
GÖKALP ULUSÇULUĞUNDA KURUCU UNSUR OLARAK DİN

•
Cevat Özyurt*

“Din-i İslâm, içtimaî bir dindir, yalnız selâmet-i ahireyi değil, saadet-i dünyeviyeyi de kâfildir... Din-i İslâm, Arapları bâdiye çadırlarında, Acemleri fesad-ı ahlâk mastabalarında, Türkleri bozkır yurtlarında buldu. Bir nefha-i irşad ile bu kavimleri haziz-i cehaletten, evc-i fazilete isad etti.”

(Gökalp, [1909]¹ 1976b: 113)

“Din, yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikatlardan ibaret olduğu için, bunların haricinde kalan lâ-mukaddes müesseselerden, meselâ ilmî mefhumlarla fenni âletler, bediî kaideler dinin haricinde ayrı bir manzume teşkil ederler.”

(Gökalp, 1986 [1923]: 51)

“Türkçüler tamamiyle Türk ve Müslüman kalmak şartı ile garp medeniyetine tam ve kati surette girmek isteyenlerdir.”

(Gökalp, 1986 [1923]: 40)

GİRİŞ:

İdeolojilerin bir ihtiyaç haline gelmesi, taraftar bulması sosyal ve siyasal yapılardaki değişimlerin sonucudur. Birey kültürünün gelişmesi ve demokratikleşme süreciyle birlikte siyasetin öznesi durumuna gelen insanlar rafine edilmiş, kuramsallaştırılmış düşünceleri (ideolojileri) kimlik ve temsil araçları olarak görmüşlerdir. Kolektif kimlik ve kitlesel temsil aracı olan ideolojiler, modern devletlerde demokrasinin aldığı özel biçimin

* Uzman, Kırıkkale Üniversitesi.

¹ Köşeli parantez [] içindeki tarihler, ilgili kaynağın ilk yayımlanış tarihini gösterir.

(temsilî demokrasinin) zorunlu bir sonucudur. Demokrasi aracılığıyla iyi toplum ve iyi yönetim vaadinde bulunan ideolojiler, kendi aralarında rekabet içinde bulunduğundan, kitlelerin duygu, düşünce ve ihtiyaçlarını dikkate almak durumundadır. Siyasal alanda, özgürleşme yolunda atılan her adım, ideologların halka biraz daha yakınlaşmasına; ideolojilerin popülerleşmesine, yerelleşmesine ve tarihselleşmesine sebep olur.

İlk ideolojilerin evrensel nitelikli yapısını ölçü alan günümüz sosyal bilimcileri yerleşmiş, tarihselleşmiş siyasal ve toplumsal düşünceleri ideoloji olarak tanımlamakta istekli görülmezler. Ne var ki, evrenselcilik karşısında tikelcilik ve yerelcilik yeni bir olgu değildir. Daha on sekizinci yüzyılda evrenselci Aydınlanma ideolojisi, karşısında romantik tepkicileri bulmuştur. On dokuzuncu yüzyılın başlarında ise kendini insan hakları ve uygarlık gibi evrensel değerlerin savaşçısı ilân eden Napolyon'un yayımlıcağı ulusçu hareketlerin direnişiyile durdurulabilmiştir. Ulusçuluk, evrenselci düşünceye indirilen bir darbe olduğu kadar, evrenselci ve uygarlık söylemleriyle yürütölmeye çalışılan yayımlıcağı karşısında güçlü bir duvar da oluşturmuştur.

Günümüzde insanları arkalarından sürükleyen sosyalizm, liberalizm, feminizm, pozitivizm, romantizm, ulusçuluk gibi ideolojiler ya on dokuzuncu yüzyılda doğmuş ya da bu yüzyılda yetkinleşip, kiteselleşmiştir. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıla ideolojiler yüzyılı demek yerinde olur. Dinlerin ideolojik içerik kazanması da on dokuzuncu yüzyılda başlayan bir olgudur (Alkan, 2002: 378; Türköne: 249).

Osmanlı'da ideolojiler bir dizi siyasal ve toplumsal değışikliğıin sonucunda gündeme gelmiştir. İlk ideoloji, resmî çevrelerin geliştirdiğı Osmanlıcılık ideolojisidir. Yönetimin *Tanzimat Fermanı* ve *Islahat Fermanı*'yla yeniden yapılanarak halka yakınlaşması ve vatandaşlık dolayımıyla evrensel nitelikli bir *Osmanlı ulusu* oluşturma çabası, Osmanlıcılık ideolojisinin uygulama alanını oluşturur. Osmanlıcılık ideolojisi, yönetimin tedricî olarak dinsel içeriğinden soyutlandığı laikleşme sürecini başlatmıştır. Ne var ki, bu evrensel nitelikli Osmanlıcılık siyaseti, ulusal bilincin gelişmesinde ve toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında pek de başarılı olamamıştır².

Çok dinli ve çok etnisiteli bir siyasî coğrafyada ulusal birliğı sağladaki başarısızlık, Osmanlı'ya özgü bir durum değıldir. Avrupa dev-

² Osmanlı ulusçuluğı gibi, imparatorluklardan tek bir ulus oluşturma çabasında olan diğere resmî ulusçuluklar da (Rus, Macar, İngiliz ve Japon İmparatorlukları gibi) başarılı olamamış; ancak, bu resmî ideolojiler, imparatorlukların dağılmasını bir süreliğine de olsa geciktirebilmişlerdir (Anderson: 126-8).

letlerinin birçoğu da çok dinli ve çok etnisiteli siyasî yapılarla örtüşen bir ulus yaratmada güçlük çekmiştir. Başarısızlığı kabul etmeyen, Fransa, İngiltere ve İspanya gibi birçok ülkede “ulusçuluk ilk safhada dinsel hoşgörüsüzlükle birleşmiştir”. Farklı mezheplere sahip olma bile, uluslaşmanın önünde ciddî bir engel olmuş, “Protestanlarla Katoliklerin karışımı bir ulus, ancak özel durumlarda ve büyük güçlüklerle kurulabilmiştir” (Lipson, 1978: 428).

Reformlara rağmen, Osmanlı’da bir yandan ayrılıkçı ulusçuluk güçlenerek devam etmiş; diğer taraftan da Müslümanlarla eşit haklara kavuşan gayr-i müslimler, bununla yetinmeyerek, geleneksel dinî-toplulukları etnik-topluluklara dönüştürmeye çalışarak özerk bir statü kazanmaya çalışmış ve bu yolda Rusya’nın ve Batılı devletlerin desteğini de kazanmışlardır. *Islahat Fermanı (1856)*, bireysel eşitlikleri geliştirmekle birlikte, Osmanlı’da geleneksel dinî-toplulukların etnik-topluluk olarak tanınmasını sağlayan ilk hukukî belge olma özelliğini de taşır. Bu gelişmelerden hoşnut olmayan ve hakim ulus olma özelliğini kaybeden Müslümanlar ise *Islahat Fermanı*’ndan sonra yönetim çevresinin geliştirdiği Osmanlılık ideolojisine kuşkuyla bakmışlardır.

1860’larda gazeteler etrafında örgütlenen yeni Osmanlı aydınlarının öncülüğünde, Osmanlılık ideolojisi sivilleşerek geniş kitlelerin kabul edebileceği bir içerik kazanır. *Yeni Osmanlılar*’ın Osmanlılık ideolojisinde, ulus kültürel ve dinsel değerler üzerinde şekillendirilmeye çalışılmakta; meşruiyetin kaynağının İslâm dini olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. İçeride azınlık ulusçuluğunun artması ve dışarıda (Orta Asya, Hindistan, Afrika ve Orta Doğu) İslâm coğrafyasında görülen emperyalist yayılma Osmanlı aydınları arasında *ittihad-ı İslâm* düşüncesini öne çıkarmıştır. *Yeni Osmanlılar*’ın *ittihad-ı İslâm (İslâm ulusu)* düşüncesi, II. Abdülhamit tarafından büyük ölçüde uygulamaya konulmuştur. 1876-1878 arasında Balkanlar’da büyük toprak kayıplarına uğranması ve bunun sonucunda Osmanlı sınırları içindeki nüfus dengesinin Müslümanların lehine değişmesiyle, yönetim *ittihad-ı anasır* politikası yerine *ittihad-ı İslâm* politikasını ön plâna çıkarmıştır (Alkan, 2002: 389). “Müslüman unsurları sosyo-ekonomik bakımdan kalkındırma ve devlete bağlama projesi olarak” *ittihad-ı İslâm* politikası, II. Abdülhamit tarafından 1908’e kadar uygulanmış, devletin ayakta kalmasında başarılı olmuştur (Çetinsaya, 2002: 272). Bu politika içeride toplumsal birliği sağlamanın bir aracı olurken, dış politikada da “tehdit ve denge aracı” olarak kullanılmıştır. II. Abdülhamit’in *İslâmcılık* ya da *Pan-İslâmizm* siyaseti, tamamen pragmatik kaygularla sınırlı kalmıştır. Örneğin, bu dönemde eğitim kurumlarının modernleşmesiyle, geleneksel eğitim kurumu olan med-

rese ve ulemanın sistemin dışına itilmesiyle, din tam olarak devletin denetimi altına sokularak *resmî İslâm* oluşturulurken; Müslümanlar arasında ayrılıkçı eğilimlerin başladığı coğrafyalarda Hilafet ve Saltanata bağlılığı kuvvetlendirmek amacıyla *Aşiret Mektebi* açılmış ve bu mekteplerde *İslâm ulusu* teması daha yoğunluklu olarak işlenmiştir. *Osmanlı ulusu* teması zaman zaman işlenmekle birlikte bu dönemde hakim bir kimlik söylemi olmamıştır (Alkan, 2002: 390-2). Abdülhamit daha çok İslâmcı olarak bilinir. Fakat Abdülhamit'in İslâmcılığı son tahlilde, İslâm'ın ideolojik kavramlarıyla donatılmış bir Osmanlılık yorumudur. Kayalı (1998: 34)'nın belirttiği gibi, "Bu Osmanlılık, İslâmî simgelerden yararlanan ve Osmanlı devletinin İslâmî kimliğini ve savaşta yenilgilerden sonra Müslüman tebaanın moralini yükselten pragmatik bir siyaset" tir.

