültürdeki dinsel öğeler birden geriliğin sebebi olarak algılanıp kültür hayatının dışına çıkarılmak istenmiştir.

Erol Güngör'ün, Ziya Gökalp'in kültür sorunsalını belli bir tarihsel dönemi eleştirmek için en operasyonel biçimde kullanan düşünür olduğu söylenebilir.

6. Orhan Türkdoğan

Orhan Türkdoğan'ın Gökalp çizgisinde yazdığı *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme* isimli kitabının basım tarihi 1988'dir. Yani bu çizginin muhalif konumunda olduğu 1950 öncesinin ve iktidar konumuna yaklaştığı 1950 sonrasında ilerisinde bir tarihte yayınlanmıştır. Türkdoğan, Gökalp'in kültür kavramından, bu kavramda Türklük ile İslam'ı birleştiren tutumundan ilhamla, aslında 1950'lerde girilen siyasal-düşünsel bir yönelim olan Türk İslam Sentezi paradigmasının çerçevesini çizmiştir. Ona göre bu paradigmanın kökleri Gökalp'e dayanır (Türkdoğan, 1988, s. 98). Türkdoğan'ın yaptığı şey, Gökalp'in hars-kültür kavramını 1980 sonrasına uyarlamaktır. Gökalp'ten farkı, ileride değinileceği gibi İslam'a yönelik tutumudur. İslam'ın Türklük için önemini vurgulasa da Osmanlı'da yaşanan İslam'ın dejenere olduğunu yazar. Gökalp ve Cumhuriyet dönemi ile uyduğu, ancak Nurettin Topçu ve Erol Güngör gibi kişilerden farklılaştığı nokta, Osmanlı'ya yönelik bakış açısıdır. Onun bu konudaki bakış açısı da reddiyecedir. Ancak bu uyarlamayı yaparken 1950 öncesindeki ve 1950 sonrasında özellikle Erol Güngör'de varolan muhalif-eleştirel söylemini oldukça yumuşattığı görülür. Belki de bunun sebebi 1980'den sonra muhafazakâr-milliyetçi kesimin Cumhuriyet dönemine ve Atatürk'e karşı geliştirdiği özeleştirici süreci ve böylece Atatürk ve onun döneminin bazı yönleri karşısında geliştirdikleri sahiplenici tutum olabilir. Nitekim bu makalede değinilen yazarlarda olmayan bir yaklaşım, Türkdoğan'da vardır. Atatürk'ün milliyetçi kadrolar yetiştirdiğini varsaydığı ve bu nedenle sahiplendiği dönemi ile Atatürk sonrası tek parti iktidarı arasında ayırım koyar. Atatürk'ün merkez ilkesi milliyetçilikken ondan sonraki dönemde ilke, sosyalizmden etkilenmiş bir hümanizmacılıktır. Milli değil evrensel ve insani değerlerin ön plana alındığının varsayıldığı bu dönemde Atatürk'ün yöneliminden çıkmıştır (Türkdoğan, 1988, s. 15-8).

Türkdoğan'ın kültür-millî kültür tanımı olduğu gibi Gökalpçidir. “Türk sosyoloji tarihinde millî kültür kavramını ilk defa kullanan Ziya Gökalp olmuştur. Ona göre millî kültür; yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, akli, estetik, lisanî, iktisadi ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür... Bu anlamda millî kültürün kaynağı halktır. O halde millî kültür, halkın meydana getirdiği değerler sistemidir; temelinde halk vardır. Böylece Türk sosyolojisinde ilk defa Gökalp,

bu geniş ve hâkim kültüre milli kültür adını vermiştir... Günümüz sosyolojisine göre milli kültür, bir toplumda fertlerin çoğunluğunun katıldığı ortalama kültürdür. Bu ise, Gökalp'in seziş yolu ile vardığı sonuçtur" (Türkdoğan, 1988, s. 21). Ancak İslam kültürün bir parçası olarak kabul edilse de, Türk milli karakterini bozması nedeniyle de ona karşı eleştirel bir tutumu vardır. "Böylece, Müslümanlığı kabul eden Türkler, kendi ayrı Türk geçmişlerini şaşılacak bir hızla ve bütünlüğü ile unuttular" (Türkdoğan, 1988, s. 39). "Nesiller arası sürüp giden bu tartışmaların nedeni ne 'İslamiyet' ne de bizim İslamiyet'e yönelik 'Türklük' duygumuzdur. İktbal'in de belirttiği gibi 'kabahat İslamiyet'te değil bizim Müslüman oluş tarzımızdan' kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Osmanlı Devleti 400 yıl süreyle İslam'ın içinde bütün benliğini adeta yitirmiştir" (Türkdoğan, 1988, s. 45). Bu cümlelerde İslam'a yüklenen anlamın olumlu mu olumsuz mu olduğu açık değildir; ancak Osmanlı Devleti'nin olumsuz bir konuma yerleştirilmesinin sebebi, milli kimliğini koruyamayarak İslam içinde erimesidir.

Türkdoğan, Türk İslam Sentezini, hem geleneksel kültürlü uyumlu yeni bir kültür politikasının, hem de mevcut kültürel yapıyla uyumlu bir medeniyet politikasının yapı taşı olarak resmeder. Ona göre soru şudur: "Acaba mekanizması –işleyiş tarzı- liberalizm olan bu sistemin (kapitalizm), manevi yapısını Hıristiyan kültürüyle benzer değerler sistemiyle mi oluşturacağız, yoksa İslam'ın toplum katlarındaki bin yılı aşan inanç, değerler ve zihniyetine mi döneceğiz?" (Türkdoğan, 1988, s. 94). Türkiye açısından makbul olan, bir medeniyet unsuru olan, ama aynı zamanda Batı Hıristiyan kültüründen türeyen kapitalizmi ya toplumla uyuşturmaya ya da toplumun değerleriyle uyuşan yönlerini almaktır. "...Yeni milli oluşumlar meydana getirilirken sadece Batı değerlerine açık görüşlerle iktifa edemeyeceğimizi, Türk İslam düşüncesinin de devreye sokulması zaruretini ortaya koymaktadır. Batı'ya böyle bir bakış, her şeyden önce bir fikri davranış ve zihniyet meselesidir. Ancak, kültür iktibasları yürütülürken, sadece kültür unsurunun Batı'daki gelişimine benzer yorum tarzlarını kendi sosyal yapımızda aramamız yeterli değildir. Bunun da ötesinde izlenen metodolojinin bünyemize uyup uymadığının tartışması yapılmalıdır. Kısacası, Batı yeni bir 'nesne' imal eden bir makine icat etmişse biz de ona benzer bir makine yaparak aynı 'nesne'yi üretmek mecburiyetinde değiliz. Eğer o 'nesne'ye ihtiyacımız varsa, kendi yaşantımıza uygun, kendi zihniyet ve dünya görüşümüzü yansıtan benzer nesneyi icat etmeliyiz" (Türkdoğan, 1988, s. 94-5). Sorun Batı ya da kapitalizmi reddetmek değil, kendi toplumuna uyacak şekilde kabul etmektir. Şöyle devam eder: "Batı'nın ilerleme ve teknik değişim süreci, kendi hayat hamlesinin bir ürünüdür. Arka planında Batı değer yargıları, dünya görüşü ve inanç sistemleri vardır. Bunlar hesaba katılmadan doğrudan modernleşme sürecine katılmak, kendi değerlerimiz ve yaşantımızda bir takım gerginlikler yaratabilir" (Türkdoğan, 1988, s. 96). Modern yapılar, Batılı toplumların kültüründen süzülüp ortaya çıkmıştır. Onları olduğu gibi almak, başka kültürün ürününü olduğu gibi dayatmak olur. Türkdoğan'a göre bu, metodolojik bir

hata olur. “Görülüyor ki, Batı metodları, hatta modelleri Batı toplumlarının ihtiyaçları için geliştirilmiş, büyük ölçüde Hristiyan değerleriyle yüklü normları taşır” (Türkdoğan, 1988, s. 96). Bu metodolojik problem, Türk-İslam bağlamında şekillenmiş olan milli kültürü canlandırmak ve çağdaş medeni değerleri bu kültür ışığında revize etmektir.

Peki milli kültürü canlandırma sürecinde onun iki temel bileşeni olan Türklük ve İslam'ın rolü ne olacak? “Türk-İslam sentezi de, sanıldığı gibi ne İslam'ı millileştirme, ne de Türk'ü –benliğini silercesine- İslamlaştırma sürecidir. Burada temel hareket noktası, ‘sizi kavimlere, kabilelere ayırdık ki birbirinizi sevesiniz’ Ayet-i kerimesi, veya ‘kişi kavmini sevmekle suçlanamaz’ Hadis-i Şerif uyarınca, ‘milletimizle İslami değerleri mezcetmektir. Yoksa birini tercih edip diğerini parantez içine almak değildir. İslam, böyle uyumsuzluğa karşıdır... Tarihi ve sosyal akışı içinde incelendiğinde Türk toplumu bin yıldan beri maddi ve manevi mirasıyla, kültürel özellikleri, değerler ve inanç sistemleriyle İslam-Türk sentezine damgasını vurmuştur” (Türkdoğan, 1988, s. 99). Türkdoğan'ın bütün bu düşünceleriyle, Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımını, 1950 sonrasında etkinlik kazanan ama 1980 sonrasında egemen paradigma haline gelen Türk-İslam Sentezi'nin çerçevesini çizmek ve temellendirmek için kullanmıştır. Bunun yanında, aynı ekole mensup kendisinden önceki düşünürlerin muhalif tutumunu da revize edip Atatürk'ü ve onun dönemini sahiplenen bir konumda durduğu söylenebilir.

Sonuç

Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı, sanayileşme sürecine geç girmiş bir toplumda, başka toplumlarda ortaya çıkmış sanayileşme-kapitalistleşmenin aktarılması sürecinde ortaya çıkan gerilimleri bertaraf etmek için üretilmiştir. Burada ana soru şudur: Sanayileşirken, bilimi geliştirirken kendi değersel dünyamızı, bizi diğer toplumlardan farklılaştıran unsurları nasıl koruyabiliriz? Kendi toplumsal, milli özelliklerini koruma çabası bağlamında ortaya çıkan millet kavramı ve milliyetçilik sadece Osmanlı'ya özgü değildir. Batılı toplumlar veya kapitalistleşmede geri kalmış diğer toplumlarda da bu kavramların önemli yeri olmuştur. Ama Osmanlı'nın ve benzer kategorideki ülkelerin Batılı ülkelere farkı, başka bir toplumdan sanayileşme ve kapitalizmi alırken kendi toplumsal değerlerini koruma güdüsünden hareket edilmesidir. Oysa ki Batılı toplumlar hemen hemen benzer dönemlerde sanayileşme sürecine girdikleri ve zaten yeni toplum kendi değerlerinden türediği için yabancı bir toplumdan sanayileşmeyi ve onunla paket olarak gelen kültürel değeri almak gibi bir duruma maruz kalmamışlardır.

Türklük ve İslam'ı aynı bağlam içinde gören ama Osmanlı mirasını reddeden Gökalp'in hars kavramı, onun ölümünden sonra Cumhuriyet yönetimine muhalif bir entelektüel gruba düşünsel temel oluşturdu. Mümtaz Turhan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Topçu, Erol Güngör ve Orhan Türkdoğan gibi düşünürler, Gökalp'in hars kavramını, topyekün Batılılaşma

önermesinden hareket eden Cumhuriyet uygulamalarına hars kavramından hareketle muhalefet etmişlerdir. Bu dönemin Batılılaşma uygulamalarında İslam'ın önemsizleştirilmesi, maddi manevi her alanda Batı'da ortaya çıkmış yapıların ithalinin yapılması, bu yazarların toplumlar arası farklılık anlamına da gelebilecek hars kavramı etrafında muhalefet üretmelerini beraberinde getirdi. Bu düşünürlerin tamamı İslam ve Türklük arasındaki birlikteliğin önemine vurgu yaparken, bazıları Gökalp gibi Osmanlı mirasını reddetmiş önemli bir kısmı ise kabul etmiştir. Dolayısıyla 1980'li yıllara kadar hars, belli bir siyasal ve sosyal duruşun temelini oluşturmuştur. Kültür tartışmalarının bu grubun dışına taşması, küresel eğilimlerle de ilişkili biçimde çok kültürlülük kavramının kullanımı ve özellikle sol hareketlerin deindiği 'toplumsal özgüllük' iddialarıyla beraber olmuştur. Ancak bu tarihe kadar kültür kavramının kullanımındaki tekel, bu makalede işlenen milliyetçi-muhafazakar kesimde idi.

Kaynakça

- Ergan, N. G. (2008) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. Ç. Özdemir (Ed), *Türkiye'de Sosyoloji I* içinde (ss. 629-681). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976) *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1980) *Makaleler IX*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güngör, E. (1997a) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1997b) *Dünden Bugüne Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Karadaş, Y. (2008) *Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık- Doğu'nun Batıcı Üretimi*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Karadaş, Y.; Demir, T. (2014) Türkiye'de 1930-1970 arası Arkeoloji Paradigmasının Bilim Sosyolojisi Açısından Bir Betimlemesi. *İnsanbilim Dergisi*. 2 (2): 1-16.
- Kaçmazoğlu, B. (2011) *Türk Sosyoloji Tarihi III- Yeni Türkiye'de Sosyolojinin Düşünsel ve Kurumsal Temelleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaçmazoğlu, B. (2012a) *Türk Sosyolojisinde Temalar 1- Türkçülük İslamcılık Muhafazakarlık*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kaçmazoğlu, B. (2012b) *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kaçmazoğlu, B. (2013) *Türk Sosyoloji Tarihi II- II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Taşı, K. (2000) Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun Sosyolojik Görüşleri. *Prof. Dr. Şaban Kuzgun Armağanı- Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sf. 607-20. Sayı 5.
- Topçu, N. (1999) *Yarınki Türkiye –Bütün Eserleri 2*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2018) *Sosyoloji*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Turhan, M. (1994) *Kültür Değişmeleri- Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.

Türkdoğan, O. (1988) *Değişme- Kültür ve Sosyal Çözölme*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

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.



Durkheim'in Sağ Eli'nin Sol Eli'ne Üstünlüğü: Bourdieu'nün Muhalefetine Karşı Ziya Gökalp'in Politik Zaferi*

The Preeminence of Durkheim's Right Hand over the Left Hand: Ziya Gökalp's Political Triumph Against Bourdieu's Opposition

Prof. Dr. Adem PALABIYIK ¹, Bestami BODRUK ²

Öz

Pierre Bourdieu, Fransız ekolünün kendine has sosyolojisinin modern zamanlara evrilmiş veya zaman makinesiyle bir yüzyıl öteye gelmiş gibi sosyolojisi ile zihinleri allak bullak etmeye devam ederken, onun Durkheim gibi önemli bir düşünürün sosyolojisi bağlamında ele alarak, Ziya Gökalp ile karşılaştıran bu metnin maksadı, Bourdieu'nün "devletin sol eli" olarak tanımladığı refah kavramına karşın, refahın aslında toplumu bir arada tutan ve neredeyse millî duyguların gelişmesine katkı sunan bir yanının olduğunu ortaya koymaktır. Daha doğrusu Ziya Gökalp'in, toplumu bir arada tutan ne varsa, o olguları milliyetçi düşüncenin gelişmesine bir katkı olarak görmesi ve benimsemesi bir sınır tanımamaktadır. Her ne kadar Bourdieu, refah devletinin enternasyonal bir tutum takındığını iddia ederek Durkheim'in vatanseverliği oluşturan her ögeyi bağrına bastığını gömüş olsa da, yaşam koşullarının iyileşmesini küresel sisteme entegre olmanın bir biçimi olarak açıklamaktadır. Yani, Durkheim'a göre devletin toplumu bir arada tutan bütün faaliyetleri vatanseverliğe yönelirken; Bourdieu bu faaliyetleri olması gereken gibi algılaması sebebiyle sol faaliyetler bütünü olarak tanımlamaktadır. Bizim amacımız da Durkheim'in vatanseverliğe ilişkin vurgusunun özellikle ulus-devletlerin büyümeye başladığı dönemde ülkemizin bu sürece dahil olmasının yolunu açan Ziya Gökalp'i, özellikle sağ politik tavır üzerinden inşa etmeye çalıştığı ulus bilincini Durkheim'in Sol Eli olarak tanımlanan Bourdieu karşısına koyarak analiz etmek ve günümüze geldiğinde aslında Bourdieu'nün değil Gökalp'in haklı olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Sol, Sağ, Emile Durkheim, Pierre Bourdieu, Ziya Gökalp.

Abstract

While Pierre Bourdieu continues to perplex minds with his sociology as if the unique social theory of the French school has evolved into modern times or advanced a century with the aid of a time machine, the present text, which deals with his sociology in the context of that of an important thinker like Durkheim and compares it with Ziya Gökalp, aims to reveal that against Bourdieu's definition of welfare as "the left hand of the state," the concept actually possesses an aspect that keeps society together and almost contributes to the development of national feelings. More precisely, Ziya Gökalp's perspective and incorporation of the elements that reinforce societal cohesion as a contribution to the advancement of nationalist thought knows no bounds. Although Bourdieu asserts that the welfare state espouses an international perspective, he aligns with Durkheim's notion of patriotism in explaining the enhancement of living standards as a means of integration into the global system. In other words, Durkheim asserts that all state activities aimed at maintaining social cohesion are oriented towards patriotism. Bourdieu, however, characterizes these as a set of leftist activities, reflecting his perception of their underlying rationale. The present study aims to examine Durkheim's emphasis on patriotism, particularly as exemplified by Ziya Gökalp, who played a pivotal role in integrating our country into this process at a time when nation-states were emerging, and the national consciousness he sought to foster, particularly through a right-wing political stance, by positioning him in opposition to Bourdieu, who is regarded as

* Bu çalışmanın ilk hali 05.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-mail: apalabiyik@beu.edu.tr

²Fırat Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi. E-mail: bestamibodruk@gmail.com

Atf için (to cite): Palabiyik, A. Bodruk, B. (2024). Durkheim'in Sağ Eli'nin Sol Eli'ne Üstünlüğü: Bourdieu'nün Muhalefetine Karşı Ziya Gökalp'in Politik Zaferi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 207-216

Durkheim's Left Hand, and to demonstrate that it is Gökalp, not Bourdieu, whose ideas are more relevant in the present era.

Keywords: Left, Right, Emile Durkheim, Pierre Bourdieu, Ziya Gökalp.

Giriş

Bourdieu ile Gökalp arasında kurulmak istenen ilişki biçiminin Durkheim üzerinden yürütülmesi ilk bakışta garipsenebilir lakin her iki düşünürün de özellikle analiz etme biçimi olarak Durkheim üzerinden ilerlemeyi tercih etmiş olması, bizim de istikametimizi belirleyen ana ilke olmuştur. Çünkü Gökalp ve Bourdieu, devlet ve toplum arasındaki kolektif bilince kadar giden ilişkiyi içinde buldukları toplumsal şartlar ve zamanlara göre ele alarak Durkheim'a atf yapmıştır ve en önemlisi de Durkheim'in, zaman aşınsa dahi her iki isme, bu bağlamda öncülük edebilmesidir. Analiz açısından Bourdieu'nün daha teknik olması ve Fransız sosyolojisinden beslenmesi göz önüne alındığında Gökalp'in doğu toplumlarının temel karakteristiğini yansıtır bir zeminde ilerlemesi de anlaşılmalıdır. Bu anlamda Gökalp konuya sağ merkezden ve daha güvenlikçi politikardan bakarken, Bourdieu daha sol ve liberal merkezden ilerlemiştir. Sağ ve sol kavramları arasındaki çatışmalar aslında çok yeni ve canlı, çünkü her iki kavramın da ortaya çıkış tarihi ile alakalı olarak yakın tarihler bildiriliyor. Özellikle sanayi devrimi sonrası bu kavramlara güç veren ideolojiler yükselişe geçince, sağın ve solun kavramsallaştırılması belki de basitleşti. Çünkü Hegel'den yapılan atıflarla tarihe dair diyalektik yaklaşım, ideolojilerin çatışması ile ilerlediyse şimdi de ideolojilere, belki de elbiselerin dikilme vakti gelmişti. Lakin diyalektiğin sahip olduğu tarihsel miras (Söylemez, 2021: 71) oldukça eskiye dayanıyordu ama sistemleştirme işi Hegel'e kalmıştı veya bırakılmıştı. Elbette Marx'ın söylediklerinin bilimselliği bu çalışmanın konusu değildir lakin Hegel'in ideolojik zeminin sistemleştirilmesi, yani diyalektiğe yön vermesi yapacağımız tartışmanın ana eksenini olacaktır. Tutumumuz, Marx'ın diyalektik tartışmaları, yani proleterlik veya burjuva bağlamını içermemektedir. Her ne kadar Marx'ın, Hegel'in terzisi olduğu ve diyalektik iddiasını somutlaştırdığı temel anlamda kabul görse de, sağ ve sol arasındaki ilişkinin Marx'ta karşılık bulduğunu söylemeyiz, çünkü Marx'ın diyalektiğine ve tarihsel materyalizmine göre solun temsil ettiği kesimin proleterler olduğu ileri süreceğimiz tartışma ile örtüşürken, sağ ideolojinin somut yansımalarına burjuvanın eklemeneceğini biliyoruz. Tartışmamızın liberal bir çizgiden uzak, ideolojik bir zemin izlemesi zorunluluğundan dolayı Hegel'in ortaya koyduğu fikirlerin, bilimsel anlamdaki yeterliliği veya uygunluğu ile yola koyulacağız.

1. İdeoloji Nedir?

Elbette ideoloji kavramı ile alakalı en güçlü tartışmaların sanayileşme ile başladığını hepimiz biliyoruz. Çünkü sanayileşme, sınıfsal farklılıkları belirginleştirdiği ve arttırdığı için belki de ontolojik açıdan tutunabilecek liman arayan düşüncelerin, kendilerine rakip olarak ancak farklı ontolojik merkezleri seçebileceğini biliyoruz. Gelir düzeylerinin farklılaşması ile işçi sınıfı ve işverenler arasındaki farklılığın yanında, ideolojinin kökenine dair yapılan atıfların sınıf temelli, yani ekonomik temeli olduğuna yaklaşacağız ama burada kalmamız mümkün olamaz. Çünkü her ne kadar ideolojinin ana eksenini sanayi devriminden sonra gelir düzeyine endekslenmişse de, varlığının ve iddialarının kökeni Yunan medeniyetine dayanmaktadır. Düşünme bilimi olarak kabul edilen yaklaşıma göre ideoloji idea ile loji eklerinin birleşmesinin bir sentezidir. Bu durum sadece idea-loji değil psiko-loji veya biyo-loji gibi kavramların da benzer şekilde analiz edilmesine sebep olmuştur (Bolay, 2009, s. 219). Bacon'ın İdol Öğretisi elbette tartışmaların merkezinde yer almalıdır (Özbek, 1993, s. 66-71) hatta İdol Öğretisi'nde yer alan katmanlar da tartışmaların ana damarı olmalıdır. Fakat Bacon'ın üzerinde durduğu ana akım kavramsallaştırmalar, ideolojinin tarihsizliğine vurgu yapmaktadır. Put, para veya soy gibi kavramlara atf yaparak İdol Öğretisi'ni metodolojik zemine oturtan Bacon'ın, bu düzlemde başladığı bir tarihsel zemin mevcut değildir. Karşılaştırma yapıldığı takdirde Marx'ın ideolojiye yakınlığı Bacon'dan daha fazladır ve bilimseldir.

İdeoloji tartışmalarında diğer önemli kale ilginç bir şekilde Bonaparte'tır (1769-1821). Çünkü Fransız devrimini hazırlayan koşullar Napoléon'un döneminde gerçekleşirken, Napoléon da, Fransız Aydınlanmasının mirasını devralmıştır. Öncesinde yaşayan isimler (Rousseau, Montesquieu, Diderot, vb) Fransız aydınlanmasının meşalesini yakan önemli düşünürlerdir. Napoléon Bonaparte aslında bu ekolden oldukça etkilenmiştir ve Fransız Devrimi'nin ateşli savunucularına bizzat şahit olmuştur. Hem Fransız Aydınlanması hem de Fransız Devrimi, Bonaparte'ın zihinsel dünyasını meşgul etmiş ve şekillendirmiştir. Bonaparte'ın, Brumaire'si de buna yönelik bu sonuç olarak karşımıza çıkmaktaydı çünkü inanç ve tutumları belirli bir şahsın fikri yapıtlarına indirgemek mümkün değildi. İdeoloji bu anlamda daha çok idare edilenlerin arasında yaygın, yönlü fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden meydana gelir (Mardin, 2010, s. 16; Mardin, 2003). Bonaparte'ın sahip olduğu diktatörlük serüveni de aslında edindiği fikir kümelerini uygulama biçimidir. Kendisini 18.Brumaire Darbesi (19 Kasım Darbesi) sonrası sınırsız güç ve tek konsol ilan ettikten sonra, bir anlamda da Fransız Devrimi'nin de sonunu getirmiştir. Dolayısıyla ideolojik yapılanmanın karşılığı, diktatörlük olarak karşımıza çıkmıştır ve bu da ancak yanlış bilinç olarak tanımlanabilir.

Aslında Bonaparte'ın sonrasında ortaya çıkan diktatör sürünceme kendisini ideoloji olarak veya yanlış bilinç olarak tanımlasa da haksız değildir, çünkü Marx da, benzer şekilde bir tasvir çiziyordu. 18.Brumaire'da, Napoléon'a dair söyleyeceği her sözü söyleyen Marx, ideolojinin tekil olarak biçimlenmesinden bahsediyordu. Marx'a göre insanın etrafında ne varsa (din, kültür, sanat, vb.) işte o bütünsellik olarak var olanın tekillik biçiminde kavranabilmesi, ideolojinin kendisiydi (Marx, 2000, s. 213) çünkü Marx'a göre ideoloji tarihsizdi (Marx-Engels, 2018). Dolayısıyla, en başından itibaren yaptığımız tartışmalarda geldiğimiz nokta şu olmalı; ideolojinin ne zaman ortaya çıktığına dair literatürde tartışmalar vardır ama idea-loji kavramsallaştırmasının belki de düşünce biçiminin şekillendiği ve Platon'un ele aldığı idealar dünyasının birer yansıması olduğudur. Çünkü Platon'un ortaya koyduğu idealar evreni de aynı zamanda düşünce dünyasının "iyiye" doğru bir yönelimiydi. Hatta "doğruluk tek bir insanda varsa bütün inşalarda da vardır" ifadesi, yönelime dair en net kanıtı ortaya koyuyordu (Platon, 2019, s. 58-59). Sonrasında yapılan tartışmaların Platon'a bir dipnot olarak yansıyacağını söyleyebiliriz ama ilk cümlemizde de belirttiğimiz gibi ideolojinin, özellikle sanayi devrimi ile şekillendiğini dikkate alırsak ve sınıfsal farklılıklar sonucu düşünce veya fikir uyumsuzluğu neticesinde tekil yaklaşımların artması, bizi ideoloji kavramının görünürlüğüne götürmektedir. Bahsi geçen sağ ve sol taraftarlığı da, vurgulamaya çalıştığımız bütünlüğe karşı tekilliğin bir sonucudur veya tekil kavranış biçimidir. İşte bu sebepten sonraki süreçte Durkheim'in sol eli ne kadar Bourdieu imgeleminde dolaşacaksa sağ eli de o kadar Ziya Gökalp imgeleminde dolaşacaktır. Çünkü Bourdieu toplumsal düzel içinde liberal solun argümanlarını sosyolojisinde daha fazla kullanırken ve bunu da Durkheim'ci bir toplumsallaşma modeli olarak benimserken, Gökalp da bir o kadar Durkheim'ci modeli, toplumsal bütünselleşmenin ve millet olabilme hasletinin dikotomisi olarak kabul etmiştir. Peki nasıl?

2. Durkheim ve Bourdieu

Durkheim ve Bourdieu arasındaki ilişki aslında Emrah Göker'in Durkheim'in Sol Eli: P. Bourdieu'nün Muhalefeti başlıklı makalesinde ele alınmış ve Durkheim'in devlet veya millet söylemlerinin, Bourdieu'nün refah devleti ile karşılaştırmasına gidilmiştir (Göker, 2001). Göker makalesinde "Bourdieu'nün 'devletin sol eli' dediği refah devletinin toplumsal-politik birikimine olumlu olarak yaklaşması anlamlı oluyor. Elbette ki Durkheim, politik örgütlenme için devlet içindeki farklı gruplar arasındaki bağları güçlendirecek korporatist³ (Parla, 2006) bir model önerirken tamamen ulus-devletin hudutları içinde düşünüyordu ve sık sık, örneğin vatanseverliğin faydalarından bahsederken, milliyetçi bir çizgiye kaymıştı. Bourdieu için ise ulus-devletin

³ Korporatizm, sınıf çatışması yerine sınıflar arasında işbirliğini savunduğu için, klasik liberalizm ve Marksizmin yükselişine yanıt olarak 1850'lerde gelişen bir pratik uygulama biçimidir. Bkz: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Korporatizm>, erişim: 23.09.2024.

toplumsal ve politik haklarını koruyan, ortaklıkları destekleyen, pazar güçleri üzerinde denetim mekanizmalarını sağlayan ve kamu hizmetleri ile kurumları aracılığı ile bireysel kâr hesaplarının hakimiyetine direnen özelliklerini savunmak enternasyonalist bir tavır: Bankacıların Avrupa'sına ancak Avrupa bazında direnebilir" (Göker, 2001, s. 236).

Göker'in üzerinde durduğu olgu, aslında Durkheim'in kurumsal işleyişin temeli yerleştirdiği ahlak kavramı ile toplum olma bilincinin her ne kadar güçlenmiş olsa da aslında kurumsal anlamda (Bourdieu'nün açtığı alana atıf yaparak) toplumun refah seviyesinin yükselmesi ile sosyal refah devletinin gereklerinin yerine geldiği, tezidir. Durkheim, özellikle *Toplumsal İş Bölümü* çalışmasında bu tezleri iyi işleyen refah içindeki toplum düşüncesine bizleri götürür. Öyle ki sosyal politika, son kertede toplumun esenliğini sağlar ve organik dayanışma toplumlara nihai anlamda sosyal politikanın dahi evrimleşmiş olduğuna işaret eder (Durkheim, 2014). Elbette önemli olan uzmanlaşma sürecidir, çünkü Durkheim'a göre iş bölümünde uzmanlaşma ile birlikte refah yükselir, işleyiş profesyonelleşir ve yoksula, yaşlıya veya ihtiyacı olan bireylere verilen hizmetlerdeki kalite artar. Bireyin önemi ve rolü de işte bu, mevcut düzen ve gelişim içinde önem kazanır, yani birey aslında toplum için vardır ve bizi sonraki bölümde ilgilendirecek olan Ziya Gökalp'in, Bourdieu karşısındaki nihai zaferi de burada ortaya çıkacaktır. Lakin öncelikle Bourdieu ve Durkheim ilişkisine değinmek faydalı olacaktır.

Elbette Bourdieu'nün en önemli kavramsallaştırması habitus-sermaye ve alan üçlüsüdür (Palabıyık, 2011). Bu kavramlar aslında Bourdieu'nün temel sosyolojisini ortaya koyar fakat devlet ile alakalı söylemlerinde Bourdieu daha sentezcidir ve eklektik ilerler. Durkheim her ne olursa olsun toplumu ayrı bir tarafa ikamet ettirir ve onu, sonraki adımlarında teker teker kullanır. Toplumdan devlete veya devletten topluma geçiş yaparken sürekli bir uyum ve düzenden bahseder. Devletin, toplumun düzenini sağlamak için önemine vurgu yaparken bir taraftan da toplumun işleyiş ve işbölümü düzenini ön plana çıkararak, devletin varlık ve devamına sosyolojik açıdan katkı sağlar. Tabi ki toplumu bir arada tutan önemli öğelerden biri dindir, gerçi Durkheim dini, kutsal bir şemsiye olarak kabul etmez ve sivilleştirir (Durkheim, 2005, s. 17). Sivil din, toplum içindeki bireyler arasındaki dayanışmayı sağlayan en önemli öğedir ve toplumun kutsallaştırdığı bir somutluğa dönüşmüştür. Buna en basit örnek totem kavramı ve içerdiği kutsal içkinliktir. Durkheim, bu içkinliği aslında dinin, toplumsal boyutunda arar, ona göre bu ancak ahlak kavramı içerisinde şekillenir ve ahlaklı birey, toplum için ideal bireydir (Durkheim, 2020). Ahlak kurallarına uyan birey, toplumsallaşacaktır ve toplum da işlevsel açıdan sorun yaşamayacaktır. Tam burada Durkheim, farkında olmadan toplumsal düzeni sağlarken aslında devletin varlığının da garantörlüğünü üstlenmektedir. Çünkü, ahlaki anlamda tüm kuralları yerine getiren toplum, devlet için en önemli güvencedir ve toplum ile devlet arasındaki ilişki özellikle vatan sevgisi ve milliyetçilik üzerinden ilerler. Böylece toplumdaki sosyal dayanışma açığa çıkar ve güçlenir. İleri sayfalarda değinileceği gibi Ziya Gökalp'in çıkış noktası da burası olacaktır ama Bourdieu'nün üzerinde durduğu nokta milliyetçilikten ziyade sosyal dayanışma ve işlevsellik arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak, devletin toplumsal dayanış ve uyuma sağladığı hediye. Bourdieu'ye göre böylesi toplumsal dayanışma kodlarının güçlendiği bir süreçte devlet, sosyal refahı daha da artırmayı önemsemekte ve belki de önemli bir görev olarak kabul etmektedir (Ayyıldız, 2022, s. 272). Çünkü devletin istediği, sosyal dayanışmanın ve uyumun güçlü olduğu toplumsal bütünleşmeyi korumaktır. Bu sebepten yatırımlar ve kalkınma hamleleri, mevcut düzenin daha da güçlenmesi için önemlidir.

Kısaca hatırlamak gerekirse özellikle 19.yy'de sanayi devrimi ve modernleşmenin etkisiyle bireysellik ve bencillik önemli oranda toplum içerisinde güçlenmeye başlamıştı. Geride kalan değerlerin 'ahlâken' güçlenmesi ve geri getirilmesi gerekiyordu. Yani ahlaki yaşam ilkelerine kolektif ve bütünsel olarak bağlılık şarttı ve açıkçası bu Bourdieugil değil Durkheimgil bir projeydi. Bourdieu'nün vurguladığı esas nokta ise tüm kapitalist ve neoliberal politikalar karşısında toplumun refahını koruyacak devletin, sosyal refah devleti olabilmesiydi. Çünkü Bourdieu, toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi 'refah' üzerinden kodlamıştı ve refah devleti, sosyal politikalar ile bu düzeni sürdürebilirdi. Dolayısıyla Durkheim'in ahlaki tutumu yerine

Ziya Gökalp'in, Durkheim'dan yola çıkarak vurguladığı ana olgu toplumsal dayanışma analizidir ve bu dayanışmanın, sadece toplumun değil devletin de garantisi olabileceği üzerinde ısrarla durur. Aslında Gökalp'in, Durkheim ile tanışması *Toplumsal İş Bölümü* adlı çalışmasını okuması ve sonrasında *Dinin İctimai Hizmetleri* çalışmasını yazmasıyla başlamıştır. Bu çalışmasında Gökalp, din olgusunun toplumu bir arada nasıl tutabileceği ve toplumsal dayanışmayı nasıl sağlayacağını analiz eder (Gökalp, 1981). Burada Gökalp'in maksadı, Durkheim sosyolojisinin, Türk toplumu için kullanışlı olduğunu fark edip revize ederek, uygulamaktır. Durkheim, dinin toplumsallaştırıcı rolünü özellikle kabile toplumlarında görür. Klan adını verdiği kabilelerin, totem üzerinden bir araya gelişleri ve totemi kutsallaştırmaları, toplumsal dayanışmayı sağlayıcı ana aktördür (Durkheim, 2005). Totem, bizzat halk tarafından kutsallaştırılan bir niteliğe sahiptir ve klanlar, bu kutsal obje etrafından birliklerini korurlar. Daha doğrusu toplumsal düzen ve dayanışma bu olgu üzerinden işlevsel hale gelir. Gökalp de, benzer sürecin özellikle İslam üzerinden elde edildiğini ileri sürer ve Türk dinleri arasında İslam'ın niteliği üzerinde durur (Gökalp, 2007). Gökalp'e göre İslam, politik alana dahil olmamış ve diğer dinler gibi politik olanı yönetmemiştir (Gökalp, 1982, s. 205). Yine Gökalp, diğer dinlerin, Durkheimci anlamda yeterli düzeyde iş bölümüne sahip olmadıkları için uzmanlaşmaya elverişli olmadığını altını çizer. Açıkçası Gökalp, İslam öncesi dinlerin daha çok ilkel oldukları üzerine durur ve Türklerin ilerlemesinin İslam dini ile hızlandığını söyler, çünkü Gökalp'e göre İslam, bireye uzmanlaşma ve işini daha iyi yapmayı emreder. İslam öncesi inançların sadece düşünsel olduğunu belirten Gökalp, bu dinlerin kitabi bir yönünün bulunmadığını altını çizer lakin İslam, Gökalp'e göre kitabi bir dindir ve bu sebepten Türklere farklı alanlar sunar. Bu alanlar arasında Türklerin, kavimden milli bir topluma geçişine izin veren bir din olarak İslam, toplumsal dayanışmanın kodlarını da taşır. Diğer dinler, milletleşmenin önündeki engel olarak tanımlanır Gökalp tarafından ve toplumların ıslah edilebilirliği İslam ile açıklanır (Gökalp, 1976, s.86). Gökalp, milli bir toplum içinde iş bölümünün ayrılması gerektiğine inanır ve Durkheimci atıfla, milli toplumlarda uzmanlaşma olması gerektiğini ifade eder.

Gökalp'e göre toplumsal işlemler birbirinden ayrılmalıdır ve milli toplum olabilmek için de uzmanlaşmaya ihtiyaç vardır. İslam öncesi dinler buna izin vermemektedir çünkü hem yazılı değildir hem de iş bölümünün ayrışması ancak İslam ile mümkün olur. Durkheim, toplumları mekanik ve organik olarak nitelendirirken, Gökalp böyle yapmaz. Kavimlerin, millet aşamasına geçişleri ancak İslam gibi bir din ile mümkün olur, çünkü İslam diğer dinler gibi politize olmamıştır. Ulus devletin en önemli niteliği de budur ve ulus devletten önceki toplumlarda din, hayatın her anında ve özellikle de siyaset alanında politize olduğu için millet olmanın uygunluğunu ortadan kaldırmıştır. İslam öncesi Türk dinleri kitabi olmadığı için yöneten ile yönetilen arasında bir yerde düzen belirleyici içkinliğe sahip değildir (Gökalp, 1981).

Durkheim, İslam'ı toplumu bütünleştiren ve millet haline getiren bir bağlam olarak algıladığı için, Durkheim'ın ahlak öğretisini aşar. Dinin bütünleştirici rolü, aynı zamanda millileştirmenin de araçsal aygıtı haline gelir. Durkheim, totemin bütünleştirme yanında siyasal olanı örgütlenme ve toplumun bir parçası haline getirmesini vurgularken; Gökalp böyle bir şeyden bahsetmez. Toplum kurucu rol ancak ve ancak İslam'da mümkün olur. Hâlbuki totemin de toplum kurucu rolü mevcuttur lakin Gökalp, bunu önemsemez ve bahsetmez. Her iki düşünür de dinin, toplumsal dayanışmayı artııcı rolü üzerinde durur fakat temel farkları, dinin siyasal alandaki etkisidir. Durkheim, dinin aynı zamanda siyasal ve toplumsal anlamda ciddi etkiye sahip olduğunu hatta toplumu bir arada tutan nitelikleri daha da güçlendirdiğini ifade eder. Gökalp ise bunların yanında dinin, aslında milli düşünceleri daha da perçinleştirdiğini, böylece dinin inşa edici rolü sebebiyle siyasal alana müdahil olabileceğini belirtir; bu alan milliyetçilik ve vatan sevgisidir. Durkheim'in milliyetçi rolü ise 3.Cumhuriyet'ten başlar ve yeni savaştan çıkmış bir toplumun ana sığınağı da dindir. Gerçi bu dine sivil din de denilebilir çünkü gücünü vatanseverlikten almaktadır. Bu tür milli duygular hem toplumsal dayanışmayı sağlar hem de toplumu bir arada tutan olguları besler ve güçlendirir. Bu sebepten Gökalp, Durkheimci bir yol izlemiştir. Ayrıldığı nokta ise siyasal olmayan Durkheimci bir din okumasıdır.

Siyasal olmayan bir dine olan vurgu Gökalp için hayati önemdedir çünkü Gökalp, ancak siyasal olandan uzak olan din tanımını, birleştirici rolü üzerinde durulabileceğini söyler. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi devletin sosyal kalkınma düzeyindeki rolü her ne kadar milletin refahını sağlayarak bütünleşmeye doğru telkinler veya işaretler ortaya koysa da savaştan yeni çıkmış bir toplum için (ve belki de şu an için) kalkınmadan ziyade birliği sağlayacak olgunun ne olacağına dair düşünüş biçimi, yolu din olgusuna çıkarmaktadır. Gökalp'in, sanayileşme döneminde yaşadığını düşünürsek belki düzlemsel bağlamda fikir telakkilerinin revize edilebileceğini konuşabiliriz lakin konu birlikse, din en güçlü tutkal görevini görecektir. Tabi ki Gökalp, bu tutkalın ancak doğru şekilde kullanılmasından yanadır, bu sebepten siyasal olanın ötekileştirilmesinden ısrarla bahseder. Mesela bu sebepten, önceki Türk kavimleri için dinin birleştirici rolünü önemsemez çünkü mevcut durumda iş bölümünün gerçekleşemeyeceğini düşünür. Siyasal olandan uzak olan inancın, Bourdieu'nün üzerinde durduğu refaha dönüşebilmesini iş bölümü ve uzmanlaşmaya bağlayan Gökalp, elbette bu niteliği Durkheim'dan alır. İş bölümü ile birlikte gelen uzmanlaşmanın toplumsal dayanışmayı daha da artıracığına dikkat çeken Gökalp, dinin toplumsallaştırıcı yönüne de atıf yapar. Ona göre İslam'ın kitabi bir din olması, toplumsal birliği ve dayanışmayı sağlayan en önemli esastır. İslam'dan önceki Türk toplumlarında bu devamlılık görülmediği için bir külliyata sahip olan İslam'ın, birliği kurabilmesindeki en önemli başarı sebebi budur, yani yazılı olmasıdır.

Din ve millet bilinci diyalektiği ile Gökalp, Durkheim'ın birleştirici inanç rolünü pekiştirir. Din hem toplumsal birlikteliği sağlar ve güçlendirir hem de toplumsal olanın dışında kalarak devamlılığının esasına dair atıf yapar. Yani din, toplumsal dayanışmaya içkindir ama toplumun işlevselliğini sağlama zorunluluğuna dair içkin değildir. Sınırları bellidir ama bu sınırlar, toplumsal dayanışmanın emniyet supabı gibi işlev görür (Gökalp, 1976). Tabi Durkheim, toplumsal dayanışmanın devamı için illa olgusal ayrımların olması gerekliliği vurgulamaz ama Gökalp için durum tam tersidir. Durkheim'deki organik ve mekanik ayrımı, Gökalp'te kavim ve devlet ayrımına denk gelir lakin içerikleri ve içkinlikleri farklıdır. Birbirlerini besliyor olsalar dahi, Gökalp için olgular arası ayrım gereklidir. Durkheim gibi geçiş aşamasındaki toplumsal dayanışma kodlarını pekiştiren olguların da kendi iç işleyişlerinde geçiş sağlaması Gökalp'te karşılık bulmaz. Çünkü Durkheim'de bu olgular iç içedir ve organik toplumdaki mekanik topluma geçişte hatlar keskinleşmez, Gökalp ise tam tersi dinin alanını netleştirir, siyaseti ayırır ve millet olgusunu özerk hale getirir. Din, milletleşme olgusuna katkı sağladıktan sonra köşesine çekilmek ve özerk olmak zorundadır (Gökalp, 1977, s.9-11; Durkheim, 2020, s.75-81).

Burada yola çıkan Gökalp'in, kavramlar arasında kurduğu bağ önemlidir ve Gökalp, çağa uymayı, Avrupa'dan bilimselliğin alınması gerekliliği olarak tanımlar. Dolayısıyla millet olma bilincini ve milletin devletleşme sürecini asla Avrupai bir tarzda benimsemez (Gökalp, 2010, s. 11). İslamcılık ile Türklük arasında kurduğu bağ, tam anlamıyla Durkheim'ın sosyolojisine oturur lakin Durkheim'ın dine dair toplumun içkinliğine yaptığı vurgu Gökalp'te bulunmaz. Gökalp, dini tamamlayıcı bir unsur olarak görür ve sentezlediği millet ile Avrupa sömürgeciliğine karşı da bir referans olarak sunar. Gökalp, burada aslında Bourdieu'ye de cevap vermiş olur; çünkü bu sentez sadece Avrupa devletlerinin sömürsünden kurtulmayı değil aynı zamanda iktisadi ve ahlaki yükselmeyi de sağlayacak bir realitedir (Gökalp, 2010, s.66).

Sonuç: Diyalektiğin Kazanan Tarafı Olarak Ziya Gökalp

Durkheim'ın, toplumsal dayanışmayı belirleyen temel aktör olarak alındığı ve hem Bourdieu'nün hem de Gökalp'in değerlendirildiği çalışmamızda, güncel toplumsal değerler üzerinden yapılan tartışmaların daha çok Gökalp yanlısı olduğu söylenebilir. Çünkü Gökalp'in sosyolojik perspektifi din ve vatan sevgisi üzerinden oluşan denklemi daha iyi analiz ederken, Bourdieu'cü refah söylemi yerini neredeyse Gökalpçi tartışmalara bırakmış görünüyor. Elbette günümüzdeki gelişmelere bakıldığında yükselen milliyetçilik olgusu ciddi anlamda taraftar bulmuş hatta demokrasinin beşiği olduğu iddia edilen Avrupa ülkelerinde dahi siyasal bağlamda

tercih edilmiştir. Avrupa ülkelerinde son seçimler (Fransa, İtalya, Hollanda, vb.) birçok milliyetçi siyasetçinin siyasal arenada yer bulmasına sebep olmuş lakin oy verenlerin, oy verme sebepleri farklılaşmıştır. Özellikle göçmen siyaseti üzerinden yapılan vurgular belirleyici olmuş ve hemen hemen her ülke, göçmen politikasının siyasal arenaya yansımaları üzerinden tercihler ile karşılaşmıştır. Ülkemiz için de geçerli olan bu durum, seçmenden az oy alınmasına rağmen bazı partileri kilit tercihlerin anahtarı olarak siyasal arenaya sunmuştur. Toplumdaki bu tercihler yukarıdaki tartışmalar bağlamında Gökalp'i bir adım öne çıkarıyor. Çünkü Gökalp'in toplumsal dayanışma üzerinden ortaya koyduğu model ister istemez milliyetçiliğe doğru evrilen bir metod izlemektedir. Gökalp, her ne kadar ulus devletlerin kuruluş yıllarındaki siyasal jargona göre Durkheim'cı bir yorum üretmiş olsa da, aynı yorumun revize edilmiş hali günümüzü analiz etmek için de geçerli gibidir.

Doğu Avrupa'da yaşanan Rusya ve Ukrayna savaşına ek olarak İsrail'in izlediği zalim ve katliamcı politika, devletlerin refah kavramı ile toplumsal dayanışmanın çok da alakalı olmadığını ortaya koymuştur. Her iki durum, toplumsal dayanışma kodlarında dine veya kimliğe atf yapmaktadır. Buna karşın bölgemizdeki birlikteliğin ve özellikle son yıllardaki siyasal durumun millet olma bilinci üzerinden inşa edildiği açıktır. Irak ve Suriye'de yaşanan gelişmeleri ele aldığımızda, devlet refah politikalarını canlandırsa dahi güvenliğin birkaç adım daha ileride olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yukarıdaki tartışmalar bağlamında her ne kadar Fransız sosyolog Bourdieu, devletin refah politikaları ile dayanışmanın kodlarını ürettiğini iddia etse de, Gökalp'in dayanışmayı Durkheim'cı tavır ile inşa etmiş olması daha işlevseldir. Elbette her devlet, Gökalp'in belirttiği gibi toplumsal dayanışması güçlü kodlarla beslenmiş toplumlardan oluştuğunda güçlü olur veya güçlenir. Bunun anlamı, o toplumdaki uzmanlaşma ve iş bölümünün artmış olmasıdır. Zaten, günümüzde bunu başarabilen devletlerin veya toplumların birçok seviyede üst düzey hamlelerinin olduğu net olarak anlaşılabilir.

Bourdieu'nün ve Gökalp'in, Durkheim üzerinden okumasını yaptığımız çalışmamızda günümüze değin süren tartışmaların bitmeyeceğini elbette biliyoruz lakin her iki sosyoloğun da, Durkheim sosyolojisine olan katkısı paha biçilemezdir. Bourdieu, özellikle Cezayir üzerine yaptığı çalışmalarda elde ettiği kalkınma, neo-liberal ve refah politikaları bağlamında bir çare ararken; Gökalp yeni kurulan bir devletin modelini belirlemek ile yükümlü kalmış ve ulus devlet modeline sağlanacak meşruiyeti Durkheim'in toplumsallaşma dayanışma ve diğer olgular ile kurduğu diyalektik ile başarmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, güvenlik politikalarının daha baskın olduğu ve bölgesel çatışmaların arttığı günümüzde ise mevcut sosyolojik tahayyül Bourdieu'nün analizlerinden ziyade Gökalp'çi çizgiye yakın görünmektedir. Bu da, Durkheim'in sol eli olarak P. Bourdieu karşısında Z. Gökalp'i daha güçlü ve kabul edilebilir olarak çıkarmaktadır. Çünkü Bourdieu'nün, yerleşmiş doğruları yıkıcı şekilde ele alması, sorgulaması ve uyuşmayı reddetmesi ile yeniden üretime işaret etmesi bireysel ve sosyal refahın gelişmesinde önemli oranda katkı sağlamış görünse de, son tahlilde Gökalp'in kurduğu diyalektik (din-toplumsal dayanışma ve devlet) baskın ve zorunlu bir ağırlık olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Ayyıldız, A. A. (2022). Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi Işığında Sosyal Çalışmayı Anlamak. *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(3), 261-284.
- Bolay, S. H. (2009). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bourdieu, P. (2006). *Karşı Ateşler*, (Halime Yücel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015) *Devlet Üzerine*, (Ali Sümer, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Durkheim, E. (2005). *Dinî Hayatın İlk Biçimleri*. (Fuat Aydın, Çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Durkheim, E. (2014). *Toplumsal İş Bölümü*. (Ö. Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.
- Durkheim, E. (2020). *Ahlak Eğitimi*. (Hüsen Portakal, Çev.). İzmir: Cem Yayınevi.
- Gökalp, Z. (1976). “İcma-İ Siyasi İ'tizal-İ Siyasi”. *Makaleler I*. Haz. Ş. Beysanoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Gökalp, Z. (1977). “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul”. *Makaleler III*. Haz. M. O. Durusoy. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). “Dinin İctimai Hizmetleri II”. *Makaleler VIII*. Haz. F. R. Tuncor. (54-58), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982). “Tarih Usulünde An'aneler”. *Makaleler VII*. Haz. Dr. M. A. Çay. (58-66), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2007). “Türk Töresi”. *Ziya Gökalp Kitaplar*. Haz. M. S. Koz, vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gökalp, Z. (2010). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, İstanbul: Alter Yayınları.
- Göker, E. (2001). Durkheim'in Sol Eli: P. Bourdieu'nün Muhalefeti. *Praksis*, (3), 228-251.
- Mardin, Ş. (2003). *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2000). *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, (Sevim Belli, Çev), Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K.- Engels, F. (2018). *Alman İdeolojisi*, (Olca Geridönmez, Çev), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbek, H. S. (1993). *İnsan Felsefesi Açısından İdeoloji*, İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Palabıyık, A. (2011). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine. *Liberal Düşünce Dergisi*(62), 1-21.
- Parla, T. (2006). Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Platon, (2019). *Devlet*, (M. A. Cimcoz, Çev), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Söylemez, B. (2021). *Platon ve Hegel'de Diyalektik*, İstanbul Üniversitesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Şanlıoğlu, Ö. (2011). *Sosyal Refah Devletinin Dünü, Bugünü Ve Geleceği: Almanya Örneği*. Ankara: Detay Yayıncılık.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : %50
2. yazar katkı oranı : %50

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Kasım/November-2024



Ziya Gökalp'in Toplum Felsefesi*

Ziya Gökalp's Philosophy of Society

Doç. Dr. Mustafa KAYA ¹

Öz

Ziya Gökalp, Osmanlı'nın en çalkantılı ve dönüşümün en hızlı olduğu zamanda yaşamış bir düşünür ve siyaset adamıdır. Gökalp, daha ziyade bir sosyolog olarak bilinmesine rağmen yaşadığı dönemin Türkiye'sinde yapılan yoğun felsefi tartışmalar, onun felsefeye ilgilenmesini gerektirmiştir. Felsefeye dair yaptığı açıklamalara bakıldığında Gökalp'in, felsefe terimini geniş bağlamlarda kullandığı görülmektedir. Bilimlerin anası, toplumsal sorunlarla uğraşan genel bir ahlak, iradenin yüce gayelerini araştırarak disiplin, aklın kalbi yorumlama tarzı vb. gibi felsefe terimini pek çok anlamda kullanmıştır. Bununla birlikte yazılarındaki temel kaygılar ve ortaya koyduğu görüşler, onun, toplum felsefesi yapma çabasında olduğunu ortaya koymaktadır. Toplum felsefesi, toplumun değerlerini, kurumlarını, geleneklerini ve tarihini çeşitli yönleriyle eleştirel bir bakış açısıyla inceleyen felsefi bir disiplindir. Kurumlar ve değerler bağlamında çöküşün son aşamasına gelmiş bir toplumun düşünürü olması; pozitivizm, materyalizm ve sosyalizm gibi toplum felsefelerinin Gökalp'in yaşadığı döneme hâkim oluşu ve etkisi altında olduğu Fransız sosyoloji okulu düşünürlerinin toplumsal ve tarihsel sorunlarla ilgilenmeleri onu toplum felsefesi yapmaya itmıştır. Kurumlar ve değerler bağlamında çöküşün son aşamasına gelmiş bir toplumdaki sorunların çözümü olarak toplumsal bir inkılabı gerekli gören Gökalp, yeni değerler bağlamında yeni bir hayatın yaratılması gerektiğini ve bunun da müspet bilimler, ahlak, din, felsefe ve bunlara dair üretilecek yeni kavramlar ekseninde mümkün olacağını düşünür. Bu çalışmanın amacı da Ziya Gökalp'in yeni bir toplumun inşası için ortaya koyduğu toplumcu ahlak, mefkûre ve felsefi Türkçülüğe dair görüşlerini toplum felsefesi bağlamında analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Felsefe, Toplum Felsefesi, Toplumcu Ahlak, Mefkûre

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp was a philosopher and politician who lived in the most turbulent period of the Ottoman Empire and at a time of rapid transformation. Although Gökalp is mostly known as a sociologist, the intense philosophical debates in Turkey of his time necessitated his interest in philosophy. When we look at his explanations on philosophy, we see that Gökalp used the term philosophy in a wide range of contexts. He used the term philosophy in many senses, such as the mother of sciences, a general morality that deals with social problems, a discipline that investigates the lofty aims of the will, the way the mind interprets the heart, and so on. Nevertheless, the main concerns and views he puts forward in his writings reveal that he endeavours to do a philosophy of society. Philosophy of society is a philosophical discipline that examines the values, institutions, traditions and history of society from a critical perspective. The fact that he was a thinker of a society that had reached the final stage of collapse in terms of institutions and values; the dominance of social philosophies such as positivism, materialism and socialism in the period in which Gökalp lived; and the interest of the thinkers of the French school of sociology, under whose influence he was influenced, in social and historical problems pushed him to do a philosophy of society. Considering a

*Bu çalışmanın ilk hali 04-06.10.2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mustafakaya1976@gmail.com

Atf için (to cite): Kaya, M. (2024). Ziya Gökalp'in Toplum Felsefesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 217-228.

social revolution necessary as a solution to the problems of a society that had reached the final stage of collapse in terms of institutions and values, Gökalp thought that a new life should be created in the context of new values and that this would be possible on the axis of physical sciences, morality, religion, philosophy and new concepts to be produced about them. The aim of this study is to analyse Ziya Gökalp's views on the socialist morality, the ideology and philosophical Turkism that he put forward for the construction of a new society in the context of social philosophy.

Keywords: Ziya Gokalp, Philosophy, Philosophy of Society, Social Morality, İdeal

Paper Type: Research

Giriş

Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin ilk yıllarına denk gelen bir dönemde önemli bir mütefekkir olarak öne çıkan Ziya Gökalp (1876-1924), bu dönemin Türk aydınları arasında felsefi düşünceyle en yoğun ilişki kuran yazarlardan biridir. O, felsefi ilgisini “Bugünkü Felsefe”, “Felsefeye Doğru” ve “Felsefi Türkçülük” gibi yazılarının yanı sıra *Felsefe Dersleri* adlı müstakil bir eserle ortaya koymuştur. Felsefeye dair bu yazıları incelendiğinde felsefeyi tarihsel, ideolojik ve sosyolojik bağlamlarda ele aldığı görülür (Ovacık, 2023, s. 380). “Bugünkü Felsefe” adlı makalesinde felsefeyi tarihsel bağlamında ele alırken, “Felsefeye Doğru” ve “Felsefi Türkçülük” gibi makalelerinde felsefenin bilimle, değerlerle ve toplumla olan ilgisini ele alır.

Gökalp, yaşadığı dönemin toplumsal koşulları nedeniyle toplumsal sorunlar üzerine düşünmeye yönelmiştir. İncelediği tüm konular, toplumun temel meseleleriyle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda, millet, devlet, kültür, medeniyet, bilim, ahlak, tarih ve din gibi kavramlar, toplumun yapı taşlarını oluşturur. Gökalp, bu kavramları eleştirel bir bakış açısıyla inceleyip yeniden yorumlamıştır. Felsefe terimine yüklediği anlamlar, bu yaklaşımını net bir şekilde ortaya koyduğu gibi felsefenin bilim ve ahlak gibi temel problemlerini ele alırken ve Türkçülüğü temellendirirken toplum felsefesi yaptığı söylenebilir. İşte biz de bu çalışmada Ziya Gökalp'in toplum felsefesi bağlamında ürettiği mefkûre, toplumcu ahlak ve felsefi Türkçülük gibi yeni düşünceler ve kavramların neler olduğunu analiz etmeye çalışacağız.

1. Gökalp'in Felsefeye Bakışı

Felsefenin ne olduğunu herkesin kabul edebileceği bir şekilde tanımlamak zordur; bu durum felsefe erbabınca malumdur. Felsefeye ilgili yazılara bakıldığında, Gökalp'in felsefe terimini tarihsel, ideolojik ve sosyolojik bağlamlarda kullandığı görülmektedir. Tarihsel açıdan, felsefenin geçmişini göz önünde bulundurarak, ona atfedilen çeşitli anlamlar üzerinde durur. “Bugünkü Felsefe” (1911) adlı eserinde, felsefenin bir zamanlar bilimlerin anası olduğunu, ancak fizik, kimya ve biyoloji gibi deneysel bilimlerin ortaya çıkmasıyla bu rolü bıraktığını ve bilimlerin denetleyicisi konumuna geçtiğini ifade etmektedir (Gökalp, 1982a, s. 1). Ona göre, bilimlerin gelişip bağımsızlaşmasıyla felsefe, “ilim malikânesinden dışarı” atılmış ve bu durum onu metafiziğe yöneltmiştir. Metafizik hem doğanın hem de insanın derinlikleriyle ilgilenirken, bilimler dış dünyayı ve görünüşleri incelemektedir. Ayrıca metafizik, zihinsel süreçlerin nasıl işlediğine de odaklanmıştır. Gökalp, bilimlerin görünen varlıklarla ilgilendiğini, metafiziğin ise hem gören hem de görünen varlıklar üzerinde durduğunu belirtir (Gökalp, 1982a, s. 2-3).

Gökalp'e göre felsefeyi bilim ve metafizikten ayıran nokta, felsefenin yeni çalışma alanının değerler olmasıdır. Ona göre felsefe, ilk olarak, bütün bilimleri kuşatan bir birlik ve genel mantık olarak görülmüş, ardından, metafizik alanda dolaşan genel bir estetik şeklini almış, sonunda ise, kendi özel malikânesine çekilerek, toplumsal hayatı yöneten siyasi, hukuki ve ahlaki değerlerin değerlendirilmesiyle, insanlığı yüceltecek yeni değerlerin oluşturulmasıyla ilgilenmeye başlamıştır. Günümüzde ise felsefe genel bir ahlaktır. Böylece felsefe, “akıl”ın genel yasalarını ve “hassasiyet”in özel durumlarını keşfettikten sonra, bugün “irade”nin yüce amaçlarını araştırmaya yönelmiştir. Gökalp, yaşadığı dönemdeki felsefenin yönteminin “takdir ve ibda” (yaratma) olduğunu belirtir (Gökalp, 1982a, s. 5-7). Bu düşünceleriyle Gökalp'in

felsefenin en çok uğraştığı alanlar olan ontoloji ve epistemoloji gibi iki büyük alanı felsefeye kapattığı sadece değerler alanını bıraktığı anlaşılmaktadır.

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (1918) adlı kitabında, felsefe ve filozof kavramlarına daha farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Ona göre fen bilimleri yüce şeylerden doğduğu gibi felsefe de usulden doğar. Filozoflar, bilimlerin bulduğu hakikatleri birleştiren ve düzenleyenler değil, hakikatin araştırma yöntemini bilen ve bunu bizzat uygulayanlardır. Bugün felsefe, keşfolunmuş bir sürü bilginin bir araya getirilmesi şeklinde ifade edilmektedir. Ancak felsefe bu bilgileri keşif ve ıslah eden yöntemlerden ibarettir. Bu anlamda bizde gerçek anlamda felsefe ve filozof yoktur (Gökalp, 2019, s. 56).

Gökalp, bir yandan tarihi ve gelenek ve göreneklere olan bir millete dönüşmeye diğer yandan sanayileşmeyi sağlayacak fenler yaratmaya ve yöntemlerden sürekli feyz alan felsefeler yaratmaya çalışmamız gerektiğini vurgular.

Gökalp, “Felsefeye Doğru” (1922) adlı yazısında filozofu, aklıyla kalbini uzlaştırmaya çalışan, müspet ilimlerle değer duyguları arasındaki ihtilafı devamlı bir barış ve uyum haline getirmeyi amaçlayan kimse şeklinde tanımlamıştır. Gökalp’e göre, insanların çoğunun aklıyla kalbi arasında kendiliğinden bir ahenk ve uygunluk olduğu için, böyle kimselerin felsefeye ihtiyaçları yoktur. Felsefeye ihtiyacı olanlar, sadece kalbiyle kafası çatışma halinde olanlardır. Böyle bir çatışmadan kurtulmanın yolu “*felsefeye doğru gitmektir*” (Gökalp, 1982b, s. 33). Bu görüşleriyle Gökalp’in felsefeyi, insanların düşüncelerini derinleştirmelerine ve içsel çelişkilerini çözmelerine yardımcı bir araç olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Felsefi sorgulama sayesinde bireyler, kendi yaşamları ve çevreleri hakkında daha derin bir kavrayış geliştirebilirler.

“İlme Doğru” (1922) adlı yazısında ise Gökalp, felsefenin, *düşünüştten ziyade bir nevi sezmiş mahiyetinde* olduğunu ifade eder (Gökalp, 1982c, s. 9). Gökalp’e göre, müspet bilimlerle gerçeği tam anlamıyla kavramak mümkün değildir; çünkü bilim, gerçeğin kendisini değil, yalnızca parçalarını inceler. Bu parçalarla bütün varlığı anlamak, bilimin yetki alanının dışındadır. Felsefe, bilimden gerçekleri almasına rağmen, gerçeğin tümünü ancak sezgi yoluyla kavrayabilir (Baltacıoğlu, 1966, s. 51). Gökalp’in felsefede sezginin düşünüşten daha temel olduğunu vurgulaması, onun felsefedeki bazı problemlerin nasıl temellendirildiğini anladığını göstermektedir. Onun bu yaklaşımı, sezginin, derin ve doğrudan bir anlayış sağladığını ifade ederken, düşüncenin daha soyut ve dolaylı bir süreç olduğunu da ortaya koyar.

Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinin (1923) “Felsefi Türkçülük” bölümünde, felsefenin bilimle çelişmemesi şartıyla, ruhumuz için daha umut verici, coşkulu, teselli edici ve mutluluk sağlayıcı yeni ve özgün varsayımlar sunabileceğine dikkat çeker. Felsefenin asıl amacının da ruhumuzun saadeti ile ilgili fikirleri arayıp bulmak olduğunu belirtir (Gökalp, 1999, s. 185). Ona göre, felsefe, pozitif bilimler gibi kültürel ve tarihsel verilere bağımsız, nesnel bir etkinlik değildir; aksine, kültürel unsurları ve filozofun öznel yöntemini de içeren bir etkinlik olarak tanımlanmaktadır.

Gökalp, *Felsefe Dersleri* adlı eserinde ise felsefeyi başlangıçta tüm bilgileri bünyesinde barındıran, hem teorik hem de pratik yönleri olan genel bir bilim dalı olarak tanımlar. Ona göre felsefenin iki temel vardır: birincisi ilahi ve beşerî her şeyi izah etmek; ikincisi, güzeli aramak ve iyiyi yapmak hususundaki faaliyeti sevk ve idare etmek. Zamanla matematik, mekanik, fizik, kimya, fizyoloji ve psikoloji gibi özel bilimler bağımsız birer disiplin olarak ayrıldıktan sonra, felsefenin kapsamı daralmıştır (Gökalp, 2006, s. 467). Gökalp’e göre, bilim ve felsefe arasındaki ilişkide, felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu yasaları bir araya getirerek “bilimlerin bilimi” olarak, yani bilim felsefesi şeklinde karşımıza çıkar. Felsefe, bilimlerden elde ettiği yasaları birleştirerek daha kapsayıcı yasalar oluşturur ve bunlar felsefe yasaları olarak adlandırılır. Ancak Gökalp’e göre bilimsel felsefe her ne kadar geniş bir alanı kapsasa da, diğer bilim dallarına bağlı olduğu için sınırlıdır (Gökalp, 2006, s. 473).

Gökalp, felsefenin bilimden farklı özelliklerini açıklarken, felsefeyi konu, amaç, yöntem ve sonuçları bakımından bilimden ayırır. Ona göre bilimin konusu yalnızca fiziksel olaylarla sınırlıdır; oysa felsefe, tüm olayları, insan ruhundaki hayalleri ve fikirleri kapsar. Bilimin amacı, doğadaki olayların nedenlerini ve yasalarını anlamak iken, felsefenin amacı, insanın manevi doğasını yönetmek ve anlamlandırmaktır. Ayrıca bilimler genellikle pragmatist bir yaklaşıma sahipken, felsefe daha idealist bir bakış açısı benimser (Gökalp, 2006, s. 474). Bilim, yöntem olarak deney ve gözleme dayanırken, felsefenin yöntemi akıl ile duygu ve bunların birleşimi olan kalbe dayanır. Bilimden beklenen, aklın tatmin edilmesidir; felsefeden ise aklımızın, ruhumuzun ve irademizin tatmini beklenir. Bilimin sonuçları evrenselidir ve farklı milletler ile dinler arasında geçerlidir. Oysa felsefenin sonuçları, zaman, toplum ve koşullara bağlı olarak değişir (Gökalp, 2006, s. 473-74). Bu bağlamda Gökalp'e göre felsefe, bilimden konu, amaç, yöntem ve sonuçlar açısından farklılık arz etmektedir.

Gökalp, felsefenin bölümlerinden bahsederken, Tanrı'nın ve maddenin mahiyetine ilişkin soruları metafiziğin konusu olarak ele alır ve bu konuların bilimsel felsefenin kapsamına girmediğini belirtir. Ona göre, bilimsel verilerin toplanmasıyla metafizik birçok sorunu çözer ve çözülemeyen konular hakkında "çözülemez" yargısına varır. Bilim felsefesiyle ilgili olarak ise Gökalp, mantığı, hakikatin araştırılmasında kullanılan bir araç olarak, felsefenin bir parçası olarak görür. Felsefenin bir diğer bölümünü ise ahlak olarak tanımlar. Felsefenin diğer bir boyutu, ahlak, estetik ihtiyaçlar ve psikolojik eğilimlerden oluşur. Bu alana da değerler felsefesi denir. Ayrıca, bilginin doğasını, kaynağını ve sonuçlarını ele alan bilgi felsefesi ile maddenin, hayatın, ruhun ve vicdanın mahiyetini, kaynaklarını ve sonuçlarını araştıran varlık felsefesi de mevcuttur. Tüm bu konular, zekâ, şuur ve insan vicdanıyla ilişkilidir. Bunları da inceleyen, psikoloji ile sosyolojiye dayanan felsefeye şuur felsefesi denir. Bu nedenle bütün felsefe kitapları genellikle önce psikolojiyle başlayıp ardından mantık, din, estetik ve metafiziğe geçiş yapar. Gökalp, felsefenin temel konularının bu şekilde tanımlayıp sınıflandırarak *Felsefe Dersleri* adlı kitabını şekillendirmiştir. Bu bağlamda söz konusu kitabın ana başlıkları şunlardır: Ruhیات, Lisan ve Sanat, Mantık, Ahlak, Metafizik.

Felsefeyi genellikle olumlu bir uğraş olarak yorumlayan Gökalp, "İnsan Telakkisi" (1922) adlı yazısında, felsefenin bazı sistemlerinin faydalı, bazılarının ise zararlı olduğunu bildirmiştir. Ona göre, spiritüalizm, idealizm ve rasyonalizm gibi felsefeler, insanın lehinedir ve terbiye açısından faydalıdır. Hayatı bir mekanizmadan, ruhu beynin bir salgısından ibaret gören materyalist felsefeler ise terbiye açısından sakıncalıdır. Yine Gökalp, karamsar, şüpheci ve ferdiyetçi felsefeleri de insan açısından zararlı olanlar grubuna dahil eder (Gökalp, 1982d, s. 69).

Kısacası felsefe hakkında verdiği açıklamalar, onun bu kavramı oldukça geniş bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Felsefeyi, ilimlerin temeli, toplumsal sorunları ele alan evrensel bir ahlak, iradenin yüce hedeflerini araştıran bir disiplin ve usul, aklın kalbi yorumlama tarzı vb. gibi çeşitli anlamlarda kullanmıştır. Ayrıca, Gökalp'in yazılarındaki endişeler ve sunduğu veriler, onun toplum felsefesi geliştirme çabasında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

2. Toplum Felsefesi

Toplum felsefesi, toplumun değerlerini, kurumlarını, geleneklerini, tarihini çeşitli yönleriyle eleştirel bir tarzda inceleyen felsefenin bir disiplindir. Ziya Gökalp'in felsefeye dair görüşleri ve farklı alanlardaki düşünceleri incelendiğinde, onun bu tanıma uygun felsefe yapmaya çalıştığı söylenebilir. Gökalp'i toplum felsefesine yönlendiren çeşitli nedenler vardır. Bu nedenlerin başında kurumlar ve değerler bağlamında çöküşün son aşamasına gelmiş bir toplumun düşünürü olması gelir. İkinci neden, pozitivizm, materyalizm ve sosyalizm gibi toplum felsefelerinin Gökalp'in yaşadığı döneme hâkim oluşudur. Son neden ise etkisi altında olduğu Fransız sosyoloji okulu düşünürlerinin toplumsal ve tarihsel sorunlarla ilgilenmeleridir. Sıralanan bu nedenler, onun toplum felsefesi geliştirmesi için gerekli uygun zemini oluşturmuştur. Ayrıca Gökalp, toplumun çok yönlü incelenmesi ve toplumsal sorunların tek bir sebebe bağlanmaması

gerektiğini belirtir. Bu nedenle o, toplumu sadece ekonomik ya da dini nedenlere dayanarak değil, aynı zamanda ahlak, sanat, dil, felsefe vb. gibi yönleriyle de incelemeye çalışmıştır.

Ziya Gökalp, tarih, felsefe, sosyoloji ve halk kültürü incelemeleri gibi birçok alanda eser vermiştir. Onun düşüncesinin temel çıkış noktası konusunda farklı görüşler öne sürülmüştür. Gökalp, Türk ve Batı düşüncesini bazen birleştirerek, bazen de bu iki düşünce arasındaki farkları vurgulayarak farklı konularda eserler kaleme almıştır. Bu farklı alanlardaki yazılarına baktığımızda, üç temel vasiyetin Gökalp'in yalnızca yazılarına değil, aynı zamanda düşünce dünyasına da yön verdiği söylenebilir. Gökalp üç vasiyeti de "felsefi vasiyetler" olarak adlandırır (Erdem, 2008, s. 165).

Babasına, hocasına ve pirine ait olduğunu belirttiği vasiyetlerden, babasına ait olanı, Namık Kemal'i takip etmesi ve hem kendi kültürünü hem de Batı medeniyetini tanımasıdır. (Gökalp, 1982f, s. 96-97). Hocasının vasiyeti, siyasi inkılap için Türk milletinin sosyolojisini ve psikolojisini bilmek ve yapılacak anayasanın da bu unsurlara dayandırılmasıdır (Gökalp, 1982g, s. 102). Pirinin vasiyeti, meşrutiyet çerçevesinde basının özgür kalmasıdır (Gökalp, 1982h, s. 105-107). Bu üç vasiyetin içeriğinin toplum sorunlarına odaklandığı düşünüldüğünde, ülke meseleleri hakkında umut felsefesi ve kurtuluş teorileri arayışı, Gökalp'in felsefeyi toplumsal sorunların çözüm yolu olarak gördüğüne dair önemli işaretler sunar. Bu bağlamda, onun düşünceleri, değişen toplumsal koşullarda umut verici bir gelecek inşa etme çabasını yansıtır ve felsefi yaklaşımının, toplumun mevcut sorunlarına yönelik çözüm önerileri geliştirmede kritik bir rol oynadığını gösterir.

Türkiye'de felsefenin teorik değil pratik bir etkinlik olduğunu düşünen Gökalp, bu bağlamda toplum felsefesinin önemi üzerinde durmaktadır. Çökertilen bir devletin ve işgal altındaki bir toplumun, işgalciler tarafından sürgüne gönderilmiş bir bireyi olarak onun görüşlerinde toplumun sorunları ön plandadır. Gökalp, özellikle, toplumun köklü değişimler geçirmesi gereken bir süreçte, bu değişimin hangi temel değerler etrafında şekilleneceği, hangi ilkelerin ve görüşlerin esas alınacağı konusunda derin endişeler taşır. Bu endişeler, onun toplumun kimliğini, kültürel mirasını ve geleceğini nasıl koruyacağına dair bir arayışın ifadesidir. Gökalp'in düşünceleri, bu karmaşık süreçte bireylerin ve toplulukların nasıl bir arada var olabilecekleri üzerine yoğunlaşırken, aynı zamanda ulusal birliğin ve dayanışmanın önemini de vurgular. Bu, yalnızca geçmişi anlamak değil, aynı zamanda geleceği şekillendirmek için de Gökalp'e kritik bir bakış açısı sunar (Bıçak, 2010, s. 53).

Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler" (1911) adlı yazısında, Osmanlı Devleti'nin sorunlarını çözmek amacıyla gerçekleştirilen siyasi inkılabın (II. Meşrutiyet) yanı sıra, toplumsal inkılabın da hayata geçirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Peki, Gökalp, toplumsal inkılabtan ne anlıyor? Onun anladığı toplumsal inkılap, "eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibda etmek (yaratmak)"tır. Yeni hayat demek ise yeni bir iktisat, aile, yeni bir estetik, felsefe, hukuk, siyaset ve yeni değerler demektir (Gökalp, 1982e, s. 40-41).

Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1918) adlı eserinde, başlığı oluşturan her üç düşünce akımını sistematik bir şekilde sentezleme çabası, onun dönemin Türkiye'sindeki kaygılarını yansıtan önemli bir veridir (Gökalp, 2019, s. 45-49). Türkçülük perspektifinden toplumun tüm değer ve kurumlarını yeniden tanımlama isteği, onun temel kaygılarından biridir. Bu yaklaşım hem ulusal kimliğin güçlendirilmesi hem de modernleşme sürecinde toplumun ihtiyaçlarına cevap verme arzusunu gösterir. Gökalp, bu üç unsuru bir araya getirerek, toplumun tarihsel ve kültürel bağlamında nasıl bir dönüşüm yaşaması gerektiği üzerinde durur.

Ziya Gökalp, "Eski Türklerde Felsefe" (1922) adlı yazısında, Türk toplumunda din ile felsefenin ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, Türklerde dinden bağımsız bir felsefe yoktur; bu nedenle eski Türk felsefesini incelerken, aslında eski Türk dinini de tetkik etmiş olur (Gökalp, 1982i, s. 277). Gökalp'in bu tutumu, eski çağlarda felsefe ile dinin özdeş olduğunu

kabul ettiğini göstermektedir. Ayrıca Gökalp, demokrasi, kadın hakları ve özgürlükler gibi modern değerlerin, eski Türk değerleriyle örtüştüğüne inanarak, bu iki zaman dilimi arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım da Gökalp'in, Türk kimliğini ve kültürünü güçlendirmek için geçmişten gelen öğretileri güncel ihtiyaçlarla birleştirmeye yönelik bir çabası olarak değerlendirilebilir. (Bıçak, 2008, s. 109, 118).

Ziya Gökalp, bilimi de toplum bağlamında yorumlamıştır. Ona göre, modern toplumlar arasına girmenin ilk şartı ilme doğru gitmektir. "İlme Doğru" (1922) adlı yazısında, her insanın kendine has bir düşüncüsü, duyusu, iradesi olduğu gibi milletlerin de buna benzer ruhsal yetileri olduğunu düşünür. Milletlerin düşüncüsü, bilim ile felsefe; duyusu, din ile sanat; iradesi, ahlak, siyaset ve ifade eder. Başka bir ifadeyle çağdaş bir millet, müspet ilimlerle düşünen bir mahluk demektir (Gökalp, 1982c, s. 9).

Ziya Gökalp'e göre ilim, olayların neden ve sonuçlarını "gayelerimize ulaşmak için vasıtaların neler olduğunu gösteren ameli bir rehberdir" (Gökalp, 1982c, s. 9). "İlme Doğru" adlı makalede, ilmin toplumun bütün bireylerini ortak kanaatlerle birbirine bağladığını ifade eder. Gökalp, müspet bilime bir başka görev daha yüklemektedir: ilmin iyi ile kötüyü ayırt etmesi. Ayrıca, ilim, gelenekçiler ile yenilikçiler arasındaki tartışmalarda belirleyici bir rol oynar. Sağlık alanında, sağlıklı olan ile hasta olanı ayırt etmenin yanı sıra, toplumsal sorunlarda da benzer bir işlev üstlenir. Modern devlet, bir halk hükümeti olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilim hükümetidir. Günümüz milleti, sanayi olmaksızın, genel sağlık politikası olmadan, elektriksiz ve refahsız bir yaşam süremez. Tüm sorunların çözümü için ilme doğru gitmek gerekir (Gökalp, 1982c, s. 11). Kısacası Gökalp, bir yandan ilmin teorik özelliklerini öne çıkarmış diğer yandan da onun toplum üzerindeki etkilerini konu edinmiştir.

2.1. Ahlak-Toplum İlişkisi

Gökalp, ahlaki bir felsefe sorunu olmaktan çok, toplumların yapılanmaları ve karakterleriyle ilgili olarak ele almıştır. Ahlakın amacını toplum olarak gören Gökalp ahlaki kaideleri teşhis ettiren iki unsurdan birincisini "ahlaki kaideler mecburidir" diyerek ahlakın kaynağı itibarıyla bireysel değil toplumsal olduğunu; ikincisini "ahlaki kaideler cazibelidir" diyerek sahip oldukları cazibeden dolayı onların peşinden koştuğumuzu söylemektedir. Durkheim'ın etkisinde kalarak ahlakın kaynağını toplumda gören Gökalp, Kant'ın görev ahlakının tersine görevin toplum içerisinde yer bulduğunu ifade etmektedir.

"Ahlaka Doğru" (1922) adlı yazısında belirttiği gibi, insana normal gösteren ilim, orijinal olanı ortaya koyan deha; ideali ve *mefkûreyi* ise tanıtan ahlaktır. Bu üç manevi değer arasında bir hiyerarşi bulunmaktadır. Bilim, belirli bir yöntemle elde edildiği için herkes çalışarak az çok bilimsel bilgi edinebilir. Ancak deha, doğanın bir lütfü olduğundan çalışarak kazanılamaz. Bu nedenle deha, değeri açısından ilmin üstünde yer alır. Dâhilerin ruhlara sağladığı ilham, bilim insanlarının elde ettiklerinden daha yücedir. Bilim, pragmatik, pozitivist ve evrenseldir; deha ise millidir. Deha, bilimin ötesinde bir değere sahipken, ahlak dehadan da üstündür. Ahlakın değeri, diğer sosyal değerlerle karşılaştırılmayacak kadar özeldir (Gökalp, 1982j, s. 17).

Ahlaka sosyolojik açıdan baktığı için Gökalp, milleti oluşturan her ferdi birbirine ayrılmaz biçimde bağlayacak bağın ahlak olduğunu belirtir. Ailenin esası olan *velayeti hassa* ile devletin temeli olan *velayeti amme* kuvvetlerini ahlaktan alırlar. Ahlakı zayıf toplumlarda, aile içinde babanın, toplum içinde hükümetin manevi nüfuzları zayıftır. Gökalp'e göre ahlak, irademizin banisi ve eğitimin de esasıdır. Ayrıca insanları mutlu eden yegâne amil de ahlaktır. Ahlakın kılavuzunun vicdan olduğunu ifade eden Gökalp, olgun bir yaşa gelmiş her ferdin, ahlaki ilkeleri vicdanlarında ezeli bir kalemle yazılmış gibi hazır bulacaklarını ifade eder (Gökalp, 1982j, s. 18). Bu görüşler, Gökalp'in ahlaki toplumun en temel unsurlarından biri olarak değerlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre, bireylerin vicdanları aracılığıyla içselleştirdikleri ahlaki değerler, sosyal yapının temel taşlarını oluşturur. Ahlak, sadece bireysel bir olgu değil, aynı zamanda toplumun sağlıklı bir şekilde işlemesi için gerekli bir yapıdadır. Bu nedenle, ahlaki ilkelerin güçlendirilmesi, toplumsal uyum ve birlik için büyük önem taşır.

Ziya Gökalp'e göre, tarih boyunca ortaya konan felsefi düşüncelerin tamamı, belirli tarihsel ve sosyal koşullar altında ve kendi döneminin sorunlarını çözme amacıyla geliştirilmiştir. Bu nedenle, hiçbir felsefe evrensel değildir. Bir yerde geliştirilmiş bir felsefe, başka bir yerin problemlerini çözmekte yeterli olamaz. Aynı durum ahlak felsefesi için de geçerlidir; başka bir coğrafyada şekillenen bir ahlak felsefesinin Türk milleti için benimsenmesi doğru olmayabilir ve hatta zarar verebilir. Bu nedenle, kendi kültürümüzü dikkate alarak, kendi sorunlarımıza uygun bir ahlak felsefesi geliştirmek gereklidir.

Gökalp, yaşadığı dönemde Osmanlıcılık idealinden vazgeçip Türkçülük idealine yönelindiğini belirtir. Bu bağlamda, onun amacı, toplumun kültürüne uygun bir toplumcu ahlak felsefesi geliştirmektir. Gökalp'e göre, ortaya konulacak bu yeni ahlak, Türk milletinin kültürünü araştırarak elde edilmelidir. Bu kültür, sosyoloji biliminin yöntemleri kullanılarak keşfedilmeli ve milli ahlak, bu kültürel temele dayandırılmalıdır. Bu yaklaşım, Türk milletinin öz değerleri ve sosyal dinamikleri üzerinden bir ahlaki yapı oluşturma çabasını yansıtır.

Gökalp'e göre, bir toplumun vicdanında yaşayan değer hükümlerinin toplamına kültür, zihninde yaşayan gerçeklik hükümlerinin toplamına ise teknoloji denilir. Değer hükümleri, her toplumda başka türlü olduğu için, onların toplamı olan kültür de millidir. Tam aksine gerçeklik hükümleri ve onların toplamı olan teknoloji ise milletlerarasıdır (Gökalp, 1992, s. 27). Gökalp'e göre, gerçeklik hükümleri doğruluğunu dış dünyaya uygunluk temelinde elde ederken, değer hükümleri kurgusal ve uzlaşmış bir dünyadan hareketle doğruluğunu kazanır. Bu kurgusal dünyayı Gökalp, "mefkûre" kavramı ile ifade eder. İnsan ruhu, mefkûreler dünyasında yer alır ve bu dünyadaki iyi, güzel, kutsal gibi ölçütlere dayanarak değer hükümleri vermek durumundadır.

Gökalp'e göre, büyük milletler, medeniyetin farklı alanlarında en yüksek noktaya ulaşmışlardır. Eski Yunanlılar estetikte, Romalılar hukukta, Yahudiler ve Araplar dinde, Fransızlar edebiyatta, Anglosaksonlar iktisatta, Almanlar ise müzik ve felsefede öne çıkmışlardır. Türkler ise ahlak alanında birinciliği kazanmışlardır. (Gökalp, 1999, s. 151). Ona göre Türk tarihi, baştan sona ahlaki erdemlerle doludur. Türklerin mağlup ettikleri milletlere, milli ve dini varlıklarını sürdürmeleri için serbestlik tanınması, bu ahlaki özelliğin bir göstergesi olarak değerlendirilir. Ancak kapitülasyon örneğinde olduğu gibi, yapılan iyilikler, sonrasında Türkleri boğmak için bir zincir olarak kullanılmıştır. Türklerin kapitülasyon vermesi ile kapitülasyon sahiplerinin bunu Türkleri boğmak için kullanması, Türkleri diğerlerinden ayıran en önemli özellik olarak öne çıkmaktadır (Gökalp, 1999, s. 151).

Ahlak başlığı altında Gökalp'in toplumsal ve siyasal öğretileri, yalnızca analitik bir çerçeve sunmakla kalmayıp, aynı zamanda normatif öğeler de içermektedir. *Felsefe Dersleri* adlı eserinde, Gökalp'in sosyoloji anlayışının ahlaki boyutlarına da yer vermektedir. O, ahlaki iyilik yapma kaygısının, hakikati arama kaygısından daha basit görülemeyeceğini vurgulayarak, ahlaki ilkelerin derinliğine işaret etmiştir. Gökalp, mevcut ahlak anlayışının toplumun ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalacağını savunmuş ve bu nedenle ahlak ilminin gerekli olduğunu belirtmiştir. Teorik ahlak konusunda, vicdanı zihinsel, duygusal ve iradi unsurlar olarak üç boyutta ele alarak, ahlaki kararların karmaşıklığını ve çok boyutlu yapısını açıklamıştır (Gökalp, 2006, s. 280-81). Ona göre, ahlaki yapıyı oluşturan bu üç unsurdan biri diğerlerine galip gelebilir, ancak bunlar birbirlerinden ayrılmazlar. Ayrıca Gökalp, vicdanın kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişiklik gösterdiğini, filozofların düşüncelerine referansla açıklamıştır. Bu bağlamda, ahlakın dinamik bir yapı olduğunu ve toplumsal bağlamlarla etkileşim içinde şekillendiğini vurgulamıştır.

Gökalp ayrıca *Felsefe Dersleri*'nde hedonist, pragmatist ve rasyonel ahlaki farklı düşünürler açısından ele alarak bu konuların derinliklerine inmiştir. Ardından bireysel ve toplumsal ahlaki incelemeye yönelmiştir. Bireysel ahlaki, bedensel ve hissi, zihni ve iradi hayatla ilgili görevler ile namus duygusu üzerinden tartışmıştır. Toplumsal ahlaki ise dayanışma, adalet ve şefkat gibi kavramlar çerçevesinde ele alarak, bu değerlerin toplumun sağlıklı bir şekilde işlenmesi için ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır (Bircan, 2019, s. 49). Bu yaklaşımı hem

bireyin hem de toplumun ahlaki yapılarını anlamaya yönelik kapsamlı bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Balkanlardaki milliyetçi ayaklanmalar, ekonomik krizler ve yönetim sorunları gibi toplumsal sıkıntılar, Gökalp'i bu sorunların çözümünde Durkheim'in dayanışma kavramına yönlendirmiştir. Gökalp, toplumsal uyum ve birlik sağlamak için dayanışmanın önemine vurgu yaparak, bu kavramı düşünce sisteminin önemli temellerinden biri haline getirmiştir. (Karakaş, 2008, s. 447-449). Dayanışma, bireylerin ve toplumların bir arada var olabilmeleri için gerekli olan sosyal bağları güçlendiren bir unsur olarak, Gökalp'in ahlaki ve toplumsal felsefesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Bu yaklaşım, bireysel çıkarların ötesinde, ortak değerler ve hedefler etrafında birleşmenin gerekliliğini vurgular.

Gökalp, ahlaki bireyler arasındaki ilişkileri temellendiren felsefi bağlamda değil, bireyin topluma karşı sorumlulukları açısından ele almıştır. Böyle bir yorumun yapıma nedeni olarak, yaşanan dönemin şartları gösterilebilir. Ayrıca, Gökalp'in düşüncelerini büyük ölçüde sosyolojik temelde geliştirmesi de ahlaki, sosyolojinin bir sorunu olarak birey toplum ilişkisinde ahlaki konu edinmesini sağlamıştır. Dolayısıyla ahlak, toplum felsefesinin bir konusu olarak değerlendirilmiştir.

2.2. Felsefi Türkçülük

Gökalp'in toplum felsefesi kaygısı en iyi *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında ortaya konulmuştur. Bu kitaptaki "Felsefi Türkçülük" bölümünde felsefeyi ilimle karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak bu konudaki anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre ilim, nesnel ve müspet olduğu için uluslararası bir nitelik taşır; bu nedenle ilimde Türkçülük söz konusu olamaz. Ancak felsefe, ilme dayansa da bilimsel düşünceden farklı bir düşünme tarzı sunar. Felsefenin nesnel ve müspet unvanları alabilmesi, ancak bu niteliklere sahip olan ilimlere uygun olmasından kaynaklanır. İlimin kabul etmediği hükümleri felsefe kabul edemez ve ilmin ispat ettiği hükümleri felsefe ortadan kaldıramaz. Felsefe, bu iki sınırlama dışında tamamen özgür bir düşünce alanıdır (Gökalp, 1999, s. 185).

Gökalp, felsefenin, ilimle çelişmemek kaydıyla ruhumuz için daha ümit verici, daha derin anlamlar taşıyan ve teselli sağlayan, tamamen yeni ve orijinal faraziyeler üretebileceğini savunur. Felsefenin asıl görevi, bu tür faraziyeleri ve görüşleri keşfetmektir. Felsefenin değeri, bir yandan müspet ilimlerle uyumlu olma derecesi, diğer yandan ruhlara büyük umutlar, derin duygular, teselliler ve mutluluklar sunabilmesi ile ölçülür. Gökalp, felsefenin nesnel ve öznel alanları olduğuna işaret ederek milli bir felsefeyi temellendirmeyi amaçlamıştır. İlim nesnel ve müspet olduğu için milletlerarasıdır. Bunun için ilimde Türkçülük olamaz. Ancak felsefe, ilim gibi uluslararası olmak zorunda değildir; milli bir kimlik de taşıyabilir. Bu bağlamda, Gökalp'e göre her milletin kendine özgü bir felsefesi vardır. Dolayısıyla, ahlak, estetik ve iktisat gibi alanlarda olduğu gibi, felsefede de Türkçülük mümkün ve geçerlidir (Gökalp, 1999, s. 185-86). Bu, Gökalp'in düşünce sisteminde milli kimliğin ve kültürel değerlerin önemi üzerinde durduğunun bir göstergesidir.

Gökalp'e göre felsefe, maddi ihtiyaçların zorlamadığı, hiçbir menfaatin güdülmediği karşılık beklemeden yapılan bir etkinliktir. Bu tarz düşünceye ise *muakele* (spekülasyon) denir (Gökalp, 1999, s. 186).² Bir millet savaşlardan kurtulup ekonomik refaha kavuşmadıkça, o toplumda spekülasyon düşünce gelişmez. Çünkü *spekülasyon*, düşünmek için düşünmektir. Türkler tarih boyunca huzur ve refaha kavuşamadıkları için Gökalp'e göre hayatını *muakeleye* adayacak çok az kişi yetişmiştir. Ayrıca Türkler *yüksek felsefe* bakımından geri kalmış olsa da *halk felsefesi* bakımından Yunanlılardan ve İngilizlerden üstündür. Bunun delili olarak da Çanakkale'de ve Anadolu'da kazandığımız savaşları göstermektedir. Ona göre Türkleri iki savaşta da galip kılan, askeri güçleri değil, ruhlarına egemen olan milli felsefeleri idi (Gökalp, 1999, s. 187). Görülüyor

² Gökalp, maddi ihtiyaçların giderilmesi ve yarar amacıyla yapılan düşünüşe ise tedebbür adımı vermektedir. Ona göre bilim adamları tedebbür sahibi, filozoflar ise muakele suretinde düşünen insanlardır.

ki Türkler yüksek felsefe bakımından diğer milletlerden üstün değilse de halk felsefesi açısından gayet yüksektir. İşte *felsefi türkçülük*, Türk halkındaki bu felsefeyi arayıp bulmaktır.

Gökalp, Osmanlı medeniyetini beğenmediği ve onu milli değil kozmopolit saydığı için onun yerine Batı medeniyetinin geçmesini arzulamaktadır. Bunun için de *Türkçülük* fikrini savunmaktadır. Ona göre “Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir” (Gökalp, 1999, s. 16). Bu tanımdan sonra Gökalp, Türkçülüğün mahiyetini araştırmaya başlar ve bunun için de millet denilen topluluğun mahiyetini tayin etme yoluna gider. Milleti bir sosyal gerçeklik olarak ele alan Gökalp, önce onun tanımını yapar, milletin hangi tip toplumlarda doğduğunu, nasıl gelişebileceğini anlatır. Ona göre millet, dili, dini, ahlaki ve güzellik duygusu ortak olan, yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan topluluktur. İnsan, kanca müşterek olduğu insanlardan ziyade aynı dili konuşan, aynı dine inanan insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insani şahsiyetimiz, bedenimizde değil ruhumuzdadır (Gökalp, 1999, s. 22). Gökalp’e göre fiziksel özelliklerimiz sahip olduğumuz ırktan gelir, manevi özelliklerimiz ise terbiyesini, kültürünü aldığımız toplumdan gelir. İşte Türkçülüğün görevi de bir yandan halk arasında kalmış olan Türk kültürünü arayıp bulmak, diğer taraftan Batı medeniyetini tam ve canlı bir şekilde milli kültüre aktarmaktır (Gökalp, 1999, s. 46). Kısacası Gökalp’in Türkçülük başlığı altında ele aldığı konulara bakıldığında yaşadığı çağdaki Türk toplumunun sorunlarını *Türkçülük* açısından temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

2.3. Felsefi Bir Tavır Olarak Mefkûre

20. yüzyılın başlarında kendini gösteren kimlik krizini temel sorun ve endişe olarak alan Ziya Gökalp, millete yeni bir ideal ve mefkûre sunmak ister. Gökalp’in fikirlerinde önemli bir yere sahip olan mefkûre, bir yandan toplumsal sorunları yorumlamada bir yandan da felsefi bir tavır sergilemede kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle toplum felsefesi yapmanın en iyi örneklerinden biri onun mefkûre temellendirmesi olmuştur. Gökalp, mefkûre üzerine *Küçük Mecmua*’da üç makale yazmıştır: “Mefkûre Nedir?” (24 Temmuz 1922), “Mefkûre ve Şe’niyet” (31 Temmuz 1922) ve “Mefkûrenin Nevileri ve Derecâtı” (14 Ağustos 1922). Ayrıca çeşitli yazılarında da yer yer bu kavramla ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

Mefkûre kavramı Arapça kökenli olmakla beraber Arapların bilmediği ve kullanmadığı bir kavramdır. Onu Arapça fikir kökünden türeten Ziya Gökalp’tir. Bu kavram aslında Fransızca “*idèale*” kelimesinin karşılığı olarak uydurulmuştur. Çünkü *ideal*, *ideoloji*, *ideolog*, *idealist* gibi aynı kökten kelimelerin birbirlerini çağrıştırmalarına karşı Gökalp, *fikir*, *tefekür*, *mütefekür* ve *mefkûre* kelimelerini birbirlerini çağrıştıran bir grup olarak ortaya koymuştur (Bolay, 2015, s. 402).

“Mefkûre Nedir?” adlı ilk makalede, mefkûre sorununa değerlerin kökenini tartışmak için değindiğini belirten Gökalp’e göre mefkûrenin değişimine bağlı olarak değerler de değişmektedir. Ayrıca toplumların ve düşünürlerin mefkûreyi farklı tanımladıkları görülür (Gökalp, 1982k, s. 42-43). Sosyolojiden hareketle mefkûreyi tanımladığını ifade eden Gökalp’e göre mefkûre, müstesna anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen bir hayat tarzıdır. Gökalp’in müstesna anlardan kastı ise “cemiyetin buhranlı dakikalarıdır” (Gökalp, 1982k, s. 44). Gökalp, mefkûre ile toplumu özdeşleştirerek “mefkûre cemiyetin ta kendisidir” der. Bunun gerekçesini de toplumu, fertlerden değil, onlardaki ortak duygulardan ve ortak vicdandan ibaret görmesiyle izah eder. Mefkûre müstesna anlarda yaşanılmış ve yine o anlarda yaşanabilen bir hayat tarzı olduğuna göre ne işe yarar? Gökalp, toplumdaki değişmeyi, değerlerin değişmesini mefkûrelere bağlı olarak izah etmektedir. Dolayısıyla mefkûre, değerlerin yenilenmesinin zeminini hazırlamaktadır.

Gökalp’e göre eski filozoflar, genellikle mefkûre (*idealizm*) ile şe’niyeti (*realizmi*) birbirinin zıddı olarak görmüş ve bir şey mefkûreyse, şe’niyet olamaz, şe’niyetse, mefkûre mahiyeti alamaz düşüncesini savunmuşlardır (Gökalp, 1982l, s. 48). Mefkûre, yeni doğduğunda, canlı bir şe’niyet (gerçeklik), hakiki bir hayat halindedir. Ancak olağanüstü durumlarda ortaya çıkan mefkûreler, kısa sürede insanları yordduğundan, insanlar eski hayatlarına, yaşayış tarzlarına

geri dönerler. Mefkûre, bireysel bir düşünce değil, toplumsal bir gerçekliktir ve bundan dolayı bireyler tarafından meydana getirilemez; o, toplumsal sebeplerden kendi kendine doğar. Mefkûre var olduğu için, bireyler tarafından keşfedilebilir, bir şey'niyet (*gerçeklik*) olduğu için ilmi yapılabilir. Bu ilim, doğa bilimleri gibi müspet usullere bağlı kalan sosyolojidir (Gökalp, 1982l, s. 52).

Gökalp'e göre, maddiyat alanında bilmek, yapabilmektir. Mefkûreler ve değerler sahasında ise *yapabilmek, bilmektir* (Gökalp, 1982m, s. 55). Mefkûre birçok değeri yarattığı gibi, değerler de birçok müesseseyi ortaya çıkarır. Bunun yanında, milli harsın (kültürün) yaratıcısı mefkûredir. Mefkûreye yaratıcı mefkûre denmesinin nedeni budur. Bir milletin mefkûresi ortaya çıkmadan, o milletin istikbalde ne gibi değer hükümlerine sahip olacağı belli değildir. Ancak bir kez yeni mefkûre ortaya çıkınca, derhal o milletin istikbalinin ne olacağı anlaşılır. Yeni mefkûre ortaya çıkar çıkmaz, eski değerler kaybolmaya başlar ve bunların yerini yeni mefkûreden doğan değerler alır. Bu yeni değer hükümleri, ahlaki, hukuki, siyasi, bedii (sanat) ve iktisadi nitelikte pek çok yeni müessese ve kaideyi doğurur. Bu olayların tümüne ise milli hars denir. Mefkûre, milletin hem geleceğini belirleyen hem de gelecekteki milli harsını şekillendiren önemli bir unsurdur (Gökalp, 1982m, s. 55-56).

Gökalp'e göre bir ülkedeki en büyük fikri hatalardan biri, çeşitli mefkûrelerden yalnız birisini doğru kabul edip diğerlerini yanlış diyerek reddetmektir. Toplumlar, yapıları gereği çeşitli grupları barındırmanın yanı sıra, farklı bağlamlarda tanımlanarak yeni öbekler de oluşturabilirler. Örneğin, millet, devlet, vatan, halk, kavim, ümmet, medeniyet zümresi, sınıflar ve meslekler gibi unsurlar, farklı mefkûrelerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu unsurların her biri kendine özgü düşünce sistemleri ve değerler barındırarak toplumsal yapının çeşitliliğini oluşturur. Ancak mefkûreler ne kadar çeşitli olursa olsun, bunların temelinde *vatan mefkûresi* yatar (Gökalp, 1982n, s. 59-60).

Mefkûresiz olmanın bedelinin ağır olduğunu vurgulayan Gökalp, milli mefkûreden mahrumiyetin Türkleri milli iktisattan yoksun bıraktığını, aynı zamanda dilin sadeleşmesini ve güzel sanatlarda milli üslupların gelişimini engellediğini düşünmektedir. Gökalp'e göre, diriltici ve yaratıcı bir mefkûreye sahip olan devlet, *ölümsüzdür*. Bu görüş, mefkûreli milletlerin bireylerinin iradeli, mefkûresiz milletlerin bireylerinin ise iradesiz olduğu kabulüne dayanır. Zira mefkûre, şimdinin eğiticisi, geleceğin yaratıcısı ve geçmişin gerçekliğidir (Gökalp, 2019, s. 71-73).

Anlaşıldığı üzere Gökalp için mefkûre, birey kaynaklı psikolojik bir olgu olmayıp toplumsal bir olgudur. İlk olarak bilinçsiz olarak ortaya çıkan mefkûre, toplumun buhranlı zamanlarında bilinç üstüne çıkarak toplumu zorlamaktadır. Bu nedenle mefkûre, bir şey'niyet, bir gerçekliktir. Bu gerçeklik henüz nesneleşmemiş olan gizli, karanlıkta olan orijinal bir gerçekliktir. Onun rolü, insanı sarsan açlık, uykusuzluk gibi, durmadan toplumun gövdesini sarsmaktır (Baltacıoğlu, 1966, s. 129). Bütün bu düşünceleriyle Gökalp'in mefkûre sosyolojisinin karanlık yüzüne ışık saçtığına şüphe yoktur. Ancak mefkûre, sosyolojinin en karanlık, en güç anlaşılabilir konusudur. Onun için bu konu üzerinde ne kadar durulursa o kadar yararlı olacaktır.

Sonuç

Yaşadığı çağda kurumlar ve değerler bağlamında çöküşün son aşamasına gelmiş bir toplumun düşünürü olarak Gökalp, sorunların çözümü için toplumsal bir inkılabı gerekli görür. Bu toplumsal inkılabı ise "eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat yaratmak" olarak ifade eder. Yaratılacak bu yeni hayatın ise yeni değerler çerçevesinde oluşturulması gerekliliği üzerinde durur. Bunun için toplumsal sorunların çok yönlü incelenmesi gerektiğini düşünerek, toplumu sadece ekonomik ya da dini nedenlere dayanarak değil, aynı zamanda ahlak, sanat, dil, felsefe vb. gibi yönleriyle de incelemeye çalışmıştır.

Gökalp, yeni değerlere bağlı olarak yaratılacak yeni hayatın müspet bilimler, ahlak, din, felsefe ve bunlara dair üretilecek yeni kavramlar ekseninde mümkün olacağını düşünür. Bilimi

toplum bağlamında yorumlayan Gökalp, onu modern toplumlar arasına girmenin şartı olarak görür. Ona göre çağdaş bir millet müspet ilimlerle düşünen bir canlı gibidir. Yine bilimi, toplumun bütün bireylerini ortak kanaatlerde birleştiren ve gayelerimize ulaşmak için vasıtaların neler olduğu gösteren bir rehber olarak yorumlar.

Durkheim'ın etkisinde kalarak ahlakın kaynağını toplumda gören Gökalp, Kant'ın bireyi merkeze alan ödev ahlakının tersine ödevin toplum içerisinde yer bulduğunu ifade eder. Ahlaka sosyolojik açıdan baktığı için Gökalp, milleti oluşturan her ferdi birbirine ayrılmaz biçimde bağlayacak bağın ahlak olduğunu belirtir. Gökalp'e göre ahlak, irademizin banisi ve eğitimin de esasıdır. Ahlakın kılavuzunun vicdan olduğunu ifade eden Gökalp, yetişkin olan her ferdin, ahlaki düsturları vicdanlarında ezeli bir kalemle yazılmış gibi hazır bulacaklarını belirtir. Bu görüşler de onun ahlaki toplumun en temel unsurlardan biri olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

Toplumsal sorunları çözmek, bilim ve ahlak ekseninde, yeni değerlere bağlı olarak yarattığı yeni hayatı yorumlamak için felsefi bir tavır olarak mefkûre kavramına başvurur. Mefkûre kavramını değerlerin kökenini tartışmak için yarattığını belirten Gökalp'e göre mefkûrenin değişimine bağlı olarak değerler de değişmektedir. Dolayısıyla mefkûre, değerlerin yenilenmesinin zeminini hazırlamaktadır. Gökalp, mefkûre ile toplumu özdeşleştirerek "mekfûre cemiyetin ta kendisidir" der. Bunun gerekçesini de toplumu, fertlerden değil, onlardaki ortak duygulardan ve ortak vicdandan ibaret görmesiyle izah eder.

Kısacası Ziya Gökalp, çeşitli konularda derinlemesine çalışan, yeni kavramlar geliştiren ve mevcut kavramlara yeni anlamlar yükleyen bir düşünürdür. Tarihsel verileri teorik bir çerçevede ele alarak dönüştürmesi, karşılaştığı sorunlara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşması ve bilim, tarih, sosyoloji, felsefe gibi alanlardan edindiği teorik bilgileri toplumsal sorunların çözümünde kullanmasıyla, önemi daha da iyi anlaşılacak bir mütefekkindir. Ayrıca günümüzde Türk toplumunun karşılaştığı sorunların çözümü için sadece Ziya Gökalp'in değil onun gibi daha birçok düşünürün yaptıkları çalışmaların, yeni bakış açılarıyla, yeni gelişmelerin ve ülkenin şartları ışığında sorgulanarak tekrara düşmeden yenilenerek devam etmesi bir zorunluluktur.

Kaynakça

- Baltacıoğlu, İ. H. (1966). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.
- Bıçak, A. (2008). Düşünür örneği olarak Ziya Gökalp. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (14), 97-130.
- Bıçak, A. (2010). Ziya Gökalp'in felsefe anlayışı. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (18), 51-71.
- Bircan, U. (2019). Ziya Gökalp'in "Felsefe Dersleri" üzerine. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (14), 37-53.
- Bolay, S. H. (2015). *Tanzimattan günümüze Türk düşünürleri* (C. 1). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Erdem, H. H. (2008). Ziya Gökalp'in tarih ve toplum düşüncesinin temel kavramları. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 2(4), 163-172.
- Gökalp, Z. (1976). Din, ilmin bir netice-i zaruriyyesidir. Ş. Beysanoğlu (Haz.), *Makaleler I* içinde (ss. 98-102). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982a). Bugünkü felsefe. S. H. Bolay (Haz.), *Makaleler II* içinde (ss. 1-7). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982b). Felsefeye doğru. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 28-33). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Gökalp, Z. (1982c). İlme doğru. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 9-11). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982d). İnsan telakkisi. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 67-70). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982e). Yeni hayat yeni kıymetler. S. H. Bolay (Haz.), *Makaleler II* içinde (ss. 40-46). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982f). Felsefi vasiyetler I. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 95-97). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982g). Felsefi vasiyetler II. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 98-102). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982h). Felsefi vasiyetler III. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 103-107). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982i). Eski Türklerde felsefe. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 277-282). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982j). Ahlaka doğru. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 17-20). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982k). Mefkûre nedir? M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 41-47). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982l). Mefkûre ve şe'niyet. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 48-52). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982m). Manevi hayat deruni hayat. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 53-58). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982n). Mefkûrenin neveleri ve derecâtı. M. A. Çay (Haz.), *Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)* içinde (ss. 59-66). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1992). *Terbiyenin sosyal ve kültürel temelleri I*. R. Kardaş (Haz.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1999). *Türkçülüğün esasları*. M. Kaplan (Haz.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2006). *Felsefe dersleri*. (A. Utku ve E. Erbay, Çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Gökalp, Z. (2019). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. M. S. Koz (Haz.), *Ziya Gökalp Kitaplar I* içinde (ss. 39-88). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e yeniden bakmak. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (11), 435-476.
- Ovacık, Z. (2023). Türk Modernleşmesinin felsefe ile temasını Ziya Gökalp üzerinden düşünmek: felsefenin saadeti mi; saadetin felsefesi mi? *Beytülhikme Dergisi*, 13(3), 378-390.

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.

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): October/Ekim-2024



Lisansüstü Tezlerde Ziya Gökalp*

Ziya Gökalp in Postgraduate Theses

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Salim DANIŞ¹

Öz

Türk düşünce hayatında en önemli isimlerden biri şüphesiz Ziya Gökalp'tir. Ziya Gökalp'in düşünceleri başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında çalışmalara konu olmuş ve Türk düşüncesinde Ziya Gökalp başat bir konumda olmuştur. Sosyoloji kürsüsü 1914 yılında ilk kez Ziya Gökalp tarafından İstanbul Üniversitesi'nde kurulmuş ve Gökalp'in düşünceleri günümüze kadar güncelliğini koruyarak gelmiştir. Bu çalışmada, Ziya Gökalp üzerine yazılan lisansüstü tezler incelenecektir. İnceleme, Gökalp düşüncesinin hangi alanlar, hangi konular ekseninde ele alındığını konu edinecektir. Hangi dönemlerin, konuların baskın olduğu, Ziya Gökalp çalışmalarının hangi Üniversitelerde daha çok yapıldığı, yıllara göre çalışmalarda bir artış veya azalma meydana gelip gelmediği gibi sorular üzerinden Gökalp üzerine yazılan lisansüstü çalışmalar incelenecektir. Ziya Gökalp üzerine yazılmış Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı (YÖK) Tez veri tabanında bulunan yüz dört adet lisansüstü tez bulunmaktadır. 1977 – 2024 yılları arasında yayınlanan bu tezler, Sosyoloji, Tarih, Türk Dili ve Edebiyatı, Siyasal Bilimler, Felsefe, Din bilimleri ve Eğitim Bilimleri gibi çeşitli alanlarda ele alınmıştır. Gökalp düşüncesi çeşitli alanlarda lisansüstü tezlere konu olsa da lisansüstü çalışmalar kapsamında en çok incelenen alan sosyoloji olmuştur. En çok çalışma yapılan üniversite dokuz lisansüstü tez ile Marmara Üniversitesi, en çok çalışılan konular Ziya Gökalp'in eğitim, milliyetçilik ve Türkçülük görüşü olmuştur. Bu durum Ziya Gökalp'in Türk sosyolojisinde önemli bir figür olduğu göstermekle birlikte Gökalp düşüncesinin literatürde güncelliğini koruduğunu da göstermektedir. Bu çalışmanın temel iddiası Ziya Gökalp düşüncesinin Türkiye'de güncelliğini koruduğunu ve sosyolojinin yanı sıra diğer bilim dallarında da çalışılmaya başlandığı göstermektir. Bunun yanı sıra Ziya Gökalp üzerine yapılan lisansüstü tezlerden hareketle, Türk sosyolojisine olan ilginin de devam ettiği de savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Türk Düşünce Hayatı, Lisansüstü Tezler.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

One of the most important names in Turkish intellectual life is undoubtedly Ziya Gökalp. Ziya Gökalp's thoughts have been the subject of studies in many fields of social sciences, especially sociology, and Ziya Gökalp has been in a dominant position in Turkish thought. The sociology department was first established by Ziya Gökalp at Istanbul University in 1914, and Gökalp's thoughts have remained relevant to the present day. This study will examine postgraduate theses written on Ziya Gökalp. The study will focus on which fields and topics Gökalp's thought has been addressed. Postgraduate studies written on Gökalp will be examined based on questions such as which periods and topics are dominant, which universities have conducted more Ziya Gökalp studies, and whether there has been an increase or decrease in studies over the years. There are one hundred four postgraduate theses written on Ziya Gökalp in the Council of Higher Education (YÖK) Thesis database. These theses, published between 1977 and 2024, were addressed in various fields such as Sociology, History, Turkish Language and Literature, Political Sciences, Philosophy,

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

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, m.salimdanis@gmail.com

Atf için (to cite): Danış, M. S. (2024). Lisansüstü Tezlerde Ziya Gökalp. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 229-244.

Religious Sciences and Educational Sciences. Although Gökalp's Thought has been the subject of postgraduate theses in various fields, the most studied field within the scope of postgraduate studies has been sociology. The university where the most studies were conducted was Marmara University with nine postgraduate theses, and the most studied subjects were Ziya Gökalp's views on education, nationalism and Turkism. This situation shows that Ziya Gökalp is an important figure in Turkish sociology, and it also shows that Gökalp's thought maintains its relevance in the literature. The main claim of this study is to show that Ziya Gökalp's thought maintains its relevance in Turkey and that it has begun to be studied in other branches of science as well as sociology. In addition, based on postgraduate theses on Ziya Gökalp, it is argued that interest in Turkish sociology continues.

Keywords: Ziya Gökalp, Turkish Intellectual Life, Postgraduate Theses.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, Türk düşünce hayatının en önemli şahsiyetlerinden birisidir. “Devlet nasıl kurtulur?” sorusuna bir cevap arayışı olarak ülkemize getirilen sosyoloji ilminin de önde gelen ve hatta kurucusu olarak da anılmaktadır. Gökalp (Kaçmazoğlu, 2013:53; 2022:10), ilk lise seviyesinde sosyoloji dersini 1911 – 1912 yıllarında, o zaman Türkiye sınırları içerisinde olan Selanik’teki İttihat ve Terakki Sultaniyesi’nde vermiş, 1914 yılında ise İstanbul Üniversitesinde sosyoloji kürsüsünü kurmuş ve “ilmi içtima” adıyla sosyoloji dersini okutmaya başlamıştır. Gökalp (Durdu, 2023: 56 – 57), Türkiye’de sosyolojinin kuruluşu ve kurumsallaşmasına en büyük katkıyı veren düşünürlerin başında gelir. Aynı zamanda Gökalp’in sosyolojisi de Türkiye’de Osmanlı son dönemi ile birlikte Cumhuriyet döneminin düşünüş ve eyleyiş biçimlerini etkilemiştir. Modernleşme süreci açısından Gökalp’in düşüncelerine bakıldığı zaman yoğun bir arayışın ve tartışmaların yükseldiği 1910’lu yıllardan Cumhuriyet’e kadar uzanan süreçte sentezci ve eklektik ve kopuş olmaksızın bir yapı dönüşümü hedeflediği görülür. Gökalp, Türkiye’de modern milli bir kimlik ekseninde, aydınların (güzide kesim) öncülüğünde, devlet – toplum bütünleşmesinin sağlanabileceğini düşünmektedir.

Ziya Gökalp, Türk toplumunun Meşrutiyet döneminden beri yaşadığı sorunlara geniş bir açıdan yaklaşan ve uygulanabilir çözüm önerisi sunan bir entelektüeldir. Zamanının önemli bir kısmını ve düşünce gücünü Türkiye’nin kimlik sorunu ve kimlik arayışına çözüm getirmek için harcamıştır (Karakaş, 2017: 184). Saltanat, hilafet, Batılılaşma, halkçılık, demokrasi, siyasi ve ekonomik bağımsızlık, laiklik, eski Türk medeniyeti gibi Cumhuriyet döneminin başat konularını Cumhuriyet öncesinde ele alarak incelemiş bir sosyologdur (Kaçmazoğlu, 2022: 9). Şan’a (2014: 326) göre ise Ziya Gökalp’in tüm düşün hayatına baktığımızda verdiği eserlerin neredeyse tamamının yeni Türkiye’nin kimlik ve uygarlık siyaseti ile alakalı olduğu görülmektedir. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak temel düsturu etrafında şekillenen tüm eserlerinin aslında onun kültür ve uygarlık (hars ve medeniyet) arasında yaptığı ayrımaya dayandığı, tüm çabaların da aslında medeniyet değiştirme durumunun en açık göstergesi olduğu görülmektedir.

Ziya Gökalp, döneminin aydın ve düşünürleri gibi “devlet nasıl kurtulur?” sorusuna cevap aramaya çalışmıştır. Onun temel kaygısı gelişmiş, sanayileşmiş Batı medeniyeti karşısında çökmekte olan devletin kurtarılması, eski güçlü dönemde döndürülmesidir. Gökalp bu sorunun cevabını sosyolojide, Durkheim düşüncesinde arar. Gökalp’e göre (Koyuncu, 2014: 75-78) sosyoloji hem toplumun bilimi hem de toplum için bir bilimdir. Bu nedenle sağlıklı bir toplumun inşası için sosyolojiden istifade edilmelidir. Bu düşünceden hareketle Gökalp’in öncelikli konusu, ülkenin kurtuluşu ve bunun için gerekli olan yeni kimliğin inşasıdır. Gökalp’in metodolojisi ise tümevarımcı akıl yürütmeyi önceleyen, yasa koymaya dönük deney ve gözlem temelli pozitivistizmdir. Aynı zamanda Gökalp’e göre sosyolojinin evrensel ve ulusal olmak üzere iki farklı boyutu bulunmaktadır. Evrensel sosyoloji, medeniyetleri ve kültürleri karşılaştırır, toplumların tabii oldukları kanunları bulmaya çalışır ve kanunlar ışığında toplumlara yön verir. Ulusal sosyoloji ise, ulusların ortak özelliklerini, aynı uygarlık grubuna dahil olan kurumlar arasındaki gizli ve açık farklılıkları, aynı kökenden gelen ulusların ortak geleneğe uyumları, bir ulus

içerisinde grupların uygarlık ve kültür düzeyleri, toplumun kimliği ve temel özelliklerini konu edinir.

Ziya Gökalp, Osmanlının kurtuluşu için sunulan Osmanlıcılık fikrinin başarılamayacağını anlayınca, çözümü Türkçülük ve milliyetçilikte görmüştür. Merkezîyetçi bir yönetim anlayışına sahip olan Gökalp, ülkeyi kurtaracak Batı tipi reformların ancak sivil-asker bürokratlar tarafından gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Temel hedefi ise, Türk toplumunu Doğu uygarlığından Batı uygarlığına taşımaktır (Kaçmazoğlu, 2022: 12). Yelken'e göre (2014: 42), Gökalp gerçek bir sistem sosyoloğudur. Eserlerinde ilmek ilmek ördüğü bu sistematik "kimlik", "kültür", "medeniyet" tanımlarında ırkçı değildir. "Türkleşmek", "İslamlaşmak" ve "Muasırlaşmak" onun sosyolojisinde basamak basamak birer aşamayken varılması gereken nihai nokta ise "batı medeniyet" dairesinde girmektir. Bu düşünceler doğrultusunda denilebilir ki Gökalp (Karakaş, 2008: 470), dönemsel gelişmelere göre çizgisinde sürekli değişim yaşayan bir düşünürdür. Dolayısıyla kendi düşün yapısında iç tutarlılık arayan ve bunu da belirli bir toplumsal felsefeye dayalı sistematik bir siyasal kuram geliştirerek gerçekleştirmiş ender fikir adamlarımızdan biridir.

Kaçmazoğlu'na göre Gökalp gerek meslekten sosyologlar gerekse üniversite dışı aydınlar tarafından üzerinde en çok inceleme-araştırma yapılan düşünür olmuştur. Necmeddin Sadak, Mehmet İzzet, Mehmet Servet, Halim Sabit, Tekin Alp, Fuat Köprülü, Halil Nimetullah Öztürk, İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu gibi önemli düşünürler Ziya Gökalp düşüncesinin izleyicisi/takipçisi olmuştur. Yine Gökalp, Türkiye'de en fazla okunan sosyolog olma unvanını da elinde bulundurmaktadır. Gökalp ayrıca hem II. Meşrutiyet, hem de Cumhuriyet dönemi siyasi çevrelerin teorisyenliğini üstlenmiş ve 1924 yılında ölmesine karşın, ileri sürdüğü görüşleri ile tek partili döneme damgasını vurmuştur (Kaçmazoğlu, 2022: 9). Hem meşrutiyet dönemi hem de cumhuriyet döneminde en etkili düşünür olan Gökalp'in üzerine yüzlerce çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar kitap, makale, eleştiri yazısı ve tezler ekseninde gerçekleşmiş ve birçok alanda Gökalp düşüncesi üzerine eserler odaya konmuştur.

Ziya Gökalp düşüncesi üzerine hatırı sayılır sayıda çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar içerisinde Gökalp üzerine yapılan çalışmaların tahlili yok denecek kadar azdır. Bu çalışma böyle bir amaçla, Ziya Gökalp üzerine yazılan lisansüstü tezlerin istatistiksel ve konu bazında ortaya çıkan eğilimlerin incelemesini el almaktadır. Çalışmada Ziya Gökalp üzerine yazılmış tezlerin yıllara göre dağılımı, üniversite ve enstitülere göre dağılımı incelenecek ardından ise Gökalp üzerine yapılan lisansüstü tezlerde Gökalp düşüncesinin diğer düşünürlerle kıyaslanmalarına yer verilecektir. Son olarak Gökalp üzerine yapılan yüksek lisans tezlerinin en çok hangi konular ekseninde ortaya çıktığı incelenecektir.

1. Yöntem

Bu çalışmada Ziya Gökalp üzerine yazılan tezlerin üniversite, anabilim dalı, içerik itibarıyla incelemesi yapılacaktır. Ziya Gökalp üzerine yazılan tezlerin tespiti için Ulusal Tez Merkezi veri tabanı kullanılmıştır. Başlığında "*Ziya Gökalp*" olan, Ulusal Tez Merkezi veri tabanında görüntülenen 12 doktora 76 Yüksek lisans tezi olmak üzere toplam 88 adet tez bulunmaktadır. Ancak "*Türk sosyolojisi, Türkiye'de sosyoloji*" başlıkları ve dizin bölümünde "*Ziya Gökalp*" olan, çalışmanın büyük kısmı Ziya Gökalp ile ilgili olan 6 doktora, 10 yüksek lisans tezi daha bulunmuştur. Bu nedenle başlıklar ve konu içeriği ekseninde toplam 19 doktora 85 yüksek lisans tezi tespit edilmiştir. Ziya Gökalp üzerine yapılan tezlerin sayısı 104'ten fazla olmakla birlikte çalışmanın sınırlılığı Ulusal Tez Merkezi veri tabanında bulunan tezler olarak belirlenmiştir. Çalışmanın evrenini 1977 yılından itibaren başlayan tez ile 2024 yılı ekim ayına kadar sisteme yüklenen lisansüstü tezleri oluşturmaktadır. 1977 – 2024 yılları arasında sistemde bulunan 104 tez, çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır.

Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılacak olup literatür taraması, *belirli bir konuda önceden yapılmış çalışmalarda elde edilmiş bilgilerin incelenmesi, önemli noktaların gözden*

geçirilmesi ve özetlenmesini (Gönç Savran, 2012: 129) kapsamaktadır. Önceden yapılmış çalışmaların incelenmesi ve araştırma alanındaki boşlukları ortaya çıkarmak için kullanılan bu yöntem çalışmalar için de geniş açıdan bakılabilmesini ve buradan derli toplu sonuçlar çıkarılabilmesini sağlamaktadır.

2. Bulgular

Yıllara Göre Tezlerin Sayısındaki Değişimler

Ulusal Tez Merkezi veri tabanında bulunan ilk lisansüstü tez 1977 yılına aittir. Hikmet Yıldırım Celkan'ın "*Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*" adlı doktora tezinin ardından gelen tezin tarihi ise 1985'tir. 1980 öncesinde lisansüstü eğitim tek kademeli olarak, doktora eğitimi biçiminde bulunmaktadır. 1980 öncesi dönemde yüksek lisans programı birçok üniversitede bulunmazken 1981 YÖK kanunu ile lisansüstü öğretim yüksek lisans ve doktora olacak şekilde ayrılmış ve 1982 sonrasında lisansüstü eğitim için enstitüler kurulmaya başlanmıştır. Yüksek lisans şartının getirildiği 1981 YÖK kanunu öncesinde de Ziya Gökalp üzerine tezler yazılmış, bitirme tezi olarak ifade edilen bu çalışmalar araştırma kapsamına dahil edilmemiştir. Ziya Gökalp üzerine Ulusal Tez Merkezi veri tabanında bulunan ilk yüksek lisans tezi 1985 yılında, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Etem Çalık'ın yapmış olduğu "*Ziya Gökalp'te Türkçülük İslamcılık ve Medeniyetçilik' Anlayışı*" adlı çalışmadır.

Aşağıdaki tabloda görüldüğü üzere 1985 – 1990 yılları arasında toplam dört lisansüstü tez yapılmıştır. 1985 – 1990 yılları arasında lisansüstü çalışmalarının az olmasının önemli sebeplerinden birinin 12 Eylül darbesinin yaşanması, darbe hükümetinin 1983 yılına kadar yönetime el koyması olarak ifade edilebilmektedir. Sivilleşme sürecine kadar olan süreçte lisansüstü çalışmalarda durgunluk yaşanmış, 1980 seçimlerinden sonra, enstitülerin ve yüksek lisans programlarının da açılmasıyla lisansüstü genel tez sayılarında önemli artışlar yaşanmıştır. Ulusal Tez Merkezi genel tez istatistikleri de bunu desteler niteliktedir. ²

Tablo 1: Yıllara Göre Lisansüstü Tez Dağılımı

Yıl Aralıkları	Yüksek Lisans Tezi	Doktora Tezi	Toplam Tez Sayısı
1985 – 1990	4	0	4
1991 – 2000	17	3	20
2001 – 2010	20	1	25
2011 – 2020	28	8	36
2021 – 2024	13	5	18

Tablo 1'de görüldüğü üzere 1985 – 1990 arası yapılan tez sayısı 4'tür. 1991 – 2000 yılları arası yapılan tez sayısı 20, 2001 – 2010 yılları arasında yapılan tez sayısı 25, 2011 – 2022 yılları arasında yapılan tez sayısı ise 36'dur. 1990 sonrasında Ziya Gökalp üzerine yapılan tez sayılarının artmasında Üniversitelerin sayılarında yaşanan artış da önemli bir rol oynamıştır. 1982 yılına kadar 19 olan üniversite sayısı, 1992 yılında 51 devlet, 2 vakıf üniversitesi olmak üzere 53 üniversiteye ulaşmıştır. 2003 yılına kadar ise 53 devlet, 24 vakıf üniversitesi olmak üzere üniversite sayısı 77'ye çıkmıştır. Üniversite sayılarının artışı, sosyal bilimler alanındaki bölümlerinin sayılarında ve akademisyen sayılarında da artış sağlamış ve bu artış Türkiye'de lisansüstü çalışmalarında kendisini göstermiştir. 1992 yılında YÖK ve MEB'in YLS (Yurtdışı Lisansüstü Sınavı) bursuyla İngiltere ve ABD gibi ülkelere giden öğrenci ve araştırma görevlilerinin, bursları sonrasında görev yerlerine dönmeleri de sosyal bilim alanında ortaya konulan çalışmaların farklılaşmasına, çeşitlenmesine katkı sağlamıştır (Danış, 2021: 248). Bu

² (Bkz. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/IstatistikiBilgiler?islem=2>)

çeşitlenme kendisini Ziya Gökalp alanında yapılan tezlerde de kendisini göstermiş ve Ziya Gökalp üzerine birçok farklı konuda lisansüstü çalışmalar yapılmıştır.

On yıl aralıklarla ele alınan zaman dilimleri göz önünde bulundurulduğunda her geçen gün Ziya Gökalp üzerine yapılan çalışma sayısı artmaktadır. Bu artışta Üniversitelerin, Lisansüstü eğitim imkanlarının artmasının yanı sıra Ziya Gökalp düşüncesinin farklı disiplinlerde ele alınmasının da etkisi bulunmaktadır. Ziya Gökalp üzerine yapılan çalışmalarda yaşanan artış, Gökalp'in düşüncelerinin sosyal bilimler alanında güncelliğini koruduğunu ve Gökalp düşüncesine olan ilginin devam ettiği olarak da yorumlanabilmektedir.

Üniversiteler ve Anabilim Dallarına göre Tezlerin Dağılımı

Ziya Gökalp üzerine birçok üniversitede lisansüstü tez yapılmıştır. Ancak bazı üniversitelerin Ziya Gökalp literatürüne katkısı daha baskın bir biçimde görünmektedir. Ziya Gökalp üzerine en çok tez yapılan üniversite Marmara Üniversitesi olmuştur. Marmara Üniversitesinde biri doktora olmak üzere toplam dokuz lisansüstü tez yapılmıştır. Ardından Gazi Üniversitesinde biri doktora olmak üzere sekiz lisansüstü tez, Ankara Üniversitesinde ikisi doktora olmak üzere yedi lisansüstü tez yapılmıştır. Üç doktora üç yüksek lisans tezi ile Atatürk Üniversitesinde altı tez üretilmiş ve Ziya Gökalp üzerine en çok doktora tezi üreten üniversite olmuştur. En çok lisansüstü tezlerin neden bu üniversitelerde yapılmış olduğu sorusuna binaen tezlerin danışmanlıklarını yürüten öğretim elemanları incelenmiş olsa da anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Ancak Marmara Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Ankara Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi 1960 öncesinde kurulan üniversitelerdir. Bu nedenle Ziya Gökalp üzerine en çok tez çalışması üretilen üniversitelerin anlamlı bir ortak noktası olmadığı söylenebilir.

Tablo 2. Üniversitelere Göre Lisansüstü Tez Dağılımı

Üniversite	DR /YL Tez sayısı	Toplam	Üniversite	DR /YL Tez sayısı	Toplam
Marmara Üni.	1/8	9	Yıldız Teknik Üni.	0/3	3
Gazi Üni.	1/7	8	Selçuk Üni.	1/2	3
Ankara Üni.	2/5	7	Cumhuriyet Üni.	0/3	3
Atatürk Üni.	3/3	6	Süleyman D. Üni.	1/2	3
ODTÜ	0/4	4	Dokuz Eylül Üni.	0/2	2
Erciyes Üni.	2/2	4	Fırat Üni.	0/2	2
Hacettepe Üni.	2/1	3	Hitit Üni.	0/2	2
N. Erbakan Üni.	0/3	3	Sütçü İmam Üni.	0/2	2
Sakarya Üni.	0/3	3	Kırıkkale Üni.	0/2	2
İstanbul Üni.	0/3	3	Muğla Üni.	0/2	2

Ziya Gökalp üzerine birçok alanda çalışmalar, lisansüstü tezler yapılmış olmasının en önemli sebebi devletin “nasıl kurtarılacağı”nın yanı sıra Gökalp'in toplumsal, edebi, eğitim ve çeşitli alanlara dair önemli görüşler ortaya koymuş olmasındandır. Gökalp üzerine en çok çalışma yapılan ana bilim dalı 26 tez ile sosyoloji olmuştur. Gökalp'in öncelikle bir sosyolog olması, ilk sosyoloji kürsüsünü kuran kişi olması ve sosyoloji alanında hala değerli fikirleri olması nedeniyle en çok çalışmanın sosyoloji anabilim dalında yapılmış olması normaldir. İkinci sırada ise felsefe ve din bilimleri anabilim dalı, 18 tez ile bulunmakta, üçüncü sırada ise eğitim bilimleri (eğitim bilimleri, Türkçe eğitimi, ortaöğretim eğitimi ve ilköğretim) anabilim dalı 14 çalışma ile bulunmaktadır. Sonraki bölümde değinileceği üzere Ziya Gökalp'in düşünceleri ve ortaya koyduğu eserler sonucunda Gökalp üzerine çok çeşitli konularda ve alanlarda tezler üretilmiştir.

Gökalp üzerine üretilen tezlerin çeşitliliği anabilim dalları üzerine de yansımış, sırasıyla sosyoloji, felsefe ve din bilimleri, siyaset ve kamu yönetimi, Türk dili ve edebiyatı, siyaset ve kamu yönetimi, Türkçe eğitimi, tarih, siyaset ve uluslararası ilişkiler, hukuk, iktisat, çalışma ekonomisi, temel İslam bilimleri gibi birçok anabilim dalında çalışma ortaya konmuştur. Aşağıda bulunan tablo Ziya Gökalp üzerine yazılmış tezlerin anabilim dallarına göre ayrımını ortaya koymaktadır.

Tablo 3. Anabilim Dallarına Göre Lisansüstü Tez Dağılımı

Anabilim Dalı	Tez Sayısı
Sosyoloji A.B.D.	26
Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D.	18
Eğitim Bilimleri A.B.D.	14
Siyaset ve Kamu Yönetimi A.B.D.	10
Tarih A.B.D.	8
Türk Dili ve Edebiyatı A.B.D.	6
Felsefe A.B.D.	5
Siyaset ve Uls. İlişkiler A.B.D.	4
İktisat A.B.D.	2
Temel İslam Bilimleri A.B.D.	2
Çalışma Ekonomisi A.B.D.	1
Kamu Hukuku A.B.D.	1

Tezlerin Ağırlıklı Çalışma Konuları

İmparatorluk sürecinden ulus devlete geçiş döneminde yaşayan Gökalp'in bunalımlar ve karşılaşılan sorunların da etkisiyle sosyolojik, kültürel ve siyasal açıdan Türk toplumu ve Türk kültürü üzerine ortaya koymuş olduğu teori ve değerlendirmeler bugün bile gerçekliğini devam ettirmektedir. Zira Gökalp'in siyasi, dini ve kültürel düşünce ve önerileri yeni kurulan Cumhuriyet ile birlikte yaşama geçme olanağı bulmuş (Gürsoy ve Çapçioğlu, 2006: 98), Gökalp'in Cumhuriyet'in kurulmasından sonraki dönemde de başrollerde olması kendisinin Türk düşünce tarihi literatüründe en etkili isimlerden biri olmasında etkili olmuştur. Gökalp ortaya koyduğu eserler ile birçok farklı alanda çalışma – inceleme konusu olmuş ve güncelliğini korumuş bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Lisansüstü tezlerde de bu duruma bir paralellik görünmekte, her geçen yıl farklı konular ekseninde Gökalp'in düşünceleri üzerine çalışmalar üretilmektedir.

Ziya Gökalp üzerine ortaya çıkan lisansüstü tez literatürünün nicelik açısından önemli bir boyuta ulaşmasının yanı sıra nitelik anlamında da belirli bir zenginliğe ulaştığı iddia edilebilmektedir. Gökalp üzerine çok çeşitli konularda çalışmalar yürütülmüş ve bunun sonucunda zengin bir literatür oluşmuştur. Ziya Gökalp'in eğitim düşüncesi lisansüstü çalışmalarda önemli bir yer tutmaktadır. Üç doktora tezi ve on dört yüksek lisans tezi eğitim konusu ekseninde ele alınmış olup, Gökalp'in eğitim sosyolojisi /kuramı (Tekerek, 2024; Doğan, 2022; Zengin, 2021; Öztürk, 2010; Ulubey, 2008; Uçak, 2008; Solak, 2001; Celkan, 1977), din eğitimi üzerine görüş ve etkileri (Emen: 2022; Kocaman: 2004; Telli: 2003; Aksu:1989) incelenmiştir. Bunun yanı sıra Gökalp'in edebi eserleri değerler eğitimi, kadın ve çocuk eğitimi (Ertürk: 2023, Yılmaz: 2012, Özer, 2007) gibi konular eksenince incelenmiştir. Ziya Gökalp ve Eğitim konusunda 2000 – 2010 6 lisansüstü tez ve 2020-2024 yılları arasında 7 lisansüstü tez üretilmiştir. Üniversitelerin özellikle eğitim bilimleri anabilim dallarında üretilen çalışmalar sonucunda Ziya Gökalp üzerine en çok çalışılan konu Gökalp'in eğitim düşüncesi olmuştur.

Lisansüstü tezlerde en çok ele alınan bir diğer konu ise Ziya Gökalp'in milliyetçilik, Türk milliyetçiliği düşüncesi olmuştur. İki doktora tezi olmak üzere toplam on tez bu alanda

yazılmıştır. Gökalp'in Milliyetçilik düşüncesi Yusuf Akçura, İsmail Gaspıralı, M. Kemal Atatürk, Erol Güngör Hüseyin Nihal Atsız Alparslan Türkeş, Mümtaz Turhan, Yılmaz Özakpınar ve Satı Bey gibi milliyetçi isimlerle birlikte ele alınmış, karşılaştırılmıştır (Toper: 2020; Erkan: 2020; Taibi: 2018; Aydın: 2017; Oğuz: 2012; Duran: 2011; Balkanlı: 2010). Milliyetçilik alanında Sedanur Erdoğan'ın "*Türk Siyasal Hayatında Türk Milliyetçiliği Bağlamında Kadın Söylemi (Ziya Gökalp, Hüseyin Nihal Atsız, Alparslan Türkeş)*" isimli Yüksek lisans tezi konu itibarıyla diğerlerinden farklı bir problematik belirlemesi nedeniyle özgün bir çalışma olarak değerlendirilebilmektedir.

Ziya Gökalp'in Türkçülük görüşleri lisansüstü tezlerde ön plana çıkan bir diğer konu olmuştur. Toplam on yüksek lisans tezinde Gökalp'in Türkçülük anlayışı farklı bağlamlarda ele alınmış, Yusuf Akçura, Said Halim Paşa, M. Akif, Baha Tevfik ve Filibeli Ahmet Hilmi gibi Türkçü, İslamcı düşünürlerle karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra batıcılık, İslamcılık ve Garbiyatçılık (Oksidentalizm) üzerine Ziya Gökalp'in düşüncelerinin incelendiği sekiz lisansüstü tez bulunmaktadır. Bu konuda ise Niyazi Berkes, Abdullah Cevdet ve Erol Güngör gibi isimlerin düşünceleri ile Gökalp düşüncesi karşılaştırılmıştır.

Din sosyolojisi ve din konusunda da Gökalp üzerine yazılmış dokuz çalışma bulunmaktadır. Din anlayışı, din ve değişim, dine yaklaşım (Uğurlu, 2019; Yaşar, 2011; Akyul, 2007; Aydın, 2002; Aydemir, 1991; Albayrak, 1991) gibi problematiklerle Gökalp düşüncesi ele alınmıştır. Mahmut Erdil'in (2021) doktora tezi "*Türk sosyologlarının tasavvuf çalışmalarında problematik alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven örneğinde*" isimli doktora tezi bu alanda dikkat çeken bir tez olarak değerlendirilebilmektedir.

Ziya Gökalp'in düşünceleri siyaset alanında ise devlet siyaset düşüncesi, ulus inşa süreci, din-devlet ayrımı, gayrimüslim azınlıklar, iktidarın meşruiyet kaynağı, bilim ve siyaset anlayışı (Övüç Çatal, 2022; Tur, 2019; Chun, 2015; Ersal, 2011; Yiğit, 2006; Duman, 1998) gibi konular ekseninde ele alınmıştır. Siyaset üzerine Gökalp düşüncesi farklı konularda ele alınmış ve bu konuda da hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Gökalp felsefe alanında da çalışmalara konu olmuş, kültür felsefesi, devlet felsefesi, töre ve ahlak felsefesi (Dumlupınar, 2023; Öner, 2022; Gümüş, 2022; Karaşahan, 2017; Akbaş, 2002) ekseninde çalışmalar ortaya çıkmıştır.

Ziya Gökalp sadece düşünceleri ekseninde değil, ortaya koyduğu edebi eserlerle de lisansüstü çalışmalarına konu olmuştur. Türk dili edebiyatı ve eğitim bilimleri alanında yapılan çalışmalarda Gökalp'in şiir, masal ve mektupları incelenmiş ve değerler eğitimi, vatan mefhumu, mitolojik unsurlar (Ateş, 2004; Özdemir, 2010; Kaya, 2021; Namazova, 2017; Şahin, 2015; Yıldız, 2015) gibi konularla ele alınmıştır. Edebi eserlerde dil, milli kültür, aidiyet, toplumsal kaygı temalar da çalışılmıştır.

"Sosyoloğu olmayan bir kavim yürüyeceği doğru yolu tayin edemez." yaklaşımına sahip olan Gökalp, sosyolojinin Türkiye'de doğup gelişmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Bu özelliğiyle Osmanlı döneminde itihat ve Terakki iktidarının politikalarının şekillenmesine, Cumhuriyet döneminde ise Cumhuriyet Halk fırkasının bakış açısının oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur (Karakaş, 2008: 470). Ortaya koyduğu katkılardan dolayı Türkiye'de sosyoloji alanında Ziya Gökalp etkisi kısmen devam etmekte olup, bu alanda yapılan çalışmalar bunun göstergesi niteliğinde görülmektedir. Sosyoloji alanında fikirlerinin yanı sıra Gökalp, Türk sosyolojisi bağlamında da çalışmalara konu olmuştur. Doğan'ın (1994) "*Cumhuriyet Öncesinde Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu*", Ocakçıoğlu'nun (1999) "*Ziya Gökalp ve Erol Güngör Çizgisinde Türk Sosyolojisi*", Serim'in (2000) "*Türk Sosyolojisinde Ziya Gökalp Geleneği ve Mustafa E. Erkal*", ve Demircioğlu'nun (2019) "*Türkiye'de Siyaset Ve Düşünce Çevreleri İlişkisi Bağlamında Sosyolojik Düşüncenin Oluşumu ve Ziya Gökalp*", Turğut'un (2021) "*Türk Sosyolojisinin Disiplinel İnşası: Aktörler, Dönemler ve Temalar*" adlı çalışmaları bu alanda yapılmış lisansüstü tezlerdir.

Cumhuriyet dönemi Türk sosyolojisi Ziya Gökalp'in izlerini yoğun bir biçimde taşır. Gökalp'in düşünceleri Türk sosyologları için önemli bir model olmuş ve düşüncesi takipçileri ile karşı kutupta yer alanlar olmuştur (Durdu, 2023: 55). Toprak'ın da belirttiği gibi ülkede Ziya Gökalp merkezli bir tür sosyolojizm ve solidarizm hüküm sürmüştür (2020: 127). Ancak Gökalp'in özellikle Türk sosyolojisine olan etkileri, Gökalp'in düşüncelerinin takipçileri, -oluşmuşsa- böyle bir gelenekte süreklilik veya kopuşların olup olmadığı gibi çeşitli konularda Gökalp ve Türk sosyolojisi üzerine yapılacak lisansüstü çalışmalar için literatür açığı bulunmaktadır. Gökalp'in görüşleri üzerine önemli ölçüde literatür oluşmuşsa da özellikle yakın dönem Türk sosyolojisinde Gökalp'in yerini ifade edecek çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Tezlerde Ziya Gökalp ile Diğer Düşünürlerin Karşılaştırılması

Türkiye'de sosyolojinin akademik tarihi en temelde Ziya Gökalp'in çalışmalarıyla başlar. Türk sosyolojisinin sonraki dönemlerde şekillenmesinde yine Gökalp'in belirgin bir etkisi, merkezi bir rolü bulunmaktadır. Bu etki ise sosyolojinin alacağı biçimin buyurgan bir biçimde ifade edilmiş olmasından kaynaklanmamaktadır. Aksine, çeşitli dönemlerde Türk sosyolojisinin aldığı yeni biçimler, Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncelerinin eleştirisi, Gökalp düşüncesinin suçlamalara maruz bırakılması üzerinden -dolaylı bir biçimde- oluşturulmaya çalışılmıştır (Bulut, 2005: 91). Ziya Gökalp ortaya koyduğu fikirler ile kendisinden sonraki birçok düşünürü etkilemiş bir şahsiyettir. Gökalp'in sosyoloji, siyaset, eğitim ve edebiyat gibi birçok alanda ortaya koyduğu düşünceler lisansüstü tezlerde kendi dönemindeki düşünürler ve kendisinden sonraki düşünürlerle kıyaslanması şeklinde karşılaştırmalara konu olmuştur. Lisansüstü tezlerde Gökalp'in düşünceleri birçok düşünürün fikirleriyle kıyaslanmış, aradaki benzerlik ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. 104 lisansüstü tezin 42'sinde bu karşılaştırmalara rastlanmaktadır.

Türkiye'de düşünce genel anlamda milliyetçi ve İslamcı düşünürlerden beslenmiştir. Bu düşünürler kendilerini -ideolojik ya da değil- muhafazakâr olarak nitelemeseler de İslam, millet, tarih, kültür ve gelenek vurgularından ötürü muhafazakâr düşünceye katkı sağlamışlardır. Erol Güngör de düşünceleri kapsamında yalnız başına muhafazakâr, İslamcı veya milliyetçi olarak tanımlanamasa da sağ düşünce dünyasına önemli katkılar sunan bir düşünür olarak değerlendirilmektedir (Karaaslan ve Nacak, 2014: 59). Tezlerde Gökalp ile en çok karşılaştırılan kişi yedi tez ile Erol Güngör olmuştur. Erol Güngör tasavvuf, batılılaşma, Türk modernleşmesi, ulus devlet düşüncesi, dine yaklaşım, dini dönüşüm, Türk sosyolojisi bağlamında Ziya Gökalp ile karşılaştırılmıştır. Erol Güngör yukarıda ifade edildiği üzere milliyetçilik, muhafazakarlık bağlamında Ziya Gökalp ile karşılaştırılmış ve genelde milliyetçilik çerçevesinde ele alınmıştır.

Erol Güngör'den sonra fikirleri Ziya Gökalp ile karşılaştırılan ikinci kişi Yusuf Akçura olmuştur. Beş tezde Akçura ile Gökalp Türk milliyetçiliği, ulus inşa süreci, milliyetçilik anlayışı ve Türkçülük anlayışı ekseninde karşılaştırmaya konu olmuştur. Yusuf Akçura Türk milliyetçiliğinin önemli düşünürlerinden biri olmakla birlikte "*Üç Tarz-ı Siyaset*" adlı eseri günümüze kadar ilgi göyerek gelmiştir ve çalışmalara konu olmaya devam etmektedir.

Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin, Türk sosyoloji tarihinde iki önemli figürdür. Gökalp ve Prens Sabahattin'in etkilendikleri akımlar ve ortaya koydukları fikirler kendilerinden sonra gelen sosyologları da etkilemiş ve Türk sosyoloji tarihinde iki akım halini almıştır. Osmanlı'nın kurtuluş reçetesinin arayışı sürecinde ve sonrasında Cumhuriyet döneminde Gökalp ve Prens Sabahaddin'in düşünceleri ilgi odağı olmaya devam etmiştir. Cumhuriyet döneminde özellikle liberal politikaların gündeme geldiği dönemler yeniden ilgi odağı olan Prens Sabahaddin'in görüşleri lisansüstü tezlerde de Gökalp düşünceleri ile kıyaslamalara konu olmuştur. Ziya Gökalp ve Prens Sabahaddin eğitim ve sosyolojik anlayış ekseninde lisansüstü tezlerde karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra Prens Sabahaddin'in bulunduğu neredeyse her tezde Gökalp'e de değinilmektedir.

Bu üç ismin yanı sıra Said Halim Paşa devlet düşüncesi ve kadına bakış konuları ekseninde karşılaştırılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, İsmail Gaspiralı, Mehmet Akif, Abdullah Cevdet,

Mümtaz Turhan ve Cemil Meriç de ikişer lisansüstü tezde Ziya Gökalp ile karşılaştırmaya konu olmuştur. M. Kemal Atatürk milliyetçilik; İsmail Gaspıralı Türk milliyetçiliği, eğitim anlayışı; M. Âkif millet kavramı; Abdullah Cevdet batılılaşma, Mümtaz Turhan Türk modernleşmesi, ulus devlet anlayışı ve Cemil Meriç aydın/modernleşme ve kültür/medeniyet düşünceleri çerçevesinde lisansüstü tezlerde Gökalp ile karşılaştırılmıştır. Bu isimlerin yanı sıra birer çalışmada Gökalp düşüncesi Yahya Kemal, Ömer Seyfettin, Bahtiyar Vahapzâde, Sabri Ülgener, A. Kurtkan Bilgiseven, Yılmaz Özakpınar, Baha Tevfik, Filibeli Ahmet Hilmi, Satı Bey, İsmail Gaspıralı, Hüseyin Kazım Kadri, Ali Şeriatî, Mustafa Erkal, Farabi, Niyazi Berkes, Orhan Türkdoğan gibi düşünürlerle karşılaştırılmış veya birlikte ele alınmıştır.

Karşılaştırmalara konu olan kırk iki tezdən ve karşılaştırılan isimlerden de anlaşılacağı üzere Ziya Gökalp genel olarak Türkçü, Milliyetçi ve İslamcı fikir adamlarıyla karşılaştırılmış ve bu alanlarda görüşlerin benzerliği, farklılığı ve eleştiriler ele alınmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Ziya Gökalp, Osmanlı'nın son dönemi ve erken Cumhuriyet döneminin en etkin düşünürüdür. Gökalp'in bu etkisi yaşamından sonra da devam etmiş ve Gökalp düşüncesi sosyoloji alanında önemli bir yer edinmiştir. Öyle ki Türkiye'de sosyoloji üzerine konuşmak, çalışmak Ziya Gökalp üzerine konuşmayı, çalışmayı gerekli kılmaktadır. Gökalp'in Türk sosyolojisi alanında ortaya koyduğu çalışmalar, imparatorluğu kurtarma çabası içinde ortaya koyduğu fikirler ve sonrasında Cumhuriyetin kuruluşunda oynadığı etkili rol dolayısıyla hala önemini korumaktadır. Türkiye'nin düşünce, siyaset ve sosyal alandaki problemlerine ilişkin çözüm arayanların Ziya Gökalp düşüncesine yönelmeleri de bu nedendendir. Gökalp sosyolojisinde, kuramsallaştırmalarında eksiklikler sorunlar mutlaka bulunmaktadır. Ancak Ziya Gökalp ve döneminin düşünürleri çökmekte olan bir imparatorluğun içinden, zorlayıcı ve güç bir dönemde çözüm arayışı odaklı düşünceler ortaya koymuştur. Bu düşünceler pratik bir fayda odaklı ortaya koyulmuş olmakla birlikte Gökalp'i döneminin düşünürlerinden ayıran en önemli özellik, Onun Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da düşünceleriyle en etkili kişilerden biri olmasıdır.

Lisansüstü tezler üzerine yapılan inceleme Ziya Gökalp'in sadece Türk sosyolojisi alanında değil aynı zamanda eğitim, tarih, siyaset bilimi ve Türk dili edebiyatı gibi birçok alanda çalışıldığını ve ilgi gördüğünü göstermektedir. Her ne kadar Ziya Gökalp bir sosyolog olarak görülse de düşünceleri Türkiye'de sosyal bilimin birçok alanında çalışmaya konu olmuştur. Ulusal Tez merkezi ekseninde yapılan başlık, dizin ve içerik aramasında bulunan, Ziya Gökalp üzerine yazılan yüz dört tezin anabilim dalı ve konu dağılımına bakıldığında bu durum daha net bir şekilde görülmektedir. Türkiye'nin elli farklı üniversitesinde Ziya Gökalp üzerine lisansüstü tez üretilmiştir. Bu durum Ziya Gökalp'in Türk akademisi için ortak bir değer haline geldiğini ve klasik bir düşünürümüz haline geldiğini göstermektedir. Gökalp üzerine sadece on altı farklı anabilim dalında lisansüstü tezler yazılmış ve burada ilk beş anabilim dalı sosyoloji, felsefe ve din bilimleri, eğitim bilimleri, tarih, Türk dili ve edebiyatı olmuştur. Yapılan lisansüstü tezlerin kırk ikisi karşılaştırmalı tezlerdir. Ziya Gökalp'in düşünceleri yedi lisansüstü tezde Erol Güngör'ün düşünceleri ile karşılaştırılmıştır. Karşılaştırmalı tezlerde ikinci isim ise beş lisansüstü tez ile Yusuf Akçura olmuştur. Lisansüstü tezlerde M. Kemal Atatürk, Prens Sabahaddin, Mehmet Akif, Abdullah Cevdet, Mümtaz Turhan, Said Halim Paşa ve Cemil Meriç de ikişer tezde Gökalp ile karşılaştırılmıştır.

Ziya Gökalp üzerine yapılan lisansüstü tezlerin içerik kapsamında incelenmesinde en çok eğitim, milliyetçilik ve Türkçülük konuları kapsamında çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Gökalp'in eğitim sosyolojisi /kuramı, değerler eğitimi, din eğitimi üzerine görüş ve etkileri eğitim konusundaki lisansüstü çalışmaların temel problematiğini oluşturmuştur. Milliyetçilik ve Türkçülük konularında yapılan tezler ise Ziya Gökalp'in düşüncelerini vermekle birlikte bir kendi dönemindeki veya kendisinden sonraki dönemlerde bulunan milliyetçi/Türkçü düşünürlerin

fikirleriyle kıyaslanarak ele alınmıştır. Bu konuların yanı sıra Ziya Gökalp'in batılılaşma düşüncesi, İslamcılığa yaklaşımı, din anlayışı, devlet-siyaset / din-devlet anlayışı, felsefi yaklaşımları en çok çalışılan konular olmuştur. Aynı zamanda Gökalp'in edebi eserleri çeşitli biçimlerde incelemelere konu olmuştur.

Ziya Gökalp Türkiye'de ilk sosyoloji kürsüsünü kuran ve ortaya koyduğu eserlerle özellikle Cumhuriyetin ilk döneminde en çok etkilenilen ve üzerine konuşulan düşünür olmuştur. Gökalp'in Türk sosyolojisindeki etkisini, sosyoloji alanında birçok önemli düşünürün onun üzerine çalışma yapmış olmasından anlamak mümkündür. Bu etki lisansüstü tezlerde de kendisini göstermiş, sosyoloji alanının yanı sıra Türk sosyolojisinde Gökalp'in yerini ifade eden birçok tez çalışması yazılmıştır. Bu durum Türk sosyolojisine olan ilginin devam ettiğini göstermekle birlikte, Gökalp'in Türk sosyolojisindeki yerini ifade edebilecek lisansüstü tez literatürünün doygunluğa ulaştığını göstermemektedir. Gökalp düşünce geleneği, bu geleneğin sürekliliği / kopuşları ve Ziya Gökalp düşüncesinin takipçilerindeki dönüşümler gibi birçok alanda lisansüstü çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Literatürde var olan eksikliklere rağmen, lisansüstü eğitimin yaygınlaşması ve akademide Ziya Gökalp'e gösterilen ilgi lisansüstü tez literatürünün nitelik ve nicelik bakımından artarak devam edeceğine dair geleceğe ümitle bakmayı mümkün kılmaktadır.

Ziya Gökalp Lisansüstü Tez Bibliyografyası

Acet M.T. (2014). *Ziya Gökalp'ta Din ve Milliyetçilik* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

Açıkel, F. (1995). *The Discourse of Good in Politics* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Akbaş, M. (2002). *Ziya Gökalp Düşüncesinde Töre ve Ahlakın Felsefi Temelleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Aksu, M. H. (1989). *Ziya Gökalp'in Eğitim ve Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Akyul, N. (2007). *Ziya Gökalp'e Göre Din ve Değişim* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara

Alagöz, H. (2006) *The Position of Non-Muslim Minorities in Turkey in Ziya Gökalp's Thought System* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Albayrak, K. (1991). *Eski Türk Dini Tarihi Açısından Ziya Gökalp'in Eserlerinin Tedkiki* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Alperen, A. (1998). *Çağımız İslam Dünyasında Modernleşme Hareketleri Ve Türkiye'deki Etkileri* (Yayımlanmamış doktora tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Ateş, M. (2004). *Ziya Gökalp'in Çocuk Edebiyatıyla İlgili Görüşleri ve Eserleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Selçuk Üniversitesi, Konya.

Atıcı, M. (1998). *Ziya Gökalp'e Göre 'Gelenek'* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Aydemir, S. (1992). *Ziya Gökalp'in Eserlerinde Din Sosyolojisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

Aydın, A. (2017). *Ulusal Hareketin Üç Lideri Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Milliyetçilik Anlayışları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Maltepe Üniversitesi, İstanbul.

Aydın, E. (1995) *The Rise of Turkish National Identity* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Aydın, G. 2006 *Sosyal Bütünleşmenin Sağlanması Sürecinde Ziya Gökalp Ve Orhan Türkoğan'da Dilin Fonksiyonları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Aydın, M. (2002). *Ziya Gökalp'te Teolojik Yenilenme ve Sosyal Teoloji* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

Balkanlı, N. (2010). *Cumhuriyet Dönemi'nde Milliyetçi Düşüncede Dini Dönüşümler: Ziya Gökalp Ve Erol Güngör Ekseninde Bir İnceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Bousjin, M. A. (1999). *Tarihe Bakış Açısından Ziya Gökalp ve Ali Şeriatî Sosyolojilerinin Karşılaştırılması* (Yayımlanmamış doktora tezi) Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

Can, A. (2002). *Ziya Gökalp'te Fıkıh-Sosyoloji İlişkisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Can, Z. (1998). *Ziya Gökalp ve Batılılaşma* (Yayımlanmamış doktora tezi) Erciyes Üniversitesi, Kayseri.

Celkan, H. Y. (1977). *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Chun, D. (2015). *Ziya Gökalp's Separation of Religion and State: A Comparison With American and French Models* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sabancı Üniversitesi, İstanbul.

Çalık, E. (1985). *Ziya Gökalp'te 'Türkçülük İslamcılık ve Medeniyetçilik' Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Çelik, İ. (2011). *Türk Eğitim Düşüncesinde Elit Eğitimi Akımı* (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Çetin, A. (2019). *Türkçülerin Din Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Çiftçi, M. (2021). *Kafkas Milliyetçiliğinin Anadolu'ya ve Orta Asya'ya Etkileri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Iğdır Üniversitesi, Iğdır.

Dalgı, O.K. (2018). *Ziya Gökalp'in Türk Milli Kimliği Algısı ve Türkçülük Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Mersin Üniversitesi, Mersin.

Değeralp, A. (2012). *Meşrutiyet Dönemi Aydınlarında Batılılaşma Tartışmaları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Demir, S. (2020). *II. Meşrutiyet Döneminde Türkçüler ve İslamcılık* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Trakya Üniversitesi, Edirne.

Demircioğlu, Z. (2019). *Türkiye'de Siyaset ve Düşünce Çevreleri İlişkisi Bağlamında Sosyolojik Düşüncenin Oluşumu ve Ziya Gökalp* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Demirçelik Korkut, F. (2008). *Ziya Gökalp'in Yaşamı, Yapıtları, Fikirleri, Uygulamaları ve Türk Toplumsal Yaşamına Katkıları: (Kamu Yönetimi Açısından Bir Araştırma)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İnönü Üniversitesi, Malatya.

Deniz, A. (2024). *Diyarbakirli Kimlikler Bağlamında Ziya Gökalp*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin.

Deveci, M. (2021). *Meşrutiyet Döneminde Üç Düşünürümüz (Baha Tevfik, Ziya Gökalp ve Filibeli Ahmet Hilmi)'ün Görüşleri Bağlamında Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık*.

(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.

Doğan, H. (1994). *Cumhuriyet Öncesinde Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Doğan, N. (2022). *Ziya Gökalp'in Eğitim Kuramı* (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Duman, B. (1998). *Ziya Gökalp'in Bilim ve Siyaset Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Dumlupınar, M. (2023). *Ziya Gökalp'te Kültür Felsefesinin Temellendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.

Duran, M. (2011). *Türk Milliyetçiliğinin Üç İdeoloğu: İsmail Gaspıralı, Yusuf Akçura Ve Ziya Gökalp* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Durmuş, A. H. (1999). *Ziya Gökalp'e Göre Türk Aile Yapısı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Emen, T. (2022). *Ziya Gökalp'te Kültür-Din İlişkisi ve Eğitime Yansımaları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul.

Erdil M. (2021). *Türk Sosyologlarının Tasavvuf Çalışmalarında Problematik Alanlar Ziya Gökalp, Erol Güngör, Fehmi Sabri Ülgener ve Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneğinde* (Yayımlanmamış doktora tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.

Erdinç, Y. (2000). *Ziya Gökalp'te Millet Kavramı ve Milletleşme Süreci* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Erdoğan, S. (2023). *Türk Siyasal Hayatında Türk Milliyetçiliği Bağlamında Kadın Söylemi (Ziya Gökalp, Hüseyin Nihal Atsız, Alparslan Türkeş)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hitit Üniversitesi, Çorum.

Erkan, H.S. (2020). *Influence Of Ziya Gökalp's Nationalism Perspective On Turkish Foreign Policy (1923-1938)*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Yeditepe Üniversitesi, İstanbul.

Ersal, A. (2011). *Türkiye'de Ulus - Devlet Ve Ziya Gökalp - Mümtaz Turhan - Erol Güngör*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Ertürk, P. (2023). *Ziya Gökalp Masallarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa; Bursa Uludağ Üniversitesi.

Gümüş, F. (2022) *Ziya Gökalp'in 'Devlet Felsefesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.

Güneş, T. (1993). *The Concept of Islamism With in Ziya Gökalp's Sociology* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

İslam, İ. (1987) *Fikirleriyle Namık Kemal, Ziya Gökalp, Atatürk* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

Kara, İ. (1987). *Hüseyin Kazım Kadri, Ziya Gökalp ve Türkçülüğün Esasları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Karaca, N. (2004). *1923-1945 Arası Türk Sosyolojisinde Pozitivist Eğilimler* (Yayımlanmamış doktora tezi) Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Karadaş, Y. (2006). *Doğu'nun Batı'cı Üretimi: Ziya Gökalp'te Şarkiyatçılık* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Muğla Üniversitesi, Muğla.

Karahan, K.F. (2022). *Türkçülerin ve İslamcıların Kadına Bakışı (Ziya Gökalp ve Said Halim Paşa Örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.

Karavaşan Y.E. (2017). *Ziya Gökalp'in Ahlak Felsefesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Karlı E. (2010). *The Concept of State in Said Haim Pasha and Ziya Gökalp* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Fatih Üniversitesi, İstanbul.

Kaya, S. Z. (2021). *Yeni Türk Edebiyatında Toplumsal Kaygı Abdullah Cevdet, Mehmet Âkif Ersoy ve Ziya Gökalp'in Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Çalışma*. (Yayımlanmamış doktora tezi) Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.

Kocaman, G. (2004). *Ziya Gökalp'in Din Eğitimi ile İlgili Görüşlerinin Tespit ve Değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Korkmaz, U. (2012). *Pozitivizmin Türk Sosyolojisinin Kuruluş Sürecindeki Etkileri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Mart, F. G. (2018). *Ziya Gökalp Sosyolojisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.

Namazova, A. (2017). *Ziya Gökalp ve Bahtiyar Vahapzâde'nin Şiirlerinde Vatan Mefhumu* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul.

Namlı, İ. (2011). *Ziya Gökalp'in Düşüncelerinin İnkılap Tarihi Ders Kitaplarına Yansımaları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur.

Ocakcioğlu, S. B. (1999). *Ziya Gökalp ve Erol Güngör Çizgisinde Türk Sosyolojisi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Odabaş, S. (1996). *Türk Sosyologların Yapıtlarında Beliren Dünya Görüşleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Mersin Üniversitesi, Mersin.

Oğuz G. (2012). *Sosyolojik Yaklaşımlı Türk Milliyetçiliğinde Türk Modernleşmesi: Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör, Yılmaz Özakpınar* (Yayımlanmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Olağ Ercan, S. (2020). *Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'in Görüşlerinde Aydın ve Modernleşme Meselesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

Osmanağaoğlu, C. (1995). *Ziya Gökalp'te Türkçülük Akımı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Öner, L. (2022). *Farabi'nin Devlet Felsefesiyle Ziya Gökalp'in Devlet Felsefesinin Karşılaştırılması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Iğdır Üniversitesi, Iğdır.

Övüç Çatal, F. (2022). *Bir Türk Aydını Olarak Ziya Gökalp'in Devlet-Siyaset Düşüncesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

Özdemir, M.D. (2010). *Ziya Gökalp'in Şiirlerinde Dil, Milli Kültür, Aidiyet Kavramlarının Göstergebilim Açısından İncelenmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Özel, Ş. (2020). *Bir Sorunsal Olarak Abdullah Cevdet, Ziya Gökalp ve Erol Güngör'de Batılılaşma*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara.

Özer, F.F. (2007). *Ziya Gökalp'in Şiir ve Mektuplarında Kadın ve Çocuk Eğitimi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

Özer, K. (1995). *Ziya Gökalp Sosyolojisinde İslamcılık ve Modernizm* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Öztürk, E. (2010). *Prens Sabahaddin ve Ziya Gökalp'in Eğitim Görüşlerinin Karşılıklı Olarak İncelenmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Özyurt, A.N. (2008). *Ziya Gökalp'in Halk Bilimi Çalışmalarındaki Yeri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Peker Alpay, G. (2019). *Diyarbakır Folkloru ve Kültürü Tarihçisi Şevket Beysanoğlu'nun Ziya Gökalp Literatürüne Katkısı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Saygın, A. (2015). *20. Yüzyıl Türk Düşüncesinde Garbiyatçılık (Oksidentalizm) Üzerine Bir İnceleme* (Yayımlanmamış doktora tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Serim, M. (2000). *Türk Sosyolojisinde Ziya Gökalp Geleneği ve Mustafa E. Erkal*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.

Solak, A. (2001). *Ziya Gökalp'in Eğitim Düşünceleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Şahin H. (2015). *Düzyazılarından Hareketle Ziya Gökalp'in Manzumelerinin Tematik Tahli* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Şahin, S. (2009). *İkinci Meşrutiyet Dönemi İktisadi Fikir Akımları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Taibi, A. (2018). *Türk ve Arap Milliyetçiliğinin Kökeni: Ziya Gökalp Ve Sâtu Bey* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Tazefidan, K. (2017). *Türkiye'de Kültürel Değişimin Göstergesi Olarak Batılılaşma: Ziya Gökalp ve Niyazi Berkes Örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.

Tekerek, N. (2024). *Milli Edebiyat Dönemi'nde Eğitim Konusuna Ziya Gökalp, Yahya Kemal Ve Ömer Seyfettin Merkezinden Bir Bakış*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş.

Telli, A. (2003). *Ziya Gökalp'in Din Eğitimine Tesiri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Toper, K. (2020) *Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura Ekseninde Türk Milliyetçiliği Öğretisi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Atılım Üniversitesi, İstanbul.

Toptaş, M. (2023). *Ziya Gökalp'in Kültürel Türkçülük Düşüncesinde Sivil Din Yaklaşımı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova Üniversitesi, Yalova.

Tur E. (2019). *Temel Kavramları Üzerinden Ulus İnşa Sürecinde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli.

Turğut, F. (2021). *Türk Sosyolojisinin Disiplinel İnşası: Aktörler, Dönemler ve Temalar* (Yayımlanmamış doktora tezi) Selçuk Üniversitesi, Konya.

Tutar, K. (2014). *Ziya Gökalp'te Korporatizm ve Toplumsal Dayanışma Düşüncesinin Değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara

Uçak, S. (2008). *Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Gazi Üniversitesi, Ankara.

Ufuk K. (2019). *Islamist and Turkist Conceptualization of Nation in The Late Ottoman Period: A Comparison Of Mehmet Akif Ersoy and Ziya Gökalp* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.

Uğurlu H.N. (2019). *Ziya Gökalp'in Din Anlayışı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.

Ulubey, Ö. (2008). *Toplumsal Dayanışmanın Sağlanmasında Eğitimin İşlevi: Emile Durkheim ve Ziya Gökalp'in Görüşlerinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Muğla Üniversitesi, Muğla.

Ulus, A. (2000). *Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin'in Düşüncelerinin Karşılaştırmalı Olarak Sosyolojik Analizi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

Ünal H.S. (2013). *Friedrich List, Ziya Gökalp and The National Economy Thesis in The Ottoman Empire* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Yakar, S. (2020). *Gaspıralı ve Gökalp'in Eğitim Anlayışları ve Karşılaştırılması* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Ankara Üniversitesi, Ankara.

Yanık, A. (1998). *Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'te Kültür Ve Medeniyet Kavramı (Mukayeseli Bir Çalışma)* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Yaşar, Ö. (2011). *Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken ve Erol Güngör Örneğinde Dine Yaklaşımları ile Türk Aydını* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya.

Yazgan, Ç.Ü. (2010). *Türk Sosyolojisinde 'Aydınlar' Üzerine Görüşler* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.

Yıldız G. (2015). *Ziya Gökalp'in Eserlerinde Mitolojik Unsurlar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Yılmaz, E. (2012). *Ziya Gökalp'in Şiirlerinin Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon.

Yiğit, M. (2006). *Ziya Gökalp'te İktidarın Meşruiyet Kaynağı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Niğde Üniversitesi, Niğde.

Yüner, M. (2009). *A Comparison of The Ideas of Ziya Gökalp and Yusuf Akçura on Turkism*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Zengin, H. (2021) *Ziya Gökalp'in Eğitim Düşüncelerinin Eğitime Yansımaları Üzerine Bir İnceleme*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Milli Savunma Üniversitesi, İstanbul.

Zorlu, M. 2018 *Türkçülük Temelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeoloğu Ziya Gökalp* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Hitit Üniversitesi

Kaynakça

- Bulut, Y. (2005). Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(10), 91-103.
- Danış, M.S. (2021). *1980 – 2000 Arası Türkiye'de Sosyolojinin Gündemleri ve Oluşum Dinamikleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Durdu, Z. (2023), “Cumhuriyet’in Sosyolojisini Kurmak: Ziya Gökalp’te Modernleşme ve Kimlik”, *Bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (6), 49-58.
- Gönç Şavran, T., (2012), “Araştırma Probleminin Oluşturulması ve Uygun Yöntem ve Tekniklerin Seçilmesi” İçinde *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (Ed. Gönç Şavran Temmuz) ss. 106 – 144, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları

- Gürsoy, Ş., ve Çapcıoğlu, İ. (2006). Bir Türk düşünürü olarak Ziya Gökalp: Hayatı, kişiliği ve düşünce yapısı üzerine bir inceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2), 89-98.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayıncılık
- Kaçmazoğlu, H. B. (2013). *Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Karaarslan, F., ve Nacak, İ. (2014). Erol Güngör Düşüncesinde Muhafazakâr Temalar. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. Sayı 39, 45 - 60.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (11), 435-476.
- Karakaş, M. (2017). Ziya Gökalp: Düşüncesi ve İzdüşümleri. İçinde “*Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi: İsimler, Yönelimler, Bakışlar*” (Ed. Buçukcu Öner), s. 143 – 188. Ankara: Bibliyotek Yayınları
- Koyuncu, A. (2014). Türkiye’de Sosyoloji Ekolleri. *Sosyoloji Divanı*, 4, 65-96.
- Şan, M. K. (2014). Türk Sosyolojisinde Kültür ve Medeniyet Ayrımı. *Sosyoloji Divanı*, 4, 325-339.
- Toprak, Zafer (2020), *Atatürk, Kurucu Felsefenin Evrimi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yelken, R. (2014). Kurtarıcı ve Kurucu Bir Bilim Olarak Sosyoloji. *Sosyoloji Divanı* (Asırlık Sosyoloji Özel Sayısı), 4, 39-51.
- <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/IstatistikBilgiler?islem=2>

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : %100

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: İdeoloji, Kimlik ve Kültürün Kesişim Noktaları*

Ziya Gökalp and the Formation of Turkish Nationalism: Intersections of Ideology, Identity and Culture

Dr. Öğr. Üyesi Osman METİN ¹

Öz

Bu çalışma, Ziya Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültür arasındaki etkileşimleri nasıl ele aldığını ve bu unsurların Türk milliyetçiliğinin oluşumundaki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında, Türk milliyetçiliğinin teorik temellerini atarak ulus-devletin ideolojik yapısını şekillendirmiştir. Çalışmanın önemi, modern Türkiye'nin sosyal ve kültürel dinamiklerini anlamada kritik bir figür olan Gökalp'in düşüncelerinin analiz edilmesinden kaynaklanmaktadır. Onun hars ve medeniyet kavramları arasındaki ayrımı, Türk toplumunun modernleşme sürecinde milli kimliğini koruyarak evrensel değerlere uyum sağlamasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Yöntem olarak, Gökalp'in eserleri ve hakkında yapılan akademik çalışmalar incelenmiş, onun milliyetçilik teorisi ve ulusal kimlik inşasına katkıları analiz edilmiştir. Özellikle "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" prensipleri çerçevesinde, Gökalp'in milli kimliğin çok boyutlu yapısını nasıl vurguladığı ve bu prensiplerin Türk toplumunun farklı kesimlerini ortak bir ulusal kimlik altında birleştirmedeki rolü ele alınmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültürün kesişim noktalarını ele alışı, Türk milliyetçiliğinin oluşumunda ve modern Türkiye'nin şekillenmesinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Onun düşünceleri, dil, din, tarih ve kültürün bütüncül bir şekilde ele alınmasını savunarak, milli kimliğin inşasında ve ulus-devletin ideolojik yapısının oluşumunda belirleyici olmuştur. Bu çalışma, Gökalp'in mirasının ve onun fikirlerinin modern Türkiye'nin sosyal ve kültürel yapısına olan etkisini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliği, Kültürel İdeoloji, Kimlik İnşası, Hars ve Medeniyet

Makale Türü: Araştırma

Abstract

This study aims to examine Ziya Gökalp's understanding of the interactions between ideology, identity and culture and the impact of these elements on the formation of Turkish nationalism. Gökalp laid the theoretical foundations of Turkish nationalism and shaped the ideological structure of the nation-state during the decline of the Ottoman Empire and the founding years of the Republic of Turkey. The importance of the study lies in analyzing the thought of Gökalp, a critical figure in understanding the social and cultural dynamics of modern Turkey. His distinction between the concepts of hars and civilization contributed significantly to the adaptation of Turkish society to universal values while preserving its national identity

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

¹ Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ometin@aku.edu.tr

Atf için (to cite): Metin, O. (2024). Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: İdeoloji, Kimlik ve Kültürün Kesişim Noktaları. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 245-259.

in the modernization process. As a methodology, Gökalp's works and academic studies on him were examined and his contributions to the theory of nationalism and the construction of national identity were analyzed. In particular, within the framework of the principles of “Turkification, Islamization, Modernization”, it was tried to examine how Gökalp emphasized the multidimensional structure of national identity and the role of these principles in uniting different segments of Turkish society under a common national identity. As a result, Gökalp's treatment of the intersections of ideology, identity and culture had a profound and lasting impact on the formation of Turkish nationalism and the shaping of modern Turkey. By advocating a holistic approach to language, religion, history and culture, his ideas have been decisive in the construction of national identity and the ideological structure of the nation-state. This study reveals the impact of Gökalp's legacy and his ideas on the social and cultural structure of modern Turkey.

Keywords: Ziya Gökalp, Turkish Nationalism, Cultural Ideology, Identity Construction, Heritage and Civilization

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, Türk düşünce tarihinde milliyetçilik, modernleşme ve ulusal kimlik konularında derin izler bırakmış önemli bir isimdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında etkin olan Gökalp, Türk milliyetçiliğinin teorik temellerini atarak, yeni kurulan ulus-devletin ideolojik yapısının şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Bu çalışma, Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültür arasındaki etkileşimleri nasıl ele aldığını ve bu unsurların Türk milliyetçiliğinin oluşumundaki etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde yaşanan siyasi ve sosyal çalkantılar bağlamında şekillenmiştir. İmparatorluğun çok uluslu yapısının dağılmaya başlamasıyla birlikte, yeni bir ulusal kimlik arayışı gündeme gelmiştir. Gökalp, bu dönemde Türk toplumunun milli bir kimlik etrafında birleşmesi ve ulusal bir bilincin oluşturulması gerektiğini savunmuştur. Onun milliyetçilik anlayışı, Batı'dan gelen modernleşme fikirlerini Türk kültürel değerleriyle sentezlemeyi hedeflemiştir.

Gökalp'in hars (kültür) ve medeniyet (uygarlık) kavramları, onun modernleşme teorisinin temelini oluşturur. Hars, bir milletin kendi öz kültürel değerlerini ve geleneklerini ifade ederken, medeniyet, evrensel olan ve tüm insanlığın ortak mirası kabul edilen bilim, teknoloji ve sanatı kapsar. Gökalp'e göre, (Gökalp, 2018) Türk milleti Batı'nın medeniyetini benimsemeli ancak kendi kültürel değerlerini, yani harsını korumalıdır. Bu yaklaşım, Türk modernleşme sürecinin özgün bir modelini oluşturmayı amaçlamıştır.

Gökalp, milliyetçilik anlayışında "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" prensiplerini bir araya getirerek, ulusal kimliğin çok boyutlu bir yapıya sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, Türk kimliği, etnik kökenin yanı sıra dini ve çağdaş değerleri de

içermelidir (Gökalp, 2018). Bu yaklaşım, Türk toplumunun farklı kesimlerini ortak bir ulusal kimlik altında birleştirme çabasının bir yansımasıdır.

Ziya Gökalp'in düşünceleri üzerine yapılan bu inceleme, sadece tarihsel bir değerlendirme değil, aynı zamanda modern Türkiye'nin sosyal ve kültürel dinamiklerini anlamak için de önemli bir kaynak niteliğindedir. Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültür arasındaki kesişimleri ele alışı, milliyetçilik teorilerinin genel çerçevesine katkıda bulunmakta ve günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Ziya Gökalp'in Hayatı ve Dönemi

Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında yaşamış, Türk milliyetçiliğinin ve modern Türk düşüncesinin şekillenmesinde önemli rol oynayan bir sosyolog, düşünür ve şairdir. Asıl adı Mehmed Ziya olan Gökalp, 23 Mart 1876 tarihinde Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. Ailesi, entelektüel bir çevreden gelmekte olup, babası Tefik Bey memur, annesi Zeliha Hanım ise ev hanımıdır (Heyd, 2023, s. 2-4). Eğitim hayatına Diyarbakır'da başlayan Gökalp, burada medrese eğitimi alarak Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Genç yaşta pozitif bilimlere ve felsefeye ilgi duymuş, Diyarbakır'da Fransızca dersleri alarak Batıda yazılan metinlerle tanışmıştır. 1896 yılında İstanbul'a giderek Baytar Mektebi'ne (Veteriner Okulu) kaydolmuştur. Ancak 1898 yılında, Sultan II. Abdülhamid yönetimine karşı gizli bir cemiyete üye olduğu gerekçesiyle tutuklanmış ve bir yıl hapis cezasına çarptırılmıştır. Bu dönemde intihar girişiminde bulunmuş, ancak hayata tutunarak düşünsel faaliyetlerine devam etmiştir (Mardin, 1983, s. 23-27).

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte siyasal hayata aktif olarak katılan Gökalp, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olmuş ve Diyarbakır'da cemiyetin şubelerini kurmuştur. 1909'da Selanik'e giderek burada yayımlanan Genç Kalemler dergisinde yazılar yazmaya başlamış ve Yeni Lisan hareketine destek vermiştir. Bu hareket, Türk dilinin sadeleştirilmesi ve milli bir edebiyatın oluşturulması amacını taşımaktaydı. Gökalp, bu dönemde Türkçülük fikirlerini sistematik hale getirerek geniş kitlelere ulaştırmıştır (Parla, 2020, s. 45-50). Gökalp'in düşünceleri, sosyoloji alanındaki çalışmalarıyla derinleşmiştir. Gökalp, milli kültürün korunması ve Batı medeniyetinin bilim ve teknoloji alanındaki ilerlemelerinin benimsenmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, milletin kendi öz değerlerini koruyarak modernleşmesi mümkündür (Berkes, 2017, s. 327-330).

Balkan Savaşları sonrasında, Selanik'in Balkan devletlerinin eline geçmesi ile İstanbul'a dönen Gökalp, Türk Yurdu, Yeni Mecmua ve Halka Doğru gibi dergilerde yazılar yayımlamıştır. Bu yazılarla kendi nazariyesinden bir Türk kimliği ve modernleşme çizgisi belirlemiştir. Türk

milliyetçiliğinin teorik temellerinin atılmasında Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, İsmail Gaspıralı isimlerden sonra Ziya Gökalp’inde önemli katkıları olmuştur. 1918’de Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ileri gelenleri hakkında tutuklama kararı çıkmasının ardından İngilizler tarafından tutuklanarak Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. Malta sürgünü sırasında eserlerini yazmaya devam etmiş ve Türk milliyetçiliğinin esaslarını daha da geliştirmiştir (Lewis, 1991, s. 225). 1921 yılında sürgünden Diyarbakır’a dönen Gökalp, mebus seçilmesi ile Ankara'ya giderek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Diyarbakır milletvekili olarak görev yapmıştır. 1923 yılında yayımlanan Türkçülüğün Esasları adlı eseri, Türk milliyetçiliğinin temel ilkelerini sistematik bir biçimde ortaya koymuştur. Bu eserinde dil, din, tarih ve kültür unsurlarını milli kimliğin vazgeçilmez bileşenleri olarak tanımlamıştır (Heyd, 2023, s. 120-125).

Ziya Gökalp, 25 Ekim 1924 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Ölümü, Türk düşünce dünyası için büyük bir kayıp olarak değerlendirilmiştir. Gökalp'in fikirleri, Cumhuriyet döneminde eğitim, kültür politikaları ve milli kimlik inşası üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Onun düşünceleri, Türkiye'nin modernleşme sürecinde milli ve manevi değerlerin korunarak nasıl ilerleme kaydedebileceği konusunda yol gösterici olmuştur (Mardin, 2002, s. 68-70). Gökalp'in yaşadığı dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü, Birinci Dünya Savaşı, Milli Mücadele ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu gibi önemli tarihi olayların gerçekleştiği bir süreçtir. Bu dönemde ortaya çıkan siyasi, sosyal ve kültürel dönüşümler, Gökalp'in düşüncelerinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Özellikle ulus-devlet modelinin benimsendiği bu süreçte, Gökalp'in milliyetçilik anlayışı ve ulusal kimlik inşasına yönelik katkıları, modern Türkiye'nin temel taşlarından birini oluşturmuştur (Georgeon, 1996, s. 152-155).

Gökalp'in Milliyetçilik Teorisi

Türk milliyetçiliğinin gelişiminde önemli bir figür olan Ziya Gökalp, Türk kimliğini modern bir ulus-devlet bağlamında tanımlamaya çalışan bir vizyonu dile getirmiştir. Gökalp'in teorileri, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki çalkantılı bir dönemde ortaya çıkmış ve Gökalp, bir yandan imparatorluğun çöküşten nasıl kurtarılacağı sorusuyla boğuşurken, diğer yandan da Türk halkı arasında yeni bir ulusal bilincin nasıl geliştirileceği sorusuyla uğraşmıştır. Gökalp, kitap olarak 1918 yılında (metnin ilk hali 1913 yılında Türk Yurdu Dergisi'nde yayınlanmaya başladı) Türk Yurdu Matbaasında basılan “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” adlı eserinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurtuluşunun Türk milliyetçiliği, İslam ve modernleşmenin kucaklaşmasında yattığını ileri sürmüş ve böylece Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojik temellerini atmıştır (Doğanoğlu, 2016).

Gökalp'in milliyetçiliği, “Türkçülük” kavramı ile ifade ettiği etnik ve kültürel unsurların bir sentezi ile karakterize edilmiştir. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı etnik grupları

aşan, dil ve ortak tarihsel deneyimlere dayalı birleşik bir Türk kültürünü savunan, ulusal bir kimlik öngörmüştür. Fikirleri, klasik sosyoloji teorilerinden, özellikle de Durkheim'dan büyük ölçüde etkilenmiş ve pozitivist metodolojiyi benimsemiştir. İlave olarak Durkheim sosyolojisinin sınıf çatışmasından uzak, iş bölümü ve sosyal dayanışmaya verdiği önem Gökalp'ın ilgisini çektiği söylenebilir. Etkilendiği bu fikir akımlarını, sosyal uyumu ve ulusal dayanışmayı teşvik etmek için Türkiye bağlamına uyarlamaya çalışmıştır. Bu uyarlama, Türk milliyetçiliğinin sosyolojik temellerini şekillendirmede çok önemliydi çünkü Gökalp, Türk halkı arasında bir aidiyet duygusu geliştirmede kültür ve medeniyetin önemini vurgulamıştır (Nefes, 2013). Dahası, Gökalp'in vizyonu salt kültürel milliyetçiliğin ötesine geçerek ulus inşasının siyasi boyutlarıyla da ilgilenmiştir.

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin teorik temellerini atan ve bu alanda kapsamlı çalışmalar yapan bir düşünür olarak kabul edilir. Onun milliyetçilik anlayışı, Türk toplumunun modernleşme sürecinde milli kimliğin yeniden tanımlanması ve güçlendirilmesi üzerine odaklanmıştır. Gökalp'in milliyetçilik teorisi, kültür ve medeniyet kavramları arasındaki ayrım, ulusal kimliğin inşası ve sosyal dayanışma prensipleri üzerine kuruludur (Parla, 2020, s. 67-72).

Gökalp'in milliyetçilik teorisinde temel kavramlardan biri, kültür (hars) ve medeniyet arasındaki ayrımdır. Ona göre, kültür bir milletin kendine özgü değerlerini, geleneklerini, dilini ve sanatını içerirken; medeniyet ise evrensel nitelikte olan bilim, teknoloji ve rasyonel düşünceyi kapsar. Gökalp, Türk milletinin Batı medeniyetinin bilim ve teknolojisini benimserken, kendi kültürel değerlerini korunması gerektiğini savunur (Gökalp, 2018, s. 15-18). (Kültürel değerlerin korunmasına yönelik benzer düşünceler Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim ve Filibeli Ahmet Hilmi gibi isimlerde de görülebilmektedir) Bu yaklaşım, milli kimliğin korunması ile modernleşme arasında bir denge kurmayı amaçlamaktadır. Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" prensibiyle, Türk toplumunun hem milli kültürüne bağlı kalması hem dini değerlerini sürdürmesi hem de çağdaşlaşması gerektiğini belirtir (Gökalp, 2018a, s. 5-7). Bu üçleme, Türk milliyetçiliğinin ideolojik çerçevesini oluşturur ve ulusal kimliğin çok boyutlu yapısını yansıtır.

Gökalp, ulusal kimliği inşa ederken, sosyal dayanışma ve kolektif bilinç kavramlarına büyük önem verir. Durkheim'ın sosyolojik teorilerinden faydalanarak, toplumsal bütünlüğün ve dayanışmanın milletin güçlenmesinde kritik bir rol oynadığını savunur (Mardin, 2000, s. 13-16). Gökalp'e göre, milli kültürün ortak değerleri etrafında birleşen bireyler, güçlü bir ulusal kimlik ve sosyal yapı oluşturabilirler. Bu bağlamda, dil birliği, tarih bilinci ve ortak kültürel mirasın paylaşılması, ulusal kimliğin temel unsurlarıdır. Gökalp, dilin milli kültürün taşıyıcısı olduğunu ve bu nedenle Türk dilinin sadeleştirilmesi ve yaygınlaştırılması gerektiğini belirtir (Gökalp,

1973, s. 45-47). Ayrıca, milli eğitim sisteminin bu değerleri genç nesillere aktarmada önemli bir araç olduğunu vurgular.

Gökalp'in milliyetçilik teorisi, modernleşme sürecini milli değerlerle uyumlu hale getirmeyi amaçlar. Batı medeniyetinin bilimsel ve teknolojik ilerlemelerinin benimsenmesi gerektiğini savunurken, bu süreçte milli kültürün korunmasının da önemini vurgular (Berkes, 2017, s. 342-345). Ona göre, modernleşme ve milliyetçilik birbirini tamamlayan süreçlerdir ve ulusal kalkınmanın temelini oluştururlar. Gökalp, ekonomik kalkınmanın da milli birlik ve dayanışma ile mümkün olduğunu düşünür. Milli iktisat politikalarının geliştirilmesi ve milli burjuvazinin oluşturulması gerektiğini savunur (Parla, 2020, s. 120-123). Bu ekonomik yaklaşımlar, milliyetçilik teorisinin sosyal ve ekonomik boyutlarını genişletir.

Gökalp, İslam dininin Türk milli kimliğinin önemli bir bileşeni olduğunu kabul eder, ancak dini değerlerin milli kültürle uyumlu bir şekilde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre, din, milli kültürü desteklemeli ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmelidir (Mardin, 2002, s. 75-78). Bu yaklaşım, laiklik ve din arasındaki dengeyi sağlama çabası olarak da yorumlanabilir. Gökalp'in milliyetçilik anlayışı, Türkçülük ve Turancılık kavramları etrafında da şekillenir. Türkçülük, Türkiye sınırları içindeki Türklerin milli birliğini hedeflerken, Turancılık tüm Türk halklarının birliğini amaçlar. Gökalp, Turancılık idealini uzun vadeli bir hedef olarak görür, ancak önceliği Türkçülüğe verir (Landau, 1999, s. 89-90). Bu yaklaşım, milliyetçilik teorisinin coğrafi ve etnik boyutlarını da içerir. Gökalp, milli bir eğitimin ulusal kimliğin inşasında kritik bir rol oynadığını düşünmektedir. Eğitim sistemi, milli değerleri ve kültürü genç nesillere aktarmalı, aynı zamanda modern bilim ve teknolojiye uyum sağlamalıdır (Gökalp, 1973, s. 52-56). Bu çerçevede, eğitim politikalarının milliyetçilik teorisiyle uyumlu olması gerektiğini belirtir.

Gökalp'in eğitim ve sosyoloji alanındaki çalışmaları da 20. yüzyılın başlarında Türkiye'nin entelektüel ortamının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Gençlere Türk kimliği ve değerlerini aşlamayı amaçlayan bir milli eğitim sistemini savunmuş ve eğitimin ulus inşası için bir araç olarak dönüştürücü gücüne olan inancını yansıtmıştır. Sosyolojik görüşleri, Türk toplumunun dinamiklerini ve modernitenin zorluklarını anlamak için bir çerçeve sunmuş ve hızla değişen dünyanın karmaşıklıklarını aşmak için kolektif bir ulusal bilince duyulan ihtiyacı vurgulamıştır (Nefes, 2013, s. 336).

İdeoloji ve Kimlik İnşası

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin düşünsel temellerini oluşturan önemli bir düşünür olarak, kimlik inşası ve ideoloji geliştirme süreçlerinde kritik bir rol oynamıştır. Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu döneminde şekillenmiş, bu süreçte Türk kimliğinin modern bir ulus-devlet çerçevesinde yeniden

tanımlanmasına katkıda bulunmuştur. Gökalp, Türk toplumunun kültürel ve tarihi unsurlarını ön plana çıkararak, ulusal bir kimlik oluşturmayı hedeflemiştir. Bu bağlamda, toplumsal hafızanın inşası gibi kavramlar, onun milliyetçilik anlayışının temel taşlarını oluşturur (Bulut, 2021, s. 58). Gökalp'ın ideolojisi, Türkçülük düşüncesinin bir yansıması olarak, dil, tarih ve kültür gibi unsurları bir araya getirerek, Türk milletinin ortak bir kimlik etrafında birleşmesini teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Gökalp, Türk toplumunun geçmişten gelen değerlerini modern bir çerçeve içinde yeniden yorumlayarak, ulusal bir bilinç oluşturmayı amaçlamıştır. Onun eserlerinde, Türk milletinin tarihsel başarıları, kültürel zenginlikleri ve dilin önemi vurgulanarak, bu unsurların toplumsal kimliğin inşasındaki rolü ele alınmıştır (Altıntaş & Gölen, 2020, s. 439).

Gökalp'e göre, ulusal kimlik, ortak bir kültür ve tarih bilinci etrafında şekillenir. Millet kavramını etnik veya ırksal temellerden ziyade kültürel ve sosyolojik bir perspektiften ele alır. Gökalp, milletin tanımını şu şekilde yapar: Millet ne ırkî ne kavmî ne coğrafi ne siyasî ne de iradî bir zümre değildir. Millet, dilce, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir zümredir (Gökalp, 2018, s. 15). Bu tanım, milli kimliğin inşasında kültürel değerlerin öncelikli olduğunu gösterir.

Dil, Gökalp'in ulusal kimlik inşasında merkezi bir rol oynar. Ona göre dil, milli kültürün taşıyıcısı ve milletin birleştirici unsurudur. Türkçülüğün Esasları adlı eserinde, Türk dilinin sadeleştirilmesi ve yabancı etkilerden arındırılması gerektiğini savunur (Gökalp, 2018, s. 45-48). Bu amaçla, dilde sadeleşme hareketlerine katkıda bulunmuş ve daha önce belirtildiği üzere Yeni Lisan hareketini desteklemiştir. Eğitim ise milli kimliğin genç nesillere aktarılmasında kritik bir öneme sahiptir. Gökalp, eğitimin milli değerleri ve kültürü yansıtmayı gerektiğini belirtir ve eğitim sisteminin milli bir karaktere sahip olmasını önerir. Ona göre, eğitimde milli tarih, edebiyat ve dilin ön plana çıkarılması, milli bilincin oluşumunda etkilidir.

Gökalp, dinin toplumsal dayanışma ve ahlaki değerlerin oluşumundaki rolünü kabul ederken, din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini de savunur. İslamiyet'i Türk milli kimliğinin bir parçası olarak görür, ancak dini değerlerin milli kültürle uyumlu bir şekilde yorumlanmasını önerir (Gökalp, 2018a, s. 27-30). Bu yaklaşım, laiklik ilkesinin Türk toplumunda kabul görmesinde etkili olmuştur. Şerif Mardin, Gökalp'in din ve laiklik konusundaki düşüncelerinin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde modernleşme çabalarıyla örtüştüğünü belirtir (Mardin, 2002, s. 288-291). Gökalp'in bu yaklaşımı, dinin toplum hayatındaki yerini yeniden tanımlamaya yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Gökalp, milli kimliğin inşasında tarih bilincinin ve milli mirasın önemini vurgular. Türk tarihinin ve kültürel mirasının genç nesillere öğretilmesi gerektiğini savunur. "Türk Uygarlığı Tarihi" adlı eserinde, Türk tarihini ve kültürünü detaylı bir şekilde ele alır ve milli bilincin

oluşumunda tarihin rolünü ön plana çıkarır (Gökalp, 1991, s. 65). Uriel Heyd, Gökalp'in tarih bilincine verdiği önemin, milli kimliğin güçlendirilmesinde etkili olduğunu ve bu yaklaşımın Cumhuriyet dönemindeki tarih yazımına da yansıtıldığını belirtir (2023, s. 138-139).

Gökalp'in ideolojisi, toplumsal dayanışma ve kolektif bilinç kavramları üzerine inşa edilmiştir. Durkheim'in sosyolojik teorilerinden yola çıkarak, toplumun organik bir bütün olduğunu ve bireylerin bu bütünün parçası olarak hareket etmesi gerektiğini savunur. Milli ideoloji, bu bağlamda, toplumsal dayanışmayı sağlayan ve bireyleri ortak değerler etrafında birleştiren bir araçtır. Gökalp, milli ideolojinin sosyal kurumlar, eğitim ve kültür politikaları aracılığıyla yaygınlaştırılmasını önerir. Ona göre, milli kültürün ve değerlerin toplumun her kesimine ulaştırılması, milli birliğin ve dayanışmanın güçlenmesini sağlayacaktır (Parla, 2020, s. 95).

Gökalp, modernleşmeyi milli kimliğin inşasıyla uyumlu bir süreç olarak görür. Batı'nın bilim ve teknolojisinin benimsenmesi gerektiğini savunurken, milli kültürel değerlerin korunmasını da vurgular (Berkes, 2017, s. 345). "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" prensibi, bu dengenin sağlanması amacıyla ortaya konulmuştur (Gökalp, 2018a, s. 7). Niyazi Berkes, Gökalp'in modernleşme anlayışının, Batılılaşma ve milli kimlik arasındaki gerilimi azaltmaya yönelik bir çaba olduğunu belirtir (Berkes, 2017, s. 348). Bu yaklaşım, Türkiye'nin modernleşme sürecinde milli değerlerin korunarak ilerlemesini hedefler. Gökalp'in ideolojik yaklaşımları, Türk ulusal kimliğinin inşasında derin etkiler bırakmış ve Türkiye'nin modernleşme sürecine yön vermiştir. Dil, din, tarih ve kültür unsurlarının milli kimliğin temel bileşenleri olarak ele alınması, ulus-devlet inşası sürecinde belirleyici olmuştur. Gökalp'in fikirleri, günümüzde de Türk milliyetçiliği ve kimlik tartışmalarında önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

Kültürel Etkileşimler

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin kurucu figürlerinden biri olarak, kültürel etkileşimlerin ve kimlik inşasının önemli bir temsilcisidir. Gökalp'in fikir dünyası, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş süreciyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş dönemini kapsayan dönüşüm atmosferinde şekillenmiş ve bu esnada hem Batı düşünce akımlarından hem de İslam kültürel mirasından önemli ölçüde esinlenmiştir. Gökalp, Türk kimliğini oluştururken, bu iki kültürel unsuru bir araya getirerek, Türk toplumunun modernleşme sürecinde bir sentez yaratmayı hedeflemiştir. Gökalp'in ideolojisi, Türkçülük düşüncesinin bir yansıması olarak, dil, tarih ve kültür gibi unsurları bir araya getirerek, Türk milletinin ortak bir kimlik etrafında birleşmesini teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Gökalp, tarihsel kökenli kültürel mirası çağdaş bir bakış açısıyla yeniden düzenleyerek, Türk toplumunda güçlü bir ulusal bilinç inşa etmeyi hedeflemiştir. Onun

eserlerinde, Türk milletinin tarihsel başarıları, kültürel zenginlikleri ve dilin önemi vurgulanarak, bu unsurların toplumsal kimliğin inşasındaki rolü ele alınmıştır (Ercilsin, 2024, s. 22).

Gökalp, daha önce de belirtildiği üzere sosyolojik perspektifini Durkheim'ın görüşleri doğrultusunda geliştirmiştir. Durkheim'ın toplumsal yapı ve birey arasındaki ilişkiyi ele alışı, Gökalp'ın Türk toplumunu anlamak için geliştirdiği teorik çerçevede önemli bir yer tutmaktadır (Balcı, 2018, s. 11). Gökalp, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, Türk kimliğinin sosyal dinamikler üzerinden şekillendiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, onun milliyetçilik anlayışının sosyolojik temellerini oluşturmuş ve Türk toplumunun modernleşme sürecinde önemli bir referans noktası haline gelmiştir (Gürsoy & Çapcıoğlu, 2006, s. 93). Gökalp'ın kültürel etkileşimleri, aynı zamanda eğitim alanında da kendini göstermiştir. Eğitimde Türk kimliğinin ve değerlerinin ön planda tutulması gerektiğini savunmuş, bu bağlamda ulusal bir eğitim sisteminin kurulmasını teşvik etmiştir. Gökalp, eğitim yoluyla genç nesillere Türk kültürünü ve değerlerini aşlamayı hedeflemiş, bu da onun milliyetçi ideolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Ziya Gökalp'e göre kültür (hars), bir milletin tarihsel süreçte kendi toplumsal vicdanından (collective conscience) çıkararak ürettiği, ona özgü manevi değerler bütünüdür. Kültür, dil, din, ahlak, hukuk, estetik, gelenek-görenek, edebiyat, sanat, müzik, folklor ve benzeri tüm özgün unsurları kapsar. Bu yönüyle kültür, bir milleti diğer milletlerden ayıran, aktarılması güç ve yerel özellikler taşıyan bir "milli kimlik" kaynağıdır. Gökalp'e göre kültür, doğrudan o milletin içsel dinamiklerine dayanır ve dışarıdan kolay kolay aktarılmaz. Gökalp, kültürü (hars) "medeniyet" kavramından ayırır. Ona göre medeniyet, bütün insanlığa mal olmuş bilim, teknik ve felsefî birikimi ifade eder; yani evrensel ve paylaşılabilir. Kültür ise sadece o millete özgü değerleri içerdiği için ulusaldır. Bu ayırımıda kültür, milletin karakterini belirleyen, onun bütün manevi varlığını şekillendiren temel unsurdur. Dolayısıyla kültür, milli ruhun, dilin, tarihin, toplumsal hafızanın ve ortak yaşantıların bir sentezi olarak, milletin sürekliliğini sağlar. Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları" ve "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" gibi eserlerinde kültürün bu özgün konumu açıkça vurgulanır. Bu eserlerde kültür, milli kimliğin korunması ve geliştirilmesi için yaşamsal görülür; çünkü kültür, bir toplumu içten bütünleştiren manevi bir çimento gibidir. Gökalp'e göre, bir milletin modernleşmesi ancak medeniyet kazanımlarının öz kültür (hars) ile uyum içinde içselleştirilmesi sayesinde mümkün olabilir (Gökalp, 2018; Gökalp, 2018a; Heyd, 2023).

Ziya Gökalp'in düşünce sisteminde kültürel etkileşimler ve kültürel sentez önemli bir yer tutar. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu ve çok kültürlü yapısından hareketle, Türk milletinin modernleşme sürecinde kendi kültürel değerlerini koruyarak Batı medeniyetiyle

uyumlu bir şekilde ilerlemesi gerektiğini savunmuştur (Heyd, 2023, s. 88). Bu bağlamda, kültür (hars) ve medeniyet kavramlarını birbirinden ayırarak, milli kültürün korunması ve geliştirilmesi ile evrensel medeniyetin kazanımlarının benimsenmesi arasında bir denge kurulmasını önermiştir. Gökalp'in milliyetçilik teorisinde merkezi bir rol oynayan kültür ve medeniyet ayrımı, kültürel etkileşimlerin nasıl yönetilmesi gerektiğine dair bir çerçeve sunar. Ona göre, kültür (hars), bir milletin kendine özgü dilini, sanatını, geleneklerini, ahlaki ve estetik değerlerini içerir. Medeniyet ise bilim, teknoloji ve felsefe gibi evrensel nitelikteki unsurları kapsar (Gökalp, 2018, s. 21). Bu ayrım, Türk milletinin Batı'nın teknik ve bilimsel ilerlemelerini benimserken, kendi milli kültürel değerlerini koruması gerektiği fikrine dayanır. Gökalp, bu yaklaşımıyla kültürel etkileşimlerin milli kimliği zedeledikten, hatta zenginleştirerek nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir model sunar. Milli kültürün korunması, milletin kendine özgü karakterini ve dayanışmasını güçlendirirken, medeniyetin evrensel unsurlarının benimsenmesi, modernleşme ve kalkınma için gereklidir (Berkes, 2017, s. 353)

Ziya Gökalp, Türk milletinin Doğu ve Batı kültürlerinin olumlu yönlerini sentezleyerek kendine özgü bir medeniyet inşa edebileceğini savunur. Ona göre, Batı'nın bilimsel ve teknolojik ilerlemeleri, Türk toplumunun modernleşmesi için hayati öneme sahiptir. Ancak bu süreçte, milli kültürün özgün değerlerinin korunması ve geliştirilmesi esastır (Parla, 2020, s. 113). Gökalp'in bu düşüncesi, kültürel etkileşimlerin tek yönlü bir asimilasyon yerine, çift yönlü bir alışveriş şeklinde gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder. Bu yaklaşım, Türk modernleşmesinin kendine özgü bir model olarak gelişmesine katkı sağlamıştır. Nitekim, Gökalp'in önerdiği kültürel sentez, milli kimliğin güçlenmesine ve kültürel zenginliğin artmasına hizmet etmiştir (Mardin, 2002, s. 303).

Osmanlı İmparatorluğu'nun mirası olan etnik ve kültürel çeşitlilik, Gökalp'in milli birlik ve beraberlik anlayışında önemli bir faktördür. Gökalp, farklı etnik ve kültürel grupların Türk milli kimliği altında birleşebileceğini ve bu birleşmenin ortak bir kültür ve dil etrafında gerçekleşebileceğini düşünür (Gökalp, 2018, s. 36). Bu bağlamda, Türkçe'nin ortak dil olarak benimsenmesi ve milli eğitimin bu doğrultuda yapılandırılması gerektiğini savunur. Ancak, Gökalp'in bu yaklaşımı bazı eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştiriler, Gökalp'in milli kimlik tanımının etnik ve kültürel çeşitliliği yeterince dikkate almadığına yöneliktir (Feroz, 2012, s. 82). Buna karşın, Gökalp'in amacı, milli birliği ve dayanışmayı güçlendirmek için ortak bir kültürel kimlik oluşturmak olarak değerlendirilmiştir.

Dil ve tarih alanlarında yapılan reformlar, Gökalp'in önerileri doğrultusunda milli kimliğin güçlendirilmesi ve kültürel birliğin sağlanması amacıyla gerçekleştirilmiştir (Lewis, 1991, s. 251). Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu'nun kurulması, milli kültürün araştırılması ve yaygınlaştırılması yönünde atılan adımlar onun dolaylı etkileri arasında sayılabilir. Bu

kurumlar, Türk dilinin sadeleştirilmesi, milli tarih bilincinin oluşturulması ve kültürel mirasın korunması için çalışmalar yapmışlardır. Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımına dayanan yaklaşımı, bu politikaların teorik temelini oluşturmuştur (Berkes, 2017, s. 355).

Gökalp, sanat ve edebiyatın milli kültürün ifade edilmesinde ve yaygınlaştırılmasında önemli bir araç olduğunu düşünür. Halk edebiyatı ve geleneksel sanatların yeniden canlandırılması ve modern formlarla birleştirilmesi gerektiğini savunur (Gökalp, 1991, s. 72). Bu yaklaşım, kültürel etkileşimlerin yaratıcı bir sentez yoluyla milli kimliği zenginleştirebileceğini gösterir. Gökalp'in şiirleri ve edebi eserleri, milli duyguları ve değerleri yansıtarak, toplumsal bilinç ve dayanışmanın artmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, edebiyatın eğitim ve kültür politikalarında kullanılmasını önererek, milli kimliğin genç nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır (Mardin, 1983, s. 210).

Gökalp, kültürel etkileşimlerin toplumsal dayanışmayı ve milli birliği güçlendirebileceğini savunur. Farklı kültürel unsurların ortak bir milli kültür içinde erimesi, toplumsal uyumun ve dayanışmanın artmasına katkıda bulunur (Parla, 2020, s. 118). Bu bağlamda, kültürel politikaların ve eğitim sisteminin bu hedefler doğrultusunda yapılandırılması gerektiğini belirtir. Gökalp'in bu yaklaşımı, yine Durkheim'ın toplumsal bütünlük ve kolektif bilinç kavramlarından pay almıştır. Toplumsal dayanışmanın güçlü olduğu bir milletin, dış etkilere karşı daha dirençli olacağı ve kalkınma sürecinde daha başarılı olacağı fikrini savunur.

Kesişim Noktaları: İdeoloji, Kimlik ve Kültürün Birleşimi

Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında şekillenmiş, bu süreçte hem Batı hem de İslam kültüründen etkilenmiştir. Gökalp, Türk kimliğini oluştururken bu iki kültürel unsuru bir araya getirerek, Türk toplumunun modernleşme sürecinde bir sentez yaratmayı hedeflemiştir (Gürsoy & Çapcıoğlu, 2006, s. 94). Gökalp'in ideolojisi, Türkçülük düşüncesinin bir yansıması olarak, dil, tarih ve kültür gibi unsurları bir araya getirerek, Türk milletinin ortak bir kimlik etrafında birleşmesini teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Gökalp, Türk toplumunun geçmişten gelen değerlerini modern bir çerçevede yeniden yorumlayarak, ulusal bir bilinç oluşturmayı amaçlamıştır (Gürsoy & Çapcıoğlu, 2006, s. 94). Onun eserlerinde, Türk milletinin tarihsel başarıları, kültürel zenginlikleri ve dilin önemi vurgulanarak, bu unsurların toplumsal kimliğin inşasındaki rolü ele alınmıştır (Altıntaş & Gölen, 2020, s. 440).

Gökalp, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, Türk kimliğinin sosyal dinamikler üzerinden şekillendiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, onun milliyetçilik anlayışının sosyolojik temellerini oluşturmuş ve Türk toplumunun modernleşme sürecinde önemli bir

referans noktası haline gelmiştir (Nefes, 2017, s. 19). Gökalp'in kültürel etkileşimleri, eğitim alanında da kendini göstermiştir. Eğitimde Türk kimliğinin ve değerlerinin ön planda tutulması gerektiğini savunmuş, bu bağlamda ulusal bir eğitim sisteminin kurulmasını teşvik etmiştir. Gökalp, eğitim yoluyla genç nesillere Türk kültürünü ve değerlerini aşılama hedeflemiş, bu da onun milliyetçi ideolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Altıntaş & Gölen, 2020, s. 440).

Ziya Gökalp'in düşünce dünyasında ideoloji, kimlik ve kültür kavramları birbirinden ayrılamaz bir bütün oluşturur. Bu üç kavramın kesişim noktaları, Türk milliyetçiliğinin oluşumunda ve Türk ulusal kimliğinin inşasında merkezi bir rol oynar. Gökalp, milli ideolojinin temellerini atarken, kültürel değerlerin ve kimlik unsurlarının nasıl bir araya getirilmesi gerektiğine dair özgün bir model sunmuştur (Parla, 2020, s. 123).

Gökalp, ideolojiyi bir milletin ortak inançları, değerleri ve amaçları olarak tanımlar. Ona göre, milli ideoloji, milli kültürün bir yansımasıdır ve bu ikisi birbirini besler (Gökalp, 2018, s. 24). Milli kültür (hars), bir milletin tarih boyunca biriktirdiği dil, edebiyat, sanat, gelenek ve göreneklerin toplamıdır. Gökalp, milli ideolojinin bu kültürel birikim üzerine inşa edilmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, milli kültürün korunması ve geliştirilmesi, ideolojik hedeflerin gerçekleştirilmesi için esastır. Gökalp, milli kültürün modern eğitim, sanat ve edebiyat yoluyla yaygınlaştırılmasını önerir. Böylece, ideoloji ve kültür arasındaki kesişim, milli kimliğin güçlendirilmesine katkı sağlar.

Gökalp'e göre, milli kimlik, bireylerin kendilerini bir millete ait hissetmelerini sağlayan ortak değerler ve bilinçtir. Bu kimlik, ideolojik öğretiler ve milli kültür aracılığıyla şekillenir (Mardin, 2002, s. 310). Gökalp, milli ideolojinin, bireylerin milli kimliği benimsemelerinde ve milli bilinç kazanmalarında belirleyici olduğunu belirtir. Milli kimliğin inşasında dil, tarih ve din unsurları önemli rol oynar. Gökalp, Türkçe'nin sadeleştirilmesi ve yaygınlaştırılmasıyla milli kimliğin güçleneceğini düşünür (Gökalp, 2018, s. 48). Ayrıca, ortak bir tarih bilinci ve dini değerlerin milli kültürle uyumlu bir şekilde yorumlanması, kimlik ve ideoloji arasındaki etkileşimi pekiştirir.

Kültür ve kimlik, Gökalp'in düşüncesinde birbirini tamamlayan unsurlardır. Milli kültür, milli kimliğin temelini oluştururken, milli kimlik de kültürel değerlerin korunması ve aktarılması için bir çerçeve sunar (Parla, 2020, s. 128). Gökalp, kültürel değerlerin eğitim ve sanat yoluyla genç nesillere aktarılması gerektiğini vurgular. Bu süreçte, halk kültürü ve geleneksel sanatların yeniden canlandırılması önemlidir. Gökalp, halk edebiyatının ve müziğinin milli kimliğin ifadesinde güçlü araçlar olduğunu belirtir (Gökalp, 1991, s. 80). Böylece, kültür ve kimlik arasındaki kesişim, milli bilinç ve dayanışmanın artmasına katkıda bulunur.

Gökalp, ideoloji, kimlik ve kültürün kesişim noktalarını modernleşme süreciyle uyumlu hale getirmeye çalışır. Batı'nın bilim ve teknolojisinin benimsenmesi gerektiğini savunurken, milli kültürün ve kimliğin korunmasının önemini vurgular (Berkes, 2017, s. 360). Bu yaklaşım, modernleşme ile milli değerler arasındaki dengeyi kurmayı amaçlar. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" prensibi, bu entegrasyonun bir ifadesidir (Gökalp, 2018a, s. 12). Gökalp, Türk milletinin kendi kültürel ve dini değerlerini koruyarak, çağdaş dünyaya uyum sağlayabileceğini düşünür. Bu prensip, ideoloji, kimlik ve kültürün modernleşme sürecinde nasıl birleşebileceğine dair bir model sunar.

İdeoloji, kimlik ve kültürün kesişim noktaları, toplumsal dayanışmanın ve milli birliğin güçlendirilmesinde etkilidir. Gökalp, bu üç unsurun bütünleşmesiyle bireylerin milli amaçlar doğrultusunda bir araya geleceğini ve toplumun güçlü bir yapı kazanacağını savunur. Bu yaklaşım, milli birlik ve beraberliğin sürdürülebilirliği için önemlidir. Toplumsal kurumlar, eğitim sistemi ve kültürel faaliyetler, bu bütünleşmenin sağlanmasında araç olarak kullanılır. Gökalp, milli ideolojinin ve kültürel değerlerin bu kurumlar aracılığıyla topluma yayılmasını önerir.

Sonuç

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin teorik temellerini atarak, modern Türkiye'nin ideolojik ve kültürel yapısının şekillenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Bu çalışmada, Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültür kavramlarını hangi açılardan ilişkilendirdiğini ve bu unsurların Türk milliyetçiliğinin teorik temellerinin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğuna yönelik bir inceleme yapılmıştır. Gökalp'in düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında yaşanan sosyal, siyasi ve kültürel dönüşümlerin bir yansımasıdır.

Gökalp'in milliyetçilik teorisi, milli kültürün (hars) korunması ve geliştirilmesi ile evrensel medeniyetin kazanımlarının benimsenmesi arasındaki denge üzerine kuruludur. Bu yaklaşım, Türk milletinin kendi kültürel değerlerini koruyarak Batı'nın bilim ve teknolojisini benimsemesi gerektiği fikrine dayanır. Bu bağlamda, ideoloji, kimlik ve kültür kavramları, Gökalp'in düşünce sisteminde birbirini tamamlayan ve güçlendiren unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.

İdeoloji ve kimlik inşası süreçlerinde, Gökalp dil, din, tarih ve kültür unsurlarının bütüncül bir şekilde ele alınmasını savunmuştur. Milli kimliğin inşasında dilin birleştirici rolüne vurgu yapmış, Türkçe'nin sadeleştirilmesi ve yaygınlaştırılması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, milli eğitim sisteminin bu değerleri genç nesillere aktarmada kritik bir öneme sahip olduğunu

ifade etmiştir. Din konusunda ise, İslamiyet'in milli kültürle uyumlu bir şekilde yorumlanmasını önererek, laiklik ve din arasındaki dengeyi sağlamaya çalışmıştır.

Kültürel etkileşimler konusunda, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımı, Türk toplumunun modernleşme sürecinde milli kimliğini koruyarak evrensel değerlere uyum sağlamasını mümkün kılmıştır. Bu yaklaşım, Türk kültürünün özgünlüğünü ve sürekliliğini vurgularken, aynı zamanda modernleşme ve kalkınma hedeflerini desteklemiştir. Gökalp'in sanat ve edebiyatın milli kimliğin ifadesinde ve yaygınlaştırılmasında önemli bir araç olduğunu düşünmesi, kültürel politikaların şekillenmesinde etkili olmuştur.

Gökalp'in ideoloji, kimlik ve kültür arasındaki kesişim noktalarını ele alışı, Türk milliyetçiliğinin oluşumunda ve Türkiye'nin ulus-devlet inşa sürecinde belirleyici olmuştur. Onun düşünceleri, toplumsal dayanışma ve milli birliğin güçlendirilmesinde önemli bir rol oynamış, eğitim, dil ve kültür politikalarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Gökalp'in fikirleri, Cumhuriyet dönemi reformlarının teorik temelini oluşturarak, Türkiye'nin modernleşme ve milli kimlik inşa süreçlerine yön vermiştir.

Bununla birlikte, Gökalp'in yaklaşımları eleştirilerden de muaf değildir. Özellikle etnik ve kültürel çeşitliliğin yeterince dikkate alınmadığı ve tek tip bir milli kimlik oluşturma çabası olarak görüldüğü yönünde eleştiriler mevcuttur. Bu eleştiriler, Gökalp'in milli birlik ve dayanışmayı sağlama hedefinin, farklı etnik ve kültürel grupların asimilasyonuna yol açabileceği endişesini taşımaktadır. Ancak, dönemin tarihi ve sosyal koşulları göz önüne alındığında, Gökalp'in amaçlarının ulus-devlet inşası ve milli birliğin sağlanması olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Altıntaş, İ. N., & Gölen, Z. (2020, 10 25). Ziya Gökalp'in Türkçülük Düşüncesinin Milli Tarih Ders Kitaplarına Yansımaları. *Turkish History Education Journal*, 9(2), s. 425-443.
- Balcı, M. (2018, 4 21). Some Remarks on Certain Keywords in Ziya Gökalp's Thought. *RumeliDE Journal of Language and Literature Studies*, 11, s. 1-14.
- Berkes, N. (2017). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bulut, B. (2021, 03 20). Ziya Gökalp'in Manzumelerinde Toplumsal Hafızanın İnşası Olarak Mitik Mekân. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*(23), s. 49-75.
- Doğanoğlu, M. (2016, 12 21). "Türkleşmek İslamlaşma Masırlaşmak"tan "Türkçülüğün Esasları"na Ziya Gökalp ve Ulus Tasavvuru. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(4), s. 1195-1210.
- Ercilsin, Y. (2024, 5 28). Ziya Gökalp'in Küçük Mecmua'daki Yazılarında Türk Ulusal Kimliğinin İlkeleri (1922-1923). *TAM Akademi Dergisi*, 3(1), s. 19-30.
- Feroz, A. (2012). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.

- Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Gökalp, Z. (1973). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri 1*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2018). *Türkçülüğün Esasları*. 2018: Tutku Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2018a). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Tutku Yayınevi.
- Gürsoy, Ş., & Çapcıoğlu, İ. (2006, 08 01). Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(2), s. 89-98.
- Heyd, U. (2023). *Türk Milliyetçiliğinin Temelleri, Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*. (C. Meriç, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2000). *Modernleşme, Kemalizm ve demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Landau, J. M. (1999). *Pantürkizm*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Lewis, B. (1991). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mardin, Ş. (1983). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nefes, T. S. (2013, 5 14). Ziya Gökalp's Adaptation of Emile Durkheim's Sociology in his Formulation of the Modern Turkish Nation. *International Sociology*, 28(3), s. 335-350.
- Nefes, T. S. (2017, 10 9). The Sociological Foundations of Turkish. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 20(1), s. 15-30.
- Parla, T. (2020). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Kasım/November-2024



Ziya Gökalp'in Düşüncelerinin Felsefi Pozisyonu Üzerine Bir İnceleme*

A Study On The Philosophical Position of Ziya Gökalp's Thoughts

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih ÜNAL^{ID}¹

Öz

Felsefi olarak, Batı modernleşmesinin kurucu babaları olarak görülebilecek Descartes ve Kant'tan yüzyıllar sonra hala, modernleşme; ilmi hayatın en dikkat çekici konularından biri olmaya devam etmektedir. Artık tartışma, genelden özele hareket etmiş ve toplumların müstakil modernleşme serüvenlerine odaklanmıştır. Bu noktada Türk modernleşmesi, Tanzimat'tan başlayarak, Meşrutiyet ve Cumhuriyet ile devam eden, Türk siyasal ve sosyal hayatının büyük dönüşümlerinin eşliğinde; Türk aydınlarının bazılarıncı bir kurtarıcı, bazılarıncı bir sorun, bazılarıncı da bir sonuç olarak görülmüştür. Türk modernleşmesinin, entelektüellerin mütalaalarında yer edip yoğunlaştığı dönemler, aynı zamanda sanayi inkılabı, ekonomik büyüme, askeri sıçramalar, siyasi gelişmeler ve değişimlerin sonuçlarının hissedildiği dönemlerle paralellik gösterir. I. Meşrutiyetin ilan edildiği yıl dünyaya gelen ve Cumhuriyetin ilanından hemen sonra hayata gözlerini kapayan Ziya Gökalp ise tam bu tartışmaların ortasında, ilmi kişiliğini oluşturmuştur. Ziya Gökalp'te 'muasırlaşmak' çok temel bir kavram olarak karşımıza çıksa da o, istikametimizi ve fikriyatımızı tümüyle Batı'ya çevirmemiz gerektiğini savunan birçok fikir insanıyla aynı kanıyı taşımaz. Biz de çalışmamızda, Ziya Gökalp'in; yaşadığı dönemin duygu ve düşünce karmaşasında boğulmadan, özgün bir yaklaşım geliştirebildiği düşüncesi ve müstakil ve orijinal bir Türk felsefesinin olanağına kapı araladığı sezisiyle, görüşlerini ele alacağız. Ziya Gökalp'in görüşlerini serimledikten sonra, ortaya koyduğu düşünsel performansın, gerçekten felsefi ve gerçekten özgün bir düşünce geleneğinin önceli olup olmadığı değerlendirilmesi; mütevazı çalışmamızın odağını teşkil edecektir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Milli Felsefe, Modernleşme, Medeniyet, Hars

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Philosophically, modernization, which could be traced back to the founding fathers of Western modernity such as Descartes and Kant, remains one of the most intriguing topics in intellectual discourse even centuries later. The debate has now moved from general discussions to focusing on the independent modernization experiences of different societies. At this point, accompanied by the great transformations of Turkish political and social life, Turkish modernization, beginning with the Tanzimat and continuing through the Constitutional Era and the Republic, has been perceived by various Turkish intellectuals as either a savior, a problem, or a result. The periods in which Turkish modernization became a focal point in intellectual reflections coincide with the times when the consequences of the industrial revolution, economic growth, military advancements, political developments, and changes were strongly felt. Ziya Gökalp, who was born in the year of the declaration of the First Constitutional Monarchy and passed away shortly after the proclamation of the Republic, shaped his intellectual identity amidst these discussions. Although 'modernization' appears as a key concept in Ziya Gökalp's work, he does not share the same

*Bu çalışmanın ilk hali 04.10.2024 - 06.10.2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, mfunal@aku.edu.tr.

Atf için (to cite): Ünal, M. F. (2024). Ziya Gökalp'in Düşüncelerinin Felsefi Pozisyonu Üzerine Bir İnceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 260-270.

opinion as many other thinkers who argue that we should completely turn our direction and intellectual outlook towards the West. In our study, we will explore Ziya Gökalp's views with the understanding that, despite the emotional and intellectual turmoil of his time, he was able to develop an original approach and open the door to the possibility of an independent and original Turkish philosophy. After presenting Ziya Gökalp's ideas, the main focus of our modest study will be an evaluation of whether his intellectual performance can indeed be considered the precursor to a truly philosophical and original tradition of thought.

Keywords: Ziya Gökalp, National Philosophy, Modernization, Civilisation, Culture.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet* kitabında “Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri ... tamamıyla millidir” (Gökalp, 1995, s. 15) derken estetik yargılarımızı, ahlaki referanslarımızı, epistemolojik telakkilerimizi ve hatta ontolojik kodlamalarımızı; içinde bulunduğumuz kültür evreninden aldığımızı ifade ediyordu. Böylece güzel-çirkin, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi yargılarımızın, kavramsal/özel halleri ile işgal eden bir derin düşünme etkinliği olarak felsefenin de; kültürden ve onun karakteristiği üzerinden neşet edebileceğini ifade etmiş oluyordu. Gökalp'in bu anlayışı bugün dahi felsefeciler arasında kabul gören genel bir yaklaşıma karşılık gelmektedir. Felsefi düşünmenin; bir kültür ve onun dili içerisinde doğup büyümesi gerektiği; yine bu zeminde olgunlaştıktan sonra ancak kendisine evrensel ufuklar belirleyebileceği ya da belirlemesi gerektiği kanaati hakimdir (Gürsoy, 2014, s. 13-15).

Gökalp'e göre felsefe adlı bu derin düşünme etkinliği, bir kültürde ve o kültürün ‘ana dili’ içerisinde yaşayagelen insan’ın; varlık, din, ahlak, siyaset ve sanat gibi öğeleri kavrayışı üzerinden hem şekillenip hem de bu öğeleri eleştirip, dönüştürüp kendisi de dönüşerek bir hüviyete kavuşur. Gökalp, “hars dolayımında kendisini var kılmış bir felsefi bilincin tümel olana doğru yolculuğunda daha sahici bir karakterle kendisini serimleyebileceğini” (Ovacık, 2024, s.311) düşünmektedir. Böylece felsefe, zamanla, içinden çıktığı kültürün varlık, bilgi ve değer anlayışını bir ideal olarak insanların hizmetine sunabilecek bir noktaya da ulaşabilir. Bu noktadan sonra ise, felsefe artık geliştiği kültür ve dilin sunduğu imkanlar nispetinde evrensel seslenebilir.

Modern Batı Düşüncesinin Karakteristiği ve Global Başatlığı

Modern Batı düşüncesinin felsefi köklerinin nerelere kadar uzandığını kestirmek zor olsa da genel olarak, 16. yüzyılın sonuyla 17. yüzyılın başı, bu düşünce tarzının doğuşu olarak kabul edilmektedir. 17. yüzyılın ilk yarısında Descartes'in insanı, tamamen akılı'na indirgeyen ve ilk felsefeyi bu bağlamda, ontoloji yerine epistemoloji olarak belirleyen düşüncesi yükselmiştir. Ardından 18. yüzyılda, Descartes'in, insanı insan yapan melekenin, ‘düşünme’ yetisi olduğu fikrini esas alan Kant ise, bu melekenin, her insanda aynı olduğunu ifade ederek, Ortaçağın kişiselci anlayışına karşı, tüm insanların aynı ilkeler ile çalışan bir akıl ile tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Tabi ki her insan aynı ilkelerle işleyen aynı akla sahip ise, evrene ait bilgilerimiz eninde sonunda aynı doğruda birleşmelidir (Bochenski, 1983, s. 26). Felsefi cenahın yanı sıra 17. yüzyılın bir diğer önemli figürü olan Newton, Descartes'in düşüncelerine denk düşecek bir şekilde; evrende bulunan, beş duyu ile algılanabilen her şeyin belirli yasalara tabi olduğunu ifade etmiştir. Ortaçağın organizmacı anlayışının varolanlara tanıdığı çoğulcu olanaklar, Newton'un betimlediği mekanik evrende varolanların elinden tamamen alınmıştır. Nitekim bu yasalar ancak insan tarafından bilinebileceği için bütün varolanların (biyolojisi itibarıyla insanın da) tabi olduğu bu mekanik dünyanın ‘yeni yöneticisi’ de; ‘insan’, yani onu o yapan yeti olarak ‘akıl’ olmuştur.

Batı düşünce tarihinin bu merhalesi ve dolayımındaki tüm getirileri, idealize edilerek global ölçekte ya da en azından çok büyük ölçekte, bütün toplumlar için model teşkil eder hale gelmiştir. Bu felsefi pozisyon, global anlamda baskın bir şekilde hemen hepimizin düşünme şeklini değiştiren yeni kavram setlerini de beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu kavramlar, daha sonra modern kavramı merkezinde ortaya çıkan modernite, modernizm ve modernleşme

kavramları değildir yalnızca. Zira aynı kökten bu üç kavram, sosyologlar tarafından, “*modernite* Batı aydınlanmasının felsefesini, *modernizm* ideolojisini; *modernleşme* ise sürecini açıklamak için geliştirilmiş kavramlardır” (Karakaş, 2022, s. 110) ifadesinde de olduğu gibi çok açık bir şekilde tanımlanmıştır. Esas olarak, bu üçlü sosyolojik yalın tarifi içeriminde felsefi olarak; rasyonellik, nesnellik, evrensellik, düalite, mekanizm, ilerleme gibi birçok etkin, üstel ve temel kavram ortaya çıkacak ya da pekinleşecektir.

Newton’un mekanik dünyasında insanlık tarihi belirli bir noktadan başlamış ve devam etmektedir. İnsanın dünya ile ilişkisinin sonucu olan bu tarih, durmadan ilerlemektedir. Bununla paralel olarak insanın evren ile ilgili bilgisi de genişlemektedir. Böylece Batı düşüncesi evrene bakışını sıfır noktasından başlayıp ilerleyen bir süreç olarak tanzim etmiştir ve insan, tarih, toplum, felsefe, bilim ve din hepsi durmadan ilerlemelidir. Batı düşün dünyasında hızla yayılan bu anlayış, fen bilimlerinden sosyal bilimlere sirayet etmiş ve temel felsefi yaklaşımları etkisi altına almıştır. Zamanla ‘ilerleme’ kavramının yanına evrim kavramı da eklenerek, insanın ve bilgisinin ilerleme ve evrim kavramları olmadan hem açıklanamayacağı hem de gelişemeyeceği düşüncesi hâkim anlayış haline gelmiştir. Bu kavramsal gelişim ışığından dünyaya bakan -batılı olsun, olmasın- birçok düşünürün şahit ve hatta hayran oldukları bir diğer paralel gelişme ise, Batı dünyasının teknoloji, sanayi ve ekonomi gibi somut alanlardaki hızlı ve etkili ilerleyişidir. Bu paralel görünüme şahit olanların cevaplaması gereken soru artık şudur: Acaba 17. yüzyılda ortaya çıkan ilerleme fikri, Batı sanayisinin, teknoloji ve ekonomisinin ilerlemesinin arkasında yatan neden olabilir mi? Bu soru hala cevaplanmayı beklerken, Batı karşısında bahsi geçen alanlarda geri kalmış hatta bu yüzden acılar çekmiş toplumların, özellikle 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyılın başındaki münevverlerinin çoğunun kafasında cevaplanmıştır. Öyle ki, bu dönem düşünürleri tarafından “modernleşme süreçleri inşa etmek, Batı dışı toplumların önüne ulaşılması gereken ideal hedefler olarak konulmuştur” (Karakaş, 2022, s. 110).