II. *Meşrutiyet* döneminin ilk yıllarında tekrar *ittihad-ı anasır*'ı esas alan Osmanlılık siyasetine dönülmüştür. Ne var ki, 1911-1913 yıllarında siyasi ve sosyal şartların değişmesiyle *ittihad-ı İslâm* siyaseti tekrar hatırlanmış ve "1918'e kadar, yani bütün Arap topraklarının ayrıldığına kesinleşmesine kadar uygulanmaya çalışılmıştır" (Çetinsaya, 2002: 272). İttihatçılar, İslâmcılığa görünürde karşı çıkıyor olmalarına rağmen, *devlet dini* yaklaşımını II. Abdülhamit'ten devralarak devam ettirmişlerdir. Bu dönemde, bir taraftan dinin sosyal ve siyasal kurumlar üzerindeki etkileri kırılmaya çalışılırken, diğer taraftan İslâm'ın "toplumu seferber edebilme gücünden" azamî ölçüde yararlanılmıştır. I. Dünya Savaşı'nda, cihat, gazilik, şehitlik gibi dinsel değerler yeniden yorumlanarak iç ve dış siyasetin merkezine yerleşen Türkçülüğün hizmetine sunulmuştur. Dönemin şartları ve toplumsal yapı, Türkçü eğilimleri ağır basan İttihatçıları, âdetâ Türkçü-İslâmcı bir vizyon oluşturmaya zorlamıştır (Alkan, 2002: 400).

On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyıl başlarında din-devlet ilişkileri konjonktürel dalgalanmalara bağlı olarak sürekli değişmiştir. *Tanzimat Fermanı*'yla başlayan laikleşme sürecinin 1870'lere gelindiğinde kesintiye uğradığı veya hız kestiği görülür. 1880-1908 arasında ise farklı bir laikleşme süreci devreye girer. Bu dönemde devlet, hem yönetim ve eğitim alanındaki modernleşme faaliyetleriyle geleneksel dinsel yapının çözülmesini sağlamış hem de siyasi söylemlerinde dine daha fazla yer vermiştir. 1908'de II. *Meşrutiyet*'in ilânıyla din-siyaset ilişkisinde yeni bir döneme girilir. Devletin tüm dinlere ve etnik topluluklara aynı mesafede kalacağı belirtilerek, *Tanzimat ruhu* canlandırılmaya çalışılır. Ne var ki, sonuç İttihatçıların beklediği yönde gelişmez. Bir süre sonra, azınlıkların ayrılıkçı düşüncelerini örgütlü bir yapıya kavuşturmak için, *hürriyet*'i bir araç olarak kullanmak istedikleri görülür. Balkan Savaşları sonrasında, 1913'te bir darbeyle iktidara gelen *İttihat ve*

Terakki Fırkası, -tıpkı II. Abdülhamit'in yaptığı gibi- bir yandan kurumların laikleşmesini devam ettirirken diğer taraftan toplumsal seferberliğin sağlanmasında dinî değerlerden azamî ölçüde yararlanma yoluna gitmiştir. II. Abdülhamit, İslâmlığı, *Osmanlı ulusunun* temel kurucu unsuru olarak görürken; İttihatçılar için *Osmanlı ulusunun* kurucu unsurları Türklük ve İslâmlıktır. I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla Türklük daha belirgin hale gelmiş ve bir *Pan-Türkizm* siyaseti izlenmiş olmasına rağmen, İslâm hiçbir zaman vazgeçilebilir ve ideoloji dışına çıkarılabilir bir unsur olarak görülmemiştir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, iktidara gelmeden önceki söylemi, istibdadı karşı hürriyet propagandasıyla sınırlıdır. Özgürlüklerin geri getirilmesi için Cemiyet, İmparatorluğun farklı dinî, etnik ve sınıfsal çevrelerinin desteğini almıştır. Cemiyet (Fırka)'in siyasî programı *II. Meşrutiyet* sürecinde oluşturulur. Etnik ve dinsel topluluklara yönelik politikanın belirlenmesinde ve İttihatçıların ulusçuluk anlayışının berraklık kazanmasında, fırkanın teorisyeni olan Ziya Gökalp'in görüşleri önemli rol oynar. Fırkanın ideolojisini tespit etmekle görevlendirilen Gökalp, Türklük-İslâmlık-Çağdaşlık sentezini formüle eder (İnalçık, 1998: 14). Ona göre, Osmanlı topluluklarından bir Türk ulusu meydana getirmek, muasır medeniyetin akıl ve bilimiyle donanmış bir "Türk-İslâm kültürü" yaratmakla mümkündür. Türkçüler; Türk kültürü, İslâm dini ve Batı medeniyetini kaynaştıran yeni bir hayat tarzını geliştirmek ve yaymakla ulusun oluşumuna katkıda bulunmalıdırlar (1992: 34)³. O zamana kadar büyük ölçüde birbirinden ayrı olan bu üç ideolojiyi bir araya getirmek kolay olmamıştır.

Ulusçuluk programında dine üç kurucu unsur arasında yer veren Gökalp, İslâmcıların ulusçuluk üzerine olan tereddütlerini gidermek için büyük çaba harcar. Söylemini "Türkçülük aynı zamanda İslâmcılıktır" diyecek kadar, rakiplerinin söylemine yakınlaştırır. Türkçülerin *İslâm ümmetçisi* olduğunu ve bu yönüyle de *İslâm ulusçusu* olan İslâmcılardan ayrıldığını belirtir (1992: 44). Gökalp için diğer bir önemli sorun, sosyal ve siyasal kurumları Batı medeniyetine uyumlu hale getirmektir. Toplumsal ve siyasal hayattaki dönüşümler, reformlar din tarafından biçimlendirilen veya öyle olduğu düşünülen geleneksel yapıya müdahaleyi gerektirmektedir. Bu durumlarda Gökalp, halkı akıl diktasında doğru yola sokmaya çalışan despot bir aydından ziyade, halkın dili ve değerleriyle konuşan "ılımlı ve tedricî" bir ıslahatçı aydın profili çizer (Parla, 1993: 212; Ülken, 1940: 34). Halka ve halk kültürüne birçok İttihatçıdan

³ Bu kaynak ve yazarı belirtilmeyen diğer kaynakların tamamı Gökalp'e aittir

daha yakındır. Halk hem kaynak hem de amaçtır ve bu, bir retorik olarak değil, samimî bir tarzda dile getirilir (Parla, 1993: 136). “Muasırlaşmak başka şey, Avrupalılaşmak başka şeydir”, diyen Gökalp, medeniyet tercihini Batı medeniyetinden yana koymuş olmasına rağmen, Batıcı değildir (1981: 121). Siyasî Avrupa karşısında özgür ve bağımsız olabilmek için, Avrupa medeniyetinden faydalanmaya çalışır. Bu nedenle de, “Batılılaşmadan farklı bir modernleşme yolu” izlediğini söylemek mümkündür (Arai, 1994: 143).

ÜMMET İRFANINDAN ULUSAL KÜLTÜRE VE TAKLİTÇİ BATILILIKTAN YERLİ MODERNLİĞE GEÇİŞ

Gökalp, “Türkçülük Nedir?”⁴ adlı yazısında “*ümme irfanı*” adını verdiği İslâmî değerlerle “*Tanzimat irfanı*” adını verdiği modern değerleri, hars (ulusal kültür) potasında kaynaştırmak ister. İşe bir tespit yapmakla başlar: “Türkler, son zamanlarda modern ve ulusal bir hayat yaşamaya başladıkları halde, modern olmayan *ümme irfanı* ile ulusal olmayan Tanzimat irfanının tabii olmayan mürebbiliği altında kalmaya mahkum olmuştur.” Modern olmayan “*ümme irfanı*” ve ulusal olmayan “*Tanzimat irfanı*” farklı medeniyetleri temsil ettiği için gençlikler üzerinde psikolojik buhranlara sebep olabilecek olumsuz etkiler bırakmaktadır (1997: 272). Bir sentezci olarak bilinen Gökalp, tarihsel ve geleneksel önyargıların tesiriyle birbirine düşman gibi görünen bu iki ruh halini uzlaştırmaya çalışır. Uzlaştırma işinde Gökalp’in hars-medeniyet kuramının önemli bir yeri vardır. Hars ulusal, medeniyet ise uluslararası olduğu için, bu iki farklı türü uzlaştırmada bir sorunla karşılaşmaz. Gökalp bir ulusun bir tek harsa ve bir tek medeniyete bağlı olabileceğini düşünür. Bu durumda bir ulusun iki irfanı olabilir; ulusal irfan ve uluslararası irfan. Ulusal irfanın adı Türk harsı, uluslararası irfanın adı ise medeniyettir. Bir ulusun birden fazla medeniyete mensup olamayacağını düşünen Gökalp’e göre, 20. yüzyılda izlenmesi gereken medeniyet Batı medeniyetidir. Tarihsel zorunluluklar, Türklerin bir an önce İslâm medeniyetini terk ederek, Batı medeniyeti içindeki yerlerini almalarını gerekli kılmıştır.

Medeniyet değişikliğinden sonra sıra, *ümme irfanı*nın ulusal kültüre göre yeniden biçimlenmesine gelir. Gökalp, zamanın şartları içinde tedbirli davranarak ve pedagojik üslubunu kullanarak, azamî bir etki yapmak istediği için, Türkçülük düşüncesini geliştirirken dine yaklaşımında

⁴ Bu yazı, *Yeni Mecmua*, C. 1. S. 25 (1917); C.2 S. 27 (1918)’de yayımlanmıştır. Rıza Kardeş’in derlediği, Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*, İstanbul, MEB Yayınları, 1997 (ss. 257-586) adlı eserden alınmıştır.

tedrici bir söylem⁵ kullanır. Medeniyet sunma özelliğini kaybeden “üm-met irfanı, din adıyla ulusal kültürün bir unsuru” haline getirilir. Türk ulusu Müslüman olduğundan, İslâm dini, Türk kültürünün önemli bir parçası olarak ulusal hayat içinde yerini alacaktır. İslâm ile ulusçuluk arasındaki olası çatışma, din Türk kültürünün bir unsuru haline getirilerek çözümlenir. Bundan böyle, ulusallaşmış din, ile Türklük arasında sıkı bir dayanışma öngörülür (1997: 272).

Ümmet irfanı ile ulusal kültürün uzlaşabilir olmasını, Gökalp yeterli bulmaz. Ümmet irfanını bir de Avrupa medeniyetiyle uyumlu hale getirmek gereklidir. Bu nedenle Gökalp, ümmet irfanını dışarıda bırakarak, İslâm’ı Batı medeniyetiyle uzlaştırmanın yollarını arar. Böylece dinin Türk harsı içinde nasıl biçimleneceğini medeniyet tercihi (Batı medeniyeti) belirlemiş olur. Ümmet irfanı ile ulusal kültür arasında “sıkı bir dayanışma vardır” dedikten hemen sonra, toplumsal kurumları Batılı tarzda değiştirmek/dönüştürmek (kendi ifadesiyle kurumları uluslaştırmak) isterken, ümmet irfanından sadece inanç ve ibadetlerle sınırlı “dinî hayat”ın ulusal kültüre aktarılabilirliğini belirtir. Ümmet irfanının dini hayata indirgenmesinin halk için bir sorun oluşturmayacağını düşünür. Çünkü, İslâm dinî halka tesir ettiği halde, ümmet irfanı halka inmeyerek, yalnız Arapça ve Acemce’yi öğrenmiş olanlarla sınırlı kalmıştır. Bu nedenle, ümmet irfanından ulusal kültüre yalnızca dinsel hayat aktarılmalı, halka intikal etmeyen unsurlar ise dışarıda tutulmalıdır (1997: 273).

İslâm irfanının (medeniyetinin) halka inmemiş olması, bir ölçüde doğru bir tespittir. Fakat aynı şey Batı medeniyeti için de geçerlidir. Gökalp’in hars ve medeniyetle ilgili yazılarında belirttiği gibi, medeniyetin taşıyıcıları genellikle halk (avam) değil seçkinlerdir. Bir ulus hangi medeniyete bağlı olursa olsun, seçkinlerden halka doğru inildiğinde medeniyetin etkileri azalır. Bu nedenle, seçkinlerin hars içinde kalmaları için, halka doğru gitmeleri önerilir. Halka doğru yönelmenin iki amacı vardır. Birincisi, belirttiğimiz gibi, seçkinlerin halk kültürüyle tanışarak ulusal kültür içinde kalmalarıdır. İkinci amaç ise, seçkinlerin yakından tanımış olduğu medeniyet değerlerini halka ulaştırmasıdır (Gökalp, 1986: 96-102).

Halk kültürü ile medenî kültürün yakınlaşması, “kültür ara kurumları” ve “kültür araçları” sayesinde mümkün hale gelir. Gökalp’in Osmanlı’da halk kültürü ile resmî kültür arasındaki ikilikten sıkça söz ederken, “bir ara kurumlar güdüklüğü”nden rahatsız olduğu, söylenebilir (Mardin, 1995: 24). Gökalp’te ulusal değerler etrafında kültürel bütünleşmenin nasıl sağlanacağı sorunu, Batı medeniyetiyle uyumlu bir kültür

⁵ Gökalp’in yazılarında tedrici söylem hakim olduğu için, onun herhangi bir yazısının herhangi bir cümlesini alarak, “Gökalp şu konuda şöyle düşünmektedir”, demek hatalı olacaktır.

oluşturma sorununa kayar. Bu sorun, “yabancı” (1997: 271), “modern olmayan” (1997: 272) ve “Avrupa medeniyetiyle uzlaştırılmayan” (1997: 273) ümmet irfanından ulusal kültüre, ancak halkın günlük yaşantısında yer etmiş olan dinî hayatın aktarılması mümkün görülür. Sosyal ve siyasal içerikten arındırılmış din, bir ahlâk sistemine indirgenerek modern toplum ve ulusallıkla uyumlu hale getirilir (Parla, 1993: 80).

Gökalp’e göre, sosyal ve siyasal kurumları biçimlendirmiş olan ümmet irfanı, Avrupa medeniyetleriyle uzlaştırılmadığı halde, İslâm dini bu medeniyetle uzlaştırılabilir. Ümmet irfanı, dini örf ile beraber değişip gelişen bir hayat olarak kabul etmeyerek, onu örfün muayyen bir zamandaki billurlaşmalarından ibaret olan fıkha indirdiği ve kendi kendisini de dinden başka diğer irfan unsurlarını içine alan tam bir medeniyet saydığı için, Avrupa medeniyeti ve asrın müspet ilimleriyle uyuşamaz görülür⁶ (1997: 273).

FIKİHTAN ÖRFE GEÇİŞ

İslâm medeniyetinden Batı medeniyetine geçerken, Gökalp’in öngördüğü kurumsal reformların en önemlilerinden biri, hukuk alanında gerçekleşecek olan reformdur. Onun hukuk reformunun özeti, fıkıhın yerine örfün konulmasıdır⁷. Ona göre, fıkıh olarak bilinen şey, örfün belli bir zamanda billurlaşmış halidir. Bu billurlaşma, zamanla donuklaşmış ve fıkıh toplumsal değişimin önünde engel olmaya başlamıştır. İctihatları canlandırmaya çalışan modernist İslâmcılardan farklı olarak Gökalp, fıkıhı doğası gereği durağan, örfü ise dinamik bulur. Bu nedenle, hukukun Allah’ın iradesiyle gerçekleşen toplumsal evrime uyum sağlayabilmesi için örfü referans almasını gerekli görmüştür (Arai, 1994: 138-9).

Gökalp düşüncesinde örf hukukun tek kaynağı gösterilerek, Kur’an ve Sünnet gibi dinî kaynaklar hukuku biçimlendiren değerlerin dışında bırakılır. Gökalp, dinî kaynakları hukuku oluşturan değerlerin dışına çıkarır, din karşıtı bir söylem kullanmaz; aksine, *örf*’ü hukukun tek kay-

⁶ Burada dikkat çekici bir nokta, Gökalp’in, halka kadar inmediği, Arapça ve Acemce konuşanlarla sınırlı kaldığı gerekçesiyle ümmet irfanını dışlarken; Tanzimat irfanının halka kadar inmediğini ve sadece Fransızca bilenlerle sınırlı kaldığı gerçeğini sorgulamadan Batı medeniyetini tercih ediyor olmasıdır. Bu Onun evrimci anlayışının bir sonucudur. Zira, artık, ümmet ve imparatorluk dönemleri bitip, millet ve akla dayalı medeniyet dönemi başlamıştır.

⁷ Örf, Osmanlı hukukunda, Fatih devrinden beri yoğun olarak kullanılmış bir hukuk kaynağıdır. Osmanlı sultanları seküler kanun koyculuk yetkilerini İslâm’ın Örf kavramıyla temellendirmişlerdir (İnalçık, 2000: 163). “Bu teori, Şeriat’in mevcut problemlere bir çözüm getirmediği yerde ‘zaruret’ ve ‘sebe’p’ gibi kıstasların, kanun kuvvetinde düzenlemeler yapmak için kullanılabileceğini ifade etmekteydi.” (Mardin, 1996:118)

nağı haline getirmeye çalışırken ayet ve hadisleri referans alır. Bu, sektüler-laik hukuk ile dinin çelişmediğinin Gökalp'e özgü bir izah biçimidir. Gökalp, yorumuyla, Türkiye Cumhuriyeti'nin din-devlet ve din-hukuk ayırımına dayanan laiklik ilkesinin temellerini atmıştır ve zeminini hazırlamıştır (Bolay, 1989: 138).