Bu toplumlardan biri de hiç kuşkusuz, birkaç yüzyıl boyunca Batı karşısında sanayi, teknoloji ve ekonomi açısından gerilemiş; sonunda yok olmanın eşiğinden dönmüş Türk toplumu ve münevveridir. Batı dünyasının her alandaki gelişiminin arkasında felsefi bir dönüşümün olduğuna inanan “geç Osmanlı dönemi ve erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının Türk modernleşmesinin felsefe ile temasını bir gereklilik olarak gördükleri anlaşılmaktadır” (Ovacık, 2023, s.379). Türk modernleşmesinin banisi olan aydınlar Batı dünyası karşısında geri kalmışlığın aşılması için modern felsefenin, pozitivizm başta olmak üzere idealizm ve spiritüalizm gibi bütün mezhiberlerinde kendilerine yer bulmuşlardır.

Ziya Gökalp’in Biyografik ve Düşünsel Kırılma Noktaları

Meşrutiyetin ilanı ile aynı yıl 1876’da dünyaya gözlerini açan Ziya Gökalp; Lale devrine kadar geri götürülebilecek Osmanlı modernleşmesinin, ilmi cemiyetlere ilk defa hukuki bir statü tanıyan Cemiyetler Kanunu’nun yayınlandığı II. Meşrutiyet döneminde, çoktan bir süredir olgunlaşmış ilmi kampların bir kaçında bulunmaktadır. Daha sonraları Emrullah Efendi tarafından 1913 yılında kurulan Türk Bilgi Derneği’nde idare heyetinde ve Felsefe ve İhtimayyat biriminin üyeleri arasında Ziya Gökalp yerini almıştır. Yine felsefe birimine hazırladığı raporlar sonucunda Osmanlı’nın ilmi noktada geri kalmasının suçlusu olarak, Batılı akıl hocalarının haklı bir şekilde tespit ettikleri gibi ‘skolastik yaklaşım’ı görmüşlerdir. İyi niyetle yapılan bu tespitler ışığında ülkenin gelişmesi için bu skolastik anlayışa karşı mücadele etmenin, kaçınılmaz bir gereklilik olduğunu savunmuşlardır (Koç, 2011, s. 490-502). Birinci Dünya Savaşı etkisiyle daha sonra kapanan Türk Bilgi Cemiyeti’nin yanında yine Modern Batı felsefesinden -özellikle siyaset filozoflarından- etkilenerek ortaya çıkan cemiyetler de mevcuttur. Bunlardan en önemlileri Yeni Osmanlılar ve İttihat ve Terakki cemiyetleridir. Bu cemiyetlerin temel olarak etkilenip Türkiye’de de yaygınlaşmasına vesile oldukları akım ise pozitivizmdir.

Osmanlı’nın son döneminde devleti, kurumlarını, ilmi ve içtimai hayatı ıslah etmek için Türk aydınları tarafından yürütülen Batı eksenli modernleşme denemeleri, Cumhuriyet dönemi ile birlikte yeni bir hüviyet kazanarak; yeni bir devlet, yeni bir içtimayyat, yeni bir ilmi hayat ve

yeni bir felsefe yahut sıfırdan bir felsefe görevini üstlenmiştir (Karakaş, 2022, s. 111). Bir devletin nasıl kurtulacağını düşünen ve bu anlamda çalışmalar yapan entelektüel bir çevre içerisinde kendisini bulup, daha sonra oluşacak yeni bir devletin kuruluş aşamasına tanıklık eden bir mütefekkir olarak Ziya Gökalp'in düşünceleri, şahit olduğu tarihin felsefi bir yansımasıdır.

Ziya Gökalp, kendisini, siyasi inkılabın yapımcılarından biri olarak görür ve II. Meşrutiyeti Osmanlı'nın kurtuluşunun siyasi ayağı olarak kabul eder. Kendisini de dahil gördüğü Türk entelijansiyasının, yeni bir vazifesi olduğunu ve bu vazifenin de toplumsal hayatta bir inkılabı şekillendirmek olduğunu, 1911'de yayınladığı Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler adlı makalesinde dile getirmiştir. Ziya Gökalp'e göre, Türk toplumu siyasi bir inkılabın ardından ailevi, toplumsal, ahlaki, estetik, felsefi ve iktisadi anlamda bir inkılabı ihtiyaç duymaktadır. 'Yeni hayatçılar' diye nitelediği bu inkılapçıların yapması gereken ilk iş ise, ilim ve felsefe ile devleti yükselmektir. Gökalp'in ilk dönem yazılarından biri olan bu makale; Osmanlı'nın güçlenmesini, milli bir Osmanlılık anlayışından doğacak bir tür yeni medeniyet inşasını konu etmektedir. Ona göre Osmanlılık içerisinde ortaya çıkacak ahlaki, estetik, iktisadi, felsefi değerler Batı medeniyetini taklit etmeden ondan daha ileri bir medeniyet kurmayı mümkün kılacaktır (Bolay, 1982, s. 40). Gökalp'e göre, bu tarihi görevi üstlenebilecek milletler içerisinde belki de en uygunu Türklerdir; Türk olmanın getirdiği irade, zeka ve benzeri özellikler bu iş için Türk toplumunun, en uygun millet olduğunu işaret etmektedir.

Ziya Gökalp'e göre, felsefe, klasik tanımındaki bilimlerin felsefeden doğması hasebiyle edindiği bilimlerin anası olma özelliğini artık kaybetmiştir. Onun deyişiyle, "felsefe analık vazifesinden vazgeçti, ilimlerin zâbitası sıfatını iktisab etti" (Bolay, 1982, s. 1). Ziya Gökalp'in felsefeye biçtiği bu, ilimlerin tasnifi ve takibi misyonu; bugün bilim felsefesinin tarifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, felsefe görünen varlık alanını ilime; görünmeyenleri de metafiziğe kaptırmıştır. Fakat felsefe bunları kaybettiğinde kendisine yeni bir alan bulmuştur. Bu da, kıymet (değer) alanıdır. Böylelikle felsefenin saç ayaklarından ilk ikisi olan ontoloji ve epistemoloji neredeyse terk edilmiştir. Gökalp'in deyişiyle, "Bugünkü felsefe umumî bir ahlâktır" (Bolay, 1982, s. 6). Bu tarif zemininde de, mevcut devleti kurtarmak ya da yeni bir devlet kurmak ve içtimai anlamda ileri medeniyetlerin ötesine taşınmak görevi; yeni hayat ve yeni değerler bulmak ile mümkün olacaktır. Böylece, umumi ahlaki inşa etme görevi, Gökalp'in felsefeye dolaylı olarak yüklediği nosyonda ortaya çıkmaktadır. Felsefe, yeni kıymetler etrafında, yeni bir içtimaiyyat oluşturacaktır.

Ziya Gökalp'in felsefeye yüklediği bu nosyon, yine felsefenin ne olduğuyla doğrudan alakalıdır. Gökalp'e göre, felsefe; pratik ihtiyaçlar, sonuçlar ve faydalar için yapılan diğer tüm bilimlerden, yöntemi ve amacı yani sadece düşünmek için düşünmek özelliğiyle ayrılmaktadır. Yine bilimler, yöntemleri itibariyle objektif oldukları için evrenselidir. Fakat felsefe bilimlerle irtibatı ve onlarla uygunluğu açısından evrensel olsa da yine de sübjektiftir. Ona göre, "her milletin kendisine göre bir felsefesi vardır" (Gökalp, 1999, s. 185). Gökalp'in bu iddiası hars(kültür) ve medeniyet kavramları arasında yaptığı meşhur ayrımı dayanmaktadır.

Ziya Gökalp'in Felsefi Referansları Eşliğinde Temel Kavramları, Görüşleri ve Felsefi Pozisyonu

Ziya Gökalp'e göre, tamamen insana özgü olan akıl ve dil ile insan, her ne kadar kaynağı ilahi olsa da öncelikle din kurumunu ve buna dayalı olarak ahlak, hukuk, estetik ve iktisat gibi insan yaşantısını oluşturan kurumları hem kültür hem de medeniyet içerisinde kurulmaktadır. O halde medeniyet ve kültür aynı şeyler midir? Ya da kültür ve medeniyet arasındaki ayrım nereye dayandırılmaktadır? Gökalp, kültürün, adeta canlı bir varlık gibi her milletin millet olmasına paralel bir şekilde ortaya çıkıp ve geliştiğini düşünür. Yani kültür, insan elinden yapay bir şekilde insanın arzuları doğrultusunda gerçekleşmez. Ona göre kültür, bir insanın, bir milletin, ferdi oluşunun doğal seyrinde ortaya çıkan ve hatta milletin fertlerinin iradesi dışında onların başına gelen bir şeydir. Medeniyet ise aynı insan yaşantılarını ifade etmesine rağmen tamamen milletin fertleri arasındaki ahengi sağlamak yerine, milletlerarası bir ahengin ve uyumun tesisi için

insanların iradeleri ve arzuları doğrultusunda üretilen bir şeydir. Bu yüzden, İngiliz veya İtalyan kültüründen bahsederken bütün bu milletleri kapsayan bir ortak Batı medeniyetinden bahsedilmelidir (Gökalp, 1995, s. 19-20). Gökalp'in ayrımına rağmen kültür ve medeniyet yine de iç içe görünmektedir. Nitekim o, kültürlerin medeniyetlerin etkisi altında kaldığını hatta kültürün bu etkilerden kurtulmak için mücadele etmesi gerektiğini savunmaktadır. Fakat aynı zamanda örneğin Türk milletinin ilerlemek için yüksek medeniyetlere dahil olması gerektiğini de söylemektedir.

Ziya Gökalp'in yüksek medeniyet olarak gördüğü, bilim ve teknik gibi objektif unsuları medeniyetinin temelini koyan Batı medeniyetidir. O halde kültürlerin yüksek medeniyetlerden etkilenmeleri nasıl gerçekleşmelidir? Gökalp'in ifadeleriyle, "Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ilgili zevkleri kendine özgüdür. Bunları asla dışarıdan alamaz. Dışarıdan yalnız ifade ve anlamlar, metodlar, teknikler alınabilir" (Gökalp, 1995, s. 15). Yani estetik bir nesnenin kişide yarattığı heyecan veya ahlaki bir seçim veya bunların ışığında ortaya çıkan bir zevk tamamen millidir. Yalnız Gökalp'in verdiği örneklere bakılırsa, bir medeniyetin bir kültüre etkisi, onun bahsettiğinin aksi yönde gerçekleşmektedir. Ona göre, tarihte Türk kültürü, önce Çin medeniyetinin sonra İran ve Arap medeniyetinin ve Tanzimat sonrası da Batı medeniyeti etkisinde kalmıştır.

Gökalp'in, fikirlerinde bir takım kafa karışıklıkları ve hatta dönemin çok hızlı değişen siyasi yapısının etkilerini görmek mümkündür. Örneğin Gökalp, Medeniyetin yüksek bilim ve felsefe ile oluşturulabileceğini yine bunun, milletlerin değil milletler üstü ve arası bir ilişkiyi tanzim edeceğini ifade etmektedir. Fakat Gökalp'in bu açık tanımı Çin, Fars ya da Arap milletlerinin, kültürlerinin yanında bir de medeniyet kurup kurmadıkları bahsine gelindiğinde açık olmak yerine bilakis kafa karışıklığının sebebi haline gelmektedir. Gökalp'in tanımına göre, eğer bu milletler medeniyetler kurmuş iseler, bu, ancak yüksek bilim ve felsefe ile mümkün olacağından bu milletlerin medeniyetlerine dahil olmak ile Batı medeniyetine dahil olmak arasında bir fark kalmayacağı açıktır. Fakat Gökalp bir yandan Türklerin Doğulu denebilecek medeniyetlerin elinden kurtulması gerektiğini söylerken diğer yandan mevcut Batı medeniyetine dahil olması gerektiğini salık vermektedir. Gökalp düşüncesindeki bir diğer sıkıntılı nokta ise, eğer Türk milleti farklı medeniyetlerin etkisine açık bir millet ise, bu Türk medeniyeti diye bir şeyden bahsedemeyeceğimiz anlamına mı gelmektedir? Bu sorular cevaplanmaya muhtaç sorular olarak şimdilik göz ardı edilebilir görünmektedir. Çünkü bu sorulara verilecek cevaplar çalışmamızın ana eksenini oluşturan Gökalp'in özgün bir Türk felsefesine kapı aralayıp aralamadığı noktasındaki pozisyonunu değiştirmeyecektir.

Ziya Gökalp'in önce toplum ve devletin ıslahı, daha sonra da yeni bir toplum ve devlet kurmayı tartıştığı eserlerinin her yerinde düşünsel pozisyonu hakkında açık veya örtük referanslar bulmak mümkündür. O, Durkheim ve Herder gibi ünlü isimlerden açıkça etkilendiğini gizlememiştir. Gökalp "Fenler tekniklerden doğduğu gibi, felsefede yöntemden doğar. Filozoflar başkalarının bulduğu gerçekleri birleştiren ve düzenleyenler değildir. Gerçekten filozof olanlar, gerçeğin araştırılması yöntemini bilenler ve bunu kendileri uygulayabilenlerdir" (Gökalp, 2005, s. 29) diyerek felsefenin bir usulden doğduğunu ifade etmektedir. Anlaşılan Gökalp, ilim ve felsefenin yukardan aşağı, teoriden pratiğe doğru değil de pratikten teoriye doğru ortaya çıktığını düşünmektedir. Tam bir Durkheimci gibi ahlakın kaynağını, toplum olarak görmesi de felsefe ve ilim konusundaki düşünceleriyle örtüşmektedir. Gökalp, bireyin ahlaki eylemle ilgili ödevini Kant'ın söylediği gibi, insanın kendi içindeki bir maksimden alması yerine doğrudan toplumdan alması gerektiğini düşünmektedir. Buna rağmen Gökalp'in felsefe tanımı, Kant'ın felsefeyi yöntemlerden ortaya çıkmış ve buradan düzenli olarak beslenmesi gereken bir eylem halinde tasarlayan tanımıyla uyusmaktadır. Gökalp'in bir yandan Kant'ın felsefeye ilgili görüşlerine paralel ifadeleri diğer yandan ahlak konusundaki zıt fikirleri onun düşüncesinin eklektik bir yapıya sahip olmasının yanında henüz bir sistem olmaktan uzak olduğunu da göstermektedir.

Gökalp, Avrupa'nın gelişmesini; aslında insanların çoğalması, şehirlerin ve ihtiyaçların büyümesi, iş bölümünün ortaya çıkması sonucunda önce sanayide gerçekleşen uzmanlığın sonra ilimde görülmesi ve topyekün insanların ruhlarına kadar etki eden bir değişim olarak tanımlamaktadır. Türk toplumunda böyle bir süreç yani Rönesans süreci ve akabindeki süreçler yaşanmadığı için sanayide, ilimde, felsefede ve ahlakta ciddi bir değişiklik olmamıştır. Bu yüzden Avrupa Ortaçağının skolastik anlayışının adeta paralelinin Osmanlı toplumunda da olduğunu düşünen Gökalp, Avrupa'nın aksine Türk toplumunun skolastikten kurtulmadığını savunmaktadır. (Gökalp, 1995, s. 55). Gökalp'in bu yaklaşımı, aslında günümüzde, bilim tarihi ile ilgili merhum Fuat Sezgin hocanın düzelttiği bir hatalı anlayışa dayanmaktadır. Gökalp, "Araplar bilim, fen, felsefe adına akıl ve deneye dayanan her ne varsa, Bizans'tan aldılar. Sonraları Acemler gibi Türkler de bu bilgileri Araplar'dan öğrendiler" (Gökalp, 1995, s. 53) derken Batı Ortaçağı ile Doğu Ortaçağının kaderlerini birbirlerine bağlamış görünmektedir. Fuat Sezgin ise, İslam dünyasının ilk defa miladi 7. yüzyılda Yunanca eserleri Arapça ve Süryaniceye çevirmeye başladığını ve yine örneğin 8. yüzyılda Câbir bin Hayyân ile modern kimyanın ilk adımlarının atıldığını ifade etmektedir (Özden, 2019, s. 16-20). Fuat Sezgin, ortaya koyduğu birçok bulgu ile beraber özetle şunu iddia etmektedir: Öncelikli olarak Batı düşüncesi Yunanca birçok eser ve düşünceye Arapça çevirileri sayesinde 10. yüzyıldan sonra yeniden ulaşmaya başlamıştır. Yine Antik Yunan dünyasında deneyin bilim için ne kaynak ne de bir sağlama aracı olarak kullanılmadığını; deneyin bilimsel bir yöntem olarak ancak Müslüman bilim insanları tarafından kullanılmaya başlandığını örneklemektedir. Dolayısıyla Gökalp'in bu bağlamdaki görüşü, konu hakkında, döneminin yaygın ve yanlış bilgisine dayanmaktadır.

Gökalp'in Türk toplumunun ilmi, felsefi ve ahlaki bir skolastik içerisinde olduğunu düşünmesinin altındaki neden pek sağlam görünmese de, onun bu konudaki temel görüşü nihayetinde; Türk toplumunun bir Rönesans ve Aydınlanma yaşamadığı için Avrupa'nın gerisinde kaldığı şeklindedir. Gökalp, "Hars ve terbiye nokta-i nazarından Avrupa medeniyetine müftekir olmadığımız halde, fenniyat ve talim cihetiyle, ona son derece şiddetle muhtacı" (Gökalp, 1972, s. 142) derken Avrupa'nın geçirdiği süreçleri ne açıdan takip edeceğimiz hususunda sınırı çizmektedir. Gökalp'e göre Türk toplumu, içerisinde bulunduğu durumdan kurtulmak için ilk adım olarak Batı'nın bilim ve teknolojisini almalıdır; kendi kültürünü ise öz kaynaklarından öğrenip muhafaza etmelidir. Gökalp düşüncesinde bunun anlamı şudur. Batının bilim ve tekniği alınırken felsefe ve ahlak gibi milli kültürün parçaları ise asla başka bir yerden alınmamalıdır. Ona göre, Batı'nın tekniğini aldıktan sonra aslında Batı medeniyetinin içerisinde girmiş olacağız. Bu noktada, milli kültürümüzü yani sanat, ahlak, felsefe ve iktisat gibi konularda halka gidip özü, oralarda aramalıyız. Ancak o zaman milli felsefemizi, musikimizi özü bizden olmak kaydıyla Batı tekniği sayesinde yüksek bir kültür seviyesine çıkarabiliriz (Gökalp, 1995, s. 15-18). Gökalp yüksek bir milli kültür yani yüksek bir milli felsefenin imkanını işte tam burada Avrupa medeniyeti içerisinde görmektedir.

Ziya Gökalp'in felsefe tanımını ve felsefeyi konumlandığı yeri hatırlayarak; neredeyse taban tabana zıt bir görüşten, Martin Heidegger'in "Batı Felsefesi tabiri bir totolojidir. Batı, felsefe; felsefe de Batı demektir" (Heidegger, 1995, s. 29) görüşünden, tersten bir ilham alıp gerçekten öyle olup olmadığına da bakmak üzere; felsefenin kökensel ve orijinal bir tanımına başvurmak yerinde olacaktır. Felsefenin kuruluş çağında Aristoteles, felsefe bilgisini şöyle tanımlamıştır: "hemen hemen hayatın bütün ihtiyaçları ve konforu ile ilgili şeyler tatmin edilmiş olduğunda böyle bir bilgi aranmaya başlanmıştır" (Aristoteles, 1996, s. 84). Gökalp ise, "Felsefe, maddi ihtiyaçların iktiza ve icbar etmediği, menfaatsiz ve garazsız, hasbi bir düşüncüdür. Bu nev'i düşünüşe "spekülasyon" nâmı verilir. Biz buna Türkçede "muâkale" ismini veriyoruz (Gökalp, 1999, s. 186). Aristoteles'in varlıkların ilk nedenlerinin bilgisi olarak gördüğü felsefe bütün pratik ve faydacı amaçlardan kendini sıyırmış kendisini amaç edinmiş teorik bir uğraştır. Yine bu uğraş, milletler ve kültürler üstü bir yerde durmaktadır. Ziya Gökalp'in düşüncesi bu bağlamda Aristoteles ile paralel görünmektedir. Gökalp'in felsefeye biçtiği misyonu ve fonksiyonu hatırlayarak; felsefenin olanağına dair şu sözlerini de dikkate almak gerekir: "Bir millet muharebelerden kurtulmadıkça ve iktisadi bir refaha nail olmadıkça içinde muâkale yapacak

fertler yetişemez (Gökalp, 1999, s. 186). Gökalp Arsitoteles'in Metafizik kitabında bu tarz düşünceler için ilk defa boş vakti olan Mısırlı rahipler örneğinden etkilenmiş olacak ki, insanların düşünme üzerine düşünme olan, muâkale'yi yapabilmeleri için temel ihtiyaçlarının giderilmiş olması ve çalışmak zorunda olmamaları gerektiğini söylemektedir. Gökalp'e göre, Osmanlı Devleti'nin yıllarca süren savaşlar ve yokluk içerisindeki halkı bu yüzden muâkale yapmaya takatsiz kalmıştır. Ona göre, Türk insanı düşünme konusunda yeteneksiz değil; sadece buna vakti olmamıştır.

Gökalp, bir yazısında, "Yine anlaşılıyor ki, bizde gerçek anlamıyla ne felsefe, ne de filozof vardır (Gökalp, 2005, s. 30) derken bir diğer yazısında "Türkler arasından şimdiye kadar az filozof yetişmesini, Türklerin muâkaleye istidatsız olduklarına yüklememelidir" (Gökalp, 1996, s. 186) demektedir. Gökalp bu düşüncesini Osmanlı'nın gerileme ve yıkılış dönemi ile sınırlamamaktadır. Türkler tarih boyunca pek fazla filozof yetiştirmemişlerdir. Fakat bu Gökalp'in 'yüksek felsefe olarak adlandırdığı felsefenin bir çeşididir. Ona göre, bir Türk felsefesinden bahsedebiliriz. Fakat bu muâkale yapılarak ortaya çıkan teorik veya yüksek bir felsefe değildir. Onun ifadesiyle, "Türklerin felsefeye geri kalmaları, yalnız yüksek felsefe nokta-i nazarından doğru olabilir. Halk felsefesi nokta-i nazarından Türkler, bütün milletlerden daha yüksektirler" (Gökalp, 1996, s. 186). Ona göre, felsefenin bu ikili durumu bilim ve felsefe arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Bilimsel bilgi objektif ve evrensel bir bilgi olmak zorundadır. Fakat evrensellik felsefenin sadece bir yanını oluşturmaktadır. Bu yüzden her milletin kendine ait bir felsefesi olabilmektedir. Sanayi, teknik ve bilimsel gelişim sonucunda ortaya çıkan toplumsal refah zemininde fertlerin muâkale yapması sonucunda ortaya çıkan yüksek felsefe ise milli felsefeyle aynı değildir. Gökalp'e göre milli felsefenin bulunup geliştirilebilmesi için, Türk milleti, yüksek medeniyetlerin bilim ve tekniğini alarak onlarla maddi şartlarını eşitlemelidir. Esasında, her milletin kendine özgü bir milli felsefesi vardır. Mesele bu felsefenin diğerleri üzerinde hakimiyet kurmasıdır. Bunu için bir millet bilim ve teknik açıdan diğerleriyle ya aynı seviyede ya da onların önünde olmalıdır. Gökalp'e göre, bir milletin kendi felsefesini üretebilmesi ve bunu cihanşümul bir hale getirebilmesi için iktisadi, siyasi ve sosyal şartların sağlanmış olması gerekmektedir.

O halde, Ziya Gökalp'e göre iki çeşit felsefe vardır: Yüksek felsefe ve halk felsefesi. Batı dünyası, yüksek felsefe noktasında çok büyük ilerleme sağlamasını spekülasyon yani muakale yapmasına borçludur. Bir milletin spekülasyon yapabilmesi için siyasi, güvenlik, eğitim ve iktisadi problemlerini çözmüş olması gerekmektedir. Gökalp'e göre, Türkler ne Gökalp'in yaşadığı dönemde ne de eskiden bu refah ve huzur ortamına sahip olamadıkları için bu muakale yani refleksiyon sıçraması pek fazla gerçekleşmemiştir. Gökalp, Arsitoteles'in ilk felsefe dediği 'bütün menfaatlerden sıyrılmış düşünme'sini, yüksek felsefe olarak nitelemektedir. Arsitoteles'e göre ilk felsefe, hiçbir pratik göndermesi olmayan teorik bir yükselmeyi ifade etmektedir. O halde Gökalp'in yüksek felsefe olarak nitelediği Batı felsefesi pratik fayda gözetmeyen kendi kendini amaçlayan bir düşünme şeklidir. Gökalp'in halk felsefesi dediği düşünme ise, kendini tamamen pratik faydada bulmaktadır. Gökalp bu halk felsefesini de kendi içinde yüksek ve değerli kılan pratik faydayı şöyle ifade etmektedir. "Türkler, maddi silahların, manevi kıymetleri hükümsüz bıraktığı son asra gelinceye kadar, Asya'da, Avrupa'da, Afrika'da bütün milletleri yenmişler, tâbiyetleri altına almışlardı. Demek ki Türk felsefesi, bu milletlere ait felsefelerin hepsinden daha yüksekti" (Gökalp, 1999, s. 187). İlk bakışta Türklerin zaferlerinin tamamını Türk felsefesine bağlayan bu ifadeler, düşman tarafından esir alınmış insanlara umut vermesi için söylenmiş olsa gerektir. Zira Türklerin zaferlerinde, döneminin teknolojisinin ve kurmay zekanın nasıl iş gördüğünü, İslam öncesi ve sonrası birçok savaşta görmek mümkündür. Dolayısıyla Türklerin halk felsefesinin diğer milletlerden üstün olduğu iddiasını Türklerin savaşta üstünlük kuruyor olmalarına bu şekilde bağlamak pek mümkün görünmemektedir. Nitekim, Türklerin tarihinde farklı zamanlar ve topluluklarda çeşitli yenilgiler de mevzu bahis olmuştur ki bu bağlantı ve temellendirmenin duygusallığın ötesinde felsefi bir kıymet-i harbiyesi olmadığını belirtmek gerekir.

Ancak yine de Ziya Gökalp'in Türk felsefesi ve Türklerin geçmiş zaferleri arasında kurduğu bağlantının nedeni, büyük sıkıntılar içerisinde esir edilmek istenen bir milletin gençlerine bir ufuk tayin etmesi açısından oldukça önemli görünmektedir. Gökalp gençlere şöyle seslenmektedir. "Görülüyor ki Türklerde, yüksek felsefe ileri gitmiş olmamakla beraber, halk felsefesi gayet yüksektir. İşte felsefi Türkçülük, Türk halkındaki bu milli felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır" (Gökalp, 1999, s. 188). Gökalp'e göre Türk milleti ile kendi milli felsefesi arasındaki bağ zarar görmüş ve millet, felsefesinden uzaklaştırılmıştır. Bunun sorumlusunun - açıkça ifade edilmemekle beraber Gökalp'in eserlerinin bütüncül bir okuması yapıldığında- Türk kültürü ile milletin arasında giren Fars ve Arap medeniyeti olduğu söylenebilir. Çünkü bu medeniyetler Türk ahlakının, sanatının ve felsefesinin yerine geçmişlerdir. Oysa, "Her milli hars, kendi istiklalini koruyabilmek için uluslararası medeniyeti temsil etme bekleşindedir" (Gökalp, 1995, s. 18). Ona göre, "hukuk, ahlak, felsefe ve iktisatta kural ve sistemler Avrupalı, fakat ruh tamamıyla halka, hayata uygun ve milli olmalı" (Gökalp, 1995, s. 18)dir.

Ziya Gökalp'in kavramlaştırması ışığında anlaşılan o ki, kültür ve medeniyetin bu ortak alanlarında; usul, medeniyetten; değerler yani esas da kültürden gelmelidir. Tam tersi yani medeniyetin kültürü temsil ettiği durumlarda ise, milli değerler yerine medeniyetin yani başka bir kültürün içerisinde yükselip evrensel hale gelen değerleri gelir ki bu mevcut milli kültürün yok olması anlamına gelmektedir. Gökalp bu yüzden önce, üzeri örtülmüş ve unutturulmuş olduğunu düşündüğü Türk kültürünün köklerine gitmekle işe başlanması gerektiğini düşünmektedir. Türk kültürünün değer dünyasının, ancak kendi otantik kaynaklarından ortaya çıkarılabileceğine inanmaktadır. Bu yüzden Gökalp'in çalışmaları öncelikle esas itibarıyla Türk kültürünün geçirdiği aşamaları ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu vazifeyi ise 'Türkçü genci' diye ifade ettiği gençlerin omuzlarına yüklemiştir (Gökalp, 1999, s. 188). Gökalp Türk Medeniyeti Tarihi kitabında Türk tarihini eski, orta ve yeni dönem olmak üzere üçe ayırmaktadır. Türk kültür tarihi sırasıyla Türklerin tarih sahnesine çıkması, İslam dinine girmeleri ve Batı medeniyetine yönelmeleri kıstaslarına göre sınıflandırılmıştır. Gökalp kendi medeniyet ve kültür tanımlarına paralel olarak Türk kültürünün farklı medeniyetlerle kurduğu ilişkileri ifade eden bir sınıflandırma yapmıştır. Her döneminde kültür muhakkak bir veya daha fazla medeniyetin etkisi altında kalmış olacağından ve bu etkilerin ortaya çıkarılması gerekliliğinden Gökalp, Türk kültürünün başlangıcına eğer varsa sıfır noktasına gitmeye çalışmıştır (Gökalp, 1974, s. 11-13). İlk olarak, Eski Türklerdeki din ve mitolojiden başlayarak sırasıyla düşünme biçimleri yani mantık, devlet teşkilatı, aile ve iktisat gibi çeşitli kültür öğelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Gökalp, kültürü oluşturan kurumları incelerken, kültürün medeniyetlerden düşünme ve kendini ifade etme biçiminde ayrıldığını şöyle ifade etmektedir: "Medeni milletler kelimelerle konuşurlar. Binaenaleyh felsefeleri, mefhumî (kavramlara dayanan) bir felsefedir. Eski Türkler ise, kelimelerle ve mefhumlarla değil, timsallerle (sembol, resim) düşünürlerdi." (Gökalp, 1974, s. 154). Kendine has düşünme şekliyle dolaylı Türk felsefesini sembolizm olarak adlandıran Gökalp şöyle devam etmektedir. "Türkler'in yazılmamış, belki de söylenmemiş gizli düşünüşünü anlamak isterseniz, dindeki ve bilhassa esatirindeki timsalleri tetkik etmelisiniz" (Gökalp, 1974, s. 154). Gökalp'in ifade ettiği gibi Türk düşüncesinin ya da daha sıklıkla felsefede kullanıldığı şekliyle 'Türk aklı'nın ne olduğunu ya da nasıl bir özgün düşünme şekli taşıdığını ortaya koymanın yolu; bu düşünce sisteminin dili olarak karşımıza çıkan sembolizmi çözümlemektir. Bütün olası eleştirileri dışarda bırakır, felsefe tarihinden ilham alan bir bakış açısıyla bakar ve Batı'daki benzer çalışmaları önyargısız görebilsek; Gökalp'in, Eski Türklerin kullandığı sembollerini, düşünmenin dili olarak tespit etmesi ve bunların çözümlenmesi gerektiği görüşü oldukça önemli görünmektedir. Fakat esaslı sorumuza geri dönersek, Gökalp'in, dönemin ruhundan etkilenerek kendi kültür dünyasını ve toplumunu hak ettiği yerlere taşımak için gösterdiği gayret, acaba özgün felsefemizi ortaya çıkararak düşünürlerimizin, eksenlerini düzeltmelerini sağlamış mıdır?

Ziya Gökalp'e göre, "hayatın özü, yaratıcı bir gelişmedir" (Gökalp, 2005, s. 26). Bergson'un yaratıcı tekâmül fikrinin yansıması olarak karşımıza çıkan bu anlayış; Gökalp'in

hayat ve yaşantılar olarak nitelediği kültürün, canlı bir varlık gibi gelişmeye açık olduğunu ifade etmektedir. Kültürün canlı olması demek ise, kültürün, tarih içerisinde birbirleriyle bağlantılı ve birbirinin devamı olan kurumlar üretmesiyle mümkün olmaktadır. Bu tarihsel bağlantıya ise gelenek denilmektedir. Gökalp'e göre Türk kültürünün en büyük eksiği ise tarihteki başarılı veya başarısız durumlarını birbirine bağlayan bir geleneği olmamasıdır. Bunun yerine Türklerin kuralcı bir millet olduğunu ifade eden Gökalp'e göre Türkler, tarihi serüvenlerinde kendi gelişimlerinden doğan kurumları devam ettirmek yerine karşılaştıkları her medeniyet veya kültürden kendi tarih ve gelenek çizgisinden doğmamış müesseseleri alarak geleneksiz bir millete dönüşmüştür.

Gökalp, geleneğimizi, sırf cansız kurallar ve kurumlar silsilesi olan taklitlerle kurban ettiğimizi düşünmektedir. Oysa gelenek, bir insanın doğumundan ölümüne kadar, 'kendi hayatım' diyebileceği bir bütünlüğü, bir millet için de sağlayan yegâne şeydir. Bir kültürün gelişmesini ve zamana uygun bir şekilde yeni kurum ve kurallar yaratabilmesinin yolunu, gelenek açmaktadır. Gökalp'e göre, ahlakın kendi dinamiğinde canlı gelişimini sağlayan da; ahlak, hukuk, siyaset vb. kurumların arasındaki ahengi kuran da yine gelenektir. Gökalp, Durkheim'ın bu konudaki düşüncelerini şöyle aktarmaktadır: "Durkheim'a göre ahlak, hukuk, siyaset, mantık, güzel sanatlar ve güzel duyu, ekonomi gibi kurumlarının tümü 'din'den türemiştir. Bu dallar, köklerini dinsel bir kaynaktan bulmakla canlı bir verimliliğe, verimli bir canlılığa ererler" (Gökalp, 2005, s. 29). Gökalp'e göre, kültür, kökü din olan dalları kurumlar olan canlı bir ağaca benzer.

Gökalp'e göre, milli bir felsefe, gelenek adını verdiği bir süreklilik içerisinde tam anlamıyla kendini bulabilir. Türklerin bir geleneği olmadığı düşüncesine katılmamak kaydıyla, Gökalp'in "Türk'ün 'tarih sonrası'nı dinin bu 'fizik ötesi'ne bağlayarak bir 'İslam-Türk' tarih felsefesi de yazılabilir" (Gökalp, 2005, s. 29) ifadelerinin çok kıymetli olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim günümüzde Türk kimliğini yaşatan devletlerin hepsi Müslüman olarak bilinmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Ziya Gökalp'in önerdiği, Türk kültürünün İslam metafiziği ile birlikteliğine dair; 'bu birliktelik sağlanmalıdır' ifadesinin 'yeniden tesis edilmelidir' şeklinde revize edilmesi uygun görünmektedir. Gökalp Türk tarihini başından beri kuşatan ve İslam dininin medeniyet üreten kavramlarını üstlenmiş bir millet olmayı salık verirken aynı zamanda sanayi ve teknoloji sonunda ortaya çıkan fenleri edinerek bunlarla oluşan refah ortamında da yüksek felsefe yapmayı hedef olarak göstermektedir. Onun ifadeleriyle, "Yüzyılın fenlerini ve felsefesini, teknik ve yöntemini ulusal ve dinsel geleneklerimize, açıkladığımız biçimde aşilar ve katarsak, çağdaş bir İslam-ı Türk uygarlığı ortaya çıkacaktır" (Gökalp, 2005, s. 30). İslam-ı Türk uygarlığı kültür anlamında özgürleşmiş ve uygarlık bakımından diğer uygarlıklardan bağımsızlaşmış bir medeniyetin adı olacaktır.

Gökalp düşüncesi, döneminin bütün fikirlerinden izler taşımaktadır. Durkheim, Fouillee ve Tarde gibi sosyologların yanında Comte, Spencer, Taine ve Gustav Le Bon'dan da etkilendiğini söylemek mümkündür. Görüldüğü üzere idealizm, sosyolojik idealizm, marksizm, pozitivism, materyalizm, sosyal darvinizm ve sosyalizm gibi görüşlerin etkisinden bahsedebileceğimiz gibi, Aristoteles'in felsefe tanımından ve Bergson'un 'yaratıcı tekâmül' kavramından etkilendiğini de belirtebiliriz (Evren, 2024). Bütün bu müktesebatı ve daha fazlasını kullandığı düşüncelerine asıl yön veren ise Türk milletinin bulunduğu haldir. O, bu görüşleri, önceleri tamamen Osmanlı'nın kurtuluşu daha sonra ise Osmanlı sonrası yeni bir Türk devletinin inşasına katkı sunmak için geliştirmiştir. Bu noktada, Ziya Gökalp'in yeni kurulacak devlete uygun bireyler yaratmaya çalıştığı yönündeki eleştirilere katılmadığımızı da belirtmek isteriz.

Sonuç ve Öneriler

Bize göre, Gökalp, Türk milletinin ortak inanç, ortak amaç, ortak zevk ve ortak ahlak gibi birçok özelliğinin bozulduğunu düşünmüş ve bu noktada hastalığı tedavi edici bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır. Buna göre, eğer birey, aile ve toplum milli olabilir ya da kendi gelenekleriyle tekrar bağlantı kurarsa zaten güçlü, özgür ve bağımsız bir medeniyet kurulması mümkün ve bunun korunması da mukadder olacaktır.

Ziya Gökalp'in iyi niyetli olduğunu düşündüğümüz ve yeri geldiğinde gördüğümüz eksikliklerine işaret ettiğimiz çalışmamızda; onun düşüncesinin gerçekten bir milli felsefenin doğuşuna hizmet etmesini canı gönülden istediğimizi ve hepimizin bu üst düzey görevi kavrayıp üstlenmemiz gerektiğini açıkça beyan etmekte bir beis görmüyor; Gökalp'ten bu yana, böyle bir çabanın, ne denli zayıf kaldığını idrak etmekten de üzüntü duyuyoruz.

Nitekim anladığımız kadarıyla Ziya Gökalp, muhtelif ilmi ve siyasi çevreler tarafından, kendi amaçları doğrultusunda çokça ve hoyratça kullanılmış düşünürlerimiz kervanına çoktan katılmış görünmektedir. Bunun yanında Ziya Gökalp düşüncesinin kendi içerisinde, kendini engelleyici bazı düşüncelere sahip olduğunu da tekrar ifade etmeliyiz. Öncelikle Gökalp'in Batı medeniyetini özellikle Doğu, Fars, Arap ve Çin ismiyle anılan diğer medeniyetlerden farklı olarak tanımlayıp iki farklı medeniyet tanımına imkân vermesi düşüncesinin insicamını bozmaktadır. İkinci olarak ilmin antik dünyadan modern dünyaya aktarımında İslam düşünürlerinin katkısını yadsıyarak sadece bizim onlardan kötü taklitler edinmiş bir millet olduğumuzu düşünmesidir. Bu yanlış anlayış sonucunda, Batı İlkçağını ve Ortaçağını taklit ettiğimiz için de Batı'nın Rönesans ve Aydınlanma ile üstesinden geldiği skolastik içerisinde hala sıkışmış bir millet olduğumuzu düşünmesidir. Böylece İslam ve Türk dünyasının bugüne kadar olan başarılarını halk felsefesine bağlarken bu başarıların mimarı olan Türk-İslam dünyasındaki teknolojiyi, iktisadi gelişmişliği ve eğitim konusundaki ilerlemişliği yok sayması; dönemin Abdullah Cevdet gibi aşağılık kompleksi içerisinde kendi millet ve kültürünü Batılılar karşısından durmadan kötüleyen çevrelerin etkisi de olabilir. Fakat felsefenin, Aristoteles'ten mülhem bir şekilde bir toplumsal refah ve boş vakit ile yapılabileceğine dair düşüncelerinin, en çok da Aydınlanma dönemi düşünürleri tarafından değillendiğini fark etmemiş olması şaşırtıcıdır. Tarihin en ıstırap dolu karanlık günlerinde felsefe ve düşünce tarihinin en parlak fikirlerinin ortaya çıktığı malumdur.

Ziya Gökalp, Batı'nın maddi başarılarının dünyadaki bütün insanların gözlerini boyadığı bir dönemde modern dünyanın felsefi ve entelektüel fikirlerine oldukça iltifat etmesine rağmen diğer dönemdaş düşünürlerden daha mesafeli bir düşünür portresi çizmektedir. Fakat toplu bir eleştiri yapmak gerekirse Türk felsefesinin emektarlarından biri olan Nurettin Topçu'nun "Binlerce yıllık evrimin sonunda insanı tanrılaştıran beyinsizliğin gölgesinde akıl barınamazdı" Topçu ,1998, s. 45) ifadeleri oldukça yerinde olacaktır. Gökalp'in de eserlerinde bazen çok yaklaştığı bu nokta, özgün bir felsefe ve medeniyet serüvenimizin neden öz kaynaklarımıza dönerek inşa edilebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Batı dünyası, modern dönemin başından beri, kendine tarih boyunca sorun oluşturmuş ve rekabet içerisinde olduğu medeniyet ve toplumların geçmişleriyle tarihsel ve kültürel bağlarını koparmak için felsefe, tarih, hukuk, bilim vb. alanlarda yeni bir kurgu ortaya koymuştur. Batı karşısında maddi olarak yenilmiş bu toplulukların düşünürleri ise ekseriyetle bu uydurma tarihi hızlıca kabul etmiştir. Böyle bir durumda Ziya Gökalp her ne kadar bazı açılardan bu kurgudan etkilenmiş dahi olsa; onu olduğu gibi kabul etmemiş ve bu durumdan bir çıkış yolu aramıştır. Her ne kadar özgün bir felsefe inşa etme açısından ne kendinin ne de ardından gelenlerin önemli bir başarısı olmasa da Gökalp, kendine has düşünme şekliyle Batı'nın kurgusunun bu topraklardaki vaizi olmaktan kurtulmuştur.

Kaynakça

- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Bochenski, I. M. (1983). *Çağdaş Avrupa felsefesi* (S. R. Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: Yazko Yayın Üretim Kooperatifi.
- Bolay, S. H. (1982). *Ziya Gökalp Makaleler II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Evren, M. (2024). Ziya Gökalp'in Etkilendiği ve Etkilediği Şahsiyetler. (H.Ö. Özden, G. Çopur, Ed.), *Ziya Gökalp* içinde (ss. 201-215). İstanbul: İhlamur Kitap.

- Gökalp, Z. (1972). *Milli terbiye ve maarif Meselesi*. Ankara: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.
- Gökalp, Z. (1974). *Türk medeniyet tarihi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Gökalp, Z. (1995). *Hars ve medeniyet*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (1999). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2005). *Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak*. İstanbul: Akvaryum Yayınevi.
- Gürsoy, K. (2014). *Bir felsefe geleneğimiz var mı?*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Heidegger, M. (1995). *Nedir bu felsefe?*. (A. Irgat, Çev.). İstanbul: Afa Yayıncılık.
- Karakaş, M. (2022). Türk modernleşmesi üzerine değerlendirmeler. *Sosyologca*, 24, 190-120.
- Koç, E. (2011). Osmanlıdan günümüze Türkiye’de felsefe cemiyetleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9(17), 489-520.
- Ovacık, Z. (2023). Türk modernleşmesinin felsefe ile temasını Ziya Gökalp üzerinden düşünmek: felsefenin saadeti mi; saadetin felsefesi mi?. *Beytulhikme*, 13(3), 378-390. Doi: 10.29228/beytulhikme.70382
- Ovacık, Z. (2024). Yerellik ve Evrensellik Dikotomisinde Felsefi Bir Tasarım Gerçekleştirmek: Ziya Gökalp ve Felsefi Türkçülük. (H.Ö. Özden, G. Çopur, Ed.), *Ziya Gökalp* içinde (ss. 301-313). İstanbul: Ihlamur Kitap.
- Özden, Hacı Ö. (2019). Prof. Dr. Fuat Sezgin ve geçmişten geleceğe Türk-İslam Bilimine katkıları. *Bilimname*, 3, 7-34. Doi: 10.28949/bilimname.599379
- Topçu, N. (2018). *İslâm ve insan Mevlâna ve tasavvuf*. İstanbul: Dergâh 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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı: %100

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Berkes'in Gökalp'i: Niyazi Berkes'in Gözünden Ziya Gökalp'in Düşüncesinin Yeri ve Önemi*

*Berkes' Gökalp: The Place and Importance of Ziya Gökalp's Thought Through the
Eyes of Niyazi Berkes*

Dr. Öğr. Üyesi Serhat TOKER ¹

Öz

Ziya Gökalp ve Niyazi Berkes, Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişiminde ve özelde de sosyoloji tarihinin ilk evresinde karşımıza çıkan önemli iki figürdür. Toplumsal dönüşüm ve modernleşme konuları üzerine düşünmüş ve eserler ortaya koymuş olmaları açısından, Türk modernleşme tarihi içinde de önemli tartışmaların başlatıcıları olmuşlar ve modernleşme tarihimizdeki önemli teorik perspektiflerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamışlardır. Ziya Gökalp, Berkes'ten bir kuşak daha önce toplumsal dönüşümü yaşamış ve sosyolojik bakış açılarıyla disiplinler bir şekilde izah çabasına girişmiştir. Berkes ise hem Gökalp'in ölümü sonrası Türkiye Cumhuriyeti ile ortaya çıkan yeni toplumsal dönüşüm hikayesini bizzat deneyimleme fırsatı bulmuş ve sekülerizm bağlamında değerlendirmeler yapmış hem de kendinden önceki tarihin içinde bu tarihe katkıda bulunan sosyolojik perspektifleri yorumlamıştır. Bu iki önemli figürün katkıları ortadayken, Berkes ve Gökalp'in Türk modernleşmesi tartışması içindeki farklı konuları özellikle Berkes'in Gökalp'i ele aldığı ve yorumladığı metinlerde daha koyu bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Berkes, Gökalp'in görüşlerini yorumlamış ve dahası 1959 yılında Gökalp'in eserlerini bir seçki olarak, yabancı akademik ve entelektüel okura sunmuştur. Hem bu derlemenin başındaki sunumunda hem de başkaca müstakil makale ve kitaplarında Berkes'in kendine özgü bir Gökalp okuması olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Berkes'in söz konusu kendine özgü okumasının Ziya Gökalp'in eserinin ve fikirlerinin, ideolojik kabuller ve kanaatlerin dışında rafine bir değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için ne derece değerli bir kaynak olduğunun ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda, makale kapsamında Berkes için Ziya Gökalp'in Türk modernleşmesi tartışması içinde taşıdığı önemin ayrıntıları vurgulanırken, bunların zaman içinde nasıl değiştiğinin izleri de sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Niyazi Berkes, Ziya Gökalp, Türk Modernleşmesi, Türk Sosyolojisi, Milliyetçilik.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp and Niyazi Berkes are two important figures in the development of social sciences in Turkey and in the first phase of the history of Sociology in particular. Having thought and produced works on social transformation and modernization, they have been the initiators of important debates in the history of Turkish modernization and paved the way for the emergence of important theoretical perspectives in the history of modernization. Ziya Gökalp experienced social transformation one generation earlier than Berkes and attempted to explain it in a disciplinary manner from a sociological perspective. Berkes, on the other hand, had the opportunity to personally experience the new story of social transformation that emerged with the Republic of Turkey after Gökalp's death and made evaluations in the context of secularism, as well as

* Bu çalışmanın ilk hali 04-06.10.2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar'da düzenlenen *Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji* kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, stoker@aku.edu.tr.

Atf için (to cite): Toker, S. (2024). Berkes'in Gökalp'i: Niyazi Berkes'in Gözünden Ziya Gökalp'in Düşüncesinin Yeri ve Önemi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 271-284.

interpreting the sociological perspectives that contributed to this history within the history before him. While the contributions of these two important figures are evident, the different positions of Berkes and Gökâlþ in the debate on Turkish modernisation are particularly evident in the texts in which Berkes discusses and interprets Gökâlþ. Berkes interpreted and criticized Gökâlþ's views, and moreover, in 1959, he presented a selection of Gökâlþ's works to foreign academic and intellectual readers. Both in his presentation at the beginning of this collection and in his other articles and books, Berkes' reading of Gökâlþ is unique. The aim of this study is to demonstrate how Berkes's unique reading is a valuable source for a refined evaluation of Ziya Gökâlþ's work and ideas outside of ideological assumptions and convictions. In this context, the article highlights the details of the importance of Ziya Gökâlþ for Berkes in the debate on Turkish modernization and traces how these have changed over time.

Keywords: Niyazi Berkes, Ziya Gökâlþ, Turkish Modernization, Turkish Sociology, Nationalism.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökâlþ ve Niyazi Berkes Türk sosyolojisi olarak adlandırılan ve kurumsallaşmasının bugün bile devam ettiğini iddia edebileceğimiz önemli bir kurumsal ve tarihsel izleğin önemli iki figürü olarak karşımıza çıkar. İlgi alanlarının benzeşikliği bir yana, iki düşünür de sadece Türk sosyoloji tarihi için değil ancak onunla paralel bir şekilde gerçekleşmiş başka bir tarihsel ve toplumsal izleği de büyük oranda temsil eder. Bu izlek Türk modernleşmesidir ve tıpkı Türk sosyolojisinin kurumsallaşması gibi, bu tarihsel süreç de birçok problematiği ile birlikte halen devam etmektedir. Gerek Türk modernleşmesinin gerekse de Türk sosyolojisinin bu devam eden tarihleri içinde hem Ziya Gökâlþ hem de Niyazi Berkes bir jenerasyon arayla aynı meseleler üzerine düşünmüş aynı kurumsal yapı içinde buldukları akademik ve sosyal bilimsel yapının kurumsallaşması için benzer çabaları göstermişlerdir. Ziya Gökâlþ Türk Sosyolojisinin hem bilimsel hem de kurumsal temellerini atmış, Niyazi Berkes ise ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Ziya Gökâlþ'in bizzat kendisi de dahil olmak üzere, Türk sosyolojisini dış dünya ile buluşturup içine kapanık bir fazda başlayan kurumsallaşma hikayesini dış dünyaya açık bir kimliğe kavuşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında iki figür de sosyal bilim tarihimiz açısından benzeşik ve çatışkılı durumları bir arada analiz edebileceğimiz bir resim ortaya koymaktadır. Bu nedenle ikisinin aynı çerçeve içinde ele alınıp değerlendirilmesi hem Türk sosyolojisi tarihine yönelik daha nitelikli bir bakış açısı geliştirmek, hem de Türk modernleşmesinin kemikleşmiş tartışma başlıklarına hem yetkin hem de başka bir gözle yaklaşmak için anlamlı bir imkân² olarak belirmektedir (Karakaş, 2008; Kaçmazoğlu, 2024).

Bu bağlamda bu çalışmanın temel amacı, Niyazi Berkes ve Ziya Gökâlþ'in söz konusu benzerliklerinin sunduğu imkân doğrultusunda, Berkes'in değerlendirmeleri içinde ortaya çıkan Gökâlþ imgesinin ortaya konulması ve ayrıntılandırılmasıdır. Burada amaç, Ziya Gökâlþ'in alımlanma biçimlerine bir yenisini eklemek ve mevcut bolluğu³ daha da artırmak değildir. Ancak Berkes gibi hem Türk modernleşme tarihine hâkim hem de sosyolojinin kurumsallaşma hikayesini anlatabilecek ve bu hikâyenin aynı zamanda bir parçası da olan bir anlatıcıdan Gökâlþ'in nasıl görüldüğünün ya da anlaşıldığının ortaya koyulması suretiyle Ziya Gökâlþ okumalarına yeni bir pencere açmaktır. Burada Ziya Gökâlþ'i anlamak için Niyazi Berkes'in

² Bu imkân aynı zamanda Kayalı'nın ifade ettiği biçim de söylenecek olursa, özel bir duyarlılık bağlamında yazmış ve çalışmış bir düşünürün eserinin sunduğu bir imkândır. Kayalı söz konusu duyarlılığın sebebini hem bir "çoşkululuk" hem de zaman zaman yazılarına sızan "kötümserlik" düşüncesinden kaynaklandığını düşünmektedir. Ayrıca ona göre Niyazi Berkes "kadar çoşkululu yazan az sayıda Türk entelektüel bulunmaktadır" (Kayalı, 2002: s. 90).

³ Söz konusu bolluğu iki başlıkla değerlendiren Karakaş, çalışmaların "önemli bir kısmı, belli ön yargılar doğrultusunda yapılmış çalışmalar" olduğu düşüncesindedir. "Ayrıca Gökâlþ'le ilgili çalışmaların ekserisini de biyografi çalışmaları teşkil etmektedir" derken, aralarında Niyazi Berkes'in de bulunduğu ikinci kısım çalışmaların ise "Gökâlþ düşüncesiyle ilişki kurabilen analizleri içerdiği" düşüncesindedir (Karakaş, 2008: 436). Ayrıca yine Kaçmazoğlu da Berkes'in Gökâlþ ile ilgili değerlendirmelerinin "yetkin ve yerli yerinde tespitler" barındırdığının altını çizmiştir (Kaçmazoğlu, 2024: s. 285).

değerlendirmelerinin seçilmesinin başkaca nedenleri de bulunmaktadır. Bunlardan ilki Berkes'in sosyoloji tarihimiz içinde temsil ettiği sol ve eleştirel bakış açısıdır. Özellikle 1948 yılında yaşanan DTCF olayları sırasında milliyetçi ideoloji ile karşıtlık içinde ülkesini terk etmek zorunda kalmış bir figür olarak Berkes'in Türkiye'de milliyetçi ideolojinin kurucusu olarak anılan Ziya Gökalp'e yönelik ısrarlı övgüleri, bu övgülerin dayandığı temeller açısından bir güven duygusu hissettirmektedir. Bir başka neden ise yaşamının büyük bir kısmını yurtdışında geçirmiş olan Berkes'in sadece Ziya Gökalp değerlendirmelerinde değil ancak başkaca sosyolojik bağlamlarda da dışarıdan bir göz olarak, tarafsız ve bilimsel bir üslubu ideolojik tercihlere tercih edebilmiş olmasıdır. Bir başka neden ise daha içsel bir şekilde, iki figür arasında bulunduğunu iddia edebileceğimiz yakınlık hissidir. Bu yakınlık hissi Niyazi Berkes ve Ziya Gökalp'in biyografilerinden anlaşılabilir benzerlikler üstüne kuruludur ve Berkes'in Gökalp'e yaklaşımlarında zımnî bir şekilde etki etmiş olması muhtemeldir. Bu bağlamda, Berkes'in yazım hayatının çeşitli aşamalarında Gökalp'i çeşitli şekillerde değerlendirdiği ve bu değerlendirmelerin belirli bir akış içinde değişim gösterdiği görülmektedir. Başlangıcını 1936 yılındaki ilk makalesi olan "Türkiye'de Toplum Biliminin Başlangıcı" olarak alıp, sonuncu makaleyi de 1976 yılında yayımlanan "Unutulan Adam: Yusuf Akçura" olarak düşündüğümüzde 40 yıllık bir zaman diliminde Berkes'in Ziya Gökalp üzerine görüşlerinin nasıl değiştiği önemli bir örneklem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kırk yıllık süreç aradaki önemli üç Gökalp çalışması ile birlikte Niyazi Berkes'in yirmili yaşlarından yetmişli yaşlarına kadar uzanan bir izlekte Gökalp'in Berkes tarafından nasıl yorumlandığını ve bu yorumun nasıl evrildiğini anlamak açısından yeterli ve ilginç veriler sunmaktadır.

Böylece çalışmanın odak noktasında Berkes'in eserinin çeşitli yerlerinde Ziya Gökalp ve katkısı üzerine yazdığı metinler ve bu metinlerde ortaya çıkan tahliller bulunmaktadır. Bu metinler içinde özellikle birinci sırayı 1936 yılında kaleme aldığı ve *The American Journal of Sociology* dergisinde yayımlanan "Sociology in Turkey" başlıklı makalesi alır. Bu makale daha sonra *Türkiye'de Toplum Biliminin Başlangıcı* olarak çevrilecek ve yayımlanacaktır (Berkes, 1985: s. 135). Diğer önemli makale 1941 yılında *Yurt ve Dünya* Dergisinde, *Ziya Gökalp'in Sosyolojisi* başlığıyla yayımlanır. Bu eser de Berkes'in Ziya Gökalp değerlendirmeleri içinde önemli bir olgunluk düzeyine karşılık gelmektedir. Berkes'in 1959 yılında basılan ve birincil amacı Gökalp'i ve eserini yabancı okuyucuya sunmak olan seçkisi ise hem Ziya Gökalp çalışmalarına büyük bir katkı olarak karşımıza çıkmakta, hem de giriş bölümündeki sunuşu ile Berkes'in altmışların başında Ziya Gökalp'e yönelik fikirlerini daha açık ve ayrıntılı olarak inceleme fırsatı vermektedir. Eser McGill Üniversitesi'nde İslami Çalışmalar Enstitüsü bünyesinde basılır ve başlığı Berkes tarafından "Türk Milliyetçiliği ve Batı Medeniyeti: Ziya Gökalp'in Seçme Eserleri" olarak belirlenir (Berkes, 1959). Eserin hemen başında *Çevirmenin Girişi* başlığı ile yer alan bölüm Berkes'in 1954 yılında *Middle East Journal* dergisinde yayımlanan "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism" başlıklı makalesinin tekrarıdır. Bu girişimin yanında yine Berkes tarafından yayımlanmış başka metinler de vardır ve bunlardan biri de M. M. Sharif'in (1963) edisyonu içindeki "Renesance in Turkey: Ziya Gökalp and His School" başlıklı katkıdır. Bu katkıda da Berkes Gökalp'i Türkiye'deki felsefe geleneği içine yerleştirir ve bir rönesans olarak tanımladığı gelişmelerin içinde önemli bir katalizör olarak görür. 1975 yılında yayımlanan *Türk Düşününde Batı Sorunu* içindeki önemli Ziya Gökalp bölümü ve doğrudan Ziya Gökalp üzerine yazılmamış olmakla birlikte Ziya Gökalp'in fikirlerini Yusuf Akçura'nın fikirleri ile karşılaştırdığı başka bir metni olan ve 1976 yılında *Unutulan Adam: Yusuf Akçura* başlığı ile yayımlanan makalesi ise Berkes'in ölümüne yakın bir zaman diliminde Gökalp'i en son değerlendirmelerini bulabileceğimiz önemli örneklerdir. Bu son iki örneğin Ziya Gökalp'in Berkes tarafından nasıl alımlandığını anlama girişimine olan büyük katkısı özellikle onu, Yusuf Akçura gibi önemli bir çağdaşı ile karşılaştırmalı olarak değerlendirmiş olmasından ve daha cesur ve keskin tespitler barındırmasından kaynaklanmaktadır. Bu ve benzeri yerlerde Niyazi Berkes Ziya Gökalp'i gerek ideolojik gerekse de toplumsal bağlamda ele almış ve Türkiye'de sosyoloji disiplininin kuruluşu açısından da önemli bir konuma oturtmuştur. Ancak uzun bir süredir var olan Ziya Gökalp tartışmaları içinde ideolojik ve toplumsal kutuplaşmaların bir ortalamasını alarak

çoğunlukla Gökalp'in önemli katkılarının altını çizmiş yeri geldiğinde de eleştirmiştir. Bu açıdan genel olarak yukarıda bahsedilen çalışmalara yakından bakıldığında söz konusu bakış açısının hem Berkes'in yazım hayatı boyunca nasıl değiştiği ancak her dönemde de nasıl mutedil bir biçimde devam ettiği açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda çeşitli tematik vurgulara göre Berkes'in Gökalp'i ilerleyen kısımda üç ayrı döneme ayrılarak sunulacak ve incelenecektir. Bu üç dönemden ilki Gökalp'i genel bir sahnenin içine oturttuğu bu sahnenin kurulumu açısından da kurucu olarak gördüğü aynı zamanda sistematik bir düşünür olmasının altını çizdiği dönemdir. İkincisinden itibaren Gökalp'in hem Türkiye'de kendisinin felsefi rönesans olarak tanımladığı atılımın başlamasında hem de ulus kavramı ve milliyetçilik düşüncesine katkısı açısından özellikle değerlendirdiği görülmektedir. Üçüncü dönemde ise Berkes'in Gökalp'in işlevini tarihsel bir bağlamda çağına özgü olarak yerine getirilmiş bir ödev olarak yine değerli görmeye hatta minnettarlığını ifade etmeye devam ederken bir yandan da güncel tartışmalar için ihtiva ettiği eksikliklerin altını çizdiği dönemdir. Bu açıdan bakıldığında söz konusu dönemlerin Türkiye'de sosyolojinin gelişimi ve sosyolojik bilginin değişimi açısından da ayrıca önemi bulunmaktadır. Ziya Gökalp'in dönemi açısından bakıldığında sosyolojik bilgi üretiminin ve entelektüellerin pozisyonunun daha çok dağılmakta olan imparatorluğun nasıl bir biçimde yeniden toplumsal bir bütünlük olarak ortaya çıkarılacağı iken zamanla (özellikle de burada Berkes'in Ziya Gökalp okuması açısından üçüncü dönem olarak nitelenen zaman dilimi açısından) sosyolojik ilginin kentleşme, ekonomik ve toplumsal gelişme ve özellikle de sınıfsal analize doğru kaydığını belirtmek gerekmektedir.

1. Birinci Dönem: Kurucu ve Sistematik bir Düşünür Olarak Ziya Gökalp

Berkes'in Gökalp okumasının erken evresi, 1930'ların ortasından başlayarak, 1940'ların ortasına doğru uzanır. En baştan belirtmek gerekir ki sadece bu erken evrede değil ancak sonraki dönemlerde de Berkes'in Gökalp'e yönelik düşüncelerinin belirli bir itidal içinde seyrettiği ifade edilmelidir. Bu mutedil konumlanış Berkes'in Ziya Gökalp üzerine düşüncelerini paylaştığı ilk metinler olan, 1936 yılında ilk olarak *The American Journal of Sociology* dergisinde yayımlanan *Sociology in Turkey* ⁴başlıklı ve 1941 yılında *Yurt ve Dünya* dergisinde kaleme aldığı *Ziya Gökalp'in Sosyolojisi* başlıklı makalelerinde de kendini gösterir. 1936 yılında Berkes Gökalp'i İslamcılık akımı ve kaba Batıcılık akımına karşı güçlü bir tepkinin temsilcisi olan bir ekolün içinde "Türk Toplumbilim akımının gerçek önderi olarak" ilan etmektedir (1985: s. 140). Burada Berkes'in kabaca Gökalp'i yabancı toplum bilimcilerin bir yorumcusu olarak ve özelden de Durkheim'in kavramlarının bir yineleyicisi olarak sunduğu görülür. Yine de Gökalp'in yabancı toplum bilimcilerden ayrılan bir "toplumsal tarih felsefesi" olduğu düşüncesindedir ve Gökalp'in amacının Durkheim'in Fransa'daki amacından çok İslamcılık ile Batıcılık çevreleri arasındaki çelişmeye bir uzlaştırma çabasını yansıttığının" altını çizer (Berkes, 1985: s. 141). Türkiye'de sosyolojinin başlangıcı ve sonrasındaki seyri üzerine İngilizce okur için toparlayıcı bir tanıtım yazısı olarak nitelendirilebilecek makalede "daha sonraki yıllarda da toplum biliminin akademik bir disiplin olarak gelişimi büyük ölçüde Ziya Gökalp'in kişisel ve öğretim alanındaki etkilerinin altında kalmıştır" diyerek Gökalp'in doğrudan doğruya ya da dolaylı bir şekilde sonrasındaki süreç için taşıdığı büyük anlamı vurgulamıştır. Metin bu anlamda Türk sosyolojisini Ziya Gökalp'in etkisini pivot bir pozisyonda değerlendirerek ele alır ve bir tanıtım yazısının sınırları içinde Türk sosyolojisinin oluşum aşamasını toparlayıcı bir tonda okura sunar.

1941 yılında *Yurt ve Dünya* dergisinde yayımlanan makalede ise, Berkes'in tamamen Ziya Gökalp ve onun sosyolojik katkısına odaklandığı görülür. Bu genel hatları itibarıyla ayrıntılı tespitler ve Peyami Safa'nın Ziya Gökalp üzerine kısa bir makalesindeki bir tespitinden yola çıkarak başlayan metin, argümantasyonunu yine Peyami Safa'nın Ziya Gökalp hakkında Çınaraltı dergisinin 12. sayısında kaleme aldığı kısa bir makalede ortaya koyduğu düşüncelere karşıtlık

⁴ Daha sonra *Türkiye'de Toplum Biliminin Başlangıcı* başlığıyla çevrilmiş ve yayımlanmıştır.

içinde kurar. Safa'ya (1941: s. 5) göre Gökalp, "ilmin istediği objektif görüşe sahip bir sosyolog değil (dir. Ayrıca) Sosyolojide kendine has ve orijinal hiçbir çalışması ve buluşu (da) yoktur." Safa tarafından açık bir şekilde ifade edildiği üzere, Gökalp, "Durkheim sosyolojisinin verimlerini Türk tarihine ve Türk cemiyetine tatbik ederek ondan milli ve siyasi istikametler çıkarmış bir ideologdur" (Safa, 1941: s. 5). Safa'ya göre:

Gökalp'i bir sosyoloji alimi gibi anlamağa kalktığımız anda önümüze çıkan adam, Durkheim'in alelade bir müterciminden başka bir şey olamaz. Fakat Gökalp'i bu sosyolojinin verimlerinden Türk dünyasına, hatta garp dünyasına ait istikametleri bulup çıkarmış bir cihan telakkisinin kâşifi gibi anladığımız anda karşılaştığımız adam görüşünün ufukları ilmin çerçevesini kat kat aşan ve hocası Durkheim'i fersah fersah geride bırakan büyük bir mürşit ve müjdecidir⁵. (Safa, 1941: s. 5)

Peyami Safa'ya ait olan bu sözler, Berkes'e göre Gökalp'i hem haddinden fazla küçülten hem de haddinden fazla büyüten sözlerdir (Berkes, 1985: s. 200). Hatta dahası bu sözler "gerçekte ne Gökalp'i ne Durkheim'i ne de sosyolojiyi anlamamış bir anlayışın ifadesidir." Berkes'e göre açık bir şekilde Ziya Gökalp, Durkheim'in sıradan bir çevirmeni değildir ve kendine özgü yani Durkheim'in sosyolojik görüşlerinden ayrı düşünceleri vardır. Ayrıca yine Berkes'e göre ideoloji ve sosyolojiyi ya da daha genel anlamda bilimi birbirinden ayırmak da o kadar kolay değildir. Bu şekilde baktığımızda Berkes tam olarak Peyami Safa'nın düşüncelerinin zıt kutbunda, olgun dönemindeki yaklaşımında, Ziya Gökalp'i ne bir ideolog ne de Durkheim'in yalınkat bir mütercimi olarak görmek taraftarıdır. Tam tersine, Berkes ideolojik konumlanışın kaçınılmaz olduğu ve böyle olduğu oranda da yerleşmiş bir sosyolojik disiplin ve tarzın hâkim olduğu bir portre üzerinden okur Ziya Gökalp'i. Zaten metnin epigrafı bu durumun bir manifestosu olarak metnin hemen başına konumlandırılır:

Ziya Gökalp'in ölümünün on sekizinci yılı dolayısıyla yazılar çıktı. Bunların çoğu onun ölümünden beri meydana gelen romantik övgü edebiyatının bir tekrarı olmaktan öteye gidememiştir dahası şimdi bazı yazarlar onu kimi ideolojilerin peygamberi haline sokmaya çalışıyorlar. Ulusun bunalımlı bir döneminde bilimsel ve düşünsel rolünü oynamış tarihe geçmiş olan bu düşünürün fikirlerinin toplu bir muhasebesini yaparak değerlendirmek zamanı gelmiştir. (Berkes, 1985: s. 200)

Bu muhasebenin hemen başında Berkes, Ziya Gökalp'i konumlandırmak için kendisine bir mihenk noktası seçer ve bu nokta Türk modernleşmesi tarihi için Namık Kemal'dir. Berkes'e göre Ziya Gökalp, toplumsal bir bunalım geçiren ulusun sorunlarını sistemli bir şekilde tartışan ve buradan çıkardığı hareket noktaları ile zamanında etkili olmuş Namık Kemal'den sonraki ikinci kişidir. İkisi arasındaki benzerliğin temeli ise Tanzimat'tan sonra bulunan yerde durulamayacağı, hele geriye hiç dönülemeyeceğinin anlaşılması olmasında yatmaktadır. Berkes'e göre Namık Kemal'i öne çıkaran esas noktanın bu sorunu etraflı bir düşünce çerçevesinde düşünüp var olan durumu çözümledikten ve bir ayıklama yaptıktan sonra bir plan ve bir ülkü önermesi olduğunu düşünür. Bu plan Berkes'e göre "batı uygarlığından almamız ve almamamız gereken şeyleri saptamaktan" ve "İslamlığın, Osmanlılığın ve Batılılığın uzlaştırılabileceği" bir içerikten oluşmaktadır. Berkes için Ziya Gökalp'in anlamı burada başlar ve Berkes'e göre Gökalp sorunu Namık Kemal'in bıraktığı yerden devralır. Yani Namık Kemal'in vatan ütopyası ve ideolojisinden devraldığı sorunu, herhangi bir ırka ve territoryaya bağlı olmayan bir iradi ütopyaya bağlamaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında Berkes'in bu dönemdeki Ziya Gökalp okumasının temelini zihinsel ve soyut bir çizgiye çekilmiş bir ulus fikri olduğu vurgusu olduğunu söylemek mümkündür. Berkes bu durumu Namık Kemal'in, ırka, dine ve coğrafyaya bağlı olan bağlamı açısından bir güncelleme olarak okumayı tercih eder. Ancak bu güncellenmenin belirli koşulları vardır ve bu koşulları Ziya Gökalp'in millet ayrıca da kültür ve uygarlık tanımlarının içinde arar.

⁵ Berkes bu "mürşit ve müjdecî" sıfatlarını ilerleyen yıllarda (1954) yine Gökalp'i ele aldığı başka bir metninde, "O Doğu'da nadir bulunmayan türden bir entelektüeldi: Türkiye'de ifade edildiği şekliyle manevi bir rehber, bir ilham kaynağı, bir mürşit idi" diyerek ifade edecektir (Berkes, 1954: 376-377).

Berkes'e göre, Gökalp'in millet tanımı içinde en başta beliren ayırım ırk ve millet ayrımıdır. Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinden ırk ile ilgili şu satırlara atıf yaparak onun ırktan başka bir bütünlüğün ve ortaklığın peşinde olduğunun altını çizer: "Milliyette şecere aranmaz... Filhakika, atlarda şecere aramak lazımdır, çünkü bütün meziyetleri sevki tabiiye müstenit ve irsi olan hayvanlarda ırkın büyük bir ehemmiyeti vardır. İnsanlarda ise, ırkın içtimai hasletlere hiçbir tesiri olmadığı için şecere aramak doğru değildir" (Gökalp, 2019: s. 20). Bu alıntının hemen ardından Berkes, Gökalp'in "bu noktada tek bilimsel ve doğru görüşü bulduğunu görüyoruz" diyecektir (Berkes, 1985: s. 202). Tahlilinin devamında Berkes Ziya Gökalp'in ulusu ilk önce kavimden, sonra da bir ülkede oturan ahaliler toplamından ayırışı üzerine odaklanır. Bunlardan ilki yine ırksal bir aidiyete, ikinci ise özellikle Osmanlıcılık idealine bağlı olan tabaa düşüncesine bağlıdır ki Berkes'e göre Gökalp ikisini de ulusun temeli açısından işlevsiz görmektedir. Ayrıca daha sonra da altını çizeceği gibi Gökalp'in kavim, ırk ve ulus kavramaları arasında yapmış olduğu ayrımların gayet bilinçli ve sistematik olduğunu vurgular (Berkes, 1954: s. 377-378). Bir kesinlik olarak ifade edilmesi gerekir ki, Berkes için Gökalp'in en büyük katkısı kavramları kullanma⁶ ve üretme becerisidir. Özellikle bu makalesi açısından ulus kavramının incelikli ve toplumsal bir bağlamda ortaya konulmasına olan katkısı, Berkes'in çok açık bir şekilde değerli gördüğü ve Gökalp'in değerini en fazla entelektüel bağlamda tespit ettiği bir katkıdır. Bu hususun özellikle Gökalp'i Akçura ile karşılaştırırken yine kendisi tarafından belirtilmiş olması da bu noktada verdiği değer nasıl değişmeden kaldığını göstermesi adına önemlidir. Berkes'in aynı makalede Gökalp'in eseri üzerine düştüğü önemli ikinci not, onun kültür ve uygarlık kavramları arasında yapmış olduğu ayırım üzerinedir. Popüler ve iyi tartışılmış bir bağlam olan kültür ve uygarlık arasındaki fark, Berkes için de 1940'ların başında önemli bir övgü ve vurgunun konusu olarak karşımıza çıkar. Berkes burada, yine Gökalp'in ayrımını özellikle de dönemi açısından doyurucu ve benzersiz bir çabanın eseri olarak görür ve yine Gökalp'in toplumsal temelli bir ulus bilincini oluşturma girişiminin önemli bir argümanı olarak alımlar.

2. İkinci Dönem: Gökalp'in Milliyetçiliğe ve Felsefe Rönesansına Katkısı

1950'lerin ortası ve 1960'ların başlarında Berkes'in Gökalp üzerine düşüncelerinin daha derinleştiği göze çarpan ilk değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu derinliğin izlerini ilk olarak 1954 yılında *The Middle East Journal* dergisinde yayımlanan "*Ziya Gökalp and His Contribution to Turkish Nationalism*" başlıklı makalesinde göze çarpar. Makale daha sonra Berkes'in 1959 yılında yayımlanan "*Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp*" başlıklı derlemesinin giriş bölümünü oluşturacaktır. Bu metni diğer metinlerden ayıran temel nokta Berkes'in, Gökalp'in kişisel değerlendirmesini de yapmış olması ve hayat hikayesinin ayrıntılarında daha somut ve insani vasıflarıyla bir Gökalp portresi sunmaya girişmiş olmasıdır. Metin Gökalp'in ölümünün 30. yılında kaleme alınır ve Berkes onun ayrıcalıklı taraflarının sunumuna büyük bir önem gösterir. Daha önceki metinlerde kısmen karşılaşılan ayrıcalık bu sefer doğrudan bir övgüye ve iltifata çevrilmiştir. Metnin hemen başında

⁶ Bu beceri ve yetkinlik Ziya Gökalp'in ölümünün ardından özellikle ideolojik olarak seçilen ve yayımlanan eserlerinde sınırlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Ancak (belki de) tam da bu ideolojik tercihler nedeniyle çeviriyazısının (transkripsyonu) yayımlanması ölümünden seksen iki yıl sonra gerçekleştirilmiş olan ve Gökalp'in Malta sürgünü sırasında verdiği felsefe derslerine istinaden tutmuş olduğu defterlerin oluşturduğu *Felsefe Dersleri* (2006) başlıklı eser incelendiğinde görülecektir ki Ziya Gökalp, Berkes'in çeşitli kereler ve ısrarla vurgulamış olduğu gibi kavramsal olarak oldukça zengin ve bu kavramları birbiriyle ilişkilendirmesi açısından oldukça sistematik bir düşünürdür (Utku ve Erbay, 2006: s. xvii). Bu açıdan çeviriyazısı Ali Utku ve Erdoğan Erbay tarafından yapılmış olan, *Ziya Gökalp'in Felsefe Dersleri'nin* bu cihetle okunması önemlidir. Ayrıca bu eser tetkik edildiğinde görülecektir ki, Berkes'in vurguladığı bu kavramsal derinliğin kaynağı, Gökalp'in Malta'da sürgün sırasında bile ne denli çalıştığı ve okuduğu fark edildiğinde daha iyi anlaşılacaktır. Felsefe Dersleri'nin girişinde Ali Utku ve Erdoğan Erbay tarafından kaleme alınan *Ziya Gökalp İçin: Kayıp Eserin Yazgısı Üzerine* başlıklı sunuş yazısından şu kısım bu durumu anlatması açısından önemlidir: "Dersleri ve konferansları vermeye başladığı sırada, Gökalp'in yanında müracaat edeceği yeterli kitap ve not yoktur... önemli gördüğü kitaplar, ailesine yazarak İstanbul'daki kütüphanesinden gönderilmelerini istemiş ya da Avrupa'dan ısmarlayıp getirtmiştir... Eserlerin listesi oldukça kabardık: Homeros, Plutarkhos, Aristoteles, Platon, Dewey, Bougle, Durkheim, Hoffding, Proudhon, Gaston Richard, Rene Meunier, Bucl ve daha bir çok kişinin eserleri... Ayrıca ... haftada iki defa ... Valetta'daki "Umumi Kütüphane" ye (Public Library) gidiyor ve orada çalışmalarını destekleyecek kaynaklardan istifade ediyordu" (Utku ve Erbay, 2006: s. xiv).

genel bir Türk modernleşmesi sunumu ve dönemin şartları açısından bir değerlendirmenin yardımıyla oluşturduğu bir tarihsel dekorun ortasına Gökalp'i çağının ürünü ancak çağının şartlarının ötesine geçmiş bir entelektüel olarak yerleştirmeyi tercih eder:

...her zaman siyasetin dışında kaldı ve bir öğretmen ve yazar olarak yaşadı. O asla hiçbir sorumlu devlet memurluğunu üstlenmedi ve herhangi politik veya kişisel bir kazanç hedeflemedi. Neredeyse yokluk içinde yaşadı. Eylem adamının yeteneklerinin hiçbirine sahip değildi. Son derece utangaç ve içe dönüktü. Aynı zamanda Türkiye gençliği ve hatta İttihat ve Terakki Partisi siyasetçileri üzerinde fevkalade karizmatik bir güce sahipti... Belirgin Sufi eğilimlere sahipti ve tasavvufun etkisi, düşüncesinde daima dikkat çekici olarak kaldı. (Berkes, 1959: s. 14)

Berkes yine de burada bir çatışkı yakalar ki bu çatışkı bir şekilde metnin geneline yayılmıştır. O da Gökalp'in ölümünden sonraki yanlış okunma biçimleri ve eserlerinin büyük oranda, o dönem için henüz yeni alfabe ile yayımlanmamış olmasıdır. Temelde, ölümünden sonra ancak kendi ifadesi ile "hayatı boyunca sahip olduğu büyük etkiye ve hâlâ taşıdığı prestije rağmen, yazıları, bazı dağınık yayınlar dışında, büyük ölçüde bilinmemektedir ve okunmamıştır" diyecektir. Dahası Gökalp'in "popülerleştirdiği belirli sloganlar ve replikler, insanların dudağında ve anılarında yer edinmiştir ve bazı fikirleri tamamen unutulmuş veya çarpıtılmış olduğunu vurgulayan Berkes (1959: s. 14), açıkça reddettiği bazı görüşlerinin ise hala ona atfedilerek akıllarda kaldığına vurgu yapar. Burada bir değini olarak geçtiği paradoksal ya da çatışkılı durumun izahını özellikle 1976 senesinde kaleme alacağı ve Gökalp'i Yusuf Akçura ile karşılaştırdığı makalesinde daha somut bir şekilde yapmaya girişecektir.

1954 yılındaki makalede ayrıca Gökalp'i bir insan olarak da resmetmeye girişir. Ziya Gökalp'in genç bir kasaba öğrencisi oluşunun, idealist ve yoğun bir vatanseverlik duygusu ile dolu oluşunun ve İstanbul'da o dönemdeki Türk bilim insanlarının imkanlarına ya da "Avrupa'daki çok yönlü ve deneyimli sürgün kişilerin Pan-Turanist hırslarına" sahip olmayışının altını çizer (Berkes, 1954: s. 381). Bu resimde altı çizilen noktalar kuşkusuz, kendisinin de dağılan Osmanlı imparatorluğunun periferisinden gelmiş olması ve belki de Osmanlı İmparatorluğunun parçalanışının öncü dalgalarını hissettiği kendi Kıbrıs deneyimleriyle ve bütüncül olarak kendi hayat hikayesi ile paralellik⁷ arz etmesi nedeniyle, Berkes için önemli ayrıntılardır (Toker ve Demirpolat, 2024: s. 160). Bu bağlam önemlidir ve Berkes'in Ziya Gökalp değerlendirmelerinin arka planındaki kişisel ve psikolojik bir unsur olarak dikkate alınmayı hak etmektedir. Bu psikolojik ve hatta biyografik unsur, Niyazi Berkes'in Gökalp okumasının, onu kendi çevresinden ayırdığı ve farklılaştığı bir mesele olduğunun da dikkate alınması gerekir. Kayalı'nın ifade ettiği gibi "Ziya Gökalp'in düşünceleri konusunda Adımlar dergisi ve Yurt ve Dünya dergisinin farklı tutum takınması, resmi eğilimlere Behice Boran ve Muzaffer Şerif Başoğlu'nun daha aykırı baktıklarını göster(irken), Niyazi Berkes ... Ziya Gökalp'in ülkenin can alıcı sorunlarına olumlu bir çerçevede baktığını belirt(miştir)" (Kayalı, 2001: s. 121). Berkes'in yalnızlığı ve yazma coşkusu ile izah edilebilecek bu husus bir şekilde önemlidir ve metnin geneline yayılmıştır.

Öte yandan 1954 tarihli bu metnin, aynı zamanda Berkes'in 1959 yılında yurtdışında yayımlanmış olduğu Gökalp seçkisinin de giriş bölümünü oluşturduğu düşünüldüğünde söz konusu coşku ve övgü durumunun, Gökalp'i yurtdışındaki okuyucu kitlesine de tanıtmak şeklinde bir düşünceye dönüştüğünü düşünmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında metnin içindeki şu satırlar ayrı bir anlam kazanmaktadır: "Yüce pozitif bilim olarak sosyolojiye sınırsız bir inancı olan Gökalp, Türk halkının modern bir millet olmak için hâlihazırda neye sahip olduğunu veya olmadığını belirlemenin, bu bilimin birincil görevi olduğunu hissetti" (Berkes, 1959: s.22). Berkes makalesinin sonunda Gökalp'in bu girişiminin somut sonuçlarının neler olduğunu sıralar ve bunu nihai bir övgüye bağlar:

⁷ Söz konusu paralellik, genel olarak Berkes'in Gökalp'e karşı hissettiği yakınlık hissinin temelinde yatan bir bağlamı oluşturduğu gibi, aynı zamanda örneğin ölümü sonrasındaki yanlış anlaşılımları (ya da başka bir biçimde hatırlanıp, kendi özgünlüğü açısından unutulmuş) bağlamında, aynı kaderin Berkes'in ölümü sonrasında da gerçekleşmesi açısından okumak manidardır (Bkz. Adanır, 2015; Tanyol, 1993; Kayalı, 2001: s. 133).

Türkiye'yi bir millet, bir milli devlet ve nihayetinde bir demokrasi olarak görmenin yolunu açtı. Türkiye'yi teokratik bir ümmet anlayışından farklı olarak Türkleri seküler bir din, kültür ve medeniyet bakış açısına hazırladı. Batı medeniyetini bir Türk kültür dayanağı üzerine dahil etme olasılığını vurgulayarak dinamik bir politikanın yolunu açtı. Şeriatın teorik çerçevesi içinde tasavvur edilen İslam şeklinin aksine, Türklerin İslam öncesi geçmişine ve İslam'ın gerçek kurumlarının tarihine yeni bir tarihsel ve sosyolojik ilgi uyandırdı. Halk kültürüne güçlü ve tutkulu bir ilgiyi kamçıladi. ...Onun fikirlerinden bazıları günümüz Türkiye'sinde neredeyse unutuluyorsa ve onun zamanında oldukça yeni olan bazıları bugün sıradan görünüyorsa bunun nedeni, onların gerçekleşmesidir. Bütün bunlar etkisinin derinliğini ve vizyonunun kapsamını gösteriyor. (Berkes, 1959: s. 27)

1954 yılında ve 1959 yılında iki kez yabancı okurun karşısına çıkan bu eser Berkes'in ileriki eserlerinde de var olan övgüleri barındırır ancak Berkes'in söz konusu coşkusunun yalnızlığını da ortaya koyar. Bu bağlamda çeşitli eleştiriler alan seçkisi özellikle başka bir Gökâl'p yorumcusu olan Fevziye Tansel tarafından ağır denebilecek bir eleştiriye maruz kalmıştır⁸.

Berkes'in Gökâl'p'i Türkiye'de bir felsefi rönesansın başlatıcısı olarak ilan ettiği ve yine yurtdışındaki okur için İngilizce olarak kaleme alınmış ikinci eser ise, 1963 yılında M. M. Sharif'in derlediği *The Muslim Philosophy* başlıklı eserde yer alan "*Renesaince in Turkey: Ziya Gökâl'p and His School*" başlıklı katkıdır⁹. Söz konusu metin, tıpkı Gökâl'p'in sosyolojinin ya da milliyetçilik düşüncesinin kuruluşuna katkısında olduğu gibi, topyekûn yepyeni bir felsefi inkişafa katkısını ifade etmesi açısından önemlidir. Örneğin Taha Parla ya da Uriel Heyd gibi Gökâl'p yorumcularının yazılarında sistematik bir felsefesi olmayışı¹⁰ ile eleştirilen Gökâl'p'i, Berkes'in Türkiye'de felsefi anlamda bir rönesansın başlatıcısı olarak ilan etmesi, her ne kadar Gökâl'p'i doğrudan bir filozof olarak nitelemesede yine de gerçek bir filozofla karşı karşıya olduğunun farkında olduğunu göstermektedir¹¹. Nitekim metinde Berkes, hemen başında mesnetsiz tanımlamaların, ya da "bir süs ya da snopluk adına "felsefe sözcüğünün popülerlik" kazandığı bir zamanda, Gökâl'p'in yeni yetişen gençlerin üzerinde de derin bir iz bırakan idealizm-pozitivizm karması felsefesinin, Türkiye'de felsefe geleneğinin kurucusu olarak bilindiğini vurgular (Berkes, 1963: s. 1516). Bunun böyle oluşunun temel gerekçelerini ise özellikle ilk başta Gökâl'p'in felsefe eğitimi ve felsefi terminolojiye katkısı açısından sabitler.

Berkes açık bir şekilde Gökâl'p öncesindeki felsefe eğitiminin, eğitim kurumlarında modern anlamda gerçekleştirmediğini, felsefe ile kişisel bir tercih ya da amatör bir ilgi alanı olarak ilgilenildiğinin altını çizer. Bu bağlamda onun kendinden önceki felsefeye ilginin iki bağlamını muhafazakarca bir sapkınlık (heresy) ya da batılı entelektüeller arasında da bir fantezi (phantasy) olarak belirlediğini vurgularken, Gökâl'p'in katkısının bu iki yaklaşımı değersizleştirip, felsefeye akademik ve eğitimsel bir prestij kazandırdığı düşüncesindedir (Berkes, 1963: s. 1517). Bu açıdan eğitsel prestiji kazandırmada Gökâl'p'in ikinci önemli katkısını özgün Türkçe terminolojiyi

⁸ Tansel, Berkes tarafında hazırlanan seçkiyi, seçilen Gökâl'p metinlerinin tercihleri, bunların tercümelemlerindeki keyfilik ve nihayetinde birtakım tespitlerindeki mesnetsizlik bağlamında eleştirir. Ona göre "Yabancı dilde bir-iki makale dışında birkaç yerde E. Behnan Şapolyo'nun ve Uriel Heyd'in yazılarından faydalandığını kaydeden N. Berkes'in, fikirleri umumiyetle mesnetsizdir" (Tansel, 1960: s. 679).

⁹ Berkes'in orijinal olarak "Türkiye'de Rönesans: Ziya Gökâl'p ve Okulu" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilebilecek eserinin Adam Yayınları tarafından *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları* başlığı ile yayımlanan derleme içindeki tercümesinin başlığının *Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi* olarak belirlenmesi ve yazının içeriğinin de önemli Ziya Gökâl'p vurguları açısından sadeleştirilmesi ilgiye ve sorguya açık bir tercih olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda Berkes'in Gökâl'p ilgisi ve övgülerinin özellikle aynı fikirde ve dünya görüşünde olduğu çevre içindeki marjinalliğini ve yalnızlığını vurgulayan Kayalı'nın (2001: 121) tespitlerine de bir örnek teşkil etmesi açısından okunması mümkün gözükmektedir.

¹⁰ Bu açıdan Uriel Heyd'in eseri olan *Türk Ulusçuluğunun Temelleri (1950) (Foundations of Turkish Nationalism)* adlı eserinin "Felsefi Temeller" başlığı altında söze doğrudan "erken dönemlerinin dışında, Gökâl'p felsefeye herhangi bir yakın ilgi göstermemiştir" diyerek başlamaktadır (Heyd, 1950: s. 43). Ayrıca Berkes'ten sonraki bir yorumcu olarak Taha Parla da *Social and Political Thought of Ziya Gökâl'p, 1876-1924 (1985)* başlıklı eserinde, Gökâl'p'in Sosyal ve Politik Felsefesi Başlığı altında Heyd ile benzer bir şekilde "*Gökâl'p'in doğrudan felsefe üzerine sistematik çalışmaları ya da yazıları yoktur*" diyecektir (Parla, 1985: s. 25).

¹¹ Ziya Gökâl'p'in Malta mektuplarından sızan bir satır özellikle Malta'daki sürgün günlerinde felsefeyi ya da filozofluğu nasıl bir ilaç olarak değerlendirdiğini anlamak adına manidardır. Malta'dan kızı Seniha'ya yazdığı 14 Haziran 1920 tarihli mektupta, "Felakete tahammül etmek için, filozof olmaktan başka çare yoktur..." diyecektir (Tansel, 1989: s. 273). Bu nedenle Berkes'in, Gökâl'p'in sistematik felsefesi ve filozofluğu üzerine iddialarını derin bir okumanın yanında, ortak bir hissiyatın etkisiyle büyük felaketin fevkinde olmaktan kaynaklandığını düşünebiliriz.

oturtma ya da eski karmaşık terminolojiyi sadeleştirme ve tekilleştirme çabasında bulur. Gökalp'in zamanına kadar matematik, fizik gibi fen bilimleri alanında yeterli bir kavramsal dağarcık oluşmuş olmasına karşın, "felsefi bilimler alanında, yetersiz, karmaşık ve stabil olmayan" bir kavramsal dağarcık olduğunu vurgular. Sistematik bir felsefe geleneğinin duyduğu bu ihtiyacın fazlaca farkında¹² olan Gökalp'in, en büyük katkısının aslında burada yattığını vurgularken, onun üretmiş olduğu bazı felsefi kavramların hala yaşamakta olduğunu da altını çizer (Berkes, 1963: s. 1519).

Bu açıdan Berkes'e göre Gökalp'in Türkiye'de bir ulus düşüncesinin yegâne ihtiyaç duyduğu şeyin ortak bir felsefe literatürü ve bu literatürü besleyen bir terminoloji olduğu düşüncesi aynı zamanda onun "toplumsal idealizm" olarak adlandırılan felsefi düşünceleriyle de uyumludur. Berkes, bir rönesans olarak adlandırdığı bu girişimi çok değerli bulur ve "Gökalp'in toplumsal idealizminin Türk ulusçuluğuna kuramsal bir temel sağlama amacıyla İslam ve Batı felsefe geleneklerinin uzlaştırılması çabasının bir sonucu olduğu" sonucuna varır (Berkes, 1963: s. 1516; Berkes, 1985: s. 128). Böylece Berkes'e göre Gökalp'in felsefe alanında temsil ettiği ekol ve katkılar, temelde Türk düşününü hem eski hem de yabancı kaynaklara olan bağımlılığından özgürleştirilmiş ve iki dünyayı uzlaştırarak anlamaya yarayacak bir rehber olarak yeniden üretmiştir. Dahası felsefe düşününü yine Gökalp sayesinde bir spekülasyon merakı, bir süs, bir bilgiçlik, hatta bilim ve teknik eğitiminin gereği olan bir şey değil; bir kültür sorunu" olarak anlaşılabilmiştir (Berkes, 1985: s. 128-129).

3. Üçüncü dönem: Akçura ve Gökalp Karşılaştırması ve Gökalp'in Ödevi Meselesi

Berkes'in Ziya Gökalp'i alımlamasında üçüncü dönem diyebileceğimiz ve kabaca 1970'li yıllarda Gökalp üzerine yazmış olduğu yazılardan oluşan süreç temelde iki önemli metne dayanmaktadır. Bunlardan ilki 1975 yılında yayımlanan *Türk Düşününde Batı Sorunu*'dur. Bir diğeri ise 1976 yılında yayımlanan *Unutulan Adam: Yusuf Akçura*'dır. Bu iki metin temelde Berkes'in önceki dönemlerde vurguladığı Gökalp değerlendirmelerinde bir fikir değişikliğine gitmediği, ancak dönemin yeni tartışma konuları ve bakış açıları açısından Gökalp'i eksik gördüğü ya da eleştirdiği bağlamları barındırmaktadır. *Türk Düşününde Batı Sorunu*'nun¹³ özellikle "Türkçülük Tepkisi" başlıklı kısmında Berkes, Gökalp'in görüşlerinin, özellikle de *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eseri üzerinden bir sunumunu yapar. Gökalp'in bu sentezi üzerine olumlu tespitleri yine işbaşındadır ancak bu sefer bakış açısına Gökalp'in misyonunun sona erdiğine yönelik yeni bir tespit eklenir. Ona göre Ziya Gökalp, "Kurtuluş Savaşı ve Kemalizm ile ömrünü tamamlamış, fakat Meşrutiyet sonrası düşün hayatında önemli bir rol oynamış bir düşünürdür" (Berkes, 1975: s. 237). Dahası Berkes'e göre kendi zamanımızda değil ancak Atatürk zamanında bile misyonu çoktan bitmiş olan Gökalp'in (tıpkı Namık Kemal gibi) putlaştırılmasının ya da put kırma maksadıyla ona saldırılmasının nedeni, o zamanki şartların yeterli ölçekte bilinmeyiştir. Görüldüğü gibi Berkes, çoğunlukla bir kader bağlamında ve soyut nedenlerle izah etmeye çalıştığı ve başka bir yerde "Gökalp'in talihsizliği" olarak nitelendirmekle yetindiği durumu bu metinde bir talihsizlik olarak değil bilinçli ideolojik manipülasyonların yanında Gökalp'in yaşadığı dönem ile ilgili bir bilgisizlik üzerinden okur. Gökalp okuyucularını tarihsel ve dönemselsel bir değerlendirme yapmaları hususunda uyarır. Bu uyarının içeriğini ise aynı dönemdeki ikinci makalesinde ayrıntılandıracaktır.

Unutulan Adam: Yusuf Akçura (1976) başlıklı makalede ise, Berkes'in genel olarak Türk sosyolojisine özeldir de Ziya Gökalp ve katkısına yönelik nitelikli bir eleştirel tutum içine girdiği

¹² Berkes, Gökalp'in Arapça'dan modern kavramlar üretmek amacıyla Müslüman ülkeler arasında bir konferans düzenleme niyetinde olduğunu da belirtir, ancak bu hiçbir zaman gerçekleşmemiştir (Berkes, 1963: s. 1519).

¹³ Berkes'in 1975 tarihli *Türk Düşününde Batı Sorunu* başlıklı eseri, daha önce yayımlanmış iki eseri olan *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* (1965) ve *İki Yüzyıldır Neden Bocalıyoruz* (1964) başlıklı kitapların bir araya getirilmiş halidir. *Türk Düşününde Batı Sorunu* adlı eserin "Türkçülük Tepkisi" başlıklı bölümü *Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler* içindeki bölüm ile aynı başlıkta dokunulmadan tekrar basılmıştır. Bu açıdan Berkes'in buradaki görüşlerini 1965 yılına tarihlendirilmesi daha doğru olacaktır.

görülmektedir. Bu eleştirel tutum Berkes'in 1970'li yıllardan ölümüne kadar tartıştığı konulara yönelik önemli bir ilgi kaymasının sonucunda ortaya çıkar. Makale 1976 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Sosyoloji Konferansları 14. ciltte yayımlanır (Berkes, 1985: s. 216). Berkes makalenin esas yazılış amcanın “aydın, halk ve devlet” kavramları ve bu kavramların toplum ile olan ilişkisi olarak açıklar. Bu ilişki üzerine “Türk düşün hayatında” düşünmüş iki önemli kişilik olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın böyle bir konuyu tartışmak için iki önemli muhatap olduğunu ifade eder. Makalede bu iki isimde yer vermesinin bir başka nedeni de 1976 yılının iki düşünürün de 100. doğum yıldönümü olmasıdır. Böyle bir ilgi ile çalışmaya koyulduğunda Berkes 1976 yılının iki düşünürün de doğum yıldönümleri olmasına karşın “Ziya Gökalp'in yüzüncü doğum yılı olduğu hatırlandığı, televizyonda bile onun üzerine söyleşiler yapıldığı halde' ona çok yakın diye bildiğimiz, Türk ulusçuluğu tarihinde onun kadar yeri olduğunu sandığım ikinci adamın, Yusuf Akçura'nın da bu yıl yüzüncü doğum yılı olduğunu hatırlayana rastlamadım” diyecektir (Berkes, 1985: s. 209). Berkes, “Bu unutkanlık acaba neden?” diye sorar ve sonrasında bu soruya aradığı cevapların kuytularında, Berkes'in Gökalp'i nihai olarak ve “yetkin ve yerli yerinde tespitlerle” tam olarak nereye yerleştirdiğinin ipuçlarına ulaşır (Kaçmazoğlu, 2024: s. 285).

Bu unutkanlığın sebeplerini aradığı makalesi boyunca Berkes, iki düşünür arasındaki farklara odaklanır. Böylece Berkes okuyucusu bu sırada neredeyse yetmişlerine dayanmış olan Berkes'i Akçura karşısında Gökalp ile ilgili ilk kez bu kadar eleştirel bir üslupla fikirlerini ortaya koyarken bulur:

Akçura Avrupa'daki ulusçuluk akımlarını o zamanki en yetkin tarihçilerin derslerini Paris'te sürgündeyken izlediği yıllarda ve olayı daha bilinçli olarak kavradığı zaman, Türkiye'de Gökalp henüz Osmanlıcılıktan çıkamamıştı. Doğrusunu söylemek gerekirse o, Ulusal Bağımsızlık savaşı dönemine değin Osmanlı devletçiliğinden hiç çıkamamıştır. Türkçülüğü, Osmanlı imperium'u çerçevesi içinde kaldığı gibi, Batıcılığı da İslam “beynelmileliyetçiliği”nden henüz kopamamıştı. Halkçılığına karşın, dediğim dönemde bile, ancak hilafet'li bir Müslümanlık düşünebiliyordu. (Berkes, 1985: s. 211-212)

Bu husus Berkes'e göre bu iki düşünür arasındaki önemli farklardan biridir. Bununla birlikte Akçura'nın sonraki yıllarda da imparatorlukçu, merkezîyetçi (centralist) ya da ittihatçı olamadığını vurgular. Bu olamayışların arkasında yatan bilinçli tercihin de Akçura'nın bunların “Avrupa'daki ulusçuluk akımlarının gidişine uymayan eğilimler” olduğunu bilişinden kaynaklandığı düşüncesindedir. Ancak yine de özellikle “ırk” ve “kavim” kavramlarını kullanma biçimi ve özellikle de millet kavramını diğer ikisinden ayırma becerisi açısından Gökalp'e özel bir değer verdiği satılar, ırk ve kavim kavramlarını keyfî kullandığını düşündüğü Akçura karşısında Gökalp'e yönelik önceki olumlu düşüncelerini yineler mahiyettedir¹⁴. Bu bağlamda genel olarak Akçura ve onun unutulmuşu üzerine tematik akışın yanında Berkes'in, Gökalp'in hatırlanışını da yanlış anlamaya dayalı bir hatırlayış olarak tespit edip, aslında kısmen bir unutulmuş gibi düşündüğünün altının çizilmesi gerekmektedir. Bu açıdan ikisinin durumunu bu şekilde değerlendirirken kullanmış olduğu yüzücü analojisi tam da burada gösterdiği hassasiyetin altını çizmesi açısından önemlidir: Gökalp'in düşün yolu “boyuna suyun üstünde yüzen bir yüzücünün görünen düzeyinde gider. Akçura'nın düşün denizindeki yeri ise dışarıdan kolay görünür türden değildir. Kimi kez su yüzüne çıkan, çoğu zaman suyun altına dalarak yol aldıktan sonra gene gözüken bir yüzücüye benzer” (Berkes, 1985: s. 211). Berkes bu nedenle yalın kat fikirlerin takipçilerinin Akçura'yı takip etmelerinin zor olduğunu ifade eder.

İki düşünür arasındaki fikir ayrılıklarının temelde ikisinin de toplumu kuran ve dönüştüren dayanak noktası üzerine düşüncelerinde yattığını düşünen Berkes'e göre bu dayanak noktası Gökalp için ırk, ya da halk hatta ulus bile değildir. Berkes Gökalp için dayanak noktasının Devlet olduğu düşüncesindedir. Akçura içinse bu dayanak noktasının ırk, halk hatta Devlet bile

¹⁴ Makale genel olarak ve başlığından da anlaşılacağı üzere Yusuf Akçura ve onun unutulmuşu üzerinedir. Ancak yine makale boyunca Gökalp'i temelde Akçura karşısında bir yerime niyetiyle okumaz. Ancak daha öncede ifade ettiği bir misyonun tükenişi açısından okumayı tercih eder.

olmadığını, ancak sınıf kavramı olduğu düşüncesindedir. Akçura'nın Osmanlı sınıf yapısı üzerine söylediklerinin dökümü, burjuva sınıfının eksikliğini ilk defa teorik bir şekilde ifade eden Akçura oluşunun tespiti (1985: s. 215), hatta Akçura'nın İslam geleneğinde Marxist düşünceye uygun düşen fikir ve akım bulunup bulunmadığını araştırmış olması gibi konular (1985: s. 216) Berkes'in, Akçura'nın unutulma sebebi olarak saptayacağı ana nedenlerdir. Şurası unutulmamalıdır ki bu farkları ortaya koyarken hesap edilmesi gereken başka bir fark Akçura'nın Gökalp'ten daha uzun yaşamış olması ve hem düşüncelerinin tekamülü hem de değişen dünya şartlarını gözlemlemek için daha fazla fırsat bulmuş olmasıdır. Berkes'in bu ayrıntıyı ne kadar dikkate aldığı tam olarak anlaşılmasa da, makalesini "yüzüncü yıldönümü kutlanan Gökalp'in yanında bugün onun hatırlanmayışına karşı onu bu yazıyla hatırlatmayı bir ödev saydım" diyerek sona erdirir.

Berkes'in Gökalp'ini anlamak ya da Berkes'in Gökalp üzerine düşüncelerinin değişimini anlamak için Berkes'in Gökalp üzerine yazdıklarına bütüncül bir gözle bakmak ve değerlendirmeyi de anakronizme kaçmadan yapmak gerekmektedir. Böyle bir şekilde bakıldığında Berkes'in Gökalp'in katkısına olan övgü ve minnettarlığının değişmediği, ancak bu övgüyü Gökalp'in yaşadığı dönemle sınırladığını söylemek yerinde olacaktır. Bu son dönem, bu açıdan yaptığı eleştirilerle birlikte Gökalp ile olan duygusal birlikteliğinin kopmadığı ancak yeni toplumsal gerçeklikler ve ihtiyaçlar kapsamında onun düşüncelerinin belirli bir dönem için geçerliliğinin vurgulandığı bir içerikle okurun karşısına çıkmaktadır. Yine 1975 yılında Kanada'da ki pozisyonundan emekli olup İngiltere'ye yerleştiğini bildiğimiz Berkes'in hem Avrupa'daki hem de Türkiye'deki yeni sosyolojik temalar ve problematiklerden etkilendiği görülmektedir.

Sonuç

Ziya Gökalp'in ölümü ardından geçen yüz yıl içinde, onun eserinin çok çeşitli yorumları yapılmış çeşitli bağlamlarda tartışılmıştır. Bu yorumlar çok çeşitli bir izlekte karşımıza çıkar. Söz konusu yorumlarda, Gökalp çoğunlukla bir ideolog olarak resmedilmiş ve sosyolog yönü daha çok Durkheimci etkilenimin gölgesinde bırakılmıştır. Berkes'in ilk eserlerinde böyle bir etkilenimin izini hızlıca geride bıraktığı ve doğrudan Ziya Gökalp üzerine olan 1941 tarihli çalışmasından başlayarak daha spesifik bir Gökalp yorumuna ulaştığı görülmektedir. Burada kırılma özellikle 1950'lerin ortalarından itibaren yayımladığı metinlerde başlayıp Gökalp'i tarihsel bağlamına yerleştirmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle Gökalp'i bir "felsefi rönesansın" (Berkes, 1963) başlatıcısı olarak görmeyi tercih ettiği durumda ya da "Türkiye'yi bir millet, bir milli devlet ve nihayetinde bir demokrasi olarak görmenin yolunu açtı" derken (Berkes 1954: s. 30), Gökalp'i önemli bir felsefi ve sosyal bilimsel öncü olarak algıladığını ve özgünlüklerinin altını çizdiğini görmek mümkündür. Bu kısım aynı zamanda modern Türkiye Cumhuriyeti'ne ve Mustafa Kemal Atatürk'ün devrimlerine bağlılığını çeşitli vesilelerle açıklamış olan Berkes'in, Gökalp'e olan minnettarlığının da altının çizildiği noktaları barındırması açısından önemlidir.

Halihazırda metinlerin tonunda kendini gösteren bu minnettarlığın yanında bir de Berkes'in Gökalp'e karşı hissettiği ve hep satır aralarında kalan yakınlık hissi vardır. Bu açıdan Berkes ve Gökalp arasındaki ilişkiye, ya da Berkes'in Gökalp'ine baktığımızda altı çizilmesi gereken en temel nokta, Berkes'in Gökalp'te bizzat kendisini, kendi çabasını ve kendi kültürel arka planını görmüş olmasıdır. Dışardan bir gözlemci için de ikisi arasında benzerlikler çok fazladır. İki düşünürün de Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisinden gelmiş olmaları, tasavvufi bir kültürel çevreden çıkmış olmaları ve nihayetinde toplumsal değişim bağlamında bir geçişin niteliği üzerine düşünmüş ve yazmış olmaları, bunların hepsi bir şekilde Berkes'in Gökalp'e karşı

hissetmiş olduğu yakınlığın önemli içsel nedenleri olarak okunmaya açıktır. Bu hattan bakıldığında, ikisinin eserinde başkaca benzerlikleri de yakalamak mümkün olacaktır¹⁵.

Öte yandan, Gökalp'e yönelik yakınlık hissinin ve takdirlerinin yanında, Berkes'in Ziya Gökalp'i eleştirdiği bağlamlar da yok değildir. Yaşamının son yıllarında özellikle Türk sosyoloji tarihine başka pencerelerden bakmaya giriştiğinde ve özellikle de “*Unutulan Adam: Yusuf Akçura*” makalesinde açıkça görüldüğü gibi, sınıf temelli bir perspektiften Ziya Gökalp'in Yusuf Akçura karşısındaki eksikliklerinden bahsettiği görülmektedir. Özellikle 1960'lardan sonra belirginleşen sol bakış açısının bir uzantısı olarak okunabilecek bu sınıfsal perspektif, Osmanlı tarihine yeni bakış biçimleri ile harmanlanmış bir şekilde Niyazi Berkes'in en önemli eseri olan *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın da temel argümanlarına sızmış ve toplumsal dönüşüm bağlamında toplumu devlet, kültür ya da hars üzerinden tartışma geleneğine sınıf ve burjuva tartışmaları gibi güncel ve dinamik unsurları eklemiştir. Berkes bu bağlamda Gökalp'in çalışmalarında eksik olduğunu düşündüğü sınıf analizi için eleştirel bir parantez açmış gibi görünse de aslında Gökalp'i kendi yaşadığı dönemin şartları ve ihtiyaçları açısından değerlendirdiği kendi bütüncül bakışında tutarlılığını korumuştur. Nitekim Berkes, Gökalp'in ödevinin (misyonunun) değil kendi zamanında, henüz Atatürk zamanında bile çoktan bittiğini ve bu ödevi layıkıyla yerine getirdiğini düşünmektedir (Berkes, 1975: s. 237). Bu açıdan yaşamının son dönemlerinde hala Gökalp ile ilgili düşüncelerin bu ödevin Gökalp'in yaşadığı dönem için ne kadar önemli olduğunu kavramak bağlamında, övgü ve minnettarlık barındırdığını ifade etmek yerinde olacaktır. Belki bu minnettarlığın düzeyini en açık biçimde Berkes'in şu sözlerinde bulmak mümkündür, bu sözler aynı zamanda Berkes'in Gökalp'inin ne olduğunu da ortaya koymasından önemlidir: “Türk Toplumunun içinden çıkılmaz hale gelen sorunları üzerinde onun kadar kafa yoran, onun kadar ciddi, namuslu bir düşünür bulunmamıştır” (Berkes, 1975: s. 237).

¹⁵ Küçük bir ayrıntı olarak Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'nın giriş bölümünde çağdaşlaşma (secularizm) kavramını tercih etme nedenlerini sayarken, özellikle Laiklik ve Asrılık kavramlarından farkını anlatırken Ziya Gökalp'i kendisiyle aynı çabada olan bir figür olarak sunar ve bu çabayı şöyle ifade eder: “Terimi “muasırlaşmak” biçiminde kullanan Ziya Gökalp, belki de bu talihsiz anlamlardan, anlamı hiç bilinmeyen bir sözcük bularak kurtulmaya çalıştı; Arapça sözlüklerden o zamana dek kimsenin duymadığı, bilmediği bir sözcük bulup çıkardı. “Zenim” biçimindeki bu sözcük, Gökalp'in kendi yazılarında bile tutunmadı, kendisi “muasırlaşmak” terimini sonuna değin kullandı” (Berkes, 2012: s. 18).

Kaynakça

- Adanır, O. (2015). *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış Baudrillard, Berkes, Mauss ve Ülgener Üzerinden Kuramsal Bir Deneme*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Berkes, N. (1936). Sociology in Turkey, *The American Journal of Sociology*, cilt XLIII, sayı 2.
- Berkes, N. (1941). Ziya Gökalp'in Sosyolojisi, *Yurt ve Dünya Dergisi*, Cilt II. Sf. 276-292.
- Berkes, N. (1985). *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, Ankara: Adam Yayınları.
- Berkes, Niyazi (1954), "Ziya Gökalp: His contribution to Turkish nationalism", *Middle East Journal*, 8 (4): 375-390.
- Berkes, N. (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp*, institute of İslamic Studies McGill University, London: George Ailen And Unwinitd.
- Berkes, N. (1963). Renaissance in Turkey: Zia Gokalp and His School, *The History of Muslim Philosophy* (Ed. M. M. Sharif), ss: 1513 – 1523, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (Yayına Haz. Ahmet Kuyaş), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heyd, U. (1950). *Foundations of Turkish Nationalism*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2006). *Felsefe Dersleri*, (Yay. Haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay), Konya: Çizgi Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2014). Cemiyette Büyük Adamların Tesiri. *İstanbul University Journal of Sociology*, 1(2), 48-70.
- Gökalp, Z. (2019). *Türkçülüğün Esasları*, (Ed. Gökhan TUNÇ), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2024). *Türk Sosyoloji Tarihi IV: Kurumsallaşma, Ayrışma ve Çeşitlenme dönemi (1960-1990)*, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kayalı, K. (2001). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kayalı, K. (2002). *Türk Kültür Dünyasından Portreler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11: 435-476.
- Parla, T. (1985). *The Social And Political Thought Of Ziya Gokalp 1876-1924*, Leiden: E.J. Brill.
- Safa, P. (1941). Doğan Dünyanın Müjdecisi: Ziya Gökalp, *Çınaraltı Dergisi*, Sayı 12, Sf. 5.
- Toker, S., & Demirpolat, A. (2024). Berkes'i Unutmak: Yas ve Melankoli Bağlamında Bir Unutulmuş Hikayesi. *Liberal Düşünce Dergisi* (114), 155-177. <https://doi.org/10.36484/liberal.1460655>
- Tansel, F. (1960). Niyazi Berkes, Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays of Ziya Gökalp, institute of İslamic Studies McGill University, London, 1959, George Ailen And Unwinitd, 356 Sayfa [Kitap Tanıtımı]. *Belleten Dergisi*, 25(96), 669-680. <https://doi.org/10.37879/ttkbelleten.126103>
- Tansel, F. (1989). *Ziya Gökalp Külliyyatı II. Limni ve Malta Mektupları*, (haz. F. A. Tansel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Tanyol, C. (1993). Boran'ın Ahlakî Kişiliği ve Niyazi Berkes. *Toplumbilim*, (ed. Ali Akay) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Utku, A; Erbay, E. (2006). Ziya Gökâlþ İçin: Kayıp Eserin Yazgısı Üzerine, *Ziya Gökâlþ Felsefe Dersleri* içinde, ss. ix-xviii, Konya: Çizgi Yayınevi.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Türkiye’de Erken Dönem Sol’un Ziya Gökalp İlgisi: Kerim Sadi ve Abidin Nesimi Örneği *

The Early Left's Interest in Ziya Gökalp in Türkiye: The Example of Kerim Sadi and Abidin Nesimi

Arş. Gör. Dr. Salih ÜNÜVAR ¹

Öz

Ziya Gökalp (1876-1924) fikirleriyle Osmanlı Devleti’nin son döneminde ciddi etkileri olmuş ve Cumhuriyet’in kurucu kadrolarını da etkilemiş bir isimdir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Niyazi Berkes, Hilmi Ziya Ülken ve Baykan Sezer gibi Türk sosyolojisinin önde gelen isimlerinin Gökalp üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Gökalp üzerine eser veren diğer isimlere bakıldığında ise 1930’lardan itibaren sadece üniversite çevreleriyle sınırlı olmayan Türkiye’de farklı düşünce eğilimlerinden isimlerin olduğu görülmektedir. Gökalp üzerine hazırlanmış bibliyografyalar incelendiğinde, metinlerinin kamu kurumlarınca yeni harflerle bütünlüklü olarak 1924’teki vefatından yaklaşık 50 yıl sonra yayımlandığı görülür. Bu uzun arada *Türkçülüğün Esasları* kitabının Latin harfleriyle ilk baskısı 1940’ta Türkçü-milliyetçi çevrelerce gerçekleştirilecektir. Sonraki yıllarda Gökalp’in sağ-milliyetçi çevrelerde daha fazla ön plana çıktığı söylenebilir. Ancak İkinci Dünya Savaşı yılları Türkiye’de sağ ve sol düşüncelerin özellikle dergiler üzerinden yaygınlaştığı bir dönemdir. Bu dönemde sol eğilimli isimlerin de Gökalp üzerine yazılar yazdıkları veya müstakil eser verdikleri görülmektedir. Gökalp’in sadece sağ milliyetçi çevreleri etkilemediği, ülke üzerine düşünen kafa yoran herkesin ilgilendiği bir isim olduğu açıktır. Bu makalede Gökalp’in sol çevreler üzerindeki etkisi ve solda nasıl anlaşıldığı tartışılmakta ve bu çerçevede Kerim Sadi’nin *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı (1940)* ve Abidin Nesimi’nin *Türkiye’nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp (1940)* çalışmaları temel alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Kerim Sadi, Abidin Nesimi, sol, tarihi materyalizm

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp (1876-1924) was a figure whose ideas had a serious impact on the last period of the Ottoman Empire and influenced the founding cadres of the Turkish Republic. Leading figures of Turkish sociology such as Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Niyazi Berkes, Hilmi Ziya Ülken and Baykan Sezer have written on Gökalp. When we look at the other names who have written on Gökalp, it is seen that since the 1930s, there are names from different trends of thought in Türkiye, which are not limited to university circles. When the bibliographies on Gökalp are analysed, it is seen that the publication of his texts with the new Latin alphabet by public institutions in a holistic manner took place approximately 50 years after his death in 1924. During this long interval, the first edition of *Türkçülüğün Esasları* in Latin letters was published in 1940 by Turkist-nationalist circles. In the following years, it can be said that Gökalp became more prominent in right-nationalist circles. However, the years of the Second World War were a period in which right-wing and

* Bu çalışmanın ilk hali 4-6 Ekim 2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar’da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu’nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, salihunuvar@istanbul.edu.tr

Atf için (to cite): Soyad, Ünüvar S. (2024). Türkiye’de Erken Dönem Sol’un Ziya Gökalp İlgisi: Kerim Sadi ve Abidin Nesimi Örneği *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 285-296.

left-wing ideas became widespread in Türkiye, especially through journals. In this period, it is seen that left-leaning figures also wrote articles on Gökalp or gave independent works. It is clear that Gökalp did not only influence right-wing nationalist circles but was also a name of interest to everyone who thought and pondered about the country. Based on these, Gökalp's influence on leftist circles and how he is understood by the left are discussed. For these evaluations, Kerim Sadi's *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı (1940)* and Abidin Nesimi's *Türkiye'nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp (1940)* are taken as basis.

Keywords: Ziya Gökalp, Kerim Sadi, Abidin Nesimi, Turkish left, historical materialism

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp 1876’da Diyarbakır’da doğar. Babası ve aile büyüklerinin yönlendirmeleriyle bir yandan Batı diğer yandan ise Doğu ilimlerini ve değerlerini okuma ve kavrama çabasında olur. İstanbul’daki kısa süreli Baytar Mektebi tahsilinin ardından Diyarbakır’a dönmek zorunda kalan Gökalp, II. Meşrutiyet’in ilanı sonrasında İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Diyarbakır Şubesi’ni kurar. Buradaki faaliyet ve raporlarının dikkat çekmesi üzerine 1910’da Cemiyet’in Merkez-i Umumi’sine seçilir. Selanik’te aktif bir siyasal ve kültürel çalışma atmosferi içerisinde yer alan Gökalp, *Genç Kalemler* ve *Yeni Felsefe Mecmuası* gibi çeşitli dergilerde yazar ve sosyoloji dersleri vermeye başlar. 1914’te Darülfünun’da sosyoloji derslerine başlar. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra işgalci güçlerce Malta’ya sürgün edilir. 1921’de sürgünden Ankara’ya dönen Gökalp, bir müddet sonra Diyarbakır’a döner ve *Küçük Mecmua’yı* çıkarır. 1923’te Diyarbakır milletvekili olarak Meclis’e seçilir ve 25 Ekim 1924 tarihinde İstanbul’da vefat eder.²

Gökalp’in sosyoloji alanında birçok ilke imza attığı görülmektedir. Coşkun (1989, s.14) 1914’te Gökalp’in öncülüğünde Darülfünun Edebiyat Şubesi’nde sosyoloji kürsüsünün kurulmasının ardından İçtimaiyyat Dar’ül-Mesaisi (1915) adlı ilk sosyoloji enstitüsünün kurulduğunu ve bu Enstitü’nün *İçtimaiyyat Mecmuası* adlı dergiyi yayımlamaya başladığını belirtmektedir. Gökalp bu yönleriyle bakıldığında sosyolojiyi akademik bir disiplin olarak kurumsallaştıran isimdir. Gökalp, Durkheimci pozitivist sosyolojiyi Türk milliyetçiliğinin gelişiminde ve sonrasında ulus devlet inşa sürecinde kullanır (Kabakcı, 2011, s.209).

Gökalp’in çoğunlukla öne çıkan iki eseri *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* ile *Türkçülüğün Esasları* metinleridir. Gökalp’in ilk baskıları sırasıyla 1918³ ve 1923 yıllarında yapılan bu metinlerde ortaya koyduğu görüşlerinde bazı değişiklikler görülür. Bu değişimde ülkedeki koşulların değişmesinin büyük etkisi vardır. Bu açıdan bakıldığında Kazancıgil ve Alpar’ın (2007, s.V) “... Gökalp, belirli bir düşünce sistemini geliştiren düşünür olmaktan öteye, toplumun ihtiyaçlarını inceleyen ve değişen şartlarda çareler arayan bir sosyologdur.” yargısı son derece yerindedir.

Gökalp sosyoloji alanında kuruculuğunun yanında Türk düşüncesinde fikirleri hala tartışılan ve ayrıca farklı siyasi yelpazelerde etkileri görünen bir isimdir. Gökalp’in fikirleri ile en fazla etkileşime girenlerin başında ise Türk milliyetçisi isimler gelmektedir. Türkçülük akımının önemli isimlerinden biri olarak görülen Gökalp’in ismi ölümünden sonraki yıllarda Türkiye’de milliyetçiliğin öne çıkan isimleri ile birlikte anılmaktadır. Bu anlamda Gökalp önemli bir referans noktasıdır. Örneğin Remzi Oğuz Arık⁴ için Peyami Safa (1954, s.15) “Türk milliyetçiliğinin, Ziya Gökalp’ten sonra, sayıları gittikçe ‘azalan temel direklerinden’ biriydi.” demektedir. Ziya Bakırcıoğlu (2000, s.45), “Remzi Oğuz, Ziya Gökalp’ten sonra Türkiye’de milliyetçilik üzerinde

² Gökalp üzerine hazırlanmış birçok çalışma vardır. Erişirgil’in (2007) çalışması Gökalp’in hayat hikâyesi ve fikirlerine yönelik kapsamlı ve bütünlüklü bir anlatıma sahiptir. Tütengil’in (1964) eseri ise Gökalp’in doğum tarihi, hakkındaki ilk eser gibi konularda farklı kaynaklardaki bilgileri karşılaştıran ve Gökalp’e ilişkin çeşitli konularda kısa ve öz değerlendirmeler içermesi özelliğiyle öne çıkan bir çalışmadır.

³ *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Gökalp’in* 1912’den itibaren yayımladığı bir dizi makalenin kitaplaşmış hali olarak 1918’de yayımlanır. Kitap ve makaleler arasında da bazı farklılıklar vardır. Bu değişimin içeriği için bkz. (Baş ve Akyurt, 2022).

⁴ Türkiye’de Anadolu milliyetçiliğinin önemli isimlerinden Remzi Oğuz’un hayatı, milliyetçiliği ve Ziya Gökalp’in düşünceleri ile ilişkisi üzerine bir inceleme için bkz. (Ünüvar, 2023).

en geniş şekilde düşünen ve çevresine tesir eden fikir adamlarımızdan birisidir.” ifadesini kullanmakta, Abdülhadi Toplu (1954, s.20) ise “Türkçüler 35 yıl sonra, Gökalp’in yerini dolduran büyük bir mütefekkirini, Remzi Oğuz Arık’ı gözyaşları içinde ebediyete tevdi ettiler.” nitelemesini yapmaktadır. Benzer değerlendirmeler Gökalp ile farklılıklarına da yer vererek Mümtaz Turhan ve Erol Güngör gibi isimler için de yapılmaktadır.

Ancak Gökalp’in etkisi bakıldığında sadece milliyetçi çevrelerce sınırlı değildir. Türk düşüncesinin ve sosyolojisinin önemli isimlerinden Hilmi Ziya Ülken’den Niyazi Berkes’e, Baykan Sezer’den günümüz sosyologlarına kadar hemen hemen her isim onun üzerine düşüncelerini kaleme almıştır. Bu durum ayrıca Gökalp’in fikirleriyle gelecek kuşakları etkilediğinin göstergelerinden biridir. Aynı zamanda sosyoloji sahası veya milliyetçi düşünürlerden başka sol eğilimli isimlerin de Gökalp’e yönelik değerlendirmeleri söz konusudur. Bu çalışmada Gökalp’in erken dönemde sol çevrelerce nasıl anlaşıldığına odaklanılmaktadır.

1. 1940’ların İklimi ve Gökalp’in Gündeme Gelişi

Gökalp’in etkisi ve gücü erken dönemde İttihat Terakki iktidarına bağlanır. Türkiye Cumhuriyeti ile birlikte de Mustafa Kemal’e atfedilen “Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin Namık Kemal, fikirlerimin Ziya Gökalp’tir” sözüyle ilişkilendirilir (bkz. Duymaz, 2015, s.7). Ancak bu yaklaşımın ne denli doğru olduğunu görebilmek için Gökalp’in kitaplarının, özellikle de yeni rejimle ve yeni rejimin programıyla ilişkilendirilebilecek *Türkçülüğün Esasları* kitabının baskı tarihlerine bakmak yeterli olacaktır. *Türkçülüğün Esasları*’ndaki millet tanımı veya “Türkçülüğün programı” kısmındaki dil, din, hukuk, iktisat vb. alanlardaki bazı özgün önerileri Türkiye Cumhuriyeti’nin programında karşılık bulmuş gözükmektedir.

Gökalp üzerine hazırlanmış bibliyografyalardan bu eserleri ve baskı tarihlerini takip etmek mümkündür. Cavit Orhan Tütengil’in (1949, s.9-10) Gökalp’in ölümünün 25. yılı vesilesiyle hazırladığı bibliyografyada *Türkçülüğün Esasları*’nın yeni harflerle 1940’ta “Kitap Sevenler Kurumu”na Oğuz Türkkkan’ın önsözüyle neşredildiği belirtilmektedir. Doğumunun 95. Yıldönümü vesilesiyle Binark ve Sefercioğlu’nun (1971, s.5-7) hazırladığı bibliyografyada ise ilgili eserin 1939⁵’da Reha Oğuz Türkkkan’ın önsözüyle neşrinden sonra 1950’de Serdengeçti Neşriyat’tan çıktığı belirtilmektedir. *Türkçülüğün Esasları*’nın 1952-1969’a kadar Varlık Yayınevi’nden 8 baskı yaptığı, 1969’da Milli Hareket Yayınları’ndan çıktığı görülmektedir. Bu eserin kamu kurumlarınca yeni harflerle ilk baskısı ise Prof. Dr. Mehmed Kaplan’ın hazırladığı 1970 tarihli Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü baskısıdır.

Gökalp’in görüşlerinin yaygınlık kazanması için erken cumhuriyet yıllarında kamu kurumları ve siyasi otoriteler tarafından kayda değer bir çaba sarf edilmediği görülmektedir. Onun görüşlerinin yaygınlık kazanması daha çok milliyetçi çevrelerce olmuştur. Bu açıdan bakıldığında 1940’lar savaş iklimine paralel olarak Türkçü-milliyetçi düşüncenin öne çıktığı, ayrıca savaşın ilk dönemlerinde milliyetçi kesimin iktidarcaya desteklediği bir dönemdir⁶. *Türkçülüğün Esasları*’nın yeniden neşri de Reha Oğuz Türkkkan öncülüğünde Kitap Sevenler Kurumu gibi logosunda bozkurt olan bir çevrece yapılır. Bu yıllar aynı zamanda Türkiye’de sol eğilimli kişilerin, önceki dönemlerde olduğu gibi, çeşitli dergiler çıkardığı ve de ayrıca illegal parti faaliyetleri yürüttüğü bir dönemdir. Aynı dönemde sol çevreden iki ismin Gökalp hakkında birer eser yayımladığı görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu çevreden Kerim Sadi’nin *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı (1940)* ve Abidin Nesimi’nin *Türkiye’nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp (1940)* çalışmalarına odaklanılmaktadır.

2. Ziya Gökalp’e Sol’dan Bakışlar

⁵ Eserin 1940’ta yayımlandığı görülmektedir. Burada bir tarih hatası yapılmış gözükmektedir.

⁶ Bu ibre ilerleyen yıllarda tersine dönecek ve 3 Mayıs 1944 tarihinden itibaren bu çevre çeşitli soruşturmalara uğrayacaktır. Bu dönemde hapse giren isimlerden birisi de Reha Oğuz Türkkkan’dır. Türkkkan’ın hayatı ve fikirlerine yönelik bir değerlendirme için bkz. (Şamlı, 2018).

Türkiye’de sol hareketlerin tarihi bu çalışmanın kapsamını açacak nitelikte olmakla beraber, Cumhuriyet’in erken dönemlerinde Türkiye’de sol-sosyalist hareket Sovyetlerle geliştirilen ilişkiler ve legal/illegal parti faaliyetleri düzeyinde şekillenir. Gökalp üzerine çalışmalarını zikrettiğimiz isimler de bu çevrelerle ilişkili kişilerdir. Üstelik bu kişilerin yolları ileriki yıllarda bazı vesilelerle kesişmiştir. Kerim Sadi için hazırlanan kitapta Fatinoğlu (1969, s.115-118) “Aziz Dost Üzerine Notlar” başlıklı yazısıyla “partisiz sosyalist” üstadının Marksizm’e katkılarına değinmekte, Marx ve Engels’in *Komünist Parti Manifestosu*’nun ilk eksiksiz çevirisinin Kerim Sadi’ye ait olduğuna ve bugün Türkçede kullanılan Marksist terminolojinin birçok teriminin onun kaleminden çıktığına dikkat çekmektedir. Zafer Toprak’ın (2015, s.122) belirttiğine göre, bu ikilinin yolları *Katkı* dergisinde de kesişmiştir. Kerim Sadi’nin Ali Ergin Güran’la birlikte çıkardıkları *Katkı* dergisinin 1970’te çıkan ilk sayısındaki iki başlangıç yazısının birisi Güran’a diğeri ise “eski tüfeklerden Abidin Nesimi”ye aittir. Ancak Abidin Nesimi’nin (1977, s.310-311) anılarında yer verdiğine bakılırsa, *Katkı* dergisi uzun yıllar çıkmaya devam etse de Nesimi’nin bu dergi ile iş birliği kısa süreli olmuştur.

2.1. Kerim Sadi⁷

1950’lere kadar “Kerim Sadi” 1961 sonrasında ise “A. Cerrahoğlu” imzasını kullanan Ahmet Nevzat Cerrahlar 1902’de İzmir’de doğmuştur⁸. İktisat eğitimi için Viyana’ya gitmiş, ama kısa süre sonra Türkiye’ye dönüp 1920’lerin başında Askeri Tıbbiye’ye girmiştir. Bu eğitimi de kısa süren Kerim Sadi yeraltındaki TKP kanalıyla Moskova’ya Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi’ne gönderilmiştir. TKP’den atılarak Türkiye’ye geri dönen Kerim Sadi, hayatına partisiz bir Marksist olarak devam etmiştir ancak sol fikriyatla ilişkisini sürdürmüştür (Tunçay, 1994, s.9-11). Kerim Sadi üzerine hazırladığı yüksek lisans tezinde⁹ Anıt (1991, s.25), onun yazı hayatını dünyadaki gelişmeler ve Türkiye’de devletin Marksizme yaklaşımı ekseninde değişik eğilimler gösterdiği dört dönemde inceler:

“1. Dönem (1925-1930); bu dönemde, çeşitli dergilerde değişik imzalarla makaleleri ve hikayeleri yayınlanan yazar, doktrin tartışmalarının dışında kalır.

2. Dönem (1930-1941); Kerim Sadi imzası ile Türk fikir hayatına karşı marksizmi savunduğu bu dönemde, marksizmin katı bir yorumcusu olarak ortaya çıkar.

3. Dönem (1941-1961); sürgün yıllarını da içine alan bu dönemde, tartışmaların dışında kalmayı tercih eder.

4. Dönem (1961-1977); bu dönemde, Kerim Sadi ismini terk eden yazar, A. Cerrahoğlu adı ile, belgesel sosyalizm tarihi araştırmalarına yönelir.”

Kerim Sadi’nin Gökalp üzerine ilk yazısı, yazı hayatının ilk döneminde 1925’te *Aydınlık Fevkalade Gençlik Nüshası*’nda yayımlanan “Gökalp’in Portresi” yazısıdır. Son derece edebi ve ironik dille yazılan bu kısa yazı Kerim Sadi’nin ileriki yıllarda da örneklerine rastladığımız polemikçi ve iğneleyici üslubunun bir örneğini teşkil etmektedir. Gökalp’in çömezleri veya dostları tarafından onu vaiz, çoban veya resul olarak nitelendiren bir sürü portresinin yapıldığını belirten Kerim Sadi (1976), bu portrelerden hiçbirisinin hakiki Gök Alp’i ifade etmediğini belirtmekte ve kendisi Gök Alp’in portresini şu şekilde çizmektedir:

⁷ Kerim Sadi yazarın kullandığı müstear isimlerden biridir. Literatürde bu isimle kabul gördüğü için bu isim tercih edilmiştir. Anıt (1991, s.VII) yazarın çok sayıda müstear kullandığını ve sayısının 128’i bulunduğunu belirtmektedir.

⁸ Kerim Sadi’nin doğum yeri ve gerçek adının ne olduğuna dair farklı kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Anıt (1991), onun hayatını kız kardeşi Cazibe Aydın’ın anlattıklarından yola çıkarak kaleme almıştır. Kerim Sadi’ye ilişkin genelde başvurulan kaynağın da bu olduğu görülmektedir. Ancak, Toprak (2015, s.125) doğum tarihinin 1894 olmasını muhtemel kabul etmektedir. Abidin Nesimi (2009, s.103) de Kerim Sadi’nin özel yaşamı ve biyografisini saklı tutmaya özen gösterdiğini belirtmekte, gerçek adının ise Ahmet Nevzat Gürgen olduğunu eklemektedir.

⁹ İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü’nde *Türk Düşünce Tarihinde Kerim Sadi* başlığıyla hazırlanan tezin danışmanı Doç. Dr. Ümit Meriç Yazan’dır. Kerim Sadi’nin Meriç ailesiyle bir yakınlığı da söz konusudur. İsmail Kara’nın (2015, s.208) aktardığına göre, Cemil Meriç Pertevniyal Lisesi’nde öğrenci iken tanıştığı Sadi’yi “Türk sosyalizminin Plehanov’u” olarak nitelendirmektedir. Yine aynı yazıda aktarılanlara göre Cemil Meriç’i eşi Fevziye Hanımla tanıştıran ve evliliklerine vesile olan da Kerim Sadi’dir.

“Çınarın altına bağdaş kurmuştu. Bir koltuğunda Arab'ca Kur'an; ötekinde en eski diliyle yazılmış Kutad Ku-bilik; ve elinde frençe bir fen mecmuasının ölüm şualarından, zehirli gazlardan son numrosu vardı.

Kafası billurdan bir tas oldu. Bu billur tasın içinde, diz çökmüş bir adamın, Gök Alp'in beynindeki kıvrımlara, zorla kitabını sıkıştırılmaya çalıştığı görülüyordu.

Gözleri kuyuya batmış bu adam, Milli bayrakları mukaddes birer mâbud yapan, Layık burjuva Peygamberi Emil Durkayım'dır.” (Kerim Sadi, 1976, s.112).

Kerim Sadi'nin bu yazısında Gökalp'i Durkheim'ı neredeyse ezber eden birisi konumunda yansıtmaya çalıştığı görülmektedir. Kerim Sadi'nin Gökalp üzerine ikinci çalışması ise 1940'ta “İnsaniyet Kütüphanesi”nden çıkan *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı* başlıklı broşür düzeyindeki metindir. Erdem (2015) çalışmasında İnsaniyet Kütüphanesi hakkında detaylı malumat vermektedir. Kerim Sadi'nin 1932'de yayımlamaya başladığı bu yayının dizisi kapsamında Erdem'in saptadığına göre 35 broşür yayımlanmıştır. Erdem'in (2015, s.164) aktardığına göre, Kerim Sadi bu broşürler üzerinden birçok ünlü yazar ve edebiyatçı ile polemige girmiş, bu isimlerin tarih ve edebiyat anlayışları ile çeviri yanlışlarını¹⁰ eleştirmiştir. Bunlar arasında Ahmet Haşim, Şevket Süreyya, Haydar Rifat, Gerhard Kessler, Hilmi Ziya¹¹ gibi isimleri zikretmek mümkündür. Marx'tan ve bazı Marksist isimlerden çevirilerin de yer aldığı İnsaniyet Kütüphanesi'nden çıkan son kitap ise *Muhammed ve İslamiyet (1948)*¹² ismini taşımaktadır.

Gökalp'e yönelik metnine Kerim Sadi, Plehanof'tan onun tarihi maddeciliği tenkit üzerine bir sözünün alıntısı ile başlar. Kerim Sadi, Marx'a yönelik 1890'lardan itibaren önce tahrifat sonrasında ise hücum şeklinde iki eğilimden bahseder. Bu Marx eleştirilerinde Kerim Sadi'ye (1940, s.4-5) göre öne sürülen görüş şu şekildedir.

“Tarihi maddeciliği kıvrandıran maraz bir iptidai monizmdir. Tarihi maddeciliğe göre, bütün müessir illetler maddi olup asla ideal değildir. Tarihin büyük muharriki ancak karın ihtiyaçlarıdır. Sosyal problem basit bir mide meselesidir ve beşeriyet tarihi bir mide tarihinden ibarettir. Bütün tarihî tekâmülün tek ve biricik kökü ekonomidir. Bütün tarihi izaha yarayabilecek yalnız ekonomik faktördür. (...) Materyalist tarih telâkkisine tarihin ekonomik enterpretasyonu demek doğrudur. Böyle bir enterpretasyona nazaran ahlâk, san'at, din, ilim ekonomik şartların mahsullerinden başka bir şey değildir. (...) Marx'a göre, insan şuuru ekonominin bir epifenomeni veya basit bir illüzyonlar mecmuudur, ilh...”

Kerim Sadi, “Durkheim'ın manevi talebesi” olarak nitelediği görülen Gökalp'in, Marx'la Engels'in veya tanınan Marksistlerin eserlerini okumadığını, Marksizm eleştirilerinde ise yukarıda yer verdiği ret cephesinin argümanlarına sarıldığını belirtmektedir (Kerim Sadi, 1940, s.5). Kerim Sadi, ayrıca, Gökalp'in Alfred Fouille, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Bergson gibi isimlerle de etkileşime girerek Durkheim'da karar kıldığına dikkat çekmektedir. Devamında

¹⁰ Zafer Toprak'ın (2015, s.122) söyledikleri, Kerim Sadi'nin 1970'lerde *Katkı* dergisinin daha ilk sayısında bu polemikçi dilini sürdürdüğüne işaret etmektedir. Kerim Sadi, A. Cerrahoğlu imzasıyla yayımladığı yazısında, Oya Sencer'in *Türkiye'de İşçi Sınıfı (Doğuşu ve Yapısı)* metninde yazarın Osmanlıca okuma yanlış ve yorumlarına dikkat çekmektedir.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* kitabında tarihi materyalizm kısmında Kerim Sadi'den bahsetmektedir. Kendisine yönelik broşürün yıllar sonra eline geçtiğini belirtir, kendisine yöneltilen çeviri hatalarının bir kısmını da kabullenir. Kerim Sadi'nin genel olarak terbiye ve nezaketi bir yana bırakan üslubuna dikkat çeker. Ülken, Kerim Sadi'ye cevabın ise daha kuvvetli bir Marksist olan Hikmet Kıvılcımlı'dan geldiğini eklemektedir (Ülken, 2017, s.566-567).

¹² İsmail Kara (2015, s.200-202) Kerim Sadi'nin Türkiye'de sosyalist hareketin tarihini ele alan ilk solcu olmasının yanında Cumhuriyet döneminde İslamiyetle sosyalizm arasında bağlantılar kuran ilk telif-uyarlama çalışmalarının yazarı olmasına da dikkat çeker. Bu bağlamda Hikmet Kıvılcımlı ve Abidin Nesimi ile karşılaştırılabileceğini ekler. Kara (2015), Kerim Sadi'nin 1960 sonrasında A. Cerrahoğlu adıyla kaleme aldığı *İslamiyet ve Sosyalizm Bağdaşabilir mi?-İsa Sosyalist Midir?-Yeni Asrın Dini (1962?) ve İslamiyet ve Osmanlı Sosyalistleri-İslamiyet ve Yöncü Sosyalistler (1964)* çalışmalarının yanında, *Muhammed ve İslamiyet (1948)* kitabı ile *Bir İslam Reformatörü: Mehmet Akif (1964)* kitaplarının da benzer konular etrafında şekillendiğini belirtmektedir. Kara'ya göre (2015) sosyalizm ve İslamiyet ilişkisine dair 1960 sonrasında öne çıkan üç eğilim: çoğunluğu Cemaat-i İslami ve Müslüman Kardeşler'e mensup isimlerden çeviri çalışmaları, *Yön* dergisi ve *Hareket* dergisi çevreleridir. Kara (2015), Kerim Sadi'nin böyle bir vasatta kaleme aldığı metinlerden ilkinin büyük ölçüde alıntılardan oluştuğunu ve zayıf kaldığını belirtir. Kerim Sadi'nin ikinci metninde ise ilk kısımda Türkiye'de İştirakçi Hilmi ve çevresinin İslamiyetle kurduğu ilişkiye dair bir özet sunarken, ikinci kısımda ise *Yön* dergisi'nin İslamiyetle, İslam sosyalizmiyle ilişkisine dair zayıflığına yönelik eleştirileri ve değerlendirmeleri söz konusudur. Kara (2015, s.207), Kerim Sadi'nin *Yön*'e yönelik eleştirilerinde haklı olduğunu ancak Sadi'nin de bu konularda yetersiz olduğunu eklemektedir.

ise Durkheim’in sosyalizmle alakalı görüşlerini, bu görüşlerin yetersizliğini ve yanlışlığını açıklamaya girişmektedir. Sadi’ye göre, Gökalp’in tarihi maddecilik anlayışına yön veren asıl isim ise Bouglé’dir. Bouglé, Marx’ın ekonomik etkeni abarttığı kanaatindedir. Gökalp de tüm bu eleştirilerden yararlanarak bir tarihi maddecilik reddiyeciliği ortaya koymuştur. Gökalp, iktisat hariç diğer etkenlerin sadece netice olmasını eleştirir. Toplumsal hayatın çok yönlülüğüne dikkat çeker. Toplumsal olayları sadece din veya iktisat ile açıklamayı doğru bulmaz. Sonuç olarak Kerim Sadi’nin kanaatine göre Gökalp, Marx’ı ve tarihi maddeciliği ahlak, felsefe, sanat, ilim gibi yönlerle değer vermediği ve olayları sadece ekonomik etkenlerle açıklamaya çalıştığı için eleştirmektedir (Kerim Sadi, 1940, s.5-10).

Kerim Sadi *Komunist Manifesto*’dan, *Alman İdeolojisi*’nden, *Louis Bonaparte*’ın *XVIII Brumaire*’inden ve *Feuerbach’a Dair Tezler*’den yola çıkarak bu yaklaşımı eleştirmektedir. Marx ve Engels’in altyapı ve üstyapı arasında kurdukları özel ilişkiye dikkat çeker.

“Burada, Marx ve Engels’in çok defa kullandıkları klasik imajı buluyoruz: Süperstrüktür ve enfrastrüktür. Enfrastrüktür yâni temel istihsal münasebetleridir. Politik, hukuki, moral, dinî, filozofik Üstyapılar da temel (die Basis) üzerinde yükselen bütün ideolojilerdir. Yine Alman İdeolojisi’nde şu ibareye raslıyoruz: ‘Fikirlerini, tasavvurlarını yaratan elbetteki insanlardır, fakat istihsal kuvvetlerinin muayyen bir inkişaf ile şartlara bağlanmış reel ve işleyici insanlar.’ Demek ki maddî yaşayışla fikrî ve ahlâkî yaşayış arasındaki bağ Marx ve Engels tarafından tasdik ediliyor. Marx-Engels gösteriyor ki fikirler, entellektüel, moral ve dinî değerler insanların iş ve çalışma tarzına ve aralarında kurulan ekonomik ve sosyal münasebetlere göre başka başka manzara göstermektedirler.” (Kerim Sadi, 1940, s.11).

Kerim Sadi (1940, s.12), Marksist diyalektisyen için tek yönlü bir aksiyon olmadığını daima karşılıklı aksiyonun olduğunu belirtmektedir. Ekonomik şartlar şuuru etkilediği gibi, şuur da ekonomik şartları etkileyebilmektedir. Tarihi maddecilik gerek kolektif gerekse de ferdi insan iradesinin rolünü kabul etmiştir. Gökalp ise tarihi maddeciliği yanlış anlayanların yolundan gittiği için hataya düşmektedir. Ekonomik ilişkiler sadece sebep değil aynı zamanda netice vasfına da sahiptir. Engels’in mektupları bu yönlerle ışık tutmaktadır (Kerim Sadi, 1940, s.12-18).

“Yalnız ekonomik faktörün determinan olduğunu söylemek ‘kaziyyeyi boş, mücerret, absürd bir cümle haline sokmaktır.’ ‘Ekonomik durum temeldir, fakat üstyapının muhtelif momanları sınıf mücadelesinin siyasi şekilleri ve bunların neticeleri muzaffer sınıf tarafından savaş kazanılınca kurulan konstitüsyonlar, ilh. hukukî şekiller ve hatta bütün bu reel mücadelelere iştirak edenlerin dimağındaki akisler, politik, hukukî, felsefî teoriler, dinî telâkkiler ve bunların sistem haline gelmiş akideye kadar müteakip inkişafı tarihî mücadelelerin seyri üzerine aynı suretle tesir icra ederler; ve bir çok ahvalde onun şeklini tayin hususunda üstün gelirler. Bütün bu momanların aksiyon ve reaksiyonu vardır. (...) Tarihimizi kendimiz yaparız, fakat, her şeyden önce, muayyen premisler ve şartlarla. Bütün bunların arasında en nihayet determinan olan ekonomik şartlardır. Lâkin politik şartlar, ilh., hattâ insanların dimağlarına musallat olan an’ana, kat’i olmamakla beraber, keza bir rol oynar. Aynı suretle Prusya Devletini teşkil eden ve onu inkişaf ettirmeğe devam eden de tarihî, ve son tahlilde, ekonomik illetlerdir.’ Mazideki veya hali hazırdaki her küçük Alman devletinin mevcudiyetini, gülünç olmaksızın, ekonomikman izah güçtür.” (Kerim Sadi, 1940, s.14-15).

Kerim Sadi’nin sonuç kısmında yazdıkları onun büyük abartılara ve iğretilemelere dayalı genel üslubunu gösterir niteliktedir. Sadi’ye göre (1940, s.21) Gökalp adeta “fikir alanında koltuk değneklerle yürüten gözleri bağlı bir cüce”dir. Onun ortaya koyduğu, “gölgesini asırlara salacak cihan çapında düşünce devlerine karşı yaptığı tesirsiz taarruz nümayışı”dır. Sonuç olarak, Gökalp’in tarihi maddecilik konusunda yetersiz olduğunu söyleyen Kerim Sadi onun hakiki bir muarız seviyesine erişemediğini kaydetmektedir.

2.2. Abidin Nesimi¹³

¹³ Kendi adıyla yayımlanan kitaplarında Fatinoğlu olan soyadını nadiren kullandığı için Abidin Nesimi kullanımı tercih edilmiştir. Özgeçmiş ise yayımlanan bir kitabında şu şekilde geçmektedir: “1911’de Bingöl’ün Kığı ilçesinde doğdu. (...) İlkokulu Mercan Sultanisi’nde, orta ve liseyi İstanbul Erkek Lisesi’nde okudu, yüksek öğrenimini İTÜ’nün (o zamanki adıyla Yüksek Mühendis Mektebi) Su Şubesi’nde yaptı. 1937-1949 yıllarında serbest çalıştı. 1949’da Bayındırlık Bakanlığı hizmetine giren Abidin Nesimi evli ve 3 çocuk babasıdır. Kitap halindeki ilk yazısı 1933 yılında Süfyan Özelli’nin Said İsmet takma adıyla yayınladığı *9 Eylül* kitabında,

Abidin Nesimi (Fatinoğlu) (1911-1991) kendi hayatı hakkında *Yılların İçinden* (1977) adlı anı kitabında detaylı malumat vermektedir. Farklı fikirlerle ve çevrelerle etkileşim halinde olduğu görülen Abidin Nesimi ilk gençlik yıllarında farklı duraklara uğradıktan sonra sol çevrelerle oldukça yakınlaşmıştır. Abidin Nesimi (1977, s.143) 1930'ların ortasındaki sol çevreler için aşağıdaki gibi bir tasnif yapmaktadır.

“1935’lerde sosyalistleri üç grupta toplayabiliriz:

1-Hikmet Kıvılcımlı, Hasan Ali Ediz, Selahi Birizkent, Vasıf Tokuzlu gibi, Şefik Hüsnü’nün izinden gidenler...

2-Nâzım Hikmet, Sarı Mustafa, Hamdi Şamilof, Kerim Sadi gibi, Şefik Hüsnü’ye karşı olanlar...

3-Fuat Sabit, Cebbar Moser, Dr. Nadire Sadi, Hüseyin Avni Şanda gibi, ferdi çaba gösteren kişiler...

Bir de bunların dışında kendilerine sosyalist demeyen, fakat eylemleri itibariyle sosyalist doğrultuda yer alan Haydar Rifat, Sabiha Zekeriyâ (Sertel) gibileri vardı.”

Kendisinin bu çevrelerin her biriyle ilişkisi olduğunu, dışardan bakılınca herhangi bir gruba dâhil edilebileceğini, ancak hiçbir grubun da tamamen içerisinde olmadığını belirtmektedir. Nazım Hikmet, Hikmet Kıvılcımlı ve Kemal Tahir gibi isimlerin “orduyu ve donanmayı isyana teşvik” suçundan tutuklandığı ve mahkûm edildiği davadan ise Doğu Anadolu’da bir müteahhit yanında çalışmaya gittiği için kurtulduğunu eklemektedir (Abidin Nesimi, 1977, s.143-151).

1940’ta kendisinin yayımladığı Gökalp metni ise girişte belirttiğimiz milliyetçi çevrelerde başlayan Gökalp ilgisi ve *Türkçülüğün Esasları*’nın yeniden neşri süreciyle yakından ilişkilidir. Nesimi (1940, s.174-176) bu süreci şöyle anlatır: Kitap Sevenler Kurum’u etrafında örgütlenen liseli İrkçı-Turancı-Türkçü öğrenciler kendilerini milliyetçi olarak nitelendirmektedirler. Ziya Gökalp’i kendilerine önder alıp onu İrkçı olarak göstermektedirler. Arkadaşı Lütfi Erişçi Gökalp’in İrkçı olmadığını hatta İrkçılığa karşı olduğunu delilleriyle ortaya koyan bir yazı yayımlar. Bu yazıya karşı tehditlerle dolu bir karşı yazı yayımlanır. Nesimi de bunun üzerine Ziya Gökalp üzerine bilimsel bir broşür hazırlamaya girişir. Kendi yedek subaylık dönemi birikimleriyle 1940’ta broşürü bastırır (Abidin Nesimi, 1977, s.174-177).

Nesimi’nin Gökalp metni, Kerim Sadi metnine nazaran hem daha hacimli hem de içerik olarak daha zengindir. Gökalp üzerine daha önce kalem oynatan Yusuf Akçura’dan Ahmet Ağaoğlu’na Hilmi Ziya’dan Şevket Süreyya’ya birçok ismin değerlendirmelerine de ayrıca değinmektedir. Nesimi (1940, s.3-22) önsözden sonra Osmanlı devletinin son asrına, bu süreçte dünyadaki gelişmelere ve Osmanlı Devleti’ne etkisine ilişkin uzunca bir ekonomi-politik çözümleme sunar. Gökalp’e yönelik değerlendirmelerini ise bir sonraki kısımda aktarmaktadır. Gökalp’in ideolojisini incelemeye geçtiği bu bölümde önce sınıf (efendi-serf, amele-patron) meselesini ele alır. Ancak M. Kemal’in Türkiye’de sınıf yoktur herkes halktır şeklinde ifade edilebilecek yaklaşımına dikkat çeker (Abidin Nesimi, 1940, s.23-24).

Gökalp’e yönelik eleştirileri ise; yukarıda isimlerini saydığımız farklı isimlerin eleştirilerini de içerecek şekilde; ilim noksanlığı “müsel bir mektep tahsili olmayışı”, eklektizm, hars-medeniyet ayrımının geçersizliği¹⁴, Gökalp’in tarihi maddeciliği yanlış yorumlaması, ekonomi-politik varken sosyolojinin yanlış tercih olması, Gökalp’in sınıf meselesine önem vermeyişi gibi olgular olarak karşımıza çıkmaktadır. Son kısımda ise Gökalp’in millet görüşünden yola çıkarak İrkçılık eleştirisi yapmakta, sosyal şartlar-reel hedeflerle Turan’dan Anadolu’ya yönelime dikkat çekmektedir. Metnin sonunda ise “Diyalektik, Felsefe,

ilk dergi yazısı da *Atsız Mecmua*’nın son sayısında çıkmıştır. Sayısız dergilerde sanata, ekonomiye ve sosyolojiye dair çeşitli yazıları yayınlanmıştır. 17 Ekim 1991’de İstanbul’da vefat etti” (Nesimi, 2009, s.4)

¹⁴ Nesimi’nin (1940, s.31) yer verdiği, “Türk İnkılabı Ziya’nın yolunu takip etmemişler; ebedi Şefin şapka kabulü nutku bunun bariz misalidir” notu önemli bir noktadır. Gökalp’in fikirleriyle erken Cumhuriyet döneminin bazı siyasi isimlerini ve düşünce adamlarını etkilediği muhakkaktır. Ancak Türkiye’nin kurucu fikir babası olarak görülmesi ihtiyatla yaklaşılması gereken bir bahistir.

Hegel, Milliyetçilik (ırkçılık değil)” gibi kavramlara dair açıklamaları içeren bir izah cetveli bulunmaktadır (Abidin Nesimi, 1940, s.25-47).

Nesimi’nin (1940, s.29) Gökalp eleştirilerinden birisi de onun mektepli olmayışına dairdir. Nesimi aynı zamanda Gökalp’i sistemsiz olarak niteler. Gökalp mektepli değildir: Baytar Mektebi öğrenciliği, dönemin siyasi iklimi ve Gökalp’in mizacı sebebiyle yarım kalmıştır (Erişirgil, 2007, s.31-43). Ancak Gökalp, sonrasında kendi kendisini yetiştirmiş ve geliştirmiş bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Nesimi’nin Gökalp’e yönelik bir diğer eleştirisi ise ekonomipolitik ve sınıf meselelerini önemsememesi üzerinedir. Nesimi, ayrıca, Gökalp’in tarihi maddecilik eleştirisini, yani iktisadi hadiselerin sebep diğerlerinin gölge hadiseler olduğu yönündeki görüşünü, “tarihi maddeciliği kurucuları ağzından değil aleydarlarından okumuştur” (1940, s.34) diyerek Kerim Sadi’ye benzer bir yerden eleştirmektedir. Kendisi de Kerim Sadi kadar uzun ve farklı kaynaklardan olmasa da Engels’den iktisada odaklanmanın yanlış anlaşılmaya yol açması üzerine bir alıntıyla bu konuyu bağlamaktadır. Gökalp’e yönelik eleştiri ve değerlendirmeler bir sonraki kısımda daha ayrıntılı bir şekilde tartışılmaktadır.

Tartışma

Bu iki ismin çalışmaları özelinde bakılacak olursa, Gökalp eleştirilerinin ilki Marksist literatüre yeteri kadar vakıf olamama ve tarihi maddeciliği eleştirirken başvurulan argümanların zayıflığı şeklindedir. İkinci eleştiri ise Gökalp’in Durkheim’ın taklitçisi olduğu yönündedir. Üçüncü eleştiri ise onun sınıf meselesine önem vermemesi olarak karşımıza çıkar.

İlk eleştiri, yani Gökalp’in Marksist literatüre yeteri kadar hâkim olmadığı kısmen doğru gözükmektedir. Gökalp’in tarihi materyalizme en açık ve doğrudan değindiği metni *Türkçülüğün Esasları* kitabındaki “Tarihi Maddecilik ve İçtimai Mefkurecilik (Sosyal İdealizm)” başlıklı kısımdır. İlgili kısımda Marx’tan bahsetmekte ama onun veya Marksist isimlerin kaynaklarına gönderme/atıf yapmamaktadır. Gökalp, Marx ve Durkheim arasında bir yaklaşım farklılığına dikkat çektikten sonra, Marksizm veya tarihi maddeciliğin toplumsal olaylar arasında sebep olma ayrıcalığını ekonomik etkenlere verme ve diğer etkenleri gölge hadiseler olarak nitelendirme yaklaşımını eleştirir. Gökalp’in Marx’a yönelik eleştirilerinin ilki bu şekilde ekonomik determinizm anlayışına yönelikken, ikincisi ise işçi sınıfına yapılan vurguyu hedef alır.

Engels bu yöndeki eleştirilerin ve muhtemelen eksikliklerinin de farkında olarak ilerleyen yıllarda bu konuya cevap vermiştir. Engels, 1890’da yazdığı bir mektupta bu durumu kabul etmektedir:

“Gençlerin bazen gereğinden fazla ekonomik alana ağırlık vermelerinin sorumluluğu Marx’a ve bana aittir. Ekonominin belirleyiciliği ilkesini yadsıyan düşmanlarımıza karşı bu meselenin altını çizmemiz gerekmişti ve o zaman, etkileşim içinde olan diğer faktörlere ağırlık vermeye vakit, yer ve fırsat bulamamıştık” (akt. Vergin, 2015, s.83-84).

Engels, ekonomik ögenin tek belirleyici olmadığını, üstyapının da bazı durumlarda alt yapıyı etkilediğini kabul etmektedir (Vergin, 2015, s.84). Gramsci’nin de ekonomik determinizme eleştirileri olmuştur. Ayrıca, Baert’in (2013, s.153) dikkat çektiği gibi erken dönem Frankfurt Okulu temsilcilerinin de farklı olguları maddi temele indirgeyen birci materyalizme çeşitli eleştirileri görülür. Burada vurgulanabilecek husus Gramsci veya Frankfurt Okulu üyelerinin 1920’lerde ve 1930’larda bu bağlamda yazması veya yazmaya başlamalarıdır. Bu isimler ile Gökalp aynı tartışmanın içinde değillerdir, Gökalp’in eleştirisi Batılı örnekler göre gelişkin değildir ama nihayetinde tüm bu kişiler aynı tartışma etrafında düşünen isimlerdir. Sonuçta hem Kerim Sadi’nin hem de Abidin Nesimi’nin Engels’in bu yöndeki açıklamalarına yer vermesi Marksizmin bu konudaki eksikliklerinin veya belirsizliklerinin de farkında olduklarının göstergesidir. Bu sebeple Gökalp, Marksizm’in asıl kaynaklarına yönelmemiş olsa bile Marksizm üzerine eleştirilerinin Kerim Sadi ve Abidin Nesimi tarafından da dikkate alınmasını gerektiren bir tarafı söz konusudur.

İkinci olarak Durkheim taklitçiliğine yönelik ibareler karşımıza çıkmaktadır. Bu Kerim Sadi'ye ve sol çevrelere özgü bir durum da değildir. Öyle ki Peyami Safa (1941) ilim ve ideoloji arasında ayırım yaptıktan sonra, Gökalp ve Durkheim¹⁵ için aşağıdaki karşılaştırmaları yapmaktadır. Safa, Gökalp'in ideolog yönüne dikkat çeker ve milliyet mefkuresinin sınıf meselesinden üstün olduğu yönündeki görüşünün tarih önünde haklı çıktığını örnekendirir. Safa eleştirileri olmakla birlikte Gökalp'i olumlayan bir pozisyonundan konuşmaktadır.

“Gökalp, ilmin alimden istediği objektif görüşe sahip bir sosyolog değildi. Sosyolojide kendine has ve orijinal hiç bir çalışması ve buluşu yoktur. Gökalp, Durkheim sosyolojisinin verimlerini Türk tarihine ve Türk cemiyetine tatbik ederek ondan milli ve siyasi istikametler çıkarmış bir ideolog'dur.

Gökalp'i bir sosyoloji alimi gibi anlamaya kalktığımız anda önümüze çıkan adam, Durkheimin alelade bir müterciminden başka birşey olmaz. Fakat Gökalp'i bu sosyolojinin verimlerinden Türk dünyasına, hatta garp dünyasına ait istikametleri bulup çıkarmış bir cihan telakkisinin kaşifi gibi anladığımız anda karşılaştığımız adam, görüşünün ufukları ilmin çerçevesini kat kat aşan ve hocası Durkheim'i fersah fersah geride bırakan büyük bir mürşit ve müjdecidir.” (Safa, 1941, s.5)

Niyazi Berkes (1941, s.277-279) Gökalp'in Durkheim'in sıradan bir çevirmeni olmadığına, sosyolojide -Durkheim'dan ayrı- kendine özgü düşünceleri olduğuna, Safa'nın görüşünün yanlışlığına, sosyoloğun zaten içinde yaşadığı ülkenin meselelerini çözmeye yönelik tavrının neredeyse tüm dünyada olduğuna dikkat çekmektedir. Yine Berkes (1976) “Unutulan Adam” başlıklı yazısında ise Gökalp'in yanlış alımlandığını, Türkiye için Gökalp'in değil de Yusuf Akçura'nın önemli bir fırsat olduğunu ama unutulduğunu eklemektedir. Berkes'in Gökalp'in ihmal ettiği ama Akçura'nın doğru kavradığı bir nokta olarak öne sürdüğü konulardan birisi de “sınıf” meselesidir.

Bakıldığında Kerim Sadi (1940, s.5) son derece yerinde bir şekilde Gökalp'in Alfred Fouille, Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Bergson gibi isimlerle de etkileşime girerek Durkheim'da karar kıldığını tespit etmektedir. Ancak diğer isimlerden sonra neden Durkheim'in yolundan gittiğini etraflıca açıklamamaktadır. Üstelik daha önceden Durkheim'i ezber veya taklit ettiğini öne sürdüğü Gökalp'in düşünceleri ile Durkheim'in düşünceleri arasında bir karşılaştırma yapmamaktadır.

Kabakcı (2011) Gökalp ile Durkheim'in etkileşimini tarih yaklaşımları üzerinden incelemektedir. Durkheim sosyoloji ile felsefe ve psikoloji arasına net sınırlar çizer, ancak tarihsiz bir sosyolojinin mümkün olmadığını öne sürer. Gökalp de sosyolojinin bağımsız bir disiplin olarak teşekkülüne çalışır ve o da tarihten net bir kopuşu savunmaz. Ancak tarihe verilen önem Durkheim'da bilimsel bir zorunluluk iken, Gökalp'te buna ek olarak ideolojik bir gereklilik de söz konusudur. Gökalp, Durkheim'in sadece kavramsal çerçevesini içselleştirmekle kalmaz ayrıca onun geliştirdiği kavramsal araçları Osmanlı-Türk toplumunu analiz için de kullanır. İthal ettiği kuramı kendi özgün çalışmalarında uygulamaya çalışır. Kısaca Gökalp “milli bir içtimaiyat” geliştirmeyi amaçlar. Onun sosyolojik çalışmaları bir çalışması için kullandığı “Bu kitap hem tercümedir hem de teliftir.” sözü bağlamında hem aktarma hem de özgün olma niteliği göstermektedir. Onun yazılarında Durkheim'dan uzun alıntılar söz konusudur ancak Durkheim'in kavramsal çerçevesinin bire bir aktarıldığı söylenemez. Gökalp'in çalışmalarında Durkheimci sosyoloji anlayışını Türkiye bağlamına uyarlama ve uygulama, sonuç olarak ise özgün bir sosyoloji ortaya koyma gayreti görülmektedir (Kabakcı, 2011, s.205-217).

Bulut'a göre (2005, s.93-95) ise Türk düşüncesi ve Türk sosyolojisi, iki asrı aşkın süredir Batılılaşma sürecinde, devletin yaşadığı krize bir çözüm bulma arayışıyla, “Devletin kurtuluşu için yapılması gerekenler nedir?” sorusu etrafında şekillenmiştir. Bu yönüyle “kurtuluş reçeteleri” sunacak bir alan olarak görülen sosyoloji, devletin ihtiyaçlarını önceleyen bir çerçevede ve siyasetle yakından ilişkilidir. Türk sosyolojisinin karakteristik özelliklerinden bir diğeri ise

¹⁵ Gökalp-Durkheim ilişkisine dair, Türk sosyolojisinin kuruluş dönemi ana eğilimlerini dikkate alan ve Gökalp'in neden Durkheim'a yöneldiğini tartışan bir değerlendirme için bkz. (Sezer, 1986)

“aktarmacı” oluşudur. Bulut (2014) sonraki çalışmalarında bu aktarmacılık meselesini “bilinçli aktarmacılık” olarak kavramsallaştırmaktadır. Ona göre, Türkiye’de yapılan, Batılı sosyal bilimcilerin kavram ve kuramlarının serbest bir tercüme şeklinde Osmanlı Devleti’nin koşullarına uyarlanmasıdır. Bu durumu aktarmacılığın bilinçli bir şekilde icrası olarak niteleyen Bulut (2014, s.6), Gökalp’in, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemindeki yaygın ve kalıcı etkisini, siyasal iktidarın parçası olmasında değil bu uyarlama sürecindeki etkinliğinde görür.

Gökalp’in yukarıda yer verildiği üzere Durkheim’dan önce başka isimlerle tanışıklığı ve o isimlere yoğunlaşması söz konusudur. Durkheim’in eserleriyle tanışıklığından sonra ise onun düşünceleri ile kurduğu ilişki üzerinden çalışmalarını devam ettirdiği görülmektedir. Bu ise bir taklit ve doğrudan aktarımdan ziyade, her iki ismin ülkelerinin sorunlarına çözüm üretme gayretini ve Gökalp’in Durkheim’in yaklaşımını daha işlevsel bulduğunu göstermektedir. Tam da bu noktadan bakıldığında Gökalp’in Durkheim’in yolundan gitmesi ve sınıf meselesini önemsememesi veya başat bir konumda görmemesi sosyal teorideki işlevselcilik-çatışma kuramları karşılığıyla paralel bir noktadadır. Durkheim üzerine hazırladığı yazısında Tiryakian (2014) Fransız sosyoloji geleneğinin Marksizm ile olan bu karşılığına dikkat çekmektedir:

“Saint Simon ile başlayıp Comte, Le Play ve Durkheim ile devam eden Fransız sosyoloji geleneğinin ortak paydası politik karışıklıktan, güç elde etmek için yapılan grup mücadelesinden ve iç çekişmelerden nefret edışıdır; bu gelenek (Marksist sosyoloji ile karşılık içerisinde olan) sosyolojiyi, koşulları düzeltici ve istikrara kavuşturucu bir bilim haline getirmek amacını taşır.” (Tiryakian, 2014, s.216)

Gökalp’in de toplumsal meselelere çözüm arayışında temel kaygılarından birisi toplumda istikrarı ve düzeni sağlamak üzerine şekillenir. Bu bağlamda Taha Parla’nın (2009) Gökalp için kullandığı “solidarist korporatizm” yaklaşımı Gökalp’in Marksizm tepkisini de açıklamaktadır.

“Gökalp’in Marksizm’e karşı duyduğu tepki, aslında bu anlayışın metodolojisinden çok, analitik ve felsefi boyutlarıyla toplum modeline yöneliktir. (...) Marksizm’in zorunlu olarak çatışma barındıran toplum teorisi ve Marks’in sınıf çatışması ve devrim kuramı, Gökalp’in allerji duyduğu görüşlerdi. Çünkü diğer tüm korporatist düşünürler gibi o da, uyumlu bir toplum varsaymakta ve istemektedir. Bu toplumda çıkar çatışmaları ve sınıflar savaşı yer almaz; toplumsal organizmanın işlevsel olarak birbirini bağımlı ve karşılıklı birbirini tamamlayan organları olan mesleki gruplar arasında toplumsal barış hüküm sürer.” (Parla, 2009, s.124)

Sonuç Yerine

Ziya Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarında ve cumhuriyetin ilk yıllarında eserleri yayımlanmış, düşüncelerinin etkisi halen süren bir bilim ve fikir adamıdır. Onun günümüze kadar süren etkisi ise sadece İttihat Terakki’ye, Mustafa Kemal’i etkilemesine veya resmi devlet ideolojisine bağlanamaz. Zaten cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren uzunca bir süre kendi eserleri kamu kurumlarınca yayımlanmamıştır. Eserlerinin ve fikirlerinin dolaşımı başta milliyetçi çevreler kanalıyla olmuştur. 1940’larda ise sol eğilimli isimlerin de Gökalp üzerine müstakil metinler yayımladıkları görülmektedir. Bu metinler Gökalp üzerine o güne kadar yayımlanan birçok metne kıyasla övgüden ziyade eleştiri dozu yüksek metinler olup 1940’ların savaş iklimi, Türkiye’de milliyetçi çevrelerin Gökalp ilgisi ve *Türkçülüğün Esasları*’nın tekrar neşri gibi olgularla ilişkilidir. Bu metinlerde Gökalp’e Marksizmi yeterli düzeyde bilmediği, Durkheim’ı taklit ettiği ve sınıf meselesini önemsemediği yönünde eleştiriler yöneltilmektedir.

Gökalp’in Marksizm eleştirileri ise onun düşünce çerçevesi ve gündemi ile paralellik arz etmektedir. Gökalp (2014), Akçura’nın (1976) *Üç Tarz-ı Siyaset*’indeki seçici tavrına karşılık *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*’ta görüleceği üzere birleştirici bir çizgidedir. Onun *Türkçülüğün Esasları*’ndaki millet tanımının da (bkz. Gökalp, 2015, s.32-39) dışlayıcı değil son derece kapsayıcı nitelikte olduğu açıktır. Gökalp, Durkheim’in kavramsal ve kuramsal çerçevesinden yararlanır. Ancak onun yaptığı birebir çeviri değil bilinçli aktarma düzeyinde hem telif hem tercümedir. Marksizm ve sınıf meselesine karşı oluşu, toplumu bir arada tutacak yeni bir kimlik ve yeni bir düzen kurma arayışından kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Abidin Nesimi (1940). *Türkiye'nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp*. İstanbul: Sebat Basımevi.
- Abidin Nesimi (1977). *Yılların İçinden*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Abidin Nesimi (2009). *Türkiye Komünist Partisi'nde Anılar ve Değerlendirmeler 1909-1949*. İstanbul: Nöbetçi Yayınevi.
- Akçura, Y. (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Anıt, Z. (1991). *Türk Düşünce Tarihinde Kerim Sadi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Baert, P. (2013). *Sosyal Bilimler Felsefesi Pragmatizme Doğru*. (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.
- Bakırcıoğlu, Z. (2000). *Remzi Oğuz Arık'ın Fikir Dünyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Baş, M.F., & Akyurt, M.A. (2022). Kavramlarla Oynamak: Ziya Gökalp Düşüncesinde Ulusötesi Kategoriler ve "Beynelmileliyet" Kavramı. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 42(2), 461-491. <https://doi.org/10.26650/SJ.2022.42.2.0070>
- Berkes, N. (1941). Ziya Gökalp'in Sosyolojisi. *Yurt ve Dünya Dergisi*, Sayı 11, 277-292.
- Berkes, N. (1976). Unutulan Adam. *Sosyoloji Konferansları*, Sayı 14, 194-203.
- Binark, İ. ve Sefercioğlu, N. (1971). *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Bulut, Y. (2005). Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp. *Sosyoloji Dergisi*, 3 (10), 91-103.
- Bulut, Y. (2014). Türkiye'de Sosyolojinin 100 Yılı. *Sosyoloji Dergisi*, 3(28), 1-21.
- Coşkun, İ. (1989). Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair. Yay. Haz. İsmail Coşkun. *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji içinde* (s.13-23). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Duymaz, A. (2015). Sunuş, *Türkçülüğün Esasları* içinde (s.7-9). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Erdem, B. (2015). Çok Bilinen, Ama Hiç Bilinmeyen!!! Bir Çalışma: İnsaniyet Kütüphanesi. *Müteferrika Dergisi*, Sayı 48, 163-198.
- Erişirgil, M. E. (2007). *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*. Yay. Haz. Aykut Kazancıgil ve Cem Alpar. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Fatinoğlu, A. N. (1969). Aziz Dost Üzerine Notlar. Der. F. B. *Yazı Hayatının 50'nci Yılında Kerim Sadi* içinde (s.115-118). İstanbul: Hilâl Basımevi.
- Gökalp, Z. (2014) *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (2015). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kabakcı, E. (2011). Durkheim ve Ziya Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi. Ed. Korkut Tuna ve İsmail Coşkun. *Ziya Gökalp içinde* (s.205-217). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kara, İ. (2015). Başlık Büyük Fakat... Kerim Sadi ve İslamiyetle Sosyalizm Arasında Kurulan İlişkiler Dair Birkaç Not. *Müteferrika Dergisi*, Sayı 48, 199-208.
- Kazancıgil, A. Ve Alpar, C. (2007). Üçüncü Baskıyı Yayımlarken. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* içinde (s.V-VI). Yay. Haz. Aykut Kazancıgil ve Cem Alpar. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- Kerim Sadi (1940). *Ziya Gökalp: Tarihi Materyalizmin Muarızı*. İstanbul.
- Kerim Sadi (1976). Gökalp’in Portresi. *Aydınlık Fevkalade Gençlik Nüshası* içinde (s.112-114). Ankara: Odak Yayınları.
- Parla, T. (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. İstanbul: Deniz Yayınları.
- Safa, P. (1941). Doğan Dünyanın Müjdecisi: Ziya Gökalp. *Çınaraltı Dergisi*. Sayı 12, 5.
- Safa, P. (1954). Peyami Safa’nın Konuşması. *Remzi Oğuz Arık* içinde (s.15-16). İstanbul: Milliyetçiler Derneği Neşriyatı.
- Sezer, B. (1986). Ziya Gökalp ve Durkheim. *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp* içinde (s.19-26). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Şamlı, E. (2018). Bir Türkçünün Portresi: Reha Oğuz Türkkan. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı 44, 193-214, doi:10.17133/tubar.455012.
- Tiryakian, E. A. (2014). Emile Durkheim. Çev. Ceylan Tokluoğlu, Yay. Haz. Tom Bottomore ve Robert Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (s.213-165). İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Toplu, A. (1954). Remzi Oğuz Arık İçin: Büyük Kaybımız. *Gurbet Dergisi*, Sayı 1, 20.
- Toprak, Z. (2015). Aydınlık’tan Katkı’ya Kerim Sadi’nin Türkiye’de Marksist Düşünceye Katkısı. *Müteferrika Dergisi*, Sayı 48, 121-162.
- Tunçay, M. (1994). Sunuş. *Sosyalizmin Tarihine Katkı* içinde (s.9-11). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tütengil, C. O. (1949). *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisaiyat Enstitüsü Neşriyatı.
- Tütengil, C. O. (1964). *Ziya Gökalp Üstüne Notlar*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Ülken, H.Z. (2017). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Ünüvar, S. (2023). *Remzi Oğuz Arık: Arkeoloji, Milliyetçilik ve Köy*. İstanbul: Ketebe.
- Vergin, N. (2015). *Siyasetin Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : %100

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Ziya Gökalp'e Göre Modern Türk Ailesi: Gelenekten Geleceğe*

According to Ziya Gökalp: The Modern Turkish Family – From Tradition to The Future

Prof. Dr. Hüseyin KOÇAK¹, Sümeyye EVRAN²

Öz

Ziya Gökalp, Türk modernleşmesinin önemli isimlerinden biri olarak, aile yapısını toplumsal yapı ve kültürel değişim bağlamında derinlemesine incelemiştir. Gökalp'e göre, aile yalnızca biyolojik bir birliktelik değil, aynı zamanda kültürel, ekonomik ve sosyal işlevleri olan, toplumun temel yapı taşı bir kurumdur. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla birlikte aile yapısında gelenekselden moderne doğru önemli değişimler yaşanmıştır. Gökalp, bu değişimin doğru yönlendirilmediğinde aile içi değerlerin aktarımının ve sosyal bağların zayıflayabileceğini belirtmiştir.

Günümüz modern ailesi, kadınların iş gücüne katılımı, teknolojinin etkisi, çok kültürlülük ve değişen ebeveynlik rolleri gibi faktörlerle evrim geçirmiştir. Boşanmaların artışı, evlilik dışı ilişkilerin kabulü ve LGBT+ bireylerin aile kurma haklarının tanınması aile tanımını genişletmiştir. Aile artık biyolojik bağlarla sınırlı kalmayıp, sevgi, saygı ve ortak yaşamı paylaşan bireylerin birlikteliği olarak tanımlanmaktadır. Teknolojik gelişmeler ve küreselleşme, aile içi iletişim ve kültürel çeşitliliğin artmasına katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada Ziya Gökalp'in modern aile tanımının modernleşme ile birlikte değişime uğraması üzerine etki eden unsurlar ve bu alanda yapılan aile çalışmaları, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemi kullanılarak incelenmiştir. Elde edilen bulgular sistematik bir şekilde bütünleştirilerek, değerlendirmeler yapılmaktadır. Araştırmada modern aile yapısında meydana gelen değişimlerin kadınların çalışma hayatına girmesi, çok kültürlülük, teknolojinin yoğun bir biçimde gündelik yaşama girmesi olduğu sonucuna ulaşılmış ve bu unsurlar açıklanmıştır. Sonuç olarak görülmektedir ki; modern aile yapısına etki eden tüm unsurlara rağmen aile, dönüşerek ve gelişerek varlığını devam ettirmektedir. Gökalp'in modern Türk Ailesi anlayışının günümüzdeki önemi, değişim ve dönüşümü aynı zamanda gelecek potansiyellerinin değerlendirildiği bu çalışmada aile konusunda yapılacak yeni çalışmalar için çeşitli öneriler sunulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Aile, Boşanma, Modern Aile, Türk Aile Yapısı.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp, as one of the prominent figures of Turkish modernization, analyzed the structure of family and the evolution of cultural transformation. According to Gökalp, the family is not merely a biological union but also an institution that serves as the foundational building block of society, encompassing

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

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, kocak@aku.edu.tr.

²Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi, sumeyye.evran@usr.aku.edu.tr.

cultural, economic, and social well-being. With the transition from the Ottoman Empire to the Turkish Republic, significant changes in family structures from traditional to modern were observed. Gökalp argued that if this transformation is not guided correctly, it could weaken the transmission of family values and social bonds. In contemporary times, the modern family continues to evolve under the influence of factors such as the changing roles of women in the workforce, globalization, multiculturalism, and parenting roles. The increasing rates of divorce, the acceptance of non-marital unions, and the recognition of LGBTQ+ family rights have expanded the definition of family. The family is now classified not solely based on biological ties but as a union characterized by love, respect, and the sharing of a common life. Technological advancements and globalization have further influenced intra-family communication and increased cultural diversity. These dynamics reflect Gökalp's understanding of the modern family, shaped by modernization and the factors affecting it. The study of modern families, employing qualitative research methods and in-depth analysis, integrates systematic examples and evaluates the findings comprehensively. This research highlights how changes in the modern family structure are influenced by cultural shifts, women's increased participation in the workforce, multiculturalism, and the integration of technology into daily life. Despite all these influencing factors, it is observed that the family continues to sustain its existence through transformation and development. Finally, the contemporary relevance of Gökalp's understanding of the modern Turkish family is emphasized, along with evaluations of its potential for future developments. The study offers various suggestions for new research in the field of family studies.

Keywords: Family, Divorce, Modern Family, Turkish Family Structure.

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp, Türk modernleşmesinin önde gelen isimlerinden biri olarak, modern Türkiye'nin toplumsal ve kültürel yapılarını derinlemesine inceleyip analiz etmektedir. Gökalp, aile yapısında meydana gelen değişimleri ve bu değişimlerin toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Gökalp'in aile incelemelerinin temelinde, ailenin rolü ve önemi büyük bir yer tutmaktadır. Gökalp'in aile anlayışı, geleneksel Türk ailesinin modernleşme sürecindeki değişimi ve dönüşümünü anlamamız için kritik bir perspektif sunmaktadır. Bu araştırma makalesinde, Gökalp'in aile yapısına dair görüşleri, gelenekten moderne geçiş süreci ve bu sürecin günümüzdeki etkileri ele alınacaktır.

1. Çalışmanın Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmanın amacı, geleneksel aile yapısının modern toplumdaki değişimlerini anlamak ve bu değişimlerin toplumsal etkilerini incelemektir. Özellikle Ziya Gökalp'in aile anlayışının günümüz aile yapıları üzerindeki etkilerini analiz ederek, geleneksel ve modern aile yapıları arasındaki ilişkiyi daha iyi kavrayabilmek hedeflenmektedir. Ayrıca, çok kültürlü yaklaşımlar ve teknolojik gelişmelerin aile yapısı üzerindeki etkilerini inceleyerek, aile içi ilişkiler konusunda öneriler sunulmaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden ayrıntılı inceleme tekniği kullanılmıştır. Araştırma kapsamında Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" (Gökalp, 1918, s. 12-19), "Türkçülüğün Esasları" (Gökalp, 2003, s. 150-155) gibi temel bilgiler ve ilgili akademik makaleler, tezler ve raporlar taranarak analiz edilmiş, dokümanların seçimi, modernleşme süreci ile geleneksel aile yapısı arasındaki ilişkiyi inceleyen veriler üzerinden yapılmıştır. Verilerin analizinde içerik analizi yöntemi kullanılmış ve sistematik olarak değerlendirilmiştir (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 39-42). Bu kapsamda ilgili kitaplar, tezler ve raporlar incelenmiş ve elde edilen veriler sistematik bir şekilde bir araya getirilmiştir.

2. Ziya Gökalp'in Aile Anlayışı

Ziya Gökalp'in aile anlayışında, bireylerin toplumsal değerleri öğrenip içselleştirirken toplumun kültürel ve sosyal değerlerinin nesiller arası aktarımını sağlayan bir kurum şeklinde tanımladığı görülmektedir. Gökalp'e göre aile sadece biyolojik bir birliktelik olarak tanımlanmaz; aynı zamanda toplumun temel bir yapı taşı da olarak görülmektedir. *Türkçülüğün Esasları* eserinde ailenin, toplumun temel yapı taşı olduğu vurgulanmaktadır. Gökalp bireylerin toplumsal

normlara uygun olarak yetişmesini sağlayan ve ahlaki değerlerin yerleşmesini mümkün kılan kurumun aile olduğunu belirtmektedir. Gökalp'e göre aile, yalnızca biyolojik bir birlikten oluşmaz; toplumsal ve kültürel değerlerin ilk öğrenildiği kurumdur. Bu yapı, toplumsal temel değerlerin aktarıldığı ve bireylerin karakter gelişimi ile toplumsal uyumları açısından önemli rol oynamaktadır (Gökalp, 2003, s. 150-155). Gökalp'e göre devletin ve milletin esasını oluşturan aile, bireyin milli kültürünü bireylerine tanıtılabilmek ve her bireyin milli kültür içinde yetişmesini sağlamak amacı taşımaktadır (Özer, 2007, s. 23).

Gökalp, aileyi, "birbirine akrabalık bağı ile bağlı olan fertlerin toplamı" şeklinde tanımlamaktadır. Gökalp'e göre, akrabalık ve kandaşlık birbirinden farklı kavramlardır. Kandaşlık, fizyolojik bir ilişkiyi ifade ederken kandaşlar her zaman akraba değildir. Konun daha detaylı biçimde açıklanması gerekirse, anaerki ailelerde babanın, çocuğun kandaşı olarak kabul edilmesine rağmen akraba olarak değerlendirilmediğini görebiliriz; çocuğun akrabası yalnızca anne tarafından oluşmaktadır. Ataerki ailelerde ise durum tersine döner: annenin çocuğun akrabası olarak kabul edilmemesi, baba tarafının ise akraba olarak görülmesi söz konusudur. Bu farklılıklar, Emile Durkheim'ın fizyolojik bir nitelik taşıyan kandaşlıkla, sosyal nitelik taşıyan akrabalık arasındaki ayrımı açıklama çabasını yansıtmaktadır. Durkheim, bu şekilde, kandaşlık ve akrabalığın toplumsal yapının işleyişindeki rollerini ve bunların sosyal anlamlarını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır (Gökalp, 1992, s. 58). Akrabalık ve kan bağı arasındaki farkı anlamak, toplumsal ilişkilerin karmaşıklığını ve çeşitliliğini anlamak için önemlidir. Durkheim'ın düşünce temelini açıklayacak olursak; toplumsal olguların biyolojik temellerden ziyade sosyal olarak nasıl inşa edildiğini anlama amacı taşımaktadır.

Kandaşlık, fizyolojik bir bağıdır; iki kişi arasında kan bağı olmasa da birbirlerini akraba olarak görmeleri mümkündür. Akrabalık ise sosyal bir bağıdır ve din ile hukuk gibi kurallar tarafından şekillendirilmektedir. Emile Durkheim, toplumun gelişimini aşiret, kavim, ümmet ve millet olarak dört aşamada incelemiş ve ailenin de bu dört aşamayı takip ettiğini belirtmiştir. Bu çerçevede aile, aşiret döneminde "simye," kavim döneminde "ocak," ümmet döneminde "konak," ve millet döneminde "yuva" isimlerini almış, bu gelişim dört aşamaya ayrılmıştır. Ziya Gökalp de aile yapısının bu gelişim aşamalarını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Gökalp, aileyi başlangıçta "maderî" ve "pederi" olmak üzere iki aşamaya ayırır. "Maderî" aile, akrabalık bağlarının anne tarafından kurulduğu aileyi ifade ederken; "pederi" aile ise akrabalık bağlarının baba tarafından kurulduğu aile biçimini ifade etmektedir. Bu ayırım, ailenin yapısal gelişimini ve sosyal organizasyonunu anlamak açısından büyük önem taşımaktadır (Özer, 2007, s. 21-22). Özetle, Gökalp ve Durkheim'ın aile teorileri arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar göze çarpmaktadır. Her ikisi de aile yapısının toplumsal değişimle birlikte evrimleştiğini kabul etseler de, bu evrimi açıklamak için kullandıkları modeller ve vurguladıkları noktalar farklılık göstermektedir.

Ziya Gökalp, aileyi incelerken özellikle kadının hakları ve eğitimine odaklanmaktadır. Gökalp'in sisteminde, değerler ister sosyal, kültürel, isterse insani nitelikte olsun büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, aileye değerlerin taşıyıcısı ve koruyucusu rolü verilmektedir. Gökalp'in vurguladığı kavramlar arasında içtimai vicdan, maşeri vicdan, ferdi vicdan, milli vicdan, maşeri şuur, maşeri duygu, içtimai ruh ve müşterek vicdan gibi terimler, onu doğal olarak ailedeki değer ve kıymet hükümlerine yönlendirmiştir. Bu terimler, aile içindeki değerlerin ve normların belirlenmesinde ve korunmasında ailenin önemini yansıtmaktadır (Nirun, 1999, s. 31-40). Gökalp'in aile çalışmaları, ailenin hem toplumsal yapısının bir parçası olarak hem de değerlerin aktarıldığı bir alan olarak önemini ortaya koymaktadır. Gökalp'in vurguladığı kavramlar, aile yapısının evrimini, akrabalık ilişkilerinin dinamiklerini ve ailenin toplumsal değerler sistemindeki yerini anlamak için bir çerçeve sunmaktadır.

Ziya Gökalp, insanın aile içinde yaşadığı duyguların hem ona mutluluk verdiğine hem de zorluklarla başa çıkma gücü sağladığına inanmaktadır. Gökalp'e göre gerçek mutluluk yalnızca aile ortamında elde edilebilir ve ailede bu duyguları deneyimlemeyen bir kişinin mutlu olması

mümkün değildir. Bu görüşünü 31 Mayıs 1920 tarihli ailesine yazdığı mektubunda şu satırlarla dile getirmiştir: “Ne zaman sizi düşünsem, zihnime tatlı hatıralar gelir. Saadetli anları hatırladığım zaman, fikrim ve hayalim gibi sözlerim de nasıl tatlılaşmasın? Evet, ben burada sıkılmıyorum, Zamanımı boş geçirmemeğe çalışıyorum ve biraz da muvaffak oluyorum; fakat bu muvaffakiyet, ancak sizin tatlı mektuplarınız sayesinde. Aile saadetini duymayan bir adam, hayatı sevmemez. Beni hayata kuvvetli bağlarla rapteden tatlı sevgiler olmasaydı, hiç bu zilletli hayata tahammül edebilir miydim?” (Gökalp, 1965, s. 329).

Sürgünde bulunduğu dönemde ailesine yazdığı mektuplarında Gökalp'in, “aile” ve “millet” kavramları arasında kurduğu bağ ile aileyi toplumların en küçük ama en canlı birimi olarak değerlendirdiği görülmektedir. Gökalp'e göre küçük topluluklar milleti oluşturur. Aile, milletin temel taşı oluşturmaktadır ve bir toplumun aile yapısı ne kadar sağlam, milleti de o kadar güçlüdür. Gökalp, iyi bir aileden iyi bir millet doğduğu görüşündedir (Gökalp, 1965, s. 414-415).

Gökalp'e göre, milletlerin gelişmesi ve yükselmesi, ailenin sağlam temellere dayanmasına bağlıdır ve ailenin temel taşı kadın ve kadının eğitimi oluşturmaktadır. Gökalp, kadınların yeterince eğitilmemesi nedeniyle aile ve dolayısıyla milletin yeterince yükselememiş olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, kadınların eğitimi en önemli konular arasında yer alır ve kız okullarının açılmasına öncelik verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Gökalp, ailenin yapısını kültür ve medeniyet açısından iki ana kategoriye ayırır: asri aile ve milli aile. Asri aile, Avrupa milletlerinin aile anlayışını yansıtmaktadır ve Gökalp'e göre, uygun bir aile tipi değildir. Gerçekten ideal olan aile tipi, milli ailedir; bu aile tipi kültürel temellere dayanır ve bireyin eğitiminde en ideal model olarak kabul edilmektedir (Celkan, 1990, s. 88-89). Gökalp'e göre ailenin temelini oluşturan kadının eğitimi, milletlerin gelişmesi ve yükselmesi için önem taşımaktadır. Milli aileyi bireysel eğitimde uygun görmektedir. Çünkü kültürel değerlere dayanan, bu değerlerin korunması ve aktarılması açısından da önemli olması sebebiyle Gökalp, milli aileyi ideal aile modeli olarak görmektedir.

“Muasırlaşmak, şekilce ve maişetçe (yaşayışça) Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malumat (bilgiler) ve masnuat (sanatlar) iktibas (alıntı) ve iştirası (satın alınma) için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni (gerek duymayan) olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız.” (Gökalp, 1918, s. 16).

Gökalp'in, milli aile vurgusu, muasırlaşma kavramını anlamak için önemli bir ipucu sunmaktadır. Gökalp'e göre muasırlaşma kavramı Batı medeniyetinin olumlu yönlerini alarak çağdaşlaşmayı sağlamayı, ancak bunu gerçek milli değerlere uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Batı'daki “asri aile” modeli yerine kültürel değerlere dayanan “milli aile” modelini savunmaktadır.

Gökalp, modernleşme ile birlikte geleneksel aile yapısının dönüşümünü vurgulamıştır. Ancak bu dönüşüm, Hobsbawm'ın “Geleneğin İcadı” (1992, s. 3-6) anlatımında ifade edildiği gibi, geleneklerin modern süreçte yeniden inşa edilmesiyle ilerlemektedir. Gökalp'in 'milli aile' vurgusu, modernleşmenin Batı'daki sekülerleşme sürecinden farklı bir yöne evrimleşmenin ortaya çıktığı görülüyor. Bu bağlamda, modern geleneklerin oluşumu, toplumsal değerlerin yeniden yorumlanması da devam ediyor.

Gökalp, aileyi bireysel faziletlerin yanı sıra toplumsal faziletlerin de gerçek okulu olarak görmektedir. Ona göre, aile bireyleri yaşamlarının ilk dönemlerinde bu okulda sevdiği kişilerin zorluklarıyla başa çıkmayı, onları büyüten anne ve babanın fedakârlığını takdir etmeyi ve onların otoritesine saygı göstermeyi öğrenmektedir. Ayrıca, kardeşleri eşit bireyler olarak görmeyi ve daha sonra kendi çocuklarını sabırla yönetmeyi de öğrenmektedir. Gökalp'e göre, bu eğitim süreci aile bireylerine, başkalarına daha derin bir şefkat göstermeyi, mağdur olmadan kendilerine saygı göstermeyi, hesap yapmadan fedakarlık etmeyi, şikayet etmeden meşru otoritelere itaat etmeyi, zaaf göstermeden adaleti sağlamak için çaba göstermeyi ve zorbalık yapmadan liderlik etmeyi öğretmektedir (Gökalp, 2006, s. 846). Gökalp'in düşüncesine göre, aile yalnızca bireysel değil

aynı zamanda toplumsal faziletlerin de öğrenildiği bir okul görevi görmektedir. Bireylerin hayata hazırlandığı bu kurum, temel değerleri ve toplumsal normları öğrendiği birincil kurum olarak belirtilmektedir. Bunun yanı sıra bu değerler, sağlıklı ve güçlü bir milletin temelini oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, Gökalp'in aile anlayışı, toplumsal yapının ve kültürel değerlerin korunması açısından ailenin önemli bir rolü olduğunu vurgulamaktadır. Aile, bireylerin toplumsal normlara uygun olarak yetişmesini sağlayarak toplumun kültürel değerlerini sürdüren bir yapı olması ile Gökalp'in sosyolojik düşüncelerinin merkezinde önemli bir yere sahiptir.

3. Modernleşmenin Aile Üzerindeki Etkileri

Tarih boyunca yaşanan en köklü toplumsal değişimlerden biri modernleşmedir. Giddens'a göre, modernleşme 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar süren üç yüz yıllık bir tarihsel gelişmeler sürecidir. Modernleşme, geleneksel toplum tarzının kurumlar, değerler, inanışlar ve üretim ilişkilerinden yenilerine geçişi ifade etmektedir. Sanayi devrimi ile birlikte üretim, kentleşme ve göç gibi birçok sosyal olgu meydana gelmektedir. Aydınlanma hareketi ise ilerleme, sekülerizm, bireycilik, hümanizm, rasyonalizm ve pozitivism gibi düşünce ve değerlerin yaygınlaşmasını sağlamış, entelektüel dünyayı yeniden şekillendirmektedir (akt. Canatan ve Yıldırım, 2011, s. 122). Radikal bir dönüşüm süreci olarak değerlendirebileceğimiz modernleşme, çok boyutlu ve karmaşık bir değişim sürecidir. Sanayi Devrimi ve Aydınlanma hareketi ile birlikte ekonomik, teknolojik, sosyal ve kültürel alanlarda köklü dönüşümleri beraberinde getirmiş, bu dönüşüm birçok alanı derinden etkilemiştir. Bu alanlardan biri de ailedir.

Bu süreçte, aile toplumsal yapının en küçük birimi olarak önemli bir rol oynamıştır. Türkiye'de aile yapısı, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte hızlı bir değişim süreci geçirmiştir. Yeni kurulan devletin altyapısını oluşturan devrimler, aile ile birlikte toplumun tüm kurumlarında modernleşmeyi hızlandırmıştır. Ayrıca, 1950'lerden itibaren sanayinin gelişmesi ve tarım faaliyetlerinin azalmasıyla birlikte kentlere doğru gerçekleşen göçler, aile yapısı üzerinde de etkili olmuştur. Sanayileşme, kentleşme, eğitim olanakları ve teknolojik ilerlemeler, geleneksel toplumların modern toplumlara dönüşümünde kritik rol oynamıştır. Kırsal bölgelerde geleneklere dayalı ve yerel coğrafi ve kültürel özelliklere göre şekillenen aile yapısı, büyük şehirlerde değişim baskısı altında kalarak yeniliklere uyum sağlamaya başlamıştır. Bu aile yapısındaki değişimler, yalnızca büyük kentlerle sınırlı kalmayıp, toplumun tüm kesimlerini etkilemiştir (akt. Koç, 2018, s. 46; Karagöz, 2015, s. 3).

Kadının iş yaşamındaki rolü, özellikle ekonomik zorlukların yaşandığı dönemlerde genellikle yedek bir güç olarak değerlendirilmiştir. 18. yüzyılda Avrupa'da başlayan Sanayi Devrimi, yeni pazarlar açarak üretim yöntemlerini ve toplumsal yapıyı köklü bir şekilde değiştirmiştir. Bu dönüşümle birlikte iş gücü talebi artmış, iş bölümü genişlemiş ve el sanatları ile lonca örgütleri önemini kaybetmiştir. Bu durum, kadınların ekonomik alanda daha görünür hale gelmesine olanak sağlamıştır. Sanayi Devrimi ile kadınlar çalışmaları karşılığında ücret almaya başlamış ve eğitilmiş kadın sayısındaki artış, kadınların iş gücündeki varlığını destekleyen bir faktör olmuştur (Gökkaya ve Kocacık, 2005, s. 197). Türkiye'de kadının iş yaşamına katılımı, kentleşme süreci ve küreselleşmeyle artan sektörler arası rekabet bağlamında iki ana aşamada değerlendirilebilir (Gökkaya ve Kocacık, 2005, s. 200). Kentleşme, bazı durumlarda kadınların iş gücüne katılımını sınırlamış, üst sınıflarda ise ekonomik refah, kadınların iş yaşamındaki rolünü azaltmıştır. Ancak bu sınırlamalara rağmen, üst sınıflarda çalışan kadınların varlığı gözlemlenmiştir. Göç sürecinde kadınlar, genellikle aynı sektörlerde çalışmayı sürdürmüş ancak bu süreçte beklenen yapısal değişimler yeterince gerçekleşmemiştir. Türkiye'de kadınlar çoğunlukla ücretsiz aile işçisi olarak ya da düşük ücretli ve sigortasız işlerde çalışmaktadır. Köylerde ücretsiz aile işçiliği yaygınken, şehirlerde kadınlar daha çok ücretli işlerde yer almaktadır. Ancak eğitim eksikliği ve geleneksel ev işleriyle sınırlı kalmaları, kadınların farklı sektörlerde yükselmesini ve idari pozisyonlara ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Çalışan kadınlar, ev ve iş yaşamını dengelemekte güçlük çekmekte ve genellikle her iki sorumluluğu da üstlenmek

zorunda kalmaktadır. Bu durum, literatürde “çifte yük” olarak adlandırılmaktadır (Hakim, 2000, s. 46-48).

Modernleşme süreci, toplumsal cinsiyet rollerinde dönüşüme yol açarak geleneksel aile yapısını önemli ölçüde etkilemiştir. Ziya Gökalp (2003, s. 155), kadını ailenin kültürel ve milli değerlerinin taşıyıcısı olarak tanımlarken, modernleşmeyle birlikte kadınların iş gücüne katılımı ve toplumsal görünürlüğüne artması, bu rollerin yeniden tanımlanmasını zorunlu kılmıştır. Bu süreçte aile içindeki iş bölümü, kadın ve erkek rollerinin eşitlenmesine yönelik adımlar atılmasını sağlamıştır (Bianchi, 2011, s. 22). Ancak kadınlar, geleneksel rollerini sürdürürken bir yandan da iş yaşamındaki sorumluluklarıyla artan yükleri omuzlamak zorunda kalmıştır. Bu durum, kadınların iş gücüne katılımıyla birlikte ortaya çıkan ve hâlâ devam eden “çifte yük” sorununu doğurmuştur. Kadınların iş hayatında daha güçlü adımlar atabilmeleri için fırsat eşitliğine yönelik adımların atılması büyük önem taşımaktadır.

İnsanlığın hızlı değişimi aile kurumunu da derinden etkilemiş ve bu değişim aileyi hem toplumsal hem de sosyolojik açıdan önemli kılmıştır. Batı dünyasının yükselişi ile birlikte değerlerdeki değişim, bireyleri ve dolayısıyla aileyi etkilemiştir. Modernleşme süreci, aile yapısını ve kadının rolünü hem yapısal hem de kültürel olarak değiştirmiştir (Çelik, 2009, s. 6). Modernleşme süreci, kadınların iş gücünün azalması ve toplumsal rollerinin kaybı ile birlikte aile oluşumuna yol açmıştır. Ancak bu süreçte, kadınların annelik sorumluluğunu ihmal ettiği iddiaları, toplumsal cinsiyet rolleri üzerine yapılan çalışmalarla eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmektedir (Hakim, 2000, s. 45- 47). Bireysel mutluluk ve sosyal ilişkilerde, aile yapısındaki dönüşümün karmaşıklığı ve çok boyutlu bir oluşumu olduğu unutulmamalıdır. Bu durumun temel nedeni, bireysel ihtiyaçların ön plana çıkmasıdır. Modern söylemler kadının mutluluğunu vaat etse de, bu vaatler genellikle karşılanmamaktadır çünkü modernleşme, insanın doğal duygularını göz ardı eden bir yaklaşımdır. Bu bağlamda, kadının aile içinde değişen rolü, modernleşmenin fitrata aykırı etkilerini açıkça gözler önüne sermektedir (Karslı, 2019, s. 6). Karslı'ya (2019, s. 6) göre, modernleşme kadının annelik rolünü ihmal etmesine sebep olan tutumları beraberinde getirmiş ve insanın doğal duygularını göz ardı ederek vaat ettiği mutluluğu sağlayamamıştır.

Geleneksel aile yapısındaki iş bölümü değişmeye başlamış, kadın ve erkek arasında eşit hakların sağlanması gündeme gelmiştir. Bu değişim, erkeklerin kadın rollerini üstlenmeye başlamasına neden olmuş ve aile içindeki roller modernleşmenin de etkisiyle dönüşmüştür (Tekin, 2009, s. 4). Modernleşme ve dünyevileşme, geleneksel aile modelini sorgulatarak, kadın ve erkek arasında yeni bir rol dağılımını teşvik etmiştir. Bu süreçte, bazı ilişkilerde sadakat ve bağlılık gibi geleneksel değerler zedelenmiş ve Avrupa'daki kadınların savunduğu özgürlük anlayışı ile Türkiye'deki kadınların istekleri arasında bir karışıklık yaşanmıştır (Said Halim Paşa, 1989, s. 145). Batılılaşma ile birlikte, kadın ve erkek ilişkileri ticari ortaklıklar gibi bir yapıya dönüşmüş ve aile içindeki bireyler, kendi bağımsız hayatlarını sürdürmeye başlamıştır. Bu durum, evin bir "otel" gibi işlev görmesine neden olmuş, çalışan kadınlar ve erkekler, maddi yeterlilik gibi kriterlere dayalı ilişkiler kurar hale gelmektedir.

Ahlak, toplumsal hayatın sürekliliği için temel bir unsurdur; bireylerin ve toplumların değerlendirme kriterleri genellikle ahlaki temellere dayanır. Ahlak konusunu ele alan filozoflar, bilim adamları ve sosyologlar, bu alanı derinlemesine incelemişlerdir. Saint-Simon, toplumsal bunalımları ahlaki çöküşlerle ilişkilendirirken, Durkheim ahlaki toplumsal bir süreç olarak ele almıştır. Tarih boyunca çeşitli toplumların bunalım ve huzursuzlukları, ahlaki çöküşlerle açıklanabilir; örneğin, Roma ve Doğu Roma İmparatorluklarının çöküşü, ahlaki yıkımın bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Osmanlı döneminde de ahlaki konulara büyük önem verilmiş, Said Halim Paşa gibi âlimler ahlaki merkezi bir tema olarak işlemişlerdir (Karslı, 2019, s. 7). Said Halim Paşa ahlaki toplumların gelişmesinde önemli bir unsur olarak görür ve Osmanlı'nın çöküşünü açıklarken sıkça ahlak konusuna değinir (Danış, 2022, s. 316-317). Toplumların ahlaki yapısı ne kadar güçlü olursa, refah ve mutluluk da o denli yüksek olur. Ancak ahlaksızlık toplumsal temelleri sessizce eritebilir ve bu durum fark edildiğinde genellikle geç

olabilir. Geleneksel kontrol mekanizmaları, zamanla etkisini yitirmiştir. Modernleşme sürecinde aile yapısındaki değerler ve normlar değişmiş, bireysel talepler artmış ve aile içi bağlar zayıflamıştır. Din olgusu, aile yapısının sağlıklı iletişim donanımlarının oluşturulmasında önemli bir rol oynamaktadır, ancak dini değerlerin yozlaşması aileyi de olumsuz etkilemektedir. Bu durum boşanmaları artırmakta ve evlilik yaşını ertelemekte, modern dünyada birlikte yaşama daha cazip hale gelmektedir. Sonuç olarak, ahlak ve dini değerler toplumsal sağlık ve refah için kritik öneme sahiptir ve bunların yokluğu toplumsal sorunlara yol açmaktadır (Karlı, 2019, s. 8). Toplumsal düzenin ve refahın temelini oluşturan ahlaki değerler, birçok toplumun çöküşüne zemin hazırladığı gibi toplumsal sorunları da beraberinde getirmiştir. Modernleşme ile birlikte geleneksel kontrol mekanizmaları toplum üzerindeki etkisini yitirmiş, dini değerlerin yozlaşması aile yapısını olumsuz etkilemiştir. Bu yozlaşma, toplumsal yapıyı ve kültürel değerleri tehdit eden, bireysel ve toplumsal değerlerin kaybolmasına işaret etmektedir. Dolayısıyla modernleşmenin toplum yapısı üzerindeki etkisini olumlu yöne çevirmek değerlerin korunması ile mümkün kılınacaktır.

Sosyal yapının temel unsurları, toplumsal değerlerin benimsenmesi ve sürdürülmesinde kritik bir rol oynar; bu değerler sosyal grupların kimliğini belirler ve insan davranışlarının temelini oluşturur. Eğitim gibi önemli gelişmelerin ailede başladığı düşünülünce, aile değerlerin aktarımında büyük bir öneme sahiptir. Geçmişte geniş aile yapıları sayesinde bu değerler çocuklara rahatça aktarılırken, günümüzde bu durum genellikle anne-babaların sorumluluğundadır (Turgut, 2010, s. 51). Günümüz dünyasında aile ve aile çevresindeki problemler, değişim ve dönüşümler toplumsal yapıda geniş etkiler yaratmaktadır. Süregelen sosyal değişimler ve buhranlar, yeni kurumların ortaya çıkmasına ve bunların toplumla uyum sağlamasına yol açar; bu süreçte çeşitli sarsıntılar ortaya çıkmaktadır (Topçu, 2006, s. 112). Geniş aile yapılarının yerini çekirdek aile yapısına bırakması, geleneksel değerlerin aktarımı üzerinde önemli bir etkiye neden olmuştur. Eskiden geniş ailelerde büyükanne ve büyükbabalar gibi ailenin birçok üyesi çocukların yetiştirilmesinde ve değerlerin aktarılmasında önemli bir rol oynamaktaydı. Bu toplumsal yapı, çocukların geleneksel değerleri doğal bir şekilde öğrenmesini mümkün kılar ve içselleştirilmesine imkan sağlardı. Günümüzde çekirdek aile yapısının artması ile birlikte çocukların dünyasını şekillendiren aile fertlerinin sayısını azaltmış ve bu sorumluluğu anne babalara yüklemiştir. Bu değişim bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Anne-babaların çalışma tempoları, modern yaşamın getirdiği sorumluluklar, çocuklarla yeterli zaman geçirmelerini ve dolayısıyla değer aktarımını zorlaştırmaktadır. Teknolojinin ilerlemesi, çocukların değerler dünyasını farklı şekillerde etkilemektedir. Küreselleşme ile birlikte farklı kültürlerin etkileşiminin artması da geleneksel değerlerin aktarımı üzerinde etkili olmaktadır. Geleneksel değerlerin korunması ve nesilden nesile aktarımının devam ettirilebilmesi için ailelerin ve eğitim kurumlarının bir bütün olarak çalışması gerekmektedir.

Sanayi devriminin başlamasıyla birlikte eski ve yeni yaşam sistemleri arasındaki farklar belirginleşmiş ve bu dönüşüm, büyük buhranlara neden olmuştur. Çiftçiler, topraklarını bırakarak fabrikalarda çalışmaya başlamış ve köylerini terk ederek şehre akın etmiştir. Şehirdeki aileler, geleneksel alışkanlıklarını ve iş birliği anlayışlarını kaybetmiş, bu durum aile birliğini zayıflatmıştır. Sanayileşme, sadece üretim yöntemlerini değil, tüm sosyal ilişkileri de değiştirerek ailenin yapısını etkilemiştir (Aktay, 2004, s. 71). Modern dönemle birlikte eski değerlere olan bağlılık azalmış ve bu durum her aile için geçerli olmasa da işçi ailelerinde bağlılık, saygı ve karşılıklı yükümlülükleri büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Ekonomik baskılar ve dini inançların gevşemesi, aşk ve ailevi bağların zayıflamasına neden olmuştur. Bu durum aile kurumunun devamını tehlikeye atmıştır (Topçu, 2006, s. 113). Sanayi devrimi ile birlikte toplumsal alanda meydana gelen değişim aile kurumunun değişmesinde yol açmış ve bu değişim aile kurumunu derinden etkilemiştir. Köyden kente göç beraberinde geleneksel aile bağlarının zayıflamasını getirirse de farklı aile bağlarının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ekonomik alanda meydana gelen baskılar ve dini inanç sistemindeki değişimler, aile içi bağlarda değişikliğe neden olmuştur.

Modernleşmenin beraberinde getirdiği sorunlar, ailevi buhranların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Aile, toplumun sürekliliğini sağlayan, bireylerin karakter gelişimini destekleyen ve toplum standartlarına uygun bireyler yetiştiren temel bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bireylerin doğdukları andan itibaren sosyal ilişkilerinin temelini attığı ilk alan ailedir dolayısıyla aile toplumun özünü oluşturmaktadır. Aile, bireylerin kişiliklerinin oluştuğu ve olgunlaştığı bir kurum olup, aynı zamanda kimliklerini şekillendiren bir yapıdır ki kimlik, bireyin var oluşunun ve farklılığının ifadesidir, bu nedenle ailenin toplumun en önemli yapı taşlarından biri olduğu görülmektedir.

Bir toplum, aile kavramlarını ve bağlarını sürdürdüğü sürece varlığını devam ettirebilmektedir. Ancak aile, geçmişten günümüze kadar sürekli olarak çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Batı'da olduğu gibi ülkemizde de aile kurumunda çözümler yaşanmaktadır. Batı'da serbest yaşam biçiminin bir kültür haline gelmesi durumunun Türk toplum kültürüne de yansımaları görülmektedir. Dolayısıyla, aile ve evlilik kurumuna olan ilgi azalmış, aile ile ilgili değerlerin tam anlamıyla kavranamaması nedeniyle kurumda dağılmalar ve yıpranmalar gözlemlenmektedir.

Tanzimat döneminden itibaren, ülkemizde aile ve kadın üzerindeki planlamalar önemli bir oranda batılılaşma süreciyle ilişkilendirilmektedir. Modernleşme, batılılaşma olarak algılanmış ve bu algı ailenin devam eden süreçte büyük bir engel olarak görülmesine neden olmaktadır. Batılılaşma anlayışı, kadını ve erkeği karşıt varlıklar olarak konumlandırmaktadır. Ancak önemli olan bu iki bireyin birbirini tamamlaması gerektiği noktası vurgulanmaktadır. Kadının aile içindeki rolünü ve kimliğini anlamak konuyu anlamak için önemli görülmektedir. Kadın ailenin temelini oluşturmaktadır. “Yuvayı dışı kuş yapar” atasözü, kadının sorumluluğunu yüceltmekten ziyade, ailedeki önemli rolünü ifade etmesi noktasında önemli bir tespit olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Aile kurumu, kendisini oluşturan değerlerle birlikte yok edilemeyen ve yerine konulması zor olan bir yapıdır. Toplumun modernleşmesi sürecinde, aileye taşıyıcı bir rol atanmıştır (Aktaş, 1992, s. 7). Kapitalizmin yaygınlaştırdığı çekirdek aile modeli, sosyal ve kültürel normlarda önemli dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşüm, Weber'in “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” eserinde ortaya çıktığı gibi, modernleşmenin dini ve ekonomik değişimlerle iç içe bir yapının oluştuğunu göstermektedir (Weber, 2011, s. 35-38). Ancak bu süreç, toplumsal değerlerin yeniden yorumlanması da devam etmektedir.

Çekirdek aile modelinin küresel yaygınlaşması, modernitenin evrenselliğini vurgulayan bir çaba olarak görülebilmektedir. Bu bağlamda, ortaya çıkan sorunlar modern düşüncenin yaygın etkisiyle ilişkilendirilmektedir. Aile, milletlerin ve toplumların temel taşıdır; bu nedenle, ailenin bir arada kalması ve sürekliliği eşler arasındaki sevgi, saygı, uyum ve anlaşmaya bağlanmaktadır. Sağlıklı ve mutlu nesiller yetiştirmek ve çocukların geleceğini sağlam temellere dayandırmak, ancak mutlu bir aile yapısıyla mümkün olabilmektedir.

4. Modern Aile Yapısındaki Değişimler

Modernleşme sürecinin meydana getirdiği değişimlerle birlikte geleneksel aile yapısının yerini modern aile almaktadır. Ancak modernleşmenin durağan bir yapıda olmaması ve sürekli bir ilerleme sürecinde olması sebebiyle modern aile yapısı da kendi içerisinde önemli dönüşümler geçirmektedir. Bu dönüşümlerin nedenleri arasında teknolojik, sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler bulunmaktadır. Bu değişimler, ailenin tanımını, işlevlerini ve bireyler arasındaki ilişkileri yeniden şekillendirmektedir. Modernleşmenin getirdiği değişimlerden biri kadının iş gücüne katılım sağlaması ile birlikte geleneksel aile rollerinin esnekleşmesi ve ev içinde kadın ve erkek arasında daha eşitlikçi rol paylaşımı teşvik edilmektedir. Modern aile yapısında meydana gelen dönüşümler yalnızca kadının iş gücüne katılım sağlaması ile açıklanamaz bunun yanı sıra teknolojiye meydana gelen hızlı değişimler ve bu değişimlerin toplumsal yapı üzerindeki etkileri,

boşanma, evlilik dışı ilişkiler, LGBT+, çok kültürlülük ve küreselleşmenin etkilerinin sebep olması ile meydana gelmektedir. Feminist teorisyen Judith Butler (1990, s. 12-15), toplumsal cinsiyet rollerinin inşa edildiğini belirtirken, modern aile yapısındaki dönüşümün kadın ve erkek rollerini yeniden tanımlamayı savunmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik politikalar, modern aile yapısının sürdürülebilirliğinde kritik bir rol oynamaktadır.

Teknolojik gelişmelerin modern aile yapısında meydana gelen değişimlerde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Aile içindeki iletişimi önemli oranda etkileyen unsurlardan biri dijital teknolojilerde meydana gelen değişimler ve internetin hızlı bir şekilde yaygınlaşmasıdır. Aile üyelerinin uzaktan iletişim kurmalarını sağlayan sosyal medya, yüz yüze iletişimin azalmasına ve aile içi iletişimin durağanlaşmasına neden olmuştur. Teknolojinin aile içinde zaman yönetimi ve bireylerin birbiri ile olan ilişkileri üzerindeki etkileri, modern aile yapısının önemli bir boyutunu oluşturmaktadır (Valkenburg ve Peter, 2011, s. 135-142). Teknolojinin gelişme göstermesinin aile üzerinde olumlu ve olumsuz yönde etkileri bulunmaktadır. Ailenin uzakta olsa bile birbiri arasındaki iletişimi devam ettirirken aynı ortamda bulunan aile bireylerinin birbiri arasındaki iletişimi kısıtlanmış ve zaman yönetimini değiştirmiştir. İnternetin hızlı bir şekilde gelişme göstermesi birçok alanda kolaylık sağladığı gibi yüz yüze iletişimin azalmasına neden olmuştur. Bu ve bunun gibi sebepler sonucunda teknolojide meydana gelen değişimler toplumsal dinamiklerde değişikliğe neden olduğu gibi aile içi ilişkiler üzerinde de olumlu ve olumsuz değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Modern aile yapısındaki bir diğer belirgin değişim, boşanma oranlarındaki artıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren boşanma oranlarında bir artış gözlenmiştir. Bu artış, aile birliğinin daha az kalıcı ve esnek bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir (Amato, 2000, s. 1269-1287). Bireylerin kişisel mutluluk ve tatmin arayışlarının aile yapısını nasıl etkilediğini boşanma oranlarındaki artış göstermektedir. Boşanma ile birlikte yeniden evlenme ve karma aile yapıları görülmektedir bu durum modern aile yapısının çeşitliliğini arttırmaktadır (Sweeney, 2010, s. 759-783). Boşanma oranlarında meydana gelen artış, toplumsal ve kültürel dinamiklerin bir varlığı olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu artış, aile içindeki rollerin, beklentilerin ve bu beklentilere yönelik anlayışın bir dönüşümüne girdiğini göstermektedir. Aile birliğinin daha az kalıcı ve esnek bir yapıya dönüşmesi, bireysel özgürlüklerin ve kişisel tatmin arayışlarının ön plana çıktığını gösteren bir durumdur. Boşanma bir yandan uyumsuz evliliklerin sonlandırılmasını sağlarken aynı zamanda bireylerin kendi mutluluklarını daha fazla önemsemesinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Modern toplumlarda kişisel gelişimin ön plana çıkması, sosyal ilişkilerin önem kazanması, evlilik ve aile hayatı üzerindeki beklentilerin daha çok bireysel mutluluk ve duygusal bağlılık üzerinden şekillenmesini sağlamıştır. Dolayısıyla aile birliğinin sürekliliğinin sağlanması zorlanmıştır. Artan boşanma oranlarıyla birlikte, yeniden evlenme oranları artmış ve esnek aile yapıları benimsenmiştir. Yeniden evliliklerle birlikte karma aile tipleri ortaya çıkmış ve aile çeşitliliği sayısında gözle görülür bir artış olmuştur.

Modern aile anlayışında önemli değişimlerin meydana gelmesinde bir diğer faktör ise evlilik dışı ilişkiler ve LGBT+ bireylerin aile kurma haklarıdır. Evlilik dışı ilişkilerin toplumsal kabulü, aile yapısının daha az geleneksel ve daha çeşitli hale gelmesine katkıda bulunmuştur (Perry ve Whitehead, 2016, s. 391-403). Evlilik dışı ilişkilerin artışının önemli bir nedeni modernleşmenin getirilerinden biri olan bireyselleşmedir. Bireyler evliliğe karşı mesafeli davranmakta, istikrarsız birlikteliklere talep göstermekte bununla birlikte dolaylı olarak ailenin içindeki değerleri yok saymaktadır. Bireyselleşmenin artışı evlilik dışı ilişkilerin artmasına neden olurken aynı zamanda güvene dayalı evliliklere karşı modası geçmiş bir kurum sıfatı yüklenmeye başlamıştır. Bu durum yalnızca aileye olan güveni sarsmakla kalmayıp ailenin risk altında olmasına neden olmaktadır (Beyaz Özbey, 2020, s. 1738-1739). Modernleşme süreci, sadece toplumsal cinsiyet rollerinde değil, aynı zamanda geleneksel normların kullanımında cinsel kimlik ve aile yapısı da etkili olmuştur. Toplumsal cinsiyet eşitliği tartışmalarıyla birlikte LGBT+'ların aile kurma hakları, modern aile yapısının daha kapsayıcı ve çeşitli hale getirilmesi sağlandı.

Rosenfeld (2014, s. 8), LGBT+'ların aile yapılarının sosyal kabul görmesiyle birlikte toplumsal normlarda daha geniş bir değişimin yaşandığını ifade etmektedir.

Türkiye'de LGBT+'ların haklarının yasal olarak düzenlenmesine yönelik sınırlama olsa da, büyük şehirlerde görünenlerin büyümesi ve toplumsal kabullerin ilerlemesi, modern aile tanımının daha kapsayıcı bir yapının geliştirilmesini sağlıyor (Öztürk ve Yalçın, 2020, s. 50-55). Gökalp'in aileyi milli varlığının taşıyıcısı olarak tanımladığı düşünceleriyle birlikte değerlendirildiğinde, bu tür dönüşümler, aile yapısının dinamik ve değişime açık bir yapı olduğunu göstermektedir. Türkiye'de bu konuda henüz tam anlamıyla bir yasal düzenleme bulunmamasıyla birlikte, toplumsal kabul ve görünürlük açısından önemli adımlar atılmaktadır (Öztürk ve Yalçın, 2020, s. 45-55). Modern aileler biyolojik bağlarla sınırlı olmaktan çıkmış, duygusal ve sosyal bağları ön planda tutan bir anlayış haline gelmeye başlamaktadır. Günümüzde teknolojinin gelişmesi ile birlikte, özellikle sosyal medya ve online arkadaşlık platformlarının çoğalması insanların ilişki kurma biçimlerinin de değişikliğe sebep olmuştur. Bu değişim, hem evlilik dışı ilişkilerin artışına hem de LGBT+ bireylerin daha görünür hale gelmesini sağlamış dolayısıyla toplumsal kabulün artmasına katkıda bulunmuştur. Özellikle büyük şehirlerde ve genç nüfusun arasında LGBT+'ların savunulması, toplumsal cinsiyet eşitliği anlayışının güçlenmesine ve aile kavramının daha kapsayıcı hale gelmesine yardımcı olmaktadır. Modern aile yapısında meydana gelen bu tür değişimler, toplumların daha hoşgörülü aynı zamanda özgürlükçü ve kişisel haklara destek veren bir varlığı ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

Küreselleşme ve çok kültürlülük, modern aile yapısında belirgin bir değişim yaratmıştır. Göç ve uluslararası etkileşimler, aile yapılarındaki kültürel çeşitliliği arttırmış ve farklı kültürel normların aile içindeki rolünü güçlendirmiştir (Yıldırım, 2023, s. 145-165). Bu süreç, aile içindeki ilişkileri ve toplumsal rollerin biçimlenmesini derinden etkilemiş ve daha heterojen, kültürel olarak zengin aile yapılarının ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Kültürel çeşitliliğin artması, aile dinamiklerini yeniden şekillendirirken bireylerin farklı kültürel arka planlardan gelen norm ve değerlerle etkileşim içinde olmalarını sağlamaktadır. Bu etkileşim aile içindeki değerler ve normları etkilemekte ve dönüştürmektedir.

Tartışma

Gökalp'in modern aile anlayışı ile günümüzdeki aile yapılarında meydana gelen değişimleri karşılaştırdığımızda, hem Gökalp'in öngörülerinin geçerliliği hem de modern aile dinamiklerini değerlendirilebilmektedir. Gökalp aileyi yalnızca biyolojik bir birliktelikten ibaret görmemiş aynı zamanda kültürel ve sosyal işlevleri olan bir kurum olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama modern aile yapısındaki değişimlerin anlamlandırılmasında önemli bir temel sunmaktadır. Gökalp, özellikle geleneksel aile değerlerinin korunmasının ve sosyal bağların güçlendirilmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Günümüzde modernleşmenin getirdiği değişimlerle birlikte modern toplumlarda geleneksel aile değerlerinin ve sosyal normların yerini korumak giderek zorlaşmaktadır. Boşanma oranlarında görülen artış, evlilik dışı ilişkilerin kabulü ve bireysel tercihlerin ön planda olması Gökalp'in değer kaybına ilişkin endişelerini doğrular bir nitelik taşımaktadır. Gökalp aile içerisinde norm ve değerlerin korunmasıyla ailenin güçlü kalacağını savunurken, modernleşmenin getirdiği değişimlere ayak uydurmaya çalışan aile içinde değer kaybı meydana gelmektedir. Ailenin karşılaştığı bu zorluk, dönüşümü kaçınılmaz kılmaktadır. Aile içinde değerlerin korunması zorlaştığı için yeni formların kabulü kolaylaşmaktadır.

Gökalp'in aile içindeki rol dağılım görüşleri incelendiğinde geleneksel normlara ve değerler çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini savunan bir anlayış benimsemiştir. Bu anlayışa göre erkekler ekonomik sorumluluğu üstlenir ve kadınlar ev içi rollerini yerine getirmektedir (Gökalp, 2003, s. 155). Roller ve geleneksel değerler üzerine yer alan bu görüşleri, aslında aile içinde var olan hiyerarşik yapıyı ve bu rollerin belirli bir düzene göre dağıtılmasını vurgulamaktadır. Gökalp'e göre, bu rollerin aile içindeki dağılımı toplumsal uyumu sağlayabilmek açısından önemlidir. Gökalp'e göre, kültürel değerlerin nesilden nesile

aktarılmasını sağlayan aile, toplumsal ve kültürel sürekliliği sağlamak için kritik bir yapıdır. Modernleşme sürecinde, modern topluma uyum sağlarken bu değer ve normların korunması istikrarın sağlanması için gereklidir. Türkçülüğün Esasları eserinde kadınların toplumsal rollerinin geliştirilmesi ve güçlendirilmesinin modernleşme sürecinde önemli olduğunu savunmuş ancak bu süreçte geleneksel aile bağları ve değerlere bağlılığı savunmuştur. Kadınların iş yaşamına dahil olmaları ile birlikte toplumsal ve ekonomik rollerde değişimi beraberinde getirmiştir. Bunun temel sebebi ise kadının iş gücüne dahil olması ile rollerinin artması hem aile içinde hem de iş yaşantısında denge kurmasını zorlaştırmıştır. Gökalp'in görüşleri bu noktada çelişmektedir. Modernleşme ile birlikte rollerde kaçınılmaz bir değişim görülmektedir.

Geleneksel aile formlarının değiştiğini gösteren bir diğer durum ise evlilik dışı ilişkilerin kabulü ve LGBT+ bireylerin aile kurma haklarının kabulü olgularında kendini göstermektedir. Toplumsal normların belirli bir düzende korunması gerektiğini savunan Gökalp'in görüşünün aksine modern toplumlarda yeni aile formları ortaya çıkmış ve bu ortaya çıkan aile formları ve sosyal norm değişiklikleri geleneksel değerlerin sınırları ile çelişmektedir. Çünkü ortaya çıkan yeni aile formları geleneksel normların genişletilmesi gerektiğini göstermektedir. Kısaca özetlemek gerekirse Gökalp'in geleneksel değerlerin ve normların korunması gerektiğine dair görüşü, yeni ortaya çıkan değerler ile uyumsuzluk yaratmaktadır.

Gökalp'in aile içindeki kültürel ve sosyal bağların korunmasına dair vurgusu, modern teknolojik gelişmeler ile birlikte yeni bir boyut kazanmış kültürel çeşitlilik bu değişimi hızlandırmıştır. Teknolojide meydana gelen hızlı değişim aile içi iletişimi etkilerken hem olumlu hem de olumsuz anlamda bireyleri etkilemiş uzak mesafe iletişimi kolaylaştırırken fiziksel iletişimin azalmasına neden olmuştur. Gökalp'in geleneksel değerlerin korunmasına dair görüşlerini teknoloji ve kültürel çeşitlilik bağlamında ele aldığımızda; teknolojinin ilerlemesi kültürel değerlerin yayılmasını kolaylaştırırken bu değerlerin korunmasını zorlaştırmaktadır. Küreselleşme ve çok kültürlülük ile birlikte aile yapısında meydana gelen kültürel çeşitlilik geleneksel aile yapısında değişimlerin olduğunu göstermektedir. Bu noktada Gökalp'in modernleşme sürecinde uyum sağlama önerisi ile birlikte gelenekseli koruma düşünceleri birbirine zıt düşmektedir. Çünkü modern çok kültürlü toplumlarla uyum sürecinde geleneksel olan ile çeşitli kültürleri birbirine entegre etme ve mevcut düzeni koruma nasıl mümkün olacaktır?

Gökalp, geleneksel değerlerin korunması gerektiğini savunmaktadır ancak küreselleşmenin beraberinde getirdiği çok kültürlülük, teknolojinin gelişimi, kadınların iş hayatına girişi ile birlikte geleneksel normların korunması görüşü bir arada varlığını devam ettirememektedir.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Modernleşme süreci, geleneksel aile yapısını dönüştürerek çeşitli sosyo-ekonomik ve kültürel değişimlere yol açmış ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve sanayileşme ile birlikte aile yapısında köklü değişiklikler yaşanmasına neden olmuş, kırsal geleneksel aile yapılarının yerini daha esnek ve modern yapılar almıştır. Kadının iş gücüne katılımı, teknolojinin aile içindeki etkisi ve çok kültürlülük gibi faktörler modern aile yapısını şekillendiren başlıca unsurlar arasında yer almaktadır.

Bu bağlamda, modern aile yapısındaki değişimlerin Gökalp'in aile anlayışı ile kıyaslandığında, hem benzer hem de farklı yönleri olduğu görülmektedir. Gökalp, aileyi sadece biyolojik bir birliktelik değil, aynı zamanda toplumsal değerlerin aktarımında kritik bir kurum olarak tanımlamıştır. Modern aile ise, biyolojik bağların ötesine geçerek bireylerin duygusal ve sosyal bağlarla bir araya geldiği, daha çeşitli ve kapsayıcı bir yapıya bürünmektedir. Ziya Gökalp'in aile anlayışı, modern Türk ailesinin şekillenmesinde önemli bir referans noktasıdır. Onun düşünceleri, aile yapısının bireylerin toplumsal normlara uygun olarak yetiştirilmesindeki rolünü ve değer aktarımındaki önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Teknolojinin ilerlemesi aile içindeki iletişimi ve ilişkileri önemli ölçüde etkilemiş, aile bireylerinin yaşam tarzlarını ve etkileşim biçimlerini değiştirmektedir. Ayrıca, boşanma oranlarının artışı, evlilik dışı ilişkilerin kabulü ve LGBT+ bireylerin aile kurma haklarının tanınması gibi sosyal değişimler aile tanımını genişletmiş ve modern aile yapısının çeşitlenmesine yol açmaktadır. Bu durum, Gökalp'in aile anlayışındaki geleneksel normların modern zamanlarda nasıl evrildiğini gösteren bir örnek teşkil etmektedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği ve LGBT+ haklarının modernleşme sürecindeki aile yapısı sonuçları, geleneksel değerlerle modern normlar arasında yeni bir denge arayışının ortaya çıkması, Gökalp'in "milli aile" modelinin önerisi kültürel değerlerin korunması, bu süreçte toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayan politikalarla desteklenmesi gerekmektedir. Bu dönüşüm, aile yapısı sürdürülebilir ve kapsayıcı bir temele oturması için kritik bir adımdır.