Gökalp bu laiklik söylemini, İslâm'a karşı değil, onun içinden geliştirmeye çalışır. Zira "İslâm dini akla ve örf'e uymayan hükümleri kabul etmemeyi kendisine esas tutmuştur" (1997: 280). Gökalp bir hadisten hareketle "örf ile amel nass ile amel gibidir" hükmüne vararak, dinî normları hukukun kaynağı olmaktan çıkarır (1981: 18). Böylelikle din, örfü temsil eden ulusla ve akli temsil eden Batı medeniyetiyle uyumlu hale getirilmek istenmiştir. Gökalp, İslâm'da "gerçeklik hükümleri"nde aklın, "kıymet hükümleri"nde ise örfün ölçü alındığını tespit eder. Diğer kaynakları (Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas) yadsıyarak (Heyd, 1950: 86-7), fıkıhın (hukukun) kaynağını örf'e indirgeyen sosyoloğun amacı, hukuku güncel gerçeklere ve toplumsal ihtiyaçlara uyumlu hale sokmaktır. Artık Gökalp, bir hukuk sosyoloğu olarak karşımıza çıkar. Sosyolojide de kıymet hükümlerinin temel belirleyicisinin örf olduğunu belirtir (1997: 281). Bu tespitler, hukuk alanında geleneksel fıkıhın belirleyiciliğinden, Türk harsının belirleyiciliğine doğru yol alınacağı ve kurumların Türkleştirileceği izlenimini verir. Gökalp'in örf'e verdiği anlamları dikkate aldığımızda bu izlenim daha da kuvvetlenecektir. Ne var ki, Gökalp Türk kültüründen hareketle ne bir hukuk kuralı ne de bir yapı önermiştir. Önerilerinde Türk tarih ve geleneğine değil, ulusun çağdaş ihtiyaçlarına dikkat etmiştir. Gökalp düşüncesinde Örf, dinsel hukukun yerini, Türk kültürünün geçmişteki özel bir formuna bırakmasına aracılık eden bir kavram değildir. Osmanlı hukuk geleneğinde olduğu gibi, örf, "deneysel (emprical) tarihsel" bir yöntem (İnalçık, 2000: 163) olarak sunulmaktadır. Gökalp'i Osmanlı hukuk geleneğinden ayıran şey, örfü hukukun tek kaynağı kabul ederek, dinsel hukuku dışarıda bırakmasıdır.

Gökalp, dinî hayatın dışında kalan, ümmet irfanının tüm unsurlarının ve kurumlarının dışarıda bırakılmasını, ümmet irfanı yerine ulusal kültürün konulması olarak açıklar (1997 275). Burada, Gökalp'in düşüncesi tutarlılıktan yoksun hale gelmektedir. Zira, Türk kültürü ile Batı medeniyeti arasında zıtlasma olamayacağını açıklarken, "birbirine karşı olacak kuvvetler, aynı neviden kuvvetlerdir" demektedir. Gökalp iyi bilmektedir ki, birbirine karşı olacak kuvvetlerin aynı neviden olması zorunluluğu, birbirinin yerine geçecek kuvvetlerin de aynı neviden olmasını gerektirir. Bu nedenle, İslâm irfanının yerine geçen, ulusal kültür değil, Batı medeniyetidir (Bu gerçek, Gökalp'in hiçbir yazısında açıkça i-

fade edilmeyecektir). Gökalp, İslâm irfanının yerine ikame edilen şeyin ulusal karakterde olduğunu vurgulamakla, karşılaşacağı tepkileri azaltmak istemiş olabilir. Gökalp, yukarıda sözünü ettiğimiz çelişkiyi, İslâm hukukunun yerine ulusal karakterli örfü koymakla aşmaya çalışır. Fakat önermiş olduğu kurumsal reformlara, hiçbir zaman değişmez halk ruhu olarak tanımladığı örfü (1997: 143) referans almamıştır. Örf söylemi, uluslaşma sürecinde sadece İslâm hukukunun tasfiye edilmesi için kullanılmıştır. Eğitim, hukuk, maliye gibi alanlarda gerçekleştirilen reformlarda Batı modelinin izlenmesine Gökalp'in bir itirazı olmamıştır.

Gökalp, örfü, toplumun fiilî durum ve yaşayışından meydana gelen "içtimai vicdanı" olarak tanımlar (1981: 17). Örfün ölçütü coşkunluktur. Bir eylem toplumun ruhunda "coşkunluk denilen sevinçli galeyana doğuruyorsa" o eylem iyidir; aksine, coşkunluğu gideriyorsa o eylem kötüdür (1997: 284). Burada Gökalp; örfün ölçütünü ve toplumsal yararı çok yüzeysel bir biçimde kitle psikolojisine ya da kamuoyuna göre belirlemeye yatkın gibi görünse de, başka bir yerde halk ruhu (esprit publique) olarak adlandırdığı (1997: 141) örfü "halk efkârı" adını verdiği kamuoyundan (opinion publique) ayırır (1997: 140). Halk ruhu (örf), bir toplumun vicdanıdır; halk efkârı ise, toplumun sesinden ibarettir. Halk efkârı değişir, halk ruhu değişmez. "Halk ruhu (örf) bir ulusun kendi vicdanıdır ve bu ulusun adalet, insanlık, kolektif menfaat hakkında değişmez görüş tarzlarından mürekkeptir." (1997: 143) Halk ruhunu bastırmaya yönelik bir hareket meşru değildir. "Halk ruhunun istediği arzu ettiği şey, ulusun arzusundan ve isteğinden ibarettir." Yöneticiler, kolay olmasa da halk ruhunun eğilimlerini anlamak ve buna göre hareket etmek zorundadır (1997: 146-7). Gökalp'in, Durkheim'in toplumsal vicdan kavramından da yararlanarak geliştirdiği bu halk ruhu (örf) anlayışı, örfün dinamik ve demokratik yönlerini ortaya koyar. Bu noktada, sosyoloğu toplumun tercümanı olarak görür (1997: 154).

DİNİN ULUSALLAŞTIRILMASI

Gökalp'in ulusal kültürle uzlaşabilir gördüğü, dinî hayat, halk (volk) İslâm'ı olmayıp, ortodoks (Sünnî) İslâm'ın ibadet ve muamelat (gündelik yaşam)'la ilgili kısmıdır. Gökalp, İslâmlık öncesi Orta Asya Türk kültürünü daha canlı tutmuş olmalarına rağmen, İslâm'ın Anadolu'daki heretik yorumlarına sıcak bakmamıştır. Bir ulusun diğer ulusların dinî, ahlâkî, estetik duygularını taklit edemeyeceği ilkesinden hareketle, Sünnî Türklerin de Türk harsı ile yorumlanmış farklı bir din anlayışının bulun-

duğunu belirtir (1986: 33-4). Türk ulusçuluğunun kurucu unsurları arasında yer vereceği din anlayışı, Sünnî Türklerin din anlayışıdır.

Gökalp Orta Asya Türk kültüründen örnekler vererek, Müslüman Türklerin din duygularındaki farklılığı ortaya koyar. Şöyle ki, İslâmiyet'ten önce Türkler, mükafat tanrısı olan Gök-Tanrı'ya inanır. "Tanrı yalnız cemel sıfatıyla tecelli ettiği için, eski Türkler onu yalnız severdi; Tanrıya karşı korku hissiyle mütehasis olmazlardı." İslâmiyet'ten sonra Türklerde Allah sevgisinin güçlü olması bu eski ananenin devamından kaynaklanmaktadır. Eski Türk dinlerinde "zühdi ibadetler" olmadığı için, Müslüman Türkler, Yunus Emre gibi, samimî bir iman ve din duygusuna sahip olmuşlar, "zahidane ve mutaasibane duygulardan" uzak kalmışlardır. Türk harsı ile biçimlenen İslâmlık duygusu, camilerde ilahilerin ve mevlidin, tekkelerde ise şiirin ve musikinin önemli bir yer almasıyla somutlaşmıştır. Osmanlı'da Türkler, saray kültüründen uzak kalarak hem kavmî kimliklerini korumuşlar hem de kendi dinî duygularını İslâmlığa aktarabilmişlerdir (1986: 35).

Gökalp'in dinin ulusal kültürlerle göre biçimlendiğini gösteren, Türk İslâm'ı yorumunda, itikat ve ibadetlerde İslâm ulusları arasında bir farklılaşma önerilmemiştir. 1922-1923 yıllarında yayınlanan yazılarında İslâm ulusları arasındaki dayanışmanın güçlendirileceğini; Halifenin önderliğinde yapılacak ilmî kongreler vasıtasıyla çeşitli mezheplerin bir araya getirilerek, *İslâm ittihadının* sağlanabileceğini, Müslüman uluslar arasındaki dayanışmayla İslâm coğrafyasını esaret altında tutmaya çalışan İngiliz emperyalizmine karşı mukavemet gösterilebileceğini belirtir; İslâm ulusları arasında dinî eğitim şurası düzenlenmesini önerir; iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesinin İslâm ümmetini büyük bir aile haline getireceğini ümit eder (1982: 155-7, 183, 188).