Sosyolojik perspektiften aile yapısını inceleyen araştırmacılar için şu önerilerde bulunulabilir: Modern aile yapısının çeşitli yönlerini ve dinamiklerini daha iyi anlamak amacıyla farklı sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamlarda geniş çaplı saha çalışmaları yapılması önerilmektedir. Bu tür çalışmalar, çeşitli aile modellerinin ve bireylerin aile içindeki rollerinin anlaşılmasını sağlayarak toplumsal değişimlerin aile üzerindeki etkilerini detaylandırılması gerekmektedir. Ziya Gökalp'in aile anlayışının modern aile yapısıyla ilişkisini anlamak için tarihsel ve çağdaş perspektiflerin entegrasyonunu sağlayacak kapsamlı bir analiz yapılmalıdır. Bu, geleneksel aile yapısının modernleşme sürecindeki evrimini ve modern aile yapısının kökenlerini daha iyi kavrayabilmek için önemlidir. Türkiye'nin çok kültürlü yapısını dikkate alarak farklı kültürel ve etnik grupların aile yapıları üzerine detaylı çalışmalar yapılması önerilmektedir. Bu araştırmalar kültürel çeşitliliğin aile yapısı üzerindeki etkilerini ve geleneksel ile modern değerlerin nasıl harmanlandığını anlamaya yardımcı olacaktır. Modern aile yapısındaki değişimlere uyum sağlamak için aile içi ilişkiler ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularında eğitim programları ve politikaların geliştirilmesi önemlidir. Bu eğitimler bireylerin ve ailelerin değişen toplumsal normlara ve rollerine daha iyi uyum sağlamasını destekleyecektir. Teknolojinin aile yapısı üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmalar yapılmalıdır. Özellikle dijital iletişim araçlarının ve sosyal medyanın aile içindeki ilişkiler üzerindeki etkileri üzerine daha fazla bilgi edinmek modern çağda aile dinamiklerinin nasıl değiştiğini anlamak açısından önemlidir. Modern aile yapısındaki değişikliklerin etkilerine odaklanarak aile terapisi ve danışmanlık hizmetlerinin geliştirilmesi önerilmektedir. Bu hizmetler, aile bireylerinin değişen sosyal ve kültürel koşullara uyum sağlamalarına yardımcı olabilir ve aile içindeki sorunların çözümüne katkıda bulunacaktır.

Sonuç olarak, modern aile yapısındaki değişimlerin, Ziya Gökalp'in aile anlayışıyla karşılaştırıldığında hem süreklilik hem de değişim içerdiği anlaşılmaktadır. Aile, her ne kadar zamanla değişime uğramış olsa da temel rolünü ve önemini koruyarak, toplumsal yapıların ve kültürel değerlerin sürdürülmesinde kritik bir kurum olmaya devam etmektedir. Gökalp'in modern Türk ailesi anlayışının günümüzdeki etkileri ve değişim süreci, ailenin toplumsal işlevlerinin ve değerlerinin korunmasının yanı sıra modernleşmenin getirdiği yeniliklere değişerek uyum sağladığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, gelecekte aile yapısı üzerine yapılacak çalışmaların, hem tarihsel perspektifi hem de güncel değişimleri dikkate alarak ailenin evrimini daha kapsamlı bir şekilde anlamaya katkıda bulunması beklenmektedir.

Kaynakça

- Amato, P. R. (2000). "The Consequences Of Divorce For Adults And Children". *Journal of Marriage and Family*, 62(4), 1269-1287. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2000.01269.x>
- Aktay, Y. (2004), "Modern Dünyada Ailenin Toplumsal Dönüşümü ve Muhtemel Geleceği Üzerine Mülâhazalar", M.Aydın (Ed), *Aile Sosyolojisi Yazıları içinde*, (ss.181-188). İstanbul: Açılım Kitap.

- Aktaş, C. (1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- BASGM, *Aile Değerleri Araştırması 2010*, M. Turgut,(Ed), Ankara: Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Beyaz Özbey, İ. (2020). Bireysellik, Belirsizlik Ve Güvensizlik Bağlamında Ailenin Dönüşümü Ve Türkiye'deki Yansımaları. *Turkish Studies - Social*, 15(4), 1737-1751. <http://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.43322>
- Bianchi, S. M. (2011). Family Change And Time Allocation İn American Families. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 638(1), 21-43. <https://doi.org/10.1177/0002716211413731>
- Butler, J. (1990). *Cinsiyet Sorunu: Feminizm ve Kimliğin Yıkılması*. Routledge, s. 12-15.
- Canatan, K. (2011). "Aile Kavramının Tanımı", *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Celkan, H. Y. (1990). *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Danış, M.S. (2022). "Said Halim Paşa Düşüncesinde İslam Devletinin Siyasi Yapısı", *International Social Mentality and Researcher Thinkers Journal*, 8(55): 310-318.
- Gökalp, Z. (1965). *Ziya Gökalp Külliyyatı –II Limni Ve Malta Mektupları*. (Haz. F. A. Tansel). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gökalp, Z. (1918). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, (Haz. M. Özsarı). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gökalp, Z. (1992). *Türk ahlakı*. (Sad. Yalçın Toker). İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2003). *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.
- Gökkaya, VB ve Kocacık, F. (2005). Türkiye'de Çalışan Kadınların Sorunları. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 6(1), 195-200.
- Hakim, C. (2000). *21. Yüzyılda İş-Yaşam Tarzı Seçimleri: Tercih Teorisi*. Oxford University Press,
- Hobsbawm, E. (1992). *Geleneğin İcadı*. Cambridge University Press.
- Karlı, E. (2019). Modernleşme Sürecinde Çözülen Aile Yapısı ve Kadının Yeniden İnşası. *Uluslararası Hukuk Ve Sosyal Bilim Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 1-14.
- Kocacık, F. ve Gökkaya, VB (2005). Türkiye'de Çalışanların Kadınları ve Sorunları. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 6(1), 195-219.
- Koç, İ. (2018). Türkiye'de Aile Yapısının Değişimi Sürecinde Tek Ebeveynli Ailelerin Oluşumu, Belirleyicileri ve Refah Durumu, Türkiye Aile Yapısı İleri İstatistik Analizi içinde, *Araştırma ve Politika Serisi*, (65), 36-84.
- Nirun, N. (1999). *Sistemik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Şenyurt, C. (2008), " Türk Televizyon Dizilerinde Kadın İmajı", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Radyo Televizyon Bilim Dalı, İstanbul.
- Özer, F. F. Ziya Gökalp'in Şiir Ve Mektuplarında Çocuk Ve Kadın Eğitimi (Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Denizli.
- Öztürk, M., ve Yalçın, M. (2020). LGBT+ Bireylerin Aile Kurma Hakları Ve Toplumsal Kabul. *Cinsiyet ve Toplumsal Araştırmalar*, 8(3), 45-60. <https://doi.org/10.33708/ktc.798964>
- Paşa, S. H. (1989), *İçtimai Buhranlarımız*, İstanbul: Yöneliş Yayınları.

- Perry, S. L., and Whitehead, A. L. (2016) Religion and Non-traditional Families in the United States. *Sociology Compass*, 10: 391–403. doi: [10.1111/soc4.12370](https://doi.org/10.1111/soc4.12370)
- Rosenfeld, M. J. (2014). *The Age Of Independence: Interracial And Same-Sex Couples In America*. Harvard University Press.
- Sweeney, M. M. (2010). Remarriage And Step-Families: A Review Of The Research. *Journal Of Marriage And Family*, 72(4), 759-783. doi: [10.1007/978-1-4614-3987-5_22](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3987-5_22)
- Tekin, Mustafa (2009), *Sekülerleşme Bağlamında Aile ve Kadın*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Topçu, Nurettin (2006), *Sosyoloji*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Valkenburg, P. M., ve Peter, J. (2011). Online Communication And Adolescent Well-Being: A Review Of Research. *Computers in Human Behavior*, 27(1), 135-142. doi:10.1111/j.1083-6101.2007.00368.x
- Yıldırım, E. (2011). “Toplumsal Değişme Sürecinde Aile”, *Aile Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Yıldırım., S. (2023). Çokkültürcülük ve Göç. *Meriç Uluslararası Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 7(19), 145-165. <https://doi.org/10.54707/meric.1263747>
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Weber, M. (2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 50
2. yazar katkı oranı : % 50

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Ziya Gökalp'in Modernleşme Düşüncesindeki Örtük Gündemi: Seçkin Kültür-Halk Kültürü İkiliği ve Sentezi Tartışması *

The Implicit Agenda in Ziya Gökalp's Thought on Modernization: The Discussion of Elite Culture-Folk Culture Dichotomy and Synthesis

Arş. Gör. Dr. Fazilet DALFİDAN ¹

Öz

Bu çalışma Gökalp'in modernleşme düşüncesindeki örtük gündeminin seçkin kültür ile halk kültürü arasındaki toplumsal ikilik olduğunu ileri sürmektedir. Amacım, Gökalp'in Osmanlı-Türk modernleşmesine ilişkin analizlerini -erken dönem Batılılaşma eleştirilerini ve alternatif modernleşme modelini- seçkin kültür-halk kültürü ikiliği temelinde tartışmaya açmaktır. Bu makalenin temel sorusu Gökalp'in Osmanlı-Türk modernleşmesi ile seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki toplumsal ikilik arasında nasıl bir ilişki kurduğudur. Bu bağlamda, Gökalp'in Tanzimat aydınlarına yönelik eleştirileri, Gökalp'in modernleşme modelinde aydınların rolü ve Türkçülüğün esaslarından biri olan "halka doğru" ilkesinin ödevleri hars, tehzib ve medeniyet kavramları aracılığıyla analiz edilmektedir. Bu analize göre, Gökalp düşüncesindeki seçkin kültür-halk kültürü ikiliği ve sentezi, kültür-medeniyet ikiliği ve sentezinin izlerini taşımaktadır. Gökalp, halk kültürü-seçkin kültür kopukluğu olarak somutlaşan toplumsal ikiliğin, erken dönem Osmanlı-Türk modernleşmesinin sorunsallaşmasında önemli bir dinamik olduğunu ve bu kopukluğun karşılıklı olarak inşa edildiğini düşünmektedir. Gökalp'in modernleşme modeline ilişkin programı aslında seçkin kültür ile halk kültürü arasındaki kopukluğu aşma çabası ve girişimidir; böylece o, tehzib kavramı temelinde ve 'halka doğru' ilkesi aracılığıyla ilişkisel bir modernleşme modeli kurma idealini benimsemiştir. Gökalp, seçkin kültür-halk kültürü arasındaki sentezi Osmanlı-Türk toplumunda toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin bir mekanizması olarak görmüştür. Gökalp, seçkin kültür-halk kültürü ikiliğinde ve sentezinde eğitimin ve aydınların rolünü ön plana çıkarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Seçkin kültür, halk kültürü, Türk modernleşmesi, "Halka Doğru" ilkesi, aydınlar.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

This study argues that Gökalp's implicit agenda in his modernization thought is the societal dichotomy between elite culture and folk culture. My aim is to discuss Gökalp's analyses of Ottoman-Turkish modernization—his early critiques of Westernization and alternative modernization model—on the basis of the elite culture-folk culture dichotomy. The main question of this paper is how Gökalp established a relationship between Ottoman-Turkish modernization and the societal dichotomy between elite culture and folk culture. In this context, Gökalp's critiques of the Tanzimat intellectuals, the role of intellectuals in Gökalp's model of modernization, and the principle of "toward the people" which is one of the fundamentals of Turkism, are analyzed through the concepts of 'hars', 'tehzib', and 'civilization'. According to this analysis, the dichotomy and synthesis of elite culture and folk culture bear traces of the dichotomy and

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

¹Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, fazilet1988@gmail.com

Atf için (to cite): Dalfidan, F. (2024). Ziya Gökalp'in Modernleşme Düşüncesindeki Örtük Gündemi: Seçkin Kültür-Halk Kültürü İkiliği ve Sentezi Tartışması. Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 26(Ölümlünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 311-320.

synthesis of culture and civilization. Gökalp believes that the societal dichotomy manifested as the disconnection between folk culture and elite culture is an important dynamic in the problematization of early Ottoman-Turkish modernization, and that this disconnection is mutually constructed. Gökalp's program for modernization is essentially an effort and initiative to overcome the disconnection between elite culture and folk culture; thus, he has adopted the ideal of establishing a relational model of modernization based on the concept of 'tehzib' and through the principle of 'towards the people'. Gökalp viewed the synthesis between elite culture and folk culture as a mechanism for social solidarity and integration within Ottoman-Turkish society. He has highlighted the role of education and intellectuals in the dichotomy and synthesis of elite culture and popular culture.

Keywords: Elite culture, folk culture, Turkish modernization, the principle of "toward the people", intellectuals.

Paper Type: Research

Giriş

Gökalp düşüncesindeki modernleşme sorunsalının örtük gündemi, Osmanlı-Türk toplumundaki seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki ikiliktir ki, bunlar toplumsal hayatın farklı alanlarında somutlaşmaktadır. Gökalp, seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki kopukluğun Osmanlı-Türk modernleşme sürecinin sorunsallaşmasına yol açtığını düşünür ve kendi alternatif modernleşme modeline ilişkin programında bu kopukluğun nasıl aşılacağı sorunsalını gündeme getirir. Bu doğrultuda seçkin kültür ve halk kültürü sentezi fikrini geliştirir ve onu “Halka Doğru” ilkesi aracılığıyla Türkçülük ideolojisinin ve programının kapsamına dahil eder. Böylelikle sorunun kaynağı ve çözümü arasında bir ilişki kurmuştur. Dolayısıyla bu çalışma Gökalp'in bu örtük gündemi olan kültür kaynaklı toplumsal ikiliğe ilişkin düşünceleri ve analizleri ile modernleşme modeline ilişkin programı arasındaki ilişkiyi sorgulama amacındadır. Seçkinler ile halk arasındaki kopukluğu aşma ve iki farklı toplumsal sınıfı kaynaştırma fikri ve idealinin temelindeki yol haritası olan ve modernleşme projesinin temelini yerleştirdiği Türkçülük programı bu ilişkinin kanıtı niteliğindedir. Gökalp Türkçülük programını ise Tanzimat aydınlarının Batılılaşmayı “yanlış” okumasına yönelik eleştirisi üzerinden kurmuştur.

Gökalp, genel olarak sosyoloji kuramında Osmanlı-Türk toplumunun modernleşmesini, diğer bir ifadeyle Batılılaşmasını formüle etmeye çalışır (Bulut, 2015, s. 79; Berkes, 1954, s. 383). Ona göre sosyolojinin temel görevi, Türk toplumunun modernleşmesi için nelere sahip olduğunu veya nelerden yoksun olduğunu saptamaktır. Bu doğrultuda Gökalp, dönemin kültürel durumuna ilişkin sorunu Türkiye'nin toplumsal hayatının her alanındaki ikilikler olarak teşhis etmiştir. Bir yanda gayriresmi kurumlarıyla, diniyle, sanatıyla, düşüncesiyle halk varken; öte yanda, Doğu ve Batı medeniyetlerinden ödünç alınmış biçimsel, yapay kurumlara sahip olan bir resmi örgütlenme vardı. Bunlar halk arasında kök salmadı; böylece iki taraf birbirine yabancı ve birbiriyle bağdaşmaz hale geldi. Bu sorunun kaynağında toplumsal yaşamın iki temel ama birbirinden ayrı yönü olan kültür ve medeniyet arasındaki uyum eksikliği yatıyordu (Berkes, 1954, s. 383-384).

Mardin (1969, s. 278) Gökalp'in Osmanlı toplumundaki halk kültürü ve seçkin kültür arasındaki ayrım hakkında çok şey yazdığını ifade eder. Bazı çalışmalarda ise bu halk kültürü ve seçkin kültür arasındaki ayrım, kültür-medeniyet kuramı tartışmalarında ‘halk-aydın kopukluğu veya ayrılığı’ olarak tanımlanır ve yer verilir (Arslan, 2012, s. 18; Türkdoğan 1998, s. 38-39; Celkan, 1989, s. 70). Aslında Gökalp'in modernleşme düşüncesindeki seçkin kültür halk kültürü ikiliği argümanı Mardin, Berkes ve Türkdoğan gibi düşünürler tarafından satır aralarında dile getirilse de, Gökalp düşüncesi veya sosyolojisi üzerine yapılan araştırmalarda modernleşme modelinin bu boyutuna doğrudan yöneltilen dikkat yetersiz kalmış görünmektedir. Bu yüzden, amacım Gökalp'in modernleşme düşüncesindeki bu örtük gündemi açığa çıkarmaktır. Gökalp halk kültürü ve seçkin kültür ikiliğini tipolojiler (Türk Tipi- Osmanlı Tipi) aracılığıyla analiz eder. Ona göre iki farklı toplumsal tip vardır: Halka karşılık gelen Türk Tipi, seçkin sınıfa karşılık gelen Osmanlı Tipi.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmada Gökalp'in modernleşme düşüncesindeki örtük gündem olan seçkin kültür-halk kültürü ikiliği, 'hars (ulusal kültür)', 'tehzib (işlenmiş kültür)' ve 'medeniyet' kavramları üzerinden analiz edilmektedir. Bunlar arasında özellikle tehzib kavramı, bu çalışmanın sorunsal bakımından ön plana çıkmaktadır. Gökalp'in modernleşme düşüncesinde ve kuramında kültür özgün, medeniyet geçişken bir karaktere sahiptir. Bu noktada tehzib, hars ve medeniyet arasında köprü işlevi görmekte; bir ara form karakteri taşımaktadır. Bu karakteri ile tehzibi, seçkin kültür-halk kültürü ikiliğini aşmada sentezin kavramsal temeli olarak görmek mümkündür.

Kültür ve medeniyet, Gökalp sosyolojisinin anahtar kavramlarıdır (Arslan, 2012, s. 14). "Medeniyet, yöntemler ve kişisel iradelerle oluşan toplumsal olayların bütünüdür". Medeniyet irade ve yöntem (usul) ile oluşturulur (Gökalp, 1964, s. 13). Medeniyet, yöntem (usul)le yapılan ve öykünme aracılığıyla bir ulustan diğerine geçen kavramların ve tekniklerin toplamıdır. Kültür ise, hem yöntemle yapılamayan hem de öykünme ile diğer uluslardan alınamayan duygulardır (Gökalp, 2012, s. 28). "Milli kültürün içine giren şeylerse; yöntemle ve insanların istekleri ile oluşmamışlardır. Yani, suni (yapay) değildirler. Bitkilerin, hayvanların organik yaşayışı nasıl kendiliğinden ve tabii olarak geliyorsa, milli kültür içine giren şeylerin oluşması ve gelişmesi de tıpkı öyledir" (Gökalp, 1964, s. 14). Dolayısıyla kültürün özellikle duygulardan, medeniyetin ise bilgilerden oluşması onları birbirinden ayırır. Duygular ve beğeniler yöntemle ve istençle uyumlu değildir ve kültürün unsurları olduklarından dolayı tamamıyla millidir: Bir ulus, diğer ulusların dinsel, töresel, estetik duygularına öykünemez (Gökalp, 1964, s. 21, 9; Gökalp, 2012, s. 34). Gökalp her ne kadar medeniyet kavramını zaman zaman farklı içerik ve anlamlarda, hatta kültür kavramıyla özdeş olarak kullansa da kültür-medeniyet ayrımını "duygu" ve "zihin" ayrımı üzerine temellendirir (Demirpolat, 2021, s. 278). Gökalp düşüncesinde kültür, duyguların ve doğal olanın alanı iken; medeniyet, zihin (bilgi) ve suni (yapay-yöntem ve irade) olanın alanıdır.

Gökalp, kültür kavramının hars ve tehzib olmak üzere iki boyutu olduğunu belirtir ve harsı medeniyetten ayırır (Arık, 2017, s. 208). Gökalp'e göre Fransızca "culture" kavramının "hars" (ulusal kültür) ve "tehzib" (yetkinlik-işlenmiş kültür) olmak üzere iki anlama sahiptir. Hars ve tehzib arasında iki önemli fark vardır. Hars, halkın gelenekleri, görenekleri, sözlü ya da yazılı edebiyatı, dili, müziği, dini, ahlakı, estetiği ve ekonomisine ilişkin ürünlerdir. Hars, demokratiktir; çünkü kaynağı halktır. Tehzib, yüksek düzey eğitim ve öğretim görmüş aydınlara özgüdür ve dolayısıyla aristokratik bir niteliğe sahiptir. Tehzib iyi bir eğitim görmüş olmak, rasyonel olanı, güzel sanatları, edebiyatı, felsefeyi içtenlikle sevmektir; bu anlamda özel bir eğitimle oluşturulmuş, özel bir duyusu, düşünüş ve yaşayış biçimidir (Gökalp, 2012, s. 91).

Ayrıca hars ulusal, tehzib ise beynelmiledir. Gökalp'e göre halk harsın etkisiyle, sadece ulusal kültür unsurlarına değer verir. Fakat tehzib gören aydınlar başka ulusların kültürleri ile ilişki kurar ve beğeni edinir. Böylece tehzib, ona yönelen kişilere daha hümanist ve eklektik bir karakter kazandırır. Batılılaşma sürecinde her ulus hem kendi kültürünü uygarlık alanına taşır hem diğer ulusların kültürlerine ilişkin beğeni edinme olanağı elde eder (Gökalp, 2012, s. 91-93). Dolayısıyla Gökalp'in tehzibe önem vermesinin bir sebebi, onun bir ulusun parçası olduğu medeniyeti oluşturan uluslararası değerlerden beğeni oluşturmayı temin etmesidir (Türkdoğan, 1998, s. 99). Gökalp'e göre tehzib, hars ve medeniyet arasındaki ilişkiyi sağlayan bir unsurdur (Arslan, 2012, s. 17). Kültür-medeniyet ayrımı, Gökalp sosyolojisinde ikili bir yapı değil, aksine tehzib aracılığıyla karşılıklı ilişki durumundadır: Kültür ve medeniyet kalıpları kapalı bir sistem değildir; tersine karşılıklı ilişkilere dayalı bir yapı sergiler. Tehzib bu bakımdan hem aydın sınıfın eğitim ve öğretiminin hem beynelmilel temaslarının bir çıktısı olarak edinilen değer sistemleriyle hars ve medeniyet arasında uyumu sağlar. Bu bağlamda, Gökalp'in sosyoloji anlayışının en önemli özelliği, kültür-medeniyet ikiliğinin karşılıklı ilişki haline dönüşmesidir; kültür ve medeniyet arasındaki karşılıklı ilişkiler sistemi, onun kuramının temelini oluşturur (Türkdoğan, 1998, s. 97-101).

Ancak Gökalp, bir yandan tehzib pratiğinin Batılılaşma sürecindeki önemine işaret ederken, diğer taraftan onu 'diğer harslarla nasıl ilişki kurulduğu' ile ilişkili olarak bir tehdit

olarak görür. “Fakat ulusal kültürden hoşlanan ulusal beğeni ile, yabancı kültürden hoşlanan dış beğeni’ birbirine karıştırılmamalıdır. Her ulusun asıl ve sürekli beğenisi, ulusal beğenisidir; dış beğeni ancak ikinci derecede kaldığı zaman benimsenebilir” (Gökalp, 2012, s. 94). Diğer harslar yalnızca egzotik bir beğeni olarak tecrübe edilmelidir, onlara öykünülmemeli ve uyum sağlanmamalıdır (Gökalp, 2012, s.96). Eski Osmanlı’da böyle değildi. Havas sınıfında temel ve sürekli olan harici (dış) beğeniydi. Ulusal beğeni ikinci derecede bir değerden bile yoksundu. Bu yüzden edebiyatımız Acem ve Fransız beğenisinin ürünlerinden ibaret kalmıştır. Dolayısıyla tehzib, harsı gözetdiği müddetçe normaldir, değilse patolojik bir karakter kazanır (Gökalp, 1964, s. 75). Kısacası Gökalp’e göre harici beğeni ulusal beğeniye aşacak biçimde aydın sınıfın dünya görüşüne ve yaşam felsefesine hakim olursa, tehzib patolojik bir hal alır ve topluma zarar verir. Görülüyor ki tehzib, aydın sınıfta egzotizmi (yabancı hayranlığını) önlediğinde harsa yeni ufuklar açabilir (Türkdoğan, 1998, s. 100). Kısacası seçkinler arasında harici beğenin temel beğeniye dönüşmesi egzotizme (yabancı hayranlığına); her türlü harici beğeniye dışlayacak şekilde ulusal beğeniye yüceltme şovenizme götürür. Gökalp’e göre her ikisi de toplumsal açıdan patolojiktir (Arslan, 2012, s. 18).

Gökalp’in tehzibe önem vermesinin bir diğer sebebi, Batı medeniyetiyle olan temasın hedefi ve sınırlarını kesin çizgilerle belirlemesidir. O halde tehzibin rolü, Batı’dan neleri alıp neleri alamayacağımızı seçici bir biçimde ortaya koymaktır. Batılılaşma sürecinde tehzib, bir çeşit düzenleme mekanizmasıdır. Bu bağlamda Japonya’yı örnek gösteren Gökalp, Japonların ulusal kültür unsurlarını koruyarak Batı medeniyetine katılabildiklerini ileri sürmektedir. Tehzib, harsa sahip çıkmak suretiyle Batı medeniyeti ile temas etmeyi sağlayacaktır. Böylece hars kapalı bir sistem olmaktan kurtulacak ve yenilenecektir. Dolayısıyla tehzib, bir sentez mekanizmasıdır (Türkdoğan, 1998, s. 100); ulusal değerlerle uluslararası değerler arasında eklektik ve seçici bir rol oynayarak bir filtre işlevi görmektedir (Arslan, 2012, s. 18). Bununla birlikte tehzib, bir toplumdaki seçkin kültürün beynelmilel karakterine işaret eder: Batı kültürüne ait beğenileri, seçkinlerle sınırlandırarak Türk kültürünün bir kısmını etkisi altına almasıdır. Her ne kadar Gökalp bu kültürel etkileşimin sınırlarını belirlemeye çalışsa da, Batı kültürüne ait beğenilerin “tali bir derecede kalmak şartıyla” Türk seçkinlerinin ulusal kültürüne girmesine meşruiyet kazandırır. Bu Gökalp’in dokunulmazı olan “Türk kültürü”nü “Batı uluslararasılığı” tarafından kısmen de olsa işgaline kapı açmak olarak yorumlanabilir (Baş ve Akyurt, 2022, s. 485, 487). Aslında Gökalp’in ulusal ve harici beğeni arasındaki bu muğlak ve çelişkili duruşu, modernleşme modelindeki kültür-medeniyet ayrımından kaynaklanmaktadır. Çünkü bir medeniyet ile ilişki kurulduğunda hangi kültürel unsurların ne ölçüde alınacağı ve benimseneceğini belirlemek ve kontrol etmek, net ve keskin ayrımlar koymak zordur.

2. Seçkin Kültür-Halk Kültürü İkiliği

Gökalp’in düşüncesinde Osmanlı-Türk toplumundaki seçkin kültür-halk kültürü ikiliği sınıfsal bir karaktere sahiptir. Bu toplumsal ikilik Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal yapısındaki yöneten-yönetilen sınıf ayrımına dayanır. Gökalp şu önemli soruyu sorar: “Yalnız ülkemize özgü olan bu garip durumun nedeni nedir? Niçin bu ülkede yaşayan iki tip, Türk tipi ile Osmanlı tipi birbirine bu denli karşıttır?” (Gökalp, 2012, s. 32). İlk olarak Gökalp, bu sorunu Osmanlı aydınlarının medeniyet unsurları ile ilişki kurma biçimine bağlar. Ona göre Osmanlı tipi, Türk’ün kültürüne ve yaşam tarzına zararlı olan emperyalizmle kurduğu ilişki neticesinde kozmopolit bir form ve karakter kazanmış ve sınıf çıkarlarını ulusal çıkarın üstünde görmüştür. Osmanlı İmparatorluğu’nun toprakları genişledikçe, yönetenler ile yönetilenler birbirini sevmeyen iki ayrı sınıf haline gelmiştir. Yönetenler Osmanlı sınıfını, yönetilenler Türk sınıfını oluşturuyorlardı. Osmanlı sınıfı kendini millete egemen olan topluluk (millet-i hakime) olarak görür, yönettiği Türklere ezilen topluluk (millet-i mahkume) gözüyle bakardı. Türkler kültürel olarak Osmanlı emperyalizmine bağlanmadan, kendi kendilerine ulusal bir kültür oluşturarak Osmanlı medeniyetine karşı tümüyle mesafe koydular (Gökalp, 2012, s. 32-33). Diğer taraftan kozmopolit olarak adlandırılan Osmanlı sınıfı, Batı’nın bilimsel metotları ve teknikleri yerine, estetik, ahlak ve felsefe anlayışlarını, adetlerini, davranış ve yaşam tarzlarını almaya çalışırlar.

Yani medeniyet adı altında başka milletlerin harslarını taklit etmeye kalkarlar. Halk, harsını bırakıp, başka ulusların harsını taklit eden bu sınıfı kendinden saymazken, onlar da halkla beğeni yönünden benzer olmayı bir küçüklük olarak görürler ve harslarına yabancılaşırlar (Gökalp, 1964, s. 10). Gökalp'in modernleşme düşüncesinde Osmanlı toplumundaki bu ikiliğin karşılıklı olarak inşa edildiğini, karşılıklılık ilişkisi temelinde şekillendiğini görmekteyiz. İki toplumsal sınıf ve kültür arasındaki bu kopukluğun karşılıklılık ilkesine dayanması, yani birbirlerini karşılıklı olarak dışlaması, aralarındaki toplumsal mesafenin güçlenmesine ve dolayısıyla bir toplumsal örüntü olarak erken Cumhuriyet dönemine aktarılmasına yol açmıştır.

İkinci olarak Gökalp, iki kültür arasındaki bu kopukluğu halkın ve seçkinlerin eğitim arka planlarının ve alt yapılarının farklı olmasına bağlar. Ona göre aydınlar eğitimlerini Osmanlı medeniyetinden, halk ise Türk kültüründen almışlardı. Seçkinlerin eğitiminde ulusal kültür unsurlarına yer verilmez. Çünkü eğitim aldıkları okullar “halk okulu”, “ulusal okul” değildi. Bu nedenle Osmanlı-Türk toplumundaki seçkinler, ulusal kültürden ve ulusal bilinçten yoksun olarak yetişmişlerdir. Ayrıca aydınlar saraya memur olduklarında halkın aleyhine, sarayın boş harcamalarına ve eğlencelerine hizmet etme eğilimindediler (Gökalp, 2012, s. 41, 79-80). Üçüncü olarak, bu ayrım derin tarihsel köklere sahiptir. Osmanlı devletinden önce Anadolu’da, Selçuklu Devleti’nin sonlarına doğru kültür lisanı, vezni ve müziği ile medeniyet lisanı, vezni ve müziği birbirinden ayrılarak birtakım ikilikler zaten ortaya çıkmıştı. Toplumsal ikilikler kültürle medeniyetin çatışmasından veya iki ayrı medeniyet akımının egemenlik kazanma savaşından ortaya çıkmıştır. Hars ve medeniyetin niteliklerinin açık bir şekilde ayırt edilmesi, şimdide kadar açıkça anlaşılmamış olan bu toplumsal ikiliklere açıklık kazandırabilir (Gökalp, 1964, s. 5-6).

Gökalp, Osmanlı’daki toplumsal ikiliklerin, Türk-Osmanlı ayrımı olmak üzere dil, ölçü, edebiyat, müzik, ahlak alanlarında somutlaştığını ileri sürmektedir. Osmanlı toplumunda iki dil (Osmanlıca ve Türkçe), iki ölçü (Türk-Hece ölçüsü ve Osmanlı-Aruz ölçüsü), iki edebiyat (Türk edebiyatı ve Osmanlı edebiyatı), iki müzik (Türk müziği ve Osmanlı müziği) türü yan yana yaşamıştır. Osmanlıca resmi yazı diliydi. Türkçe ise yalnızca halk arasında konuşuluyordu ve halka özgü bir argo dili olarak küçümseniyordu; fakat Türkçe doğal ve gerçek dilimizdi. Halk ozanları hece ölçüsü kullanırken, Osmanlı seçkinleri aruz ölçüsü kullanmıştır. Edebiyatımızda da aynı ikilik vardır: Türk edebiyatı- Osmanlı edebiyatı. Türk edebiyatı halk masalları, koşmaları ve destanlarından oluşurken; Osmanlı edebiyatı bireysel öyküler ve romanlar, gazeller ve şiirlerden oluşmaktadır (Gökalp, 2012, s. 27-31). Gökalp, Osmanlı-Türk toplumunda müzikten dini inançlara kadar “doğal” ve “suni (yapay)” ayrımının var olduğunu belirtmektedir. Bu ayrım birçok akademik çalışmadaki “yüksek kültür” ve “halk kültürü” ayrımına ilham vermiştir (Demirpolat, 2021, s. 279).

2.1. Tanzimat Aydınlarına Yönelik Eleştiriler

Gökalp'in ele aldığı önemli sorunların başlangıcı, 19. yüzyılın ilk yarısında, Tanzimat dönemine rastlamaktadır. Bunlar esas olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal, hukuki ve idari yapısını yeniden düzenleme çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Berkes, 1954, s. 378). Gökalp, Tanzimat aydınlarının Batı medeniyeti ile ilişki kurma biçimlerine ve pratiklerine, dolayısıyla modernleşme-Batılılaşma programlarına keskin eleştiriler yöneltir. Bu eleştirilerden ilki, Tanzimat aydınlarının Osmanlılık siyaseti yapmalarıdır. Gökalp'e göre onlar, Osmanlı medeniyetini Batı medeniyeti ile uzlaştırmaya, bütünlüştürmeye çalışmışlar; Doğu medeniyeti ile Batı medeniyetinin birleşiminden bir kültür inşa etmek istemişlerdir; fakat bu büyük bir yanılgıydı. Çünkü her medeniyetin farklı bir dizgesi (sistemi, düzeni) -başka bir mantığı, güzellik anlayışı, yaşam görüşü- vardır; dolayısıyla birbirine karışmıyorlar. İki karşıt medeniyet birlikte yaşayamaz; sistemleri birbirine karşıt olduğundan dolayı karşılıklı olarak birbirini bozmak ister. Tanzimat aydınları büsbütün ayrı ilkelere dayanan sistemlere sahip iki karşıt medeniyetin uyuşamayacağını düşünememişlerdi. Bir ulus ya Doğu medeniyetinin ya da Batı medeniyetinin mensubu olur. İki farklı medeniyetin unsurlarını taşıyan bir ulus olamaz. Tanzimatçılar bu noktayı bilmedikleri için yaptıkları yeniliklerde başarı sağlayamamışlardır (Gökalp, 2012, s. 39, 47, 56).

Gökalp'in Tanzimat aydınlarına yönelik ikinci eleştirisi, Batılılaşmayı “yanlış” okumalarına, Batı taklitçiliğine ilişkindir. Ona göre Tanzimat aydınları Avrupa medeniyetini almaya girişmişlerdi; fakat onlar aldıkları şeyleri tam değil, yarım alıyorlardı. Bir medeniyeti bütün dizgesi ile benimsemeyenler, onun kimi bölümlerini alamıyorlar veya alsalar bile sindiremiyorlar ve içselleştiremiyorlar. Bundan dolayı Tanzimat aydınlarının, bizi Avrupa medeniyetine, görünüşü almak yoluyla sokma girişimleri kısır kalmıştır. Onlar üretim yerine tüketime alanına odaklanmışlardır: Ulusal üretimi modernleştirmeden önce tüketim biçimlerini-giyim-kuşam, beslenme, yapı ve döşeme tarzlarını- değiştirdikleri için ulusal sanatlarımız ortadan kalkarken; Avrupalı bir sanayinin temeli de atılamadı. Bunun nedeni Tanzimat aydınlarının yeterince bilimsel incelemeler yapmadan, etkin bir ülkü ve kesin bir program belirlemeden yola çıkmaları ve yeterince önlem almamalarıdır (Gökalp, 2012, s. 47, 56).

Gökalp'in Tanzimat aydınlarına yönelik eleştirilerinden üçüncüsü, ikincisi ile ilişkili olarak “aydın kesiminin modernleşmeyi savunurken bir bütün olarak ulusal kültürü göz ardı etmeleridir” (Demirpolat, 2021, s. 279). “Biz, Tanzimat çağında bu medeniyetten, Avrupa medeniyetine geçerken; yalnız akıl ve mantığımızı, teknoloji ve metodlarımızı değiştirecektik. Avrupa'dan yalnızca yeni medeniyetin derslerini alacaktık. Fakat Tanzimat'çılar medeniyetten başka, bir de öz kültür olduğunu bilmedikleri için, "Batılılaşmak" işlemini, millî şahsiyetimizin en köklü kaynaklarına yaymak istediler. İşte Tanzimat'çıların en büyük yanlışı budur” (Gökalp, 1989, s. 145).

2.2. Seçkin Kültür-Halk Kültürü İkiliğini Aşmanın Yolu Olarak “Halka Doğru” İlkesi

Gökalp, Batılılaşmayı mecburi güzergâh olarak görmüştür. Batı medeniyetinin Doğu medeniyetinin yerine geçmesi doğal bir yasa olunca, Türkiye’de de bu “yerine geçiş” (ikame olayı) zorunlu bir hal almıştır. İslam dininin ve Türk ulusunun bağımsızlığını savunabilmek için yegâne kurtuluş yolu bilimlerde, sanayi, ordu ve hukuk örgütlenmelerinde Avrupalılar gibi ilerlemektir, yani medeniyet alanında onlara eşit olmaktır. Bunun tek yolu Avrupa medeniyetine tüm olarak girmektir. Böylece Doğu medeniyetine mensup olan Osmanlı medeniyeti ortadan kalkacak, yerine İslam dinine dayanan Türk kültürü ve Batı medeniyeti birlikte geçecektir (Gökalp, 2012, s. 38, 56). Diğer bir ifadeyle Türk toplumunun yeni güzergahı, Doğu medeniyetinin unsurlarından arınarak Batı medeniyetinin unsurları ile ilişki kurmak olarak belirlenmiştir.

Gökalp'in önerdiği modernleşme modelinin yol haritasını ise Türkçülük ideolojisi, programı belirlemiştir. Türkçülük Türk kültürünün özgün unsurlarını ortaya çıkarma görevini üstlenmiştir. Türkçülük ideolojisinin ilk esaslarından biri “Halka Doğru” ilkesidir. “Halka doğru gitmek” ne demektir? Halka doğru gidecek olanlar kimlerdir? Bir ulusun aydınları, düşünürleri o ulusun “seçkinler”idir. Seçkinler yüksek bir eğitim ve öğretim görmüş olmaları ile halktan ayrılırlar. İşte halka doğru gitmesi gerekenler bu aydınlardır. Seçkinler halka doğru neden gidecekler? İlk ödev, halktan halk kültürünü öğrenmektir. Seçkinler kültürü yalnız halkta bulabilirler. Demek ki “halka doğru gitmek” kültüre doğru gitmektir. Çünkü halk kültürün canlı bir müzesidir. İkinci ödev, halka medeniyet götürmektir; çünkü halk medeniyetten yoksundur, medeniyet (in anahtarları) seçkinlerdedir. Fakat Doğu veya onun bir parçası olan Osmanlı medeniyeti değil, Batı medeniyeti götürmelidir. Öyleyse seçkinlerin halka doğru gitmesinin iki amacı olabilir: Halktan kültürel unsurları almak; halka medeniyet unsurlarını götürmek. Özetle, Türkçülüğün görevi, bir yandan özgün Türk kültürünü arayıp bulmak; diğer yandan Batı medeniyetinin unsurlarını tam bir biçimde alarak ulusal kültüre aktarmaktır (Gökalp, 2012, s. 38-44). İşte tehzibin görevi bu çift yönlü akışta ortaya çıkmaktadır (Türkdoğan, 1998, s. 101). Böylece tehzib, ulusal kültüre bağlı kalmak suretiyle medeniyet unsurlarının halka ulaşmasında ve yayılmasında önemli bir rol oynayacaktır. Gökalp, tehzibin uygulaması olarak ‘halka doğru’ ilkesini tanımlayarak Tanzimat aydınlarına yönelik harsın (ulusal kültürün) ihmali ve Batılılaşmanın “yanlış” yorumuna ilişkin eleştirilerini çözüme kavuşturur.

Gökalp, halka doğru ilkesinin uygulanmasında seçkin sınıfın (aydınların) önemli bir rolü olduğunu iddia eder. Tanzimat aydınlarının tersine, Türkçü aydınlar, Doğu medeniyetini tamamen terk ederek, Batı medeniyetini bütün olarak almak istediklerinden dolayı başarılı olacaklardır. Türkçüler Türk ve Müslüman kalarak, Batı medeniyetine tam bir şekilde girmek isteyenlerdir; fakat önce ulusal kültürü ortaya çıkarmak gerekir. Seçkinlerin tam anlamıyla halka doğru gitmesi için halkın içinde yaşayarak ondan ulusal kültürü tümüyle almaları gerekir. Bunun bir yolu Türkçü gençlerin öğretmenlikle köylere gitmesidir. Osmanlı seçkinleri bütünüyle halk kültürünü aldıktan sonra ulusal seçkinler olacaklardır. Gökalp, ulusal kültürden yoksun olarak yetişen seçkinlerden (Tanzimat aydınlarından), farklı olarak Türkçü aydınların bu eksikliği gidermek istediklerini ileri sürmektedir. Bunun için onlar halkın içine girmeli, halkla birlikte yaşamalı, halkın kullandığı dile dikkat etmeli; düşünce tarzını ve üslubunu kavramalı; sanatını ve edebiyatını tanımalı; dini yaşam tarzına ve ahlaki duygularını keşfetmeli; beğenilerini deneyimlemelidirler. Türk ulusunun seçkinleri ancak uzun bir süre halkın ulusal kültürü içinde yaşadıkları ve ruhları bütünüyle Türk kültürüyle dolduktan sonra ulusal bir kimlik kazanabilirler. Türkçülük seçkinlere ulusal kimlik kazandırmıştır. Türkçülük seçkinlere Osmanlı değil Türk olduğunu, dilinin Türkçe ve ölçülerinin halk ölçüleri olduğuna ilişkin bilimsel kanıtlarla inandırdı (Gökalp, 2012, s. 39-44). Gökalp'e göre aydın, hem beynelmilel estetik ve teknik eğitimden geçmeli hem de ulusal kültürün köklerine ve bilgisine sahip olmalıdır. Böylece toplumda süregelen aydın-halk kopukluğu ortadan kalkarak, aydın-halk bütünleşmesi ortaya çıkar (Arslan, 2012, s. 18; Türkdoğan 1998, s. 38-39; Celkan, 1989, s. 70). Gökalp modernleşme programını önce ulusal kültür unsurları sonra medeniyet unsurları ile ilişki kurma olarak tanımlayarak aşamalandırır. Böylece cumhuriyet aydınlarının Tanzimat aydınlarından farklı olarak ulusal kültür ile temas etmesini, böylece seçkinlerin Osmanlı kimliğinden sıyrılarak Türk kimliğini benimsemelerini ve millileşmelerini hedeflemiştir.

2.3. Toplumsal Dayanışma ve Bütünleşme ile Kurulan İlişki

Gökalp'e göre, seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki kopukluk toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin (biz duygusu ve ortak vicdanın) ortaya çıkması, düzen ve ilerlemenin sağlanması önündeki başlıca engellerden biridir. Buradan hareketle, seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki sentez, toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin mekanizması olacaktır. Gökalp, ulusal dayanışmanın temelini 'yurt ahlakı' olarak görmektedir. Yurt ise, ulusal kültürdür. Ulusal dayanışmayı güçlendirmek için ilkin aydınların harsı (ulusal kültürü) ortaya çıkarmaları ve yükseltmeleri gerekmektedir (Gökalp, 2012, s. 79). Bu görüşe göre toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin ilk adımı, Osmanlı-Türk toplumunun aydınları olarak seçkinlerin Türk harsı (ulusal kültürü) ile temas etmeleri, onu tanımaları ve içselleştirmeleridir; diğer bir ifadeyle milli bir bilinç kazanmalarıdır. Çünkü "bir toplumdaki bireyleri birbirine bağlayan, yani bireyler arasındaki uyumu sağlayan kültürdür" (Ziya Gökalp, 1964, s. 5). Dolayısıyla Gökalp'in düşüncesinde kültürün temel işlevi, bireyler arasında toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlamasıdır. Bu anlamlıdır zira ona göre kültür temeline dayanan bir ulus, toplumsal bilinç ve dayanışmanın çok canlı ve kuvvetli olduğu bir toplumdur (İnalçık 1965, s. 426, 430).

2.4. Gökalp'in Kültür-Medeniyet ve Seçkin Kültür-Halk Kültürü Ayrımına Yönelik Eleştiriler

Gökalp'e yönelik en güçlü eleştirilerden biri kültür ve medeniyet arasında yaptığı ayrımıdır. Hatta 1930'lardan itibaren Gökalp'in kültür-medeniyet ayrımına getirilen eleştiriler, Türk sosyolojisini kurucu bir karakter taşımaktadır (Akyurt ve Baş, 2023, s. 23). Bu eleştirilerin temel argümanı kültür ve medeniyetin birbirinden ayrı olmadığı, bir aradığı ve iç içeliğidir. Kültür ve medeniyet arasında kesin bir ayrım yapamayız. Sadece medeniyetin unsurları (teknoloji) veya kültürün unsurları benimsenemez; çünkü teknolojik değişimler kültürde değişimlere, kültürdeki değişimler de teknolojik değişimlere yol açacak bir zemin yaratır (Güngör,1999, s. 10-11). "Tekniği Batı'dan alalım, fakat ahlakımızda, hukukumuzda şarklı kalalım diyemeyiz. Hatta tekniği, ilmi milletlerarası bir fikir piyasasından alalım, fakat sanatımız, felsefemiz milli olsun

hiç diyemeyiz” (Ülken, 1979, s. 23). Tekniği onu üreten zihniyetten ayıramayız. Dolayısıyla kültür ve medeniyet unsurları birlikte ve etkileşimli bir şekilde toplumsal yapıyı ve zihniyeti dönüştürür. Meriç'e (2002, s. 86) göre içtimai hayat kültür ve medeniyet unsurlarını birlikte kapsayan bir bütündür ve bunu umran kavramıyla karşılar. “Umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dinî düzen, âdetler ve inançlardır”. Ağaoğlu (2013, s. 23-24) da batı medeniyetinin yalnız bilim, teknik ya da maddî yönünün alınabileceğini savunanlara karşı çıkmaktadır. Batı medeniyeti bir bütündür, parçalanamaz, süzgeçten geçirilemez: Batı medeniyetinin bazı unsurları alınarak bazıları bırakılamaz. Batı medeniyetine başarı ve üstünlüğü getiren medeniyetin bütünlüğüdür; yoksa sadece belirli (maddi) unsurları değildir, genel unsurlarının bir eseridir. Aslında bu eleştirilerin ortaya çıkmasında Gökalp'in, kültür-medeniyet ilişkisinin mahiyeti ve sınırları üzerine değerlendirmelerinin çelişkili olmasının payı büyüktür. Çünkü Gökalp, bazen onları birbirine zıt, bazen tam tersine birbiriyle organik ilişkili olarak kavramsallaştırır; bazen de hars (ulusal kültürün)'in batı medeniyetinin bazı unsurlarını içermesi gerektiğini belirtir (Bulut, 2015, s. 106).

Kültür-medeniyet ayırımına yönelik eleştirilerle ilişkili olarak, Gökalp'in seçkin kültür-halk kültürü ikiliği üzerine eleştiriler gündeme gelmektedir. Güngör (1992, s. 83-84) “paylaşılan temel değerler” temelinde seçkin kültür ve halk kültürünün güçlü bir toplumsal birlik oluşturduğunu ileri sürer: “Türkler halkı ve münevveri ile birlikte mütecanis, ahenkli ve son derece yaygın bir kültür meydana getirmişlerdir. Her şeyden önce bu kültürün temel kıymetleri hem halk hem de idareci ve münevver üst tabaka tarafından paylaşılmaktadır”. Güngör (1992, s. 25-85) Gökalp'in Osmanlı'da toplumundaki kültürel farklılaşmayı halk ile seçkin sınıf arasında büyük bir kopukluk olarak değerlendirmesini eleştirmektedir. Her toplumda kültürel farklılaşma veya kültür farkları ortaya çıkar, zira paylaşılan temel değerlerin içeriği aynı olsa da ifade etme tarzları farklılaşabilmektedir. Bu yönüyle Gökalp, seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki şekil ve üslup farklarını, mahiyet farkı olarak görmektedir. Bu bir yanılgıdır ve sebebi Gökalp'in “Türk kültürünü yanlış anlaması” ve Osmanlı tarihini bilmeyişi”dir. Aslında bu iki kültür arasındaki ayırım veya kopukluk Osmanlı toplumsal yapısından değil, modernleşme sürecindeki uygulamaların mevcut problemlere çözüm getirmemesinden kaynaklanmıştır. Seçkinler eski (halk) kültürünü reddetmelerine karşılık halk, geleneklerini devam ettirmiştir. Meriç (1999, s. 380) ise Gökalp'i “yüksek zümre ile halk arasında hiçbir münasebet olmamış gibi davranıyor” sözleriyle eleştirmiştir. Güngör ve Meriç, Gökalp'in her iki ayırımına (kültür-medeniyet ve seçkin kültür-halk kültürü) Osmanlı'nın toplumsal ve kültürel unsurlarını savunarak karşı çıkmışlardır. Diğer taraftan Gökalp'in modernleşme sürecinde seçkin kültür ve halk kültürü arasında ilişki kurma modeli olarak tasarladığı “halka doğru” ilkesi pratikte sorunlu bir karaktere bürünme potansiyeli taşımaktadır. Bulut'a (2015, s. 102-103) göre halka doğru ilkesi, ‘gidenler’ ile ‘gidilenler’ arasında dikey bir mesafeye işaret eder ve iki taraf arasında hiyerarşik bir ilişkiye yol açar: Halktaki kültürel unsurlar açıklanırken karar verici merci aydınlar olacaktır.

Sonuç

Gökalp, erken dönem Osmanlı-Türk modernleşmesinin sorunsallaşmasının kökeninde halk kültürü-seçkin kültür kopukluğu (ayırımı) olarak somutlaşan toplumsal ikiliğin olduğunu; bu kopukluğun (ayırımın) karşılıklı olarak inşa edildiğini düşünmektedir. Bu toplumsal ikiliğin tarihsel kökleri olsa da, Gökalp özellikle Osmanlı toplumunun ikili sınıf yapısı ve eğitim yapısı üzerinde durur. Gökalp'in modernleşme modeline ilişkin programı, aslında karşılıklılık ilkesi temelinde seçkin kültür ile halk kültürü arasındaki kopukluğu aşma çabası ve girişimidir; böylece o, ilişkisel bir modernleşme modeli kurma idealini benimsemiştir. Bunun için kültür (hars, tezhib) ve medeniyet kavramlarını açık sistemler olarak tanımlamış ve kavramıştır. Seçkin kültürü-halk kültürü ikiliğinin nasıl aşılacağı sorunsalı, Gökalp'in modernleşme modelinin, dolayısıyla Türkçülük programının odağında yer almıştır. Dolayısıyla Gökalp düşüncesinde modernleşme rotasının dinamiği “halka doğru” ilkesi olmuştur. Gökalp, halka doğru ilkesini seçkin kültür ve halk kültürü arasındaki kopukluğu aşmanın ve iki kültürü sentezlemenin bir yolu olarak görür. Bu sentezin nasıl yapılacağı hususunu halka doğru ilkesinin iki ödevi ile somutlaştırır: Karşılıklı

olarak iki kültür arasında neyin ve nelerin aktarılacağını tarif eder. Dolayısıyla sentez fikrini iki kültür arasındaki alışverişe dayandırır. Karşılıklılık ilkesinin benimsemiştir zira iki kültür arasındaki ayırım veya kopukluk da karşılıklı olarak inşa edilmiştir. Gökalp'e göre Osmanlı'da Tanzimat aydınlarının da içinde olduğu seçkin sınıf kendi ulusal kültürüne, Türk kültürüne uzaktı ve yabancıydı; aynı zamanda medeniyet unsurları seçkin kültür düzeyinde kalıyordu ve alt sınıflara inemiyordu. Bu sorunları aşmak için Türk kültürünün yaşadığı medeniyet geçişinde karşılıklı olarak aktarılan unsurların neler olduğunu tespit etmek bakımından tehzib kavramını ve halka doğru ilkesini önemli araçlar olarak görmektedir. Bu noktada Gökalp, hem halk kültürü ve seçkin kültür arasındaki ikiliğin önemli bir kaynağı olarak ve bu ikiliği aşmak için sentez fikrinin aracı olarak eğitime ve aydınlara önemli bir roller yükler. Gökalp, seçkin kültür-halk kültürü arasındaki sentezi Osmanlı-Türk toplumunda toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin bir mekanizması olarak görmüştür. Sentez fikri ile toplumsal bütünleşme ve dayanışma arasında ilişki kurmuştur: Gökalp, Osmanlı-Türk modernleşmesinin amacı olan düzen ve ilerlemeye giden yolda ulusal dayanışmanın sağlanması için toplumsal ikiliğin aşılmasını önemli bir basamak olarak değerlendirmektedir. Nihayetinde Gökalp düşüncesindeki seçkin kültür-halk kültürü ikiliği ve sentezi, aslında kültür-medeniyet ikiliği ve sentezinin izlerini taşımaktadır. Çünkü o kültür (hars ve tehzib) ve medeniyetin unsurlarını ve niteliklerini belirlemeye ve tanımlamaya çalışarak toplumsal ikiliklerin aşılmasının ve sentezlenmesinin imkânı üzerinde kafa yormuştur. Son olarak Gökalp'in kültür-medeniyet ve seçkin kültür-halk kültürü ayırımına yöneltilebilecek eleştiriler diyalektik yerine, bütüncül bir perspektifin ve kavrayışın ürünüdür.

Kaynakça

- Ağaoğlu, A. (2013). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Akyurt, M. A., & Baş, M. F. (2023). Türk Sosyoloji Tarihini Tartışmalar Üzerinden Okumak: Tanyol-Boran Tartışması Örneği (1962). *Humanitas - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(21), 18-45. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1219131>.
- Arık, F. (2017). The Uncompromising Couple of Turkish Modernization; Culture and Civilization. *Recent Developments in Sociology and Social Work*, 205-214.
- Arslan, M. (2012). Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı. *Istanbul University Journal of Sociology*, 3(10), 11-19.
- Baş, M. F. & Akyurt, M. A. (2022). Kavramlarla oynamak: Ziya Gökalp düşüncesinde ulusötesi kategoriler ve "beynelmileliyet" kavramı. *Istanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 42, 461-491. <https://doi.org/10.26650/SJ.2022.42.2.0070>.
- Berkes, N. (1954). Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism. *Middle East Journal*, 8(4), 375-390.
- Bulut, Y. (2015). Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (52), 79-110.
- Celkan, Y. H. (1989). Türk Sosyolojisinin Mimarı Ziya Gökalp. *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri* (23.03.1986), Dicle Üniversitesi Yayınları (61-72).
- Demirpolat, A. (2021). Türk Aydını, Modernleşme ve Ziya Gökalp'in Kültür ve Medeniyete Dair Yaklaşımı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* (52), 267-281. <https://doi.org/10.21563/sutad.986603>.
- Gökalp, Z. (1964). *Hars ve Medeniyet*. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.
- Gökalp, Z. (1989). *Türk ahlakı*. İstanbul: Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2012). *Türkçülüğün esasları* (12. Baskı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- Güngör, E. (1999). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1992). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- İnalçık, H. (1965). Sosyal Değişme, Gökalp ve Toynbee, *Türk Kültürü*, 3(31), 421-433.
- Mardin, Ş. (1969). Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire. *Comparative Studies in Society and History*, 11(03), 258. doi:10.1017/s0010417500005338.
- Meriç, C. (1999). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meriç, C. (2002). *Umrandan Uygarlığa* (7. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1998). *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken 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.


ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

Yazar katkı oranı : % 100



Seyyid Ahmet Arvasi'ye Göre Ziya Gökalp'te Kültür (Hars) ve Medeniyet Meselesi*

The Issue of Culture (Hars) and Civilization in Ziya Gökalp's View According to Seyyid Ahmet Arvasi

Doktora Öğrencisi Abdurrahman ARVAS 

Öz

Çöküş dönemi Osmanlı toplumunun kurtuluş reçetelerinden olan *Milliyetçilik* üzerine ilk kalem oynatanlardan biridir Gökalp. Bu yönüyle o, kendisinden sonraki milliyetçi yaklaşımları da önemli oranda etkilemiştir. Öyle ki Gökalp'e değinmeyen bir milliyetçilik literatüründen bahsetmek hayli zordur. Gökalp'in milliyetçilik anlayışı, Osmanlı/Türk toplumunu *ulus* hüviyetiyle *Batı Medeniyetinin* bir üyesi olarak görmeyi amaçlar. Fakat Gökalp'in '*hars (kültür)*' ve '*medeniyet*' kavramlarına yüklediği anlamlar, onun milliyetçiliğinde iliklenen ilk düğmeler mahiyetinde olmuştur. Bunun için Gökalp'in anlayışıyla uyumlu veya ona muhalif olan tüm milliyetçi yaklaşımlar, başta onun '*kültür*' ve '*medeniyet*' kavramlarına ya şerh düşerek ya onu düzelterek veya onaylayarak ilerlemişlerdir. Bu çalışmada da Türk-İslam Ülküsü fikriyatının öncüsü Seyyid Ahmet Arvasi'nin, Gökalp'in '*kültür*' ve '*medeniyet*' kavramlarına nasıl baktığına dair bir okuma denemesi yapılmaya çalışılmıştır. Her iki düşünürün temel eserlerine, tarihsel sosyolojinin perspektifinden yapılan okuma sonucu, Arvasi'nin kültür ve medeniyet meselesinde Gökalp ile uyduğu ve ondan ayrıştığı noktalara dair özetle şu çıktılara ulaşılmıştır: Gökalp *kültür*'ü manevi ve milli, *medeniyet*'i ise maddi ve uluslararası (beynelmilel) olarak tanımlarken; Arvasi *kültür*'ün de *medeniyet*'in de milli olduğunu; yanı sıra kültürün maddi ve manevi boyutlarının olduğunu belirtir. Gökalp, beynelmilel karakterinden ötürü *medeniyet değişikliği*'ni mümkün görürken; Arvasi, *medeniyet*'i milli kültürün ince işlenmiş, yüksek seviye bir türevi olarak görür ve *medeniyet* değiştiren milletlerin aynı zamanda milli kültürlerinden kopacağını ve yok olacağını belirtir. Gökalp *medeniyet*'in, *kültür*'lerin bir araya gelmesi sonucu oluştuğunu belirtirken; Arvasi'ye göre ise her medeniyet müstakil bir kültürün veya milletin sonucudur ve ne kadar medeniyet varsa o kadar da kültür veya millet vardır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik, Ziya Gökalp, Kültür, Medeniyet, Seyyid Ahmet Arvasi

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Gökalp is one of the first individuals to write about *Nationalism*, which was one of the the prescriptions for the salvation of the declining Ottoman society. In this regard, Gökalp significantly influenced the nationalist approaches that emerged after him. So much so that it is quite difficult to talk about a body of literature on nationalism that does not reference Gökalp. Gökalp's understanding of nationalism aims to see the Ottoman/Turkish society as a member of *Western Civilisation* with its identity of a *nation*. However, the meanings Gökalp attributed to the concepts of '*Hars (Culture)*' and '*Civilisation*' were the first buttons to be buttoned in his nationalism. For this reason, all nationalist approaches, whether aligned with or opposed

*Bu çalışmanın ilk hali 04-06.10.2024 tarihinde Afyon Kocatepe Üniversitesi'nde düzenlenen 'Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, avrasavra@hotmail.com

Atıf için (to cite): Arvas, A. (2024). Seyyid Ahmet Arvasi'ye göre Ziya Gökalp'te Kültür (Hars) ve Medeniyet Meselesi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*,26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 321-332.

to Gökalp's perspective, have developed primarily by either annotating, revising, or affirming his concepts of 'culture' and 'civilization'. In this study, an attempt has been made to analyse how Seyyid Ahmet Arvasi, the pioneer of the *Turkish-Islamic Ideal*, views Gökalp's concepts of 'culture' and 'civilization'. As a result of examining the foundational works of both thinkers from the perspective of historical sociology, the following conclusions have been reached and summarised regarding the points where Arvasi agrees with Gökalp on the issue of culture and civilisation and where he differs from him: While Gökalp defines *culture* as spiritual and national, and *civilisation* as material and international Arvasi states that both *culture* and *civilisation* are national, and that culture has material and spiritual dimensions. While Gökalp considers the *change of civilization* possible due to its international character, Arvasi views civilization as a refined, high-level derivative of national culture, and states that nations that change their civilization will also break away from their national culture and disappear. While Gökalp states that civilisation is the result of the coming together of cultures; according to Arvasi, each civilisation is the result of an independent culture or nation, and the more civilisation there is, the more culture or nation there is.

Keywords: Nationalism, Ziya Gökalp, Culture, Civilisation, Seyyid Ahmet Arvasi

Paper Type: Research

Giriş

Batıdaki gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan Milliyetçilik, dünya siyasal sisteminin değişmesinde önemli roller oynamıştır. Özellikle imparatorlukları, bileşenleri üzerinden ayırtıran bu sürecin en büyük mağdurlarından biri de Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Balkanlar başta olmak üzere Arap coğrafyası ve K. Afrika doğrudan veya dolaylı olarak aynı sebeplerden elde tutulamamıştır. Bu gerileme ve hızlı çöküş sürecini durdurma amacıyla Osmanlı bürokrat ve aydınları çeşitli arayışlara girmişlerdir. Başlarda sırasıyla Osmanlıcılık ve İslamcılık siyasetleri uygulamaya konulur. Fakat istenilen sonuç elde edilemeyince, sürecin az hasarla atlatılması iddiasıyla bu defa da Türkçülüğün sesi yükselmeye başlayacaktır.

Türkçülük fikriyatının bir alternatif olarak sesini duyurmasında etkili olan şahsiyetlerden biri de Ziya Gökalp (1876-1924) olmuştur. Fakat son dönem Osmanlı toplumunda yaşanan yoğun siyasi ve toplumsal serüven, Gökalp'in fikirlerinde sık sık dönüşümlere, geçişlere sebep olacaktır (Berkes, 1976, s. 195). Gökalp ilk olarak tipik bir Osmanlıdır ve bazen İslamcı eğilimler göstermekte kimi zamansa devrimcidir (Karakaş, 2008, s. 441). Fakat Gökalp, Türk düşünce tarihinde daha çok sistemli bir Türk Milliyetçiliği fikriyatının bânilerinden biri olarak iz bırakacaktır. Gökalp'in milliyetçilik anlayışı, o dönemler etnik, kültürel ve dini motivasyonlar üzerinden hızla ayrışan imparatorluğu, yine aynı biçimde Türk harsı/kültürü temeline inşa edilmiş Türk Milleti/Milliyetçiliği ideolojisiyle bir arada tutmayı amaç edinir (Bora, 2017, s. 216).

Gökalp'in Türkçülük hassasiyeti ilk olarak *dilde sadeleşme ve halkın dili*'nin öne çıkarılması şeklinde kendisini gösterir. *Genç Kalemler*'e destek verir. Sonrasında Gökalp'in *dildeki bu Türkçü tutumu*, özellikle Meşrutiyet ile başlayan siyasi inkılabın sosyal, kültürel, sanatsal alana da genişletilmesi gereğine dair bir fikre dönüşecektir (Erişirgil, 2007, s. 61). Tabii Gökalp, fikriyatını ve kavramlarını inşa ederken daha çok Batı'dan beslenecektir. Mesela Durkheim'den... Onun kuramındaki amil kavram olan *toplum* Gökalp'te '*millet*'; *kollektif bilinç* ise '*milli şuur/vicdan*' olarak var olacaktır. Sosyal Darwinizimden mülhemle *millet*, şuanlık '*tekamülün son formu*'dur. *Türlerin doğal seleksiyonu* ise '*milletlerin hayatta kalma mücadelesi*' olarak adaptasyona uğrayacaktır (Bora, 2017, s. 47). Ayrıca Gökalp, Heyd' e göre, Alman Romantizminden aldığı ilhamla kültürel unsurlara karşı daha ruhçu ve idealist iken (Heyd, 2023, s. 48); modernizme karşı ise daha temkinli ve tedricidir (Gökalp, 2008, s. 49).

Beslendiği bu kuramsal kaynağın bir sentezi olarak Gökalp'te *millet* anlamını şu şekilde bulacaktır: "...*aynı dili konuşan, aynı terbiyeyi gören ve aynı dini, ahlaki, bedii mefkurelere bağlanan insanların meydana getirdiği cemiyettir. Kısaca harsları (kültürleri) ve dinleri bir*

olanlardır (Heyd, 2023, s 43).” Görüldüğü gibi Gökalp *harsları ve dinleri bir olanlar* vurgusuyla *millet*’i, adeta *kültür* ve *din* ortaklaşması üzerinden ifade etmiştir. Parla da Gökalp’in Türkçülük anlayışının *kültür* ve *dil* esaslı olduğunu belirtir (1989, s. 43). Anlaşılabileceği üzere Gökalp’in *kültürü* merkeze alan *millet*’i, biyolojik ve ırksal olmaktan ziyade içtimaî bir karakterdedir ve iradîdir. Kendi deyişleyle “...*kültür birliğinin, soy birliğiyle bir ilişkisi yoktur* (Gökalp, 2008, s. 27).”

Devamında Gökalp’in *millet*’i veya daha özel olarak ‘*Türk Milleti*’, ‘*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*’ şeklinde bir izlekten ilerlemektedir. Bu, aynı zamanda Tanzimatla başlayan ve Osmanlı devletinin/toplumunun son dönemlerinde artan bir dozda tartışılan hatta kimi zaman uygulanan Batılılaşma/Çağdaşlaşma/Muasırlaşma, İslamcılık, Türkçülük gibi yaklaşımları içeren (Erişirgil, 2007, s 79) sentezci, eklektik bir ilerlemedir (Karakaş, 2008, s. 461) ve tekamül noktası ise *Muasırlaşmaktır* veya başka bir söylemle Batı Medeniyetidir. Fakat Gökalp’in bu izlekteki ilerleyişi, ileride de detaylandıracağımız gibi, *kültür* ve *medeniyet* kavramlarıyla anlamını bulacaktır. Özellikle onun *kültür* temelli *millet* ve *muasırlaşma* odaklı *medeniyet* anlayışı, Gökalp’in fikriyatında ‘*kültür-medeniyet meselesi*’ başlığıyla ya onaylanmış ya eleştirilmiş veya şerh edilmiştir. Bundan dolayı Türkçülük literatürüne el atan herkesin muhatap olduğu ilk kişilerden biri Gökalp ise; Gökalp’i ele alanların değinmeden geçemedikleri konu ise *kültür* ve *medeniyet* meselesi olmuştur. Bu anlamda Gökalp’i ve özellikle onun *hars-medeniyet meselesini* ele alıp yorumlayanlardan biri de Türk İslam Ülküsü fikriyatının ideoloğu Seyyid Ahmet Arvasi olmuştur.

Seyyid Ahmet Arvasi (1932-1988), aile kökeni olarak Van’ın Bahçesaray (Müküs) ilçesinin Arvas köyündendir. Fakat ailesi İshak Paşa’nın daveti üzerine 18. asrın sonlarında Ağrı’nın Doğubayazıt ilçesine göç eder. Arvasi de burada doğmuştur. Erzurum Erkek Öğretmen Okulu’nu bitirdikten sonra yurdun değişik yerlerinde öğretmenlik yapar. Sonrasında yerleştiği Gazi Eğitim Enstitüsü- Pedagoji bölümünden 1958’de mezun olur. Daha sonra Balıkesir Necati Bey, Bursa ve en son emekli olacağı İstanbul Atatürk Eğitim Enstitüsü’nde görev yapar. Fakat 1978’de siyasi sebeplerden ötürü yirmi dört arkadaşıyla beraber İstanbul Atatürk Eğitim Enstitüsü’nden sürgün edilir ve böylece emekliliğe ayrılır. Hemen sonrasında 1979’daki MHP-GİK üyeliğine seçilir ve böylece resmi bir siyasi kimlik de edinir. Arvasi bu siyasi kimliğiyle 12 Eylül darbesinde Alparslan Türkeş’le beraber Mamak Cezaevinde de yatacaktır. Hayatını, kendi tabiriyle, Türk-İslam Ülküsü davasını yaymaya adanmış Arvasi, bu çabasını 1989’daki vefatına kadar da devam ettirir

Eğitimci-sosyolog kimliğiyle çeşitli gazete ve dergilerde eğitim, felsefe, toplum, medeniyet, tarih, siyaset gibi konularda yazılar kaleme alan Arvasi, yine aynı konular çerçevesinde eserler yayınlamıştır. Bu anlamda felsefi ve psikolojik bir deneme mahiyetinde olan *Diyalektiklerimiz ve Estetiklerimiz, İnsan ve İnsan Ötesi* ile *Kendini Arayan İnsan* ; eğitim konusunda yazdığı *Eğitim Sosyolojisi*; sosyal-siyasal mahiyette kaleme aldığı *Doğu Anadolu Gerçeği* kitabı ve yayımlanan köşe yazılarının derlenmesiyle oluşan *Hasbihal (6 cilt)* adlı kitapları Arvasi’nin belli başlı eserlerindedir (Onur, 2003, s. 219-222) Fakat Arvasi denilince akla ilk gelen ve aynı zamanda onun Türkçülüğüyle müsemma olmuş *Türk-İslam Ülküsü* adlı kitabı, Arvasi’nin en önemli eseridir.

Milliyetçiliğin 60’larla beraber başlayan popülerleşme süreci ve sonrasında gelişen mukaddesatçı yönelimi, Arvasi’nin fikirlerinin oluşum ve gelişim şartlarını da sağlamıştır. Bu şartların sonucunda neşvünema bulan *Türk-İslam Ülküsü*, özellikle 80’lerin kaotik ortamında İslamlaşma eğilimindeki Milliyetçi kesime önemli bir teorik dayanak olacaktır (Bora, 2017, s. 317-319). O dönemler Milliyetçi/Türkçü akım içerisinde yapılan ve din unsurunun bir araç mı, amaç mı, bileşen mi olduğu tartışmalarında Seyyid Ahmet Arvasi, kendi tabiriyle, ‘*İslam’ı gaye edinen Türk Milliyetçiliği*’ söylemiyle kendi milliyetçilik anlayışının bu tartışmalardaki yerini tayin eder. Ayrıca kendi zamanında revaçta olan ‘*Türk-İslam Sentezi*’ kavramına, Hegel diyalektikine atıfla, *sentez*’in *tez* ile *antitez* arasında söz konusu olabileceğini, hâlbuki İslam ile

Türklük arasında bu türden bir ilişki veya müteakabiliyet olamayacağını belirterek şerhini düşecektir (Arvasi, 2011, s.11). Arvasi, İslami bakıştan hareketle ırkların biyolojik boyutunu kabul etmekle beraber ırkçılığa da karşıdır. Türk Milleti'nden olma şartının ise biyolojinin değil daha çok sosyolojinin konusu olan *ictimai ırk* kavramı ile ifade eder (Arvasi, 2011, s. 136).²

Daha önce farklı şekillerde belirtildiği gibi Gökalp, Türk milliyetçiliğini ve kültür-medeniyet meselesini ele alan her düşünürün uğramadan geçemeyeceği bir istasyondur. Arvasi de bundan beri değildir. Bu anlamda Arvasi, Gökalp'i en çok *hars-medeniyet meselesi* üzerinden kritik eder. Bu çalışmada da Gökalp'in hars-medeniyet kavramlarına Arvasi'nin nasıl yaklaştığına dair bir okuma denemesi yapılmaya çalışılmıştır. Aslında Gökalp'in kültür-medeniyet meselesi birçok düşünür veya milliyetçi kalemlerce ele alınmıştır. Fakat özellikle muhafazakar ve mukaddesatçı Türk milliyetçiliğinin düşünürlerinden; daha özelde Türk-İslam Ülküsü fikriyatının ideoloğu Arvasi'nin, Gökalp'in kültür-medeniyet meselesine yönelik görüşlerinin derlendiği müstakil bir çalışmanın olmadığı görülmüştür. Konu, bazı çalışmalarda paragraf aralarında veya genel hatlarıyla ele alınmış olsa da dikkatler çoğunlukla çalışmaların odak noktasına göre işlendiğinden, mevzuya dair derli-toplu ve detaylı bir çalışmanın literatürdeki eksikliği tarafımızca bir ihtiyaç olarak dikkate alınmış ve bu çalışmamızın hazırlanmasına sebep olmuştur.

Çalışmamızın bundan sonraki kısmı, her iki düşünürün temel kaynaklarına ve yine tarihsel sosyolojinin disiplinine bağlı kalmak suretiyle sırasıyla şu sorulara cevaplar aramak çabasında olacaktır: Gökalp'in fikriyatında *kültür (hars) ve medeniyet meselesi*'nin önemi ve anlamı nedir; *hars ve medeniyetin maddi-manevi ve milli-beynelmilel* boyutları nelerdir; *medeniyet değişikliğinin* imkan ve gereklikleri nelerdir? Sonrasında Arvasi'nin bu meselelere nasıl yaklaştığı; hangi noktalarda Gökalp'e katıldığı veya muhalefet ettiği; *medeniyet değişikliği* mevzusunda Gökalp'e niçin katılmadığı gibi sorular, yine Arvasi'nin perspektifinden ve onun öne sürdüğü argümanlar üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Gökalp'te Kültür (Hars) ve Medeniyet Kavramları

Gökalp'in Türkçülüğü Batılılaşma/Muasırlaşma esasına dayanır. Batılılaşma, aslında son dönem Osmanlısının kronik bir tartışma konusudur: Batılılaşma gerekli mi, ne kadar ve nasıl? Gökalp için ilk sorunun cevabı nettir. Evet. Batılılaşma gereklidir. Gökalp'e göre Tanzimatla beraber bu süreç zaten başlamış ve Meşrutiyet ile siyasi bir seviyeye de ulaşmıştı. Ama bunun sosyal alana da yansıtılması gerekmektedir. Hatta Gökalp'in *'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak'* şeklindeki sentez düşüncesinde Batılılaşma (Muasırlaşma), evrimsel sürecin nihai noktasıdır. Ama hangi boyutta, ne kadar ve nasıl Batılılaşacağı Gökalp Türkçülüğünde tartışmayı alevlendirecek asıl noktadır. Gökalp'in amacı *'Türk kalarak Batılılaşmak'*tır. Gökalp bu kodlamayı *kültür* ile *medeniyeti* birbirinden ayırmak suretiyle yapacaktır. Erol Güngör'e göre Gökalp bu ayrımı yapmakla, Batı'dan alınması gerekenlerle beraber sosyal, kültürel değerlerin *Türk harsına* geçişine tedbir uygulamak istemiştir. Veya hem Türk harsını korumanın hem de Batı'dan faydalanma düşüncesinin uzlaşısı adına bu ayrımı yapmıştır. Çünkü Güngör'e göre, özellikle de modern teknoloji, kendisiyle beraber bazı değer transferlerini de yapmaktadır (1999, s. 17-22). Benzer bir değerlendirmeyi Heyd'de de görmekteyiz. Ona göre Gökalp'in *hars ve medeniyet* kavramları Batı'dan alınması gerekenlerle alınmaması gerekenleri tayin eden bir sınır taşıdır (2023, s. 57-58). Kısacası Gökalp'te *hars ve medeniyet* seçici ve geçirgen bir filtredir. Hars bize, özümüze ait olan iken; medeniyet ise alınması lazım olanlardır. İşte Gökalp'in fikriyatında *hars ve medeniyetin* önemi, konumu bu şekildedir. Şimdi kavramlarının detaylarına bakalım.

Gökalp'in fikriyatında, *millet*'in esasını *kültür*'ün oluşturduğunu yukarıda belirtmiştik. Başka bir yerde de *millet*'i *'ortak dil ve kültüre sahip olanlar'* şeklinde tarif eder. Bunu daha iyi

² Buna benzer bir tanımlamayı Gökalp, *"İnsan için ruhsal varlık maddesel varlıktan önce gelir. Bundan dolayı ulusallıkta soy-sop aranmaz.,Soy-sop atlarda aranmalıdır.İnsanlarda soy-sop aramak doğru değildir(Gökalp, 2008, s. 30-31)."* ifadeleriyle yaparak soya değil, kültüre müstenit bir millet anlayışını öne çıkarır.

ifade için Gökalp *Turan* ve *Türk* kavramlarına dair karşılaştırmalı bir tanımlama yapar. *Türk milleti*'ni Oğuz'un çocukları olan ve ortak kültür ve dile sahip olanlardan müteşekkil bir cemiyet şeklinde tarif eder. *Turan* ise akraba olan ulusların veya kültürlerin bağlı olduğu ortak kavmin adıdır. Yani Gökalp nerdeyse *kültürü dil ve dinle* beraber *milletin* müteakabili yapar. Bu haliyle *kültür*, kimi yerlerde *dil*'i ve *din*'i de kapsayacak şekilde, milleti tanımlayıcı ve diğerlerinden ayırt edici bir mahiyettedir (Gökalp, 2008, s. 33-35).

Bu tanımlamayla uyumlu olarak Gökalp *kültürü milli/ulusal* kabul eder. Yani kültürün sınırlarıyla ulusun sınırları çoğu zaman çakışık (Gökalp, 2008, s. 40). Ayrıca kültürün kaynağı da *halk*'tır. Bu, aslında Tönnies, Rousseau, Herder ve Gustave Le Bon gibi tüm romantiklerde bulunan bir yaklaşımdır (Heyd, 2023, s. 48). Ayrıca kültür yönetsel ve istemsel bir şekilde oluşmamıştır. Yani düşünülmüş, tasarlanmış, istenmiş ve yapay değildir; refleksif, organik ve doğaldır. Tıpkı canlıların ve bitkilerin yaşantısı gibi doğaldır. Farklı bir örnekle, nasıl ki dil kendi sözcük ve kurallarını doğal süreçle oluşturuyorsa, kültürel unsurlar da aynı şekildedir (Gökalp, 2008, s. 40). Halkın refleksleri, geleneği, tarihi, itikadı, dili, dini, ahlaki tutumları, estetik ve sanat anlayışları kültürün göstergeleridir (Gökalp, 2021, s. 35). Gökalp bu soyut unsurları öne çıkarırken, bir yönüyle kültürün *manevi* karakterini de tayin eder. Ayrıca Gökalp kültürü manevi, doğal, organik, refleksif, biricik, özgün mahiyetiyle tayin ederken, aslında bunların başka toplumlardan ve kültürlerden transfer edilemeyeceğini anlatmak ister (Gökalp, 2008, s. 42). Gökalp'in kültüre dair bu romantik ve muhafazakâr tutumu (Bora, 2017, s. 204) ileride daha detaylıca ele alacağımız *medeniyet değişikliği* serüveninde, 'kültürü koruma'ya dair bir temkinlilik olarak değerlendirilebilir.

Gökalp'in medeniyet tanımlaması aslında kültürle karşılaştırmalı bir şekilde tanımlanan ve çoğu zaman da onunla zıtlık halinde olan bir kavramdır (Tokluoğlu, 2013, s. 128). Gökalp'in fikriyatında *medeniyetin* karşılığı *muasırlaşma* veya daha özel olarak *Batı Medeniyetidir*. Aynı zamanda *medeniyet (Batı medeniyeti)* akli, teknik, bilimsel anlamdaki ortak insanlık birikiminin kemal noktasıdır. Diğer milletlerle paylaşılabilen ve aynı zamanda çağın gereği olan *beynelmilel/uluslararası* mahiyetteki kazanımlar gibidir. O halde *medeniyet, kültür* karşısında şöyle konumlanır: *Kültür milli/ulusal ise medeniyet de beynelmileldir/uluslararasıdır*. Turhan'a göre Gökalp kültür ile medeniyeti birbirinden ayırmak ve kültürü milli, medeniyeti ise beynelmilel olarak vasıflandırmakla isabetli bir kararda bulunmuştur (Turhan, 1987, s. 38-39).

Devamında beynelmilel/uluslararası olan bu medeniyetin diğer bir vasfı ise *maddi* olmasıdır. Mesela akıl, ilim, teknik, aletler, pozitif bilimler, bilimsel metodoloji vs. bunlar maddi sahanın veya medeniyetin ürünleridir. Hatırlanırsa hisler, fikirler, estetik anlayışı, ahlak, değerler vs. gibi kültürel unsurlar manevi idi. *Manevi* vasıfta olan kültürel unsurların aynı zamanda *öznel/subjektif* olduğu; *maddi* vasıfta olan medeniyet unsurlarının da *nesnel/objektif* olduğu sonucuna ulaşılabilir (Gökalp, 2008, s. 40). Devam edersek Gökalp'e göre manevi ve subjektif olan kültürel unsurlar bilinç altında ve refleksif olarak gelişirken; maddi ve objektif olan medeniyet unsurları ise istemli ve talepkâr bir bilinç halinde gelişir (Heyd, 2023, s.44). Sonuç olarak Gökalp'te *kültür 'milli' iken; medeniyet 'beynelmilel' veya 'uluslararası'dır. Kültür 'manevi' ve 'subjektif' iken; medeniyet 'maddi' ve 'objektif' unsurları kapsar. Kültür 'saf' ve 'homojen' iken; medeniyet 'bileşik' ve 'heterojen'dir. Kültür 'vicdanî' iken; medeniyet 'aklı'dır. Kültür 'doğal' ve 'refleksif' iken; medeniyet 'yapay' ve 'istemli'dir* (Bora, 2017, s. 204).

Gökalp'in bu vasıflandırmaları, milletlere, *kültürde 'korumacı', medeniyette ise 'katılımcı'* olmayı telkin eder. Daha özel anlamıyla Müslüman Türk harsının kendisini koruyarak, Batı medeniyetine geçişinin veya Doğudan Batıya doğru olan bir *medeniyet değişikliğinin* gereğinden bahseder. Gökalp'e göre bu *medeniyet değişikliği*, ileride de detaylandıracağımız gibi, tekamülün bir gereğidir.

Şimdide Türk İslam Ülküsü fikriyatının ideoloğu Seyyid Ahmet Arvasi'nin Gökalp'in *Kültür ve Medeniyet Meselesine* nasıl baktığına bakalım.

2. Gökalp'in Kültür-Medeniyet Meselesine Seyyid Ahmet Arvasi'nin Yaklaşımı

Arvasi'ye göre fikir adamlarının mana ve muhtevası üzerinde bir karara varamadıkları kavramlardandır *kültür* ve *medeniyet*. Kültür ve medeniyetin milliliği, beynelmilelliği, sınıfsal oluşu; maddi veya manevi vasfı; medeniyet değişikliğinin imkânı; din ve coğrafyalarla ilişkisi vs. birçok başlıklarda soru ve tereddütlerin olduğunu, bunun da beraberinde tartışmaları getirdiğini belirtir. Arvasi bunun, aslında politikacıların, düşünürlerin kendi inanç ve maslahatlarına uygun bir tarif oluşturma isteklerinden kaynaklandığını belirtir. Çünkü Arvasi'ye göre kültür-medeniyet kavramlarıyla hedefleriniz arasında bir ilişki ve denge olmak zorundadır. Ayrıca bir dava veya ideolojinin yönünün, kültür-medeniyet anlayışının sağlam zeminlerde kurulmasıyla ve bunu sahiplenecek kitlelerin oluşturulmasıyla tayin edilebileceğini belirtir (Arvasi, 2011, s. 287).

Yukarıda belirlenen tartışma konularına ve sorularına dair kalem oynatanların başında ilk olarak Gökalp gelir. Bundan dolayı Gökalp yukarıdaki tartışmaların doğal bir tarafı haline gelmiştir. Arvasi de kimi yerlerde doğrudan Gökalp'in ismini zikrederek, kimi zamansa çoğunlukla onunla sembolleşmiş konu, düşünce ve yargılara atıfla kültür-medeniyet konusunda Gökalp'e cevaplar verir. Başka bir söylemle kütür-medeniyet meselesinde Arvasi'nin muhatap aldığı ve tartıştığı asıl kişi Gökalp'tir diyebiliriz. Bu, ilerleyen paragraflarda kendisini daha iyi gösterecektir.

Arvasi *millet* için şu tanımlamayı kabul eder: '*Pek çok faktörün yanında, bilhassa tipik bir kültür etrafında toplanan teşkilatlı grup.*' Görüldüğü gibi Arvasi *milleti* '*kültür*' unsuruyla tarif etmektedir. Devamında milletlerin siyasi hudutları gibi '*kültür hudutları*'nın olduğunu ve bu kültürel hudutların, milletin gücüyle orantılı olarak genişleyip daraldığını belirtir (2011, s. 281). Hatırlanırsa *milleti* *kültürle* beraber açıklayan ve ulusal sınırlarla kültürel sınırların çakışımına dair bir tanımlamayı Gökalp'te de belirtmiştik. Diğer taraftan Arvasi, milletin temeli veya en önemli bileşeni olarak tarif ettiği *kültür* kelimesinin Fransızca *yetiştirme*, *tarım* anlamındaki '*culture*'den geldiğini, daha sonraları Gökalp'in Arapçadan *çiftçilik* anlamına gelebilecek '*hars*' kavramını kullandığını, sonrasında TDK'nin bu kelimelerin karşısına Türkçe '*ekin*' kelimesini koyduğunu belirtir. Ama Arvasi bunların içinden Batı kökenli '*kültür*' kelimesinin kullanımda galip çıktığını ve kelimeler arasındaki bu boğuşmanın, kafa karışıklığının aslında toplumumuzda veya aydınlarımızda yaşanan '*kültür ikizleşmesi*'nin kelimelere yansımış bir hali olduğunu belirtir (Arvasi, 2011, s. 289). Şimdi Gökalp'in kültür-medeniyet meselesindeki bazı tartışma konularına Arvasi'nin nasıl yaklaştığına bakalım.

2.1. Kültür ve Medeniyetin Maddiliği ve Maneviliği Meselesi

Gökalp *kültürü* milletin dininin, töresinin, estetiğinin, inançlarının, milli felsefesinin, ahlak anlayışının, sanatsal tutumunun ve hukukunun ahenkli bir bütünü olarak ifade eder. *Medeniyeti* ise ilmi, teknik, yönetsel ve ekonomik unsurlar üzerinden açıklar. Gökalp bu tanımlama ve sınıflandırmayla şöyle bir sonuca varır: *Kültür/hars 'manevi'; medeniyet ise 'maddi'dir.* Arvasi öncelikle Gökalp'in *kültürü* sadece *manevi* vasfıyla nitelemesine karşın '*Kültürün hem maddi hem de manevi yönlerinin olduğu*' şeklinde bir itirazda bulunur. Arvasi'ye göre Gökalp'in *maddi* olarak vasıflandırdığı unsurlar, aslında medeniyetin değil *kültürün maddi* unsurlarıdır. *Medeniyet* ise madde-mana şeklindeki bir nitelendirmeden uzak bir kavramdır (Arvasi, 2011, s. 293-294).

Arvasi insan gruplarının, kültür ve medeniyet inşa sürecinde iki yönlü bir gayret içinde olduklarını belirtir. Bunların ilki, kendi ihtiyaç ve isteklerine göre tabiatı biçimlendirme iken; diğeri fert ve cemiyet hayatını işleme ve geliştirmedir. İlkinde insan, tarihi tecrübesiyle tabiatı işleyerek, kendisine uygun sosyal, ekonomik, estetik, politik bir *antropo-sosyal çevre* oluşturur. Böylece yollar, köprüler, barajlar, fabrikalar yapar; karayı, denizi, havayı, uzayı vs. keşfederek bu antropo-sosyal çevreye yeni buluşlar ve sistemler ekler. Arvasi'ye göre işte bunlar *kültürün maddi* boyutunu oluşturur veya bunlar *maddi kültür unsurlarıdır*. Toplumun diğer yönelimi ise fert ve cemiyet hayatını işlemeye yöneliktir. İnsan ve toplum sanatsal, duygusal, ilmi, ahlaki,

felsefi ve hukuki boyutlarıyla bir *antropo-sosyal dünya* kurar. Böylece gerek fert gerekse cemiyet boyutuyla bir denge ve huzur haline kavuşur. Arvasi'ye göre bunlar ise *kültürün* manevi boyutunu oluşturur veya bunlar *manevi kültür unsurlarıdır*. O halde insan ve tabiatın birbirinden ayrılması nasıl ki mümkün değilse, kültürün birbiriyle sarmaş-dolaş olmuş maddi ve manevi boyutlarının birbirinden ayrılması da mümkün değildir. Arvasi şu örneği verir: “Bir Süleymaniye'de bir Türk halısında, bir Türk çinisinde, bir Türk sofrasında, bir Türk mimarisinde, hatta bir Türk tarım ve sanayi hareketinde ‘maddi ve manevi kültür değerlerimiz’ daima iç içe bulunurlar.” Arvasi devamında Gökalp'in *kültürün manevi, medeniyetin maddi olduğu* iddiasına atıfla şunu belirtir: “Biz, *kültürün manevi unsurlarına ‘kültür’, maddi unsurlarına ‘medeniyet’ diyemiyoruz. Türk milli kültürü maddi ve manevi yönleri ile bir bütündür. Manevi değerlerimiz kültürümüzün özünü ve ruhunu maddi değerlerimiz ise gövdesini ve vücudunu temsil ederler* (Arvasi, 2011, s. 293-294).”

Arvasi *medeniyet* hakkında ise maddi ve manevi şeklinde bir vasıflandırmanın olamayacağını belirtir. Çünkü Arvasi, *kültür* ve *medeniyet* arasında iç-dış, maddi-manevi, altyapı-üstyapı veya sınıfsal bir vasıflandırmadan öte, bir seviye ilişkisinin olduğunu belirtir ve medeniyeti, *kültürel malzeme*'nin incelikle işlenmiş bir hali veya bu malzemeye ruh ve şuur kazandırılmasıyla oluşmuş bir bileşen şeklinde tarif eder. Arvasi her tanımlamaya ve vasıflandırmaya rağmen kültür ve medeniyet unsurlarının birbirinden ayırdının zor olduğunu şu sözlerle ifade eder: “*Selimiye Camii yahut Isparta halısı bir kültür unsuru mudur yoksa bir medeniyet unsuru mudur? Bize verilen kriterlere göre bu soruya cevap vermekte çok zahmet çekeriz* (Arvasi, 2011, s. 300).”

2.2. Kültür ve Medeniyetin Milliliği ve Beynelmilleliği Meselesi

Hatırlanacağı üzere Gökalp'te *‘kültür milli; medeniyet beynelmilel’* di. Ve Gökalp'e göre milletler kendi tarihsel tecrübeleri sonucunda manevi vasıflı bazı karakterler edinirler ve bunlar manevi olmanın yanı sıra öznelirler, subjektiftirler. Öznellik, aynı zamanda ona *milli* olma vasfı katmaktadır. Medeniyet ise aslında akıl, teknik, bilim, metodoloji gibi ulusal sınırlardan taşmış ve insanlığa mal olmuş maddi unsurları içerir. Bunlar maddi olmanın yanı sıra nesnel ve objektif olduğundan ötürü de *beynelmileldir*. Arvasi Gökalp'in bu konudaki görüşlerine şu şekilde cevap verir:

Biz Türk-İslam Ülkücüleri olarak kültür ve medeniyetin yeni bir tarifine ihtiyaç duyuyoruz. Buna geçmeden önce belirtelim ki biz, kültürün de medeniyetin de ‘milli’ olduğuna inanıyoruz. Yani hem kültürde hem de medeniyette milliyetçiyiz. ‘Türk Medeniyet Tarihi’³ni yazan Ziya Gökalp'in medeniyette ‘beynelmilelci’ oluşunu yadırgıyoruz. Bunun yanında aynı fikir adamının harsın ‘milli’ olduğu görüşüne katılıyoruz. Bu sebepten Z. Gökalp'in: ‘Hars milli olduğu halde medeniyet beynelmileldir.’ görüşünü ‘hars da medeniyet de millidir.’ tarzında tashih ederek kabul ediyoruz (Arvasi, 2011, s. 291).

Arvasi *kültür*'ün milli, beynelmilel ve sınıfsal vs. olduğuna dair tartışmalara, kültürlerin yayılma alanlarını gösteren haritalarla cevap verir. Arvasi'ye göre bu haritalara bakıldığında, yeryüzünün *‘milli kültür’* dairelerinden ibaret olduğunun ve her kültürün coğrafi bir alana denk geldiğinin görülebileceğini belirtir. Bu durumun hem ortak bir insanlık kültürünün hem de sınıfsal bir kültür anlayışının bulunmadığını bize gösterdiğini belirtir. Ayrıca bu haritalarda tarihi ve coğrafi yakınlıklardan kaynaklı benzerlikler olsa da bu durumun, kültürlerin milli karakterlerini yadsımdan ziyade ispat ettiğini belirtir (Arvasi, 2011, s. 293-295). Çünkü *kültür*, Arvasi'nin daha önce de belirttiği gibi, her toplumun kendi tabiatında yine kendi ihtiyacına ve karakterine göre inşa ettiği *antropo-sosyal çevre*'dir. Bu antropo-sosyal çevre veya kültür, her milletin kendi şartlarına özgü olduğundan, *kültür* hem milli hem de özgün bir vasıftadır.

³ Arvasi, medeniyeti *milli* değil de *beynelmilel* olarak niteleyen Gökalp'in bir çelişkide olduğunu düşünür. Bu çelişkiyi ise Gökalp'in, eserine, medeniyetin milliliğini çağırıştıran ‘*Türk Medeniyet Tarihi*’ ismini koyduğuna dikkatleri çekerek göstermeye çalışmaktadır.

Medeniyet'in *milli* veya *beynelmilel* olduğuyula ilgili tartışmalarda ise Arvasi, medeniyetin, kültürden alınan malzemelerin işlenmesi sonucu oluşan yüksek seviye bir hal olduğunu şu şekilde ifade eder:

Her millet tipik bir 'kültür malzemesi'ne sahiptir. 'Kültür malzemesi' terimini bilhassa kullanıyoruz. Çünkü kültür bize medeniyetin malzemesi olarak gözüküyor. Milletler, kendi kültür malzemelerini, belli bir dünya görüşü içinde işleyerek geliştirerek ve incelterek medeniyetlerini kurarlar. Bu sebepten medeniyet, milli kültür malzemesine birlik ve bütünlük kazandıran bir dünya görüşü ile birlikte, o bütünlüğünü koruyarak geliştiren ve seviye kazandıran bir 'ölçülerde inceleme meselesi' olarak ele alınmaya istidatlı gözükmektedir (2011, s. 307).

Arvasi'nin bu açıklamasından çıkarılacak sonuç şudur: Medeniyet, malzemesini kültürden aldığı için onun milli vasıflarını da içinde barındırır. Yani Arvasi, şayet kültür milli ise o halde medeniyetin de milli olacağını belirterek, *medeniyet*'i *beynelmilel* olarak niteleyen Gökalp'e muhalefet eder. Aslında Arvasi Gökalp'in kültür ile medeniyeti birbirinden bu kadar uzaklaştırmasına, birbiriyle ilişkisiz göstermesine de muhalefet eder. Benzer şekilde Topçu da kültürün milli ve medeniyetin beynelmilel olduğu bir vasıflandırmayı ve kültür ile medeniyetin birbirinden uzaklaştırıldığı bir kurguyu kabul etmemekle beraber, Gökalp'in bu noktada '*sosyolojik bir hata*'ya düştüğünü belirtir (1978, s. 80). Diğer taraftan Güngör kültür ve medeniyetin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini ifade ederken (1995, s. 101) Özakpınar da, *medeniyet*, kültür öğelerinin işlendiği inanç ve ahlak sistemi şeklinde ifade ederek aslında kültür ve medeniyetin birbirinden ayırt edilemeyeceğini tekrardan vurgular (1999, s. 49).

Ayrıca Arvasi, Gökalp'in bu görüşünde milliyetçi tavrından ziyade bir kafa karışıklığının hakim olduğunu "*Bir beynelmilelci için kültür de medeniyet de beynelmileldir. Bir milliyetçi için kültür de medeniyet de millidir. İkisi arasında yalpalayan kimseler için de kültür milli, medeniyet ise beynelmileldir (Arvasi, 2011, s. 287).*" şeklinde ifade ettikten sonra, kendisinin "*Kültürde de Medeniyet'te de milliyetçi*" olduğunu belirtir.

2.3. Medeniyet Değişikliği Meselesi

Medeniyet değişikliği, Gökalp fikriyatında önemli bir konudur. Çünkü Gökalp Türkçülüğünün varış menzili olan Batı Medeniyetinin yolu *medeniyet değişikliği*'nden geçmektedir. Hatta Gökalp'in kültür-medeniyet kurgusunun, *medeniyet değişikliği* esasına göre yapıldığı belirtilirse abartı olmayacaktır. Gökalp'in Osmanlı'daki Batılılaşma tartışmalarının ve çabalarının yaşandığı bir dönemin çocuğu olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu anlamda Gökalp tarihsel süreci şu şekilde okur: Tekâmül halindeki insanlığın en gelişmiş safhası olan Batı Medeniyeti etrafını dönüştürmek suretiyle yayılmaktadır. Doğu Medeniyetinin bir mensubu olan Osmanlı da bu dönüşüm yarasından kaçamayacaktır. Osmanlı devlet adamları ve aydınları Tanzimat ile bu adaptasyonu sağlamaya çalıştılar. Fakat onlar bunu Doğu ve Batı medeniyetini sentezlemek şeklinde denediklerinden başarılı olamadılar (Karakaş, 2008, s. 461-462). Nasıl ki iki dinli bir insan olamayacaksa iki medeniyetli bir toplum da olamayacaktır. O halde Türklerin Doğu Medeniyetinden çıkarak Batı Medeniyetine geçmeleri bir zorunluluktur (Gökalp, 2008, s. 51-52). Gökalp, Tanzimattan beri süre gelen ve geç kalınmış Muasırlaşma/Batılılaşma süreçlerini, tam bir medeniyet geçişiyle bitirmek istemektedir. Aynı zamanda bir beka tehdidiyle de ilişkili olan bu reçeteyi uygulama konusunda çok kararlı ve acelecidir (Bora, 2017, s. 195). Öyle ki kendi tabiriyle şöyle der: "Dinin ve yurdun karşı karşıya olduğu tehlikeler karşısında, yalnız bir kurtuluş yolu vardır ki, o da bilimlerde, sanayide, askerlik ve hukuk örgütlerinde Avrupalılar kadar ilerlemektir. Yani uygarlıkta onlarla eşit olmaktır. Bunun için de tek bir yol vardır: Avrupa Uygarlığına tam olarak girmek (Gökalp, 2008, s. 70-71)."

Gökalp'e göre Türkçülerin görevi de bu intibakı sağlamaktır. Ama bu geçişin kapsamı ve sınırları, daha önce de belirttiğimiz gibi kültür-medeniyet kavramları ve bunların ayırımıyla tayin edilmişti. Gökalp bunu '*Batının medeniyetini alın, Harsı'nı değil*' şeklinde formüleştirecektir. Gökalp'in amacı tedrici ve kontrollü bir *medeniyet değişikliği*ni esas almaktır. Ona göre aşırı medeniyet milli harsı bozarak milletlerin yozlaşmasına sebep olabilir (Gökalp, 2008, s. 49). Bu

riski bertaraf etmenin yolu, önce ulusal kimliğimizi veya harsımızı tespit edip sağlama almak ve sonrasında bu Türk harsına Batı medeniyetini aşlamak olmalıdır (Bora, 2017, s. 204). İşte Gökalp bu vazifeyi, Türkçülere veya seçkinlere yüklediği ve halka medeniyeti götürüp onlardan hars'ı almak anlamına gelen '*Halka Doğru*' kavramıyla ifade edecektir (Gökalp, 2008, s. 53-54).

Gökalp'in gayreti sadece Batı'ya doğru makas değişikliğinin yollarını döşemek değildir. Aynı zamanda Müslüman Türk kimliğiyle Hristiyan Batı medeniyetine geçişin sakıncalarını, kaygılarını ve buna dair gocunmaları da bertaraf etmektir. Bu anlamda Gökalp '*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*' yol haritasında Müslüman Türk kimliğinin Batılılaşmak/Muasırlaşmak ile herhangi bir çelişkinin olmadığını ve Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçişin düşünüldüğü gibi dinsel kimlikle bir ilişkisinin bulunmadığını şu şekilde açıklar:

Doğu uygarlığı, kimilerinin sandığı gibi gerçekten İslam uygarlığı değil, Doğu Roma Uygarlığının bir devamıydı. Osmanlılar, Doğu Roma Uygarlığını doğrudan doğruya Bizans'tan almadılar, kendilerinden önce Müslüman Araplarla Acemler bu uygarlığı almış olduklarından, Osmanlılar onu, bu dindaş uluslardan aldılar. Bundan dolayıdır ki kimi düşünürler bu uygarlığı İslam uygarlığı sandılar (Gökalp, 2008, s. 51).

Ayrıca Gökalp'e göre Türkler *medeniyet değişikliğini* tarihin değişik dönemlerinde zaten yapmışlardı: *Kavim devlet* döneminde *Uzakdoğu Medeniyetinin* parçasıydılar; Sultan devlet (imparatorluk) çağında *Doğu Medeniyetinin* bir parçası oldular; çağımızda ise *ulus devletler* döneminde *Batı medeniyetine* geçmeliydiler (Gökalp, 2008, s. 51). Gökalp bu sürecin yaşanmasının gayet doğal olduğunu şu argümanla dile getirir: "Nasıl ki farklı kültürler aynı dinde ortaklaşabiliyorlarsa; farklı din ve kültürdeki toplumlar da aynı medeniyette ortaklaşabilirler. Tıpkı Yahudi ve Japonların farklı din ve kültürden olmalarına rağmen Batı uluslarıyla aynı medeniyeti paylaşmaları gibi (Gökalp, 2008, s. 60)."

Arvasi kültür-medeniyet meselesinde Gökalp'le en sert tartışmalarını *medeniyet değişikliği* konusunda yapmıştır. O, Gökalp'in bu konudaki görüşlerine net bir şekilde muhalefet eder. Gökalp'in aksine Arvasi medeniyetin değiştirilemez olduğunu belirtir. Gökalp'te medeniyet, değişik kültürlerin bir araya gelmesiyle oluşmuş beynelmilel bir çatı gibidir. Arvasi ise birbiriyle coğrafi ve tarihi yakınlıkları olan kültürlerin benzerliklerinden mülhemle Gökalp'in böyle bir fikre kapıldığını belirtir. Mesela Gökalp, Batı Medeniyetini Alman, Fransız, İngiliz kültürlerinin birleşimi olarak ele alır. Fakat Arvasi'ye göre bu, kültürlerden ziyade bir '*medeniyetler zümresi*'dir. Yani *Batı Medeniyeti* içerisinde ayrıca müstakil olarak bir Alman, İngiliz ve Fransız medeniyeti de vardır. Ve bir Alman veya İngiliz diğerinin medeniyetine geçişi asla kabul etmeyecektir, çünkü kendi milletinin bir medeniyeti vardır. Bu anlamda Arvasi, tekamüllerinin bir sonucu olarak Türklerin *medeniyet değişikliği* yapması gerektiğini belirten Gökalp'e atfen şunları söyler:

Biz, Ziya Gökalp'in (üç farklı medeniyet değişikliği hakkındaki) bu sözlerini şu şekilde tevil ederek benimsemek isteriz: Milletler, çeşitli sebeplerle, çeşitli medeniyetlerle temasta bulunmak zorunda kalabilirler. Türk Milleti de tarih ve coğrafya içinde hareket halinde iken '*Uzak Doğulu*', '*Yakın*' ve '*Orta Doğulu*' birçok milletle ve medeniyetle temas kurdu, içinde yaşadığımız devirde de '*Batılı*' milletlerle ve onların medeniyetleri ile çok sıkı münasebetlere girişmiş bulunmaktadır. Bu temaslar, Türk medeniyet tarihinin milli ve orijinal karakteri ve hüviyeti içinde, Türk Milleti'ne yeni tecrübeler kazandıracaktır. Bu suretle gelecek zamanlarda kuracağı başka temaslara karşı kendini hazırlayacaktır. Yoksa Türk Milleti ikide bir '*medeniyet değiştirmeye*' kalkışan bir millet değildir. O, daima kulağında Bilge Kağan'ın meşhur nârasını korumakta, '*töresini bozmadan*' yürümekte, '*kendini bularak*' yenileşmektedir (Arvasi, 2011, s. 303-304).

Diğer taraftan Arvasi, *medeniyet değişikliğinin* imkansızlığını kültür-medeniyet ilişkisinden yola çıkarak açıklar. Daha önce belirttiğimiz gibi Arvasi'ye göre medeniyet, *kültür malzemesinin* ince, yüksek seviyede işlenmesidir. Bu yönüyle Arvasi, medeniyetin kendi ham maddesi olan *kültürle* mürekkep bir halde olduğunu "*Bir milletin kültürü ve medeniyeti, birbiriyle ayrılmayacak ölçüde kaynaşmış bulunmaktadır.*" sözleriyle tarif eder. Bu ifadeler adeta Said

Halim Paşa'nın '*Milliyetle medeniyet aynı şeydir. Batılaşmak kendi medeniyetini terk etmek manasını taşır.*'(1998, s. 18) ifadelerini hatırlatmaktadır. Arvasi devamında Gökalp'in, medeniyetin beynelmilel olduğu iddiasından hareketle *medeniyet değişikliği*'ne olanaklı bakmasına ise "*kültürde milli, medeniyette beynelmilel olmak fikri bize tutarsız gelmektedir.*" sözleriyle karşılık verir (Arvasi, 2011, s. 303). O halde bir milletin kültür geçişi nasıl ki mümkün değilse, aynı karakterdeki medeniyet değişimi/geçişi de mümkün değildir.

Gökalp ile Arvasi arasındaki *medeniyet değişikliğinin imkanına* dair karşıtlık, belki de her iki düşünürün tarih ve medeniyet tasavvurlarıyla⁴ ilişkilidir. Mesela Gökalp daha tekamülcü, ilerlemeci ve çizgisel tarih anlayışının Tekli/ Kapalı Medeniyet tasavvuruna yakın gibidir. Gökalp'in, çağın ve tekamülün bir gereği olarak Türklerin Muasırlaşması veya Batı medeniyetine geçmesi gerektiğini belirtmesi, *Tekli Medeniyet* anlayışını hatırlatmaktadır. Arvasi ise daha çok döngüsel tarih anlayışının Çoklu/Açık Medeniyet tasavvuruna yakın gibidir. Gökalp'in aksine Arvasi *insanlığın ortak medeniyeti* diye bir şeyin olmadığını belirtir. Tarih ve coğrafya çok sayıda medeniyete bir anda şahit olabilmektedir. Hatta milletlerin sayısı kadar medeniyetler vardır. Bu noktada Arvasi, insanlığın ortak malı olduğu iddiasıyla Batı medeniyetini Türk milletine lazım gören Gökalp'e karşı şunları söyler:

Bize göre, gerçekten de yeryüzünde 'tek medeniyet' yoktur, ancak her milletin kendine mahsus 'milli bir medeniyet'i vardır. Bu suretle medeniyetler, milletlerin sayısı kadar çok ve çeşitlidir. Hiç şüphesiz tarihi ve coğrafi yakınlıklar, 'milli medeniyetler' arasında zamanla 'akrabalıklar'ın doğmasına yardım eder ve böylece 'medeniyet zümreleri' teşekkül eder, lâkin, bu durum, 'medeniyetlerin milli karakteri'ni yok etmez. Hiç şüphesiz bir Mısır, bir Yunan, bir Cermen medeniyeti gibi bir Türk medeniyeti de vardır. Türk milli medeniyetini inkâr ederek ona her gün medeniyet aramaya kalkan tutuş ve zihniyetleri hem sakat, hem de yanlış buluyoruz.

Arvasi devamında Türk medeniyetinin de diğer medeniyetler gibi *medeniyet zümreleri* içinde kendisine ait bir orijinalliğinin olduğunu ve bir milletin medeniyet değişikliğinin aslında o milleti yok olmaya sürüklemek anlamına geleceğini şu şekilde ifade eder:

Birbirine tarihî ve coğrafi irtibatları bulunan 'milli medeniyetler'i, bazı tasnif zaruretleri ile İslam medeniyeti, Şark medeniyeti, Garp medeniyeti, Akdeniz medeniyeti gibi isimlendirmek mümkündür. Ancak bu durum, milli medeniyetleri inkâra varacak ölçüde ele alınamaz. Batı medeniyeti içinde Alman, Yunan, Fransız, İngiliz... medeniyetleri nasıl milli ve orijinal iseler, İslam medeniyet camiası içinde de Türk, Arap, Fars medeniyetleri öylece milli ve orijinal karakterlerini korumuşlardır. İddiaların aksine, hiçbir millet, 'medeniyet değiştirme'ye de yanaşmamıştır. 'Yabancılaşmış küçük bazı kadrolar'ın medeniyet değiştirme gayretleri, tarihin ve milli kültürün şamarı karşısında gerilemek zorunda kalmıştır. Çünkü, milli medeniyetini terk eden bir millet, yabancı medeniyetlerin içinde kaybolup gitmeye mahkûm olduğunu bilir (Arvasi, 2011, s. 301-302).

Ayrıca Arvasi Gökalp'in *medeniyet değişikliği* fikrinin mümkün olmamakla beraber; denenmesi, uygulanması halinde yabancılaşma sürecini hızlandırarak milleti bir dejenerasyona maruz bırakacağını ve sonunda da yok edeceğini belirtir (Arvasi, 2011, s. 285). Şayet toplumumuz kültür ve medeniyet alanında bir gelişme arzusunda ise, o halde bu, Türk- İslam kültür ve medeniyetine yabancılaşmadan olmalıdır (Arvasi, 2011, s. 298). Topçu da medeniyeti *beynelmilel* varsayarak *medeniyet değişikliğine* imkan sağlayan Gökalp'i eleştirir ve bu durumun sosyolojik bir hata olduğunu belirtir (1978, s. 80). Ayrıca Batının teknik anlayışının onların değer ve ahlak

⁴ Tekli Medeniyet düşünürlerine göre insanlık tarihi aslında hep tek medeniyet çatısı altında ilerlemektedir. Evrimsel, ilerlemeci ve çizgisel bu tarih anlayışına göre insanlığın ulaştığı ve mükemmele en yakın medeniyet ise Batı Medeniyeti'dir. Bu anlamda akamete uğramış diğer medeniyet girişimleri bir an evvel Batı Medeniyeti'ne geçiş yapmalıydılar. Hegel, Marks ve Fukuyama'nın seslendirdikleri bu anlayışın karşısında ise Çoklu/Açık Medeniyet anlayışı vardır. Çoklu Medeniyet düşünürleri döngüsel tarih anlayışını esas alırlar. Bunun bir sonucu olarak dünyada bir anda bir çok medeniyet var olabilmektedir. Bu medeniyetler değişik temalarla birbirlerinden etkilenebilmektedirler; kimi zaman güçlenip yayılarak ilerleyebilmekte, gerileyebilmekte veya çöküşler yaşayabilmektedirler. Tarih felsefecilerince daha çok kabul gören bu görüşün savunucuları için İbni Haldun ve Huntington zikredilebilir (Şentürk, 2006, s. 92-94).

anlayışlarıyla iç içe olduğunun gözden kaçırıldığını belirtir (Topçu, 2004, s. 30). Buna benzer bir eleştiriyi Heyd de Gökalp'e yöneltir. Heyd'e göre Gökalp kültür ve medeniyet tanımlamalarını iyimser bir hissiyatla yapmıştır. Öyle ki Batı'nın medeniyeti ile kültürü arasındaki bağı kopararak kendince Batı kültürünün etkisini sınırlamaya çalışmaktadır. Dahası, Batı medeniyetinin diğer milli kültürler üzerinde yıkıcı ve kat'î etkisini görmezden geldiğini de belirtir. Heyd devamında, Gökalp'in ölümünden sonra Türkiye'deki kültür inkişafı ve Batılılaşma vetiresinin tüm yaşamı nasıl etkilediğine bakılırsa, Batı medeniyetinin etkisinin Gökalp'in kastettiği gibi sadece medeniyet sahasıyla sınırlı kalmadığını görüleceğini belirtir (Heyd, 2023, 58). Ülkenin ise, Batı medeniyetine olan iştiağı ile ilgili Gökalp hakkında "Avrupalı elbisesi giymiş bir müftünün köhne zihniyetini hatırlatır. İlmi hal'indeki kesin hükümler İslamiyet'e değil Durkheim sosyolojisine dayanan bir müftü." şeklinde bir tanımlamada bulunmuştur (Heyd, 2023, s. 112).

Sonuç ve Öneriler

Gökalp'in kültür-medeniyet meselesine dair yapılan eleştirilerin sayısı hiç de az değildir. Bu eleştiriler kimi zaman Gökalp'in yaşadığı dönemin travmatik koşulları göz ardı edilerek yapılsa da, bu tartışmaları milliyetçilik boyutuyla başlatan ilk kişi olması, Gökalp'i doğal muhatap haline getirmiştir. Arvasi'nin Gökalp'e dair değerlendirmelerini de bu şekilde anlamak lazımdır.

Öncelikle şunu söylemek gerekir ki Arvasi, az bir husus dışında, genel olarak Gökalp'in kültür-medeniyet kurgusuna karşı çıkmıştır. Mesela Gökalp kültürü manevi, medeniyeti ise maddi olarak niteler. Arvasi ise Gökalp'in maddi diye nitelediği unsurların aslında kültür'e ait maddi unsurlar olduğunu belirtir. Medeniyetin ise kültürel malzemenin ince ölçülerde ve yüksek seviyede işlenmiş mürekkep bir hali olduğu gerekçesiyle, maddi-manevi şeklinde bir kıstasa tabi tutulamayacağını belirtir. Diğer taraftan Gökalp kültürü milli, medeniyeti ise beynelmilel olarak nitelendirir. Arvasi ise kültürün de medeniyetin de milli olduğunu belirtir. Çünkü medeniyet, malzemesini kültürden almak suretiyle onunla sarmaş dolaş ve iç içedir. Dolayısıyla Arvasi hem kültür'ün hem de medeniyetin milli olduğunu '*hem kültürde hem de medeniyette milliyetçiyiz*' şeklinde ifade eder.

Arvasi, Gökalp'e en sert eleştirilerini ise medeniyet değişikliği konusunda yöneltir. Gökalp, Batı Medeniyetini insanlığın ortak birikimi olarak sunar ve bu anlamda medeniyet değişikliğinin bir gereklilik olduğunu belirtir. Arvasi ise medeniyet değişikliğinin mümkün olamayacağını; denenmesi veya uygulanması durumunda ise milli karakteri yok edeceğini belirtir. Ayrıca dünyada ortak bir medeniyetten ziyade her milletlerin sayısı kadar medeniyetlerin olduğunu ve Türklerin de kendilerine ait Türk-İslam kültür ve medeniyeti anlayışına sahip olduğunu belirterek bu konuda Gökalp'e karşı çıkar. Arvasi'nin bu noktada Gökalp'e getirdiği eleştirinin tınısıyla muhafazakâr milliyetçiliğin veya mukaddesatçı söylemlerinki arasında bir yakınlık olduğunu da belirtmek lazım.

Sonuç olarak şu çıkarımda bulunabiliriz ki, Arvasi Gökalp'in kültür-medeniyet kurgusunda en ciddi şerhini medeniyet değişikliği meselesinde düşer. Çünkü Arvasi, medeniyet değişikliğinin, milli kimliği buharlaştıracağına, yozlaştıracağına dair ciddi bir endişe taşır. Arvasi, Gökalp'in medeniyeti hem maddi hem de beynelmilel olarak nitelemesini de, aslında medeniyet değişikliğine giden sürecin ön aşaması olarak okur. Bu yönüyle medeniyet değişikliğine yapılan karşı çıkış, aslında Gökalp'in kültür-medeniyet kurgusuna genel anlamda yapılan bir muhalefet mahiyetindedir. Diğer taraftan Gökalp muasırlaşmayı, insanlığın ortak birikimi olarak gördüğü Batı medeniyetine geçişte görürken; Arvasi ısrarla Türk-İslam Kültür ve Medeniyetinde kalmakta görmektedir. Durum böyle olunca Arvasi, kültür-medeniyet kurgusu ve özellikle medeniyet değişikliğine getirdiği açıklamalardan hareketle Gökalp'in halini, milliyetçi bir tutumdan ziyade, bir kafa karışıklığı ve yalpalama olarak değerlendirir.

Kaynakça

- Arvasi, S. A. (2011). *Türk islam ülküsü I*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Berkes, N. (1976). Unutulan adam. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (14), 194-203.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erişirgil, M. E. (2007). *Bir fikir adamının romanı: Ziya Gökalp*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Heyd, U. (2023). *Türk milliyetçiliğinin temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökalp, Z. (2008). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Akvaryum Yayınları.
- Gökalp, Z. (2021). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Güngör, E. (1995). *Türk kültürü ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Güngör, E. (1999). *Kültür değişmesi ve milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e yeniden bakmak: Literatür ve yeniden değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6 (11), 435-476.
- Onur, H. (2003). *Asrın Yesevisi*. İstanbul: Biyografi.net Yayınları.
- Özarkınar, Y. (1999). *Kültür ve medeniyet anlayışları ve bir medeniyet teorisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Parla, T. (1989). *Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şentürk, R. (2006). Medeniyetler sosyolojisi: Neden çok medeniyetli bir dünya düzeni için yeniden ibn haldun?. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, (16), 89-121.
- Tokluoğlu, C. (2013). Ziya Gökalp ve türkçülük. *Ankara University SBF Journal/Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 68(3), 113-139.
- Topçu, N. (1978). *Milliyetçiliğimizin esasları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (2004). *Kültür ve medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Turhan, M. (1987). *Kültür değişmeleri sosyal psikoloji bakımından bir tetkik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Kasım/November-2024



Ziya Gökalp'in Gözüyle Kültür ve Medeniyet*

Culture and Civilisation Through the Eyes of Ziya Gökalp

Büşra ŞEN¹

Öz

Değişim ve dönüşüm süreçlerinin tam merkezinde yer alan Gökalp hars ve medeniyet kavramlarına ayrı bir önem vermiştir. Bu iki kavram aynı zamanda Gökalp sosyolojisinin temelini oluşturmaktadır. Durkeim'in toplum temelli bakış açısı Gökalp'in fikirlerinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Gökalp'in içinde bulunduğu karmaşık siyasi ve toplumsal yapı onu Durkheim sosyolojisinin yapı taşı olan dayanışmacı toplum modeline itmiştir. İçerisinde bulunduğu tarihsel konjunktürde birleştirici ilkeler ekseninde kültüre ve uygarlığa olan bakış açısı şekillenmiştir. Gökalp sosyolojisinde kültür; toplumun ortaya koymuş olduğu yaşam biçimi, ortak duygu ve düşünceler kısacası bireyleri bir arada tutan unsurlar olarak tanımlanabilmektedir. Medeniyet ise Batılılaşma, modernleşme gibi kavramlar üzerinden toplumun daha ileriye gitmesini gaye edinen bir kavramdır. İlerleme gerçekleşirken Türk toplum yapısının milli şuur bilincinden sapmaması, kendi öz kimliğini kaybetmemesi Gökalp için nihai bir hedeftir.

Bu makalede Ziya Gökalp'in sosyolojik düşünce sistemi, sosyolojik perspektifte kültür ve medeniyet kavramlarının tarihsel süreçleri, Ziya Gökalp'in görüşlerinin şekillenmesinde ön ayak olan Durkheim sosyolojisi bağlamında Gökalp'in kültür ve medeniyet düşüncesi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Emile Durkheim, toplum, kültür, medeniyet.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Gökalp, who was at the very center of the processes of change and transformation, gave special importance to the concepts of culture and civilization. These two concepts also form the basis of Gökalp's sociology. Emile Durkheim's society-based perspective played an important role in the formation of Gökalp's ideas. The complex political and social structure in which Gökalp was involved pushed him towards the solidarity society model, which is the cornerstone of Durkheim's sociology. In the historical conjuncture it is in, the perspective on culture and civilization has been shaped around the axis of unifying principles. In Gökalp's sociology, culture can be defined as the lifestyle, common feelings and thoughts that society has put forth, in short, the elements that hold individuals together. On the other hand civilization is a concept that aims for society to progress further through concepts such as westernization and modernization. While progress is taking place, the ultimate goal is for the Turkish social structure not to deviate from its national consciousness and not to lose its own identity.

In this article, the historical processes of the concepts of culture and civilization from a sociological perspective and Gökalp's thought of culture and civilization will be discussed in the context of Durkheim's sociology, which pioneered the shaping of Ziya Gökalp's views on this article.

*Bu çalışmanın ilk hali 04.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹senbusraesen@gmail.com.

Atf için (to cite): Şen, B. (2024). Ziya Gökalp'in Gözüyle Kültür ve Medeniyet. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 333-345.

Keywords: Ziya Gökalp, Emile Durkheim, society, culture, civilisation.

Paper Type: Research

Giriş

Çok yönlü bir düşünce insanı olan, fikirleriyle pek çok etki bırakan, yaşadığı zamanda geçiş dönemine tanıklık eden Gökalp; ülkenin kaderiyle ilgili çeşitli arayışların had safhada olduğu bir zeminde ülkenin yönünün imparatorluktan ulus-millet anlayışına çevrilmesini savunmuştur. Bu minvalde Gökalp'in içinde bulunduğu karmaşık siyasi ve toplumsal yapının kültür ve medeniyet kavramlarına özellikle Durkheim sosyoloji bağlamında nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle bu makalede, Ziya Gökalp'in üzerinde önemli ölçüde durduğu kültür ve medeniyet ilişkisine dair yapmış olduğu kavramsal yorumlamayı Durkheim perspektifinden değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Genel anlamda Gökalp'in bütün görüşlerinden ziyade kültür ve medeniyet ilişkisinin topluma yansımalarının sosyolojik bir perspektifle ele alınmasıyla sınırlı olacaktır. Bu makaledeki yaklaşımda değişim sosyolojisi nezdinde ele alınmıştır. Bu anlamda Gökalp'in kültür ve medeniyet ilişkisinin oluşmasına önemli ölçüde katkı sağlayan Durkheim'in üzerinden onu okumak ve anlamak, dönemin toplumsal motiflerini açıklamak, Gökalp'in bu konudaki düşüncelerini anlamamız konusunda yardımcı olacaktır.

1. Ziya Gökalp'in Sosyolojik Düşünce Sistemine Kısa Bir Bakış

Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet ilişkisini daha iyi anlayabilmek adına onun sosyolojik düşünce sisteminin nasıl oluştuğunu ve bilhassa bu sistemin ne olduğunu irdelemekte fayda vardır. Ziya Gökalp'in çok yönlü düşünce sisteminin oluşmasındaki ana etmen hiç şüphesiz birçok farklı görüşten kişinin onun hayatında yer edinmesidir. Gökalp'in sosyolojik düşünce sisteminin oluşmasında babası Tevfik ve amcası Hasip Bey, yakın çevresinden hocası Yorgi ve hayatına sonradan dahil olan Naim Bey etkili olmuştur. Gökalp'in çok yönlü düşünce sistemi içerisinde gerek analitik düşünme yetisinin gerekse mantıksal muhakeme yeteneğinin şekillenmesinde babasının önemi büyüktür (Başoğlu, 2021, s. 11). Amcası Hasip Bey Gökalp'i doğu düşünce tarzıyla tanıştırmak için İslam tasavvufunu öğretmiş, hocası Yorgi yapılacak olan herhangi bir reformun süreklilik arz etmesi için değişikliğin toplum yapısı ile ahenkli olmasına dikkat çekmiş ve bunun için toplumun iyi biçimde analiz edilmesine ihtiyaç olduğunun önemini vurgulamıştır (Heyd, 1980, s. 16). Bir diğer önemli şahsiyet olan Naim Bey ise uygar seviyeye ulaşmanın anahtarının gerekli ilkelerin en iyi şekilde analiz edilerek millete aşılması hususunda Gökalp'e önyak olmuştur. Tüm bu bahsedilenler Gökalp'i sosyolojiyle bir araya getirmiş, milliyetçilik anlayışına yöneltmiş ve Doğu-Batı fikrini bir arada analiz etmesine öncülük etmiştir.

Batı düşünce geleneğinde hem gelişmelere karşı hem de sorunlara karşı sistematize bir biçimde çözüm arayışlarına gidilmiştir. Bu doğrultuda birtakım radikal kırılmalar da topluma yansımıştır. Bu kırılmalar siyasal, toplumsal, teknolojik, ekonomik ve milliyetçilik gibi toplumun bizatihi kendisini yakından ilgilendiren radikal alanlar olarak karşımıza çıkmıştır. Öncesinde pek de yoğunlaşmayan örneğin siyasal alanda gerçekleşen hadiseler sonucunda “devrim, ulus, meşruiyet tartışmaları”, “cumhuriyet ve demokrasi”, “hukuk devleti”, “vatandaşlık” gibi pek çok alan daha detaylı bir şekilde ele alınmaya başlanmıştır (Öztürk, 2011, s. 72). Bu durumun yanı sıra hem ekonomik hem de teknolojik alanda gerçekleşen değişimlerin sonucuna paralel olarak sanayileşme, kentleşme, ideoloji gibi birçok sosyolojik kavram ve bu kavramların incelenmesi, yorumlanması, derinlemesine analizlerin yapılması konusunda pek çok tartışma alanı ortaya çıkmıştır. Tam da bu noktada sosyoloji bilimi doğmuştur (Öztürk, 2011, s. 72). Fransız devrimi akabinde ortaya çıkan ve toplumsal olguların incelenmesini nihai bir hedef olarak gaye edinen sosyoloji biliminin var olmasıyla beraber pek çok sav sistematik bir şekilde sosyologlarca ortaya konmuştur. Bir taraftan Osmanlı Devleti'nin ciddi problemler içerisinde olması diğer taraftan Batılı devletlerin toplum sorunlarına çözüm arama gayretini sosyoloji bilimiyle gerçekleştirmesi Osmanlı toplumu için kurtarıcı bir durum haline gelmiştir. Öyle ki sosyoloji bilimi artık yalnızca

Batılı toplumların sorunlarına çözüm bulmayacak aynı zamanda Osmanlı toplumu içinde kurtarıcı reçeteler yazacaktır. Bu durumun yansımaları aktarmacı bir sosyoloji ekolü ile tezahür bulmuştur.

Aguste Comte ve Durkheim önderliğinde sosyolojizm olarak ortaya çıkan bu ekolün Türkiye'deki temsilciliğini üstlenen kişi Ziya Gökalp olmuştur. Fransız sosyoloji okulunun ve modern sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen sosyolog Durkheim'in sosyolojik anlayışından Gökalp oldukça istifade etmiştir. Aslında Gökalp'in amacı, Durkheim'in görüş ve düşüncelerini olduğu gibi almak olmamıştır. Aksine onun amacı, Durkheim'in görüşlerini kendi toplumsal yapımıza bilhassa toplumsal koşullarımıza uyarlamak olmuştur. Aktarılan bu ekol pozitivist ve determinist bir karakterde olup toplumun birey üzerinde oldukça güçlü ve belirleyici bir etkisinin olduğundan bahsetmektedir. Sosyolojizm ekolünde kolektif bilinç, sosyal gerçeklik, toplumsal uyum, dayanışma, norm ve değerler gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bu ekolün temsilcisi olan Ziya Gökalp toplum merkezli, ilerlemeyi ve uyumu hedef gören, dayanışmayı ön plana çıkaran, ulusalcı ve Batıcı bir toplum bilimcisidir. Bahsedilen niteliklerle Batı karakterli bir toplum prototipi inşa etmeye gayret göstermiştir (Kaçmazoğlu, 2013, s. 4). Bu nokta da Gökalp'in çabası, Batıdaki endüstrileşme ve çağdaşlaşmayla ortaya çıkan dinamik bir yapının, toplumun yapısını ve koşullarını göz önünde bulundurarak, topluma yeniden uyarlamak olmuştur. Diğer bir ifadeyle Batıdaki değişim ve dönüşümlerin (küreselleşen oluşumların) batı merkezi ekseninde yerele uyarlanması şeklinde açıklanabilmektedir. Küresellik olgusu toplumların yeniden şekillenmesine sebep olan bir unsur olması sebebiyle Batı'nın teknik olguları ve araçları toplumun ihtiyaçları doğrultusunda dönüştürülerek yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü küreselleşme, yerelin ihtiyaçlarına sınırsız ve yönlendirici araçları kurabilecek güçlü dinamiklere sahip bir olgudur. (Öztürk, 2015, s. 79).

Ziya Gökalp'in sosyolojik düşünce yapısında gayet tabii ilk dönem sosyolojisinin özellikleri mevcuttur. O, sosyolojinin konusunu "*içtimaiyat usullerinin tatibini, milli medeniyetin tarihi ile kavim medeniyetleri*" olarak görmektedir. Dolayısıyla sosyolojinin "*toplumsal işleyiş ve etkileşim kanunlarını ortaya koyarak, gelecekte topluma istenilen yönü vermeyi sağlayacağını*" düşünmektedir (Çelik, 2006, s. 45). Sosyoloji disipliniyle uğraşan sosyologlar, gelişim açısından toplumu bir yerden başka bir yere taşımak istiyorlarsa şayet rasyonel düşünce araçları ile hareket etmelidirler; duyular ya da sezgiler aracılığı ile değil. Bu noktada imdada koşan sosyoloji bilimidir (Kaçmazoğlu, 1999, s. 13). Dolayısıyla sosyoloji, toplumsal sorunları belirleyip tahlil etme konusunda Gökalp'e çıkış kapısı olmuştur.

Toplumsal gelişmenin, toplumsal değişim ve dönüşümün kavramsallaştırılması meselesi Türkiye'de sosyolojinin ele alması gereken öncelikli konulardan biri olmuştur. Dolayısıyla Ziya Gökalp'in en nihai amacı da toplumsal değişmeyi konu edinmesi şeklinde karşımıza çıkmıştır. Bu doğrultuda yöntemi evrimci toplum modeli üzerinden olmuştur (Yıldırım, 2013, s. 10). Gökalp'in "*İçtimai Neviler*" adlı çalışmasında Durkheim'in toplumsal evrim teorisinden esintilerin olduğu bilinmektedir. Yine bir başka çalışmasında dipnot olarak "*Bu makalede usule ait kaideler Durkheim'dan mülhemdir.*" şeklinde belirtmiştir (Kongar, 2012, s. 42). Bu bağlamda onun, toplumcu evrim modeline Durkheim perspektifinden yönelmesi, temel sınıflama ve kavramlaştırmasının bu doğrultuda gerçekleştirilmesi nihayetinde doğal bir durumdur. Gökalp'e göre sosyolojinin ana teması olan "toplumun" birtakım safhaları bulunmaktadır. Aşiret safhasından başlayıp millet safhasına varana kadar belli başlı toplumsal yapılardan ve kültürel evrim süreçlerinden geçmektedir. Toplumsal evrim süreci olarak da adlandırılabilen bu safhalar aşiret, kavim, ümmet ve millet olmak üzere dört başlıkta toplanmaktadır (Yıldırım, 2013, s. 10). Her safha sırayla gerçekleşmektedir ve bu süreçler toplumun değişim ve gelişim süreçlerinin kavranmasına yardımcı olmaktadır. Gökalp'in sistematize ettiği şekliyle toplumlar "*cemia, camia ve cemiyet*" doğrultusunda bir evrim sürecinden geçmektedir (Çelik, 2006, s. 45; Yıldırım, 2013, s. 10). Bu sebepten ötürü cemia, camia, cemiyet sırası bu şekilde birbirini takip etmektedir ve her bir evre sırasıyla yaşanmak zorundadır. İlk aşamadan son aşamaya doğrudan geçilmemekte dolayısıyla düzen kati surette bozulmamaktadır.

Gökalp'teki toplumsal evrim kavramının daha iyi anlaşılması açısından ulusal tipleri toplum üzerinden nasıl incelediğine ve sınıflandırdığına bakmakta fayda vardır. Ona göre toplumlar dört başlıkta toplanmalıdır: İlk olarak ilkel kavimler, ikinci olarak dinsel ulus, üçüncü olarak yasal ulus, en nihayetinde ise kültürel ulus şekline tezahür etmektedir. Gökalp kültürel ulus aşamasını harsi millet şeklinde kullanmaktadır (Kongar, 2012, s. 47). Bahsedilen bu aşamaları Gökalp, kültür ve medeniyet perspektifinden açıklamaktadır. O; teknik anlamda belirli ölçülerde diğerlerinden daha ileri seviyelerde olan ülkelerin, bir müddet sonra kendilerinin oluşturmuş olduğu medeniyet topluluğundan farklılaşacaklarını, nevi şahsına münhasır özelliklere sahip olacaklarını belirtmektedir. Dolayısıyla Gökalp, öncesinde benzer özelliklere ve ortak kültürel bilince sahip ulusların oluşturmuş olduğu medeniyet bütününe kendi içinde zamanla ayırt edici kültürel özellikler edineceğini ve ortaya koyacağını ön görmektedir (Kongar, 2012, s. 47).

Ziya Gökalp değişim ve dönüşüm aşamasında önem verilmesi gerekenler arasında başta gelen kavramın, bilhassa milli olma yolunda bize en önemli katkıyı sağlayacak olanın kültür olduğunu belirtir. Milli kültürü oluşturan mihenk taşlar ise halkın sahip olduğu kültürde mevcuttur. Dolayısıyla Gökalp'in öncelik verdiği dil ve halk edebiyatı gibi alanlar olmuştur (Çelik, 2006, s. 4).

Ziya Gökalp, Durkheim'in politik düşüncesi olan ulus-devlet anlayışından etkilenmiştir. Buna göre toplumu bir arada tutacak etmenlere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Durkheim'in devlet merkezli özelliğini Türk toplum yapısına çok daha uygun bulmuştur (Parla, 1989, s. 17). Bu bağlamda Gökalp, kurulan yeni devletin modernleşme sürecinde Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak düşüncesini ortaya koymuştur. Çünkü ilerleme gerçekleşirken Türk toplum yapısının milli şuur bilincinden sapmaması, dini yapının zarar görmemesi, kendi öz kimliğini kaybetmeden ilerlemenin gerçekleşmesi Gökalp için nihai bir hedef olmuştur.

2. Kültür ve Medeniyet Kavramlarının Kısa Tarihi

Kültür ve medeniyet mefhumları, her toplumca kendi toplumsal konjonktürleri ışığında tanımlanmıştır. Esasında semantik olarak iç içe geçmiş olan bu kavramların değerlendirilmesi ve yorumlanması, toplumların gelişimi ve bilhassa bu gelişimi anlama noktasında oldukça ehemmiyetlidir. Dolayısıyla birbirine geçen ve mevzu bahis olan bu kavramları açıklığa kavuşturmak, ortaya çıkan kafa karışıklığını çözmek kültür ve medeniyet çalışmalarının önünü açma konusunda önem arz etmektedir. Bu noktada kültür ve medeniyet kavramlarının etimolojik kökenlerinin incelenmesi gerekmektedir. Çok daha eski bir terim olan kültür (Latince cultura kelimesinden gelen) yine Latince biçimine karşılık gelmektedir. Etimolojik köken bakımından oldukça zengin olan ve Fransızcadan gelen kültür (cultura) kelimesi, köken olarak "colere" ye dayanmaktadır. Colere; Latince olarak ekme, biçme vb. anlamlarına gelmekte olup daha çok tarımsal çağrışımlar içermektedir. Kültürün farklı alanlara uygulanması, 1750 sonrasında Alman metinlerinde ortaya çıktığı belirlenmiştir. Yazılış olarak esasında k ile değil c ile yazılmıştır. Bu manalarda ise toplumsal ve ahlaki yetiştirme anlamlarıyla kullanılmaya başlanmıştır. Fakat 1750 öncesine bakıldığında toplumsal ve ahlaki yetiştirme pek çok dilde örneğin Fransızca, İngilizce, Almancada "civilis, civitatis, civilitas" kavramlarıyla karşılanan medeniyete tekabül etmiştir (Schafer, 2001, s. 305). Kültür ve medeniyet çalışmalarında önemli bir yere sahip olan Kroeber ve Kluckhohn nezdinde medeniyet, Rönesans Dönemi'nde Roman dillerinde var olan Fransızca bir kavramdır. Bu kavram kentleşme, gelişme gibi medeniyetçi fiilden meydana gelmiştir (Kroeber ve Kluckhohn, 1952, s. 145).

Medeniyet (Latince civis kelimesinden gelen) kavramı 18. yüzyılda Fransa'da akabinde İngiltere'de türetilmiştir. Medeniyet kavramının Almanca kullanımı (Zivilisation) Kultur'a dahil olan, bireyin varoluşunun faydacı, dışsal bir yüzüne atıf yapmıştır. Bu durum bireylerin, toplumların ve bilhassa onların başarılarının gerçek özü olarak algılanmıştır (Botz-Bornstein, 2012, s. 10). Bu sebepten ötürü Alman düşünürler anlam kargaşası olmaması adına "kültür" kavramını tercih etmişler ve bu durumun yanı sıra Almanca insan yetiştirme olarak kullanılan kültür kelimesi iki anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır: Kultur ve Zivilisation. İlki

doğal bir çağrışımken; ikincisi kentsel ve politik çağrışımlar nezdinde kullanılmıştır. Medeniyet ve kültür arasına bir çizgi çizilecek olursa şayet ilk kavram çoğunlukla maddi, somut ve teknik olgulara; ikinci kavram ise manevi, ruhsal ve entelektüel olgulara atıf yapmaktadır. Medeniyet kelimesini Fransızlar giderek daha genel anlamda tasarlarlarken kültür kelimesini eğitim ile elde edilebilen (sanat, bilim vb.) her şeyin eş biçimi olarak kullanmışlardır. Bunun yanında Almanlar ise kültürü sanat ve felsefeyle ilişkilendirip daha bireysel daha kişisel ifadelere indirgemişlerdir. Dolayısıyla kültürün tanımı tarih boyunca daha dar bir forma bürünmüştür fakat kültür ve medeniyet kavramlarına olan bakış açısı ve tanımlamalar dönem dönem değişiklik göstermiştir. Sosyal bilimler alanında ve bilhassa tarih alanında önemli bir yeri olan Fernand Braudel; 1752 yılında medeniyet kelimesini, modern anlamıyla Fransız bilgini aynı zamanda bir siyasetçi ve ekonomist olan Turgot tarafınca ilk olarak kullanıldığını altını çizmiştir (Braudel, 1995, s. 28).

Kültür ve medeniyet çalışmalarında önemli bir isim olan Tylor, *Primitive Culture (İlkel Kültür)* isimli çalışmasında kültür veya medeniyeti “*insanın toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, gelenek ve diğer tüm yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütün*” olarak ifade etmiştir (Tylor, 1872, s. 1). Bireyin yapıp etmeleri sonucu meydana getirdiği birçok toplumda kültürün vaziyeti, genel hatlarıyla bakıldığında bireyi onun düşünce sistemini, davranış yasalarını araştırmaya yönlendiren bir meseledir. Tylor’ın yapmış olduğu bu tanım hem kültürü hem de medeniyeti içermektedir. Tylor bir başka tanımında medeniyeti kültürden çok daha fazla olarak tanımlamıştır (Botz-Bornstein, 2012, s. 15). Diğer bir ifadeyle Tylor bahsedilen kavramlar üzerinden bir ayırım yapmamıştır ve argümanını büyük oranda kültür kavramına yaslamıştır çünkü Tylor’a göre medeniyet tam olarak basit yapıdan karmaşık bir yapıya doğru ilerlemez aksine başlangıç aşamasından doğrudan yüksek bir gelişim seviyesini ima eden bir unsurdur. Diğer bir ifadeyle medeniyetin gelişim hikâyesinin temelinde bir süreç bulunmamaktadır. Medeniyet zaten direkt yüksek bir seviye olarak varlığını ön plana çıkarmaktadır. Tylor’ın açıklamasından sonra Batı’daki ilkel toplum çalışmaları “kültür” etrafında şekillenirken; modern toplumlara gelindiğinde “medeniyet” ön plana çıkmaktadır (Schafer, 2001, s. 306). Bu tanıma rağmen her iki kavramı birbirlerinin yerine kullanması kafa karışıklığını meydana getirmiştir. Pek çok düşünür medeniyet açıklamalarında kültürün tanımlanması hususunun bir gereklilik doğurduğunu, medeniyeti anlamadan kültürü anlamının zor olduğunu, her iki kavramın birbiriyle ilişkili olduğunu ve birini tanımlamak için diğerine başvurmanın kaçınılmaz oluşunun üzerinde durmuştur. Örneğin S. Huntington’a göre “*medeniyet, büyük ölçüde kültürdür.*” Medeniyeti açıklarken kültür ile aynı bağlamda değerlendirmiş, medeniyetin kültür için temel bir bileşen olduğunu ifade etmiştir. Benzer şekilde I. Wallerstein’ de medeniyeti açıklamak için kültürü referans noktası olarak almıştır. O, medeniyeti “*dünya görüşleri, gelenekler, yapılar ve kültürlerin bir kombinasyonu*” şeklinde ele almıştır (Wei, 2011, s. 4). Diğer bir ifadeyle medeniyetin özünün birtakım kültürel dinamiklerin toplamı sonucu olduğunu ve bahsedilen bileşenlerin dikkate alınmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Kültür ve medeniyet yer yer eş anlam olarak hatta belirgin bir şekilde birbirlerinin yerine bile kullanılmıştır. Esasında kültür ve medeniyet kavramları arasında ortaya çıkan bu karışıklık gerek tarihsel gerekse güncel olarak yapılmış olan anlamsal karmaşa ve semantik olarak iç içe geçişlikle ilgili.

Kültür-medeniyet ilişkisinin tarihsel sürecinin kendi içimizde tartışılması Osmanlı toplumunun Batılılaşma serüvenine başlamasıyla beraber olmuştur. Kültür ve medeniyet dikotomisini Türk sosyolojisine katan fikir insanı Ziya Gökalp olmuştur. Kültür kavramının Fransızca ve Amerikancadan dilimize girdiğini belirten Cemil Meriç’e göre bizdeki karşılığı “*irfan*” iken Amerikancada medeniyet anlamına tekabül etmektedir (Meriç, 1986, s. 15). Dolayısıyla Fransızca ve Amerikancada kültür, farklı anlamlara gelmektedir. Bu durumda Fransızca da kültür denildiğinde anlaşılan veya anlatılmak istenen daha çok *manevi kültürken*, Amerikancada ise *maddi kültürdür*. Yani Gökalp’in tabiriyle medeniyettir (Arslanoğlu, 2000, s. 243). Dönem dönem mevzu bahis olan bu kavramlar birbirlerinin yerlerini eş veya zıt anlamlarda

doldurmuşlardır. Fakat her bir kavramın birbirinden farklı yönleri bulunmaktadır. Medeniyet dışsal bir tezahürdür. Dışsal tezahürle anlatılmak istenen teknik ilerleme veya gelişmelerin toplumsal yaşantıda nasıl zuhur bulduğudur. Bu sebepten ötürü evrensel bir gelişmeyi temsil etmektedir. Öte yandan kültür topluma mensup üyelerin sahip olduğu davranış, tutum, gelenek, değer, norm, etik, ahlak, dini inanç ve uygulamaları ifade etmektedir. Kültür ve medeniyet ilişkisi bulunduğu döneme göre zıtlıklar üzerinden açıklanırken çoğu zaman da iki kavramın birbiriyle arasında olan bağıllığı üzerinden açıklanmıştır. Muhtevalarının çağdan çağa yazardan yazar değişiklik gösteren bir içerik olduğunun önemini vurgulayan Cemil Meriç'e göre medeniyet mefhumu bir ülkeden diğer bir ülkeye geçebilir, beraberinde kültürü de getirebilir. O, medeniyet ve kültür mefhumlarının birbirlerinin basit bir ikizi olmadığını üzerinde ayrıca durmuştur. (Meriç, 2016, s. 94). Genel anlamda kültür ve medeniyet kavramlarına bu denli atfedilen tanımlar ve tasnifler beraberinde muğlaklığı getirmiş, adeta kendi bünyesinde paradoksunu yaratmıştır. Öyle ki bu kavramlar bir yandan bayağılaşan, içi boşaltılan, soyutlaşmış bir kavram olma yönüne doğru giderken aynı zamanda nitelikli, yüksek derecede ehemmiyetli, somut bir kavram olma vaziyetine yönelmektedir. Bu noktada kültür ve medeniyet kavramlarını böylesine önemli kılan müphemliği ve açıklığı bir arada verebilmesidir.

3. Ziya Gökalp'e Göre Kültür ve Medeniyet İlişkisi

Bu makalenin ana temasını oluşturan Durkheim sosyolojisi ekseninde Gökalp'in kültür ve medeniyet düşüncesi meselesi irdelenmeden önce, Gökalp'in genel manada sosyolojik düşünce sisteminin oluşmasına ön ayak olan Durkheim'in genel yaklaşımlarına kısaca değinmek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır. 19. yüzyıl sonlarında hızlı bir biçimde toprak kaybeden ve yoğun sorunlar içerisinde olan Osmanlı Devleti için çözüm arayışında olan Gökalp'in dönemin pek çok sosyal bilimcisi ile düşünceleri kesişmiş olsa bile o, içinde bulunduğu sorunlara en iyi çözüm yolu sunacak kişinin Durkheim'in sosyolojik yaklaşımı ve terminolojisi olduğu konusunda karar kılmıştır. Dolayısıyla Durkheim'i seçmesi rastlantısal veya alelade değil tam aksine bilinçli, titiz bir seçimdir. Bu noktada Osmanlı Devleti'nin problemlerinin siyasi kaynaklı olmasının ayrıca bilincinde olan Gökalp, çivi çiviye söker mantığı ile imparatorluğun problemlerinin de siyaset yoluyla çözüme kavuşturulacağını savunmuştur. Dolayısıyla İttihat ve Terakki'nin Batıcı ve milliyetçi yeni politikalarına destek çıkması amacıyla Durkheim'in sosyolojik perspektifini tercih etmiştir (Karakas, 2008, s. 447).

Durkheim sosyolojisinde pek çok önemli kavram Ziya Gökalp'te de farklı isimlerle zuhur bulmuştur. Örneğin Durkheim'in üzerinde durduğu düzen ve ahlak, Ziya Gökalp'te ulus ve terakki kavramları ile karşılanmıştır. Benzer şekilde kolektif bilinç kavramı Durkheim'de bir diğer önemli kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramın karşılığı ise Gökalp'te millet şuuru şeklinde tezahür etmektedir (Bulut, 2015, s. 90). İşbölümü kavramı Durkheim sosyolojisinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre işbölümünün gelişmesi bireyler arasındaki temasın artmasıyla yakından ilişkilidir. Daha yoğun bir temasın olması sebebiyle bireyler uzmanlaşmaya yönlendirilir. Her toplumun içinde bulunduğu koşulların farklı olduğunu, dolayısıyla işbölümünün de her toplumda farklı şekilde tezahür edeceğini, bu sebeple farklı türlerden dayanışma biçimlerinin ortaya çıkacağını belirtir. Aynı zamanda işbölümünü meydana getiren bu gelişmeler sayesinde olması durumunu medeniyet kavramı ile ilişkilendirir. Ona göre medeniyet illaki geliştirecektir çünkü gelişmemesi mümkün dahi değildir. Durkheim medeniyeti toplumun gelişmesi ve evrimi için bir aşama olarak görmektedir. O, medeniyetin işbölümünün artmasıyla beraber toplumsal yapılarında daha karmaşık bir hâl alacağını üzerinde durmaktadır. Durkheim medeniyetin ilerleme ile ilişkili olduğunu kabul etmekte ama bununla beraber yanında birtakım ahlaki olmayan nitelikleri de getireceğinden bahsetmektedir (Durkheim, 1933, s. 336). Toplumların evriminin nihai bir sonucu nüfus yoğunluğuna bağlı olarak işbölümünün de ilerlemesi hususunda önemli bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Durkheim gerekse Gökalp medeniyetin toplumların nüfus yoğunluğuna bağlı olarak illaki ortaya çıkacak bir durum olduğunu belirtmektedir fakat genel manada kültür ve medeniyetin birbirinden ayrılması, ortaya

yeni yorumlama biçimlerinin çıkmasına ve bu kavramların farklı şekilde yorumlanabileceği anlamına gelmektedir (Durkheim, 1933, s. 337).

Genel manada ortak yönleri bulunan bu ikilinin Heyd nezdinde, kültür ve medeniyet ilişkisine bakıldığında aynı şeyi söyleyemediğini belirtmektedir. Durkheim yaklaşımında olmayan fakat Gökalp'te olan, kültür ve medeniyet ayrımıdır. Durkheim bu iki kavramı yalnızca medeniyet kavramına indirgemiş, bununla beraber Gökalp'in yapmış olduğu kültür tanımını da içermiştir. Gökalp için kültürü baştan yaratan toplumken Durkheim'de kültür, medeniyetin çıkış noktası ve devam ettiricisidir (Türkdoğan, 2015, s. 36). Heyd, Gökalp'in kültür ve medeniyet ayrımını Durkheim sosyolojisinde rastlamadığını belirtmektedir. Söz konusu olan kavramları Durkheim ve G. Le Bon aynı manada kullanmış hatta her iki kavramı medeniyet olarak adlandırmışlardır fakat medeniyet kavramı aynı zamanda Gökalp'in hars tanımını da içine almıştır. Ona göre kültürü meydana getiren toplum, Durkheim'de medeniyetin kaynağı ve koruyucusu şeklinde tanımlanmaktadır (Bulut, 2015, s. 95; Türkdoğan, 2015, s. 36). Heyd, Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımının direkt olmasa bile dolaylı olarak Alman düşünür Tönnies'ten esinlenmiş olabileceğinin altını çizmektedir.

Durkheim'in yapıtlarına bakıldığında o, kültürü kapsamlı bir şekilde irdelemez. Onun üzerinde durduğu nokta "*kültürel olan*"dır. Diğer bir ifadeyle kültürü oluşturan, toplumun bir arada olmasını imkânlı hale getiren unsurlar örneğin değerler, normlar, ritüeller ve inançlardır (Alver, 2018, s. 61). Peacock, "*Durkheim and the Social Anthropology of Culture*" isimli makalesinde Durkheim'in çok yönlü bir şekilde kültür ve toplum ilişkisini açıkladığını ve bunları mantıksal, işlevsel ve tarihsel başlıklar altında inceleyebileceğimizi ifade eder. İlk olarak mantıksal açıdan kültür ve toplumun eş biçimli olduğunu belirtir. İkinci olarak kültür ve toplumu işlevsel açıdan değerlendirir. Kültür ve toplumun birbirlerini desteklediğini ve birbirlerinden beslendiklerini ifade eder. Dolayısıyla bu durum toplumsal düzeni güçlendirmektedir. Böylelikle kültür toplumsal bir düzen için varlığını sürdürür. Üçüncü olarak tarihsel boyutuna değinmektedir. Ona göre kültürün kökeni toplumda aranmalıdır fakat Durkheim'in kültüre dair yapmış olduğu kökenle ilgili kültürel evrim açıklaması, sosyal antropoloji tarafından bir kanıtla dayandırılmamıştır. Dolayısıyla Durkheim'in kültür toplum paradigması mantıksal ve işlevsel ilişkilerle açıklanmaktadır (Peacock, 1981, s. 997). Benzer şekilde Orhan Türkdoğan, Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet kavramlarını kullanmaya başlamasında Durkheim'in toplumu ve kültürü birbirine eş değer kılması ve ayrıca ilkel toplumlar üzerinde yapılan çalışmalar sonucunda ortaya çıkan medeniyet kavramına göre şekillenen evrim teorilerinin tesirli olduğu kanısına vardığını belirtmektedir (Türkdoğan, 2015, s. 39).

Durkheim kültür ve medeniyet arasında herhangi bir ayrıma gitmez aksine bahsedilen kavramları bir bütün olarak ele alıp yorumlama çabası içerisine girer. Nitekim Gökalp, Durkheim'den farklı olarak kültür medeniyet ayrımına oldukça önem vermiştir. Esasında mevzu bahis olan kavramların birbirleriyle ilişkilendirilip ilişkilendirilmemesi veya düşünürler tarafından önem arz edip etmemesi düşünürlerin sosyolojik bakış açısının farklılığından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir mefhumun önem arz etmesi aynı zamanda bireyin dâhil olduğu norm ve değerler sistemiyle, toplumsal yapısıyla, toplumun sosyal değişimiyle yakından ilişkili olmuştur. Dolayısıyla Gökalp'in Durkheim'den farklı olarak kültür-medeniyet ayrımına gitmesi içerisinde bulunan durumların birbirlerinden farklı olmasıyla açıklanabilmektedir. Gökalp'in tabiriyle hars; bir toplumun kendi tarihsel gelişimi çerçevesinde meydana getirmiş olduğu dolayısıyla yalnızca kendisine ait olan yaşam biçimi, ortak duygu ve düşünceler, sosyal ilişkiler gibi bireyleri bir arada tutmayı imkânlı hale getirmeye yardımcı olan unsurlar olarak tanımlanmaktadır (Gökalp, 2016, s. 13). Bu durumda kültür veya hars bir halkın benlik duygusunu, aidiyetini, geleneksel mirasını yansıtmaktadır. Mevzu bahis olan kültürel unsurlar bir toplumun öz benliğini, kimliğini oluşturur, dayanışmayı ve ortak bilinci sağlar. Toplum özgünlüğünü, farklılığını veya biricik oluşunu ortaya koyan kültürel bağlar, bireyleri bir arada tutan yegâne unsurlardır. Dolayısıyla Gökalp'e göre meydana gelen böyle unsurlar yalnızca bir toplumundur. Kültür tek bir ulusa ait olduğu gibi harsın da benzersiz oluşunu vurgular ve kati

surette bir diğer ulusa geçemeyeceğinin, aktarılamayacağına altını çizer. Her toplumun birbirinden farklı kültür kodları olması sebebiyle ortaya çıkan farklılık aslında ulusların birbirlerinden ayrılmasına kendi bizatihi kimliklerinin muhafaza etmesine yol açar.

Ziya Gökalp medeniyeti toplumun daha ileriye gitmesini gaye edinen Batılılaşma, modernleşme, çağdaşlaşma gibi unsurlar üzerinden okumuştur. Ona göre kültür toplumların iç gelişmesinden medeniyet ise çeşitli kültürlerin karışmasından meydana gelmiştir. Benzer şekilde medeniyet bilimsel ve teknik gelişmelerle açıklanabilen maddi bir unsurdur (Gökalp, 2016, s. 47). Gökalp'in sisteminde kültür ve medeniyetin sentezlenerek kalkınmanın mümkün olduğunu düşüncesi bulunmaktadır. Batı'dan alınacak olan medeniyetin ve bilhassa unsurlarını oluşturan bilimsel kalkınmalar ve teknikler; Türk toplumunun, Türk kültürünün mihenk taşı oluşturan unsurlarını göz ardı etmeyecek şekilde kendi toplumumuza uygulanmalıdır.

Ziya Gökalp kültür ve medeniyet ilişkisini açıklarken iki çeşit toplumsal grup ve yargı zümresinin varlığını dile getirmektedir. Ahlaki ödevler (zorunluluklar), hukuki kurallar, görüş ve düşünceler vb. subjektiftir. Dolayısıyla sadece bir kültürel topluluğa aittir. Bilimsel doğrular veya gerçekler matematik ve mühendislik gibi kavramlar objektiftir; dolayısıyla medeniyet gruplarına aittir (Bulut, 2015, s. 95). Esasında bu yaklaşım şekli Durkheim sosyolojisinde önemli bir yeri olan "*dayanışma*" kavramını hatırlatmaktadır. Bilakis Tönnies'in cemaat-cemiyet ilişkisine de benzetilebilir. Alman düşünür Tönnies kültür kavramından bireylerin içsel doğası gereği tabii iradesine dayandığı, cemaat veya organik toplumun ürünü olduğu şeklinde bahsetmektedir. Bunun tam tersi olarak ise serbest iradenin meydana getirmiş olduğu toplumu ise medeniyet olarak tanımlamaktadır (Türkdoğan, 2015, s. 37). Bu doğrultuda kültür ve uygarlığı dayanışma üzerinden benzerlikler ve farklılıklar üzerinden okumaktadır. Dolayısıyla Gökalp'e göre Türkiye sahip olduğu kültürel değerleriyle medeniyete dahil olabilir, onun bir parçasını oluşturabilir. Dahil olduğu medeniyetin getirdiklerinden hem yararlanabilir hem de parçası olduğu medeniyete/uygarlığa fayda sağlayabilir (Bulut, 2015, s. 96). Gökalp dayanışma kavramının üzerinde özellikle durmaktadır. Ona göre dayanışma birleştirici ilkeleri içinde barındırdığından ötürü ulusal kültürün temelinde toplumsal dayanışma olmalıdır. Kültürün yapı taşlarından olan duyu düzeyi ile uygarlığın yapı taşı olan bilişsel düzey birbirleriyle karıştırılacak olursa şayet, bu durum dayanışma açısından zararlı olabilir.

Peki Gökalp neden kültür-medeniyet tartışmasını başlatmıştır? Türk sosyolojisi nezdinde kültür-medeniyet ikiliğini başlatan fikir insanı Ziya Gökalp olmuştur. Bu ikilik dönem dönem pek çok şekilde kendine yer bulmuştur fakat genel manada bu ayırım, Doğu-Batı toplumlarının gelişmişlik seviyeleri üzerinden okunmuştur. Şu bir gerçektir: nasıl ki sosyolojinin ana gayesi toplumun problemlerini belirleyip ona çözümler üretmekse Ziya Gökalp'in ana gayesi de kurulan yeni devletteki devlet erkanlarına yeni bir kimlik yeni bir devlet ideolojisi vb. gibi yenilikler sunmak ve bunlar üzerinden yeni bir toplum modeli geliştirmek isteği olmuştur. Bu durum Durkheim sosyolojisinde karşımıza üstyapılar sosyolojisi olarak çıkmaktadır (Bulut, 2015, s. 88). Başka bir söylemle Gökalp'in askeri idari yönetimle temas halinde bulunması durumu ile Durkheim'in üstyapılar sosyolojisi aynı konunun muhatabıdır. Esasında Ziya Gökalp'in geliştirmek istediği toplum yapısı ülkede var olan kaosa karşılık olarak toplumu bir arada tutacak, birlik ve beraberliği ön plana çıkaracak dayanışmacı bir modelin meydana getirilmesinden geçmektedir. Geleneğe öncü olanlar da dahil olmak üzere geleneksel modelin uygulanabilirlik yetisinin azaldığı, hatta topluma yeni koşullar içerisinde eski önerilerin çare olmadığı, gerekli olanın yeni bir bakış açısıyla veya yorumla yeni bir toplum modeli geliştirilmesi kanısındadır. Formüle edilmek istenen bu yeni yapıdan beklenen sonuç hem devletin kalkınmada Batılılaşma isteğine imkân sağlaması hem de bunu geleneksel anlayıştan/kültürden/kimlikten ayrı kalmadan ortaya koyabilecek bir bağlamda yapabilmesidir çünkü bürokratik yapı tarafından geleneksel kültür/anlayış/kimlik artık önemsenmeyen, çözüm olarak görülmeyen bir konu haline gelmiştir. Buna rağmen halk nezdinde tam tersine daha da önem arz eden bir durum şeklini almıştır (Bulut, 2015, s. 89). Ortaya çıkan bu kültürel çelişiklik yönetenler ve yönetilenler arasında bir kaosa sebep olacağı tabii bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Gökalp'in kültür-medeniyet

tartışmasını neden başlattığı sorusunun cevabı tam olarak burada yatmaktadır. Gökalp, meydana gelen kültürel çelişikliğin içinden çıkmak için hars ve medeniyet ayrımının yapılmasını kurtarıcı bir yol olarak görmüştür.

4. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu makalede sosyolojik perspektifte kültür ve medeniyet kavramlarının tarihsel süreçleri, Ziya Gökalp'in bu konudaki görüşlerinin şekillenmesinde ön ayak olan Durkheim sosyolojisi bağlamında, Gökalp'in kültür ve medeniyet düşüncesi ele alınacaktır. Ziya Gökalp'i diğer düşünürlerden daha fazla önemli olmasına sebebiyet veren husus hiç şüphesiz sosyolojik kavramları sistematik bir şekilde açıklayabilmesidir. Gökalp'in başlattığı hars-medeniyet tartışması vefatının üzerinden yüz yıl geçmesine rağmen günümüzde de devamlılığını sürdürmesi, Gökalp'in düşüncelerinin geçerliliğini hâlâ koruduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tartışmayı detayları ile yakından ele almak, kültür ve medeniyet kavramlarını daha derinlikli incelememize katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma Ziya Gökalp'in kültür-medeniyet ilişkisi açıklamalarından hareketle Durkheim'in perspektifi üzerinde okunmaya çalışılacaktır. Kesişme noktaları ve farkları ele alınacaktır. "*Ziya Gökalp'in Gözüyle Kültür ve Medeniyet*" başlıklı bu makalenin kavramsal ve düşünsel açıdan literatüre fayda sağlayabileceği ön görülmektedir.

5. Yöntem

Bu makalede Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet kavramlarına olan düşüncelerinin Durkheim perspektifinden sosyolojik bir bakış açısı ile incelenmesi amaçlanmaktadır. Yapılan çalışma literatür taramasına dayanmaktadır. Gash'e göre literatür taraması veya alanyazın taraması spesifik bir konuda yapılan çalışmaların kapsamlı ve sistematik bir şekilde ayrıntılarıyla beraber analiz edilmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Gash, 1999, s. 1). Yapılan bu çalışmayla: "Kültür ve medeniyet kavramları nasıl bir tarihsel serüvenden artlarında bırakmışlardır? Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesi yapısı nasıl bir bağlama sahiptir? Ziya Gökalp ve Durkheim kültür ve medeniyet ilişkisini nasıl açıklamaktadır? Durkheim ile Ziya Gökalp'in kültür ve medeniyet üzerine ortaya koyduğu düşünceler arasında benzerlikler ya da farklılıklar mevcut mudur?" sorularına cevap aranmıştır.

6. Bulgular ve Tartışma

Gökalp'in içinde bulunduğu dönem şu şekilde açıklanabilir; bir taraftan Osmanlı Devleti çöküş döneminin son zamanlarını yaşarken diğer taraftan Türkiye Cumhuriyeti kuruluş aşamasındadır. Bu sebeple pek çok düşün yazısında varlığını ispat etmiştir. Fransız Devrimi sonrasında sosyoloji bilimi varlığını kanıtlamıştır. Bu noktada Gökalp, Osmanlı Devleti'nin sorunlarının da sosyoloji bilimi sayesinde çözüme kavuşturulacağı düşüncesi içerisinde. Durkheim'in öncülüğünü yapmış olduğu sosyolojizm ekolü, Ziya Gökalp'in sosyolojik düşünce sisteminde ön plana çıkmaktadır. Buna göre toplum problemlerini çözüme kavuşturulmasında toplum daima merkezi bir konumdadır. (Coşkun, 1991, s. 14). Ziya Gökalp, Durkheim'in politik düşüncesi olan ulus-devlet anlayışından etkilenmiştir. Buna göre toplumu bir arada tutacak etmenlere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Durkheim'in devlet merkezli özelliğini Türk toplum yapısına çok daha uygun bulmuştur (Parla, 1989, s. 17). Bu bağlamda Gökalp, kurulan yeni devletin modernleşme sürecinde Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak düşüncesini ortaya koymuştur.

Pek çok konuda ortak bir payda da buluşan Gökalp ve Durkheim kültür ve medeniyet ilişkisinde birbirlerinden farklılaşmışlardır. Durkheim için önem arz eden kültür değil kültürel olandır. Benzer şekilde medeniyet meselesine gelindiğinde kültür kavramı ile eş biçimli olarak kullanmıştır. Fakat Gökalp'te kültür ve medeniyet kavramları birbirinden kesin çizgilerle ayrılmaktadır ve onun sosyolojik düşünce sisteminde bu iki kavram oldukça önemli bir yere sahiptir. Gökalp başlangıçta kültür ve medeniyet ilişkisini Alman düşünürlerin perspektifinden

hareketle açıklamak istese de sonrasında Durkheim perspektifinden bu konuyu ele almıştır. Bu bağlamda öncelikli olarak bir ulus kendi yapı taşı oluşturduğu dil, din, ahlak gibi kültür kodlarını korumalıdır. Sahip olduğu güçlü uyarısını ve motivasyonunu yani kültür kodlarını korumazsa bilimdeki başarıları, ilerlemeleri ne kadar yüksek olursa olsun bu unsurları kaybeden bir toplumun tutunacak bir nesnesi kalmaz. En nihayetinde bahsedilen unsurları kati surette muhafaza eden bir toplum, pek tabii uluslararası bir medeniyete dahil olabilir.

Sonuç ve Öneriler

Ziya Gökalp'in çok yönlü düşünce sisteminin oluşmasındaki ana etmen hiç şüphesiz birçok farklı görüşten kişinin hayatında yer edinmesidir. Örneğin, Gökalp'in çok yönlü düşünce sistemi içerisinde gerek analitik düşünme yetisinin gerekse mantıksal muhakeme yeteneğinin şekillenmesinde hiç şüphesiz babasının önemi büyüktür. Bir yandan almış olduğu Batılı eğitimle Batı'nın maddi gelişmelerini takip etmiş diğer taraftan da kendi kültürüne bağlı kalarak ulusal karakterini korumuş, kültürü ile münasebeti ve uyumluluğunu devam ettirmiştir.

Ziya Gökalp'in sosyolojik düşünce sisteminde sosyolojizm ekolü ön plana çıkmaktadır. Bu ekolde toplumun problemlerini çözme konusunda bireyden öte toplum merkeze koyulmuştur. Diğer bir ifadeyle Gökalp'in sosyolojik sisteminde toplum her şeyin üzerinde tutulur. Bireycilik anlayışı dışlanır, devletçi-toplumcu bir bakış açısı ön plana çıkmaktadır. Ziya Gökalp, Durkheim'in politik düşüncesi olan ulus-devlet anlayışından oldukça etkilenmiştir. Bu anlamda Gökalp'in sosyolojik anlayışı önemli ölçüde toplumun tarihsel ve kültürel mirası bir kenara itilmeden kültür kodlarıyla beraber yeni Türkiye'nin sorunlarına çare olabileceği bir sisteme öncülük etmiştir (Coşkun, 1991, s. 14).

Gökalp'in üzerinde en çok durduğu, önem verdiği konuların başında kültür kavramı gelmektedir. Kültür ve medeniyet, 17. yüzyıldan beri ilişkisi açıklanmaya çalışılan, tartışılan, üzerine düşünülen, yoğun çabalar sarf edilen bir dikotomi olarak karşımıza çıkmaktadır. Asırlardır tartışılan bu ilişki insanoglu varlığını sürdürdüğü sürece devam edecektir çünkü kültürü ve medeniyeti inşa eden insanogludur. Kültür; toplumun ortaya koymuş olduğu yaşam biçimi, ortak duygu ve düşünceler kısacası bireyleri bir arada tutan unsurlar olarak tanımlanabilmektedir. Medeniyet ise Batılılaşma, modernleşme gibi kavramlar üzerinden açıklanmaktadır. Bu doğrultuda ilerleme gerçekleşirken Türk toplum yapısının milli şuur bilincinden sapmaması, kendi öz kimliğini kaybetmemesi nihai bir hedeftir.

Gökalp ve Durkheim, kendi tarihi konjonktürleriyle kültür ve medeniyet kavramlarını sosyolojik perspektifle açıklamışlardır. Ziya Gökalp'te kültür kısaca toplumun sahip olduğu gelenek, norm ve değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Durkheim'de ise kültür ve medeniyet aynı anlamlara gelmektedir hatta Gökalp'in tanımını da içermektedir. Her ikisinde de kültür toplumsal dayanışmayı desteklemektedir. Toplumlar için düzen ve entegrasyon süreci önemlidir çünkü her ikisi de birlik beraberlik ve uyumdan yanadır. Hatta Gökalp, toplumsal birliğin sağlanması açısından ulusların milli kimliklerini muhafaza etmesinin üzerinde durmaktadır.

Gökalp'te Durkheim gibi medeniyeti toplumsal evrim üzerinden açıklar. Fakat ikisinin ayrıldığı noktalar bulunmaktadır. Gökalp, medeniyetin önemli bir aşama olmasından, maddi anlamda teknik ve bilimsel boyutlarının olduğundan bahsetmektedir. Diğer bir ifadeyle Gökalp için medeniyet toplumun gelişmişlik seviyesini belirleyen bir aşamadır. Modernleşme Batı kaynaklı olduğundan ötürü Batı, medeniyetin merkezi konumundadır. Modernleşmenin temel ilkelerinden olan bilimsel ve teknik anlamdaki gelişmeler Batı medeniyetinde ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda Gökalp ilerleme için Batı medeniyetinin örnek alınmasını fakat bilimsel ve teknik metotlar alınırken Batı kültürünün kopyalanmamasını önemle vurgulamaktadır. Bu anlamda Türk toplum yapısının, Türk kültürünün, milli değerlerimizin dejener olmamasının

altını önemle çizmektedir. Gökalp'e göre Türkiye sahip olduğu kültürel değerleriyle medeniyete dahil olabilir, onun bir parçasını oluşturabilir. Dahil olduğu medeniyetin getirdiklerinden hem yararlanabilir hem de parçası olduğu medeniyete/uygarlığa fayda sağlayabilir (Bulut, 2015, s. 96). Modernleşme adımlarında Batı medeniyetinden neyi alıp neyi almayacağımızın bir kıstası olmalıdır ve bu kıstas maddi ve manevi olan değerlere bağlanmalıdır. Maddi olan işlevsellik bakımından yararlı olup olmaması şeklinde değerlendirmeli, manevi olan ise bir topluma özgü kabul edilip ihtiyatlı bir şekilde ele alınmalıdır (Avcıoğlu, 2020, s. 320).

Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak düşüncesi, politik sahada önem arz eden bir konu olmuştur. Bu üç unsur, imparatorluktan ulus millet anlayışına geçiş döneminde milli kimlik ve modernleşme sürecinin mihenk taşlarını oluşturmuştur. Bu minvalde Türkiye'nin politik kimliğinin oluşmasında, toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde yeri ve önemi büyüktür. Ziya Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak Muasırlaşmak düşüncesi günümüz Türkiye'sini politik alanda nasıl şekillendireceği veya şekillendirmeyeceği hususunda önemli bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Gökalp üçlemesinin temelini oluşturan hem milliyetçi hem de modernleşmeci tutum günümüzde Türkiye'nin kültürel, toplumsal, ekonomik yapısına sınırlar koyabilir ya da birtakım esneklikler sağlayabilir. Bu düşünce sisteminin pratikteki yansımaları hem iç hem de dış faktörlerden etkilenerek çeşitli biçimlerde farklılıklar göstermektedir. Gökalp'in düşüncesinin politik alanda sınırlayıcı bir potansiyel olarak Türkiye'yi modernleşme adımlarında Batı toplumlarının benimsemiş olduğu uygulama, kalkınma ve ilerleme şekillerinin örnek veya rol model alınması; ülkenin bağımsız kalkınma stratejilerini geliştirme ve uygulama konusunda sınırlandırabilir. Bu bağlamda kendi dinamiklerini göz ardı etme hatta toplumun ihtiyaçlarına uygun bir gelişim yolu izleme konusunda birtakım engeller çıkarabilir. Bunun yanı sıra eğer yerel değerler ile evrensel ilkeler sentezlenir ve aralarında bir denge kurulup hayata geçirilirse ülkenin kültürel zenginliği, ekonomik potansiyeli bu duruma paralel olarak yükselebilir. Gökalp'in düşüncesi dış politika ilişkilerinde ülkeye önemli ölçüde yansımaları bulunmaktadır. Ön plana çıkan milliyetçilik, dış politikada kendini gösteren bir unsurdur. Bu unsurun tabii olarak ulusal çıkarların da ön planda tutulduğu yaklaşımda özellikle Türk topluluklarıyla olan bağlar giderek kuvvetlenebilir fakat dış politikada sergilenen milliyetçi bir tutum genel olarak ekonomik büyümeyi olumsuz etkileyebilir, ülkenin uluslararası ilişkilerini baltalayabilir, diplomatik ilişkilerini sınırlandırabilir, ticari ilişkilerde izolasyona hatta jeopolitik konumun vermiş olduğu imkanların kaybedilmesine dahi sebep olabilir. Gökalp'in modernleşme fikrinde ortaya koymuş olduğu "İslamlaşmak" vurgusu pek çok yönden Türkiye'yi etkileyebilir. Bu vurgu ülkenin dış politikasıyla ilişkilendirildiğinde ortaya iki tablo çıkartmaktadır: ilk olarak İslam ülkeleri ile olan ilişkilerin ön plana çıkması, ikinci olarak ise İslam'a tabi olmayan ülkelerle olan ilişkilerin gerilemesi. Bu durumda İslam ülkeleriyle olan ilişkiler olumlu yönde artabilirken Batı toplumları ile olan stratejik ilişkiler de zarar görebilmektedir. İslamlaşma unsuru iç ilişkilerimizde ise din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmaması sebebiyle laiklik ilkesine ve seküler kimliğe zarar verebilmesine hatta farklı inanç grupları arasında kaosa sebep olabileceği şeklinde karşımıza çıkabilir. Dolayısıyla "ben" ve "öteki" arasındaki ayrım, toplumsal düzeni sağlama konusunda sıkıntılar yaratabildiği gibi uzlaşma kültürünü de olumsuz manada etkileyebilir.

Ziya Gökalp'in kırk sekiz yıllık hayat mücadelesinde yaptığı öncü çalışmalarıyla kendinden sonraki çalışmaları da etkilediği aşikardır. Onun katkıları sadece sosyolojide değil diğer pek çok disiplinde de ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla onun yeri ve önemi azımsanmayacak bir konumdadır. Ziya Gökalp'in sosyolojiye bıraktığı mirasın zenginliği ancak ardında bıraktığı temel eserlerin olumlu veya sempatik bir biçimde okunmasının ardından kavranabilir, eleştiriden önce takdir gelmelidir.

Kaynakça

Alver, K. (2018). Emile Durkheim ve kültür sosyolojisi. K. Alver ve N. Doğan (Ed.). *Kültür sosyolojisi* içinde (ss. 59-69). Konya: Çizgi Kitabevi.

- Arslan, M. (2004). Ziya Gökalp'te kültür ve uygarlık anlayışı. *İstanbul University Journal of Sociology*, 3(10), 11-19.
- Arslanoğlu, İ. (2000). Kültür ve medeniyet kavramları, Türk kültür ve medeniyet anlayışları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6(15), 243-255.
- Avcıoğlu, G. Ş. (2020). Türk sosyolojisinde kültür ve medeniyet anlayışları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (48), 313-326. doi.org/10.21563/sutad.856667
- Başoğlu, U. (2021). *Ziya Gökalp*. İstanbul: Eftalya Kitap.
- Botz-Bornstein, T. (2012). What is the difference between culture and civilization?: Two hundred fifty years of confusion. *Comparative Civilizations Review*, 66(66), 10-19.
- Braudel, F. (1995). *A history of civilizations* (R. Mayne, Çev.). New York: Penquin.
- Bulut, Y. (2015). Sosyal ve siyasal arasına sıkışmış bir düşünür: Ziya Gökalp ve hars-medeniyet kuramı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, (52), 79-110. doi.org/10.18368/IU/sk.58323
- Çelik, C. (2006). Gökalp'in bir değişim dinamiği olarak kültür-medeniyet teorisi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(21), (43-63).
- Coşkun, İ. (1999). Sosyoloji bölümünün tarihine dair. İ. Coşkun (Ed.). *75. Yılında Türkiye'de sosyoloji içinde* (ss. 13-23). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Durkheim, E. (1993). *The division of labour in society*. New York: The Free Press.
- Gash, S. (1999). *Effective literature searching for research*. London: Gower Publishing Ltd.
- Gökalp, Z. (2016). *Hars ve medeniyet*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.
- Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri* (C. Meriç, Çev.). İstanbul: Sebil Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2013). *Türk sosyoloji tarihi II: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2015). Türkiye'de sosyolojinin 100 yıllık birikimi üzerine bazı tespitler. *Istanbul Journal of Sociological Studies*. (52), 29-55. doi.org/10.18368/IU/sk.62830
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e yeniden bakmak: literatür ve yeniden değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (11), 435-476.
- Kongar, E. (2012). *Türk toplum bilimcileri I*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kroeber, A. L. ve Kluckhohn, C. (1952). *Culture: a critical review of concepts and definitions-the history of human culture, its role in social sciences*. Cambridge: Pantianos Classics Publisher.
- Meriç, C. (1986). *Kültürden irfana*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Meriç, C. (2016). *Umrandan uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, A. (2011). *Kriz sosyolojisi: batı merkeziliğinin yapısal sorunları ve kriz*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Öztürk, A. (2015). *Medeniyet sosyolojisi ve imajoloji çalışmaları*. Ankara: Elis Yayınları.
- Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peacock, J. L. (1981). Durkheim and the social anthropology of culture. *Social Forces*, 59(4), 996-1008. doi.org/10.1093/sf/59.4.898

- Schafer, W. (2001). Global civilization and local culture. *International Sociology*, 16(3), 301-319. doi.org/10.1177/026858001016003004
- Türkdoğan, O. (2015). *Ziya Gökalp ve sosyolojik düşünce sistemi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. London: John Murray Ltd.
- Wei, R. (2011). Civilization and culture. *International Review of Social Sciences and Humanities*, 1(1), 1-14.
- Yıldırım, A. (2013). Ziya Gökalp’te toplumsal değişme: kültür-uygarlık tezi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9), 1-20.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100



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 ¹

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.

¹İstanbul 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”² başlığını vermesidir. Bu geçişi anlamak için Gökalp'in muhtelif yerlerde hars-medeniyet ayrımını kullanımındaki farklılaşmaya dikkat etmek gerekir.³ 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

² *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.

³ 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* ekibi⁴ 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’ye⁵ 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’ın⁶ 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

⁴ 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.

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

⁶ 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: Kut⁷, "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).⁸ Bu anlamda *kut* denilen güç de -Durkheim'ın *mana*'ya yüklediği anlamda- kolektif bilincin ta kendisidir (2023, s. 169).

⁷ 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).

⁸ 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).⁹

1.2. Totem – Ongun

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 içerir¹⁰ 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 totemizme¹¹ dayalı klan/aşiret örgütlenmesidir. “Bilimsel hakikatler zincirinde, ilk halka daima en önemli rolü üstlenir” şeklindeki Kartezyen ilkedden hareket eden Durkheim *Dinsel Hayatın*

⁹ 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.

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

¹¹ “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.¹² Durkheim’a göre en ilkel yapılanma klan örgütlenmesi, en ilkel din totemizmdir, diğer bütün dinlerin sonrasında içinden gelişeceği başlangıç etabıdır (*la phase totémique*).¹³ Bireyselliği önceleyen bir kolektivizm savunusu olarak daha gelişmiş örgütlenme modellerinde kolektif totemizm yerini bireysel totemlere bırakır.¹⁴

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.¹⁵ 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 peszindelidir” (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 doğurdukları 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,

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

¹³ 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).

¹⁴ 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).

¹⁵ “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 bırakıldır. 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 önelemektedir:

“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).

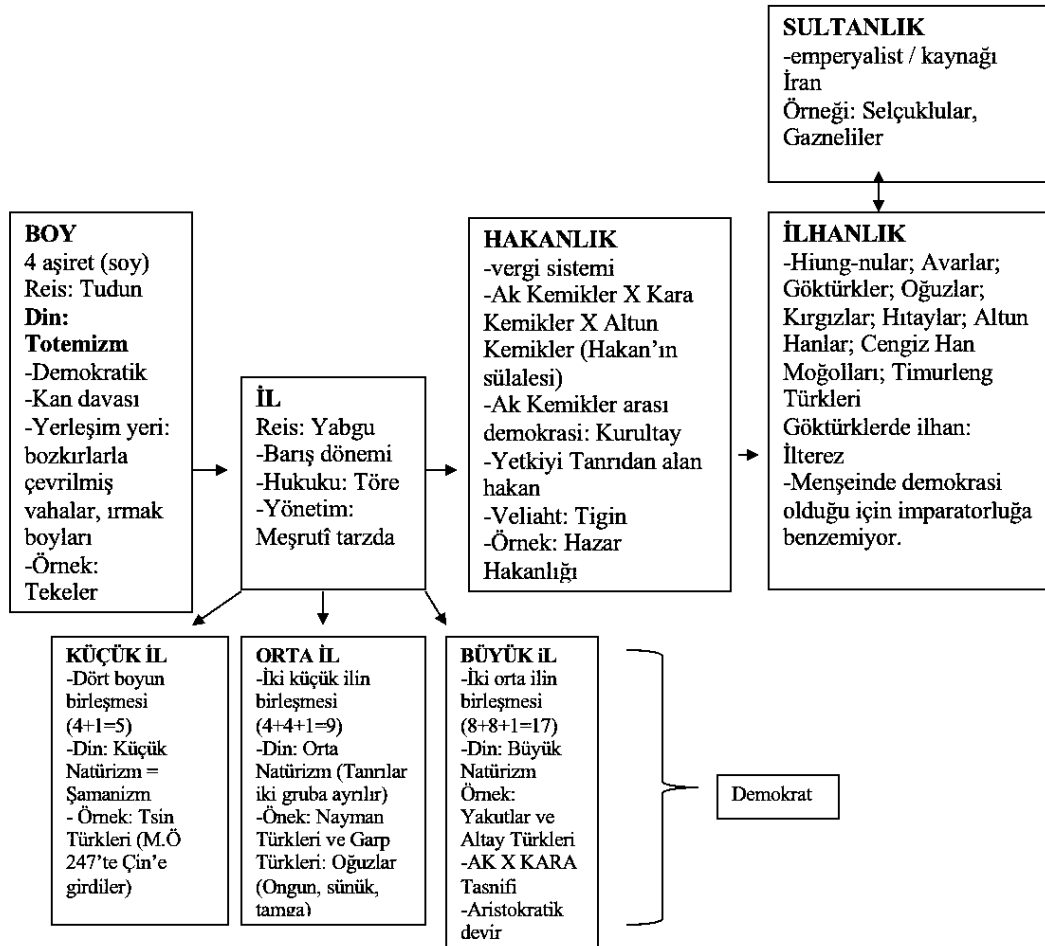
Gökalp’e göre Türklerin millî dini “Toyonizm”¹⁶ gelişmeye başladığında, totemizm ve Şamanizm¹⁷ gibi inançlar din mahiyetlerini kaybederek sihir mahiyetini kazanırlar ve esas dinle çatışmadan, kalıntılar şeklinde varlıklarını sürdürürler. Totemizmle birlikte anasoylu klanlar ve dış evlilik kaidesi de ortadan kalkar (2023, s. 129). Tıpkı Durkheim’ın Avustralya toplumları için

¹⁶ 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).

¹⁷ 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 Modelleri¹⁸



¹⁸ 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.¹⁹ 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).²⁰

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

¹⁹ 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.

²⁰ 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. Göktürlere 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 çıkarılmayacağı gibi, 'kuşan' da Çince kelimenin İran'da aldığı şekildedir” (Ülken, 2021, s. 127).²¹

Gökalp, Durkheim'in 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 “Tyonizm” olarak adlandırmıştır. Hâlbuki Gökalp'in “Tyonizm” 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 ihtilafı 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'in “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*²² gibi eserlerden yararlanması ve Türk kültürüne ilişkin mit ve anlatıları bilimsel bir çözümlemede kaynak olarak kullanması çok önemli bir teşebbüstür.²³

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

²¹ 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).

²² *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).

²³ 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 birlikte²⁴ 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.

²⁴ 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^{ème} 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.
- Köseihal, 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.



Ziya Gökalp'in Görüşlerine Muhalef Bir Zümre: Anadoluocular*

A Group Opposing Ziya Gökalp's Ideas: Anatolians

Dr. Hüseyin TAŞLI ¹

Öz

Ziya Gökalp, Durkheim'in sosyolojizm ekolünün temsilciliğini yapmış ve bu ekolün genel ilkelerini Türklerin sosyal kurumları üzerine uygulamaya çalışmıştır. Sosyolojiyi, sosyal gerçekliğin kanunlarını keşfederek toplumların tarihi gelişiminin anlaşılmasının yolu olarak görmüştür. Gökalp, sosyal sorunların ortadan kaldırılması için mukayeseli tarihi gerekli görmüştür. Toplumları ilkel toplumlar ve milletler olarak ikiye ayırmış ve Türk toplumunun bir millet olmasını arzulamıştır. Milliyetçiliğe karşılık Türkçülük kavramını kullanmıştır. Devletleri, kavim, imparatorluk ve milli devlet şeklinde üçe ayırmıştır. Durkheim'in toplum kavramı içerisinde ele aldığı mekanik ve organik dayanışmayı millet kavramı içerisinde ele almış ve milli dayanışmadan söz etmiştir. Türk toplumundaki çatışmaların dini ve etnik kökenli olduğunu belirtmiştir. Türk milliyetçiliğinin temellerini Orta Asya'da aramıştır. Gökalp'e muhalif Anadoluocular, Gökalp'in çözüm önerilerinin imparatorluğun yıkılışını engellemediğini, Misak-ı Milli'nin ilanı ile Türk Devleti'nin Anadoluyla sınırlandırıldığını belirtmişlerdir. Grup, Durkheim'in pozitivist felsefesine karşı Bergson'un ruhu, mistik ve metafizikçi felsefesini öne çıkarmıştır. Bunlara göre, sosyolojizm, Allah ve insanın geçmişten gelen kutsalı yerine toplum dinini yerleştirmiş, bireyi topluma tapındırmış, düşünceyi toplumun kalıpları içerisinde sıkıştırmıştır. Ruhsuz, imansız pozitif bilim, merhameti ezmış ve büyük bir sanayileşme ortaya çıkarmıştır. Anadoluocular, Batı'nın ileri makineleşmesine karşı Anadolu halkının milli mücadele zaferini yoksul Anadolu halkının maneviyatında aramıştır. Yayılmacı Turancı milliyetçiliğe karşı savunmacı Anadolu milliyetçiliğini öne çıkarmışlardır. Gökalp'in Turan ülküsünü bir hayal olarak nitelendirmişler ve Türk milletini İslamlaşmış Anadolu üzerinden açıklamışlardır. Literatür tarama tekniğini kullanan bu derleme çalışmayla Gökalp'in temel tezlerine karşı Anadoluocuların tezleri açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Sosyoloji, Anadoluocu grup.

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp represented Durkheim's school of sociology and tried to apply the general principles of this school on the social institutions of the Turks. He saw sociology as a way of understanding the historical development of societies by discovering the laws of social reality. Gökalp considered comparative history necessary for the elimination of social problems. He divided societies into primitive societies and nations and desired the Turkish society to become a nation. He used the concept of Turkism in response to nationalism. He divided the states into three as folk, empire and national state. He considered the mechanical and organic solidarity that Durkheim dealt with in the concept of society within the concept of the nation and talked about national solidarity. He stated that the conflicts in Turkish society are of religious and ethnic origin. He sought the foundations of Turkish nationalism in Central Asia. Anatolians who opposed Gökalp stated that Gökalp's proposals for a solution did not prevent the destruction of the empire and that the Turkish State was limited to Anadolu by the proclamation of Misak-ı Milli. Against Durkheim's positivist philosophy, the group promoted Bergson's philosophy of spiritist, mystic, and metaphysician.

* Bu çalışmanın ilk hali 05.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Malatya Valiliği Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, huseyintasli18@gmail.com.

Atf için (to cite): Taşlı, H. (2024). Ziya Gökalp'in Görüşlerine Muhalef Bir Zümre: Anadoluocular. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 361-370.

According to these, Durkheim's sociology has established the religion of society instead of the sacred God and man from the past, has worshipped the individual and has squeezed thought into the patterns of society. The soulless, faithless positive science has crushed compassion and brought about great industrialization. The Anatolians sought the national struggle victory of the Anatolian people against the advanced mechanization of the West in the spirituality of the poor Anatolian people. The expansionist Turan have brought forward the defensive Anatolian nationalism against nationalism. They described the Turan country of Gökalp as a dream and explained the Turkish nation through Islamized Anatolia. This review, which uses the literature scanning technique, explained the theses of Anatolians against the basic theses of Gökalp.

Keywords: Ziya Gökalp, Sociology, Anatolian group.

Paper Type: Research

Giriş

Sosyoloji biliminin Osmanlı Devleti'nde tanınmasında ve kurumsallaşmasında Ziya Gökalp kilit rol oynamıştır. O, sosyolojiyi Osmanlı Devleti'nin siyasal sorunlarını ortadan kaldırmak için kullanmayı hedeflemiştir. Gökalp, devletteki kargaşayı ortadan kaldırmak, tekrar düzeni sağlamak için Durkheimci sosyoloji anlayışı benimsemiş ve bu yaklaşım çerçevesinde Türklüğe dayalı bir millet oluşturmayı amaç edinmiştir. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır. Giriş bölümü ve metin bu formatta yazılır.

Ziya Gökalp'in sosyolojiyi Türk toplumsal sorunları için kullanmaya çalışması ve Darülfünun'da sosyoloji kürsüsü açması O'nun anlayışının bütün aydınlar tarafından benimsendiği anlamına gelmemiştir. Prens Sabahattin, bu karşıtlardan sadece biridir. Prens Sabahattin, Ziya Gökalp'in Durkheimci sosyoloji anlayışının karşısına Frederic le Play okulunun tezlerini koymuştur. Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin sosyoloji anlayışlarının çatışması, ithal edildikleri Fransız sosyoloji anlayışlarıyla benzer özellikler taşımıştır. Fransa'da devrim sonucu toplumsal yapıda buhran ortaya çıkmış, bilim adamları tekrar düzeni sağlamak için çareler aramışlar ve Le Play, Durkheim'dan farklı çözüm önerileri sıralamıştır. Durkheim, sosyoloji biliminin bir pozitif bilim olduğunu, toplumsal olguları incelediğini ve toplumsal olayların yasalarının bulunmasıyla toplumsal sorunların ortadan kalkacağını düşünmüştür. Le Play de toplumdaki huzursuzluğu sosyolojiyle ortadan kaldırmayı amaçlamış, toplumu huzurlu bir düzene kavuşturmak için en küçük toplumsal zümre ailenin incelenmesini gerekli görmüştür. Batı'daki Fransız ihtilalinden yaklaşık bir asır sonra Osmanlı Devleti'nde de Tanzimat, Islahat Fermanları'nın halledemediği siyasi sorunlar süregelmiştir. Osmanlı aydınları bu sorunları ortadan kaldırmak, devletin dağılmasını engellemek ve düzeni sağlamak için çözüm önerileri aramışlardır. Nihayetinde Prens Sabahattin kurtuluşu Le Play sosyolojisinde, Ziya Gökalp ise Durkheim sosyolojinde bulmuştur.

Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışını, görüşlerini eleştiren tek isim Prens Sabahattin değildir. Ziya Gökalp'i eleştiren bir grupta da, Ziya Gökalp'le Türkçülükte birleşen fakat Türkçülük içerisinde farklı bir yol tutan Anadoluoculardır. Bu grup, ümmetçilik karşıtı milliyetçilik fikirleriyle Ziya Gökalp'le aynı çizgide birleşmiştir. Ancak grup, milliyetçiliği belli bir bölgeyle sınırlandırarak Ziya Gökalp ve diğer İttihatçılardan ayrılmıştır. Anadoluocular, Ziya Gökalp'in temsil ettiği pozitivist felsefi anlayışın karşısına Bergson'un sezgiciliğini koymuşlardır. Grup, pozitivistlerin yücelttiği toplumu irade sahibi bireyle karşılamıştır. Anadoluocular, realist, pragmatik, makine çağına romantizmle, ruhla, mistisizmle cevap vermeye çalışmışlardır.

Ziya Gökalp'in Görüşlerine Muhalif Bir Zümre: Anadoluocular başlıklı bu çalışma literatür taramasına dayalı bir derleme çalışmadır. Çalışmada ilk olarak Anadoluocuların eleştirilerine hedef olan Ziya Gökalp'in düşünceleri kısaca açıklanmıştır. Daha sonra Anadolu grup ortaya çıkış süreci, öne çıkan bazı temsilcileri üzerinde durulmuştur. Son olarak Anadolu grup üyelerinin Ziya Gökalp eleştirileri belli temalar üzerinden belirlenmiştir.

1. Ziya Gökalp'in Sosyoloji Anlayışı

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin son döneminde doğmuş, bürokrat ailesi aracılığıyla devlet yönetimindeki sorunların farkına varmış, o çağda çok uluslu bir imparatorluğun varlığını devam ettiremeyeceğini anlamış, kurtuluşu Batı, İslam ve Türk sentezli bir milli yapıda aramış, bu uğurda siyasi oluşumların içerisinde yer almış ve fikirleriyle İttihat ve Terakki Partisi'nin, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ideoloğunu yapmış bir aydındır. O, Fueyye kadar Durkheim'dan, Durkheim kadar Bergson'dan etkilenmiştir. Ancak O'nun fikirleri üzerinde Durkheim oldukça etkili olmuştur.

Gökalp'e göre, Durkheim'a kadar sosyoloji, ya felsefenin ya biyolojinin ya da psikolojinin konusu olarak ifade edilmiştir. Durkheim'la birlikte sosyoloji, sosyal gerçekliği diğer gerçekliklerden kesin bir şekilde ayırmış ve diğer bilimler gibi subjektif bir usul ile gerçekliği araştırmıştır. O, sosyolojiyi(İlm-i İçtima), sosyal(içtima) hadiselerin bağlı olduğu kanunları inceleyen bilim şeklinde tanımlamıştır. Gerek maddi gerek manevi tabiat ancak kanunlardan hareket edilerek değiştirildiği için sosyoloji, içtimai gerçekliğin kanunlarını keşfederek tarihi gelişmemizi daha basiretli sevk ve idare etmemizi sağlamıştır (Sağlam, 2008, ss. 174-176).

Ziya Gökalp, grupların(zümreler) ve kurumların sosyolojinin konusu olabileceğini düşünmüştür. O'na göre, özel dayanışmayla birbirine bağlı bulunan fertlerin toplamı zümreleri oluşturmuştur. Gökalp, aileyi, köyü, aşireti, sınıfı, heyeti, ümmeti, devleti ve milleti birer zümre olarak açıklamıştır. O, kurumları, bu grupların kendi bireylerine isteyerek ya da zorla kabul ettirdikleri davranış biçimleri şeklinde ifade etmiştir. Ziya Gökalp, dini, hukuku, ahlakı, dili, estetiği, iktisadı ve tekniği kurum formu içerisine yerleştirmiştir (Kongar, 1993, s. 35).

Ziya Gökalp'e göre, toplum, lisani, edebiyatı, gelenekleri, ilim ve fenleri, hukuku ve ahlakı, harsı aracılığıyla bireylerde bir şahsiyet oluşturmuştur. Birey, sosyal hayatın safhalarını yaşadıkça ve uzman olduğu meslekte başarılı oldukça şahsiyet sahibi olmuştur. Birey, sosyal hayatın ya da uzmanlık feyizlerinden mahrum oldukça şahsiyetini yitirmiştir. Gökalp'e göre, bireyler, bir araya gelerek cemaat halini aldıkları zaman ruhlarının karşılıklı etki ve tepkilerinden yeni bir ruh meydana getirmişlerdir. Ziya Gökalp, bunu sosyal ruh şeklinde tanımlamıştır. O'na göre, sosyal ruh, hiçbir zaman ümitsiz, şüphesiz ve karamsar olmamıştır. Aksine bireylerdeki iman, ümidi ve iyimserliği, bu sosyal ruh yaratmıştır. Ziya Gökalp'e göre, bütün bireyler, toplum çevresinde yaşadıklarından bu ruhun etkisinde kalmışlardır. Ancak, O'na göre, toplumsalın bu etkisine karşın toplum içerisinde yaşayan her birey aynı derecede sosyal çevreyle kaynaşmamıştır. Kaynaşmanın olmaması, toplumda sosyal sınıfların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ziya Gökalp, sınıfları, çevreye tamamen uymuş çevreyle hissi bir yakınlık içerisindeki sınıf, çevreye ilgisiz davranan sınıf, ihtiyaç duydukça ve menfaati oldukça çevreyle etkileşime giren sınıf ve sürekli sosyal hayata düşmanlık besleyen cani sınıf şeklinde dörde ayırmıştır (Sağlam, 2008, ss. 178-181).

Gökalp, toplumsalın bireyler üzerindeki dışsal etkisine rağmen cemiyette büyük adamların var olacağından söz etmiştir. O'na göre, cemiyette az sayıda olan büyük adamlar, toplumsal yaşama yön vermişler ve mensup oldukları toplumun milli kimliklerini koruyarak geliştirmişlerdir. O, büyük adamları, yapıları gereği toplumlarının ürünleri olarak görmüştür. Ziya Gökalp, bunların görevlerini, toplumun yapısını zedelemeyen toplumu yeni koşullara hazırlamak, toplumda bireyi yükseltmek ve bireyin özgürlüğünün gelişmesine imkan sağlamak şeklinde sıralamıştır (Sağlam, 2008, s. 179).

Ziya Gökalp'e göre, tarihsel olarak toplumlar, iptidai(ilkel) toplumlar ve milletler şeklinde ikiye ayrılmıştır. İlkel toplumlar, ilk sosyal gruplardır. Bu grupların fertleri arasında ortak sorumluluk ve ortak intikam kuralları yer almıştır. Bu topluluklarda, kamu hukuku ve ferdi hukuk gelişmemiştir. O'na göre, bu ikili toplum yapısı günümüze aşiretler ve devletler şeklinde yansımıştır. Aşiretlerde özel, devletlerde kamu otoritesi yer almıştır. Aşiretlerde sosyal yapının esasını klan oluşturmuş ve bu cemiyetlerde klan dini, klan ahlakı, klan hukuku görülmüştür. Ziya Gökalp'e göre, ilk toplumlardaki klanlar, birleşerek kabileleri, kabileler birleşerek aşiretleri, aşiretler birleşerek konfederasyonları oluşturmuşlardır. Gökalp, milleti, bu zümrelerden farklı

gelişmiş toplum olarak nitelemiştir. O'na göre, parçalanmış toplumlarda fertler sadece bir hücre halindedirler. Ancak gelişmiş cemiyetlerde fertler, bir hücre olmakla birlikte uzmanlıkları oranında önemli birer uzuvdurlar (Kongar, 1993, ss. 42-44).

Gökalp, milletin coğrafi bir zümre, ırk ve kavim olarak nitelenmesine karşı çıkmıştır. Toplumların tarihten önceki zamanlarda bile ırk bakımından saf olmadığını belirten Gökalp, sosyal özelliklerin, kalıttan ziyade eğitimle geçtiğini bu yüzden ırkların milli karakter yönünden bir etkileri olmadığını düşünmüştür. Ziya Gökalp, ırkların yanı sıra bir imparatorluk içerisindeki ortak siyasi hayatı da millet oluşumu için yeterli görmemiştir. Çünkü, O'na göre, millet, bir adamın keyfine ve menfaatlerine veya kendi ferdi iradesine tabi olmamış, hisleriyle, duygularıyla topluma bağlanmıştır. O, milleti, coğrafi, ırki, siyasi ve iradi olmayan, dil, terbiye yönünden ortak bir kültürel zümre olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle Ziya Gökalp, milliyeti, dış gerçeklik olarak görmüştür. O, milletleşme sürecini dörde ayırmıştır. İlk olarak, imami milletlerde, bir kavim, milletin kendi varlık ve birliğini Tanrı'da ve dini kamuoyunda aramış, hukuku dini yapı çerçevesinde oluşturmuş ve köy esasına dayanmıştır. İkinci olarak, teşri milletlerde, grup, ilkel şehir derebeylerinin hakimiyetinden kurtularak belediye meclisleri aracılığıyla idareye bağlanmış ve kuvvetini hükümdarla birleştirmiştir. Üçüncü milletleşme süreci, harsi milletlerde, birçok kavim ortak kurullarla yaşamış, bu kavimler, medeniyet zümresi, kurumların toplamı medeniyet ortaya çıkarmıştır. Gökalp'e göre, bir kavim beynelmilel medeniyetin kurumlarına kendi dil ve vicdanının renklerini vererek onları kendi ruhuna uydurmaya çalıştığından hars'a sahip olmuştur. Hars, birbirine bağlı dini ahlaki, hukuki, dilsel, iktisadi ve fenni sistemlerden meydana gelmiştir. Dördüncü milletleşme sürecinde; bir topluluk millet haline geldikten sonra bağımsızlığını kaybetmiştir (Türkdoğan, 2005, ss. 26-27).

Gökalp, Türk toplumunun Batı benzeri bir evrim süreciyle millet haline gelmesini arzulamıştır. O'na göre, milliyet duygusu, bir millette uyandıktan sonra diğer toplumlara yayılmış, Osmanlı Devleti'nde gayri müslimlerden sonra müslüman toplumlarda görülmüş ve en sona Türkler kalmıştır. Ziya Gökalp, Osmanlı'daki Türk milliyeti uyanışının sona kalmasını, imparatorluğun Türkçü yapısına bağlamıştır. O, Türk milliyeti kavramı karşılığında Türkçülüğü kullanmıştır. O'na göre, Türk milleti, kendisine mahsus bir harsa, lisana sahip olmuştur. Ziya Gökalp, Harezmi, İran'ı, Azerbaycan'ı ve Türkiye'yi aynı uyruğun yurtları görmüş ve Oğuzistan şeklinde tanımlamıştır. O, Turan'ı, Türkçülüğün uzak ülküsü olarak görmüştür. Gökalp, Turan kelimesinin bütün Türk şubelerini kapsayan büyük Türkistan olduğundan söz etmiştir. O, yakın zamanda bütün Oğuzların bu isim altında birleşeceklerini düşünmüş, ayrı harslar meydana getiren Türk Devletleri'nin kendi isimleriyle anılacaklarını belirtmiştir. Ziya Gökalp'e göre, Türkçülüğün uzak ülküsü, Oğuzları, Tatarları, Kırgızları, Özbekleri, Yakutları lisanda, edebiyatta, harsta Turan adı altında birleştirmeyi hedeflemiştir. O, Türkçülüğün, Türkiyecilik, Oğuzculuk veya Türkmencilik, Turancılık şeklinde üç aşaması olduğundan söz etmiştir. O'na göre, Turani milletler, Türkçe konuşmuşlardır. Ziya Gökalp, kendi döneminde gerçeklik sahasında sadece Türkiyeciliğin var olduğundan ve ruhların heyecanla aradığı Turancılığın(Kızıl Elma) hayal sahasında olduğundan söz etmiştir (Sağlam, 2008, s. 190).

Ziya Gökalp, tarihe ilişkin önemli açıklamalar yapmıştır. O, objektif ve milli olmak üzere iki tarih türü olduğunu belirtmiştir. O'na göre, objektif tarih, olayları olduğu gibi açıklamaya çalışmış, belgeleri ayrıntılı incelemiş, tarih araştırma usullerine bağlı kalarak geçmiş olayları yeniden canlandırmayı hedeflemiş, bilim niteliği taşımış ve sonuç itibarıyla sosyolojiyle birleşmiştir. Ancak bu tarih anlayışının karşısındaki milli tarih, pedagoji amacı taşımış ve çocuklara gelecek için bir ülkü aşılacak için kullanılmıştır. Gökalp, bu iki tarih türünü gerekli görmüş, objektif tarihin, içerisine milli tarihin dahil edilmemesi gerektiğini savunmuştur. O, objektif tarihi, insanlığın hafızası, milli tarihi ait olduğu milletin vicdanı olarak görmüştür (Sağlam, 2008, s. 181).

Sonuç itibarıyla Ziya Gökalp, Durkheim etkisiyle sosyolojizm ekolünü Türk toplumunda temsil etmiş, sosyal bilim araştırmalarında önyargılardan uzak, nesnel, pozitivist, tümevarımcı bir yöntem benimsemiş, determinist toplumsal evrimden söz etmiş, ümmetçi Osmanlı toplum yapısından millete geçmeyi hedeflemiş, Batılılaşmayla modernleşmeyi bir görmüş, Türkçü, Turancı birinci kuşak Türk sosyoloğudur. Ziya Gökalp'in bu görüşleri kendi döneminde de

sonraki dönemlerde de oldukça eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri de Ziya Gökalp'le aynı Türkçü kaynaktan çıkan Anadolu gruplarıdır.

2. Anadolu Grup ve Ziya Gökalp'in Temel Tezlerine Eleştirileri

Türk Ocağı içerisinde Türkçülüğe karşı küçük Türkçülük, Memleketçilik, Türkiyecilik şeklinde de tanımlanan Anadolu hareketi, Osmanlılık, İslamcılık ve Turancılık ideolojilerine tepki olarak Mütareke döneminde ortaya çıkmış ve Anadolu'yu Türk kültürünün gerçek kaynağı olarak kabul etmiştir. Anadolu grubun teorisyenlerinden Hilmi Ülken, Anadolu tezlerini Richard Wagner'in *Poete et Penseur* eserine dayandığını ve Anadolu'nun kültürel zenginliğini gösteren farklı alanlardaki çalışmaları 1924-1925 yılları arasında 12 sayı halinde elle yazılan Anadolu Dergisi'yle yayınladığını belirtmiştir. Aslında Ülken'den önce 1918 yılında Nüzhet Sabit, Vazife Dergisi'ne Anadolu'ya ilişkin bir yazı yazmıştı. Ülken'in, hareketin kurucusu olarak tanımlanmasına, Nüzhet Sabit'in resmi süreci başlatmasına karşın hareketin temelleri, İkinci Meşrutiyet sonrası siyasi ve kültürel ortamında atılmıştır (Ülken, 2023, s. 712).

Tanzimat, Islahat Fermanları'nın ve Meşrutî yönetimlerin ilanlarına, eşit Osmanlı vatandaşı söylemlerine rağmen 20. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'ndeki toprak kayıpları artarak devam etmiştir. Özellikle 1912 yılında başlayan Balkan Savaşları, Osmanlı aydın grubu içerisinde ciddi bir travma ortaya çıkarmıştır. Osmanlı fikir akımının geçerliliğini yitirdiğine tanık olan bu grup, fikri olarak kendi içerisinde Anadolu, Halkçı ve Turancı grupları barındıran Türk milliyetçiliğine yönelmiştir. Bu Türkçü zümreler, Türk Yurdu ve Türk Ocağı dergileri aracılığıyla fikirlerini açıklamaya çalışmışlardır. 1913 yılındaki Babıali Baskını'yla İttihat ve Terakki Partisi'nin Osmanlı yönetiminde söz sahibi olmasıyla bu Türkçü grubun fikirleri Osmanlı düşün hayatında daha etkili olmuştur. Partinin Osmanlı siyasi hayatındaki tekelciliği imparatorlukta siyasi sorunları ortadan kaldırmamış aksine parçalanma sürecini hızlandırmıştır. Bu durum, düşün hayatında İttihatçı Türkçüler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bir tarafta ortak dili, kültürü ve tarihi Anadoluyla sınırlayan Anadolu grupları, diğer tarafta Rusya'ya rağmen Türklerin yaşadığı toprakların tamamını kapsayan Turancı grupları yer almıştır. Ütopiklik Turancılığın, Anadolu insanının ekonomik, kültürel, okur yazarlık yönünde geri kalmışlığı Anadolu gruplarının dezavantajı olarak görülmüştür. Kültürel ve ekonomik geri kalmışlığına rağmen Anadolu insanının Çanakkale Savaşı'nda vermiş olduğu mücadele, milli mücadele yılları ve Misak-ı Milli, Turancılara karşı Anadolu grubun elini güçlendirmiştir (Şirin, 2013, s. 524).

Turancılara tepki olarak ortaya çıkan Anadolu grupları, coğrafya (Anadolu) temelli bir milliyetçilik anlayışı savunmuş, milliyetçiliğin nesnelleştirilmesine ve ırk birliğine dayandırılmasına karşı çıkmış ve Orta Asya Türklerinin aynı soydan olmasına karşın Anadolu insanıyla aynı yaşam pratiğine sahip olmadıklarını düşünmüştür. Grup, Anadolu'yu, Batı, İslam ve Türk dünyasının kavşak noktası olarak görmüştür. Anadolu grupları, Avrupa'daki pozitivist felsefeye karşı mistisizm, metafizik temelli Bergson'un sezgici felsefesini benimsemiştir. Anadolu hareketi, daha kuruluş yıllarında kültürcü Anadoluçuluk ve ideolojik Anadoluçuluk şeklinde ikiye ayrılmıştır. Birinci grubu, Ülken, ikinci grubu, Mükrimin Halil Yinanç temsil etmiştir. 1940 sonrasında Nurettin Topçu ve Dergah grubunun İslamiyet eksenli Anadoluçuluk söylemleri, İslamcı Anadoluçuluk şeklinde üçüncü grup olarak ifade edilmiştir. Bazı kaynaklarda Mavi Anadoluçuluk veya Türk Hümanizması hareketi de bu grubun dördüncü bir kolu olarak ifade edilmiştir. Halikarnas Balıkcısı Cevat Şakir Kabaağaç, Sebahattin Eyüpoğlu, Azra Erhat'ın temsil ettiği ve 1940 sonrası ortaya çıkan bu akım, İyonya'yı Batı dahil bütün medeniyetlerin kaynağı olarak kabul etmiş, bu yüzden Batılılaşmayı öze dönüş olarak kabul etmiştir. Bu grup, radikal Batılılaşmaya karşıdır fakat Batılılaşmayla modernleşmeyi bir görmüştür. Türk Hümanizması taraftarlarına göre, Türkler Malazgirt Savaşı'ndan önce Anadolu'ya gelmişler ve bir medeniyet kurmuşlardır (Akgün Ünsal, 2020, s. 209).

Kültürcü Anadolu Ülken, Anadoluçuluğu, Anadolu temelli edebi metinler üzerinden ilerletme çabasında olduğunu, bunun için Reşit Kayı ile birlikte 12 sayılı Anadolu Dergisi'ni çıkardığını ve dergi için Haluk Nihat Pepe'ye *Tahir'le Zühre*, *Şah İsmail'le Gülizar*, *Süleyman Şah* gibi Anadolu halk masallarını, Fındıkoğlu'na Anadolu folklorunu, Mehmet Halit Bayrı'ya

Halk şiirlerini, Necip Fazıl ve Ahmet Hamdi Tanpınar'a ilk şiirlerini yazdırdığını açıklamıştır. Ülken, kendisinin de aynı dergide kültürcü Anadoluçuluk kapsamında *Anadolu Örfü ve Destanlar* başlıklı yazıyı kaleme aldığını ifade etmiştir. Ülken, bu metinde milli destanları, milletin örfüne göre incelediğini belirtmiştir. O'na göre, Anadolu örfünün pınarı, Orta Asya Türkmeni ve Türkmen'in ilk efsanesi Oğuz Destanıdır. Ülken'e göre, Oğuz, Anadolu'ya Müslümanlaşarak Hazreti Ali cengi, Battal Gazi ve Şah İsmail Destanlarıyla gelmiştir. Ancak O'na göre, Köroğlu, Battal, Tahir'le Zühre, Kerem, Aşık, ve Garip gibi bir grup efsane Anadolu örfü tarafından yaratılmıştır. Ülken'e göre, destanlar millete ait olmuş, üzerinde hiç kimsenin tasarrufu olmamış ve ilahi kuvvetlerle karışık, onların yardımlarıyla cereyan etmişlerdir (Ülken, 2023, s. 714).

Ülken, Anadoluçuluğu kültürel çizgide devam ettirmek için çabaladığını buna karşın Mükrimin Halil'in biraz da mizacının etkisiyle hareketi siyasi, ideolojik bir eksene kaydırıldığını belirtmiştir. Ülken'e göre, Mükrimin Halil'in karşı çıktığı temel konu, Türk tarihinin incelenme biçimidir. O'na göre, Mükrimin Halil, eski tarihçilerin, devlet kurumunu herşeyin üstünde görmelerinden, tarihi Selçuklu, Karamanlı, Osmanlı tarihi şeklinde bölmelerinden ve günümüz Türk tarihini Türkistan tarihiyle ilişkilendirmelerinden rahatsız olmuş ve Osmanlı Türkü, Selçuklu Türkü tanımlamalarını anlamsız bulmuştur. Mükrimin Halil'e göre, Anadolu'ya göç eden Türkler, Haçlılarla, Bizanslılarla mücadele ederek bölgeye yerleşmişler, daha sonra bir imparatorluk kurarak Rumeli, Suriye ve Irak'ı ele geçirmişlerdir. Mükrimin Halil, Türk tarihi ifadesinin başka coğrafyaları akla getirmemesi için Anadolu tarihi ifadesinin kullanılmasını doğru bulmuştur (Ülken, 2023, s. 714).

Anadoluçular, sadece Ülken'in kültürü, Mükrimin Halil'in tarihi ele alma biçimiyle genelde Türkçü Turancı özelde Ziya Gökalp'in söylemlerine karşı çıkmamıştır. Anadoluçuların eleştirdikleri bir diğer konu, Türkçü Gökalp'in savunduğu pozitivist felsefedir. Anadoluçuların İslamcı temsilcilerinden Topçu'ya göre, pozitivist felsefe, deneyi, gerçekliği tanıtmamanın tek aracı olarak görmüş ve geleneksel felsefenin konusu metafiziği felsefenin dışına çıkarmıştır. Pozitivistler, metafiziğin uyanık bir rüya olduğunu ve eşyanın bilgisine duyular dışında ulaşmanın mümkün olmayacağını belirtmişlerdir. Pozitivistler, son bilim sosyolojinin kurulmasıyla felsefenin görevini tamamladığını, bundan sonra felsefenin bilimlerin olayları arasında bağıntıların doğru olup olmadığını kontrolden başka bir görevi olmadığını açıklamışlardır. Bu sayılıtlara karşı çıkan Topçu, pozitivismi hakikat düşmanı bir felsefi akım olarak nitelmiş, bu felsefenin gerçekliği deneye esir ettiğinden, ruhu zekayla sınırlandırdığından ve gerçekliği araştırmada iradenin, duyguların etkisine değer vermediğinden yakınmıştır (Topçu, 1943, s. 322). O, bir usul hatası olarak gördüğü bu anlayışa, Bergson'un sezgiciliğiyle karşı çıkmıştır. Topçu, eşyanın gerçek yapısının tanınmasının, ruh ve Allah'ın tanınmasıyla mümkün olacağını, ruh ve Allah'ın, akıl yürütmelerle tanınamayacağını, akıl yürütmelerle ancak madde dünyasının tanınacağını ve felsefede bizi gerçekliğe psikolojik ve mistik deneylerin götüreceğini savunmuştur. O, kendi iç dünyalarına döndükten sonra doğada hiçbir sebeple açıklanmayan değişimleri anlatan mistikleri bu duruma örnek göstermiştir (Topçu, 2017, ss. 45-59). Topçu, zayıf, hasta ve imansız pozitif bilimin merhameti ezdiğinden, büyük bir sanayileşme ve sahte hareket adamları ortaya çıkardığından ve insanlığı bir sayıklama içerisine sürüklediğinden yakınmıştır. O, Buda, Sokrat, Rousseau gibi insanlığa ruh veren dehaların bu anlayış içerisinde yetişmesini mümkün görmemiştir (Topçu, 1939, s. 33).

Anadolucu grup, Ziya Gökalp'in temsil ettiği Durkheimci sosyolojizm ekolünü de eleştirmiştir. Bu noktada Topçu'nun görüşleri, sosyolojizmin reddiyesi, Ülken ve Fındıkoğlu'nunkiler sosyolojizmin eksik yönlerini tamamlama, uzlaştırma çabası olarak nitelenebilir. Topçu, sosyolojizmi hakikate düşman üç felsefeden biri olarak görmüş, bu anlayışın hakikati cemiyete esir ettiğini, bireyin geçmişten gelen kutsalı yerine toplumu yerleştirdiğini, toplum perdesi arkasına saklanarak güçlü ve zalim olanların insanlığı amaçları peşinden koşturduğunu belirtmiştir. O'na göre, sosyolojizm, toplumun ferd üzerindeki her yönden etkisini kabul etmiş, ferdin toplum üzerindeki etkisini görmezden gelmiştir. Topçu, ferdin toplum üzerindeki etkisinin görmezden gelinmesinin, dehayı, devrimleri ve ferdi ruhun isyanından doğma bütün kurtarıcı hareketleri yok edeceğinden söz etmiştir (Topçu, 2018, s. 18). O, sosyolojistlerin toplumu karşısına sorumlu, harekete geçen, iradeye sahip bireyi yerleştirmiştir.

Topçu'ya göre, bireyin sorumluluğu hareket dünyasında başlamıştır. Ne olursa olsun en bencil birey bile, hareketlerini sadece hayatını korumak amacıyla yapmamış ve başkalarını kurtarmak için zamanda ve mekanda uzaklara el uzatmıştır. O, birey varlığının başlangıcı ve hayatının özü olarak hareketi görmüştür. Topçu'ya göre, hareket bireysel olandan sosyal olana geçmeyi amaçlamıştır. Yani, irade, birliğini hakikat haline getirmek için bütün aleme yaymak istemiştir. Hareket, birliğe ulaşmak sürecinde bireyden aileye, aileden vatana, vatandan insanlığa geçmeyi hedeflemiştir. Bu en son yayılış değildir. Sosyal hareket, bir köprü gibi bireyi sonsuzluğa, Allah'a götürmüştür (Topçu, 1939, s. 23).

Topçu'nun sert sosyolojizm eleştirilerine karşın, Anadolu Ülkü, sosyolojizmi diğer anlayışlarla uzlaştırmaya çalışmıştır. Ülkü, ilk dönemlerinde sosyolojinin konusu olarak sosyal ilişkileri ve değişimleri öne çıkarmıştır. Daha sonraki yıllarda bu konuları, değer, kurum ve teknik olarak değiştirmiştir. O, sosyal olanın sürekli değişmesi nedeniyle sosyal araştırma yöntemlerinin de değişmesini gerekli görmüştür. Ülkü, sosyolojistlerin sosyal bilimleri felsefeden ayırmalarına karşı çıkmış ve sosyal araştırmaları felsefeye dayandırmayı hedeflemiştir (Vergili, 2008, s.611). O, Durkheim etkisiyle dışsal ve baskıcı toplumsal olgu kavramını ele almıştır. Ülkü, toplumsal olguların bu niteliklerine içselliği de eklemiştir. O'na göre, toplumsal olgular, bir taraftan fertlerden doğmuşlar, onlardan güç almışlar diğer taraftan fertlerin doğumlarından ölümlerine kadarki faaliyetlerini aşmışlardır. Bu noktada Ülkü, Durkheim kadar Simmel, Von Wiese ve Weber'in etkisinde kalmıştır (Uygun ve Özer, 1993, s. 167).

Fındıkoğlu, sosyolojizmin bazı yönlerini benimsemiş, eksik yönlerini belirlemiş ve bütüncül bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. O, sosyal realiteyi ya da toplumu sosyolojinin konusu olarak kabul etmiş, bu yönüyle Durkheim ve Ziya Gökalp ile aynı çizgide yer almıştır. Ancak Fındıkoğlu, sosyal'in başlı başına ve kendi kendine var olan, ayrı bir realite sahası olarak ele alınmasını sosyolojistlerin büyük bir hatası olarak görmüştür. O'na göre, realite alemi, bir bütün olarak ele alındığında, realitenin sosyal parçasının diğer parçalardan bağımsız olmadığı, bu parçalarla karmaşık ilişkiler içerisinde olduğu görülmüştür. Fındıkoğlu, sosyal realitenin ekonomik, biyolojik, psikolojik, tabii ve coğrafi kısımlarla ilişkileri olduğunu ve birbirlerini etkilediklerini belirterek bütüncül bir görüş ortaya koymuştur. O, sosyal realite ve metod konusunda Ziya Gökalp'ten etkilenmesine karşın Gökalp'in sosyal olay açıklamalarında determinizmi kullanmasına karşı çıkmıştır. Fındıkoğlu, sosyal bilimlerde tabiiat bilimlerinde olduğu gibi determinist açıklamaların mümkün olmayacağını belirtmiş, sosyal olayların açıklanmasında ferdi iradelerin rolünü ortaya koymuştur. Bu anlayışıyla Fındıkoğlu, Mehmet İzzet'e yaklaşmıştır (Güngör Ergan, 2008, ss. 639-640).

Anadolucu grup, pozitivist ve sosyolojizmi eleştirdikten sonra bu anlayışlarla ilişkili makineleşme, teknik ve ulus devlet olgularını incelemiştir. Grubun üyelerine göre, hız, uçak, atom ve makine çağında insan varlığı parça parça edilmiş ve tabiiat dizginlenmek istenmiştir. Bu istek, insan madde ve tabiiat arasında bir çarpışma ortaya çıkarmıştır. İnsan, bu çarpışmada üstün gelmiştir. Üstünlük, insana gurur vermiştir. Ancak ahlak, ekonomi, psikoloji, sosyoloji çağa damga vuran tekniğin hızına yetişememiştir. Teknik ile hukuk, ahlak ile ekonomi anlaşamamış, sosyoloji ve psikoloji ilerlemelere yetişememiştir. Anadolucular, günümüz insanlığının hastalığının sebebini ve Dühamel'in "Keşifleri durdurun" çağrısının sırrını burada aramışlardır. Gruba göre, bir toplumun teknikte ileri olması geride olan bir toplumdaki daha uzun ömürlü olduğu anlamına gelmemiştir. Anadoluculara göre, teknikte geri olan milletlerin fertleri ileri olan milletlere göre bünyelerinde birçok erdemi daha fazla barındırmışlardır (Arik, 1947, s. 5). Anadoluculara göre, modern ulus devlet nizamıyla insanlık makine ve devlet denen iki devin boyunduruğu altına girmiştir. Bu dönemde, dünya tekdüzeleşmiş ve insanlar birbirlerine benzemişlerdir. Makine ve devlet, insanların yaşamını standart bir hale getirmek için çabalamışlardır. Büyük fabrikalarda seri üretilen mallar dünyanın her tarafına tek tip olarak ulaştırılmışlardır. Bu tekdüzelik, sadece maddi araçlarda gözlenmemiştir. Film gibi manevi alanın unsurları bir ülkede üretilmiş, kopyaları dünyanın her tarafına ulaştırılmıştır. Böylece dünyanın diğer yerlerine de aynı yaşam tarzının benimsetilmesi hedeflenmiştir. İdeolojiler bile dünyanın farklı yerlerine aynı siyasi düşüncüyü dayatmış ve tek bir dünya kurulması istenmiştir. Makine ve

makineleşen medeniyet, bütün dünyayı tekdüze bir hale getirirken bütün insanları aynı şart, tenbih, heyecan ve düşünceler içerisine itmiş, fert şahsiyetini kaybetmiş, duygusuzlaşmış, anonimleşmiş, özelliğini kaybetmiş ve kalabalığın içinde kaybolmuştur. Anadoluçulara göre, çağımızda makine ve devlet kitlelere yüksek ve eşit yaşama şartları sunmuştur fakat buna karşın insanlar kafa ve vücutlarını daha az işletmişler, hazır fikir kalıpları, ideolojiler ve propagandalar nedeniyle hakikati daha az düşünmüşler ve hayal, sanat dünyası kurmayı bırakmışlardır (Kaplan, 1947, ss. 7-8).

Anadoluçuları Ziya Gökalp'e muhalif kılan temel konu ve çalışma kapsamında üzerinde durulacak son tema, milliyetçiliktir. Aslında Anadoluçular milliyetçiliğe ilişkin görüşleri nedeniyle Ziya Gökalp ve Türkçü Turancı çevrelerden kopmuşlardır. Anadoluçulara göre, Türkçüler, soyu milletle karıştırmışlar ve milleti Turan'da aramışlardır. Onlara göre, gerçekte saf Latin, Cermen, İslav milletleri bulunamayacağı için saf Turan milletine de rastlanmamıştır. Turandan birçok kavim ayrılmış ve bu kavimlerden çoğu henüz millet haline gelememişlerdir. Anadoluçulara göre, Türkçüler, millet kuramamış soydaşlarla aynı isim altında aynı soyun adını taşıyan bir millet kurmak istemişlerdir. Anadoluçular, soy, toprak ve iktisat birliklerinin millet oluşumundaki etkisini önemsemeyen, milliyet, dil ve din birliğine dayalı bu davayı çürük bir dava olarak nitelemişlerdir. Grup, bu görüşlerin temsilcisi Ziya Gökalp'in bu düşüncelerinde siyasi amaçlar taşıdığını ve son nesillerin ideal yaratmasına engel olduğunu belirtmiştir. Onlara göre, Turancılık ülküsü, ferde gerçek fedakarlıklar teklif etmemiş, bir içeriğe sahip olmamış ve bir çocuk rüyası olarak kalmıştır (Topçu, 1939, ss. 84-89). Anadoluçulara göre, Gökalp, dokuz yüz yıldır Anadolu'da yaşayan milleti korumak ve yaşatmak yerine irademizle alakası olmayan yabancı bir davayı ideal olarak sunmuştur. Gruba göre, toplumun cellatları eliyle kendisine teklif ettiği Gökalp'in tabiriyle gözlerini kapayan adamın hayat ideali, daima uzak ve yabancı diyarları sayıklamış ve rüya davasının karşısına milletimize yabancı komünizmi çıkarmıştır (Topçu, 1947, s. 5). Bu belirlenimler üzerinden Anadoluçulara göre, gerçek milliyetçilik, Anadolu milliyetçiliğidir. Gruba göre, Anadolu, günümüzde elimizde kalan ana küttedir ve İstiklal Savaşı'nda şehitlerin, gazilerin kanlarıyla bizlere bırakılmıştır. Anadolu, Türkiye'nin şahsiyet ve karakterini ifade eden milli hayat, şuur ve karakterin içinde doğacağı vatan ve millet sembolüdür (Okurer, 1947a, s. 8). Anadoluçulara göre, Anadolu milliyetçiliği, 1071 yılıyla başlamış, ırka dayanmamış, İslamiyet, Türkmen ve Eti tarım tekniği gibi üç sac ayağı üzerinden yükselmiştir. Gruba göre, Anadolu milliyetçiliğinin birinci sac ayağı, Orta Asya'daki, göçebe ve tüccar Türkmen, yaşadığı tabiatın sert koşullarına alışmış, civarındaki zengin memleketlere akınlar düzenleyerek servetler edinmiş ve bu servetleri Asya'dan Akdeniz'e taşımıştır. Tüccarlıkla geçinmiştir. Bir yandan bozkır insanının sert özelliklerini diğer yandan şehirlilerin medeni hallerini mizacında birleştirmiştir. Bir vatana bağlanmamıştır. Yaşadığı zorluklara kolay göğüs germiştir. Türkmen, insan mukadderatı üzerine kafa yormamış, kainat metafiziği üzerine düşünmemiş ve mistik ihtiyacı duymamıştır. İkinci sac ayağı, İslamiyet, Türkmen'in bu kainat metafiziği, mukadderat ve mistisizm ihtiyacını karşılamıştır. Anadoluçulara göre, milliyetçiliğimizin son sac ayağı, Eti tarım tekniğidir. Gruba göre, Eti halkları, göçebe ve tüccar olmadıkları için toprağa bağlanmışlar, çiftçilik yapmışlar ve ileri bir ziraat tekniğine sahip olmuşlardır. Eti halkları, kanlarını Anadolu topraklarıyla karıştırmışlar, vatan kurmuşlar ve yaşadıkları tarihi felaketleri kolaylıkla yenememişlerdir. Bu üç etkenin şekil verdiği Anadolu insanı, Arap milletinden ve Orta Asya Türkü'nden farklı özellikler taşımış, İslamiyet sayesinde şamanlıktan kurtularak yeni bir ruh kazanmış, Eti halklarıyla kaynaşarak tüccar iken çiftçi olmuş ve bir medeniyet yaratmıştır. Anadoluçular, bu millete, Asya'nın çocuğu yerine Anadolu'yu kurmuş, ilerletmiş kavimlerin çocuğu demenin daha yararlı olacağını düşünmüşlerdir (Okurer, 1947b, s. 10). Sonuç itibarıyla Anadoluçuların milliyetçiliğinde, millet dini, İslamiyettir. Büyük vatan, Anadolu'dur. Soy, dokuzyüz yıldır Anadolu'da kaynaşmalarla eriyip aslını kaybetmeyen Türk soyudur. Dil, bu ülkede asırlardır tarih içerisinde olgunlaşan somut ve zengin Türk dilidir. Devlet, mesuliyetli, merkezîyetçi ve otoritelidir (Kaplan, 1947, s. 551).

Sonuç

Anadolucu hareket, Osmanlı Devleti'nin son on yıllık sürecindeki siyasi ve toplumsal düzensizlik içerisinde ortaya çıkmış, Osmanlıcılığa, İslamcılığa ve Turancılığa tepki niteliğinde bir fikir hareketidir. Hareket, her alanda önemli isimleri bünyesinde barındırmıştır. Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Topçu sosyoloji, Mükrimin Halil Yinanç tarih, Remzi Oğuz Arık arkeoloji, Mehmet Kaplan, Faruk Nafiz Çamlıbel, Yahya Kemal Beyatlı edebiyat alanında Anadoluculuğun önemli temsilcileri olmuşlardır. Grup içerisindeki sosyologlardan Ülken, Fındıkoğlu ve Topçu her biri başlı başına bir sosyoloji ekolü oluşturabilecek bilgi birikime sahip olmuşlardır. Ülken'in Türk sosyolojisinde yönetime ilişkin açıklamaları, sosyolojinin yöntemini ve sosyolojiyi felsefeyle ilişkilendirmesi Türk sosyolojisine yapmış olduğu en önemli katkılardır. Fındıkoğlu, Türk sosyolojisinde Gökalp'in bir devamcısı gibi görünmüştür. Ancak, Fındıkoğlu, toplum kadar ferdi iradeye ve büyük adamlara önem vererek Mehmet İzzet'e de yaklaşmıştır. En önemlisi, Fındıkoğlu sosyal olayları açıklarken, coğrafyanın, psikolojinin, ekonominin yanı sıra ferdin etkisini de görmezden gelmemiştir. O'nun Türk sosyolojisine kazandırdığı bütüncül anlayış, toplum ve sosyal realiteyi bir bütün olarak, birlikte incelemeyi gerekli görmüş, taraflı ve tek sebepli açıklamalardan kaçınmıştır. Topçu, hareket felsefesi çerçevesinde metafizik temelli, ruhçu, değerlerle örülü bir sosyoloji anlayışı ortaya koymuştur. Topçu, toplum içerisinde irade sahibi bireyin etkisine değinmiş, Marksizme, sosyolojizme, pragmatizme, makineleşmeye karşı çıkmıştır. O'nun İslamiyet temelli sosyalist toplumu, Türk toplumunun ideal yapısıdır. Topçu, sosyolojinin yanı sıra felsefe, edebiyat, sanat, siyaset, eğitim alanlarındaki görüşleriyle Türk düşün hayatına önemli katkılar sunmuştur. Grup, daha kuruluş aşamasında kültürcü, ideolojik ve İslamcı şeklinde bölünmüştür. Bazı kaynaklarda Mavi Anadoluculuk veya Türk Hümanizması'nın grup ile ilişkilendirilmesi yanlıştır. Çünkü, Mavi Anadolucular, Anadolu'nun Batısı'ndan yola çıkmışlar, dine karşı sekülerleşmeyi, Batılılaşmayı savunmuşlardır.