DİNİ HAYATLA VE EĞİTİMLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gökalp'e göre din, toplumsal hayat için yaşamsal öneme sahiptir. Bu nedenle de "dinin örf ve akıl ile olan bağlarını arayarak, dinin en aydın tabakalar arasında bile korunup gözetilmesini sağlamaya çalışmış"tır. Gençliğin dine karşı ilgisizliğini azaltarak, İslâmiyet'e saygı ve sevgi beslemelerini sağlama çabası dikkat çekicidir. Çabaları sonucu, İslâm dininin akıl ile örfe dayandığını göstermekle gençliğin "din buhranına bir ilaç" sağlanmış olduğunu belirtir (1997: 283).

Gökalp, sosyal düşüncenin ve sosyal kurumların ulusallaşması ve modernleşmesi yönünde önemli çabalar sarf etmiştir. Eğitim de ulusallaştırılması ve modernleştirilmesi gereken kurumlarından biridir. E-

ğitimde ulusallaşmanın önemli hedeflerinden biri, eğitimin merkezîleşmesidir. Diğer hedef ise, İslâm dini, Türk harsı ve çağdaşlığın birbiriyle uyumlu olduğunu göstererek, *Türkleşmek-İslâmlaşmak-Muasırlaşmak* yönelimine katkıda bulunmaktadır.

1914'de *İslâm Mecmuası*'nda yayınlanan "*İslâm Terbiyesinin Mahiyeti*"⁸ yazısında, zamanın eğitim kurumlarının programlarında İslâmlık, Türklük ve çağdaşlıkla ilgili derslere rastlandığını belirterek, şu sonuca varır: Eksiksiz bir eğitim, "Türk terbiyesi, İslâm terbiyesi ve asır terbiyesinin" birlikte verilmesiyle mümkündür. Halkın beklentisinin de bu yönde olduğunu belirtir (1997: 105-7). Türk halkının bu arzusu gerçekleştirilmekte midir? Gökalp tarihe baktığında bu soruya olumlu cevap vermekte zorlandığını belirtir. Çünkü *Tanzimat*'tan önce bu ülkede sadece dinî bir eğitim verilmektedir. Tanzimatçıların çağdaş eğitimi getirmeleriyle birlikte bir bunalım devresine girilir. Fakat sonunda çağdaş eğitimin kabul görmesiyle, din eğitimi ehemmiyetini kaybetmeye başlar. Bunun sebebinii, din derslerinin canlı bir surette okutulmaması ve din öğretmenlerinin ilmî hakikatlere yabancı kalmasında görür. Önerisi, bu üç tür eğitimin "birbirinin yardımcı ve tamamlayıcısı olma" sıdır. Bu üç eğitim türünün birbirlerine karşı olası düşmanlıkları, yetki ve alanların iyice tespit edilip, sınırlandırılmasıyla önlenabilir. Ayrıca Gökalp geleneksel dinî eğitim anlayışının gözden geçirilerek, İslâm geleneklerinin hangilerinin İslâm'ın kendisinden geldiği, hangilerinin Araplara, Acemler yahut Türklere ait olduğunun belirlenmesini ister (1997: 108). Harsa dayalı bir ulus oluşturmak isteyen Gökalp, dinî eğitim ve gelenek kanalıyla yabancı kültür unsurlarının Türk çocuklarına aktarılmasına karşı bir duyarlılık geliştirir (1992: 49-50).

Gökalp'in dinî eğitim anlayışı, ulusal olma özelliğini zaman zaman aşar. Örneğin, 1914'te "bütün İslâm kavimlerinde ortak bir eğitimin gerçekleştirilmesi için eğitim kongreleri yapma"yı önerir (1992: 44). 1922 yılında Saltanatın kaldırılmasının ardından, siyasetten bağımsız hale gelen halifenin "artık müftüler kongresi, müderrisler kongresi, dinî eğitim kongresi adıyla uluslararası dinî şuralar" düzenlemesi ve (1982: 183) din eğitimi konusunda İslâm ulusları görüş-alışverişinde bulunması gerektiğini belirtir.

Gökalp'e göre dinî eğitim bireyi karakter, kişilik ve irade sahibi yapar. Çocukluğunda dinî eğitim almayanlar, "ölünceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkumdurlar". Din bireylere şahsiyet kazandırdığı gibi, toplumların şahsiyeti de din tarafından oluş-

⁸ Bu yazı için bakınız, Z. Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*, 105-8; *Makaleler-VIII*, 13-15; *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, 47-50.

turulur. Din eğitimi, ihmal edilmeye (1982: 24) ve vazgeçilmeye gelmez. Çünkü, "terbiye nokta-i nazarından en faydalı olan âmil *din*"dir (1982: 69). Türkddoğan (1987: 118)'ın da tespit ettiği gibi, Gökalp'in İslâmlaşma programının amacı, "dinî değerler ve inanç sistemlerini halk katında şuurlu bir tarzda canlandırmak ve etkin kılmaktır. İlkın İslâmlaşma akımını bir eğitim meselesi olarak ele almak ve bunu yaymak suretiyle canlı tutmaktır".

DİNDE TÜRKÇÜLÜK: DİN DİLİNİN ULUSALLAŞTIRILMASI

Gökalp, ulusu, kimliğini tarihsel süreç içinde uzun bir süre kaybet-tikten sonra tekrar diriltmeye çalışan kavim olarak tanımlar (1981: 153). Kavimlerin, çok azı özel bir din ve özel bir medeniyete sahiptir. Kavim-lerin iş bölümüne sahip demokrat bir toplum haline gelebilmeleri için *ümmet*, *saltanat* ve *medeniyet* aşamalarından geçmesini gerekli görür (1981: 158). Çoğu kavim tekamül sürecinde başka kavimlerle dinî ve me-denî ilişkiye girmek zorunda kalmıştır. Başka kavimlerle zorunlu bir "müşterek devlet" (imparatorluk), "müşterek din" (ümmet dini) ve "müşterek medeniyet" ilişkisine girmiş olan kavimler kendi kimliklerini kaybederler (1981: 153-4). Uluslaşma sürecinde imparatorluklar parçala-nır ve ümmet dinlerinin toplum üzerindeki etkileri azalır. Artık impera-torluklarla, ümmet teşkilatıyla ve medeniyetle yetinilemez. Bu aşamada devletlerin "meşrutî", "yasamada dinden bağımsız" ve "demokrat" ol-maları gerekir (1981: 158).

Ulus devletler imparatorlukların dağılmasıyla ortaya çıkar (1981: 153). Dil, ulus-devletin oluşumunda önemli rol oynar. Dilin uluslaşması farklılaşma ve bütünleşmenin birlikte yaşandığı çift yönlü bir süreçtir. Bu süreçte, aynı din camiasına bağlı olan kavimler arasında iletişimi sağlayan ümmet dilleri geriler. Gazete aracılığıyla yazı dili ve konuşma dili birbirine yakınlaşır. Belli bir kavmin hakim olarak yaşadığı coğraf-yalarda lehçeler arası farklılıklar ortadan kalkarak, dilsel bütünleşme ya-şanır. Ulusal dillerin oluşumunda ve dilsel bütünleşmenin sağlanma-sında, dinsel metinlerin kavimlerin diliyle yazılmaya başlanmasının ayrı bir önemi vardır. Örneğin, Alman dilinin uluslaşması, Luther'in Reform hareketiyle başlamıştır (1981: 157).

Gökalp'e göre uluslaşma sürecinde, "dinde bir teceddüt meydana ge-tirmek lazım"dir. "Çünkü din, ulusal lisana nakledilmez ve ulusal hayat su-retinde yaşanmazsa, ümmet hayatı devam ediyor demektir". Ulusal mede-niyetten ayrılmadığı sürece ulus hayatı başlamış sayılmaz (1981: 158).

Gökalp, İslâm toplumlarıyla kültürel, sosyal ve siyasal bağların sür-dürülmesi için, bilimsel terimlerin Arapça ve Farsça gibi ümmet dillerin-

den alınmasını tavsiye ederken, dinsel metinlerin ulusal dil ile yazılmasına da çok önem vermiştir. İbadet dili de dahil olmak üzere, halkın konuştuğu dilin Türkçeleşmesi uluslaşma açısından çok önemli bulunur. Din dilinin Türkçeleşmesi, Türkleşme açısından önemli olduğu kadar, doğru bir dinî hayat için de gerekli görülür. *Vatan*⁹ adlı şiirinde şöyle seslenir (1976a: 11):

"Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duanın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur,
Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın...
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın"

1918 yılında yazılan bu şiirde, ezanın, namazdaki surelerin ve duaların, Kuran'ın Türkçeleştirilmesi istenmektedir.¹⁰ 1923 yılında *Türkçülüğün Esasları*'nda Gökalp, Türkçülüğün dinî programı bahsini, sadece din dilinin Türkçeleşmesine değinerek bir buçuk sayfa ile sınırlı tutar. Önceki yazılarında olduğu gibi, dinin toplumsal işlevinden, Türk harsı içindeki yerinden, ümmet dayanışmasından hiç bahsedilmez. *Dini Türkçülük*¹¹ adını taşıyan kısa bir bölümde (1986: 170-1), dinin hakiki mahiyetinin öğrenilmesi ve ibadetlerden zevk alınması için "...(t)ilavetler müstesna olmak üzere, *Kuran-ı Kerim*'in, ibadet ve ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması" gerektiği

⁹ Bu şiir Gökalp'in 1918'de yayınlanan *Yeni Hayat* adlı kitabında yer almıştır.

¹⁰ İbadet dilinin Türkçe olması, Kuran ve namaz surelerinin Türkçe olarak okunması yönündeki talepler Gökalp'ten yaklaşık yarım asır önce "sakallı devrimci" olarak nitelenen Ali Suavi tarafından da dile getirilmiştir (Gevgilili, 1990: 43).

¹¹ Türkçülüğün prensiplerinin ortaya koyulduğu *Türkçülüğün Esasları*'nda dil konusunun dışındaki dinle ilgili şu ifadeler yer alır:

"Din, yalnız mukaddes müesseselerden, yalnız itikatlardan ibaret olduğu için." (51)...

"Yalnız bir tek kelime mukaddes ve mübarek (Türk) kelimesidir ki, bu herc ü merc içinde doğru yolu görmemize sebep oldu." (45)

"...(s)osyoloji de bize hep şöyle hitap etmiştir: Milletini tanı, ümmetini tanı, medeniyetini tanı." (46)

"Hiçbir medeniyet hiçbir dine nispet edilemez. Hıristiyan medeniyeti olmadığı gibi İslâm medeniyeti de yoktur." (51-2)

"Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim." (63)

"Türk milletindeniz, İslâm ümmetindeniz, garp medeniyetindeniz' sözü vazih görünüşler gibi meri olmaya başlayınca, bütün içtimai hayatlarımız değişmeye başlayacaktır. 'İslâm ümmetindeniz' dediğimiz için, nazarımızda en mukaddes kitap Kuran-ı Kerim, en mukaddes insan Hâzret-i Muhammed, en mukaddes mabed Kabe, en mukaddes din İslamiyet olacaktır." (68)

"İslâm aleminde de artık müstemleke hayatına nihayet vermek için, Müslüman kavimlerde milli vicdanı kuvvetlendirmekten başka çare yoktur." (81)

"Türkçülük hiçbir zaman klerikalizmle, teokrasi ile istibdatla itilaf edemez." (176)

"Türkçüler tamamıyla Türk ve Müslüman kalmak şartı ile garp medeniyetine tam ve kati surette girmek isteyenlerdir." (40)

belirtilir¹² (1986: 171). Burada ezan ve namazda okunan dualarla surelerin Türkçeleşmesine değinilmemesi dikkat çekicidir.

Türkçülüğün Esasları'nda dil konusunun dışında, kitaba serpiştirilmiş biçimde dinle ilgili farklı şu görüşler de yer alır: Din, sadece kutsal kurumlardan ve itikatlardan ibarettir (1986: 51). Eserin bazı yerlerinde, din ulusal kimliğin bir parçası olarak sunulur. Sosyolojik olarak, ulus ve medeniyet bağları gibi ümmet bağlarının da önemli olduğu belirtilir (1986: 46). On yıl önce ulusal kimliğin unsurlarını *Türklük, İslamlık ve Muasırılık* olarak belirlemişti (1992: 15); *Türkçülüğün Esasları*'nda bu sentez kimlik, artık ifade ettiği şey farklı da olsa yeniden dile getirilmektedir. "İçtimai ilm-i halimizin birinci düsturu şu cümle olmalıdır: Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, garp medeniyetindenim." (1986: 63)

1913'te Gökalp'e göre, "Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır" (1992: 44) ve İslâmlaşmanın bir boyutu, İslâm ülkeleri arasında sosyal, kültürel ve siyasal ilişkileri güçlendirmektir. Bu düşünce, çeşitli değişikliklere uğramakla birlikte 1922'ye kadar savunulmuştur (1982: 25-7). *Türkçülüğün Esasları* [1923]'nda ise İslâm ümmetinden olmak, İslâm ulusları ile ortak kutsal değerlere sahip olmak gibi sembolik bir alana indirgenir: "İslâm ümmetindeniz, dediğimiz için, nazarımızda en mukaddes kitap *Kuran-ı Kerim*, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mabet Kabe, en mukaddes din İslamiyet olacaktır." (1986: 68) Hâlbuki, Gökalp aynı yıl "Ümmet Tesanüdü" adlı yazısında bütün İslâm ümmetinin Batı (özellikle de İngiliz) emperyalizmine karşı "manevi bir ordu halinde" birleştiğini belirtir (1982: 156). Gökalp, bir başka yerde (1992: 14), Trablusgarp ve Balkan Savaşlarında "acımıza Çin'in, Hind'in, Sudan'ın ve Cava'nın isimlerini dahi bilmediğimiz Müslüman kavimleri ortak oldular manevi yardımlarını esirgemediler" derken, 1923'te aynı ümmetten olmak, ümmet dayanışmasıyla ilgili hiçbir dayanışma çağrışımı yapmaz.

Burada dikkat çekici bir başka nokta, Gökalp'in, toplumsal kurumların ve gündelik hayatın profanlaşmasını (dünyevileşmesini) istediği oranda, dinin kutsallığına vurgu yapmış olmasıdır. 'Kutsal' kavramı, dinî değerleri yaldızlı bir pakete koyarak gündelik hayattan, sosyal hayattan çıkarılmanın bir aracı haline getirilmektedir. Bu yaklaşım, daha sonra başkaları tarafından da benimsenerek, günümüze kadar gelmiştir. Hâlbuki, Gökalp, kutsal olanın, toplumsal dayanışma ve toplumsal bütünleşme açısından önemini çok iyi bilmektedir. Örneğin, din gibi "mukaddes ve mübarek" olan Türklük, Osmanlı'nın yıkılışından sonraki ka-

¹² Gökalp, din dilinin uluslaşmasını savunmakla kalmamış, yaklaşık bir asır sonraki günümüz çocuklarının bile anlayabileceği sadelikte şiir, dua ve ilahiler kaleme alarak bu konuda öncülük de etmiştir (Gökalp, 1996a: 40-44; 1976c: 79-82).

os içinde halkın doğru yolu görmesini sağlamıştır (1986: 45). Kutsallık dine atfedildiğinde, dinin toplumsal hayattan soyutlanması anlamına gelirken, Türklüğe atfedildiğinde, yeni bir toplum meydana getirecek bir coşku ve bilinç kaynağına dönüşmektedir.

Türkçülüğün Esasları'nda din konusuna çok kısa yer verilmiştir. Burada sadece din dilinin Türkçeleşmesi üzerinde durulur. *Türkleşme-İslâmlaşma-Muasırlaşma* terkininin İslâmlaşma ayağı kaybolmuş gibidir. Türkçülükte din sorunu dil sorununa indirgenmiştir. Gökalp'in uluslaşma sürecinde din sorunu ve dinî kimliğin ulusal kimlikle kaynaştırılması üzerine önceki yazıları dikkate alındığında, onun *Türkçülüğün Esasları*'nda din sorununa sadece birkaç paragraf ayırmış olması, din sorununun bu eserde konjonktüre uygun olarak geçirildiği kanaatini doğurmuştur (Güngör, 1993: 50). Ülken (1940: 35)'in de belirttiği gibi, "Ziya Gökalp'te çok defa fikirleri idare eden gündelik siyaset olmuştur." *Türkçülüğün Esasları*'nın basılmasından daha bir yıl önce, Gökalp'in "Dine Doğru" başlığını taşıyan bir yazı kaleme alması ve bu yazıda içeride ve dışarıda izlenmesi gereken dinî siyaseti detaylarıyla açıklamaya çalışması dikkate alındığında, Türkçülüğün programını kapsamlı bir biçimde sunan bir eserde din sorununun sadece dil sorununa indirgenmiş olması dikkat çekicidir. Bu değişim, Gökalp'in düşüncesindeki bir tekamülünden çok, onun düşüncelerini resmî çevrelere uyumlu hale getirme kaygısının bir sonucudur.

Gökalp'in 1922'de yayınlanan "Dine Doğru"¹³ yazısı üç açıdan önemlidir. 1-Yazı Türk ulus-devleti kurulduktan sonra ve Gökalp'in vefatından ancak iki yıl önce yazılmıştır. 2- Gökalp'in genel olarak din hakkında ve özel olarak İslâm hakkındaki görüşlerini derli-toplu bir biçimde yansıtır. 3-Gökalp'in İslâmlaşma düşüncesinin (veya Türk-İslâm sentezinin) 1920'lerde devam ettiğini gösterir.

"Dine Doğru" yazısında ilk olarak toplumsal değerlerin bir hiyerarşisi sunulur. Değerler yukarıdan aşağı doğru şöyle sıralanır: Din, ahlâk, estetik ve sanat, bilim, ekonomi. Hiyerarşinin tepesinde din vardır. Dinî değeri de bizlere 'mukaddes/kutsal' kelimesi gösterir. Din en çok ahlâk değerine önem verir. Din 'ahlâk'ın tamamlayıcısı olduğu gibi, 'iyi'nin de ölçütüdür. "Bir şey mukaddes ise, o behemehal iyidir de." İnsanlar önce mukaddes olan şeyleri güzel telakki ederler. Çocukluğun en güzel anıları; cami, ramazan geceleri, bayram, mevlid ve kandil gibi dinî hayatla ilgili olanlardır. Din ahlâk-üstü ve estetik-üstü olduğu gibi, mantık-üstüdür de. Din bazı insanları evliyalık derecesine çıkarmakla onlara beşer-

¹³ Küçük Mecmua, Sayı: 5, (3 Temmuz 1922) 1-7. (Bu yazı M. Abdülhalûk Çay tarafından hazırlanan, Ziya Gökalp, Makaleler-VII'de yer almaktadır)

üstü huzur, sabır, şefkat ve fedakârlık verir. Gökalp buradan dinî eğitimin kişiliğin oluşumundaki önemine değinir. Hayatları boyunca kuvvetli bir kişilik sergileyen insanlar, genellikle çocukluğunda dinî bir terbiye alanlar arasından çıkar. Çocukluğunda din terbiyesi almayanlar ise, "ölmüceye kadar şahsiyetsiz kalmaya, iradesiz ve seciyesiz yaşamaya mahkumdurlar" (1982: 24).

Dinin toplumlara da kişilik kazandırma özelliği vardır. Peygamberler fertlere ve toplumlara kişilik verebilmek için "semavi bir kitapla, kutsi bir sünnetle, dinî bir teşkilatla beraber gelirler" (1982: 25). İslâm peygamberi de bedevî Arapları derin bir cehaletten yüksek bir hars ve medeniyet seviyesine yükseltmiştir. Bu dinin en büyük mucizesidir.

"Dine Doğru" yazısında, dinin ulusal bütünleşme açısından önemi de vurgulanır. Bazı durumlarda dinin toplumsal bütünleşmedeki işlevi, 'milliyet'ten¹⁴ daha kuvvetlidir. Milliyetleri bir olan zümreler, ümmetleri ayrı ise, siyasî bir cemiyet halinde yaşamaları ve modern bir ulus haline gelmeleri zordur (1982: 25). Bu yaklaşım, Gökalp'in ulus anlayışında dinin yerini açık bir biçimde ortaya koyar. Gökalp burada Arnavutluk, Suriye ve Yugoslavya örneklerinden hareketle, aynı dile, aynı kültüre ve aynı milliyete mensup, fakat Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi farklı ümmet camialarına bağlı insanların ulusal bir toplum oluşturmamalarından söz etmektedir. Bu tespitin geçerliliğini günümüzde de büyük ölçüde koruduğunu 1990'larda eski Yugoslavya topraklarında yaşanan acı olaylar göstermiştir. Gökalp, milliyetleri farklı, fakat aynı ümmete bağlı toplulukların ortak bir devlete sahip olmalarının daha kolay olduğunu belirtir. "Anadolu'daki Sünnî Türklerle Kürtlerin; İran'daki Şii Farisilerle Türklerin; İsviçre'deki Protestan Fransızlarla İtalyanlar ve Almanların; Belçika'daki Katolik Volanlarla Flamanların farklı milliyetlere [kavimlere]¹⁵ sahip olmasına karşın, ortak bir devlet hayatı yaşamalarını sağlayan ümmet rabitası"dır. Gökalp, "ümmet rabitası" farklı milliyetleri bir araya getiren bu tür siyasal toplulukları bazı sosyologların "sur nationalite" (ulus-üstü) olarak tanımladığını belirterek konuyu kapatır. Ne bu tanımın doğruluğunu ne de uluslaşma çağı olarak gördüğü bir dönemde ulus-üstü siyasal toplulukların yaşama şansının olup olmadığını tartışmaz (1982: 26). Burada ister istemez, ulusçuluk ideolojisini medenî Batı'yı referans alarak oluşturan Gökalp'in, toplumsal bütünleşme

¹⁴ Burada milliyet soy birliği anlamında kullanılmıştır.

¹⁵ Gökalp milliyeti kavim, kan bağılılığı olan topluluk ve soy anlamında kullanır. Fakat milleti bu unsurlara dayalı bir toplum olarak tanımlamaz. Millet; dil, kültür ve eğitim vasıtası ile tarih içinde oluşan topluluklardır.

adına tek bir dili ve tek bir kültürü vatandaşlarına dayatmayan Belçika ve İsviçre'yi sosyal tekamülün neresinde gördüğü merak edilmektedir.

Gökalp bu yazıda, İslâm ulusları arasındaki dinî dayanışmanın geliştirilerek sürdürülmesini de işlemiştir. İslâm ulusları arasındaki dayanışma teşkilatına *ümme*t denir. Ümme, ulus toplumlardan daha geniş dinî bir camiadır. "Dine Doğru" yazısının son paragrafında, her dinin "ümme teşkilatı"nın farklı olduğu belirtilerek, İslâm ümme teşkilatının özellikleri açıklanmaya çalışılır. İslâm ümme teşkilatı siyasî birlik olarak değil, eğitim birliği olarak düşünülür: "Bütün İslam alemi büyük bir darülfünundur." Bu darülfünün hiyerarşik bir yapıya sahiptir ve kasabalara kadar örgütlenmiştir (1982: 27).

Gökalp, hilafetin saltanattan ayrılmasının İslâm ümmesine önemli avantajlar sağlayacağı düşüncesindedir. Bu gelişme, ümme içinde siyasî ihtilaflar nedeniyle meydana gelen ayrışmayı ortadan kaldıracaktır: "Müslümanlardan bütün ehl-i kiblenin bir tek ümme teşkil etmesi ve aynı halifeyi müşterek reis tanınması son derecede faydalıdır. Çünkü, bu surette, hilafet makamı, İslamiyet'in vaktiyle bilhassa siyasî ihtilaflar dolayısıyla ayrılmış olduğu muhtelif mezhepleri ilmi kongreler vasıtasıyla birleştirebilir. 'İslam İttihadi' adı verilen birleşme, işte bu dini anlaşmadan ibarettir." (1982: 156)

Gökalp, *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı eserinde Türkçülerin hedefinin "çağdaş bir İslâm-Türklüğü" olduğunu belirtmiştir. Bu hedef, Türkçülerin bir ümme programı olmasını zorunlu kılar. Gökalp Türkçülerin ümme programını hazırlamayı üzerine alır ve bu programı beş maddede özetlemeye çalışır: 1-Bütün İslâm kavimleri arasında, ortak olan Arap harflerini değiştirmeden kullanmak. 2-İslâm kavimleri arasında terim kongreleri düzenlemek ve terimleri Türkçe'den, Arapça'dan ve bir bölümünü de Farsça'dan yapmak. 3-Bütün İslâm kavimlerinde ortak bir eğitimin gerçekleştirilmesi için eğitim kongreleri yapmak. 4-Bütün İslâm kavimlerinin müftülükleri arasında devamlı bir bağ kurmak. 5-İslâm ümmetinin simgesi olan Hilal'in kutsallığını hep birlikte korumak (1992: 43-4). Bu ilkelerden hareketle "Türkçülük aynı zamanda İslamcılıktır" hükmüne varır. Türklerin tamamının İslâm dininden olduğu için "Türkçüler hiçbir zaman İslam ümmeçiliğine ters düşen bir duygu beslemeyeceklerdir" (1992: 45).

Birçok toplumda din ile yazı arasında sıkı bir ilişki bulunur. Bu ilişki İslâm toplumlarında daha derindir. İslâm'da dinsel metinlerin ilahî bir özelliği vardır. Yazı sanatı ise İslâm sanatları içinde en gelişmiş olanıdır. Osmanlı'da Müslüman ile Müslüman olmayarı ayırt eden temel gösterge dil değil yazıdır (Lewis, 1993: 420-8). Yazı bir iletişim aracı olduğu

kadar kimliğin de bir parçasıdır. Gökalp'in Türkçülüğün ümmet programındaki maddelerden en önemlisi, bütün İslâm uluslarından Arap yazısını değiştirmeden kullanmaya devam etmelerini isteyen birinci maddesidir. Din dilinin Türkçeleşmesini isteyen Gökalp'in, Arap yazısının değiştirilmemesi üzerine olan ısrarı, yazının İslâm toplumları arasında ortak bir kimliğin (ümmet kimliği) oluşmasındaki sembolik önemini kavradığını gösterir. Yapılacak bir yazı değişikliğinin, İslâm topluluklarıyla olduğu kadar, Türk topluluklarıyla Osmanlı/Türkiye Müslümanları arasında da bir iletişim engeli oluşturacağını düşünmüştür. Türk ve İslâm halklarıyla ilişkinin devam ettirilmesine önem verdiği için, yazı değişikliğine olumlu bakmaz. Gökalp'in yazı değişikliğine olumlu karşılamama nedenlerinden biri de bu değişikliğin kuşaklar arasında "kültürel kesinti" oluşturacağından kaygı duymasıdır (Parla, 1993: 213). Ulusları farklı kılan en önemli özelliğin hars olduğunu belirten ulusçu Gökalp, toplumsal belleğin yeniden kurulmasından yana değil, zenginleştirilerek yeni nesillere aktarılmasından yana olmaktadır.

Türkleşme konusunda büyük çabalar sarf etmiş ve modern ulus olgusunu bilimsel olarak anlamaya çalışmış olan Ziya Gökalp'in ümmet dayanışmasına verdiği önem, Batılı ulus-devlet anlayışının sınırlarını zorlar. Gökalp ulusal çıkarları önemli bulmasına karşın, ümmetin çıkarlarının da her Müslümanın gözetmesi gereken bir şey olduğu düşüncesindedir. Batı'da uluslar laikleşme sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış; ulusal kültür ve ulusal değerler bir ölçüde dinin yerini almış ve onun kutsallığını sahiplenmiştir. İslâm dünyasında ise durum farklıdır. Müslüman halklar arasındaki farklılık ulusal kültürler tarafından belirlenmektedir. Dinsel hayat canlılığını (nispeten) koruduğu için, fertler için ulusal çıkar gibi ümmetin çıkarı da önemlidir. Gökalp bu gerçeğe dikkat çekerek, ulusal çıkar ile dinî çıkarı uzlaştırmaya çalışır. Ulusal çıkarlar için dinî duyguları yardıma çağırdığı gibi, ümmetin çıkarları için de ulusal duyguları harekete geçirir.

SONUÇ

Gökalp'i Türk düşünce tarihinde -hem zaman hem de düşünce olarak- 1860'larda oluşan *Yeni Osmanlılar* ile 1960'larda oluşan Türk-İslâm sentezcileri arasında bir yere konumlandırmak mümkündür (İnalçık, 1998: 14). Çağdaşlaşmaya açık olan *Yeni Osmanlılar*, toplumsal bütünleşme (uluslaşma) üzerine düşüncelerini *ittihad-ı İslâm* olarak adlandırmışlardır. İttihad-ı İslâm, Müslüman halkları bütünleştirmeye çalışan modern, ulusçu bir düşüncedir. Osmanlı toplumunun tehlikede olan be-

raberlik ve bütünlüğünü sağlama yolunda böyle bir kimliğin önerilmesinde, olabildiğince geniş bir kitlenin sahip olduğu değerleri siyasallaştırarak, bu kitleyi harekete geçirme isteği önemli rol oynamıştır (Türköne, 246-9). *Yeni Osmanlılar* ve ittifad-ı İslâm düşüncesiyle, halkın kültür ve değerlerine dayalı bir ulusçuluk anlayışının Osmanlı'da ilk tohumları atılmıştır. Bu ulusçuluk anlayışında, siyasal inşa toplumsal inşadan çok daha önceliklidir. Toplumsal değişimin siyasal inşa ve eğitim dolayımıyla, halkın ruhuna uygun bir biçimde kendiliğinden gerçekleşeceği öngörülür. Halkla ulusçuların arasını açma ihtimali olduğu için, 'kültürlendirme' ve 'kültür devrimi' gibi yöntemlere başvurulmaz. Dine, halk dindarlığına orantılı bir biçimde yer verilir.

Demokratik değerleri içselleştirmiş olan bu ulusçuluk anlayışının önemli temsilcilerinden biri de Ziya Gökalp'tir. Gökalp, 1912-1913 yıllarına kadar bir Osmanlı ulusçusudur. Osmanlı'nın demografik yapısının değişmesiyle Türkçü bir çizgiye kayar. Etnik ulusçuluğun Balkanlarda yayılması ve Osmanlı Devleti'nin çöküş sürecinin hızlanmasıyla ulusu kuran unsurlar arasından Türklük öne çıkmıştır. Gökalp, Türklüğü hep İslâmlıkla birlikte düşünmüştür. Bunun, Anadolu'da etnik kökeni Türk olmayan Müslümanların Türk ulusuna katılmalarını kolaylaştırmak; dış Türklerle olan ilişkileri din bağı kullanarak kuvvetlendirmek; Batı yayılmacılığına karşı İslâm toplumlarıyla stratejik ve duygusal birliği sürdürmek; (en önemlisi) halkın değerlerini ve inançlarını ulusallaşma sürecinde seferber etmek gibi çeşitli nedenleri vardır. Bir sosyolog olarak Gökalp, dinin toplum için önemini bilincindedir. Dini ahlâkın temeli olarak görür. Bir yandan hukuk ve siyasal kurumları laikleştirmeye çalışırken, diğer taraftan dini, '*içtimai tasavvuf*' adı altında toplumsal dayanışmanın temeli haline getirir (1976c: 79). Değer sistemi ve kültürel unsur olarak dinin Türk ulusunun oluşturulmasında tarihsel bir rolünün olduğunu sezinlemiş ve dinin bu özelliklerinin gelecek kuşaklara aktarılması yönünde çaba harcamıştır.

Gökalp, hakim bir ideolojiyi rafine ederek kuramsallaştıran bir kişi değildir. Yeni bir ideoloji oluşturmaya çalışır. Osmanlıcılık düşüncesinden Türkçülük düşüncesine geçmekle köklü bir paradigma değişimi yaşamıştır. Hayatı boyunca toplumun da yaşadığı bu paradigma değişimine şahitlik etmekle, kendi düşüncelerini test etme ve yeniden düzenleme imkânı bulmuştur. Onun düşünce ve yöntemi de zaman içinde test edilerek, daha sonraki ulusçu kuşaklar tarafından yer yer yararlanılabilir bulunmuştur. Geliştirdiği sentez resmî çevrelerde kabul görmese de, birçok reform önerisi Cumhuriyet döneminde uygulamaya konulmuştur. Zamanla dinî hayata yönelik belli bir hoşgörünün yerleşmesiyle, devle-

tin din politikası büyük ölçüde Ziya Gökalp'in daha önceden öngördüğü noktaya gelmiştir (Heyd, 1950: 103; Ünüvar, 2002: 35). Gökalp'in düşünceleri ile Cumhuriyet Türkiye'sindeki siyasal değişim arasındaki benzerlikler, siyasal seçkinlerin onun düşüncelerini geliştirme ve eyleme geçirme isteklerinden kaynaklanmaz. Zaten bu anlamda izleyicileri de olmamıştır. Bu benzerlikler, Gökalp'in ideolojisini oluştururken siyaset kurumunu halkın değerleri ve beklentileriyle uyumlu hale getirmeye özen göstermiş olmasından ve demokratikleşme yolunda atılan adımların, Türkiye'deki iktidar seçkinlerini, siyaset yaparken halkın değerleri ve beklentilerine uyumlu olmaya zorlamasından kaynaklanmıştır. Gökalp, muasırlaşmayı Batı taklitçiliği olarak görmemiş, oluşturmak istediği ulusal kimlikte yerel, geleneksel ve tarihsel unsurlarla modern unsurları uzlaştırmaya çalışmıştır. Gökalp'in uluslaşma metodu, saflaştırıcı ve dışlayıcı değil, kuşatıcı ve hoşgörülüdür. Türk toplumunun laikliği içselleştirmesiyle dinî hayatın din temelli bir siyaseti besleyeceği yönündeki endişeler azalmaya başlamış, Türk ve Müslüman kalarak Batı-dışı bir modernlik yolunda önemli mesafeler alınmıştır. Dine, geleneğe ve tarihe yakın duran bu Türk ulusçuluk çizgisi, tercihlerini dinî hayat ve geleneklerle uyumlu bir modernleşmeden yana koyan toplumlar için de bir model haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

Alkan, Mehmet Ö. (2002). Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi. Üzerine Bir Deneme, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-I; Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss.377-407.

Arai, Masami (1994). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel ve Yücel Demirel, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri (1989). Ziya Gökalp Sisteminde Dinin Yeri ve Önemi. *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri* (23 Mart 1986). Diyarbakır: Dicle Üniversitesi yayını, ss. 131-9.

Çetinsaya, Gökhan (2002). İslâmî Vatansızlıktan İslâm Siyasetine. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-I; Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 265-272.

Gevgilili, Ali (1990). *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Güngör, Erol (1993). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, İstanbul: Ötügen Yayınları.

Heyd, Uriel (1950). *Foundations of Turkish Nationalism; The Life and Teaching of Ziya Gökalp*, London: The Harvill Press.

İnalçık, Halil (1998). Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 5. 9-19.

----- (2000). Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 13. 157-175.

Kayalı, Hasan (1998). *Jön Türkler ve Araplar; Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslâmcılık 1908-1918*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lewis, Bernard (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lipson, Leslie (1978). *Politika Biliminin Temel Sorunları*, çev. Tuncer Karamustafaoğlu, Ankara: Ankara Üni. Hukuk Fak.

Mardin, Şerif (1995). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

----- (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz'er Türköne-Fahri Unan-Ömer Laçiner, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, Taha (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Türkdoğan, Orhan (1987). *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Türköne, Mümtaz'er (1991). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (1940). *Ziya Gökalp*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Ünüvar, Kerem (2002). *Ziya Gökalp, Batılılaşma (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-IV)*, İstanbul: İletişim Yayınları. ss. 28-35.

Ziya Gökalp (1976a). *Yeni Hayat, Doğu Yol*, Haz. Müjgan Cumbur, Ankara, Kültür Bakanlığı.

----- (1976b). *Makaleler-I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı.

----- (1976c). *Kızıl Elma*, Haz. Hikmet Tanyu, Ankara: Kültür Bakanlığı.

----- (1981). *Makaleler-VIII*, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı.

----- (1982). *Makaleler-VII*, Haz. M. Abdülhaluk Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı.

----- (1986). *Türkçülüğün Esasları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

----- (1992). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Toker Yayınları.

----- (1997). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri-I*, Haz Rıza Kardaş, İstanbul: MEB Yayınları.