Anadolucu grubun Türk sosyolojisine katkıları kısaca değerlendirildikten sonra hareketin Ziya Gökalp muhalifliği netleştirilmiştir. Ziya Gökalp, için Türk coğrafyası Turan iken Anadoluculara göre, Anadoludur. Ziya Gökalp, Türk tarihini Orta Asya ile başlatırken Anadolucular için Türk tarihinin başlangıç tarihi, 1071 Malazgirt Zaferi'dir. Buna bağlı Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışı, Turani milletlerden oluşurken Anadoluculara göre, Türk milliyetçiliği, Anadolu'da İslamiyet'in ruhu, Müslüman Türkmen ve Eti halklarının tarım tekniği üzerinden yükselmiştir. Ziya Gökalp pozitivist felsefe temsilciliğine Anadolucular metafizik temelli Bergson sezgiciliğiyle karşılık vermişlerdir. Ziya Gökalp'in Durheimci sosyolojizmine Anadolucular, psiko-sosyoloji, bütüncül sosyoloji ve birey iradesini esas alan hareket felsefesiyle itiraz etmişlerdir. Ziya Gökalp'in sosyal olayların tek nedenli determinist açıklamalarına Anadolucular, toplumsal olayların çok boyutluluğuyla karşı çıkmışlardır.

Sonuç itibarıyla Ziya Gökalp'in,

*"Nabızlarımda vuran duygular ki tarihin
Birer derin sesidir, ben sahifelerde değil
Güzide, şanlı, necip ırkımın uzak ve yakın
Bütün zaferlerini kalbimin tanininde
Nabızlarımda okur, anlar, eylerim tebcil.*

*Sahifelerde değil, çünkü Atilla, Cengiz
Zaferle ırkımın tetviç eden bu nasiyeler,
O tozlu çerçevelerde, o iftira amiz
Muhit içinde görünmekte kirlî, şermende;
Fakat şerefle numayan Sezar ve İskender!*

*Nabızlarımda evet, çünkü ilm için müphem
Kalan Oğuz Han'ı kalbim tanır tamamiyle
Damarlarımda yaşar şan-ü ihtişamıyla
Oğuz Han, işte budur gönlümü eden mülhem:*

*Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan
Vatan, büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan*

şeklindeki ifadelerine Anadoluocular,

“
Başka sanat bilmeyiz, karşımızda dururken,
Söylenmemiş bir masal gibi Anadolumuz.
Arkadaş, biz bu yolda türküler tuttururken,
Sana uğurlar olsun.. Ayrılıyor yolumuz!”

dizeleriyle karşılık vermişlerdir.

Kaynakça

- Akgün Ünsal, F. (2020). *Türk Hümanizmi Bağlamında Mavi Anadoluçuluk Hareketi*, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kırıkkale.
- Arık, R. O. (1947). Çağımız, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:13, ss. 5-6.
- Güngör Ergan, N. (2008). Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *Türkiye'de Sosyoloji, İsimler Eserler 1*, Der.: Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınevi, s. 629-681.
- Kaplan, M. (1947). Bugünkü Medeniyet ve Fert, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:13, ss. 7-8.
- Kaplan, M. (1947). Yeni Türk Milliyetçiliği, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:8, ss. 2-3.
- Kongar, E. (1993). Ziya Gökalp, *Türktoplumbilimcileri 1*, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, ss. 27-73.
- Sağlam, S. (2008). Ziya Gökalp, *Türkiye'de Sosyoloji, İsimler Eserler 1*, Der.: Çağatay Özdemir, Phoenix yayınevi, ss. 161-219.
- Şirin, F. S. (2013). Türk Aydınının Anadolu'ya Yönelişinde Balkan Savaşları'nın Rolü, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 28(2), ss. 523- 548.
- Topçu, N. (2017). *Bergson*, Dergah Yayınları, 7. Baskı, İstanbul.
- Topçu, N. (1939). Asrımızın Hareket Adamları, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:2, ss. 33-39.
- Topçu, N. (1939). Bizde Milliyet Hareketleri, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:3, ss. 84-89.
- Topçu, N. (1939). Hareket Felsefesi, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:1, ss. 23-28.
- Topçu, N. (1943). Hakikat Düşmanı Üç Felsefe, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:11, ss. 321-331.
- Topçu, N. (1947). İradenin Davası, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:12-2, ss. 3-6.
- Topçu, N. (2018). *Sosyoloji*, Dergah Yayınları, 8. Basım, İstanbul.
- Türkdogan, O. (2005). *Ulus Devlet Düşünürü Ziya Gökalp*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Okurer, C. (1947a). Eğitim ve Öğretim Prensipleri, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:12-2, ss. 7-8.
- Okurer, C. (1947b). İdeal ve İdeoloji, *Hareket Dergisi*, Dergah Yayınları, Sayı:7, ss.10-15.
- Uygun, H., Özer, İ. (1993), Hilmi Ziya Ülken, *Türktoplumbilimcileri 1*, Remzi Kitabevi, 2. Basım, İstanbul, ss. 145-204.
- Ülken, H.Z. (2023). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 19. Basım, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Vergili, A. (2008). Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Sosyoloji, İsimler Eserler 1*, Der.: Çağatay Özdemir, Phoenix Yayınevi, ss. 597-628.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

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

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Bir İmparatorluk Düşü mü Yoksa Pragmatik Bir Gerçeklik mi: İslâmcıların Ziya Gökalp Eleştirileri*

An Imperial Dream or a Pragmatic Reality: Islamists' Criticism of Ziya Gokalp

Arş. Gör. Muhammed Emre Sütçü¹

Öz

Osmanlı münevveri, imparatorluğun son anına kadar, devletin varlığını geleceğe taşımaya arzulanmış, takındığı bu tavır çerçevesinde düşüncesini geliştirmiştir. Siyasal ve toplumsal açıdan sarsıntıya uğrayan imparatorluk çeşitli ideolojik cereyanlara sahne olmuştur. II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesiyle birlikte neşir hayatında şahit olunan hareketlilik üç farklı ideolojik şemanın belirginleşmesini sağlamış ancak bu belirginleşme ne zamansal ne de cereyana mensup olma bakımlarından keskin ayrımlara ve kompartımanlaşmaya sebep olmuştur. Ne İslâmcıların Ziya Gökalp'i ne de Ziya Gökalp'in İslâmcı münevveri tam olarak karşısına almaması özünde imparatorluk düşünürü olmalarıyla vuzuha ermektedir. II. Meşrutiyette Gökalp'in şahsına yöneltilen eleştirinin en berrağı, yine Ziya Gökalp'in açtığı 'içtimai usul-ü fıkıh' tartışması çerçevesinde belirginleştiği görülmektedir. Ancak bu eleştirinin siyasal tonu arka planda olup kelâm alanına ilişkin teknik bir eleştiri olduğu görülmektedir. Gökalp'in ideolojik tavrına yöneltilen eleştiri 1930'dan sonra Hüseyin Kazım Kadri tarafından yöneltilmiştir. Daha sonra yöneltilen İslâmcı eleştirilerin ise bilimsel ve nesnel bir perspektiften olmadığı görülmektedir.

Anahtar kelimeler: Ziya Gökalp, İslâmcılık, Türkçülük, İçtimai Usulü Fıkıh, Hüseyin Kâzım Kadri

Abstract

Until the last moment of the empire, Ottoman intellectuals desired to carry the existence of the state into the future and developed their thoughts within the framework of this attitude. The empire, which was shaken politically and socially, was the scene of various ideological movements. The dynamism witnessed in the publishing life after the abdication of Abdülhamit II led to the crystallization of three different ideological schemes, but this crystallization did not lead to sharp distinctions and compartmentalization in terms of temporal or movement affiliation. The fact that neither the Islamists fully confronted Ziya Gokalp nor Ziya Gokalp fully confronted the Islamist intellectuals becomes clear because they were essentially imperial thinkers. In the Second Constitutional Monarchy, the clearest criticism of Gokalp's personality is seen to have become evident within the framework of the 'social usul-u fiqh'

*Bu çalışmanın ilk hali 05.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, emresutcu@istanbul.edu.tr

Atf için (to cite): Sütçü, M. E. (2024). Bir İmparatorluk Düşü mü Yoksa Pragmatik Bir Gerçeklik mi: İslâmcıların Ziya Gökalp Eleştirileri. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 371-386.

debate opened by Ziya Gökalp. However, the political tone of this criticism was in the background and it was a technical criticism in the field of kalam. The criticism of Gökalp's ideological attitude was directed by Hüseyin Kazım Kadri after 1930. It is seen that the later Islamist criticisms were not from a scientific and objective perspective.

Keywords: Ziya Gökalp, Islamism, Turkism, Social Usul al-Fiqh, Huseyin Kazim Kadri

Giriş

II. Meşrutiyet dönemi Türk düşünce dünyası açısından velüt bir zemin teşkil etmektedir. İmparatorluğun içinde bulunduğu sorunlar, o dönemde kalem oynatan simaların büyük bir kısmını sürekli düşünmelerine ve düşüncede tahavvül etmelerine vesile olur. Düşünce açısından ne Tanzimat ne de II. Abdülhamit dönemlerinde, II. Meşrutiyet Dönemindeki arayış ve zenginlik söz konusudur. II. Meşrutiyet Dönemindeki hızlı değişim, dönüşüm ve bunların meydana getirdiği sadme, üretilen düşüncenin çoğu zaman eklektik, yararçı ve krize bir cevap hüviyetinde olmasına yol açar. Mezkûr dönemde kalem oynatan Ziya Gökalp, yukarıda zikredildiği biçimiyle klasik meşrutiyet düşünürlerindedir ancak diğer bir yanıyla dönemin düşünürlerinden farklılaşmaktadır. Çünkü Gökalp senkretik değil sentezci bir yaklaşımla düşüncesini inşa etme gayretindedir. Bu zaviyeden Türk düşüncesi ve sosyal bilimi açısından özgün olmuş, devletin ve toplumun karşılaştığı sorunlarla derinlikli bir ilişki kurmuştur.

Gökalp'e İslâmcılar tarafından yöneltilen eleştirilerin ele alınacağı bu makalede, II. Meşrutiyet Döneminde temayüz eden İslâmcı eleştirilerin genellikle teknik boyutta kaldığı, siyasi ve içtimai meselelerde iki tarafın karşı karşıya gelmekten kaçındıkları, politik hususlardaki karşı gelişlerin genellikle Gökalp dışındaki Türkçüler ve İslâmcılar şeklinde olduğu serimlenecektir. Ziya Gökalp'in siyasal tavrına yönelik İslâmcı eleştirinin ise ancak 1930'dan sonra erken Cumhuriyetin Gökalp'i kullanımıyla ve erken Cumhuriyet'te doğan muhalif seslerin çıkışıyla çakışan Hüseyin Kazım Kadri tarafından dile getirildiği ifade edilecektir. Daha sonraki eleştirilerde ise Soğuk Savaş dinamiklerinin, Ziya Gökalp üzerinden bir erken cumhuriyet eleştirisi ortaya koymak amaçlandığı gösterilecektir.

1. Zemini Temizlemek: Eski Hâl ve Yeni Hâl

Çağdaş dönemde Batı ile karşılaşma sonrasında Osmanlı münevverinde temayüz eden his ve düşünceler, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ve hatta daha sonraki dönemlere kadar modernleşme deneyimine şahit olan münevverin büyük bir kısmı için geçerli olacaktır. Batı gelişmesine duyulan hayranlık ancak Batı'nın Batı dışındaki pratiklerinin sebep olduğu nefret hisleriyle birlikte Batı'daki gelişmelerin memlekete transfer edilerek Batı'nın sebep olduğu sadmelerden kurtulma düşüncesi, ortak his ve düşünceleri büyük oranda temsil eder. Erken dönemde askerî alanda temayüz etmiş bir problem olarak görülen yani teknik bir sorun olarak addedilen mesele yerini zamanla din, siyaset, iktisat gibi toplumsal hayatın bütün alanlarını teşmil eden sorunlar kümesine bırakır. Münevver açısından ise

zikredilen sorunlar kümesine bütünsel bir cevap üretme anlayışı ve arayışı hâkim olur. Tüm bunlara verilecek karşılık, köklü bir ıslahattır.

Islahatın yönü, hızı ve biçimi pozisyonlara, ideolojik yönelim ve tercihlere göre değişse de münevverin çeşitli ideolojik çerçevelere yakın olması yahut farklı pozisyonlarda bulunuyor olması, eski hâlin değişmesi ve yeni hâlin meydana getirilmesi meselesinde ortaklaşmasına engel değildir. Bu yeni hâle geçişin diğer bir deyişle mod değiştirmenin en temel veçheleri Batı’da gelişen tekniğin aktarımı, kalkınma, ilerleme gibi konulardan müteşekkildir. Bu durumu Ziya Gökalp *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* adlı yazısında muasırılık bağlamında tartışmış, hemen bütün ideolojik yaklaşımların muasırlaşmak konusunda ortaklaştığını ifade etmiştir (Gökalp, 1976, s.1).

Osmanlı münevveri eski hâlin ne olduğunu ve yeni hâle geçişin formülünü ortaya koymaya çalışırken, çağdaşı olan Batılı bilgiyle de ilişki kurar. Zikredilen bilgiyle irtibatı artıran münevver, Batı’da ihdas edilen kurumları, mücessem Batılı kavram ve düşünce biçimlerini tetkik ve tahkik ettikçe karşılaşılan meselenin sadece teknik bir mesele olmadığını derç eder. Özellikle II. Meşrutiyet Döneminde neşredilen mecmualarda “şuûn”, “havâdis” gibi bölümler altında Batı’da meydana gelen değişimin Batı dışındaki yansımalarından olan sömürgeciliğin etkileri okuyucuya aktarılır ve aktarım öncelikle münevverin kendisinin Batı’ya karşı tavrını etkiler.² Bu durum yalnızca İslâmcılar zaviyesinden değil tüm münevver açısından İslâm’ın kaynaklarıyla sahici bir ilişkinin kurulması gerektiği düşüncesini doğurur. Aşırı Batıcı bir grup münevver bile mod değişimi olarak eski hâlden yeni hâle geçişin ancak kaynaklara dönüşle mümkün olabileceği konusunda ortaklaşır. Yani kaynaklara dönüş, hâkim bir söylem olarak belirginleşir. Ancak kaynaklara dönüş söylemi ve hareketinin yalnızca Batılı bilgi veya Şarkiyatçı yazının etkisiyle gerçekleştiğini iddia etmek, on dokuzuncu yüzyıl münevverine haksızlık etmek olur. İslâm düşünce geleneğinde ve bu geleneğin klasik metinlerinde kaynağa dönerek ihya etme anlayışı mevcuttur. Şarkiyatçı yazının da İslâm’ın klasik kaynaklarından beslenerek kendi iddialarını oluşturduğu göz önüne alındığında, kaynaklara dönüş hareketi ve söyleminin çağdaş dönemdeki isimlerinin sadece Batılı bilgi yahut Şarkiyatçı yazın etkisiyle kaynaklara dönüşü vurgulamadığı, İslâm’ın tavrının bunda etkili olduğu vazih bir şekilde anlaşılır. Tarih boyunca İslâmlık, içine düştüğü kriz durumundan kaynaklarla etkili bir irtibat ve anlamlı bir ilişki kurarak çıktığı görülmektedir.³

Batı’daki teknik gelişmelerin memlekete transferi için yurt dışına eğitime gönderilen isimler de imparatorluğun entelektüel hayatını etkiler. Bu kesim de Batı’da meydana gelen yeni hâlin yani

² II. Meşrutiyet Döneminde neşredilen *Sebilürreşad* ve *İslâm Mecmuası* gibi dergilerde mezkûr bölümler mevcuttur.

Bkz.: Danış, İ., Göleç M. ve Köse Ö. F. (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Düzdağ, E. (2018). *Sebilürreşad Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları.

³ Bir Şarkiyatçı olarak Montrogomery Watt Gazali üzerine yaptığı çalışmasıyla aslında Gazali’nin de kaynaklara dönerek İslâm’ın içinde bulunduğu kriz hâlinde çıktığını ifade etmiştir. Gazali’nin entelektüel portresini çıkarırken kaynaklara dönüşün önemini dolaylı bir şekilde berkitmiştir. Yani kaynaklara dönüş hareketi modern bir olgu değildir. Modern dönemde Batı’da gelişen üretim biçimi ve bunun yol açtığı değişimin çok boyutlu ve dönüştürücü olması, geleneğin sorunlu görülmesine yol açmıştır. Bkz.: Watt, W. Montrogomery, *Müslüman Aydın: Gazâli Hakkında Bir Araştırma*, Çev. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Batı'daki değişimin bütün bir dünyayı etkilediği ve bütün dünya için geçerli olduğuna kanaat eder. Birçok cereyanın, düşünce biçiminin ülkeye transferinde bu isimler etkin bir rol oynar.

Osmanlı İmparatorluğu entelektüel hayatına dair Tanzimat Döneminde Osmanlılığın, II. Abdülhamit Dönemini İslâmcılığın, İttihat Terakki Cemiyetinin iktidarı devraldığı II. Meşrutiyet Döneminde Türkçülüğün öne çıktığı ve öne çıkan cereyanın diğer cereyanları etkisiz bıraktığı şeklinde genel bir kanı vardır. Dönemin dergilerine, gazetelerine bakıldığında her bir dönemde cereyanların takipçi, taşıyıcı isimleri ve bu isimlerin fikirleri açısından keskin bir ayırım yapmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Bu yüzden Ziya Gökalp ve İslâmcıların birbirlerine eleştirilerini ele almadan önce Türkçülük ve İslâmcılık cereyanlarının kısa bir değerlendirmesini sunmak, eleştirileri yerli yerine oturtmak için anlamlı olacaktır.

1.1. Zemin Tespiti: İki Tarz-ı Türkçülük

Türkçülük, II. Meşrutiyet dönemi çerçevesinde cereyanın takipçileri açısından geçişli ve çeşitli bir form arz eder. Cereyanlar arasında geçişlerin ve çeşitliliğin son zamanlara kadar görünür olması, imparatorluk politikasının münevver zihnindeki izdüşümünü imler. Münevver ve politika yapıcılar imparatorluğun çeşitliliğini dikkate almadan düşünce ve pratik denkleminin kurulamayacağını farkındadır. Bu saikle son zamanlarında yaşadığı kayıplara kadar İttihad-ı Anasırı gözeterek Türklük yerine, üst kimlikler üzerinden kendisini kurmayı ve tanımlamayı tercih etmiş, birçok eyleminde Darü'l-İslâm'ı daha geniş bir etki alanına yaymak gayesi gütmüştür (Kushner, 1977, s. 2). Türkçülük cereyanının serencamı göz önüne alındığında iki farklı tarzda meydana geldiği görülmektedir. Rusya'dan göçenler tarafından ve Gökalp'in çerçevesinde gelişen Türkçülük kavrayışı şeklinde tefrik edilebilir.

Türkçülük cereyanının geç zuhur etmesinin sebepleri, anasırın bütünlüğünün gözetilmesinin yanında Rusya'dan iltica eden Türklerin ancak II. Abdülhamit sonrasında payitahta gelmeleriyle efkârı umumiye iştirak etmeleridir. Abdülhamit döneminde Rusya Türklerinin Türkçü fikirleri devlet tarafından tehlikeli görülmüş ve fikrin sahipleri sürgüne gönderilmiştir. Payitahtta rahat bir şekilde kalem sahibi olmaları için II. Meşrutiyetin ilânını beklemeleri gerekecektir.

Rus Çarlığının etkisi altında yaşayan dış Türklerin özellikle Panslavizm hareketinden etkilenerek geliştirdiği Türkçülük cereyanı Hıristiyanlaştırma ve Ruslaştırma politikalarına karşı bir silah hüviyetindedir (Landau, 1995, s. 8). Baskıcı Rus politikalarına karşı kültürel bir hareket olarak ortaya çıkan bu cereyan, kimliği muhafaza etme ve geleceğe taşımak gayesiyle serpilen Cedîdcilik hareketinin eklemlenmesiyle hacim kazanır. Özellikle Avrupa ticaretiyle ilişki kuran bu toplulukta bir süre sonra küçük bir burjuvazi neşvünema eder. İlk başta eğitimde ıslah hareketi olarak ortaya çıkan Cedîdcilik, küçük burjuvazi tarafından desteklenen bir hareket olma hüviyetini kazanır. Neşrettiği *Tercüman* gazetesiyle Gaspıralı İsmail, İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuruluşunda rol oynayan Hüseyinzâde Ali Bey ve II. Abdülhamit zamanında Trablusgarp'a sürgün edilen ve sürgünden kaçarak Fransa'ya eğitime giden Yusuf Akçura gibi isimler Rus Türkleri arasında öne çıkan bu isimlerin Türkçülük cereyanının teşkil etmesinde ciddi roller oynadıkları görülmektedir. Özellikle Akçura'nın

geliştirdiği Türkçülük düşüncesi yukarıda zikredilen amaca müstenittir. Avrupa’da aldığı eğitimin de etkisiyle Batı siyasetinde yer almanın kıymetini anlamış, bu uğurda düşüncesini teşkil etmiştir (Georgeon, 1996, s. 35). İmparatorluktaki Türkçülüğün iki tarzı siyasetini anlamak için nirengi noktası olan bu hareketin mensupları, “*Batılılaşma siyasetine yol vererek, tipik Batı-dışı ulusçuluk tavrına dönüşmüştür. Yenileşme siyaseti içinde Türkçülük akımıyla, Batı içi çekişmede taraf olmanın yolları aranmış, bu sayede de varlıklarını belirtme çabası içine girmişlerdir. Bu anlamda Türkçülüğün siyasi yönü de Batı’nın siyasi merkezlerine yönelmiştir.*” (Karakaş, 2000, s. 229)” Bütün bunlar dış Türkler arasında gelişen Türkçülük fikrinin bir devlet projesi olmaktan çok toplumu dönüştürerek ulus-devlet inşa etmeyi planlayan bir düşünce örgüsü olduğunu göstermektedir (Karakaş, 2000, s. 229).

İmparatorluk münevverine sirayet etmesiyle efkâr-ı amme olma yolunda ilerleyen Türkçülük, Ziya Gökalp’te farklı bir form kazanır. Gökalp, 1913’te neşrettiği *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı yazısında Türkçülük, İslâmcılık ve muasırlık gibi cereyanları bir bütün hâlinde irdelemiş, hepsinin imkânını saklı tutarak imparatorluğa bir reçete sunmak istemiştir. Hars ve medeniyet kuramıyla İslamlık ve Türkçülüğün birbirinden ayıramayacağını temellendirerek halkın gelenek anlayışı ve devletin modernleşme arzusu arasında bir muvazene kurmuştur. Medeniyet anlayışı, devletin kalkınma taleplerini Batı’yla kurulacak sağlıklı bir ilişkiyle karşılamaya, hars anlayışı da devletin toplumun gelenek ve din anlayışıyla çatışmadan bu süreci yürütmesine hizmet eder. (Bulut, 2016, s. 89). Dinin toplum açısından önemini kavrayan Gökalp harsa üretken, dönüştürücü anlamlar yüklemiş, medeniyetin tek tipçi yanına karşılık üretmiştir. Harsın en önemli ögesinin din olduğunu teslim ederek geliştirdiği bu hars-medeniyet yaklaşımında, milliyet anlayışını da beynelmileliyet kategorisi çerçevesinde inşa etmiştir (Baş vd., 2022, s. 489). Beynelmilleliyet anlamı dönüşmesine rağmen imparatorluk düşünürü olma özelliğini kaybetmemiştir. İslâmlıklar arasında ortak zeminlerin artırılmasını, ortak ıstılahlar geliştirilmesini sağlayacak kurumların inşa edilmesini gerekli görmüştür. Kısacası Gökalp bir İmparatorluk düşünürü olarak anasının bütününü göz önünde bulundurmuş ve bu hassasiyetiyle düşünce örgüsünü, Türkçülük anlayışını geliştirmiştir. Modernleşerek imparatorluğun tahkim edilmesini arzuladığı için Rusya’dan iltica eden Türkçülerden ayrılmaktadır.

Görüldüğü üzere II. Meşrutiyet döneminde iki tarzı Türkçülük temayüz etmiştir. Türkçülük cereyanındaki dernekleşme faaliyetlerin çerçevesinde sürülecek iz de bu vaziyeti göstermektedir. Akçura ilk olarak Türkçü fikirleri yayacak ve Türkçülerin bir araya gelip tartışacakları bir meclis olarak *Türk Derneği*’nin kurduysa da bu derneğin ömrü çok uzun olmamış, dernek mensuplarının Türkçülük anlayışlarındaki farklılaşmadan ötürü kısa sürede kapanmıştır. Ardından kurulan *Türk Yurdu* ile öncelikle tıbbiyelilerin eğitilmesi amaçlansa da Akçura Orta Asya’ya açılmak, Pantürkist hedeflerine ulaşmak gayesi gütmüştür. (Arai, 1994, s. 126). Gökalp ise ilk olarak Türkçülerle birlikte boy gösterme anlamında *Genç Kalemler* mecmuasında bulunmuştur. Daha sonra *İslam Mecmuası* çevresinde kendisine yakın isimlerle birlikte olmuştur. II. Meşrutiyette, iki tarzı Türkçülüğün var olması, cereyanların mütecanis bir yapı arz etmediğini göstermektedir. Özellikle II. Abdülhamit sonrasında

meydana gelen serbestlikle entelektüel arenada arayışlarda, reçete önerilerinde ve değişen dünyada yer edinme çabalarında çeşitlilik söz konusudur.

1.2. İktidar ve Muhalefet Arasında: Bir Cereyan Olarak İslâmcılık

İslâmcılığın iktidar ile muhalefet arasında salınan bir düşünce olduğu söylenebilir. İmparatorluğun İslâm âlemindeki bağımsız nadir devletlerden biri olmasının yanında, Avrupa devletler kulübü içerisinde Müslümanları temsil eden yegâne aktör olarak belirmesi, II. Abdülhamit'in Panislamist politikasını takip etmesinin temel itkilerindendir. Abdülhamit, hilafet kurumunu canlandırarak Avrupalı devletlere karşı elini güçlendirmek gayesiyle İslâm'ın temsilini semboller üzerinden artırmayı hedefler (Deringil, 2002). Bu amaç doğrultusunda imparatorluğun çeşitli coğrafyalarından şeyhlerin ve İslami temsili haiz isimlerin payitahta gelmesini sağlar. Okullarda dinî eğitime ağırlık kazandırır. İslâm'ın hilafet kurumuna politik bir anlam yükleyerek Avrupa'nın sömürgeci politikalarına karşı uluslararası arenada bir denge unsuru oluşturmaya çalışır. Denge politikasının bir aracı olarak husule gelen Panislamizm yine Abdülhamit'in takip ettiği iç politikalar nedeniyle İslâmcı bir muhalefet doğurur.

İslâmcılığın düşünce cereyanı olarak meydana gelişi II. Meşrutiyet olarak tarihlenebilir. İslâmcılığı Yeni Osmanlılarla başlatan tezler olsa da Yeni Osmanlıların temel olarak yapmak istediği, Batılı kavramlara İslâmî giysiler giydirerek Batılılaşma sürecinin sancısız bir şekilde yürütülmesini sağlamaktır. Yeni Osmanlıların çabası, II. Meşrutiyet'te kendine özgü sesi, örgütlülüğüyle ortaya çıkan İslâmcılara bir lügatçe sağlamıştır ve kendine özgü seslerin görülebileceği mecralar *Sebilürreşad/Sıratımustakim* mecmualarıdır.

II. Meşrutiyet İslâmcılığının fikrî köklerinden biri Cemâleddin Afganî'dir. Afganî, âlemi İslâm'a ilkin kavmiyet vahdetini sağlayarak Batı sömürgeciliğinin ortadan kaldırılmasını, ardından uluslararası arenada güç sahibi olmak için İslâm birliğinin kurulması gerektiğini salık vermiştir. Öğrencisi Muhammed Abduh ise hocasının siyasal önceleyen reçetesini zamanla terk etmiş, İslâm'ın kurtuluşu için önemli olan asli unsurun eğitim olduğuna kanaat getirmiştir. Abduh'a göre eğitim vasıtasıyla İslâm âlemi sömürgeciliği alt edecek, geri kalmışlığa son verecek ve böylece gerçek bir kurtuluşa erecektir. On dokuzuncu yüzyılda etkin olan Afganî ve Abduh, İslâmcı düşüncede ve II. Meşrutiyet İslâmcıları açısından önemli uğrak ve kaynak teşkil eden isimlerdir. Ziya Gökalp'in *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı yazısında İslâmcı mecralar olarak zikrettiği *Sebilürreşad, Sıratımustakim* dergilerinde mezkûr isimlerden pek çok çeviri yapılmıştır.

Cemâleddin Afganî yalnızca İslâmcılar üzerinde değil, Türkçüler ve Rusya'dan iltica eden Türklerin pek çoğunun siyasal ve toplumsal düşünceleri üzerinde etkisinin olduğu görülmektedir. Afganî hem âlemi İslâm'da temsil kabiliyetine sahip olduğundan hem de imparatorluk açısından göz önünde tutulmak kaygısından ötürü II. Abdülhamit devrinde payitahta getirilmiş ve Nişantaşı'nda belli halkalarla sohbetler gerçekleştirmiştir. Mehmet Emin Yurdakul'un milliyetçi sanat anlayışının, düşüncesinin ilk nüvesi bu sohbetlerde Afganî tarafından atılmıştır (Kurbanov, 2011, s. 114). Paris'te bulunduğu zamanlarda Ahmet Ağaoğlu Afganî'nin sohbetlerine katılmış, kendisinin ilmi zenginliğinin

kaynaklarından biri olarak Afganî'yi işaret etmiştir (Kurbanov, 2011, s. 153). Yine Ağaoğlu kavmiyetçiliği reddeden İslâmcılara karşı Afganî'nin İslâm âleminin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesi için onların ayrı kavimler hâlinde kalkınması ve gelişmesi düşüncelerini öne sürmüştür (Türköne, 1994, s. 111). II. Meşrutiyet'ten sonra payitahta geldiklerinde Rusya Türklerinin yazıları *Sebilürreşad*'da neşredilmiştir. Bütün bunlar İslâmcılar ve Türkçüler arasında keskin bir ayırımın ve mütecanis bir bütünlüğün olmadığı göstermektedir.

İmparatorluk anasının önemli bir kısmıyla ortak bir dil inşasında İslâm'ın en önemli enstrüman olduğu göz önüne alındığında İslâmlık ve İslâmlığın etkisi münevverler tarafından önemsiz görülememiştir. Bu yüzden I. Dünya Savaşının sonuna kadar çeşitli cereyanlar tarafından İslâmlık mühim bir konu olma hüviyetini korumuştur. Şarkiyatçı yazında ısrarla vurgulanan İslâm'ın ataleti öncelediği, bilimsel aklı yok ettiği iddialarına cevap vermek yalnızca İslâmcılar değil tüm münevver için bir meslek hâline gelir. İmparatorluk münevveri, Şarkiyatçı yazında kaleme alınan metinlerin muhatabının bizatihi kendisi olduğunu düşünür. Hatta Şarkiyatçı iddialara cevap verilirken, mezkûr yazının ürettikleri üzerinde düşünülmesi ve aşılması gereken meseleler olması durumun paradoksal yanını ortaya koymaktadır.⁴ İslâmcı yahut Türkçü olarak addedilen isimler, Şarkiyatçı yazının eleştirisi üzerine bina ettikleri cevaplarda Şerif Mardin'in ifade ettiği gibi Batı'ya yönelik savunmacı duygular içerisinde ortaklaştıkları görülmektedir (Mardin, 1996, s. 12). Mezkûr kalem sahipleri Batı'da tecessüm eden kurumlar ve kavramların Türk ve İslâm düşünce geleneğinde var olduğunu cereyana mensubiyet fark etmeksizin gösterirler.

Bütün bunların olmasının önemli bir sebebi, II. Abdülhamit sonrasında görece rahatlayan neşir hayatındaki serbestinin izin verdiği oylumlu tartışma zeminidir. İttihat Terakki Cemiyeti, iktidara geçtiğinde ideolojik çevrelerin büyük bir kısmına yönelik kapsayıcı bir tavrı benimsemesi de tartışma zeminine hacim kazandırmıştır. Bu sebeple dönemin münevveri devleti kurtarmak görevini benimsemeye ortaklaşır. Ancak devletle özdeşleşme, yoğun bir siyasallaşmaya sebep olur. Siyasal olanın devlet bağlamında merkezî oluşu, münevverin esbabı mucibesi olur. Bu durum İmparatorluk düşü görmek ve İmparatorluğu kurtarmak için pragmatik kararlar vermek arasında sallanmalarına neden olur. Ancak krizin imkânından toplumu yeniden kurmak değil bir arada tutmak şeklinde faydalanılır. Ziya Gökalp tam da bu bağlamda II. Meşrutiyet'in en özgün sesidir. Kriz hâlinde imparatorluğun bütünlüğünü düşünerek, hars-medeniyet kavramını geliştirir.⁵

⁴ Renan'ın iddiaları ve müdafaaları bu durumun en iyi örneğidir. Osmanlı münevveri, Renan'la ve onun temsil ettiği düşünceyle sürekli bir hesaplaşma içindedir. Ancak Renan'ın iddialarını fazlasıyla merkeze yerleştirdiklerinden eleştirilen konu, aşılması gereken yegâne konu hâline gelir. Kaynaklarla kurulan ilişki ve ihtiyaç yalnızca cevap üretme mesabesindedir. Kaynak bir bakıma cevap üretmek için kullanılan araçların ardiyesidir. Ardiye tasnife tabi tutulmaz, karmaşıklık ve cevap üretmek için araç arandıkça karmaşıklıklaştıran bir yapıya bürünür. Dolayısıyla cevap verilse de cevabın ötesinde bir kurulum sağlayacak düzenlilik kaynaklar açısından yitirilmiştir.

⁵ Devletle münevverin özdeşleşmesi iki ihtimali içinde barındırır. İlki siyasal olanın imkânı üzerinden inşa yahut ihya edici bir hareket alanı açmak diğeri de siyasal olanın imkânını devlete eşitleyerek kurucu momenti yitirmektir. Devletin içinde bulunduğu kriz durumu münevver için uyarıcı olabilirken; devletin siyasal olanla eşitlenmesi, ortaya çıkması potansiyel kurgunun örülmesini engellemektedir. Carl Schmitt'e göre siyasal olan devletten önce gelmektedir. Schmitt'in siyasal olanın

2. İmparatorluk Düşü Devam Ederken: Kavmiyetçilik Meselesi

Bir çerçeveye sığmayan münevver arasındaki ilişkiyi ve dönemdeki düşünce zeminini tespit etmek adına II. Meşrutiyetteki tartışmalara göz atılmalıdır. İlk olarak erken bir zamanda ve II. Meşrutiyet'in arifesinde, imparatorluğun takip ettiği ve yarar elde edebileceği cereyanların tartışmaya açıldığı Akçura imzasını taşıyan *Üç Tarz-ı Siyaset* (1904) adlı yazı mercek altına alınabilir. Akçura, mezkûr yazıda Osmanlılık, İslâmcılık ve Türkçülük cereyanlarının serencamını ele alır. Zikredilen üç cereyandan biri olan Türkçülüğün İmparatorluğun bekası için takip edilmesi gerektiğini yumuşak bir biçimde ifade eder. Akçura'nın Türkçülüğü bir imkân olarak gördüğü *Üç Tarz-ı Siyaset* yazısına Ali Kemal "*Cevabımız*" başlıklı yazıyla karşılık verir. Ali Kemal, Akçura'nın ele aldığı cereyanları mütemmim cüz olarak görür, İslâm'ı Türk'ten Türk'ü İslâm'dan ayırmanın imkânsız olduğunu ifade eder (Akçura, 1987). Ahmed Ferit de "*Bir Mektup*" isimli yazıyla bu tartışmaya dâhil olur. Ona göre Osmanlılık cereyanı arka plana itilemez, imparatorluk için mezkûr cereyan hâlâ önemini korumaktadır. Osmanlılık, imparatorluğun unsurlarının üst kimliğidir (Akçura, 1976). Görüldüğü üzere erbabı kalem tarafından imparatorluğun içinde bulunduğu bu durum ele alınmakta ve kritik duruma yönelik çözüm önerileri sunulmaktadır. Türkçülerin, özellikle de Rusya'dan göçen Türklerin kendine özgü sesi dernekleşme faaliyetleri ve İttihat Terakki Cemiyeti ile girdikleri yakın ilişki neticesinde güçlenir.

İslâmcılar ve Türkçüler arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek için ele alınması gereken mecralardan biri *İslam Mecmuası*'dır. İttihat Terakki yardımıyla çıktığı bilinen bu dergi, *Sebilürreşad*'daki İslâmcı kanattan farklı olarak Türkçülere müzahir isimlerin olduğu bir mecmuadır. Dergiyle dinin modernleşmesi hususunda daha keskin ve sağlıklı adımlar atılması, âlemi İslâm'la irtibat kurulması amaçlanmaktadır. İslâm'ın modernist tavrını benimsemesiyle *Sebilürreşad*'a benzeyen *İslam Mecmuası*, derginin biçimi, mahiyeti itibarıyla de *Sebilürreşad*'a benzemektedir. '*Dinli bir hayat, hayatlı bir din*' şiarıyla yayın hayatına devam eden derginin neşrinden hasıl edilmek istenen murat, kaynaklara dönüş, gerçek İslâm'ı anlamak, İslâm'ı doğru bir şekilde yaşamak olarak ifade edilir (Danış vd., 2019).

Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin *İslam Mecmuası*'nın ilk sayısında "*İslâm ve Terakki*" (1914) başlığıyla açtığı tartışma hem geç Renan müdafaası örneği hem de İslâmcılar, Türkçüler ve Rusya Türkleri arasındaki konumlanmaları, çekinceleri ve irtibatı gösteren bir laboratuvar gibidir. Bu tartışmayla politik alanda kristalize olmaya başlayan konumlanmalar ve karşı karşıya gelmeler gün ışığına çıkar.

Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım yazıya İslâm'ın terakkiye mâni olduğunu iddia etmenin büyük bir iftira olduğunu ifade ederek başlar. İslâm'ın özü ve esası olduğunu düşündüğü vasıfları sayar. Bunlardan

kurucu imkânını gördüğü konfigürasyonun cumhuriyet bağlamı olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Schmitt'in siyasal olanı, cumhuriyetteki çoğulcu seslerin mütecanis bir hüviyete bürünme gayesini taşır. Bu saikle da Yıldız Bıçaklar Gecesi'nin ardından "*Führer Hukuku Korudu*" yazısını neşretmiştir. Ancak Osmanlı münevverinin bağlamı imparatorlukta, karşılaştığı kriz durumunda hem anasırın çeşitliliğini hem de devletin hayatiyetini bir arada düşünür. Bu durum Osmanlı münevverinin paradoksunu teşkil eder.

ilki Yeni Osmanlılardan beri münevverin gündeminde olan şûrayı ümmet kavramıdır. Musa Kazım'a göre şûrayı ümmet İslâm'ın özünün ve esaslarının en başta gelenlerindedir (Danış vd., 2019, s. 174). Şûrayı ümmet'in en sahih biçimi ise İslâm'ın ilk yıllarında uygulanmıştır. Daha sonra İslâm'ın başına çöken istibdatla birlikte şûra şuru terkedilmiş ve idare-i keyfiyet hâkim olmuştur. Dolayısıyla İslâm'ın özünden uzaklaşan yönetimler yüzünden âlemi İslâm bugünkü duruma gelmiştir (Danış vd., 2019, s. 176). Ardı sıra hürriyet, adalet, müsavat ve uhuvvet gibi kavramların İslâm'ın kurucu kavramları olduğunu iddia eden Mûsâ Kâzım, bu kavramlar çerçevesinde eski hâlin bir portresini çıkarır ve yeni hâl için bir zemin temizleme girişiminde bulunur. Bu kavramlar bugünün dar ve sorunlu çerçevesinden çıkarıldığında kurtuluş denklemini kurmak için temel ve basit bir hamle atılmış olacaktır. Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin bu yazısına Nüzhet Sâbit, kendi mecmuası olan *Takib ve Tenkid Mecmuası*'ndan bir cevap verir. Sâbit yazısında Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendiye şu dört soruyu yöneltir:

- “1. Kavmiyetçilik iddia etmek ne derece yasaktır ve hangi sureti yasaktır?”
2. “Ben Arabım benden daha Arap yoktur” diye bir hadisi şerif vardır, deniliyor. Bu hadisi şerif mevzu hadis değilse kastolunan şey nedir?”
3. Türkçe yahut Çince konuşan bir Müslüman, Türküm, Çinliyim demekle kavmiyetçilik iddiasında bulunmuş olacak mı?”
4. Yoksa asıl maksat diğer kavmiyet ve milliyetleri zelil görmemek midir? (Kara, 1989)”

Ancak yöneltilen sorulara *İslâm Mecmuası*'ndan cevap gelmez. Uzun sessizlik üzerine Babanzâde Ahmet Naim *Sebilürreşad* dergisinde “*İslâm'da Davayı Kavmiyet*” (1914) başlıklı bir yazı neşreder. Yazıda öncelikle Nüzhet Sâbit'in yazısına cevap vermediği için Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi üzerinden *İslâm Mecmuası*'nı eleştirir. Ahmet Naim “*Türk Yurdu'nun samimi bir yoldaşı olmak üzere mazbuata kendini prezante eden bir İslâm Mecmuası, din namına, nakil buyurduğunuz sözlerden başkasını elbette söylemeyeceği gibi, işi daha ziyade ta'mik etmesi (incelemesi) de refikini gücendirmek tehlikesini izhar edebilir* (Babanzade, 2018).” ifadesini kullanır. Ahmet Naim daha yazısının başında *İslâm Mecmuası*'nın *Türk Yurdu'nun samimi bir yoldaşı* olduğunu, bu saikle Nüzhet Sâbit'e cevap veremeyeceğini ifade eder. Naim aynı yazıda kavmiyetçiliğin kötülüğünü göstermek adına Arnavutluk'un bağımsızlık sonrası içine düştüğü duruma işaret eder ve kavmiyetçilik davasının imparatorluk için iyi bir seçenek olmadığını savunur.

Mezkûr yazıda ilgi çeken bir diğer nokta Babanzade Ahmet Naim'in Türkçülere ilişkin bir tasnif ortaya koymasıdır. ‘*Hâlis Türkçüler*’ ve ‘*Türkçü-İslâmcı*’ tefrikinden sonra sırayla açar. Babanzade'ye göre ‘*Hâlis Türkçüler*’ yeni bir din ve anane ihdas etmeyi arzulamakta, bu yüzden muhatap olarak alınmaya değer değillerdir. Buna karşılık ‘*Türkçü-İslâmcı*’ olarak tavsif ettiği kanadın İslâmlıkla bir derdi olmadığını ancak onların da ‘davayı asabiyyeti’ yanlış anladığını öne sürer. Naim'e göre

Türkçülerin 'davayı asabiyet' üzerinden vatan sevgisini üretmeleri yanlıştır. Vatanın evlatlarına gerçek değil hayal ürünü mefkureler yüklediklerini, bunun gençleri kandırmak olmaktan başka bir şey olmadığını söyler (Babanzade, 2018, s. 34). Kavmiyet davasının zehirli bir şerbet olduğunu yazısında hadisler ve ayetler yardımıyla mütemadiyen vurgular.

Ahmet Naim'in yazısının ardından uzun süredir Süleyman Nazif ile kalem münakaşasında olan Ahmet Ağaoğlu tartışmaya katılır. Ağaoğlu, ilmine saygı duyduğu Ahmet Naim'e Türkçüler hakkında hep söylentiye mebni iddialardan hareket ettiğini yazar. Gerçek bilgiye müstenit bir eleştiri geliştirilmesinin daha faydalı ve ön açıcı olacağını berkitir. Ağaoğlu, Babanzade'nin '*Halis Türkçüler*'e yönelik dinsizlik yaftasının ağır bir itham olduğunu, Türkçülük cereyanı içindeki bazılarının dinsizliğinin bütün bir gruba teşmil edilemeyeceğini ifade eder. Diğer taraftan Ağaoğlu, Babanzade'nin iddiasını temellendirmek için yazısına aldığı ayet ve hadislerde 'kavim' kelimesinin geçmediğini, kelimeyi yanlış olarak kullandığını ve 'kavim' olarak tefsir ettiği mefhumların aslında 'asabiyet' olduğunu savlar. Ağaoğlu, Babanzade'nin yazısında olumsuz bir mana yüklediği 'asabiyet' mefhumuna karşılık olarak 'kavim' kavramını öne çıkarır, 'kavim'e olumlu bir anlam yükler. Zaten Ağaoğlu'na göre kavmiyet his birliğinden farklı bir şey değildir (Kara vd, 2023). Ayrıca Ağaoğlu'na göre, İslâm tarihindeki biricik örneğe bakılacak olursa, Hz. Peygamber döneminde karşı çıkılan durumun, asabiyet olduğu görülmektedir. Bu okumada, tarihsel koşullar ve akış itibarıyla, İslâm'ın birinci gayesi asabiyeti ortadan kaldırıp Arap kavminin vahdetini sağlamaktır. Araplar bir bütün olmadan İslâm'ın yaşanmasının ve tatbikinin mümkün olmadığını, dilde birliğin de Kur'an-ı Kerim'in nazil olmasıyla başarıldığını öne sürer. Bütün bunlardan hareketle Ağaoğlu, mütecanis bir varlık kazanmak ve vahdet için 'kavmiyet' bağının kurucu bir unsur olduğunu vazedir. Medine devletinin kuruluş amacı da aynı gayeye müstenittir, Araplık vahdetini kurmak yoluyla İslâm'ı yüceltmeye hizmet etmektir. Ağaoğlu'nun bu çerçevesinde Afganî'nin izini sürmek mümkündür.

Görüldüğü üzere münevverlerin hemen hepsi kendi pozisyonlarını sağlamlaştırmak ve pozisyonlarına meşruiyet kazandırmak için İslâm tarihinden örnekler vermektedirler. Kaynaklar günün aciliyeti ve pragmatik tavırlar zaviyesinden yoruma tabi tutulmaktadır. Ancak zaman ve zemin oldukça kritiktir, kavmiyet meselesi ve İslâm'ın ona bakışı, pozisyonlar çerçevesinde değişmektedir. Bu durum Ziya Gökalp, Gökalp'in çevresindeki isimler ve onları eleştiren İslâmcılar açısından görülen İmparatorluk düşününün yakıcı bir yanını teşkil etmektedir. Bu saikle da kavmiyetçilik bağlamında İslâmcılar ve Gökalp karşı karşıya gelmemiştir. Krizin ciddiyeti sebep olduğu karmaşa ortamını karşılıklı kalem münakaşasında harcamak yerine, kurtuluş denklemini ve reçetesini bulmak için enerji harcamışlar, imparatorluğun bekasını düşünmeyi tercih etmişlerdir.

2.1. İmparatorluk Düşü ve Pragmatik Bir Gerçeklik: Teknik Bir Eleştiri

Türk siyasal hayatında uzun soluklu laiklik tartışmalarının başlangıcı olarak görülebilecek Ziya Gökalp'in *İslam Mecmuası*'nda 1914 yılında başlattığı '*içtima-i usulü fıkıh*' tartışması, dönemin diğer kritik tartışmalarından biridir. Gökalp'in bu tartışmayı, daha önce belirtildiği üzere, toplumu modernleşmeye ikna etmek ve devletin modernleşme yolunda önünü açmak misyonu ve

motivasyonu açmış olduğu anlaşılmaktadır. Yeni oluşan hukuk ve geleneksel kodları taşıyan toplum arasında yeni bir muvazene kurmak isteyen Gökalp İslâmî ilimlerde önemli bir yer teşkil eden fıkıh ilmiyle, Batı'dan gelen değişim yönündeki icbarın sebep olduğu toplumsal değişim ve dönüşümü açıklayan sosyolojiyi mezcederek cari durumu açıklayacak ve değişimin önünü açacak bir çerçeve sunmaya çalışacaktır. '*İçtima-i usulü fıkıh*' Gökalp düşüncesinin laikliğe giden yoldaki bir uğrağı olsa da 1923'ten sonraki laiklik lehine vereceğı keskin bir karar olmaktan uzak olduğu ifade edilmelidir.

Gökalp '*İçtimai usulü fıkıh*' tartışmasına insanların amellerinin ne olduğunu tartışarak başlar. Gökalp'e göre ameller iki noktadan tetkik edilebilmektedir. İlki kâr ve zarar dengesi üzerinden tetkik edilebilir. Kâr ve zarar, iktisadın yani *ilmi tedbir-i menzil*'in konusudur. Diğeriyse hüsn (iyilik) ve kubuh (kötülük) üzerinden tetkik edilmektedir. İyilik ve kötülük bakımından insanın amellerini tetkik etmek fıkıhın konusunu teşkil ettiğini ifade eden Gökalp, iyiliğı (hüsn) ve kötülüğü (kubuh) barındıran amellerin ise 'dini ibadetler' ve 'hukuki muameleler' olarak ikiye ayrıldığını ortaya atar. Amellerin iyi ve kötü olduğuna kanaat getiren melekenin tecrübeye müstenit bir akıl olduğunu savunarak Ebu Yusuf'a dayandırdığı "*örfe müstenit nasların hükmü, örfün değişmesine göre değişkenlik gösterir*" hükmü çerçevesinde kendi anlayışını biçimlendirir. Bu şekilde örfün belirleyici olduğunu hatta nastan daha önemli olduğunu iddia eder. Yani özetle dinî ibadetler bağlamında taabbudi olanın iyilik ve kötülük açısından değişmez bir özelliğe sahip olduğunu ancak hukuki muamelelerde örfün nas kadar önemli olduğunu ifade eder. Tecrübenin dayandığı akıl olarak örfü öne çıkarması, hukuki değişimin önünü açan ve klasik hukuk araçlarının yetersizliğini ima eden bir hamledir.

Gökalp'in açtığı tartışmaya *Sebilürreşad*'tan katılan İzmirli İsmail Hakkı fıkıh usulü açısından Gökalp'in tamamen yanlış bir noktada olduğunu ortaya koymaya girişir. İzmirli'ye göre nassın hüküm verdiği noktada örf bir anlam ifade etmemektedir. Örf Gökalp'in çerçevesinde merkeze otururken, fıkıh usulü bağlamında örf yalnızca tamamlayıcı olma hüviyetindedir. İzmirli, bütün bunların akla nakilden daha fazla alan tanıyan Mutezile'nin tavrını anımsattığını vurgulayarak Gökalp'i ehli sünnetin yaklaşımından uzak bir düşünce formuna yaklaştıracığını ifade eder. İzmirli İsmail Hakkı yine usul çerçevesinde insan davranışında 'dini ibadetler' ve 'hukuki muameleler' şeklinde bir ayırımın olmadığını belirtir. Gökalp'in ve daha sonra bu projeyi destekleyen Halim Sabit'in ve Mehmet Şeref'in hızlı değişimlere cevap üretebilmek için örf merkezli kurdukları '*İçtimai usulü fıkıh*'ta çok temel bir şeyi gözden kaçırdıklarını düşünen İzmirli İsmail Hakkı yine örfle ilişkin çok temel olan bir özelliğı gözden kaçırdıkları öne sürer. Örfün mahalli olduğunun göz önüne alınmaması yine fıkıh usulü çerçevesinde yapılan büyük bir hatadır. İzmirli İsmail Hakkı'nın eleştirisinin temelinde fıkıhın ve özellikle de fıkıh usulünün iyi anlaşılması vurgulanmıştır. Hatta İzmirli İsmail Hakkı'nın eleştirisi bir bakımdan, Gökalp'in tarihselci yaklaşımının fıkıh usulü çerçevesinde yapılamayacağını ifadesidir.

Fıkıh usulü çerçevesinde görülen teknik eleştiride, İslamcılar ve Gökalp arasında siyasal tavırda bir karşı geliş görülmemektedir. Eşref Edip Fergan'ın *Mehmet Âkif* kitabında bahsettiğı husus bu bağlamda değerlendirilebilir. Nitekim Mehmet Âkif, I. Dünya Savaşı sırasında Gökalp'in açtığı '*İçtimai*

usulü fıkıh' tartışmasının böyle bir zamanda umuma açık tartışmanın doğru olmayacağını düşünür. Gökalp ve ekibine bir mektup gönderilerek mesele hakkında bir salonda toplanılıp etraflıca konuşulması teklif edilir. Ancak mektuba karşılık gelmez (Fergan, 1938). Yine 1914 Haziran'ında *Sebilürreşad*'ın kapatılmasından sonra Talât Paşa Mehmet Âkif'i sadarete davet ettiğinde Gökalp'i kastederek Merkez-i Umûmî'dekilerle anlaşmasını teklif eder. Âkif ise anlaşmanın olmayacağını aralarındaki meselenin şahsi değil, memleket meselesi olduğunu ifade eder (Düzdağ, 2007: 75). Hatıralardan anlaşıldığı kadarıyla her iki taraf da umuma açık bir şekilde karşı karşıya gelmemeye özen göstermişlerdir. Bu veçheden bir imparatorluk entelektüeli olarak öne çıkan Gökalp'in durumu (Coşkun, 2004) dönemin İslâmcı isimlerinin büyük bir kısmına doğru genişletilebileceği görülmektedir. İmparatorluğun kurtarılması ve devamlılığı, her iki taraf için de merkezdedir. Bu mesele, Gökalp'in ve Meşrutiyet dönemi İslâmcılarının imparatorluk entelektüeli olarak hem pragmatik kaygılar hem de imparatorluk düşünün devamı için politik bağlamda karşılıklı eleştiriden kaçındıklarını göstermektedir. Gökalp'in Türkçülük düşüncesinin eleştirisi, 1933 yılında Hüseyin Kâzım Kadri tarafından yapılacaktır.

3. Düşten Uyanmak: Hüseyin Kâzım Kadri ve Ziya Gökalp Tenkidi

Hüseyin Kazım Kadri'nin 1933'te kaleme aldığı tenkit Ziya Gökalp'in siyasal düşüncelerine yöneltile ilk İslâmcı eleştiridir. Kazım Kadri'nin eleştirisi, Gökalp'in 1923 yılında neşrettiği *Türkçülüğün Esasları* eseri hakkındadır. İmparatorluğun ardından kurulan yeni Türk devletine bir program olarak sunduğu bu çalışmada, imparatorluktan cumhuriyete geçişin entelektüel olarak da gözlemlendiği metindir. Bu eserle Gökalp, eski vurguları yenileriyle değiştirdiği görülmektedir:

“1923'te Cumhuriyetin kurulması sonrasında kaleme alınmış olan bu eserinde, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanıdığı olduğu ağırlıklı vurguyu artırmadığı, tersine hafiflettiği gözlenmektedir. Önceki dönemde yaptığı, ulusal kültür ile uluslar arası olan uygarlık arasındaki ayrımı belirlemektir. Yeni dönemde ise, bu ikisi arasındaki farkı azaltmaya gayret etmektedir. Gökalp'e göre, bu yeni eserinde, bir ulusun 'sosyal yaşamları', dinsel, ahlaki, dilsel, siyasi-hukuki, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktadır. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in önceki dönemine ait eserlerinde, uygarlığa ait olarak değerlendirilen kategorilerdi ve ancak, halkın kültürüne uyum sağladıklarında, halk tarafından kabul edildiklerinde ve ölçüde ulusal kültürün bir parçası haline gelebilirler. (Bulut, 2013: 98)”

Bu kayma imparatorluk düşünün bittiğine işaret eder. İmparatorluk düşünün bitmesiyle pragmatik gerçeklik gereği mahfuz tutulan eleştiriler ortaya çıkmaya başlar. Hüseyin Kâzım Kadri'nin eleştirisi de bu bağlamdadır. Kâzım Kadri'nin eleştirisi, Gökalp'le İttihat ve Terakki iktidarında merkezi umumide beraber mesai harcamış birinin eleştirisi olarak da kıymetlidir. Öyle ki Kâzım Kadri tenkidin başında uzun bir Meşrutiyet değerlendirmesi yapması da bu tespiti desteklemektedir.

Kazım Kadri, Gökalp eleştirisine başlamadan önce, biraz önce ifade edildiği gibi Meşrutiyet değerlendirmesi yapar. Ona göre Meşrutiyet'in yeniden ilânı ihtilal değildir çünkü milletin alışkanlıklarını değiştirmemiştir. Bir hâlden başka bir hâle tahavvülü doğurmadığı için inkılap da değildir. Bu sebeplerle alelade bir tarihi olgudur (Kadri, 1989, s. 82). Ona göre, Osmanlı'ya pahalıya mal olan Türkçülük, şartların zorlamasıyla husule gelmiş bir düşüncedir. Nitekim "*Rusya'dan, Kafkasya'dan, Vüsta-yı Asya'dan gelen bir takım derbederlerin bu teşkilata sokulduklarını gördük. Bundan sonra Türkçülüğün lisanî, edebî, ictimai, ahlakî sıfatlarla meydan aldığına şahit olduk. "Türk Ocakları" teşkilatı bunun neticesinde oldu.*"ğunu düşünür (Kadri, 1989, s.81). İslâmlık siyasetine dayanacak ciddi bir kitle varken, sadece entelektüel bir kadronun kendi çıkarına bu politikayı benimsediğini ısrarla çeşitli yerlerde belirtir (Kadri, 1989, s. 96). Kadri imparatorluk düşü son bulduğunda açıkça Orta Asya'dan gelenlerin imparatorluğun siyasal dinamiğine müzahir hareket etmediklerini, kendi çıkarlarını takip ettiklerini ima eder.

Kâzım Kadri İslâmcı siyaset açısından da farklı düşüncelere sahiptir. İttihat İslâm'ın da tehlikesi olduğunu, İslâm dininin vazettiği ve bir araya getirmeye çalıştığı birlik ve beraberliğin ancak dini inanç ve imanın hükümlerine karşılık gelebileceğini ve İslam kavimleri arasında yardımlaşmayı ve dayanışmayı temin etmenin toplumsal bir kural olduğunu ancak birbirini tanımanın, siyaseten aynı fikirde olma ve olmamanın eşit derecede olduğunu ve ittihat İslâm'ın bundan daha öte bir şeye karşılık gelmeyeceğini ifade eder. Aslında bu hususta Ziya Gökalp'le aynı noktadadır. Ancak Gökalp'in önce Türk sonra Müslüman ifadesini doğru bulmaz, Kâzım Kadri'ye göre önce Müslüman sonra Türk olunur (Kadri, 1989). İttihat Terakki tarafından öne çıkarılan Türkçülüğün Nasyonalizm'e karşılık olacak şekilde kullanılmadığını ifade eder çünkü Türkçülük cereyanı İstanbul'da doğmuş ve buradan taşamamıştır bu sebeple millî siyaset olamamış, beş on kişinin kurgusu olarak kalmıştır (Kadri, 1989: 88). 10 Temmuz'dan sonra Osmanlılık cereyanının imkânı kalmayınca benimsendiğini ve bu benimseyişin imparatorluğun hareket alanını daraltmaktan başka bir şeye sebep olmadığını belirten Kadri'ye göre İslâmcılık daha kapsayıcı bir siyaset olduğundan İslâm'ın imkânı üzerinden kurulacak bir siyasetle Arnavutlar da Araplar da elde tutulabilirdi. Ancak İttihat Terakki bunu tercih etmediğinden başarısızlık kaçınılmaz olmuştur.

Kâzım Kadri, Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımını anlamsız bulur. Ona göre, Türk harsının İslâmiyet vasıflarından başka bir vasfı olamaz. Gökalp'in Uzak Asya'daki Türklerle ortak bir harsın olmadığı hâlde, hayata geçirilecek Pantürkçü politikayı mümkün görüp de Panislamcılığı ultramonten görmesi Kadri'ye göre hatadır. Anadolu Türkçesiyle, Kazan ve Kırım Tatarlarının lehçeleri arasında bir yakınlık bulunmaması, yani lisandaki bu uzaklık kültürel anlamda da kendisini göstermektedir (Kadri, 1989, s. 104). Türk harsına ait bütün her şeyin İslâmlıktan türediğini ve İslam'ın Türk'ü tavsif ettiği özellikleri aldığımızda geriye bir şey kalamayacağını iddia eden Kadri din ile temeddün husule gelmeyeceğini kabul eder ancak dini medeniyetin düşmanı saymanın anlamsız olduğunu iddia eder. Kâzım Kadri burada Gökalp'in hars kavrayışı üzerinden erken Cumhuriyetin

politikalarını eleştirir gibidir. Tenkidin kritik noktası, millî mefhumu üzerine yapılan değerlendirmedir. Kâzım Kadri'ye göre millîlik Türk ve İslâm'dır ve birbirinden ayrılamaz bütündür.

Kâzım Kadri'nin eleştirisi yukarıda ifade edildiği gibi cumhuriyetin doğuşuyla son bulan imparatorluk düşü ardından meydana gelen yeni gerçekliğe dair Gökalp'in Türkçülük anlayışına yöneltilen eleştiridir. Bu eleştiride Gökalp'in erken Cumhuriyet'teki kullanımları ile ilgili olduğu da anlaşılmaktadır. Yalnızca *Türkçülüğün Esasları* eleştiriye tabi tutulsa da eleştirinin ilk kısmının İttihat Terakki eleştirisi olması, metnin değişik bağlamlarda değerlendirilmesinin önünü açmaktadır. Gerçek bir inkılap olmadan yeniden ilân edilen meşrutiyetin nihai kertede imparatorluğu iflasa sürüklediğini ima eden Kâzım Kadri'nin erken Cumhuriyetin fikir programını ihtiva eden kitabı tenkit etmesi, örtük bir erken cumhuriyet eleştirisi olarak okunmasına olanak vermektedir.

3.1. Yeni Pragmatik Saha: 1933 Sonrası İslâmcı Eleştiriler

İslâmcı sayılabilecek Ziya Gökalp eleştirisi ilerleyen yıllarda artar. Bunlardan biri H. Mustafa Genç'in Tek Yol Yayınları'ndan çıkardığı *İslâmî Açından Ziya Gökalp ve Türkçüler* kitabıdır. Basım tarihi belli olmayan kitabın yazarı, girişe 15 Kasım 1978 tarihini düşmüştür. Bu metinde Gökalp'in kısa bir biyografisi verilmiş, Moiz Kohen'le yakınlığı vurgulanmıştır. Gökalp mason olmakla itham edilmiştir. Daha sonraki sayfalarda genel olarak Türkçülüğün ve milliyetçiliğin İslâmlıkla yan yana gelebileceği ifade etmiştir (Genç, [t.y.]).

Necip Fazıl Kısakürek'in 1982'de neşredilen *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu* metninde Ziya Gökalp'ten bahsedilmektedir. Gökalp'in sahte kahraman olduğunu ifade ederek Kısakürek, Genç gibi Gökalp'in Moiz Kohen'le arkadaşlığının altını çizmiştir. Durkheim'dan intihalle düşüncesini kurduğunu ve Durkheim'ın dini heyecana verdiği uhuvvet duygusunu kavim sevgisine irca ederek onu yanlış tefsir ettiğini iddia etmiştir. (Kısakürek, 1991, s. 78).

Hüseyin Kâzım Kadri'den sonra Ziya Gökalp'e yöneltilen eleştirilerdeki itham dozunun giderek artması, kendisinin mason olduğuna dair imaların yapılması, İslâmcıların İttihat Terakki Cemiyetine bakışıyla birlikte değiştiği görülmektedir. Aynı şekilde Cumhuriyet döneminde Türkçülük ve İslâmcılık arasında politik olaylara bakıştaki farklılığı da göstermektedir. Gökalp'in Türkçüler ya da Kemalist kadrolar tarafından kullanımının Gökalp'e yöneltilen eleştirilerin değişmesinde belirleyici olduğu görülmektedir.

Sonuç

Makalede İslâmcıların Ziya Gökalp'e yönelttikleri eleştiriler ele alınmıştır. Ancak eleştirileri ele almadan önce Türkçülük ve İslâmcılık cereyanlarını yerine oturtabilmek için zemin temizlenmesi istenmiştir. Zemin temizliğiyle amaçlanan İslâmcılık yahut Türkçülük cereyanlarının hem mensuplarına hem de birbirlerine karşı sınırlarının keskin olmadığı, geçişlerin olduğunu göstermektir. Türkçülüğün iki tarzda belirdiği ifade edilmiş, Rusya'dan iltica eden Türklerin geliştirdiği Türkçülük anlayışının imparatorluk düşünürü olarak Ziya Gökalp'ten farklı bir amaca müstenit olduğu ifade edilmiştir. Nitekim Rusya'dan iltica eden Türkçüler arasında öne çıkan Yusuf Akçura'nın anlayışında Türkçülük cereyanı Batı siyaseti içinde bir yer edinme anlamına geldiği, Ziya Gökalp'in geliştirdiği Türkçülük

anlayışının ise imparatorluğun hayatiyetini devam ettirmeyi amaçlayan devleti modernleştirme ve tahkim etme amacına müstenit olduğu gösterilmiştir.

İslâmcılık cereyanının iktidar ve muhalefet arasında salındığı, II. Abdülhamit iktidarında Panislamcılığın dış politikada bir denge aracı olarak kullanıldığını ancak iç siyasette aynı iktidarın kendi muhalefetini doğurduğu gösterilmiştir. *Sebilürreşad-Sıratımustakim* çizgisinde temayüz eden İslâmcılığın II. Meşrutiyet'in zengin tartışma ikliminde dört başı mamur bir ideoloji olarak belirlediği ifade edilmiştir. Bu dönemde İslâmcılar ve Türkçüler arasında özellikle kavmiyetçilik meselesi üzerinden tartışmalar meydana geldiğini ancak İslâmcılar ve Ziya Gökalp arasında imparatorluk düşünüyü devam ettirmeye ve pragmatik gerekçelerle siyasi düşüncelere eleştiri getirmemeye dikkat edildiğinin altı çizilmiştir. Bu bağlamda yalnızca Ziya Gökalp'in *İslâm Mecmuası*'nda açtığı 'içtimai usulü fıkıh' tartışmasına *Sebilürreşad*'dan İzmirli İsmail Hakkı, teknik bir eleştiri yöneltmiştir. Ancak bu eleştiri de siyasal veçheden değil, fıkıh usulü çerçevesinde Gökalp'in önerisine yöneltilen bir eleştiridir.

İmparatorluk düşü son bulduğunda Hüseyin Kazım Kadri tarafından Ziya Gökalp'e yöneltilen tenkitin hem bir İttihat Terakki Dönemi eleştirisi hem de Gökalp'in hars-medeniyet anlayışına karşı yürütülmüş bir eleştiri olduğu görülmektedir. Ayrıca İttihat ve Terakki'nin gerçek bir inkılap gerçekleştirmediği için başarısız olduğunu savlamasıyla cumhuriyetin fikrî programı olan *Türkçülüğün Esasları*'nı bir arada eleştirmesi, Kâzım Kadri'nin tenkidini, örtük bir erken cumhuriyet eleştirisi olmaya namzet kıldığı belirtilmiştir. İmparatorluk düşünden uyanmak entelektüel dünyada da belli parçalanmaları, ayrılmaları getirmiştir. Hüseyin Kâzım Kadri'nin ardından yöneltilen eleştirilerin, bilimsel değil daha çok itham şeklinde belirlediği görülmektedir. Eleştirilerin bu şekilde olması, İslâmcıların eleştiriye kaleme aldıkları dönemde İttihatçılığa bakışıyla örtüşmektedir.

KAYNAKÇA

- Akçura, Y. (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Arai, M. (1994). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*. (Y. Demirel, Dü., & T. Demirel, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baş, M.F., Akyurt. M. Ali. (2022). Kavramlarla Oynamak: Ziya Gökalp Düşüncesinde Ulusötesi Kategoriler ve "Beynelmileliyet" Kavramı. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 461-491.
- Bulut, Y. (2016). Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı. *Istanbul University Journal of Sociology*, 79-110.
- Coşkun, İ. (2004). Bir İmparatorluk Entelektüeli Olarak Ziya Gökalp. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(8), 67-76.
- Deringil, S. (2002). *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdulhamid Dönemi 1876-1909*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Düzdağ, E. (2018). *Sebilürreşad Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları.
- Erişirgil, M. E. (2007). *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*. (C. A. Aykut Kazancıgil, Dü.) Ankara: Nobel Yayıncılık.

- Fergan, E. E. (2011). *Mehmed Akif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. (Haz. Gün, F.) İstanbul: Beyan Yayınları.
- Genç, H. M. (tarih yok). *İslami Açıdan Ziya Gökalp ve Türkçüler*. İstanbul: Tek Yol Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976). *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenler: Yusuf Akçura (1876-1935)*. (A. Er, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Danış, İ., Göleç M. ve Köse Ö. F. (2019). *İslam Mecmuası (1914-1918)*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1991). *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kadri, H. K. (1989). *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. (İ. Kara, Dü.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ. (2005). *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, İ., Asılsoy, A. (2023). *Din ve Milliyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kurbanov, Ş. (2011). *Cemaleddin Afgani ve Türk Dünyası*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Kushner, D. (1977). *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. London: Frank Cass.
- Landau, J. M. (1995). *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. London: Hurst&Company.
- Mardin, Ş. (1996). *Yeni Osmanlı*. (Ö. Laçiner, Dü., & F. U. Mümtazer Türköne, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Naim, B. A. (2018). *İslam'da Dava-yı Kavmiyet*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Türköne, M. (1994). *Cemaleddin Afgani*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atf 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.



Hangi Gökalp?*

Which Gökalp?

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Erdil¹, Eyyüp Akyüz²

Öz

Ziya Gökalp, Türk toplumu adına birçok bilimsel ve kültürel çalışma yapmış önemli bir düşünürdür. Çok yönlü oluşu onun tek bir kimlikle betimlenmesine engel teşkil etmektedir. Gökalp, Türkiye’de ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusu olan sosyologdur. Osmanlı’nın yıkılış döneminde devleti kurtarma adına düşünceler üretmiş bir münevverdir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kuruluşunda devlete ve topluma yön verecek önemli görüşler ortaya koymuş bir teorisyendir. İmparatorluktan ulus devlete geçişle birlikte ortaya çıkan kimlik sorununu çözmeye çalışmış, devletin ekonomi, dil, din, hukuk, ahlak, sanat, eğitim, edebiyat gibi alan ve dallara nasıl yaklaşması gerektiğine dair fikirler sunmuştur. O, pek çok şiir kaleme almış olan bir şairdir. Gökalp, teoriler üretmekle kalmamış, teorilerini hayata geçirmek üzere eyleme geçmiştir. Bu bağlamda Halk Fırkasına fikri önderlik yapmış ve milletvekili seçilmiş bir aktivist ve siyaset adamıdır. O, Mustafa Kemal Atatürk’ün fikirlerine yön veren isimlerin başında gelir. Mustafa Kemal’in “Bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin babası Namık Kemal, fikirlerimin babası ise Ziya Gökalp’tir” sözü, Gökalp’in fikirlerinin Cumhuriyet rejimi için ne denli önemli olduğunu açıklar niteliktedir. Bununla birlikte Gökalp, değişen koşullara göre kendini ve görüşlerini gözden geçirmiş ve sonunda Türkçülük mefkûresinde karar kılmış bir ideologdur. Bu çalışmada, pek çok kimliği haiz olan Ziya Gökalp’in hangi kimliğinin ağır bastığını ortaya koymak amacıyla “Hangi Gökalp?” sorusuna yanıt arayacağız.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, sosyoloji, teori, ideoloji, kimlik

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Ziya Gökalp is an important thinker who has carried out many scientific and cultural studies on behalf of Turkish society. His versatility prevents him from being described with a single identity. Gökalp is the sociologist who founds the first chair of sociology in Türkiye. He is an intellectual who has produced thoughts on behalf of saving the state during the collapse of the Ottoman Empire. He is a theoretician who has put forward important views that will guide the state and society in the establishment of the State of the Republic of Türkiye. He has tried to solve the identity problem that emerges with the transition from empire to nation-state, and has offered ideas on how the state should approach fields and branches such as economy, language, religion, law, morality, art and literature. He is a poet who has written many poems. Gökalp not only theorizes but also takes action to put his theories into practice. In this context, he is an activist and political figure who is the intellectual leader of the Halk Fırkası and elects member of parliament. He is one of the names that has shaped Mustafa Kemal Atatürk’s ideas. Mustafa Kemal’s statement, “Ali Rıza Efendi is the father of my body, Namık Kemal is the father of my feelings, and Ziya Gökalp is the father of my

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

¹Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sandıklı Uygulamalı Bilimler Yüksek Okulu, m.erdil0202@hotmail.com.

²Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi. eyyupakyuz@gmail.com.

ideas” explains the importance of Gökâlþ's ideas for the Republican regime. In addition, Gökâlþ is an ideologue who has reviewed himself and his views according to changing conditions and has finally decided on the concept of Turkism. In this study, we will seek an answer to the question “Which Gökâlþ?” in order to reveal which identity dominates Ziya Gökâlþ, who has many identities.

Keywords: Ziya Gökâlþ, sociology, theory, ideology, identity

Paper Type: Research

Giriş

Sosyoloji, 19. yüzyılda yaşanan köklü değişimlerin etkisiyle ortaya çıkan bunalımları anlama gayretiyle ortaya çıkmış bir bilim dalıdır. Sosyoloji, değişen toplumların kimlik krizine karşı o toplumun temel dinamiklerini anlayarak tıpkı bir mühendis gibi bu yaşananlara bilimsel bir yolla çözüm bulma girişimidir. Bunu en başta Auguste Comte yapmıştır. O, sosyolojinin fizik gibi bilimsel yasalarının olduğunu iddia etmiş ve toplumsal dönüşümün yol haritasını çıkarmıştır. Bu anlamda sosyoloğun görevi; yalnızca teorik bir çerçeve çizmek değil, topluma müdahale edebilecek bilgi de üretmektir.

Sosyolojinin amacı, burada her ne kadar toplum mühendisliği olarak kabul edilse de sosyoloji, toplumsal olay ve olguların filtresiz fotoğrafını çekerek rötuşsuz bilgi üretme gayretindedir. Sosyolojinin doğuş koşullarında bilimsellik vasfının zayıf olduğu açıktır. İlk evresinde pozitif bilimlerdeki gibi nesnellik barındırmayan sosyoloji, ilk dönem sosyologlarının elinde daha çok ideolojik bir araç hükmündedir. Bir krize cevap vermek ve çözüm üretmek üzere ortaya çıkan sosyolojiden beklenen de toplumları belli çerçevede dizayn edecek bilgi üretmektir.

Comte'den sonra da teorik anlamda farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Spencer, Durkheim, Marx, Weber gibi düşünce adamları da teoriler ortaya atmışlar ve sosyolojiye yön tayin etmeye çalışmışlardır. Bu teoriler pozitivist, sosyalist ve liberalist bakış açıları etrafında şekillenmiştir. Bu yaklaşımlar nedeniyle sosyolojinin bir bilim olarak kabul edilme ve bağımsız bir kimlik kazanma süreci sancılı geçmiştir.

Sosyolojinin ilk dönemini, “ideolojik çözüm bulma” dönemi olarak adlandırmak çok yanlış olmaz. Sosyoloji bir anlamda batıda kapitalist süreçlerle motive etmiş ve batı-dışı toplumların sonradan intikal ettiği modernleşme sürecine ilişkin kapsamlı çalışmalar ortaya koymuştur (Akpolat, 2008, s.117). Bir yönüyle modernleşme çabasını ortaya çıkaran batı Türk düşünürlerini de etkilemiştir. Ziya Gökâlþ de tıpkı ilk sosyologlar gibi, Türkiye'nin modernleşme sürecinde sosyolojik teorileri işlerken ideolojik kimliğini öne çıkarmıştır. Eserlerinde Osmanlı'nın çözülme süreci ve bu çözülmeye karşı çözüm arayışı ile yeni kurulan devlet içinde modern bir ulus inşa etmeyi hedefler. Bu yönüyle Gökâlþ'in sosyolojisi ideolojik programa dönüşmüştür. Gökâlþ, ideolojisini inşa ederken teoriler ortaya koyar. Bu noktada onun teorisyen kimliği ile ideolog kimliği ayrı düşünülemez. Mardin (2020), Gökâlþ'in toplumsal çözümlemelerini ve bilimsel yaklaşımını vurgularken onun teorik analizlerinin nihayetinde bir ideolojik projenin parçası olduğunu belirtir. Ülgener (2006) de Gökâlþ'in Osmanlı'daki toplumsal çözülmeyi ve kültürel bunalımı analiz ederken, milliyetçi bir toplum inşa etmeye yönelik ideolojik bir hedef güttüğünü savunur. Ülgener'e göre Gökâlþ, hem toplumsal sorunları bilimsel bir bakış açısıyla inceleyen bir teorisyen hem de toplumu yeniden inşa etmeye çalışan bir ideologdur.

Durkheim'in toplumsal bütünleşme ve kolektif bilinç üzerine geliştirdiği fikirler, Gökâlþ'in toplumu anlama ve bir arada tutma çabasına esin kaynağı olmuştur. Durkheim, toplumsal düzenin çözülmesinden doğan anomi kavramını kullanarak, toplumsal normların yok olmasının getirdiği bunalımları açıklarken, Gökâlþ de Osmanlı toplumunun bu normatif çöküşle karşı karşıya kaldığını savunur (Durkheim, 1893). Gökâlþ, bu çözülmeyi milliyetçi bir bilinç ile

aşmayı önerir. Böylece sosyolog kimliğiyle ideolog kimliğini bütünleştirir. Batı kökenli bir bilim olan sosyolojinin yöntemlerini kullanan Gökalp'in böyle bir çizgiye gelmesi doğal karşılanabilir.

Bu makalede, Ziya Gökalp'in teorisyen ve ideolog kimliklerinin birbirini nasıl tamamladığını ve bu iki kimliğin bir bütün olarak toplumu nasıl şekillendirdiğini ele alacağız. Gökalp'in sosyolojik analizlerini, bu analizlerin ideolojik boyutunu ve Batı sosyolojisinden aldığı ilhamla modern Türkiye'nin inşasına yaptığı katkıları tartışarak, Gökalp'i hem teorik hem de ideolojik bir bakış açısıyla yeniden değerlendireceğiz. "Hangi Gökalp?" sorusu, teorik ve ideolojik kimliklerinin birleşiminden doğan bir Gökalp'i anlamak için önemli bir sorudur.

1. Yöntem

Yöntem; arşiv malzemesine, süreli yayınlara ve telif-tetkik eserlere dayalı hazırlanmış olan araştırmada, evrenin özellikleri hakkında bilgi toplamak, kişileri, durumları veya olayları tam ve doğru olarak betimlemek olan model esas alınmış, Ziya Gökalp'in Türk toplumunda öne sürdüğü düşünceleri tetkike tâbi tutulmuştur. Araştırmada, Gökalp'in fikirleri bağlamında kimliğinin, yazın dünyasındaki karşılığı incelenmiş, Osmanlı toplumu ve millî bir kimlik oluşturma sürecinde "Hangi Gökalp?" sorusu irdelenmiştir.

2. Bir İdeolog ve Teorisyen Olarak Ziya Gökalp

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin yıkılma ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulma sürecini görmüş bir düşünür olarak devletin kurtulması için fikri mücadele veren isimlerin başında gelir. Parla'nın (1993, s.30) "Gökalp, II. Abdülhamid'in despotik yönetim döneminde (1876-1909) yetişti; 1908 Jön Türk (II. Meşrutiyet) 'Devrim'inin, sonra da 1920 Kemalist 'Devrim'inin ideologu ve kuramcısı oldu" sözleri yabana atılmamalıdır. II. Meşrutiyet döneminde İttihatçıların, ulusal ekonomik ve milliyetçi ideoloji perspektifinde çağdaş bir devlet vücuda getirme niyetindedir. Ziya Gökalp, bu tasarının "teorisyeni, yol göstericisi, çözüm önericisi" pozisyonundadır (Kaçmazoğlu, 2013, s.83).

Osmanlı'nın son döneminde devleti kurtarmak için teoriler ortaya koymaya çalışan Gökalp, Cumhuriyet ile birlikte yeni kurulan ulus devletin sağlam bir zemine oturması için mücadele etmiştir. Bu yaklaşımı onun "pra(gma)tik bir teorisyen olarak" nitelendirilmesini mümkün kılar (Anık, 2011, s.92). "Ziya Gökalp ülkemizin ilk sosyoloğu olmasının yanında, fikirlerinin önemli bir kısmını hayata geçirebilmiş bir ideolog ve teorisyendir" (Sağlam, 1996, s.83). Bir teorisyen olan Gökalp; Batı'nın tekniği, İslam'ın ahlakı ve kendi kültürümüzün harmanlandığı bir toplum tasavvuru inşa etmiştir (Gökalp, 1968, s.41). Bunu yaparken dayanışmacı (solidarist), bütünlükçü ve sentezci (Gökalp, 1972, s.123) bir yaklaşım sergiler. Devlet eksenli merkezîyetçi tutumu da teorisyen olarak nitelendirilebileceğinin göstergelerindedir. Karakaş'ın (2017, s.151) vurguladığı gibi, "Gökalp, hem Meşrutiyet hem de Cumhuriyet dönemi siyasi çevrelerinin teorisyenliğini üstlenmiş ve 1924 yılında ölmesine karşın, ileri sürdüğü görüşleri ile Cumhuriyetin özellikle 1946'ya kadarki devresinde, görüşleri ile tek parti dönemi politikalarında etkili olmuştur." Teorilerini ortaya koyarken ideolog kimliğini, sosyolog kimliğine öncelikle olmuş olması bazı eleştirilere neden olmuştur. Karpat'a göre (2002, s.332), "Gökalp, teorilerine yoğunlaşırken, yaşadığı toplumdaki bazı gelişmeleri de yakalayamamıştır. Eserlerinin gerçek anlamda sosyolojik bir okulun kurulmasına dayanak olamaması da bu yüzdendir. Fikirleri bir geçiş dönemi olan 1908-1915 yılları için yöneticilere ve aydınlarla ışık tutmuştur."

Önceleri Osmanlı'nın kurtuluşu için farklı ideolojiler benimseyen Gökalp, değişen koşulları göz önüne alarak sabitesini Türkçülük ideolojisi olarak belirlemiştir. Muasır medeniyetler seviyesinde bir ülke hayali kuran Gökalp, Halil İnalçık'ın (1996, s.4) da belirttiği gibi "ateşli bir milliyetçiydi ve onun öğretilerinin Türkiye'nin modernleşmesi yolunda fikri bir kaynak sağladığına şüphe yoktur."

Gökalp (1917, s.57), vatanperver her düşünürün yaptığı gibi devlet meselelerine bigâne kalmamış, bir gelecek inşası için kolları sıvamıştır. “Sosyoloğu olmayan bir kavim yürüyeceği doğru yolu tayin edemez” sözüyle sosyolojiye bir misyon yüklemiştir. Kendisi de bizzat bu anlayışla hareket ederek kendi ülküsünü inşa edip devlete yön tayin ederken, sosyal teorisini kurmasında büyük etkisi olan Durkheim gibi, sosyolojiyi bir araç olarak kullanmıştır. Türk düşünce tarihinde benzer örnekler rastlamak mümkündür. Peyami Safa (1996, s.23), Gökalp’le ilgili şu tespitte bulunur: “Sezişinin ve sistemli tefekkürünün bütün tarihimizi kucaklayan bir hamlesi Türk milliyetçiliğine ait en büyük prensipleri yakalayıp ortaya koymuş, sonra bu keşiflerine sosyolojiden de fetva almıştır.” Gökalp’in asıl amacı; sosyoloji yapmak değil, Türkiye’ye bir yol haritası çizmektir. O, “geleceğin Türk devleti ve toplumu için yeni bir kimlik, yeni bir ideoloji, daha açık ifadesiyle ‘yeni bir millet’ yaratmak” (Bulut, 2015, s. 100) gayesindedir. “Gökalp, geliştirdiği Türkçülük ideolojisi çerçevesinde zamanının geçerli yönetim biçimi olan teritoryal ulus devlet modelini temel alarak Anadolu halklarını birleştirmeyi hedeflemiştir” (Tokluoğlu, 2012, s.104). Bu düşünceyle yola çıkan bir düşünürün sosyolojiyi bir kılavuz, bir pusula gibi kullanması doğal karşılanmalıdır.

Ziya Gökalp, pergelin bir ayağını Türkçülük düşüncesi üzerine koymuş, diğerini ise Batı yönüne çevirmiştir. Ancak hangi mevzu üzerine düşünürse düşünsün, ideolog olarak bakmaktan vazgeçmemiştir. “Her ne kadar sosyolojiyi ideolojiden ayırmak için İctimaiyat ve Fikriyat adlı bir makale yazsa da yazılarında bilim ile ideoloji iç içe geçmiştir” (Özyurt, 2015a, s.99). Bu tavrını, onun medeniyet anlayışında açıkça görebiliriz.

“Gökalp bir sosyolog olarak Türk toplumunun medeniyetlerle olan ilişkilerine baktığında, bu toplumun üç farklı medeniyet dünyasıyla sıkı bağlarının ve ilişkilerinin olduğunu görür. Tek medeniyetli bir toplum öngördüğünde Gökalp, Türklerin Avrupa medeniyeti içinde yer aldığını belirtir. Fakat bu durumda bile, İslam ve Türk medeniyetlerinin miraslarını reddetme veya Türk ve İslam coğrafyasıyla ilişkileri koparma gibi bir politikayı hiçbir yerde önermez. Ve bunlar arasında bir tercihte bulunmanın yanlışlığını vurgular. Gökalp’in yazılarındaki bu çelişki, ancak onun ideolog kimliğinin bilim adamı kimliğinin önüne geçmesiyle izah edilebilir” (Özyurt, 2015b, s.259-260).

Özyurt’un da ifade ettiği gibi, Gökalp’in ideolog kimliği, sosyolog kimliğinden daha baskındır. Gökalp’in sosyolojisini anlamak için öncelikle sosyolojinin bir bilim olarak doğuşundan ve kimlik krizinden bahsetmek gerekir. Coğrafi Keşifler, Rönesans, Reform, Aydınlanma Çağı, Sanayi İnkılabı, Fransız İhtilali gibi gelişmelerle değişen Avrupa, kendisi dönüşürken bütün dünyayı da dönüştürmeye başlamıştır. Değişim dönüşüm süreçleri tarih boyunca sancılı olmuştur. Toplumlar bu süreçleri daha az hasarla atlattıkça ve sorunlara çözümler üretmek üzere yeni bilim dalları icat etmişlerdir. Sosyoloji bu bilimlerin başında gelir. Modern dünyanın sorunlarına çözüm üretmek üzere ortaya çıkan sosyolojinin kurucuları, sosyolojiye nesnel bir bakış açısıyla yaklaşmamış, bilakis teoriler ortaya koymak ve ideolojilerini desteklemek üzere bir araç olarak bakmışlardır. Örneğin sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen August Comte, pozitivizm ideolojisini ortaya atmış, bir toplum tasavvurunda bulunmuştur. Bu yaklaşımı onun bir sosyologdan ziyade ideolog gibi tutum takındığının en bariz göstergesidir. Yine sosyolojinin kurucularından kabul edilen Durkheim da pozitivisttir. Marx’a baktığımızda onun da sosyalist olduğunu görürüz. Spencer, evrimci ve liberalist bakış açısı geliştirmiştir. Pozitivizm, sosyalizm ve liberalizm olmak üzere üç ideolojik çerçeve içinde gelişen sosyolojinin hangi yönde ilerleyeceği sorunsalı, sosyolojinin kriz içinde olduğunu gözler önüne serer. Olanı olduğu gibi görmesi gereken sosyoloji, sorunları ortaya çıkaran, resmeden bir bilim olmak yerine, olması gerekene sürüklenmiş ve ideolojik bir kimliğe bürünmüştür.

Ziya Gökalp, 1914’de Durkheim’in sosyoloji görüşlerini esas alan ilk sosyoloji kürsüsünü kurmuştur. Durkheim’in Fransa’yı kurtarmak adına sosyolojiyi işe koşması gibi, Gökalp de Türkiye Cumhuriyeti devletindeki yapısal değişim ve dönüşümler için sosyolojiyi kullanmayı tercih etmiştir. O süreçte değişen yapıyla birlikte (imparatorluktan ulus devlete geçiş) Gökalp’in teorisi farklılaşmıştır. Sosyolojinin ideolojik araç olarak kullanılması demek, sosyologların

toplum mühendisliğine soyunması demektir. Gökalp, bu sosyolojik zeminden hareketle ömrünün sonuna kadar birçok alanda, birçok tavır geliştirerek teoriler ortaya koymuştur.

Sosyolojinin 19. yüzyılda Batı’da bir bilim olarak ortaya çıkması, kuşkusuz toplumun içerisinde bulunduğu sorun ve açmazlara dair çözümler üretebilmek, ayrıca büyük sarsıntı ve kriz oluşturan toplumsal olayları da yönlendirebilmek kaygısından bağımsız değildir (Tuna, 1991, s.29). Anthony Giddens’a göre; “sanayi toplumu ya da endüstriyel kapitalizm 18. yüzyıl sonlarında ve 19. yüzyılda Batı Avrupa’da ortaya çıkan toplum tipini karakterize eder (Giddens, 1997, s.29). Ortaya çıkan sanayi toplumu ya da üretim ilişkilerinin değişmesi sonucu oluşan endüstriyel kapitalizmle birlikte geleneksel toplumlarda görülmeyen sosyal, siyasi, ekonomik problemler yaşanmaya başlanmıştır.

Sosyolojinin 19. yüzyılda Batı’da kurulması aynı zamanda sosyolojinin temel eğilimlerini belirlemiştir. Batı, yeni kurduğu dünya egemenliğini korumak ve sürdürmek için sahip olduğu gücü bilinçli bir biçimde kullanma gereksinimi hissetmiştir. Batı’nın gücünü bilinçli olarak kullanmasını sağlayacak araç ise “sosyoloji”dir (Sezer, 1993, s.13).

Sosyoloji ilk başta çözüm odaklı anlayıştan hareketle kendini kabul ettirmeye çalışmıştır. Sosyolojiden ve sosyologdan beklenen şey, Batı’da ortaya çıkan kriz ve bunalımları ortadan kaldıracak bir takım sunmasıdır. Bir reçete gibi görülen sosyoloji, çözüm odaklı çalışan bir bilim olarak kabul edilirken, daha sonra sorun odaklı bir yola girmiştir. Sosyolojinin temel meselesi; toplumsal sorunları ortaya koymak ve süreçleri resmetmek şeklinde değişmiştir.

Sosyolojinin emekleme dönemindeki bir sosyoloğa yani Gökalp’e baktığımızda onun da yeni bilimin, ivedi çözüm bekleyen sorunlara çare bulabileceği görüşünde olduğunu görürüz. Gökalp, bu nedenle Durkhem’in sosyolojisini o günün koşullarında ülkemize uyarlamaya çalışarak (Bulut, 2021, s.47) ideolojik bir tutum sergilemekten geri durmamıştır.

Gökalp, nasıl ki sosyolojiyi araçsallaştırıp bir mefkure oluşturmak üzere ona misyon yükledi ise, aynı şeyi felsefe için de yapmıştır. O, materyalist ve Marksist felsefenin maneviyatı hiçe sayan bakış açılarına karşı çıksa da pozitivizmi benimser. Gökalp, S. Hayri Bolay’a göre ideolojik bir tutum sergiler:

“Burada Gökalp’in gayesi ideolojiktir. Bu gaye, mesela Alfred Fouillee ve Bergson’dan aldığı malzemelerle bir mefkûre yaratmaktır. Mefkûreyi değerlerin kaynağı olarak sosyolojik açıdan izah etmek ve milleti mefkûre ile vecde getirmektir. İşte bu noktada Gökalp’in felsefeye ideolojik bakışı devreye girmektedir. Çünkü bir hedefi de mefkûreyi felsefi yoldan temellendirmektir. Yoksa sırf felsefe olsun diye düşünmek, böyle söylese bile onun işine yarar bir şey değildir. Gökalp’in felsefeye ideolojik bakışı nedir? Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Gökalp’in hedefi, felsefeye felsefe dışı (Batılı ölçülere pek uymasa da) bir mana verip onu ideolojisi istikametinde kullanmaktır. Bunun için felsefi ilkelere uymayan ümitler, vecd ve teselliden bahsetmektedir. Bundan da maksadı, felsefenin milli olduğunu, olması gerektiğini söyler. O, felsefenin objektif ve sübjektif safhaları olduğunu söylerken amacı, milli bir felsefeyi temellendirmektir (Bolay, 1996, s.76).

Gökalp, sosyoloji ve felsefeyi araç olarak kullandığı gibi edebiyatı da aynı bakış açısıyla değerlendirir. “Yazdığı masal, destan, şiir örnekleriyle halk bilimi alanında adından söz ettirmeyi hak eden Gökalp, tüm eserlerini ideolojisini halka yaymak amacıyla kaleme almıştır. O, yeni Türk neslini milliyetçilik ideolojisiyle yönlendirmek, eğitmek amacını taşır” (Bars, 1017, s.187).

Gökalp’in şiirinin edebi, poetik, estetik, sanatsal kaygıdan uzak olduğunu söyleyebiliriz. Gökalp, şiirini ideolojisini yaymak maksadıyla araç olarak kullanmıştır. Onun şiiri ideolojik bir şiirdir. Önceleri Turancılık anlayışına sahip olan Gökalp, Turan isimli şiirinde bu yaklaşımını açıkça ifade eder: “Vatan ne Türkiye’dir Türklere ne Türkistan;/Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan” (1976a, s.5). Ancak daha sonra Turancılık fikrinden vazgeçip Türkçülük

ideolojisini ortaya atar. Onun ideolojisindeki bu farklılaşma şiirine de yansır. Vatan şiiri (Gökâlþ, 1976b, s.11) bu değişimi net bir şekilde gözler önüne serer.

Bir ülke ki cami'inde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar ma'nasını namazdaki duânın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,
Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın..
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki toprağında başka ilin gözü yok,
Her ferdinde mefkûre bir, lisan, âdet, din birdir.
Meb'usânı temiz, orda «Boşo» ların sözü yok,
Hududunda evlâdları seve seve can verir,
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Bir ülke ki çarşısında dönen bütün sermaye,
San'atına yol gösteren ilimle fen Türk'ündür.
Hırfetleri birbirini dâim eder himaye;
Tersaneler, fabrikalar, vapur, tren Türk'ündür;
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!

Turancılık anlayışının Türkçülük anlayışına evrilmesi, Gökâlþ'in şiirindeki söylemi de değiştirmiştir. Daha geniş bir coğrafyayı içine alan vatan tanımı daralmış ve mefkûresi, dili, dini aynı olan insanlardan müteşekkil bir vatan tanımlaması yapılmıştır. 1919 yılında kaleme aldığı Çoban ile Bülbül şiirinde vatan, iyiden iyiye değişmiştir:

“Çoban dedi: Edirne'den ta Van'a,
Erzurum'la kadar benim mülklerim!
Bülbül dedi: İzmir, Maraş, Adana,
İskenderun, Kerkük en saf Türklerim!” (Tansel, Ziya Gökâlþ Külliyyatı 1, 1952, s.303).

“Görüldüğü üzere; bu son şiirde -vatan, Turan gibi ideal fakat hayalî bir ülke değildir. İkinci şiir olan 'Vatan'daki gibi, nazarî ve iktisadi bir tarif de değildir. Burada artık, vatanın kendisi; Anadolu'dur, İstanbul'dur, Edirne, İzmir, Maraş, İskenderun, Adana, Kerkük gibi gerçek vatan şehirleridir...” (Karaca, 2014, s.120).

Gökâlþ, şiirlerinde yalnızca vatan mevzusunu işlemez. O, medeniyetten kadına pek çok meseleyi şiirlerinde konu edinir.

Kadın çalışmazsa fikri yükselmez,
Tabii o zaman sîze denk gelmez;

Diyorsunuz onun eksiktir aklı,
Artırmak istiyor, değil mi haklı?

Kadın yükselmezse alçalır vatan,
Samimî olamaz onsuz bir irfan;

Hâsılı, bir heves değil, ihtiyaç;
İstiyor bu anda böyle bir ilâç:

Kocalı, kocasız birçok kadınlar,
Açtırlar; dersiniz: “İşsiz kalsınlar!”

Derim ki : “O halde kasmız, mutlak,
Bunları umuma odalık yapmak!”
(Gökalp, 1976b, s.31)

Gökalp, Meslek Kadını adını verdiği yukarıdaki şiirde, yeni rejimde kadına olan bakışın değişmesi gerektiğini ve kadının nereye, ne şekilde konumlandırılması gerektiğini izah etmeye çalışır. “Anlaşıyor ki Gökalp, şiiri bir vasıta olarak görmektedir. Çocuk terbiyesinde birtakım derslerin oyun tarzında verilmesi örneği onun şiiri de eğitmek, terbiye etmek amacıyla bir çeşit oyun gibi telakki ettiği anlamına gelir” (Şahin, 1996, s.101).

Şiire ideolojik yaklaşan Gökalp’in musikiye bakışı da aynı şekildedir. Gökalp; musikiyi “Şark musikîsi, Garp musikîsi, Halk musikîsi” olmak üzere üçe ayırır ve Cumhuriyet rejiminin hangi müziği seçmesi gerektiği hakkında görüş beyan eder. Ona göre “Şark musikîsi hem hasta hem de gayri millidir” (Gökalp, 1968, s.130). O, bu tespitinin ardından hemen reçeteyi sunar: “Halk musikîsi harsımızın, garp musikîsi de yeni medeniyetimizin musikîleri olduğu için, her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, millî musikîmiz memleketimizdeki halk musikîsiyle garp musikîsinin imtizacından doğacaktır. Halk musikîmiz, bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve garp musikîsi usûlüne armonize edersek, hem millî, hem de Avrupai bir musikîye malik oluruz” (Gökalp, 1968, s.131). Gökalp, milli musiki oluşturmak için halk musikîsi ile Batı musikîsinin sentezi bir teori önerir (Kaya, 2012, s.281). Bir müzisyen, müzik adamı ya da bir müzik teorisyeni olmadığı halde müzik hakkında görüşler öne sürmesi ve teoriler üretmesi, Gökalp’in en çok eleştirildiği mevzular arasındadır (Yıldırım, 2015, s.114).

Ziya Gökalp, ülkenin ekonomik anlamda kalkınması için de teori üretmiştir. Ona göre “Türkleri bir camia haline getirecek ve Türk harsının teşekkülünü temin edecek amillerden biri de milli iktisattır” (Gökalp, 1981, s.76). İktisat anlayışını Alman Milli İktisat Okulu ve Fransız solidarizmi üzerine inşa eden Gökalp, ülkemiz için de milli iktisat akımını reçete olarak sunmuştur (Sağlam, 1996, s.83-91). “Gökalp’in siyasi, iktisadi, sosyal ve kültürel alanlardaki tüm çabası, ulus devletin teorik zeminini hazırlamaya yöneliktir” (Kaçmazoğlu, 1996, s.165).

Gökalp, ideolojisini şekillendirmekle kalmamış, ideolojisi kapsamında teoriler üretmiş önemli bir teorisyendir. Osmanlı sonrası kurulan yeni devletle birlikte ortaya çıkan kimlik sorununa çözüm olarak kültür ve medeniyet teorisi bunların başında gelir. Ona göre “hars millî olduğu halde, medeniyet beynelmileldir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, muakalevî, bedîî, lisanî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenktar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı mamure'ye dâhil birçok milletlerin içtimaî hayatlarının müşterek bir mecmuasıdır” (Gökalp, 1968, s.27). Gökalp’in bu teorisine, Türk toplumu kendi kültürünü koruyarak yönünü Batı medeniyetine doğru çevirmelidir (Gökalp, 1995, s.9-10). Gökalp, kendi kültürümüzle Batı medeniyetini harmanlamayı teklif eder. Ayrıca Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak sentezi de başlı başına bir teoridir. Ona göre, “içtimaî ilmihalimizin birinci düsturu şu cümle olmalıdır: Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim” (Gökalp, 1968, s.61).

Gökalp; Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak teorisini aynı isimli eserinde ortaya koymaya çalışır. Bu sentez, yeni Türk devleti için hayatı bir mevzudur. Ona göre manevi ihtiyaçlar, Türk ve İslam kültüründen; “aletler ve fenler” ise Batı medeniyetinden karşılanmalıdır (Gökalp, 1976c, s.12). “Gökalp, Türk kültürünün Batı medeniyeti ile uzlaşmasına yönelik bir teorik altyapının hazırlığına girişmiştir” (Karakaş, 2015, s.142).

Gökalp, eğitim modelinin değişmesi gerektiğini de savunur. Ona göre ümmetçi eğitim anlayışından vazgeçilerek Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak sentezinin getireceği eğitim sistemine geçilmelidir (Kaçmazoğlu, 2013, s.100). Yeni nesiller artık “Türk terbiyesi, İslam terbiyesi, Asır terbiyesi” (Gökalp, 1981, s.13) dediği bir üçlü modelle yetiştirilmelidir.

Sonuç

Ziya Gökalp, Osmanlı'nın yıkılışını ve Cumhuriyet'in kuruluşunu görmüş, bu zor zamanlarda sosyoloji, felsefe, eğitim, ekonomi, edebiyat gibi pek çok alanda yazılar kaleme almış olan velut düşünürlerimizden biridir. Gökalp, Türkiye'deki ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusu olan sosyolog olmanın yanı sıra, Osmanlı'da münevver olma misyonu yüklenmiş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulma sürecinde ise ülkeye yön tayin eden bir ideolog ve teorisyen olmayı tercih etmiştir. O, toplumun genel gidişatına yön veren düşüncelere sahip ve topluma gelecek için vizyon sunan bir ideologtur. Türkçülük fikrini toplumun tüm kesimlerine yayma ve bunu yaparken modern toplum olma ekseninde ulusal kimlik inşa etme çabası, onun ideolog kimliğinin bariz bir şekilde parladığının ispatıdır. Onun için devlet ve millet kavramları dönemin koşulları göz önünde bulundurularak yeni anlamlar kazanmıştır. Gökalp'in geliştirdiği program, Türk toplumunun değişim sürecini belirleyen teorik çerçeve ile bu teorilerin uygulamaya dönüşmesini sağlayan ideolojik formülasyonlar iç içedir.

Bir diğer iç içelik de onun sosyolojik temelde elde ettiği bilgileri ve bundan çıkardığı analizleri ideolojik haritalandırma yaparak ulusal program haline dönüştürmesidir. Gökalp, kendi kültür ve benliğini koruyarak modernleşebileceğini savunmuş, bu doğrultuda kültür ve medeniyet dikotomisinin yanı sıra Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak teorisini ortaya koymuştur. Türkçülük mefkûresi ile bir ideal ortaya koyan Gökalp, yeni Türk devleti ve toplumuna hedefler göstermiştir.

Gökalp'in felsefesinden edebi metinlerine, sosyolojisinden kültür anlayışına kadar tüm çabası, ideoloji barındırır. O, ulus kimliği oluşturmak hedefiyle iktisattan dile, müzikten ahlaka hemen her alanda teoriler oluşturmuştur. Bu tavır, sadece bilimsel bir çaba değil sosyal gerçekliğe müdahale eden bir iradenin göstergesidir. Gökalp, soyut düşüncelerin somut adımlara dönüşmesi için adımlar atmıştır. Türkiye'nin modernleşme serüveninde iç içe geçen teorisyen ve ideolog kimliği birçok adımların atılmasını sağlamıştır.

“Hangi Gökalp?” sorusuna yanıt verecek olursak Gökalp; sosyolog, aydın, edebiyatçı, politikacı vb. pek çok kimlik taşıyor olsa da onun teorisyen ve ideolog kimliklerinin baskın olduğunu söyleyebiliriz. Ondaki bu teorisyen ve ideolog kimliği mündemiçtir. Bunlar adeta birbirine kaynaşmış durumdadır. Gökalp, ideolog bir teorisyendir diyebiliriz. İdeolojik yönüne bakarsanız toplumsal teorisini görürsünüz, teorisine baktığımızda onun ideolojik tavrını görürsünüz. Gökalp, hem toplumu anlamaya çalışan bir düşünür hem de bu anladığı toplumu yeniden inşa etmeyi hedefleyen bir sosyal mühendis olarak, Türkiye'nin modernleşme sürecinde kalıcı bir iz bırakmış etkili bir isimdir.

Kaynakça

Akpolat, Y. (2008). “Başka Bir Modernleşme Ya Da Türkiye’de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma”*Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 5 - Sayı: 18

- Anık, M. (2011). “Sosyal Sermaye Kavramı Işığında Ziya Gökalp’in Düşünceleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(2), 89-103.
- Bars, M. E. (2017). “İdeolojik Halk Bilimi Kuramı’na Göre Ziya Gökalp’in Masalları”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(14), 183-200.
- Bolay, S.H. (1996). “Ziya Gökalp’in Felsefe Anlayışı”, *Türk Yurdu*, S. 103, s. 74-79.
- Bulut, Y. (2015). Sosyal ve Siyasal Arasına Sıkışmış Bir Düşünür: Ziya Gökalp ve Hars-Medeniyet Kuramı. Sosyoloji Konferansları(52), 79-110.
- Bulut, Y. (2021). Türk Sosyolojisinin Kısa Tarihi, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Giddens, A. (1997). Pozitivizm ve Eleştiricileri. T. B. Nispet içinde, Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Gökalp, Z. (1917). “Cemiyette Büyük Adamların Tesiri”, *İçtimaiyat Mecmuası*, S. 2, s.48-70.
- Gökalp, Z. (1968). Türkçülüğün Esasları, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Gökalp, Z. (1972). Milli Terbiye ve Maarif Meselesi, Ankara: Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayını.
- Gökalp, Z. (1976a). Kızıl Elma, Haz. H. Tanyu, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976b). Yeni Hayat, Haz. M. Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976c). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Haz. İ. Kutluk, Ankara: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). Makaleler VIII, Haz. Hazırlayan: F. R. Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1995). Türk Medeniyeti Tarihi, (Sad. Yalçın Toker), İstanbul: Toker Yayınları,
- İnalçık, H. (1996). “Ziya Gökalp”, *Türk Yurdu*, S. 103, s. 3-4.
- Kaçmazoğlu, H.B. (1996). “Meşrutiyet’ten Günümüze Ziya Gökalp”, *Türk Yurdu*, S. 103, s. 157-166.
- Kaçmazoğlu, H.B. (2013). Türk Sosyoloji Tarihi II: II. Meşrutiyetten Cumhuriyete, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Karaca, N. (2014). “Ziya Gökalp’in Şiir Dünyası ve Şiirlerinin Bir Dökümü”, *Ondokuz Mayıs University Journal of Education Faculty*, 5(1), 117-133.
- Karakaş, M. (2015). Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme, İçinde: Ziya Gökalp Kitabı, Ankara: Hece Yayınları, 103-161.
- Karakaş, M. (2017). Ziya Gökalp: Düşüncesi ve İzdüşümleri, İçinde: Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi - İsimler, Yönelimler, Bakışlar, Ankara: Bibliyotek Yayınları, 143-187.
- Karpat, K. H. (2002). “Ziya Gökalp’te Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 328-333.
- Kaya, Y. (2012). Erken Cumhuriyet Döneminde Kökten Modernleşmenin Bir Göstergesi Olarak Musiki İnkılabı, *History Studies*, 4(1), 279 - 298.
- Mardin, Ş. (2020). Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Özyurt, C. (2015a). Ziya Gökalp: İmparatorluktan Milli-Devlete Sosyoloji, İçinde: Ziya Gökalp Kitabı, Ankara: Hece Yayınları, 59-102.
- Özyurt, C. (2015b). Milletleşme Sürecinde Ziya Gökalp'in Medeniyet Arayışı, İçinde: Ziya Gökalp Kitabı, Ankara: Hece Yayınları, 235-260.
- Parla, T. (1993). Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Safa, P. (1996). "Ziya Gökalp ve Durkheim", *Türk Yurdu*, S. 103, s. 22-23.
- Sağlam, S. (1996). "Ziya Gökalp'in İktisadî Düşünceleri", *Türk Yurdu*, S. 103, s. 83-91.
- Sezer, B. (1993). Sosyolojide Yöntem Tartışmaları, İstanbul: Sümer Kitapevi Yayınları.
- Şahin, İ. (1996), "Ziya Gökalp'in Şiirinde Sosyal Muhteva", *Türk Yurdu*, S. 103, s. 99-109.
- Tansel, F.A. (1952). Ziya Gökalp Külliyyatı 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tokluoğlu, C. (2012). "Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 84, 104-142.
- Tuna, K. (1991). Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkisi ve Sonuçları, İ. Coşkun içinde, 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji (s. 29-38). Ankara: Bağlam Yayınları.
- Ülgener, S. (2006). Zihniyet, Aydınlar ve İzmler, İstanbul: Derin Yayınları.
- Yıldırım, T. (2015). Müzik Sosyolojisi Perspektifi İle Ziya Gökalp'in Hars ve Medeniyet Ayrımı Üzerinden Geliştirdiği Milli Musiki Fikirlerine Kısa Bir Bakış, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7), 98-115.

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.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 80

2. yazar katkı oranı : % 20



Ziya Gökalp'in Mektuplarında Kuşak İnşası ve Gençliğe Öğütler*

Generation Construction and Advice to the Youth in Ziya Gökalp's Letters

Arş. Grv. Dr. Muhammed Mücahid DALKILIÇ¹

Öz

Türk düşünce dünyasının önemli isimlerden biri olan Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924); sosyoloji, felsefe ve edebiyat gibi farklı alanlarda yaptığı çalışmalarla Türk milli kimliğinin inşa sürecine önemli katkılar sunmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde yürüttüğü entelektüel faaliyetler ve ortaya koyduğu eserlerle Türk toplum yapısının temellerinin oluşumunda önemli rol oynayan Gökalp; eğitim, değer, kültür ve ahlak gibi meseleler üzerine önemli fikirler ortaya koymuştur. Gökalp'in sürgün dönemlerinde ailesine yazdığı mektuplar, onun kişisel düşüncelerine ek olarak hayalini kurduğu Türk gençliği anlama noktasında da önemli ipuçları sunmaktadır. Bu mektuplar "Limni ve Malta Mektupları" başlığı altında toplanmış ve yayımlanmıştır. Bu çalışmada Gökalp'in kuşak inşası ve gençliğe öğütleri, çocuklarına yazdığı mektuplar özelinde toplumsal değişim, kuşak sosyolojisi ve gençlik sosyolojisi bağlamında ele alınmaktadır. Buna göre Gökalp, güçlü bir milli kimlik bilincine sahip, kültürel mirası özümsemiş ve bu mirası gelecek nesillere aktarmaya kararlı bireylerden oluşan bir gençlik hayal etmektedir. Milli bilincin, kültürel değerlerin korunmasının önemini aşılamaaya çalışan Gökalp, kızları Seniha, Hürriyet ve Türkan'a Türk milletinin tarihine ve kültürüne bağlı, ahlaki değerlere sahip bireyler olarak yetişmelerini öğütlemektedir. Sonuç olarak görülmektedir ki Gökalp'in mektuplarında çizdiği gençlik portresi, milli ve kültürel değerlere bağlı, ahlaki ve entelektüel açıdan gelişmiş, modern dünyaya uyum sağlayabilen bir gençliktir.

Anahtar Kelimeler: Kuşak sosyolojisi, kuşak inşası, Ziya Gökalp, Gökalp sosyolojisinde gençlik ideali

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Mehmet Ziya Gökalp (1876-1924), a prominent figure in Turkish intellectual history, made substantial contributions to the construction of Turkish national identity through his work across fields such as sociology, philosophy, and literature. Gökalp, who played an important role in the formation of the foundations of the Turkish social structure with his intellectual activities and works during the establishment of the Türkiye Cumhuriyeti, put forward important ideas on issues such as education, values, culture and morality. In addition to his personal thoughts, Gökalp's letters to his family during his periods of exile provide important clues to understanding the Turkish youth he envisioned. These letters were collected and published under the title "Limni and Malta Letters". In this study, Gökalp's generation construction and his advice to the youth are analyzed in the context of social change, sociology of generation and sociology of youth in his letters to his children. Accordingly, Gökalp envisions a youth consisting of individuals who have a strong sense of national identity, who have assimilated cultural heritage and who are determined to pass this heritage on to future generations. Trying to instill the importance of national consciousness and the protection of cultural values, Gökalp advises his daughters Seniha, Hürriyet and Türkan to grow up as individuals who are loyal to the history and culture of the Turkish nation and have moral values. As a result, it is seen that the portrait of youth that Gökalp draws in his letters

* Bu çalışmanın ilk hali 04.10.2024-06.10.2024 tarihleri arasında Afyonkarahisar'da düzenlenen "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji" sempozyumunda kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹ Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, muhammeddalkilic@kilis.edu.tr.

Atf için (to cite): Dalkılıç, M. M. (2024). Ziya Gökalp'in Mektuplarında Kuşak İnşası ve Gençliğe Öğütler, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı: Cilt: 26 (Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji Sempozyumu Özel Sayısı), 397-411.

is a youth that is loyal to national and cultural values, morally and intellectually developed, and able to adapt to the modern world.

Keywords: Sociology of generations, construction of generational, Ziya Gökalp, the ideal of youth in Gökalp's sociology

Paper Type: Research

Giriş

Mehmet Ziya Gökalp, 23 Mart 1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir. 1924 yılının ilk aylarından itibaren çeşitli rahatsızlıklarla mücadele eden Gökalp, rahatsızlığı ağırlaşınca 14 Ekim 1924 günü Beyoğlu Fransız Hastanesi'ne yatırılmış ve 25 Ekim 1924 günü İstanbul'da vefat etmiştir (Tanyu, 1981, s. 156-160). Ziya Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Türk düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olarak, yeni bir toplumsal düzenin inşası sürecinde önemli katkılarda bulunmuştur. Gökalp'in 1919-1921 yılları arasında Limni Adası ve Malta'da sürgünde bulunduğu dönemde ailesine yazdığı mektuplar, ilk bakışta kişisel ve ailevi bağları sürdürme amacıyla yazılmış gibi görünse de bu metinler aynı zamanda Gökalp'in Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasına dair düşüncelerini de yansıtır. Gökalp, mektuplarında ailesine moral ve umut aşılamaya çalışırken, bir yandan da Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı sonrası şekillenecek olan yeni toplum düzenine dair hayallerini ve ideallerini dile getirmiştir. Bu çalışmada, Gökalp'in mektuplarındaki tematik unsurlar incelenerek, onun gelecekteki Türk toplumuna yönelik vizyonu açığa çıkarılmaya çalışılacaktır.

Fikirleri ve eylemleriyle topluma yön veren isimlerin yaşadıkları dönemlere dair gözlem ve düşüncelerini dile getirdikleri eserler, aynı zamanda o dönemi anlama ve açıklama noktasında öncelikli olarak başvurulması gereken kaynaklar olarak da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Gökalp'in mektupları, onun düşünce dünyasını ve gençliğe yönelik idealini anlamamıza ışık tutan önemli kaynaklardandır. Gökalp'in mektupları, toplumsal değerlerin yeniden şekillendiği bir dönemde, aile, eğitim, kadınların toplumsal rolü, sağlık ve ahlaki değerler gibi konularda onun yorumlarını barındırmaktadır. Bu mektuplar, sadece bir aile babasının sürgündeki özlemlerini ifade etmekle kalmaz aynı zamanda yeni kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal yapısına yönelik fikirlerini de ortaya koyar. Gökalp'in toplumsal yapıya dair hayalleri, özellikle milli kimliğin inşası, aile yapısının güçlendirilmesi ve kadınların toplumsal yaşamda daha aktif roller üstlenmesi gibi unsurlar etrafında şekillenmektedir (Sinar, 2002). Mektuplar, Gökalp'in sadece ailesine olan bağlılığını değil, aynı zamanda bireyden topluma uzanan geniş bir modernleşme sürecini anlamamıza yardımcı olur. Gökalp, aileyi milletin temeli olarak görürken, bireyin sağlığı, eğitimi ve ahlaki gelişimi üzerinde de yoğunlaşır. Gökalp, kadınların eğitiminin toplumsal kalkınma için zorunlu olduğuna inanır. Bu bakış açısıyla, mektuplar sadece kişisel bir iletişim aracı olmaktan çıkar ve daha geniş bir toplumsal dönüşüm sürecini simgeler. Gökalp, aile ve toplum arasında kurduğu bu bağ ile Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini inşa etmeye yönelik düşüncelerini açıkça ortaya koyar (Argunşah, 2016).

Çocuklarının modern dünyadaki değişimlere uyum sağlarken, kendi köklerine ve geleneklerine bağlı kalmalarını arzu eden Gökalp, manevi değerlerin korunmasına dikkat çekmektedir. Gökalp'in mektupları, aynı zamanda eğitim ve öğrenim konusundaki düşüncelerini de yansıtmaktadır. İyi bir eğitim almanın ve kendini geliştirmenin önemini vurgulayan Gökalp, bu eğitimin milli değerlerle harmanlanmış olmasını arzu etmektedir. Gökalp, mektuplarında milli kimlik ve ahlaki değerler konusuna dikkat çekmektedir. Çocuklarının hem entelektüel hem de ahlaki açıdan donanımlı bireyler olarak yetişmelerini arzulayan Gökalp, onların sosyal sorumluluk bilinci yüksek, toplumun sorunlarına duyarlı bireyler olmasını temenni etmektedir. Mektuplar, Gökalp'in düşünce dünyasının ve gençliğe yönelik idealinin bir yansımasıdır. Mektupların bu çok katmanlı yapısı çalışma kapsamında incelenecek ve Gökalp'in düşünce dünyasında şekillenen yeni toplumun temel unsurları ortaya konacaktır.

Çalışmada, Gökalp'in mektuplarındaki bu temaların çözümlemesi yoluyla, onun tahayyül ettiği Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasında nasıl bir toplum tasavvur ettiğini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma kapsamında Gökalp'in mektuplarından hareketle beş ana tema incelenecektir. Bu temalar, Gökalp'in yeni bir toplum inşasına dair düşüncelerini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışının ardından kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'ne yönelik umutlarını anlamamıza ışık tutmaktadır. Çalışmanın amacı, bu mektupların toplumsal bir dönüşüm sürecinde nasıl bir anlam taşıdığını çözümlemek ve Gökalp'in yeni topluma dair vizyonunu mektuplar üzerinden yorumlamaktır.

1. Yeni Toplumun İnşası ve Sürgün Yılları

Ziya Gökalp, buhranlı bir dönemden geçen Osmanlı Devleti'nin son döneminde fikirleriyle toplumsal değişime yön vermeye çalışmıştır. Gökalp, 1908 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Selanik'te gerçekleştireceği Umumi Kongre'ye davet edilmiştir. Bu davet, onun hayatının önemli dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. O, 18 Eylül 1909'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Umumi Kongresi'ne katılmak amacıyla Diyarbakır'dan Selanik'e gitmiştir. Bu kongrede cemiyetin genel merkez üyeliğine seçilmiştir. Bu görev, Gökalp'in siyasi kimliğini oluşturmanın yanı sıra Selanik'te girdiği entelektüel ortam onun düşüncelerine de şekillendirmiştir (Karakas, 2008, s. 445-446). Gökalp, 1909'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne fiilen dahil olmasıyla resmen siyasi bir kimlik kazanmış daha sonra 1912'de Ergani Madeni Sancağı'ndan milletvekili seçilmiş ve Meclis-i Mebusan'da yer almıştır. Onun siyaset arenasında etkisi zaman içerisinde güçlenerek devam etmiştir.

Selanik'te bulunduğu 1910-1912 yılları arasında Ziya Gökalp'in fikir hayatında önemli değişikliklerin yaşandığını ifade etmek mümkündür. O, Selanik'te bulunduğu yıllarda hem Ömer Seyfettin ve Ali Canip Yöntem gibi isimlerle irtibat kurmuş hem de Genç Kalemler Dergisi'nde çeşitli müstear isimlerle şiir ve yazılarını yayımlama imkânı bulmuştur. Mehmet Ziya, ilk olarak bu dergide Gökalp imzasını kullanmış ve daha sonra diğer eserlerinde, mektuplarında kendisini Ziya Gökalp imzasıyla ifade etmiştir (Kaya & Turhan, 2006, s. 4; Tansel, 1989). Bir bakıma günümüzde bireylerin kimliklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelen Soyadı Kanunu henüz Türkiye Cumhuriyeti'nde yürürlüğe girmeden yıllar önce Mehmet Ziya Bey, kendisini Ziya Gökalp olarak tescillemiştir. Sürgün yıllarından sonra 1923'te yapılan Birinci Büyük Millet Meclisi seçimleri sonucunda Diyarbakır milletvekili olarak seçilmiştir. Gökalp, Türkiye Cumhuriyeti'nin fikri mimarlarından biridir. Hatta Kaya ve Turhan'ın da ifade ettiği gibi onun 1923 yılında yazmış olduğu Türkçülüğün Esasları adlı çalışma aslında kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin manifestosudur (Kaya & Turhan, 2006, s. 3-5). Gökalp, Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girdiği dönemde yeni toplumun inşa edilmesine yönelik önemli görüşler ortaya koymuştur. O, bilhassa modernleşme sürecinin kültürel alanda gerçekleşecek inkılaplarla anlam kazanacağını savunmuştur (Durakbaşı, 2005, s. 125).

Ziya Gökalp, Osmanlı Devleti'nin çöküş süreciyle ortaya çıkan siyasal ve toplumsal krizi aşmak amacıyla geliştirdiği Türk milliyetçiliği anlayışında, yeni bir toplum inşasına odaklanmıştır. Bu amaçla, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında milli kimlik ve toplum yapısını şekillendirecek değerleri öne sürerek devletin ideolojik ve sosyolojik temellerini atmaya yönelik kuramsal çabalar göstermiştir (Şahin, 2011, s. 385; Çetin, 2024, s. 73). Bu dönemde Gökalp'in temel amacı, Batı modernleşme değerleriyle uyumlu, ancak köklü Türk-İslam kültürel değerlerini de içine alan bir sentez ortaya koymak olmuştur. Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülasyonu, Türkiye'nin sosyokültürel dokusuna hitap eden üç ana bileşeni kapsar ve modern bir Türk toplumu için yeni bir yaşam programının temelini oluşturur (Karakas, 2008, s. 459; Şahin, 2011, s. 399).

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının ardından 13 Kasım 1918 tarihinde İstanbul'un önemli ve stratejik noktaları İtilaf Devletleri kuvvetlerince kontrol altına alınmıştır. Bu tarihten yaklaşık iki buçuk ay sonra, 28 Ocak 1919 tarihinde İstanbul Darülfünun'da İçtimaiyat alanında dersler veren Ziya Gökalp, İngilizler

tarafından tutuklanmıştır. Tutuklandıktan sonra bir süre başka İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleriyle birlikte Sansaryan Hanı ve Bekirağa Bölüğü'nde tutulan Gökalp, Divan-ı Harp'lerden birinde yargılanmış ve suçlu bulunmuştur. Yargılama sonrasında Gökalp, önce Limni Adası'na daha sonra da Malta Adası'na sürgüne gönderilmiştir. Gökalp'in iki yıla yakın bir süre ülkesinden ve ailesinden uzak kalmak zorunda bırakıldığı sürgün hayatı 28 Mayıs 1919'da İstanbul'dan ayrılması ile başlamış, 19 Mayıs 1921'de tekrar İstanbul'a dönmesiyle sona ermiştir (Kaya & Turhan, 2006, s. 4; Durakbaşa, 2005, s. 123; Sinar, 2002, s. 86).

Gökalp, 1919'da Limni ve Malta'ya sürgün edildiğinde, milli kimlik inşasına yönelik bu düşüncelerini sürdürürebilmek için mektuplarını birer fikir aracı olarak kullanmıştır. Gökalp'in sürgün yıllarında ailesine yazdığı mektuplar, yalnızca birer haberleşme metni olmanın ötesine geçer. Bunlar, yeni toplum idealini yansıtan düşüncelerini paylaştığı metinlerdir (Sinar, 2002, s. 89; Argunşah, 2016, s. 113). Gökalp, Limni ve Malta günlerinde, ailesine yazdığı her satırda onların moraliyle ilgilenirken bir yandan da geleceğe dair toplum inşa projeksiyonlarını, milliyetçi bir perspektifte şekillendirmeyi sürdürmüştür. Mektuplar, Gökalp'in toplumun çekirdeği olarak aileyi merkeze alan bir toplum modeli kurguladığını ve bu yapı üzerinden yeni nesiller yetiştirmeyi amaçladığını göstermektedir (Çınar, 2022, s. 20; Kırbasoğlu Kılıç, 2018, s. 242).

Gökalp'in milli devlet idealini, özellikle sosyalleşme süreciyle güçlendirdiği görülmektedir. Ona göre bireyler, toplumsal bir varlık olma yolunda eğitim yoluyla milli değerlere uyum sağlamalıdır (Şahin, 2011, s. 388). Gökalp'in eğitime verdiği önem, mektuplarında da sıkça vurgulanmış, kızlarına ve eşine yazdığı satırlarda güçlü bir toplumun inşasında eğitim ve sosyalleşmenin gerekliliğine işaret etmiştir. Sürgünde, toplumu kültürel ve milli değerlere bağlı bireyler olarak inşa etme idealini korumuş ve bu ideali kendi ailesi üzerinden somutlaştırmaya çalışmıştır (Kırbasoğlu Kılıç, 2018, s. 244; Yıldız, 2013, s. 269).

Sürgün yılları boyunca yazdığı mektuplar, Gökalp'in yeni bir toplum ve milli kimlik arayışının izlerini taşır. Siyasi ve entelektüel etkileri oldukça güçlü olan bu yazılar, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde, yalnızca ailesine değil, geleceğin toplumuna yönelik de yol gösterici niteliğe sahiptir (Doğan, 2019, s. 353; Durakbaşa, 2005, s. 123). Gökalp'in düşüncelerinin şekillendiği bu dönem, onu yalnızca bir fikir adamı değil, aynı zamanda milli değerlerin aile içinde korunarak gelecek nesillere aktarılmasını önemseyen bir aile babası ve toplum önderi olarak da yansıtır.

2. Yöntem

Biyografi, otobiyografi, mektup ve anı (hatırat) türünde yazılmış edebi eserler kimi zaman bize yazıldıkları dönem hakkında oldukça detaylı ve özgün bilgi aktarma işlevi görürler (Creswell, 2017, s. 190) (Ergün, 2023, s. 114). Sosyal bilimler alanında çalışma yapan araştırmacılar, araştırma konuları dahilinde kimi zaman ilgilendikleri kişilerin kendi kaleminden yazılmış olan ya da başkaları tarafından onlar hakkında yazılan kaynaklara başvurma yoluna giderler (Christensen, Johnson, & Turner, 2020, s. 62).

Bu çalışmada, Ziya Gökalp'in ailesine yazmış olduğu mektupların incelenmesi amacıyla nitel bir araştırma yöntemi olan doküman analizi kullanılmıştır. Doküman analizi, yazılı materyallerin sistematik bir şekilde incelenmesi ve analiz edilmesi sürecini kapsayan bir yöntemdir (Sönmez & Alacapınar, 2019, s. 188-189). Gökalp tarafından kaleme alınmış mektuplar; onun kişisel ilişkilerini, düşünce yapısını ve toplumsal değişme karşısındaki tutumunu değerlendirmek amacıyla detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Buradan hareketle 27 Mayıs 1919-30 Nisan 1921 yılları arasında Gökalp'in sürgün döneminde kendisi tarafından ailesi muhatap alınarak yazılmış mektuplar mercek altına alınmıştır. Araştırma sırasında, 27 Mayıs 1919-30 Nisan 1921 tarihleri arasında Gökalp'in sürgün hayatında yazmış olduğu mektuplar incelenmiş ve bu mektupların içeriğinde ağırlıklı olarak ön plana çıkan hususlar göz önünde bulundurularak temalar belirlenmiştir. Verilerin analizi aşamasında, bu mektupların; kişisel, tarihsel ve sosyokültürel bağlamları da göz önünde bulundurulmaya özen gösterilmiştir.

Araştırmada, Gökalp'in gençlik idealini keşfetmek amacıyla iki amaca odaklanmıştır: Birinci amaç, onun yaşadığı dönemde toplumsal düzen ve değişmeyi nasıl yorumladığı ve yeni bir nesil inşası konusundaki fikirlerini mercek altına almaktır. İkinci amaç ise, Gökalp'in aile bireylerine yazdığı tavsiyelerden hareketle onun nasıl bir yeni hayat ve gençlik hayal ettiğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda mektuplar, yazarın hem kişisel duygularını yansıtan ifadeler hem de ulusal düşünce hayatına katkıda bulunan kavramsal görüşler içerdiğinden daha kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Gökalp'in mektupları tarihsel bağlamda değerlendirilirken, onun düşünce dünyasında Cumhuriyet'in inşası sırasında genç nesillere biçtiği rolün anlaşılmasına da odaklanılmıştır. Özellikle kızlarına yönelik nasihatleri, dönemin toplumsal cinsiyet rollerini ve Gökalp'in bu rollerin gelecekteki Türk toplumunda nasıl bir evrime uğrayacağını hayal ettiğini gösteren önemli göstergelerdir.

Araştırma konusu belirlendikten sonra Ziya Gökalp'in kaleme almış olduğu mektuplar üzerine literatür taraması yapılmış ve bu çerçevede aşağıdaki eserler tespit edilmiştir:

1. Ali Nüzhet Göksel (1956). Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları
2. Fevziye Abdullah Tansel (1989). Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları (İlk Baskı: 1965)
3. Önder Göçgün (1992). Hususi Mektuplarına Göre: Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü
4. Alev Sınar (2002). Bir Mefkûre Adamının Kaleminden Malta
5. Ayşe Durakbaşa (2005). Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektuplarında Yeni Hayat ve Yeni Aile
6. Saadettin Yıldız (2013). Sürgün Mektuplarındaki Ziya Gökalp
7. Hülya Argunşah (2016). Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektuplarında Aile, Kadın ve Çocuk Eğitimi Fikri
8. Latife Kırbaoğlu Kılıç (2018). Ziya Gökalp'in Hususî Mektuplarında Değer Aktarımı
9. Yalçın Doğan (2019). Ziya Gökalp'in Malta Esareti
10. Tuba Çınar (2022). Fikir Hayatından Kalp Hayatına Ziya Gökalp Malta ve Limni Mektupları'na Göre Baba ve Eş Olarak

Yukarıda bahsi geçen eserlerden de faydalanılmak suretiyle araştırma kapsamında Fevziye Abdullah Tansel (1989) tarafından hazırlanan "Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları" başlıklı çalışma nitel veri analiz yöntemlerinden biri olan doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırma sürecinde kullanılan mektuplara, Fevziye Abdullah Tansel tarafından derlenen Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları adlı çalışma sayesinde ulaşılmıştır. Bahsi geçen çalışmanın ilk baskısı 1965 yılında, ikinci baskısı ise 1989 yılında yayımlanmıştır. Bu çalışma kapsamında ikinci baskı incelenmiştir. Bu kapsamda önce ilgili dokümana ulaşılmış, ulaşılan dokümanın orijinal olup olmadığı teyit edilmiş, dokümanda yer alan bilgiler "anlamak ve yorumlamak" amacıyla araştırmacı tarafından okunmuş, yapılan okuma sırasında araştırma sorusu/soruları çerçevesinde temalar belirlenmiş ve nihai olarak belirlenen temalar altında değerlendirilebileceği düşünülerek kodlanan veriler "Hususi Mektupların Satır Aralarındaki Ziya Gökalp" başlığı altında kategorize edilmiştir.

Mektupların kodlama süreci, öncelikle gençlik ve eğitim konularına ilişkin ifadelerin belirlenmesiyle başlamış, ardından Gökalp'in kızlarına yönelik tavsiyeleri üzerinden analiz derinleştirilmiştir. Gökalp'in mektuplarında yer alan vatanseverlik, ahlak, eğitim ve kadınların toplumdaki rolü gibi temalar, onun idealize ettiği gençlik modelini anlamak için kullanılmıştır. Ayrıca, bu mektuplar sadece ailevi bağlarını değil, aynı zamanda topluma ve ülkenin geleceğine dair geniş çaplı bir vizyonu yansıttığı için çift yönlü bir analiz sunmuştur. Verilerin analizi ise

içerik analizi teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Mektupların metinleri, temalar, motifler ve yazım dili açısından detaylı bir şekilde kodlanmış ve kategorilere ayrılmıştır. Bu kodlama süreci, düşünürün belirli konulara dair düşüncelerini açığa çıkarmak ve yeni toplumun inşa sürecinde fertle ilgili ön plana çıkan başlıkları değerlendirmek amacıyla yapılmıştır.

3. Hususi Mektupların Satır Aralarındaki Ziya Gökalp

Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliği düşüncesinin şekillenmesinde ve Türkiye’de sosyolojinin temellerinin atılmasında öncü bir isim olarak kabul edilir. Onun Limni ve Malta Adaları’nda yaklaşık iki yıl boyunca sürgünde geçirdiği dönemde ailesine yazdığı mektuplar, sadece bir baba ve eş olarak duyduğu özlemi yansıtmaz; aynı zamanda ülkesine ve milletine yönelik derin düşüncelerini ve ideallerini de ortaya koyar. Bu mektuplar, Gökalp’in içsel dünyasında şekillenen yeni Türkiye’ye dair umutlarını, yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu’nun yerine inşa edilecek modern Cumhuriyet’te toplumsal yapının nasıl kurulacağına dair fikirlerini satır aralarında saklar. Gökalp’in aile üyelerine yazdığı bu mektuplarda onun aile yaşantısına dair izler bulabilmek mümkündür. Bu mektuplar, sürgün nedeniyle eşinden ve çocuklarından uzakta olan bir babanın onlara rehberlik etmek amacıyla kaleme aldığı pedagojik birer metin olarak ele alınabilir. Ayrıca onun Limni ve Malta’da sürgün olarak bulunduğu yıllarda eşine ve üç kızına yazdığı mektuplar, yakın tarihimizde yaşanan sosyal değişimleri anlama ve açıklama noktasında oldukça önemlidir. (Kaya & Turhan, 2006, s. 5). Gökalp, mektuplarında sıklıkla ailesine moral vermeye çalışsa da bu satırlarda şekillenen düşünceler, onun Türkiye’nin geleceğine dair vizyonunu da açıkça gösterir.

Gökalp, sürgün hayatı boyunca eşi Vecihe Hanım’a ve kızları Seniha, Hürriyet ve Türkan adlı kız çocuklarına haftada iki gün mektup göndermiştir. Bu mektuplar; yurdundan, ailesinden ve sevdiklerinden uzakta olan herhangi birinin kaleminden çıkmış olan duygu, düşünce ve anıları dile getiren yazılar olarak değerlendirilmemelidir. Gökalp’in yazdığı mektuplar, her ne kadar aile üyeleri muhatap alınarak yazılmış olsa da bu mektupların Türk modernleşme serüveni bağlamında da değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayşe Durakbaşa (2005, s. 123-124), Gökalp’in eşine ve çocuklarına yazmış olduğu mektupların önemini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“Bu mektuplar, Türk modernleşme tarihinde özel alanın tarihselleştirilmesi, yeni aile modellerinin ve imgelerinin resmedilmesi ve hayal edilmesi, aile üyeleri arasında yeni etkileşim kalıplarının geliştirilmesi, ideal-annelik ve babalık tanımlarının kurgulanması, çocuk yetiştirme ve terbiyeye ilişkin yeni norm ve değerlerin üretilmesi, kısacası, modernleşme sürecinde ‘mahremiyetin dönüşümü’ne ilişkin mikro toplumsal süreçlerin ve pratiklerin incelenmesi için çok değerli bir kaynak oluşturuyor.”

Gökalp’in mektuplarında, bireysel yaşam ile ulusal idealler bir arada harmanlanmıştır. O, bir yandan ailesine özlemini dile getirirken, diğer yandan eğitim, kadınların toplumsal rolü, aile hayatının önemi ve ahlaki değerler gibi temel konulara da vurgu yapar. Bu mektuplar aracılığıyla, Gökalp’in Türkiye Cumhuriyeti’nin inşasında nasıl bir toplum hayal ettiğini anlayabiliyoruz. Onun aileyi toplumun temel yapı taşı olarak kabul eden ve kadınların toplumsal yaşamda aktif birer aktör olması gerektiğini savunan fikirleri, modernleşme sürecinde nasıl bir ulusal vizyon taşıdığını gösterir. Gökalp’in mektuplarında öne çıkan temalar üzerinden bu vizyonun izleri sürülecek ve onun sadece bir baba değil, aynı zamanda Türk sosyolojisinin ve milliyetçiliğinin mimarı olarak ortaya koyduğu düşünceler, beş ana tema altında incelenecektir.

3.1. Dünyanın ve Memleketin Ahvalı

Ziya Gökalp’in sürgün döneminde ailesine yazdığı mektuplarda, dünyaya ve memleketin durumuna dair gözlemleri hem derin bir toplumsal eleştiriyi hem de geleceğe dair umutlarını içerir. O dönemde dünya, Birinci Cihan Harbi ve sonrasındaki siyasi karışıklıklarla sarsılmaktaydı. Gökalp, bu süreçte insanlığın ve Türkiye’nin yaşadığı zorlukları anlamlandırırken, gelecekteki toplumsal değişimleri mefkûre (ideal) ve ilim ışığında

değerlendirir. Gökalp'e göre, bu zorlu günler aslında yeni bir medeniyetin doğuş sancılarıdır ve insanîyet, hürriyet, adalet gibi değerler aracılığıyla gelecekte daha iyi bir dünyaya ulaşacaktır. Gökalp, dünyanın ve memleketin çektiği sıkıntıların bir gün mutlaka nihayete ereceğine inanmakta ve bu geleceğe dair bu ümidini çeşitli vasıtalarda eşine ve çocuklarına da aşılamaya gayret etmektedir.

Gökalp'in mektuplarında dikkat çeken temel tema, dünyada yaşanan savaş ve yıkımların geçici olduğu ve nihai olarak insanlığı daha yüksek bir medeniyete taşıyacağına dair inancıdır. İlk alıntıda Gökalp, savaşın felaketlerine rağmen insanlığın bu zorluklardan kurtulacağını ve büyük mefkûrelerin bu dönemde gelişip yayılacağını vurgular. Bu inanç, onun tarihsel olaylara dair iyimser yaklaşımını ve insanlığın evrimsel olarak ilerleyeceği fikrini destekler. "İstikbalde artık haksızlık, adaletsizlik, hürriyetsizlik yoktur" cümlesi, onun medeniyetin ilerleyişine olan sarsılmaz güvenini ifade eder (Tansel, 1989, s. 315).

Bir başka alıntıda Gökalp, insanîyetin yeni bir medeniyet doğurmak üzere olduğunu ve bu sürecin doğum sancılarıyla paralel olduğunu belirtir. Bu benzetme, onun sosyolojik ve tarihsel olayları doğal bir süreç olarak gördüğünü, felaketlerin ise geçici olduğunu düşündüğünü gösterir (Gürsoy & Çapcıoğlu, 2006, s. 92). Gökalp'e göre bu sancılı dönem, adalet, hürriyet ve eşitlik gibi evrensel değerlerin hâkim olacağı yeni bir medeniyetin habercisidir (Erişirgil, 2007, s. 158). Bu görüş, onun toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerine dair derin bir farkındalık geliştirdiğini ve toplumsal düzenin yeniden şekilleneceğini öngördüğünü gösterir.

Gökalp'in dünya düzenine yönelik eleştirisi sadece savaşla sınırlı değildir. O, mevcut medeniyetin çöküşünü ve onun yerine daha adil bir düzenin geleceğini ifade eder. Mektuplarda medeniyetin zulüm ve vahşetle dolu olduğu belirtilir ve bunun yıkılmasının kaçınılmaz olduğuna dair bir inanç dile getirilir. Gökalp, eski dünyanın felsefesinin, ahlakının ve medeniyetinin iflas ettiğini ve yeni bir dünya düzeninin yükselmesi gerektiğini savunur. Eski dünyanın baskı ve korkuya dayanan yönetim anlayışının son bulduğunu, yeni dünya düzeninde halkın rızasının ön planda olacağı bir sistemin gelişeceğini belirtir.

Gökalp'in mektupları, sürgün döneminde olmasına rağmen onun toplumsal ve siyasal gelişmelere dair derin bir umut beslediğini göstermektedir. Ona göre, dünyadaki olumsuzluklar geçici bir hastalık gibi algılanmalı ve gelecekte insanlık mutlaka daha adil, özgür ve eşitlikçi bir düzenle buluşacaktır. Gökalp'in dünya görüşü, ilim ve mefkûrenin insanlığı ileriye taşıyan temel unsurlar olduğunu savunur. Bu iki kavram hem bireylerin hem de toplumların gelişiminde belirleyici faktörlerdir ve insanlık bu kanatlarla yükselmeye devam edecektir.

Bu bağlamda Gökalp'in mektuplarında dünya ve memleketin ahvali üzerine yaptığı yorumlar, onun tarihe olan geniş bakış açısını ve idealist yaklaşımını yansıtır. Zorluklar, savaşlar ve toplumsal çöküşler onun için geçici, ancak gelecekteki parlak günlerin habercisidir. İlmin ve mefkûrenin ışığında insanlık daha iyi bir dünyaya ulaşacak, hürriyet ve adalet egemen olacaktır. Bu mektuplar, Gökalp'in sürgün dönemindeki duygusal durumunu yansıtırken aynı zamanda onun geleceğe dair umut dolu bir vizyon sunduğunu da ortaya koymaktadır.

3.2. Ruh ve Beden Sıhhati

Ziya Gökalp'in sürgün döneminde ailesine yazdığı mektuplarda ruh ve beden sağlığı teması önemli bir yer tutar. Gökalp, sağlığı sadece fiziksel bir kavram olarak ele almaz; ruh sağlığının da beden sağlığı kadar önemli olduğunu vurgular. Mektuplarında ailesine sürekli olarak sağlıklı kalmaları için önerilerde bulunurken, sağlık konusuna hem bireysel hem de ailevi bir sorumluluk olarak yaklaşır. Sağlıkla ilgili öğütleri, fiziksel iyilik halini korumanın yanı sıra duygusal ve ruhsal sağlığı da muhafaza etmenin önemine işaret eder.

Gökalp, mektuplarında ailesinin sağlık durumuna büyük bir titizlikle eğilir. Özellikle eşi ve çocuklarının sağlığına dair sürekli endişelerini dile getirir ve onların fiziksel bakımlarıyla yakından ilgilenir. "Validenizin sıhhatine itina ediniz. Türkan'ın beslenmesini de unutmayınız"

gibi ifadeleri, onun ailenin her bireyine karşı beslediği derin kaygıyı yansıtır (Tansel, 1989, s. 4). Sağlığın fiziksel yönü kadar beslenme konusuna da odaklanması, Gökalp'in somut bir iyilik hali anlayışına sahip olduğunu gösterir. Ailesine iyi gıdalar tüketmelerini önerir, hatta taze yumurta, et ve balık yemeklerini vurgular. Bu durum, onun sağlığa bütüncül bir yaklaşımla hem doğru beslenmenin hem de temiz hava gibi çevresel faktörlerin önemine dikkat çektiğini ortaya koyar.

Fakat Gökalp, sağlığı sadece fiziksel olarak ele almaz. Ruh sağlığının da beden sağlığı üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu açıkça ifade eder. "Ruhum da sağlamdır. Sizin sıhhat ve istirahatte bulunduğunuzu haber aldıkça, hiçbir kedere mağlup olmam" gibi cümleler, ruh sağlığının fiziksel sağlığın temelinde yattığına inandığını gösterir (Tansel, 1989, s. 9). Gökalp, özellikle sinirlerine hâkim olmanın önemine vurgu yapar ve ruhsal dengeyi korumanın, büyük felaketler karşısında bile insanın sağlığını muhafaza etmesini sağlayacağını belirtir. O, "Sinirlerine hâkim olan, değil küçük hadiseleri, hatta büyük felaketleri de atlatır" diyerek, duygusal dayanıklılığın sağlığın temel unsurlarından biri olduğunu savunur (Tansel, 1989, s. 64).

Gökalp'in ruh ve beden sağlığı anlayışı, sadece bireylerin kendi iyilik halleriyle sınırlı değildir. Ona göre, sağlık aynı zamanda bir ailevi sorumluluk olarak ele alınmalıdır. Ebeveynlerin sağlığı, çocuklarının mutluluğu ve gelişimi üzerinde doğrudan etkilidir. Gökalp, "Yavrularının saadeti için, analar ve babalar hasta olmamağa, uzun müddet yaşamağa mecburdurlar" diyerek, ebeveynlerin sağlıklı kalma yükümlülüğünü çocuklarının iyiliği için bir zorunluluk olarak tanımlar (Tansel, 1989, s. 51). Bu yaklaşım, onun sağlık kavramını sadece bireysel bir durum olarak değil, ailevi bir görev olarak da gördüğünü gösterir. Gökalp hem fiziksel hem de ruhsal sağlığın, bir aile içinde birbirine bağlı bir denge içinde olduğunu vurgular.

Bu mektuplar, Gökalp'in ruh ve beden sağlığı konusundaki hassasiyetini ve bu kavramları nasıl bir ailevi sorumluluk olarak ele aldığını net bir şekilde göstermektedir. Onun sağlıklı kalmaya yönelik önerileri hem fiziksel hem de duygusal iyilik halinin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Neticede Ziya Gökalp'in mektuplarında sağlığa dair yaptığı vurgular; onun sağlık anlayışının ne kadar kapsamlı ve derin olduğunu ortaya koymaktadır. Gökalp, beden sağlığının ruh sağlığıyla iç içe olduğunu düşünerek, duygusal dengeyi korumanın da fiziksel sağlık kadar önemli olduğunu sürekli vurgulamıştır. Ailesine yönelik öğütlerinde beslenme, temiz hava, kederden kaçınma ve metanetli olma gibi unsurları içeren çok yönlü bir sağlık yaklaşımı benimsemiştir. Gökalp'in sağlık anlayışı, bireyin sadece kendisi için değil, ailesi için de sağlıklı kalma sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini savunur.

3.3. Eğitim Meselesi

Ziya Gökalp'in sürgün döneminde kızlarına yazdığı mektuplarda eğitim meselesine verdiği önem, onun bireysel gelişimin ötesinde, bir milletin inşasına yönelik geniş kapsamlı bir eğitim vizyonunu ortaya koymaktadır. Gökalp, eğitimi sadece akademik bilgi kazandırma süreci olarak görmez; ahlaki değerlerin, toplumsal sorumlulukların ve sosyalleşmenin bir arada geliştiği bir sistem olarak ele alır. Bu bağlamda, ailede alınan eğitimin bireyin temel karakterini şekillendirdiğini, okul ortamının ise bireyi topluma entegre eden en önemli kurumsal yapı olduğunu savunur. Gökalp'in kızlarına yazdığı mektuplar, onun sadece bireysel bir öğretmen olmadığını, aynı zamanda Türk milletinin geleceği için nasıl bir eğitim sistemi ve gençlik yetiştirme vizyonu istediğini de gözler önüne serer.

Eğitim, Gökalp için iki temel meseleye dayanır: Ailede öğrenilen ahlak ve mektepte öğrenilen ilim. Bu iki unsurun birleşimi, bireyin hem karakter hem de bilgi yönünden tam anlamıyla gelişmesini sağlar. Gökalp, eğitimin bu iki temel kaynağının birbirini tamamladığını vurgular ve kızlarına, "Ahlak aile içinde öğrenilir, ilim mektepte bellenir. Derslerinize iyi çalışınız" diyerek hem ahlak hem de bilimsel bilginin eğitimdeki rolünü açıkça ifade eder (Tansel, 1989, s. 62). Eğitimin ailede başladığını ve çocukların karakterlerinin burada şekillendiğini

savunan Gökalp, ancak okulun sosyalleşme ve entelektüel gelişim açısından olmazsa olmaz bir kurum olduğuna dikkat çeker.

Gökalp'in eğitime bakışı, sadece bireysel öğrenmeye değil, çocukların toplumsal bir yapının parçası olarak gelişmelerine odaklanır. O, bireyin topluma entegre olması noktasında okulu önemli bir kurum olarak merkeze almaktadır. Onun "Mektep, çocukların birleşmesinden vücuda gelmiş bir cemiyettir" ifadesiyle okulun, bireylerin sosyal bir varlık olarak yetişmelerine olan katkısını vurgular (Tansel, 1989, s. 75). Gökalp'e göre, okul sadece bilgi edinme yeri değildir; çocukların bir arada yaşayıp düşündüğü, sosyal beceriler geliştirdiği ve gelecekteki toplumsal rollerine hazırlandığı bir mekandır. Bu bağlamda okul, bireysel gelişimle toplumsal sorumlulukların iç içe geçtiği bir yapıdır. Onun okul vurgusu, eğitimin sadece bireyi değil, toplumu dönüştürme gücünü de barındırdığını ortaya koyar.

Gökalp'in eğitim felsefesinde sosyalleşmenin merkezi rolü, çocukların gelecekte büyük bir toplumun parçası olarak nasıl bir yaşam süreceğini anlamalarını sağlar. Bireysel eğitimde mümkün olmayan toplumsal değerlerin, okulda kazanılacağını savunur. "Çocuk büyüdüktan sonra, büyük cemiyetin içinde yaşayacak. O halde, ilerideki içtimai hayata alışmak için, çocukluk devresinde de içtimai bir hayat yaşamak lazım gelir. İşte çocuk bu içtimai terbiyeyi mektepte alır" (Tansel, 1989, s. 76) şeklindeki ifadeleri, Gökalp'in eğitimi, bireyin topluma hazırlanma süreci olarak gördüğünü ortaya koyar. Ona göre, eğitim süreci sadece akademik bilgi edinme değil, aynı zamanda sosyal becerilerin kazanılmasıyla şekillenir.

Gökalp'in eğitimde toplumsal bir yapı olarak mektebi öne çıkarmasının bir diğer nedeni, bireyin ortak toplumsal ve kültürel değerleri paylaşarak millet olma bilincini kazanmasıdır. O, "Mektepte yüzlerce çocuk beraber duyuyor, beraber düşünüyor, beraber anlıyor, istikbal için müşterek gayeler tahayyül ediyor" diyerek, çocukların okul aracılığıyla ortak hedefler ve değerler kazandığını belirtir (Tansel, 1989, s. 76). Bu, milletin fertleri arasında ortak bir kültürel bilinç oluşturmanın temel yolu olarak görülür. Gökalp, milletin birliği ve toplumsal dayanışma için ortak değerlerin okulda öğrenilmesi gerektiğini savunur. Bu düşünce, onun toplumu bir arada tutan kültürel değerlerin eğitim yoluyla aktarıldığına dair inancını gösterir.

Gökalp'in eğitime dair dikkat çektiği bir diğer önemli nokta, bireylerin yabancı dil öğrenmesi ve kendilerini sürekli geliştirmeleridir. Onun mektuplarında kızlarına sıkça yabancı dil öğrenmeleri gerektiğini vurgulaması, Türk milletinin Batı medeniyetiyle rekabet edebilmesi için dil becerilerinin ne kadar önemli olduğuna inandığını gösterir. "Bugün her Türk'e Fransızca, İngilizce gibi lisanlardan birini bilmek lazımdır; çünkü ilme dair kitaplar henüz lisanımızda kâfi derecede yok" ifadesi, Gökalp'in bilgiye ulaşmanın ve medeniyet yarışında yer almanın yollarından birinin yabancı dil öğrenmek olduğunu düşündüğünü ortaya koyar (Tansel, 1989, s. 79). Ona göre, modernleşme ve medeniyetle rekabet edebilmek için eğitim süreci, bireyin bilgiye erişim kapasitesini artırmalı ve dünya ile entegre olmasını sağlamalıdır.

Salgın hastalıklar döneminde Gökalp, çocuklarının okula gitmemelerini ve evde ders çalışmaları gerektiğini vurgularken, eğitimin sürekliliği konusunda oldukça hassastır. Gökalp, okulun sosyalleşme açısından önemini kabul etse de zor zamanlarda eğitimin evde devam etmesi gerektiğini savunur. "Hastalıklar mektebe gitmene mâni oluyor. Bari evde ablan, Hoca Hanım yahut amucan seni okutsun" ifadesi, Gökalp'in eğitimde sürekliliğe verdiği önemi ve eğitim süreçlerinin şartlara göre uyarlanabilmesi gerektiğini savunduğunu gösterir (Tansel, 1989, s. 244). Bu düşünce, onun eğitimi kesintiye uğratmama ve sürekli geliştirme konusundaki kararlılığını ortaya koyar.

Ziya Gökalp'in mektuplarında eğitime dair dile getirdiği fikirler, onun nasıl bir gençlik ve eğitim sistemi talep ettiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Gökalp'in eğitim vizyonunda, ailede başlayan ahlaki eğitim ve okulda öğrenilen bilimsel bilgi, bireyin tam anlamıyla gelişmesini sağlar. Okul, bireyin sosyal bir varlık olarak topluma entegre olmasına, ortak değerler kazanmasına ve millet olma bilincinin gelişmesine olanak tanır. Gökalp, bireysel gelişimin

toplumsal sorumluluklarla bütünleştiği bir eğitim sistemini savunur ve bu sistemin modernleşme yolunda Türk milletini dünya medeniyetleriyle rekabet edebilir hale getireceğini düşünür.

Eğitimin sürekliliği ve disiplinine büyük önem veren Gökalp, bireylerin sadece akademik bilgiye değil, aynı zamanda ahlaki değerlere de sahip olması gerektiğini vurgular. Onun kızlarına verdiği eğitim öğütleri, aslında Türk gençliğine yönelik daha geniş bir vizyonun yansımasıdır. Yabancı dil öğrenmek, faydalı kitaplar okumak ve kendini sürekli geliştirmek, Gökalp'in idealize ettiği gençliğin temel özellikleridir. Gökalp'in eğitime dair düşünceleri hem bireysel hem de toplumsal bir dönüşüm sürecinin anahtarını elinde tutan bir sistem arayışını yansıtır. Bu sistem, sadece bilgi edinmekle kalmayıp, aynı zamanda milletin gelecekteki başarısını ve dayanışmasını sağlayacak olan ahlaki ve kültürel değerleri de aktarır.

3.4. Aile Hayatının Önemi

Ziya Gökalp'in sürgün yıllarında ailesine yazdığı mektuplar, onun aile hayatına verdiği önemin en güçlü göstergelerinden biridir. Gökalp, ailesinden uzak kaldığı bu dönemde, aile bağlarının manevi gücüne sıkça vurgu yapar ve ailesine olan özlemini dile getirir. Aile, onun için sadece bireysel bir mutluluk kaynağı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve milletin temellerini oluşturan kutsal bir yapı olarak kabul edilir. Gökalp'in mektuplarında aile hayatı, sevgi, vefa, mutluluk ve dayanışma kavramları etrafında şekillenir. Bu mektuplar, bir babanın sürgün koşulları altında bile ailesine olan bağlılığını kaybetmediğini ve onları sürekli olarak destekleyip moral vermek için çaba gösterdiğini gözler önüne serer. Aile onun için sadece bir yuva değil, aynı zamanda hayatın anlam kazandığı bir merkezdir; Gökalp, bu merkezi kaybetmenin en büyük bedbahtlık olduğunu ifade eder.

Gökalp'in mektuplarında aileye duyduğu derin özlem, sürgün koşullarının getirdiği yalnızlık ve kederle daha da yoğunlaşır. O, aile mutluluğunun sadece birlikte geçirilen anlar değil, aynı zamanda manevi bir huzur kaynağı olduğunu vurgular. "Bir baba için ailesinden uzakta bayramlar geçirmek çok acıdır" diyen Gökalp, özellikle bayram günlerinde aileden ayrı kalmanın verdiği acıyı dile getirir (Tansel, 1989, s. 27). Bu acı, sadece fiziksel bir uzaklık değil, aynı zamanda manevi bir eksiklik. Bayram gibi birlik ve beraberliğin önem kazandığı günlerde ailesinden ayrı kalmak, Gökalp için dayanılması güç bir durumdur. Ancak bu acıya rağmen, ailesine sürekli metanetli olmaları ve birbirlerine destek vermeleri gerektiğini öğütler. Gökalp, aile bireylerinin birbirine olan desteğini, aile hayatının en temel yapı taşı olarak görür. "Aile demek, birbirine yardım demektir" (Tansel, 1989, s. 182) diyerek, ailenin ancak karşılıklı destek ve dayanışma ile ayakta kalabileceğini ifade eder.

Aile, Gökalp'in düşünce dünyasında sadece bireylerin bir araya geldiği bir topluluk değil, aynı zamanda milletin temel taşıdır. "Aile cemiyeti, milli cemiyetin temelidir" ifadesi, onun aileyi bir mikro-kurucu bir kurum olarak gördüğünü ve milletin gücünün ailelerin sağlığına dayandığını ortaya koyar (Tansel, 1989, s. 414). Gökalp'e göre, güçlü bir millet yaratmanın yolu, güçlü aile yapılarından geçer. Aile, toplumun en küçük ama en güçlü birimi olarak görülür ve bu birim ne kadar sağlam olursa, milletin de o kadar güçlü olacağına inanılır. Bu bağlamda, Gökalp, aile hayatının milli ve toplumsal değerler için bir temel oluşturduğunu savunur. Aile yapısındaki sağlamlık, milletin gelecekteki başarısının garantisidir. Özellikle kadınların ailedeki rolü üzerinde duran Gökalp, "Millet de kadının bir eseri demektir" diyerek, kadınların aile içindeki eğitim ve terbiyeye katkısının milletin geleceğini şekillendirdiğini ifade eder (Tansel, 1989, s. 414).

Gökalp'in mektuplarında özlem duygusu sadece bireysel bir arzudan ibaret değildir. Onun ailesine duyduğu özlem aynı zamanda sürgün yıllarında onun hayatını anlamlandırmaktadır. "Aileye layık olduğu mevki vermeyen bir medeniyet, medeniyet değildir" şeklindeki ifadesi, onun aileyi kutsal bir kurum olarak gördüğünü ve modern medeniyetlerin aileyi koruma sorumluluğu taşıdığını gösterir (Tansel, 1989, s. 576). Gökalp'e göre, bireyin mutluluğu, aile içinde başlayan ve topluma yayılan bir süreçtir. O, "Ailem orada ne kadar mesutsa, ben de o kadar mesut olabilirim" diyerek, kendi mutluluğunu ailesinin mutluluğuna bağlar (Tansel, 1989, s. 55). Aile üyelerinin birbirine olan sevgisi ve desteği, bireylerin huzurunu

ve toplumsal düzenin devamını sağlayan temel unsurlardan biridir. Gökalp, ailesinden uzak kaldığı bu dönemde bile, onların birbirlerine destek olmalarını ve bu zor günleri metanetle atlatmalarını sürekli olarak vurgular.

Gökalp'in aile hayatına yönelik derin bağlılığı, aynı zamanda sevgi ve vefa kavramlarıyla da iç içe geçmiştir. Ona göre, aile içindeki sevgi ve vefa, bireylerin hayatta tutunmasını sağlayan en güçlü duygulardır. "Bir insan samimi muhabbet ve vefayı ancak ailesi içinde bulabiliyor" diyerek, aile içindeki ilişkilerin samimiyeti ve dürüstlüğü üzerine vurgu yapar (Tansel, 1989, s. 357). Aile, bir insanın hem sevilip hem de sevdiği en önemli kurumdur ve bu karşılıklı sevgi, bireyin hayatı anlamlandırmasında merkezi bir rol oynar. Gökalp, aile içindeki sevginin, bireyin sadece kişisel mutluluğunu değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını da belirleyen bir güç olduğunu savunur. Aile içindeki sevgi, bireyin toplumdaki diğer insanlarla olan ilişkilerini de şekillendirir ve bu nedenle Gökalp, sevginin kaynağının aile olduğunu düşünür.

Gökalp'in aileye olan bağlılığı, onun bireysel mutluluğunu da doğrudan etkilemiştir. Ailesinin mutluluğu, onun için kendi mutluluğu anlamına gelirken, ailedeki düzen ve huzurun toplumsal yapının devamı açısından ne kadar önemli olduğunu sık sık vurgulamıştır. Gökalp'in aileye dair düşünceleri, onun topluma dair geliştirdiği daha geniş bir vizyonun parçasıdır. Ona göre, milletin gücü ve toplumsal düzen, güçlü ve sağlıklı aile yapıları üzerine kuruludur. Bu nedenle Gökalp, aileyi bir milletin temel direği olarak kabul etmiş ve bu yapıdaki dayanışmanın, milletin geleceğini şekillendiren en önemli unsur olduğunu savunmuştur.

Ziya Gökalp'in sürgün döneminde ailesine yazdığı mektuplar, sonuçta onun aile hayatına verdiği önemi ve bu konuda geliştirdiği derin düşünceleri açığa çıkarmaktadır. Gökalp'e göre, aile sadece bireylerin bir arada yaşadığı bir yapı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve milletin temelini oluşturan kutsal bir kurumdur. Aile içindeki sevgi, vefa, dayanışma ve mutluluk, bireylerin hayatlarını anlamlandıran en önemli unsurlardan biridir. Gökalp, ailesinden uzakta geçirdiği bu zor günlerde bile ailesine moral vermeye çalışmış, onların birbirlerine destek olmalarını ve zor zamanları metanetle aşmalarını öğütlemiştir.

3.5. Toplumsal Yaşamda Kadının Yeri

Ziya Gökalp'in sürgün döneminde kızlarına yazdığı mektuplarda, kadınların toplumsal yaşamda güçlü bir yer edinmesi gerektiği fikri sıklıkla vurgulanır. Gökalp, erkek-kadın ayrımını reddeden, kadınların eğitimle toplumsal rollerini geliştirmeleri gerektiğine inanan bir düşündürdü. Hem erkek hem de kız çocuklarına aynı derecede önem veren Gökalp, kadının toplumsal yaşamda yer edinmesinin, sadece bireysel düzeyde değil, toplumun ilerlemesi açısından da merkezi bir rol oynadığını savunur. Gökalp'in kadına bakışı, onun modernleşme ve ilerleme vizyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Kadının güçlü, eğitilmiş ve toplumsal rolünü yerine getiren bir birey olması, Gökalp için yalnızca toplumsal bir gereklilik değil, aynı zamanda kadın-erkek eşitliğinin temelidir.

Gökalp'in kadınların toplumdaki rolüne yönelik düşünceleri, onun modernleşme ve ilerlemeye olan inancını yansıtır. Gökalp, kadınların sadece ev içi işlerle sınırlı kalmaması gerektiğini savunur ve "Eskiden kızların terbiyesi, onları ev işlerine alıştırmaktı; fakat bugün kızlardan yüksek tahsil de isteniyor" ifadesiyle, modern dünyada kadınların eğitim görmelerinin ve topluma katkıda bulunmalarının bir zorunluluk olduğunu belirtir (Tansel, 1989, s. 322). Ona göre, kadınların eğitimi, sadece aile içinde çocuk yetiştirmekle sınırlı bir sorumluluk değil, aynı zamanda milleti eğitmek ve toplumsal düzene katkıda bulunmak için gereklidir. Kadınlar, toplumsal rollerini yerine getirirken aynı zamanda "milleti terbiye etmek, erkekleri doğru yola sevk etmek" gibi görevler üstlenmelidir (Tansel, 1989, s. 322). Bu düşünceler, Gökalp'in kadınlara yönelik modern bir vizyonu benimsediğini ve onların toplumsal yaşamda aktif bir şekilde yer alması gerektiğini vurgular. Gökalp'in mektuplarında, kadınların toplumdaki statüsü ve bu statünün iyileştirilmesi ile ilgili mesajlar önemli bir yer tutmaktadır. Gökalp, kızlarına özellikle de büyük kızı Seniha'ya yazdığı mektuplarda Türk kadınına Türklerin İslamiyet öncesi

yaşamlarında kadınların üstlendiği rollere gönderme yaparak idealize etmiştir (Durakbaşa, 2005, s. 124).

Gökalp'in kadınlara olan yaklaşımı, aynı zamanda eşitlikçi bir anlayışla şekillenir. O, kız çocuklarının da en az erkekler kadar değerli olduğunu ve aile içinde önemli roller üstlenebileceğini ifade eder. "Kız evladla erkek evlad arasında fark gören eski kafalı babalardan değilim" diyerek, geleneksel ataerkil düşünceleri reddeder (Tansel, 1989, s. 596). Gökalp, kız çocuklarının da bir aileyi devam ettirebileceğini ve toplumsal rollerde başarılı olabileceğini savunur. Özellikle kızı Seniha'ya yazdığı mektuplarda, onun aile içindeki fedakarlıklarına ve liderlik yeteneklerine dikkat çeker. Kızının aileyi ayakta tutma konusundaki başarısı, Gökalp'in kadının sadece ev içinde değil, aynı zamanda aileyi yönetme ve zor zamanlarda liderlik yapma kapasitesine olan inancını pekiştirir. Bu yaklaşım, Gökalp'in kadın-erkek eşitliğine olan inancının bir yansımasıdır ve onun modern toplumda kadınların güçlü birer birey olarak var olma gerekliliğine vurgu yapar.

Gökalp, kadınların toplumsal yaşamda yer almasının sadece bireysel bir hak değil, aynı zamanda toplumsal bir zorunluluk olduğunu belirtir. "Kadınları erkeklere müsavı yapan bu asır, kadınların da bu meziyetlere erkekler kadar ve belki daha ziyade malik olmasını istiyor" ifadesi, onun toplumsal eşitlik konusundaki kararlılığını gösterir (Tansel, 1989, s. 322). Gökalp, kadınların da erkekler kadar eğitilmiş olması gerektiğini savunur ve kadınların eğitim alarak toplumsal rollerini yerine getirmeleri durumunda toplumsal düzenin daha barışçıl olacağını öngörür. Kadınların, erkeklerin domine ettiği dünyada şefkat ve adaleti getireceğine inanır. "Matbuat, meclis, hükümet yalnız erkeklerin elinde bulunduğu için, dünya hiçbir zaman muharebeden, kavgadan, gürültüden kurtulamıyor" şeklindeki ifadeleri, onun kadınların toplumsal ve siyasi alanlarda aktif bir şekilde yer almasının, dünya barışı için elzem olduğuna dair inancını ortaya koyar (Tansel, 1989, s. 322).

Kadının toplumdaki yeri, Gökalp'in modernleşme ve kalkınma hedeflerinin önemli bir parçasıdır. "Aileyi kadın yapar, o halde millet de kadının bir eseri demektir" ifadesi, onun kadının toplumsal düzenin temelini oluşturduğuna dair inancını yansıtır (Tansel, 1989, s. 415). Kadınlar, aileyi şekillendirir ve güçlü bir aile yapısı, güçlü bir millet yaratmanın anahtarıdır. Gökalp, kadının eğitiminin toplumun ilerlemesinde ne kadar hayati olduğuna vurgu yapar ve "Terakkinin başı kadın terbiyesidir; kızların iyi yetiştirilmesidir" diyerek, kadınların eğitiminin toplumun modernleşmesi ve milletin kalkınması için temel olduğunu belirtir (Tansel, 1989, s. 415). Ona göre, kadınlar iyi yetiştirilirse hem aile hem de toplum daha güçlü hale gelir.

Ziya Gökalp'in toplumsal yaşamda kadının yeri konusundaki düşünceleri, onun modernleşme ve toplumsal kalkınmaya dair vizyonunun bir yansımasıdır. Gökalp, kadınların sadece aile içinde değil, aynı zamanda toplumsal yaşamda da aktif roller üstlenmesi gerektiğine inanır. Ona göre, kadınların eğitimi hem bireysel hem de toplumsal düzeyde büyük bir önem arz etmektedir. Kadınların eğitilmesi, sadece aileyi değil, aynı zamanda toplumu da şekillendiren bir güçtür. Gökalp, kadın ve erkek arasındaki eşitliği savunarak, kadının toplumsal rollerini tam anlamıyla yerine getirebilmesinin onların ancak eğitim ve eşit toplumsal haklara sahip olması ile mümkün olabileceğini belirtmiştir.

Gökalp'in kadınlara dair vizyonu, toplumsal barış ve huzurun ancak kadınların da toplumsal süreçlere katılımıyla sağlanabileceğini öngörür. Kadınların toplumsal yaşamda aktif rol oynaması, sadece bireysel bir hak değil, aynı zamanda toplumsal düzenin devamı ve modernleşmenin anahtarıdır. Gökalp, kadınların eğitimiyle güçlü aileler ve dolayısıyla güçlü bir millet yaratılacağını savunur. Bu bağlamda, Gökalp'in toplumsal yaşamda kadının yeri konusundaki düşünceleri, sadece bireysel eşitlik talepleri değil, aynı zamanda modern bir toplum inşa etme hedefiyle şekillenir. Kadınların eğitilmiş, güçlü ve topluma katkıda bulunan bireyler olarak var olması, Gökalp'in toplumsal vizyonunun merkezinde yer alır.

Tartışma ve Sonuç

Ziya Gökalp'in sürgün döneminde ailesine yazdığı mektuplar, ilk bakışta ailevi özelemlerini ve günlük yaşamın zorluklarını ifade eden yazılar gibi görünse de bu mektuplar satır aralarına bakıldığında, Gökalp'in yeni bir toplum ve millet inşası üzerine düşüncelerini de ortaya koyar. Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinde, yeni bir toplumsal düzenin nasıl şekilleneceğine dair önemli ipuçları verir. Mektuplarında bahsettiği aile, eğitim, kadınların toplumsal rolü, ruh ve beden sağlığı gibi temalar, aynı zamanda o dönemin koşullarında şekillenmekte olan Türkiye Cumhuriyeti'nin temel değerlerini ve ideallerini yansıtır.

Birinci tema olan *dünyanın ve memleketin ahvali*, Gökalp'in sadece kişisel değil, ulusal düzeyde bir dönüşüm arayışı içinde olduğunu göstermektedir. Gökalp, savaşın yıkıcı etkilerine ve dünya düzenindeki çöküşe rağmen, büyük ideallerin doğacağı bir dönemin habercisi olduğuna inanır. Bu inanç, onun gelecekte kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin, adalet, hürriyet ve eşitlik gibi temel değerler üzerine inşa edileceğine dair umutlarını yansıtır. Özellikle "milletler birbirini sevecek, dinler birbirini sevecek" ifadeleri, yeni bir ulus inşasının sadece siyasi bir dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal bir uzlaşma ve barış içinde gerçekleşmesi gerektiğine dair vizyonunu ortaya koyar (Tansel, 1989, s. 315). Bu bağlamda, Gökalp'in mektupları, bir milletin moral değerler üzerine yeniden doğuşunu ve modernleşmeye yönelişini simgeler.

İkinci tema olan *ruh ve beden sıhhati*, Gökalp'in bireysel sağlık üzerinden toplumsal sağlığa nasıl atıfta bulunduğunu gösterir. Gökalp, ailesine sürekli olarak sağlıklı kalmalarını öğütlerken, aslında sağlığın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir direncin sembolü olduğunu vurgular. O, sağlığı sadece fiziksel bir olgu olarak değil, aynı zamanda ruhsal ve ahlaki bir direncin ifadesi olarak görür. Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasında Gökalp, bireylerin ahlaki olarak güçlü ve sağlıklı olmalarının toplumsal yapının direncini artıracığına inanır. Bu mektuplar, bireyin ruhsal ve bedensel iyilik hali ile ulusal kalkınma arasında kurduğu bağı anlamamıza yardımcı olur. Gökalp, "Sihhatin esası da üzülmemektir. Benim için üzülme bana hiyanettir" diyerek kişisel sağlığın toplumsal direncin temeli olduğunu ifade eder (Tansel, 1989, s. 60).

Üçüncü tema olan *eğitim meselesi*, Gökalp'in Türkiye Cumhuriyeti'nde nasıl bir gençlik ve eğitim sistemi hayal ettiğini ortaya koyar. Gökalp, eğitimi aile ve mektep arasında bir denge olarak görür. Aile, bireyin ahlaki gelişimi için önemli bir ortam sunarken, mektep ise bilimsel bilgi ve sosyalleşme için vazgeçilmezdir. Gökalp, "Ahlak aile içinde öğrenilir, ilim mektepte bellenir" diyerek, ahlak ve bilimin birlikte şekillendirdiği bir gençlik modelini savunur (Tansel, 1989, s. 62). Eğitimin sadece bilgi edinme süreci olmadığını, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı ve ortak hedefler oluşturmayı sağladığını vurgular. Onun bu mektuplardaki eğitim anlayışı, Türkiye Cumhuriyeti'nin genç nesilleri nasıl bir eğitim sistemiyle yetiştirmesi gerektiğine dair bir yol haritası sunar. Kadınların da bu süreçte aktif bir rol üstlenmeleri gerektiğini savunur ve kız çocuklarının eğitiminin milletin geleceği açısından hayati olduğunu belirtir.

Dördüncü tema olan *aile hayatının önemi*, Gökalp'in sadece bir birey olarak değil, bir toplumbilimci olarak aileye verdiği değeri göstermektedir. Gökalp, "Aileyi kadın yapar, o halde millet de kadının bir eseri demektir" diyerek, aileyi sadece bireysel bir birim olarak değil, milletin inşasında temel bir yapı taşı olarak görür (Tansel, 1989, s. 415). Aile hayatı, Gökalp için bir ulusun toplumsal ve ahlaki değerlerinin devamlılığını sağlayan en önemli kurumdur. Cumhuriyet'in inşasında, güçlü ve dayanışma içinde olan ailelerin, milletin sosyal dokusunu oluşturacağına inanır. Gökalp'in ailesine yazdığı mektuplar, aile içinde sevgi, vefa ve karşılıklı destekle ayakta kalan bir yapının, toplumsal düzenin temel taşı olduğu düşüncesini yansıtır.

Beşinci tema olan *toplumsal yaşamda kadının yeri*, Gökalp'in modernleşme sürecinde kadınlara verdiği önemi açığa çıkarır. Gökalp, kadınların sadece aile içinde değil, toplumsal yaşamda da güçlü bir yer edinmesi gerektiğini savunur. Onun kadına bakış açısı, kadınların eğitilmesinin sadece bireysel bir hak değil, aynı zamanda toplumsal kalkınma için zorunlu bir adım olduğunu gösterir. Gökalp, "Kadınlar da bu meziyetlere erkekler kadar ve belki daha ziyade malik olmasını istiyor" diyerek, kadınların eğitim ve toplumsal rollerini artırmaları gerektiğini

vurgular (Tansel, 1989, s. 322). Kadının eğitilmiş olması, sadece ailenin değil, milletin de kalkınmasını sağlayacak bir güçtür. Kadınların toplumsal hayatta yer alması, Cumhuriyet'in modernleşme sürecinin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Ziya Gökalp'in 1919-1921 yılları arasında sürgünde yazdığı mektuplar, onun sadece kişisel yaşamına değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra kurulacak olan yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin inşa sürecine dair düşüncelerine ışık tutar. Gökalp'in mektuplarındaki temalar, onun bireyden topluma, aileden millete uzanan bir düşünce dünyasını yansıtır. Gökalp, toplumsal değişim ve modernleşme sürecinde ahlak, eğitim, sağlık, aile ve kadının rolüne büyük bir önem atfeder. Bu mektuplar, Cumhuriyet'in toplumsal yapısını şekillendirecek olan değerlerin izlerini taşır.

Gökalp'in mektuplarında sıkça vurguladığı ahlak, adalet, hürriyet ve eğitim gibi kavramlar, Cumhuriyet'in temel değerlerine paralel bir düşünce sistemini ortaya koyar. Gökalp, bireylerin ve ailelerin güçlü olduğu bir toplumun, modernleşme sürecinde başarılı olacağına inanır. Kadının eğitilmesi ve toplumsal hayatta aktif bir rol alması, Gökalp'in milletin ilerlemesi için hayati gördüğü unsurlardan biridir. Onun düşünce dünyasında, kadın ve erkek arasındaki eşitlik, toplumsal barış ve kalkınmanın anahtarıdır.

Sonuç olarak, Gökalp'in mektupları sadece ailesine yönelik kişisel ifadeler değil, aynı zamanda yeni bir toplum inşa etmeye yönelik geniş bir vizyonu yansıtır. Bu mektuplar, Cumhuriyet Türkiye'sinin toplumsal değerler ve modernleşme sürecindeki yol haritasını anlamamıza katkı sağlar. Gökalp'in toplumsal yapıyı şekillendirmeye dair düşünceleri, Cumhuriyet'in inşasında etkili olmuş ve hatta günümüzdeki Türkiye'nin toplumsal değerlerinin temellerini oluşturmuştur.

Kaynakça

- Argunşah, H. (2016). *Kadın ve Edebiyat Kendini Yazmak*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Christensen, L. B., Johnson, R. B., & Turner, L. A. (2020). *Araştırma Yöntemleri Desen ve Analiz* (3. b.). (A. Aypay, Çev.) Ankara: Anı Yayıncılık.
- Creswell, J. W. (2017). *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları* (3. b.). (S. B. Demir, Çev.) Ankara: Eğiten Kitap Yayıncılık.
- Çetin, N. (2024). Ziya Gökalp'te İdeal Gençlik Tasarımı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 26(2), 57-76.
- Çınar, T. (2022). Fikir Hayatından Kalp Hayatına Ziya Gökalp: Malta ve Limni Mektupları'na Göre Baba ve Eş Olarak. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(73), 19-36.
- Doğan, Y. (2019). Ziya Gökalp'in Malta Esareti. O. Bozan, H. Asan, H. Yıldız, & M. S. Erpolat (Dü) içinde, *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır* (Cilt 3, s. 350-360). Elazığ: Manas Yayınları.
- Durakbaşı, A. (2005). Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektupları'nda Yeni Hayat ve Yeni Aile. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(10), 123-136.
- Ergün, N. (2023). Anlatı (Narrative) Araştırması. A. Çetin içinde, *Nitel Araştırma Yöntemleri Kuram, Uygulama ve Sınırlılıklar* (s. 109-132). Konya: Çizgi Kitabevi.
- Erişirgil, M. E. (2007). *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (3. b.). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Göçgün, Ö. (1992). *Hususi Mektuplarına Göre: Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Göksel, A. N. (1956). *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*. Işıl Matbaası: İstanbul.

- Gürsoy, Ş., & Çapcıoğlu, İ. (2006). Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(2), 89-98.
- Karakaş, M. (2008). Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 435-476.
- Kaya, T., & Turhan, R. (2006). Ziya Gökalp'in Yaşam Öyküsü. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(13), 1-6.
- Kırbaçoğlu Kılıç, L. (2018). Ziya Gökalp'in Hususi Mektuplarında Değer Aktarımı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*(62), 239-250.
- Sınar, A. (2002). Bir Mefkûre Adamının Kaleminden Malta. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(3), 85-98.
- Sönmez, V., & Alacapınar, F. G. (2019). *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (7. b.). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Şahin, M. C. (2011). Ziya Gökalp'in Düşünce Sisteminde Din, Eğitim ve Kültür. *Ekev Akademi Dergisi*, 15(48), 385-400.
- Tansel, F. A. (1989). *Ziya Gökalp Külliyyatı-II Limni ve Malta Mektupları* (2. b.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tanyu, H. (1981). *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldız, S. (2013). Sürgün Mektuplarında Ziya Gökalp. *Türk Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 265-288.

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.

Yayın Geliş Tarihi (Submitted): October/Ekim-2024 | Yayın Kabul Tarihi (Accepted): Aralık/December-2024



Ziya Gökalp'ın Türkçe ve Sadeleşmecilik Anlayışı*

Ziya Gökalp's Understanding of Turkish and Simplificationism

Mustafa Eren AFACANER ¹

Öz

Türk dilinin sadeleşmesi; önce Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme devresinin, sonra yeni kurulmuş Cumhuriyet'in en tartışmalı mevzularından biri olagelmıştır. Türk dili tartışmalarının, Türk entelijansiyasının gündemine oturması Tanzimat dönemine tekabül eder. Bu dönemi bir başlangıç olarak kabul edersek, 20. yüzyılın başında tartışmaların çok daha şiddetlendiği, fikir tohumlarının filizlendiği ve akabinde dallandığı görülür. Bu dönemin önde gelen fikir adamlarından biri olan Ziya Gökalp da bu tartışmalara katılmıştır.

Ziya Gökalp, bir dil mütehassısı olmamakla beraber, yayın hayatı boyunca Türk dilinin sadeleşmesi mevzuunu en öncelikli meselelerden biri olarak görmüş; bu hususta çok cepheli fikirler üretmiştir. Dil ve millet ilişkisi, Türkçenin mevcut konumu, Türkçenin grameri, kelime türetme yolları, ıstılahların sınıflandırılması, imla kuralları, alfabe tercihi gibi çok sayıda meseleye temas etmiştir. En kaba tasnifle tasfiyecilik, fesahatçilik ve sadeleşmecilik anlayışlarından sonuncusunu savunan ve Yeni Lisan Hareketi'nin bir mensubu olan Gökalp'ın dile yönelik fikirleri sabit kalmamış seneler içinde tekâmül etmiştir.

Bu çalışmada, 1909-1924 tarihleri arasında Ziya Gökalp'ın Türkçenin sadeleşmesi hususundaki konumuna odaklanılmaktadır. Bu doğrultuda fikirlerinin tekâmülü, sadeleşmeci grup içindeki yeri ve kendi içindeki tutarlılığı tahlil edilmeye çalışılmaktadır. Tahlilin kapsamı dahilinde Gökalp'ın okuyuculara sunduğu bilgilerin sıhhati de tartışmaya açılmaktadır. Bütün bunlar için Peyman gazetesindeki yazılarından hayatının sonuna kadar olan neşriyatının yanı sıra Ali Canip, Ömer Seyfettin gibi dönemin diğer aydınlarının yayınlarına da müracaat edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili, Ziya Gökalp, Sadeleşme, Yeni Lisan

Makale Türü: Araştırma

Abstract

Simplification of the Turkish language has been one of the most controversial issues, from the modernization period of the Ottoman Empire to the newly-established Republic. The Turkish intelligentsia's comprehensive discussions on the Turkish language correspond to the Tanzimat era. If we assume this era as a beginning, it is seen that these discussions get even more intense, the seed of ideas sprouted and then branched out in the early 20th century. Ziya Gökalp, one of the most prominent intellectuals of this time, had been part of these discussions.

Ziya Gökalp, while not a master of language, has considered the subject of the simplification of the Turkish language of utmost importance throughout his publishing life and has produced multifaceted ideas on this issue. He has touched upon many subjects such as the relationship between language and nation, the existing position of Turkish, the grammar of Turkish, methods of producing new lexemes, classification of terms, orthographic rules, and preference for the alphabet for Turkish. Gökalp, who advocated for the last of the

*Bu çalışmanın ilk hali 04.10.2024 tarihinde Afyonkarahisar'da düzenlenen "Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp ve Sosyoloji" sempozyumunda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

¹Boğaziçi Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dilbilimi yüksek lisans öğrencisi, mustafaafacaner10@gmail.com

concepts of purification, eloquence, and simplification -as the crudest classification- and was a member of the New Language Movement, did not remain fixed in his ideas on language and evolved over the years.

This study focuses on Ziya Gökalp's position on the simplification of Turkish between 1909 and 1924. Accordingly, the evolution of his ideas, his place within the simplificationist group, and his internal consistency have been attempted to be analyzed. Within the scope of the analysis, the validity of the information Gökalp presented to the readers has also been brought into question. For all these, from his writings in the Peyman newspaper to all of his publications until the end of his life as well as the publications of other intellectuals of the period such as Ali Canip and Ömer Seyfettin have been examined.

Keywords: Turkish Language, Ziya Gökalp, Simplification, New Language

Paper Type: Research

Giriş

Ziya Gökalp'in telakkisine göre "millet kelimesinin bir lisanla tekellüm eden fertlerin mecmuuna ıstılah olarak istimâl edilmesi lazımdır." (Ziya Gökalp, 2020, s. 66). Dolayısıyla bir Türk milliyetçisinin, Türk milletini modern anlamda yeniden inşa etme gayesini taşıyan bir münevverin Türk dili sahasına kayıtsız kalması mümkün değildir. Nitekim Ziya Gökalp de bu konuyla yakından ilgilenmiş; hayatının çeşitli devrelerinde, çeşitli mecralarda Türkçeye yönelik fikirler üretmiştir. Külliyatına bakıldığında dile yönelik yazıları azımsanmayacak miktardadır: *Türkçülüğün Esasları* kitabında ortaya koyduğu sekiz mebhastan mürekkep Türkçülük programında ilk mebhas "Lisanî Türkçülük"tür (Ziya Gökalp, 2022, ss. 125-152). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* kitabında on bir makaleden birinin başlığı doğrudan "Lisan"dır, kitaptaki diğer makalelerde de sıklıkla dil konusuna değinmiştir (Ziya Gökalp, 2020). Bu iki temel eserinin ötesinde hemen her çalışmasında Türkçeye yönelik fikirlerini bulmak mümkündür.

Ziya Gökalp'in Türk dili meselesine bu kadar eğilmesinde vurgulanması gereken bir diğer husus da yaşadığı dönemdir. 19. asrın sonu ve 20. asrın başı değerler dünyasının baş döndürücü bir süratle sorgulandığı ve değişime uğradığı bir zamandır. Bu zamanın nesli de hem dünyayı daha yakından takip edebilmiş hem de gördüğü kazanımları kendi topraklarında tatbik etme ihtiyacı duymuştur. Bu değerlerin başında gelen unsur da hemen her değerlerin ham maddesi olan dildir. Türk dili, bütün Osmanlı entelijansıyasınca bu dönemde en çok tartışılan meselelerden biri olmuştur. Bu neslin ve entelijansıyanın önde gelen aydınlarından biri olan Ziya Gökalp de Ali Canip (Yöntem) ve Ömer Seyfettin ile beraber Türk dili tartışmalarının lokomotifliğini üstlenmiştir. Bu üç aydının oluşturduğu Yeni Lisan Hareketi, sadeleşmeden taraf olmuştur (Ziya Gökalp, 2022, ss. 28-29). Türk dili tarihi de bu hareketin muzafferiyetini tasdik etmiştir.

Bu çalışmada Ziya Gökalp'in çeşitli cepheleriyle Türk diline, o dönemdeki konumuna ve istikametinin ne yönde olması gerektiğine dair fikirleri tartışılacaktır. Tartışmanın sıhhati için dönem içindeki tartışma zemini, Gökalp'in zaman içinde fikirlerinin tekamülü, Gökalp merkezli Yeni Lisan Hareketi ve bu hareketin nihaî amaçları incelenecektir.

Yöntem

19. ve 20. yüzyıl Osmanlı yazı hayatındaki Türk dili tartışmaları taranmıştır. Bu literatür taramasının esas odağı Ziya Gökalp ve sadeleşmecilik hareketleri olmuştur. Toplanan veriler tartışmaya açılmış ve dilbilimi paradigmalarıyla kıyaslanarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1. Tartışmanın Kökleri ve Merkezi

Türk dili tartışmalarının Tanzimat döneminde başladığı görülür. Tartışmaların özünde ise yazı dili bulunur. Yani dilin esasını teşkil eden konuşma dili tartışmanın merkezinde değildir. Anlaşmazlıkların büyük kısmı yazı dili kaynaklıdır. İlk bakışta bu yönüyle meselenin kapsamı dar görülebilir ancak yazı dili ve konuşma dili öylesine farklılaşmıştır ki bunları iki ayrı dil kabul

edenler olmuştur. Örneğin Ahmet Cevdet Paşa ve Hacı İbrahim Efendi, Osmanlıca'nın Türkçe, Arapça ve Farsçadan mürekkep karma müstakil bir dil olduğunu iddia etmiştir (Öksüz, 2016, ss. 27-41). Buna karşılık, Şemsettin Sami ise Osmanlıca tabirinin bir "ism-i sakîm" olduğunu, Garp Türkçesi tabirinin ise daha "münasip" olduğunu beyan etmiştir (Şemseddin Sami, 2019, s. 10). Bu tartışmalar sırasında, dilin adına ne denirse densin, en çok eleştirilen husus yazı dilinin konuşma dilinden bu derece kopuk oluşu ve anlaşılma güçlüğü olmuştur. Bu eleştiriler arasında Namık Kemal'in "... ekseri erbâb-ı kalem yazdığını söylemekden ve söylediğini yazmaktan hayâ eder. Halbuki bunda utanacak bir hâl var ise, tebliğ-i efkârda asıl olan lisâna başka ve vekil olan kaleme başka edeb tasavvur etmektir." ifadesi bunun açık bir tezahürüdür ("Namık Kemal (1840-1888)", 2016, s. 21).

2. Gökalp'in Osmanlıca ve Türkçe Telakkisi

Ziya Gökalp'a miras kalan tartışma en kaba haliyle, yazı dilinin mahiyeti ve ne yönde tasarruf edilmesi gerektiği üzerinedir. Gökalp, bu soruları kurduğu bir üst anlatının alt başlığı olarak değerlendirip cevaplarını da o anlatı içinde aramıştır. Yani Osmanlıca-Türkçe ikiliğinin cevabını Osmanlı-Türk ikili sisteminin içinde bulmuştur.

Henüz 1909 tarihinde Peyman gazetesinde bu ikiliği oluşturan esas unsurun "enmûzeç" olduğunu öne sürmüştür. Enmûzeç kavramı o dönemde "tip, karakter" anlamında kullanılmıştır, bu bağlamdaki anlamı da yine aynı şekilde "millet karakteri" olarak düşünülebilir. Gökalp'a göre tarih seyrinde bu "enmûzeç" farkı Türk ve Osmanlı'yı kesişim kümesi bulunmayan iki ayrı kimlik haline getirmiştir. "Osmanlı enmûzeci, Türk enmûzecinden büsbütün başka idi. Türk kalanlar, Osmanlı olamamışlardı. Osmanlı olanlar, artık Türk değil idiler. Hayât-ı askeriye ve siyâsiyyeye iştirâk eden güzîde gençler - hangi unsura mensup olurlarsa olsunlar - Osmanlılaşmak'ta idiler. Fakat Osmanlılaşmak, Türkleşmek değildi. Türklerin de hayât-ı resmiyyeye iştirâk etmek isteyenleri diğer anâsır efradı gibi Osmanlılaşmak mecburiyyetinde idi. Unsur-i hâkim, Türkler değil, Osmanlılardı." (Ziya Gökalp, 1976a, s. 57). Sözlerinden anlaşıldığı üzere aynı anda Türk ve Osmanlı olmak mümkün değildir. O halde Türklük dairesinden çıkan kimselerin dillerinin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. "Bu hâle nazire olmak üzere, Türkçeden ayrı ve Türkçenin fevkinde olarak yeni bir Osmanlı lisanı da tekevvün ediyordu. Bu yeni lisan muhît-i içtimâinin tahavvülât-ı mütevâliyesini takip ederek Sarfça, Nahivce, lûgatça eski Türkçeden ayrılmış, büsbütün Osmanlıca olmuştu." (Ziya Gökalp, 1976a, s. 57). Eski Türkçeden ayrılmış olan ve Osmanlıca olarak adlandırılan bu dil Gökalp'e göre "Türkçe, Arapça ve Acemceden ibaret olan üç lisanın sarfını, nahvini, kamûsunu birleştirmekle husûle gelmiş sun'î bir halitadan ibaretti. (...) [F]ertler tarafından usulle ve irade ile yapılmıştı." (Ziya Gökalp, 2022, s. 48). O günün terminolojisine ve bağlamına göre sarfın morfoloji (biçimbilim)'ye, nahvin sentaks (sözdizim)'a, lûgatın da leksikon (sözlükçe)'ye tekabül ettiği kanaatindeyim. Bu iddialar yakından incelenmesi gereken mühim iddialardır.

Öncelikle sarfça eski Türkçeden ayrılmakla kastedilen, sözcük yapımında Arapça vezin olarak adlandırılan girişkek (transfix) (İmer, Kocaman, & Özsoy, 2019, ss. 142-143) yapısının kullanılması ve tamlama yapımında çoğunlukla Farsça izafet kesresinin tercih edilmesi olmalıdır. Hakikaten de bu yapılar Türkçe gramer yapısına aykırıdır: Türkçede girişkek olmamakla beraber tamlama yapımı da sözdizimi açısından Farsçanın tersinedir. Ancak Türkçenin tamlama yapısı ve sözcük yapma yolları ilga edilmiş değildir. Örneğin, "muallimin meftunu" gibi iki Arapça kökten müştak bir Türkçe tamlama yapmak ve Türkçe ekleri bu köklere eklemek mümkündür. Buna mukabil Türkçe kökenli kelimelerin Arapça vezinlerle türetilmesi istisnaî birkaç uygulamadan ibarettir. Bunlara bakarak diğer dillerden gelen morfolojik yapıların Türkçe gramer zeminine eklenmediği iddia edilebilir.

Öte yanda nahivce eski Türkçeden ayrılmakla kastedilenin ne olduğu daha muğlaktır. Yazının bağlamını korumak için teknik tartışmalar içinde boğulmadan; mevzubahis sözdizimini kabaca özne, nesne ve yüklem sıralanışı olarak ele almak yerinde olacaktır. Farsça sözdizimi Türkçede olduğu gibi özne, nesne ve yüklem şeklindedir. Göze çarpan bir fark ise "ki" bağlacının

bulunduğu cümlelerde ana yüklem “ki” bağlacının önünde kalmasıdır. “Duydum ki unutmuşsun.” gibi bir cümlede Farsça “ki” bağlacı sebebiyle yüklem başta bulunur. Bu bağlaç olmasa idi “Unuttuğunu duydum.” gibi bir kullanım daha muhtemel olurdu. Arapçanın belirtisiz sözdizimi ise yüklem, özne, nesne şeklindedir (Btoosh, 2017, s. 25). Türkçenin esnek sözdizimi imkânlarının dışında cümle öğelerinin Arapça kurala istinaden yüklem, özne, nesne şeklinde sıralanışı vaki değildir.

Lûgat bahsine gelecek olursak, Türkçenin kelime dağarcığının Eski Türkçeden farklı olduğu bir hakikattir. Ancak bir dilin yalnızca başka dillerden kelimeler alarak başka bir dil dairesine girmesi ya da yeni bir dil kimliği kazanması mümkün değildir. Bu bahis, sonrasında daha geniş incelenecek ve Gökalp’in da bu doğrultuda ne düşündüğü delillendirilecektir.

O halde Osmanlıca başka bir dil midir? Eğer işaret dilini bir kenara bırakırsak, bir dilin dil vasfını kazanabilmesi için konuşulabilir ve o dili bilen diğer kişilerce anlaşılabilir olması lazımdır (Fromkin, Rodman, & Hyams, 2013, s. 2). Ayrıca yine dilbilimcilerin yaygın kanaatine göre “Bir dil bilmek daha önce hiç söylenmemiş yeni cümleler üretebilmek ve onları anlayabilmek demektir.”² (Fromkin vd., 2013, s. 5). Bu iki koşul da -eğer uygulanabilirse- yalnızca Türkçe konuşurları tarafından uygulanabilir. Dolayısıyla Osmanlıca bir çeşit Türkçe olmak zorundadır. O halde bütün bu yabancı unsurları bünyesinde bulunduran Osmanlıca ne çeşit bir Türkçedir? Dilin alt kategorilerinden biri de küme dili veya topluluk dili olarak da isimlendirilen sosyolektir. (Türkçe Dersleri Koordinatörlüğü, 2014, s. 63; Vardar, Güz, Öztokat, Senemoğlu, & Sözer, 1988, s. 204). Sosyolekt, “(...) dilin toplumsal gruplara (toplumsal katmanlara/sınıflara, aileye, cinsiyete, yaşa, eğitime, politik gruplara, mesleğe vb.) özgü, özellikle sözcükleri açısından farklı kullanılan türü” olarak tanımlanmıştır. Sosyolektin bir örneği de “aydın dili”dir (İmer vd., 2019, s. 193). Osmanlıcanın da sosyolekt, daha spesifik şekilde aydın dili olarak nitelendirilebileceği kanaatindeyim.

Bu bahsi kapatırken Ziya Gökalp’in daha sonra bu fikirden döndüğü anlaşılmaktadır. Bunun için *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* kitabının “Türklüğün Başına Gelenler” başlıklı 5. makalesine bakmak yeterli olacaktır: “Tanzimatçılar, Türklüğün yüzüne aldatıcı bir nikap çekmek istemişti. Millî bir Türk lisanı yoktu, beyne’l-anâsır müşterek bir Osmanlıca vardı. (...) Bu yalana hiçbir unsur inanmadı. (...) Osmanlıca Türkçeden başka bir şey olmadığı için bu yeni millet başka nam altında bir Türk milleti olacaktı.” (Ziya Gökalp, 2020, ss. 42-43). Yukarıda açıklanmaya çalışılan görüşleri Ziya Gökalp bu pasajda sarahaten ortaya koymuştur. Öncesindeki fikirlerinde ise yine eleştirdiği Tanzimatçıların etkisinin olması ihtimaldir.

Osmanlıca’yı tasniflemek ve konumlandırmak, Ziya Gökalp’in ne hakkında konuştuğunu ve neyi sadeleştirme çabasında olduğunu anlamak için hayati öneme sahiptir. Yukarıdaki açıklamalardan sonra Gökalp’in ele aldığı sorunu şöyle ifade edebiliriz: Batı Oğuz Türkçesi yazı dili anlaşılabilir bir sosyolektin tahakkümü altındadır. Artık incelenmesi gereken Gökalp’in bu soruna nasıl çözümler ürettiğidir.

3. Ziya Gökalp’in Lisan Reçeteleri

3.1. Kelime Kökleri ve Türetme Yollarına Dair

Türk dili tartışmalarının üzerinde yoğunlaştığı konulardan biri de kökler ve onların nasıl türetilceğidir. Bu konuda tasfiyeciler Türkçe kökenli olmayan bütün kelimelerin tasfiye edilmesi, onların yerine de tamamen Türkçe kökenli kelimelerin ikame edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Diğer yanda fesahatçiler suni yollarla oluşturulan ağdalı sosyolektin olduğu gibi korunmasına taraftar olmuşlardır. Sadeleşmecilik fikrini benimseyen Ziya Gökalp ise bu iki kutba nazaran daha mutedil bir noktada bulunmaktadır.

² “Knowing a language means being able to produce and understand new sentences never spoken before.”

“Uydurma söz yapmayız,
Yapma yola sapmayız,
Türkçeleşmiş, Türkçedir;
Eski köke tapmayız.” (Ziya Gökalp, 1976b, s. 17).

Ziya Gökalp’ın bu dörtlüğü kök ve iştikak hakkındaki fikirlerini bir parça gösteren bir örnektir. Gökalp en basit haliyle dili olağan akışına bırakmamız gerektiğini, zaten aksinin mümkün ve faydalı olmadığını savunmaktadır. “Lisanın bir kelimesini değiştiremeyiz, onun yerine başka bir kelime icat edip koyamayız. Lisanın, kendi tabiatından doğan bir kaidesini de değiştiremeyiz. Lisanın kelimeleri ve kaideleri ancak kendiliklerinden değişirler.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 47). Dilin müstakil ve canlı yapısını kavramış olan Gökalp yine bu bağlamda sırf Türkçe olduğu için arkaik morfeplerin suni yollarla dile sokulmasına karşı çıkmıştır: “Nasıl hayvanat ve nebatat âlemlerinde müstehâselerin yeniden dirilmesine imkân yoksa lisanî müstehâselerin de tekrar hayata avdet eylemesine artık imkân yoktur.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 135). Bu ifadeler betimlemeli dil bilgisi (descriptive grammar) olarak adlandırılan ve günümüzde de uygulanan dilbilimi yöntemini yansıtmaktadır. Öte yanda diğer iki görüş, kuralcı dilbilgisi (prescriptive grammar) metoduna bağlı ve bilimsel olmadığı için büyük oranda terk edilmiş görüşleri haizdir (Fromkin vd., 2013, ss. 9-10).

Gökalp’a göre yeni kelimeler Türkçeye üç kaynaktan girmektedir: “1. Ecnebi kelimeler; 2. Arapça ve Acemceden ibda yahut terviç olunan kelimeler; 3. Türkçe ibda yahut terviç olunan kelimeler.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 22). İfadeden anlaşıldığı üzere yüzyıllar içinde dilin doğal akışına dahil olan Arapça ve Farsça kelimeler ecnebi sayılmamıştır. Buna mukabil ecnebi denen dillerin Batı dilleri olduğu anlaşılır. Gökalp ecnebi dillerdeki kelimelerin “lisanımıza kaçak suretiyle” girdiğini düşünmektedir (Ziya Gökalp, 2020, s. 22). Bu düşüncenin betimlemeli dil bilgisi anlayışıyla çelişkili olduğu sanılabilir. Ancak bu da bir çeşit betimlemedir, çünkü bu yargıyı onların lisanında tutunmadığını ve onların yerine “[I]isanî selikamız”ın ikinci ve üçüncü kaynaklardan karşılıklar bulduğunu gerekçelendirmek için kullanmaktadır (Ziya Gökalp, 2020, s. 22). Zaten kaçak olmasının ölçüsü de halk tarafından benimsenmemiş olmasıdır.

Güncel dil ve morfoloji çalışmalarını yakından takip ettiği ve takdir edecek yetkinliğe sahip olduğu anlaşılan Gökalp’ın, kök ve iştikak hususundaki görüşleri bugün de büyük oranda geçerliliğini korumaktadır. Örneğin, Gökalp’ın “kelimeler delâlet ettikleri manâların tarifleri değil, işaretleridir.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 133) tespiti, bugün “nedensizlik” (arbitrariness) ilkesi olarak adlandırılan (Fromkin vd., 2013, s. 3; İmer vd., 2019, s. 200; Vardar vd., 1988, ss. 153-154) dilbiliminin temel kabullerinden biri olsa da o dönem için yeni bir iddiaydı. Bu ilkeye dayanarak, “kelimelerin hangi cezirlerden geldiğini, nasıl iştikak ettiğini bilmeğe de lüzüm yoktur. (...) Türkçülere göre, Türk halkının bildiği ve tanıdığı her kelime millîdir.” çıkarımına ulaşmıştır (Ziya Gökalp, 2022, ss. 134-135). Bu çıkarım ustalıkla efradını cami, ağyarını mâni etmektedir. Tasfiyeciliği destekleyen Türkçülere milliliğin sınırını çizirken fesahatçilik taraftarlarına da halkın bilmediği kelimelere karşı olduklarını göstermiştir.

Bu sözler, “Türk halkı, bir kelimeyi nasıl kendi malı haline getirir, fesahatçilerin kullandığı kelimelerin farkı nedir?” minvalinde soruları akla getirebilir. Gökalp’a göre bunun cevabı tahrif ve temsildir. “[H]alk Arapçadan, Acemceden ve sâir yabancı lisanlardan aldığı kelimeleri ya lâfzen, yahut manen tahrif eder, yani temsil eyer.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 128). Hemen akabinde bu iki çeşit tahrif için de birçok örnek veren Gökalp’tan birer tanesini nakledelim: “Lâfzen tahrife misal: haste: hasta (...) Mânen tahrife misal: *Haste* kelimesi Farisîde ‘birisi tarafından yaralanmış’ mânasına iken, Türkçede ‘mariz’ mukabili olmuştur.” (Ziya Gökalp, 2022, ss. 128-129). Bu noktada fesahatçilerle taban tabana zıt bir noktada konumlanır. Çünkü onlar her kelimenin lafzen ve manen fasih olması gerektiğini savunurken Gökalp tam tersine galatın bir kelimenin Türkleşmesi için zaruret olduğuna inanır (Ziya Gökalp, 2022, ss. 131-132). Galat bahsi imla meselesiyle de alakalıdır ancak bu kısım ayrı bir altbaşlıkta incelenecektir.

Kelimelerin türetilmesi ise tamamen Türkçenin kendi imkânlarıyla olmalıdır. Çünkü Gökalp'a göre "hiçbir lisan başka lisanlardan siga alamaz." (Ziya Gökalp, 2022, s. 137). Dolayısıyla Arapça ve Farsçanın kelime türetme imkânları Türkçenin malzemesi olarak kabul edilemez. Buna ek olarak tamlamalar da Türkçe kurallarına göre yapılmalıdır. "Bir lisan başka lisanlardan sigalar ve edatlar alamadığı gibi, terkip kaideleri de alamaz." (Ziya Gökalp, 2022, s. 141). Kelimelerin ödünçlenmesi doğal karşılanmakla beraber sözcük yapımına dair hiçbir kaideyi ödünçlemenin meşru görülmediği anlaşılmaktadır. Bu noktada türemiş kelimelere yönelik tasarruf ne olmalıdır? Gökalp'ın bu konudaki ölçüsü bağlamdır. "[M]ektûb lafzı ism-i mef'ûl sigası olduğu gibi, câmid bir isim gibi de kullanılmaktadır. Fransızların *lettre* dedikleri şeye Türk halkı *mektup* adını vermektedir." (Ziya Gökalp, 2022, s. 137). Bu doğrultuda mektup kelimesinin ancak *lettre* karşılığı olarak kullanılması doğal ve meşrudur sigasına göre kullanışı makbul değildir.

Gökalp'ın kök ve ıstikak hakkında fikir beyan ederken etimoloji çalışmalarını yakından takip ettiğini ve hamasete kapılmaksızın kabul ettiğini "[b]ugün Türk cezirinden geldiğine kani bulunduğumuz birçok kelimelerin, vaktiyle Çince, Moğolcadan, Tunguzcadan, hatta Hintçeden ve Farişiden eski Türkçeye girmiş olduğu ilmen sabit olmuştur." ifadesinden anlamaktayız (Ziya Gökalp, 2022, s. 133). Ayrıca bu ifade Gökalp'ın Moğolların ayrı bir millet, Moğolca ile Türkçenin iki ayrı dil olduğunun kabulünü de göstermektedir. Bu sözlerin o dönemdeki yerini vurgulamak için, onunla yaşıt ve Türkçülüğün en muteber aydınlarından olan Yusuf Akçura'nın fikirlerine müracaat etmek yerinde olacaktır. Akçura; Türk, Tatar ve Moğol'u aynı ırkın mensupları kabul ederken, dil konusunda da "[m]üşterek bir şive kabul edilecekse, bütün Arapça, Farsça kelimeler atılmalı ve Osmanlı Türklerince alışılmış olsun veya olmasın bütün Türk lehçelerinden kökler alınmalıdır." fikrindedir (Akçura, 1978, ss. 25-33).

3.2. İmla Metoduna Dair

Türk dili tartışmalarının ve sadeleşmecilik fikrinin ana kapsamı yazı dili olduğu için imla meselesi ayrıca bir öneme sahiptir. Bu hususta başlıca iki tür imla anlayışı vardır: Bunlardan ilki, "sözcüklerin her sesini yazıda gösterme" esasına dayanan "sesçil (fonetik) yazım"dır. Diğer ise kelimelerin kökenini, alıntı ise ait olduğu dildeki şeklini, kısaca etimolojik formunu koruma esasına dayanan "kökensel (etimolojik) yazım"dır (Türkçe Dersleri Koordinatörlüğü, 2014, s. 11). 19. yüzyılda Osmanlı Türkçesinin bu iki anlayış arasında kökensel imlaya daha yakın olduğu gözlemlenebilir. Günümüzde sesçil imla esas alındığı için, Osmanlı Türkçesinin imla anlayışını yansıtan birkaç somut örnek vermek yerinde olacaktır. Örneğin "Osmanlı" kelimesi "عثمانلى" şeklinde yazılırdı (Şemseddin Sami, 2019, s. 946). "ع" ve "ث" harfleri Türkçe kökenli kelimelerde ve buradan çıkarımla Türkçenin ses envanterinde bulunmamasına rağmen yazımda varlığını koruyordu.³ Yine belirtmek gerekir ki bu durum alıntı kelimelere mahsus değildir: Türkçe kökenli "doğru" kelimesi de arkaik formuna bağlı kalınarak "طوغرى" şeklinde yazılmıştır (Şemseddin Sami, 2019, s. 265).

3.2.1. Yeni Lisan'ın İmla Metodu

Bu bilgiler ışığında Gökalp ve Yeni Lisan grubu imla üzerine tek bir görüşte karar kılmamıştır. Yeni Lisancılar, Genç Kalemler dergisinde yazılarını neşrederken münferit isimlerini dahi kullanmamış, tek bir vücut gibi hareket etmişlerdir. Dolayısıyla bugün Ömer Seyfettin'in yazdığı malum olan ancak sonunda "?" imzası bulunan Yeni Lisan'ın çıkış yazısının, Gökalp'ın görüşleriyle bire bir değilse de uyumlu olması lazım gelir. Yazının imla kısmı şöyledir: "Arabî ve Farişî kelimelerin imlâları şiddetle, dinî bir taassupla muhafaza olunacak. (...) İmlâ meselesini zaman halledecektir. Onun için burada muhakemeye lüzum görmüyoruz." (Ömer Seyfettin, 2018, s. 214). Bu kısımdan programın henüz muntazaman teşekkül etmediği anlaşılmakla beraber imla

³ "Araba" kelimesinin "عرايه" şeklindeki yazımı bir soru işareti oluşturabilir. Şemseddin Sami "araba" maddesine "Türkçe olduğu için ayın ile yazılması galat-ı fâhiş olup, doğrusu "ارابه" dir." diye not düşmüştür (Şemseddin Sami, 2019, s. 61). Ancak kelimenin etimolojisi hakkındaki tartışmalar halen devam ettiği için kesin bir istisna olarak yer vermedim. Ayrıntılı bilgi için: (Çağbayır, 2017, s. 297; Hasan, 1999, s. 14; Tietze, 2023, s. 325).

için gösterilen bu muhafazakâr tutumun sadeleşmecilik görüşünden ziyade fesahatçilik ile uyumlu olduğu düşünülebilir. Sonraki yazılara bakıldığında kademe kademe bu fikirden dönülüp tam zıddına gidildiği görülecektir. İlk makaleyle aynı yıl içinde yayınlanan Ziya Gökalp, Ali Canip ve Ömer Seyfettin'in beraber yazdığı "Yeni Lisan ve Bir İstimzâc" başlıklı makalede, "Arapça, Acemce kelimelerin avâmca temsil edilen şekilleri, havasca [muhâfaza] olunan aslî şekillerine tercih edilecektir" maddesi yer alır (Ömer Seyfettin, 2018, s. 276). Takip eden yazılarda da telaffuz esasına dayanan imla görüşü savunulmaya devam edilmiştir.

Ziya Gökalp'ın imla konusunu işlediği müstakil yazılarında tamamen telaffuza dayalı bir imlayı savunduğu görülür. "Halk Lisanına Girmiş Arapça ve Acemce Kelimeler" başlıklı makalesinin son kısmında bu konuya şöyle açıklık getirir: "Bu lisana giren Arapça ve Acemce kelimeler, Türk lisanının hâkimiyeti altına girerek onun 'savtiyat = phonetique'ına ve 'lügaviyat = lexicologie'ına tabidir. (...) Türkçülere göre, Osmanlıcıların fasihleri galat ve galatları fasihtir. Hatta imlâda da bu galatları telaffuz olundukları gibi yazmak Türkçülüğün bir umdesidir." (Ziya Gökalp, 2022, s. 132). Gökalp'a göre yabancı kökenli kelimeler Türkçenin savtî-fonetik hususiyetine göre şekillenmeli ve o şekilde yazılmalıdır. Bu imla sistemi bu haliyle fesahatçi imlanın tam zıddında konumlanmış ve sadeleşmeci imla özerk yerini oluşturmuştur.

Bu noktada, "Türklerin telaffuzu tek midir, kelimelerin fonetiği Türkler içinde sabit midir?" gibi sorular akla gelebilir. Batı Oğuz Türkçesinin pek çok ağız olduğu, bu ağızlara göre telaffuzların çeşitlendiği muhakkaktır. O hâlde yazı dili için bu ağızlardan yalnız biri esas alınmalıdır. Yeni Lisancıların tamamının esas alınacak ağız hususunda mutabık olduğu görülür. Gökalp'ın kaleminden yazılan reçete şudur: "İstanbul halkının ve bilhassa İstanbul hanımlarının konuştukları gibi yazmak." (Ziya Gökalp, 2022, s. 126). Diğer bölgeler arasında başkent İstanbul'un seçilmesi ve genel olarak ağız özelliklerini daha iyi koruduğu bilinen hanımların Türkçesine müracaat edilmesi gayet rasyonel seçimlerdir. Ancak bir bölge ağız içinde de çok çeşitli değişkenlere bağlı olarak alt ağızların varlığı malumdur. Yani baştaki soru daha spesifikleştirilerek "İstanbul hanımlar tek bir ağız mı konuşur?" şeklinde sorulabilir. Bu konuya dair Peyami Safa 1941 tarihli "Söylendiği Gibi Yazılamaz" başlıklı yazısında "ne yapacaksın" cümlesinin İstanbul ağızıyla 14 farklı söylenişini örneklendirir (Safa, 2018, s. 79). Her ne kadar sonraki bir dönemin yazısı olsa da Yeni Lisancıların döneminde de durumun farklı olduğu düşünülemez.

İmla bahsini kapatmadan önce imlanın temel malzemesi olan alfabe bahsine değinmek gerekir. Yeni Lisancılar Arap alfabesini, ne sadeleşmeye ne de ikame etmek istedikleri sesçil imlaya bir engel olarak görmüşlerdir. Onların Arap alfabesine yönelik tutumları muhafazakârdır. Ziya Gökalp "Türklüğün Başına Gelenler" başlıklı makalesinde Türkçülerin gayelerinden birinin de, "Bütün İslâm kavimleri arasında müşterek olan Arap hurûfunu lâ-yetegayyer muhafaza etmek." olduğunu belirtir (Ziya Gökalp, 2020, s. 46). Hatta Ömer Seyfettin yanlış Avrupalılaşmayı eleştirirken Latin alfabesini millî görmeyi de yanlış Avrupalılaşmanın bir numunesi olarak göstermiştir (Ömer Seyfettin, 2018, s. 346). Bunlara bakarak Yeni Lisan'ın imla programında alfabe değişikliğinin olmadığı iddia edilebilir.

3.3. Terim Paradigmasına Dair

Terim ya da o zamanki ismiyle ıstılah kısaca, "[b]ilim dallarının, sanat ve meslek kollarının özel kelimeleri" olarak tanımlanabilir (Zülfikar, 2011, s. 1). Bu özel kelimeler 19. yüzyıl itibarıyla hızlanan tercüme faaliyetlerinde sorunlara yol açmıştır. Batının teknik kelimelerini tercüme etme çabaları, onların Türkçeye nasıl yerleşeceğine dair bir karar vermeyi gerektirmiş ve bu kararın ne olması gerektiği tartışmaları doğurmuştur. Terim tartışmalarının diğer konulardan temel farkı, yazı dilinden daha geniş bir kapsamı olmasıdır.

Bu konuda da başlıca üç görüşten bahsedilebilir: 1) Terimlerin alındığı dildeki haliyle Türkçeye geçirilmesi, 2) Terimlere Arapça veya Farsça kökenli karşılıklar türetilmesi, 3) Terimlere Türkçe kökenli karşılıklar türetilmesi (Zülfikar, 2011, ss. 3-4). Ancak 20. yüzyılın başında bu üç görüşün henüz müstakil birer ekol haline geldiğini söylemek yanlış olur. Hem o

dönemde nispeten yeni bir alan olduğu için hem de terim hakkında fikir sahibi olmak çok cepheli bir birikim gerektirdiği için bu konuda genel bir tereddüt hali ya da görüşler arası geçişler vakidir.

Bu atmosfer içinde Yeni Lisancılardan da olgun ve sistemli görüşler öne sürdüğünü söylemek zordur. Aslında başta Ziya Gökalp olmak üzere Yeni Lisancılar bu konuda çok yazmıştır ancak sabit bir anlayıştan ziyade birbiriyle bağlantılı çeşitli denemeler ürettiklerini söylemek daha doğru olacaktır. İlk görüşe hiçbir zaman itibar edilmemekle beraber ikinci ve üçüncü görüş arasında tam bir karara varılmış değildir. Gökalp'in hem ikinci hem üçüncü görüşü savunan ve aynı zamanda iki görüşü birbirine yaklaştıran önerileri şöyledir:

Gökalp terimlerin hangi kaynaktan elde edileceğini bulmak için önce hangi kaynakların kullanılamayacağını tespit eder. İlk görüşü elemesinin sebebi lisanî Turancılığa aykırı olmasıdır: “Rusya'daki Türklerin ıstılahlarını Rusçadan Çin'deki Türklerin Çince'den, biz Fransızcadan alacak olursak, Türkçemiz birbirinden uzaklaşır.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 22). Buradan anlaşıldığı üzere terimlerin Türk dillerini yakınlaştıran bir unsur olması murat edilmektedir. Elediği bir diğer kaynak ise halk dilidir: “İstılahların halk lisanındaki lügatlerden yapılmaması umumî bir kaidedir. Çünkü lügatler tabii ve zî-hayat mevcutlardır; ıstılahlarsa sunî ve cansız mevcudiyetlerdir” (Ziya Gökalp, 2020, s. 17) diyerek hem terimlerin mahiyetini açıklamış hem de bu mahiyet doğrultusunda çerçeveyi bir nebze daha daraltmış olur. Akabinde terimlerin alınması gereken kaynağı açıklar: “Bundan dolayıdır ki, her kavim ıstılahlarını dinî kitabının yazılmış olduğu lisanından alır.” Bunun örneği olarak da Avrupalıların terim kaynaklarını delil gösterir: “Avrupa milletleri İncil-i Şerif'i Yunan lisanında muharrer olarak buldukları için ilim ıstılahlarını Yunancadan almışlardı.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 17).

Bütün bu bilgilere bakarak Türkçe terimler için tek seçenek kalır: Arapça. Ancak buraya kadar da ispata muhtaç kısımlar vardır. Terimlerin halk dilinden alınmadığına dair umumî kaidenin, her kavmin terimlerini dini kitaplarından yaptığının ve Avrupalıların İncil temelli bir terminoloji oluşturduğunun dayanakları Ziya Gökalp tarafından verilmemiştir. Yine de bunların hepsi doğru kabul edilse ve Türkçenin de bu duruma uyması gerekse, terimlerinin yalnızca Arapça temelli olması beklenir. Gökalp ise Arapçanın yanında Farsçayı da kısmi bir terim türetme kaynağı olarak göstermektedir (Ziya Gökalp, 2020, ss. 18-23). Farsçanın dahli açıklanmaya ve gerekçelendirilmeye muhtaçtır.

Gökalp'in önerdiği sisteme göre terimlerin Arapçadan ve Farsçadan türetilmesi de gelişigüzel değildir. Terimler bütün Türklerde ve İslam ümmetinde bir olmalıdır. “Bu ıstılahlar her lisanında başka cezirlerden teşkil olunursa, matlup olan vahdet hâsıl olmayacağı için lisanın ümmetçiliği eksik kalır.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 23). Yani hem ümmetçi hem Turancı bir terim paradigması amaçlanmaktadır. “Bu maksadı temin için İslam ümmetine mensup her lisanında ıstılah vaz'ıyla meşgul cemiyetler teşkil etmeli, bu cemiyetler muayyen zamanlarda ıstılah kongreleri suretinde toplanmalıdır.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 23). Bu bilgiler ışığında terim paradigmasının Turancı ve ümmetçi bir motivasyonla oluşturulduğu aşikâr olur.

İşte başta verilen üç görüşten ikisi arasında tam bir karara varılmayışının sebebi burada aranmalıdır. İlk görüş hem Turancılığa hem ümmetçiliğe uygun düşmediğinden kolaylıkla elenebilmiştir ancak ikinci ve üçüncü arasında net bir seçim yapmak Turancılıktan ya da ümmetçilikten birini seçmek olacaktır. Şu ana kadarki açıklamalardan Gökalp'in ümmetçi hassasiyetinin ağır bastığı düşünülebilir. Ancak bunun farkında olan Gökalp aksini kanıtlamak istercesine bir önceki paragrafta parçalar nakledilen “Lisan” makalesinin sonlarına doğru şöyle söyler: “Mamafih, Türkçeleştirmeyi lügatlere hasretmek de doğru değildir. Mümkünse bütün ıstılahları da Türkçe kelimelerden yapmak daha iyidir. Fakat mümkün olmadığı takdirde, ıstılahlarımızın Fransızca yahut Rusça olacağına Arapça ve Acemce olması daha hayırlıdır.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 24). Bu pasaj yukarıda kurulan terim paradigmasının bütün çehresini değiştirmeye muktedirdir.

Paradigmanın değişen yeni çehresi, şöyle yorumlanmaya açıktır: Terimler, bütün Türk halklarında ortak olmalıdır. Bu ortaklık da Türkçe zemininde olmalıdır. Ancak ortak terim

varlığını Türkçenin imkânlarıyla oluşturmak bugün mümkün görünmediğinden ve Türk halklarının ekseriyeti İslam ümmetine mensup olduğundan, terim ortaklığını ümmet dilleri üzerinden inşa etmek gerekir. Yani bu bağlamda ümmetçilik, Turancılığın bir basamağı gibi görünmektedir. Nitekim pasajın devamında, “bütün Müslümanlar arasında olmasa bile bütün Türkler arasında -lügatler gibi- ıstılahların da müşterek olması, yani bütün Türklerin müşterek bir edebiyat ve ilim lisanına malik olması elzemdir.” (Ziya Gökalp, 2020, s. 24) ifadesinin bu yorumu desteklediği kanaatindeyim. Yine de bu husustaki ucu açık ifadeler farklı yorumları da mümkün kılmaktadır.

3.4. Nihai Hedefe Dair

Bu meseleye girmeden önce Yeni Lisan kadrosunun durumunu belirtmek faydalı olacaktır. Ömer Seyfettin ve Ali Canip arkadaştır, ancak onların Ziya Gökalp ile olan ilişkisi arkadaşlıktan farklıdır. Gökalp’tan yaşça da küçük olan iki arkadaşın iktisadi ve siyasi olarak Gökalp patronajında bulunduğu söylenebilir. Ömer Seyfettin’in ordudan beş yıl erken ayrılıp yazı hayatına tam zamanlı dahil olabilmesi dahi Gökalp’ın nüfuzu ile mümkün olmuştur (Alangu, 1968, ss. 159-165). Ancak Gökalp yalnız bir hamiden ibaret değildir, o hem Yeni Lisan kadrosuna hem Genç Kalemler vesilesiyle bütün Türk gençliğine Turancılık mefkûresini tanıtmıştır. “Fakat ben lisan meselesini kâfi görmeyerek Türkçülüğü bütün mefkûreleriyle, bütün programıyla ortaya atmak lâzım geldiğini düşündüm. Bütün bu fikirleri ihtiva eden *Turan* manzûmesini yazarak Genç Kalemler’de neşrettim.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 29). Buradan hareketle lisan meselesi Gökalp için daha büyük bir emele ulaşmanın ön koşuludur. Ali Canip ve Ömer Seyfettin’in ise Ziya Gökalp’ı tanımadan önce lisan meselesini *Turan* gibi bir mefkûreye ulaşmanın kilometre taşı olarak gördüğünü söylemek zordur.

“Lisan” manzumesinin son dörtlüğü Gökalp için lisanın esas işlevini gösterir: “Türklüğün vicdanı bir, / Dini bir, vatani bir; / Fakat hepsi ayrılır, / Olmazsa lisanı bir.” (Ziya Gökalp, 1976b, s. 18). Demek oluyor ki *Turan* mefkûresinin gerçekleşmesi için en hayati ve öncelikli husus ortak lisanın teşekkülüdür. Türk halklarının ortak lisanı ise “Türk lehçelerinin en güzeli, en işlenmiş, edebiyat ve ilimce en zengini” olan İstanbul Türkçesi olacaktır (Ziya Gökalp, 2020, s. 63). Lisanın sadeleşmesi, İstanbul ağzını esas alan bir yazı dilinin kullanılması aynı zamanda bu amaçlara da hizmet etmiş olacaktır.

Ziya Gökalp’ın Genç Kalemler’deki yazı hayatı bu mefkûreyi hem yazar çevresinde hem de gençlikte tesis etmek ile geçmiştir. “(...) genç ruhlar, kurtarıcı bir mefkûreye arıyorlardı. *Turan* manzûmesi bu mefkûrenin ilk kıvılcımı idi. Ondan sonra, mütemadiyen bu manzûmedeki esasları şerh ve tefsir etmekle uğraştım.” (Ziya Gökalp, 2022, s. 29). Bu uğraş da Yeni Lisancılar nezdinde benimsenmiş ve “Yeni Lisan” başlıklı üçüncü yazıda “mukaddes vazife”, “büyük emel” ve “genç Türk mefkûresi” *Turan* olarak işaret edilmiş ve kapanışa Gökalp’ın şu beyti eklenmiştir:

“Vatan ne Türkiye’dir Türklere, ne Türkistan
Vatan, büyük ve müebbed bir ülkedir: *Turan!*...” (Ömer Seyfettin, 2018, s. 253).

Turancılığın Yeni Lisan’ı güdüleyen amillerden biri olduğu muhakkaktır. Sadeleşmecilik paradigmasının da Turancılıkla uyumlu olması dikkate değerdir. Buna mukabil, bütün bir Yeni Lisan Hareketi’ni ve ve sadeleşmecilik çalışmalarını Turancılık mefkûresinin bir alt kolu olarak değerlendirmek fazla ideolojik bir bakış olur. Turancılık ana vasfıyla varılmak istenen bir uzak menzildir. Çıkış noktası Turancı olmamakla beraber varlık sebebi de salt Turancılığa bağlı değildir.

Sonuç ve Öneriler

Ziya Gökalp, Türk milletinin yeniden inşa sürecinde başat rol oynamış bir mütefekkindir. Birçok niteliği bir arada barındıran milletlerin belki de en önemli ve hayati varlığı dilleridir. Dolayısıyla Gökalp, bir dilbilimci olmamakla beraber Türk dilinin kritik önemini takdir ederek onun modern anlamda dönüşümü için de mücadele etmiştir. Tasfiyecilik ve fesahatçilik geriliminde çıkmaza giren Türk dili tartışmalarını sadeleşmecilik ile yeni bir safhaya taşımıştır.

Sadeleşmeciliğin umdelerini belirleyerek, Türk dilinin muhayyel istikametini çizmiştir. Bu istikameti tayin etme işini de kendi başına yapmamış, fikirdaşlarını çevresine toplayarak Yeni Lisan Hareketi'nin yazı hayatına girişinde öncülerden biri olmuştur. Ancak bütün bunlar Ziya Gökalp'in Türkçe ve sadeleşmecilik anlayışının iç yüzüne dair bir şey söylememektedir.

Bu makalede kısaca bir dış akış verildikten sonra, Ziya Gökalp'in Türkçe anlayışından başlanarak nasıl bir sadeleşme tasarladığı mercek altına alınmıştır. Sadeleşmenin kapsamı, o kapsam içinde neleri sorun olarak gördüğü ve o sorunlara nasıl çözümler aradığı irdelenmiştir. İrdeme esnasında; tutarlı ve tutarsız yönleri, taraflı ve tarafsız tutumları ve bütün bunlar nihayetinde Türk dilini ulaştırmak istediği nokta metinlerden örneklerle tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bunlara bakınca görülecektir ki Gökalp ve sadeleşmeci hareket yazı hayatına tam donanımlı ve hazırlıklı şekilde çıkmamıştır. Başlangıçta Gökalp'ta görülen iki şey: lisana dair derdi ve bunu çözmek için olan iradesidir. Bu ikisinin arasını yazı hayatının içindeyken doldurmuş ve kısa sürede ayırt edici seviyede donanımlı hale gelmiştir. Bu yüzden bugün kitaplara toplanmış halde gördüğümüz makalelerin dönemin günlük hayatından etkilenen ve çoğunlukla süreli yayınlarda neşredilen yazılar olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bir diğer husus da kısa ömrünün Türk dili çalışmalarını tamamlamasına vefa etmemesidir. Örneğin, 1922'de yazmaya başladığı *Güzel Türkçenin Sarfı* başlıklı bir dil bilgisi kitabı bu sebeple yarım kalmıştır (Ziya Gökalp, 1956, ss. 9-10). Dolayısıyla Gökalp'in Türkçeciliğini ve sadeleşmeciliğini anlamak için bu hususları göz önünde bulundurmamak zaruridir.

Kaynakça

- Akçura, Y. (1978). *Türkçülük: Türkçülüğün tarihi gelişimi*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncılığı.
- Alangu, T. (1968). *Ömer Seyfettin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*. İstanbul: May Yayınları.
- Btoosh, M. A. (2017). *Case and Word Order Alternation in Standard Arabic: An Optimality Theoretic Account*.
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Türkçe Sözlük: Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı* (C. 1). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Fromkin, V., Rodman, R., & Hyams, N. (2013). *An Introduction to Language*. New York, U.S.A.: Wadsworth Cengage Learning.
- Hasan, E. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Ankara: Bizim Büro Basım Evi.
- İmer, K., Kocaman, A., & Özsoy, A. S. (2019). *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Nâmık Kemal (1840-1888). (2016). İçinde Y. Z. Öksüz, *Türkçenin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler Ve Yeni Lisan Hareketi* (ss. 20-23). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öksüz, Y. Z. (2016). *Türkçenin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler Ve Yeni Lisan Hareketi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ömer Seyfettin. (2018). *Ömer Seyfettin Bütün Nesirleri (Fıkralar, Makaleler, Mektuplar ve Çeviriler)* (N. H. Polat, Ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Safa, P. (2018). *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Şemseddin Sami. (2019). *Kamus-ı Türkî* (P. Yavuzarslan, Ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tietze, A. (2023). *Tarihî Ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati* (C. 1; E. Yılmaz & N. Demir, Ed.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Türkçe Dersleri Koordinatörlüğü. (2014). *Türk Dili Ders Notları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Vardar, B., Güz, N., Öztokat, E., Senemoğlu, O., & Sözer, E. (1988). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Abc Kitabevi.

- Ziya Gökalp. (1956). *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları* (A. N. Goksel, Ed.). İstanbul: Işıl Matbaası.
- Ziya Gökalp. (1976a). *Makaleler I* (Ş. Beysanoğlu, Ed.). İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- Ziya Gökalp. (1976b). *Yeni Hayat Doğru Yol* (M. Cunbur, Ed.). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Ziya Gökalp. (2020). *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* (M. Özseri, Ed.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ziya Gökalp. (2022). *Türkçülüğün Esasları* (10. bs; S. Çonoğlu, Ed.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Zülfikar, H. (2011). *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*. Ankara: Türk Dil Kurumu 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. Yazarlar etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgileri (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca burada belirtmişlerdir.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : %100