

Farklı Sorunlara Benzer Görünen Çözümler: Durkheim, Gökalp ve Ahlak¹

Mehmet Taylan Esin, Bağımsız Araştırmacı

ORCID: 0000-0003-0448-7955

E-Posta: mehmettaylanesin@yahoo.com

Öz

Sosyoloji tarihi çalışmaları Gökalp-Durkheim ilişkisini, yazarların kullandıkları kavramlar arasında koşutluk kurarak “etki” ve “uyarlama” gibi genel-geçer terimlerle ele alır. Oysa iki yazarın ahlak öznesi anlayışları arasında önemli bir mesafe vardır. Gökalp ferdi fizyolojik/maddi çıkarlarına yönelen biyolojik bir varlık gibi ele alırken, şahsiyeti estetik, dinî ve ahlakî hazları kovalayan, vicdan sahibi, toplumsal bir varlık gibi düşünür. Toplumsal fayda için ferdiyet geride bırakılmalı ve şahsiyete ulaşılmalıdır. Durkheim de bireysel ahlakın imkansızlığını savunur, ancak insana, toplumsal işleyişi anlamasını ve böylece ahlakî eylemde bulunabilmesini sağlayan bir düşünme yetisi izafe eder, akıl ve idraki, görev ve disiplinden sonra ahlakın üçüncü dayanağı sayar. İki yazar arasındaki bu mesafe, yaşadıkları dönemin güncel sorunlarıyla da birleşerek din ve meslek ahlakı anlatılarına yansır. Gökalp din ve tasavvufu, içinde benliklerin bütünleşeceği bir “eritme potası” olarak görünürken, Durkheim, itaat kadar, anlamak ve ikna olmanın da dinin bir parçası olduğunu savunur. Buradan hareketle, körü körüne itaati emreden edilgen ahlakın yerine, uygun bir zamanlamayla, anlamaya ihtiyaç duyan etken ahlakı koymayı önerir. Yazarların fikirleri arasındaki mesafenin başka bir sonucu da Durkheim’in kadir-i mutlak devlete karşı bireyselliklerin korunması için tampon bir kurum olarak meslek örgütlenmesini savunurken, Gökalp’in devlete rakip olarak gördüğü her türden özerk yapıya aslında muhalif iken sadece “millî” oldukları için meslek örgütlerini onaylamasıdır.

Bu çalışma iki yazarın fikirleri arasındaki farkın, birey anlayışları arasındaki mesafe kadar dönemlerinin özgün siyasî gündemleri nedeniyle farklılaşan ilgilerinden de kaynaklandığını öne sürüyor. Gökalp din-ahlak ilişkisi üzerine görüşlerini, dinin otoritesinin ve hükümet içindeki ağırlığının gözden geçirildiği II. Meşrutiyet döneminde ortaya koyar. Benzer şekilde Durkheim’in din-ahlak arasındaki ilişkilere ait yorumları III. Cumhuriyet’in laikleşme girişiminde yaşanan tereddütleri barındırır. Durkheim’in meslek ahlakı ve korporasyon kuramı, III. Cumhuriyet’in bölgencilik, adem-i merkezîyetçilik ve tampon kurumlar tartışmalarına yönelik bir öneridir. Milli esnaf cemiyetlerine ilgisi 1. Dünya Savaşı’nın özgün sermaye birikim sürecinde yoğunlaşan Gökalp, Durkheim’e atfen kullandığı dayanışma ve korporatizm kavramlarıyla aslında bu süreci meşrulaştırmak ister.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Din, Émile Durkheim, Meslek Örgütleri, Ziya Gökalp.

Apparently Similar Solutions to Different Problems: Durkheim, Gökalp and Ethics

Abstract

Studies on history of sociology examine the relationship between Gökalp and Durkheim with vague terms such as “influence” and “adaptation”, establishing parallels among the concepts used by the authors. However, there is a significant gap between their approaches to the subject of ethics. While Gökalp considers the individual as a biological being oriented toward physiological and material interests, he envisions personality as a socially endowed being with a conscience, pursuing aesthetic, religious, and moral pleasures. Personality should overcome individuality for the benefit of the society. Durkheim, on the other hand, argues that individual ethics is impossible but attributes a thinking ability to subjects, enabling them to understand social mechanisms and engage in moral action. Thus, he considers intellect and understanding as the third pillar of ethics, after duty and discipline. This divergence between the two authors, along with the contemporary problems of their time, is reflected in their discussions on religion and professional ethics. Gökalp imagines religion and mysticism as a “melting pot” where individualities merge, while Durkheim maintains that, besides obedience, individual understanding and persuasion are indispensable components of religion and piety. Consequently, instead of a passive ethics that blindly commands obedience, Durkheim proposes introducing, at the appropriate time, an active ethics based on understanding. Another consequence of the distance between the authors’ ideas is that Durkheim advocates for corporations acting as buffer or intermediate institutions (“corps intermédiaires”), protecting individualities from the omnipotent state, while Gökalp, although perceiving autonomous structures as rivals to the state, approves of corporations only because they are recognized as “national.”

This study suggests that the difference between the authors’ ideas arises not only from the gap in their understanding of the ethical subject but also from their diverging interests as a consequence of the political agendas specific to their respective periods. Gökalp presented his views on the relationship between religion and ethics during the Second Constitution when the authority and status of religious institutions within the government were under review. Similarly, Durkheim’s comments on the relationship between religion and ethics encompassed the uncertainties experienced in the laicization project of the Third Republic. Durkheim’s theory of professional ethics and corporatism proposed a solution to the debates on regionalism, decentralization and buffer institutions during this period. Gökalp’s interest in “national” artisan societies was intensified during World War I, under the unique conditions of capital accumulation, which he aimed to legitimize using the concepts of solidarity and corporatism borrowed from Durkheim.

Keywords: Ethics, Religion, Émile Durkheim, Corporation, Ziya Gökalp.

Mesele

Durkheim'in Gökalp üzerindeki etkisi konusunda birçok sav bulunur. Tartışmaların çoğu özgünlük üzerinedir. Gökalp monografisinin yazarı Heyd, Gökalp'in Batı'daki kuramları alıntılamağdan öte neredeyse hiçbir şey yapmadığını yazar (Heyd, 1950: x). Buna karşın çağdaş çözümler uyarılama savına işaret eder: Gökalp Durkheim'i kendi siyasî gündemine göre kurgular ve yeni kavramlar türetir (Nefes, 2013). Başka çalışmalara göre, yazar (ve öğrencileri) geleneksel bir toplumu modern dünyada ayakta tutma kaygısıyla, Avrupa sosyolojisi ile Osmanlı-İslam mirasını harmanlar (Özerverli, 2015; Topal, 2017). Parla iki savı da kullanır: "Birçok kuramsal yazısı, küçük değişikliklerle hatta bazen aynen Durkheim'i izler" yargısının yanı sıra, Gökalp'in Durkheim'i gelenekle sentezlemesi sonucu "özgün ve Durkheim'den daha geniş bir sistemin sahibi" olduğunu iddia eder (2009: 97, 58).

Uyarılama veya sentez görüşleri farklılığa işaret etse de, bu farkı, Gökalp'in güncel veya yerelden derleyip Durkheim'in görüşlerine eklediği bir katkı, bir fazlalık gibi ele alır. Böylelikle iki yazarın, birbirinin karşılığı sayılan sözcükleri kullanırken benzer bağlamlara gönderme yaptığı varsayılır. Topal, anlamın bağlam ve gelenekler arasındaki nakli yani tercüme sırasında yeniden değerlendirildiğini yazsa da, konuya örnek veya açıklık getirmez (2017: 291).

Bu belirsizlikte Gökalp'in de payı vardır: Kendi çalışmalarından birini tanımlamak için kullandığı "hem tercüme hem telif" formülü, adeta "onun sosyolojisini özetlemektedir" (Kabakçı, 2011: 209). Bu ifade, Gökalp'in çalışmalarında Durkheim'in "etki" sözcüğünün çok ötesine geçen varlığına işaret eder. Belki de bu varlığı sürekli hissettiği için Gökalp'in, örneğin ardılı Necmeddin Sadık (1918) veya düşünsel hasmı Satı Bey'in (1918) aksine, Durkheim sosyolojisini doğrudan ele aldığı bir çalışması yoktur.

"Etki" ve "uyarılama" gibi bol kesimli sözcükler kullanılmadan Gökalp ve Durkheim'in eserleri nasıl kıyaslanabilir? Bu yazı öncelikle iki yazarın birey, akıl ve ahlak anlayışları arasındaki mesafeyi, daha sonra din-ahlak ilişkisi ve meslek ahlakı anlatılarını ele alıyor. Yukarıdaki çalışmalardan farklı olarak sadece Gökalp'in değil Durkheim'in anlatsını da tarihsel arkaplanı ile birlikte ele almayı ve ahlak kuramlarıyla siyasetin ilgisini göstermeyi hedefliyor.

Durkheim ve Gökalp: Ortaklık Noktasında Bir Fark

Gökalp'e göre ferdiyet ve şahsiyet, eğilim/yönlenme 'sistemleri'dir, elemnden kaçır ve hazzı arar. Ferdiyet maddî, şahsiyet ise manevî varlıklara (mefkure)

yönelir. Ferdî eğilimlerimizi türümüze, şahsî eğilimlerimizi ise toplumumuza borçluyuz. Ferdîyet sisteminin merkezi bilinç, şahsiyet sisteminin merkezi ise vicdandır. Ferdî/maddî hazları aramak türün devamına, bedî, dinî, ahlakî hazları aramak ise toplumun devamına hizmet eder (1975a). Bu ikili şemayla Gökalp ferdi biyolojik bir varlığa indirger. Bilinci olsa da fert, manevî tatminin peşinde koşmaz, maddî hazlarla yetinir. Başka bir yazısında ahlak kurallarının “ferdî arzular”a muhalif ve “ferdî fedakarlıklar” esasına dayalı olduğunu kaydeder. İnsanın nefsi ve arzuları ahlakın amacı olamaz (1917b).

Gökalp’in şahsiyet kavramı, sözlük anlamından türer. Arapça’da “şahıs”, ayağa kalkan, yükselen, uzaktan görünendir (TDV *İslam Ansiklopedisi*, “Şahsiyet” maddesi; Nişanyan, *Etimoloji Sözlüğü*). Şahsiyet, teşhis edilen, seçilen, ayrışan ve tanınan, “tanınma”nın diğer anlamında toplumca kabul/saygı görendir. Ferdin biyolojik, temel, maddî ve bu nedenle düşük profilinin aksine farklı ve yüksek olma anlamı taşır (Gökalp, 1992: 204).

Durkheim’de de böyle bir ikilik kurgulanır: İnsanda biri duyumsal diğeri kavramsal/ düşünsel dünyaya ait olmak üzere iki yeti yanyana bulunur. Duyum ve iştah sadece kendi kendisiyle ilişkilidir, bireyseldir, egoisttir. Kavramsal düşünce ise kendimize ait olmayan bir dil evrenine doğduğumuz ve tedavüldeki kavramları kullanmaya mecbur olduğumuz için toplumsal, bu anlamda “gayri şahsî”dir. Ahlak kendimize karşı bir kayıtsızlık ve kendi dışımızdaki bir hedefi arayışla, bir empati çabasıyla başlar. Aynı ikilik bilgi kuramı açısından da geçerlidir. Anlama, duyulardan gelen kişiye özgü verileri anonim kavram çerçeveleriyle bağdaştırma çabasıdır. Duyum ve kavrayış doğaları gereği birbiriyile çatışma halindedir, aynı anda tatmin edilemez. Nedeni açık değilse de, insan sadece sevinç ve hazla dolu bir hayata yönelmez, acı ve fedakarlık gerektireceğini bile kolektif hayatı da ister (1973: 151, 161).

Gökalp’in Durkheim ile ortaklaştığı nokta bireysel ahlakın imkansızlığıdır:² Bireyin kendisiyle olan ilişkisi, Durkheim’e göre hiçbir ahlakî tavır veya sonuç doğurmaz. *Meslek ve Vatandaşlık Ahlakı*’nda³ tanımladığı üç ahlak ilişkisinden ilki, bireyin kendisiyle girdiği ilişkidir. “Kendi ahlakı”nın işlevi bireyin zihninde “ahlakın temellerini kurmaktır” (2003: 3). Bu ifade açık değilse de, yazarın “kendi ahlakı”nı toplum ahlakının varlığı için bir önkoşul veya asgari bir zemin olarak gördüğü anlaşılıyor. ‘Asıl’ ahlak ise egonun bittiği yerde başlar. Gökalp’e göre de, “fert ferdiyeti itibarıyla hiç bir ahlakî kaidenin gayesi olamaz” (1992). Başka bir yerde ahlakın amacının fertler üstü “bir vicdandan ibaret olan cemiyet” olduğunu yazar (1917b). Böylece

örneğin vicdanî hesaplaşma, özeleştirme, zühd (çilecilik),⁴ ruhsal temrin uygulamaları, birey-üstü hedefleri yoksa ahlaka konu olmaz.

Kendi ahlakının Gökalp'teki karşılığı, tasavvufu ele alma biçimidir. Gökalp tasavvufu bir özdenetim ahlakı olarak değil, Heyd'in deyişiyle, bireyin içinde çözüleceği bir eritme potası gibi görür (1950: 45-53). Parla, Heyd'in yorumunu eleştirirse de,⁵ başka bir sayfada "tasavvufun aşkın bir tanrıya erişip katılma ilkesi[nin], Gökalp'in ... toplumun bireye üstünlüğü ilkesine uygun" düştüğünü yazar (2009: 90). Oysa tasavvufta makam, salikin sadece ilahî emirlere uymaya çabalayarak değil yanı sıra örneğin nefsinin ayıplarını görerek, kötülükten arınarak ulaşacağı noktadır. Gökalp tasavvufta bireysel arınma yerine toplu kurtuluşun imkanlarını arar.⁶ Durkheim'in aksine "kendi ahlakı"nın kurucu işlevinden söz etmez.

Buna karşın Durkheim, insana, toplumu ve işleyişini anlaması ve böylece ahlakî eylemde bulunabilmesini sağlayan bir düşünme yetisi yükler. Düşünce sosyaldır, daima ego dışında bir nesneye yönelir, dünyaya ve diğerlerine odaklanır (1973: 153). Toplumun bireyin bilincinde temsilini yani toplum tasavvurunu mümkün kılan bu yetidir. Başka bir çalışmada düşüncenin iradeyi özgürleştirdiğini yazar, akıl ve idraki, görev ve disiplinden sonra ahlakın üçüncü sacayağı sayar (1925: 119-20). Bu üçüncü unsur aslında hem bireyin ahlak kurallarının işlev ve amaçlarına vakıf olmasını hem de ahlakın bilimsel bir disipline, töre bilime konu olmasını sağlar (1925: 116-7).

Durkheim itaati etken ve edilgen olarak ikiye ayırır. Edilgen itaat kurallarının anlamını bilmeden körü körüne itaattir. Oysa çağdaşlığın imkanlarından biri, aklın ahlakın önemi giderek artan bir bileşenine dönüşmesidir. Çağdaş vicdan körlük yaşamamak, kuralların anlamına kayıtsız kalmamak ve rasyonel olmayı tercih etmemek için etkin bir özerklik talep eder (1925: 114, 118). Gökalp'in aksine vazifesini "gözlerini kapamadan" (1952c), kuralların anlamının ayırında olduğu için yapan birey, rasyonel ve laik ahlakın güvencesidir.

Gökalp ise, ferdi bilinçli bir varlık olarak tanımlasa da, ahlakın öznesi olması için "şahsiyet" düzeyine yükselmesini şart koşar. Gökalp'in Durkheim'den en önemli farkı bu noktada ortaya çıkar: "Ahlakî kaideleri ferdi şuuruyla yahut aklımızla takdir edemeyiz" (1917b). Gökalp'te fert, ahlakî davranış için yetersiz ve vazgeçilebilir, hatta vazgeçilmesi ve geride bırakılması gereken bir mahiyettir: "Şahsî ahlakın esası, insanın icap ettiği zaman ve icap ettiği nisbette ferdiyetini şahsiyetine feda etmesidir" (1992). Ferdin bu olumsuz

kullanımını Cumhuriyet edebiyatında da görüyoruz.⁷ Heyd'e göre Gökalp'in 1910-11'de Fouillée üzerine dersler verirken, vazgeçip Durkheim'i izlemeye başlamasının nedeni, Fouillée'nin toplumun temeline bireysel özgürlük ve yaratıcılığı yerleştirmesidir (1950: 45).⁸ İnsan azim, ihtiyar ve iradeden mahrum değilse de (Gökalp: 1918), fert eşyanın değerini yaratamaz (Gökalp: 1914b).

Gökalp Durkheim'in ahlakın imkanı olarak önerdiği bireyin anlama yetisini genellikle görmezden gelir.⁹ Ahlak kaidelerini "ferdî şuurumuzla yahut aklımızla takdir" edemeyeceğimizi öne sürerek vazife ahlakını kendi deyişiyile "gözlerini kapamaya", Durkheim'in deyişiyile "körlüğe" davet ve mahkum eder (1925: 118). Durkheim'in kuramının, "her şeyi üst aidiyetlere, kimliğe, yani millete, kavme" (Baker, 2012: 361), kısaca "eritme potaları"na aktarmaya elverişli kısımlarına odaklanır. İki yazar arasındaki en bariz fark, bireyin entelektüel kudreti ve bunun felsefî sonuçlarıyla ilgilidir. Gökalp'te anlama yetisinin, Durkheim'in aşağıda değinilen eserlerinde ise "şahsiyet" kavramının karşılığı yoktur.¹⁰ Gökalp'in ferdi, Durkheim'in bireyi ile özdeş değildir. Bu kuramsal mesafenin etkileri, yazarların hem din hem de meslek ahlakını çözümlemesinde gözlenebilir.

Durkheim, Din ve Ahlak

Durkheim'in edilgen ve etken itaat arasında salınan birey modelinden kaynaklanan iki başlı bir din ve ahlak anlayışı vardır. İlkine göre ahlak bir emirler sistemidir. Emirlerle itaat emrin içeriğinden değil itaat isteğinden kaynaklanır. Bu nedenle din dahil emredici tüm toplumsal normlar, örneğin adet ve ananeler zorunlu olarak ahlaksaldır (1925: 27-34). Ancak başka bir çalışmasında anlamak ve ikna olmanın dinin "ebedî" yönü olduğunu, insanların akıllarına yatmayan inanç ve kültürleri benimsemeyeceğini savunur (1973: 205).

1902-3'te kaleme aldığı ders notlarından oluşan *Ahlak Eğitimi*'nin başka bir yerinde ise tarihsel açıdan melez bir sav ileri sürer. Durkheim bir taraftan geleneksel/dinî ve modern/dünyevî ahlakı ayırıştırır: Geleneksel ahlak akıl yürütmeye yer vermezken modern çağda akıl ahlakın önemli bir parçasına dönüşür. Akıl, körü körüne itaati emreden edilgen ahlakı, anlamaya dönük etken ahlaka çevirmeye yaradığı kadar, dünyevî ahlakın din ahlakından uzaklaşmasını da sağlar (1925:121). Ahlakın dinden bağımsız olarak kurulmasını mümkün gören bir çağda, bir zamanlar ahlak fikrinin aracı olan dinin yerine artık onun "rasyonel yedekleri" geçirilebilir (1925: 9).

Tarih içinde dinle karışmış ahlakî unsurlar dinden ayrıştırılmalıdır. Ancak “yerine ikamelerini koymadan geleneksel sistemden dinsel unsurları çıkartmaya başlarsak, en vazgeçilmez ahlakî fikir ve duyguları yok etme badiresiyle karşılaşırız” (1925: 8-9, 19). Durkheim bir taraftan aklın ahlaktaki payının artması sonucu dine artık ihtiyaç kalmadığını ima eder, diğer taraftan dinin öteden beri akli dışlamadığını öne sürerek, ahlakın taşıyıcısı olarak veya olduğu sürece dinden hemen vazgeçilmemesini savunur. Bu mütereddit itidal çağrısının anlamı nedir?

Bunu anlamak için III. Cumhuriyet’in ahlak ve eğitim tartışmalarına kısaca değinmek gerekir. Fransız ahlak reformu projesi, 1870-71’deki Prusya yenilgisi ve Paris Komünü’nün yarattığı karmaşadan çıkış yolu olarak görülür. 1879-89 dönemi bir tarafta devrimci-radikal-eşitlikçilere, diğer tarafta Katolik Kilisesi, monarşist ve muhafazakarlarca kurulan “Ahlakî Düzen” (“Ordre moral”) koalisyonuna (Mayeur, Reberieux, 1984: 6, 19) karşı üçüncü yol arayışıyla, devlet otoritesi ve yaşamaya dayalı, dünyevî bir “cumhuriyet ahlakî” programıyla anılır. Bu tasarının temsilcilerinden sayılabilecek Durkheim’e göre devlet “ülkenin ahlak hayatını örgütler”; “yasama devletin özel hayata müdahale” aracıdır (Schafer, 1997: 9-11).

Eğitim, daha doğrusu ahlaka dayalı eğitim de bu araçlardan biridir. Cumhuriyetçiler okulun hem zihne hem de kalbe hitap ettiğini, hem bilgi verdiğini hem de duygulara “ahlakî rehber” olduğunu öne sürer. Öğretim-eğitim farkı 1886’da dile getirilir: Öğretim bilgi verir, eğitim ise çocuğu ahlaklı bir insana dönüştürür. Eğitim reformu, ruhbanın devlet okullarında ders vermekten men edilerek öğrenciler üzerindeki dinî velayetin kaldırılmasını ve cumhuriyetçi değerlerin yerleştirilmesini hedefler. Ahlaka dayalı eğitim, çocuğa düşünme ve eyleme alışkanlığı ile kendini yönetme kabiliyetini kazandıracaktır (Brooks, 2016: 23-31). 1880’lerden itibaren “ahlaksız çocuklar” tasnifi, hükümetlerin aile ve çocukların hayatına müdahalesini haklı gösteren bir projeye dönüşür (Schafer, 1997: 4-5; Donzelot, 1979: 77-8).

Peki bu yeni dünyevî, rasyonel ahlak hangi modele göre kurgulanacaktır? Durkheim ahlakın tarihsel beşiği olarak dinden başka bir öncül göstermez. Bu durumda elde tek bir prototip vardır. Sosyalist pedagog Ferdinand Buisson, o dönemdeki hedeflerinin, geleneksel “Hıristiyanlıktan... [sadece] ahlakî fikirlerden oluşan dünyevî bir din türetmek” olduğunu belirtir (Mayeur ve Reberieux, 1984: 87).¹¹ Din hem aşılması gereken bir engel hem de izlenmesi gereken bir rehberdir. Durkheim *Dinsel Hayatın İlkeli Biçimleri*’nde kadim

ilahların sahneden çoktan çekildiğini ama yenilerinin henüz doğmadığını yazar (1995: 429). Yenilerin henüz oluşmadan eski değerlerin kaybı, modernizmin kendini tanımlama biçimi ve temel kaygısıdır. Durkheim'in aklın dindeki yeriyle ilgili gelgitleri ve "ikamesi bulunmadan dinsel unsurların tasfiyesi" sonucu rehbersiz kalma ve "boşa düşme" endişesi, dönemin ruh halinden kaynaklanmış olmalıdır.

Durkheim'in ahlaka dayalı eğitimle ilgili fikirleri, Fransız eğitim reformu projesini ihtiyata davet eder. Bu daveti Durkheim'in aklın ve ahlakın dinin içindeki payına dair fikirleri ile beraber değerlendirmek gerekir. İçinden dinî unsurların ayıklanarak ahlakın "geri kazanımı" hem zorunluluk hem de imkandır. Zorunluluktur zira ahlakın dinden başka tarihsel öncülü yoktur. İmkandır zira Durkheim'in bazı önermelerine göre rasyonel ahlakın kaynağı olan akıl ve idrak dinde mevcuttur. Böylece itaat haricinde ikinci bir unsur daha (akıl) din ve ahlaka ortaktır. Din ve ahlakı birleştiren bu iki perçin nedeniyle, modern çağda rasyonel ahlak lehine de olsa dinden hemen yüz çevirmek yıkıcı olabilir. Edilgen itaati esas alan dogmatik anlayışın terk edilmesi gerekse de kuralın idrakini esas alan din ahlakından ancak uzun vadede vazgeçilebilir. Durkheim'in ikili birey/din modeli bu ayrımı savunmasını mümkün kılar.

Gökalp, Din ve Ahlâk

Din ve ahlak arasındaki ilişkiye dair Gökalp'in üç farklı görüşü vardır. İlki ahlakı ön plana çıkarır: "Din ile hukuk... kuvvetlerini ahlaktan alırlar. Bir memlekette ahlakî bir inzibat yoksa, ruhlar üzerinde ne dinin, ne de kanunların tesiri olabilir" (1917a). 1923 tarihli *Türkçülüğün Esasları*'nda ise ümmet benzeri toplulukların yalnız bir konuda ortak iken ulusun bireyleri arasında her konuda katılım bulunduğunu, dolayısıyla ulus ülküsünün ümmet ülküsünden ve yurt ahlakının ümmet, aile vb ahlaklardan üstün tutulması gerektiğini belirtir. Öte yandan bazen ikinci görüşe geçer, örneğin 1922'de dinî değerlerin ahlakî değerlerin üzerinde olduğunu savunur (1922c).

Üçüncüsü daha çok *İslam Mecmuası*'nda ortaya koyduğu bağdaştırıcı görüştür. İttihat ve Terakki tarafından desteklenen derginin misyonu, İslam'a ilerleme ve yenilik fikri aşlamaktır. Gökalp 1914'te İslam bir taraftan vahye diğer taraftan toplumsallığa dayandığı için, eylemlerdeki iyilik/kötülük niteliğinin hem nas hem de örfe göre ayırt edilebildiğini yazar. Nas, Kuran ve sünnete, örf ise cemaatin içtimaî vicdanına dayanır.¹² İlki eylemleri vacip ve haram, ikincisi ise maruf ve münker kategorilerine yerleştirir. Kuran'ın birçok ayetinde geçen "emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker", genel kabule

göre bilinenin/örfün emri ve kötü/inkar edilenin yasaklanmasıdır (Cook: 2004). Gökalp bu denklikten yola çıkarak gerektiğinde örfün nasın yerine geçebileceğini iddia eder (1914c), başka bir yazıda örfü hangi şartlarda öncelik tanınacağını niteler (1914d). Bu ikinci yazıda daha da ileri gider, “örf[ün] de nas gibi hakikî ve sarîh bir surette değil fakat zımnî, mecazî” anlamda ilahî sayılabileceğini¹³ öne sürer. Tartışma toplumsal ahlakın dinî ilkelerin yerine kullanılabileceğini ispata dönüktür, örfü eşdeğerlik hatta öncelik verilmesini önerir. Ama birkaç ay içinde gelen eleştirilerden sonra (İzmirli, 1914) geri adım atar, bu kez nası örfün ölçüsü yapar: “Örf nasça makbul... kaideler”dir (1914a).¹⁴ Bağdaştırma taktiği, din veya ahlaka mutlak hakimiyet vermeden, düşünsel iklime bağlı olarak birini ötekinin yanına yazar.

1918’de maruf ve münkere dönerek bağdaştırma çabasını sürdürür. Yurttaşlar toplumdaki konumlarına göre birbirine iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamakla mükelleftir (“mücadele”). Bu fikre göre, genel ahlak çıkış noktasını dinden almakla kalmaz, “maruf” ve “münker” gibi normlar dolayısıyla tanımlanır ve bu normları denetleyen dinî otoriteye bağlanır. Bunun sonucunda başka yazılarında vaat ettiği “millî ahlak”, “yeni hayat”, “yeni ahlak”ı (Oğuz, 2018: 25) Kuran ayetlerine dayandırmış olur. Diğer yandan da bu fikir ahlakı ilahî düzlemde halka indirir, tebaayı ilahî buyruğun dünyevî denetçisi olarak görevlendirir.

Ahlakın ikinci ayağı bilgidir. Gökalp kötülük ve iyilikleri, nedenleriyle beraber bilme çabasına “içtihad” adını verir. Bu, fıkıh alanındaki içtihad değil alimin (“mütehassıs”) bilgi yolundaki bitmeyen “cihadi”dir. İçtihad mücadeleden önkoşuludur. İçtihad kuramsal, mücadele ise gündelik ve pratik bir faaliyettir. Gökalp (1918) alimi böylece otorite kılar ve ona hukuk, ahlak, felsefe, iktisat, vs. alanları “millî”leştirme görevini verir.

Yaygın kaniya göre, Osmanlı’nın son döneminde İslamcı ve Türkçülerin arasındaki mücadele ahlakın kaynağı hakkındaki tartışmaya yansır. İlk grup ahlakın vahy ve diğer dinî kaynaklara dayandığını savunurken, ikinciler millî değerler çevresinde yeniden oluşturulmasını önerir (Oğuz, 2018: 85). Gökalp’in bağdaştırıcı yazıları ise sanki bir uzlaşma mesajı verir: İyinin emri ve kötünün önlenmesi düsturunu paylaşarak karşılığında pozitivist bir girişim olarak millî ahlakın kabulünü teklif eder. Bilgiyi İslam ahlakının yanına hatta önüne monte etmeye çalışır, bir taviz karşılığı ahlak biliminin tanınmasını talep eder. Bu üç konum (dinin ahlaka başatlığı, tersi ve ikisini bağdaştırma çabası) arasında savrulması Gökalp’in kararsızlığı mı, yoksa siyasî hamleleri midir?

Aynı gelgit *İslam Mecmuası* sayfalarını Gökalp ile paylaşan Besim Atalay'da da görülür. Yazar "ahlak"ın iki anlamından söz eder: Gündelik dilde kullanılan "iyi ahlak" ile huy ve yaratılış anlamına gelen "hulk" kelimesinin çoğulu olan "doğal" ahlak. Ahlak yaratılışla ilgili olsa da, normatif bir kavram olan "iyi ahlak" dışsal ve disiplinler uygulamalarla oluşturulabilir (1915c). Buradan iki farklı din-ahlak ilişkisi ortaya çıkar.

Hadise göre "ahlak dinin kabıdır" (1915a): Bir topluluğun dini, doğal anlamıyla ahlaka, yani o topluluğa özgü örf, alışkanlık vs. ye göre şekillenir. Doğal ahlakı, bir milletin adeta kaderidir, değiştirilemeyen, şaşmaz bir kanun niteliğindedir. Aynı yazıda yazar bu kez normatif ahlakın özünü "emr-i bil maruf ve nehy-i an-il münker" düsturuyula özetler (1915b). Her ne kadar örf topluluğun ahlakı olsa da disipline ve emre konu olması durumunda, genel ahlak "maruf" ve "münker" gibi normları dayatan dinî otoriteye bağlanır. Yazının ana fikri İslam dininin ahlaka göre değil, tersine ahlakın dinî norm ve otoriteye göre şekillenmesi gerektiğidir. Bu durumda din ahlakın kabını oluşturur. Atalay ahlakın iki farklı tanımını kullanarak din-ahlak ilişkisini belirsizlikte bırakır, belki de uzlaşı mesajını tekrarlar.

Gökalp'in "iyinin emri" ve "kötünün önlenmesi"nin kabulü karşılığında millî ahlakı önerdiği dönemde, İslam'ın siyasî otorite ile ilişkisi dönüşüme uğramaktadır: II. Meşrutiyet'ten itibaren Hilafet'in yetkileri iç siyasette sınırlanmak istenir. Ulemanın çoğu Hilafet ve Meşihat'ı anayasal bir çerçevede görmeye başlar. Halifeyi, meşruiyetini millî egemenlik ilkesine borçlu bir vekile, şeyhülislamı da bir devlet memuruna indirgeyen iddialar dile getirilir. Halife'nin yurt dışındaki Müslümanlar üzerinde yetkisinin olmadığı yazılır (Kara, 1993: 135-9, 47). 1909'da mahkemelerin Adalet Nezaret'i'ne bağlanması önerilir. Ancak 1913 Kongresi'nde İttihat ve Terakki belki de Trablusgarp ve Balkan savaşlarının etkisiyle İslamcı bir çizgi benimsemek zorunda kalır. Dünya Savaşı'nda cihat ilanıyla beraber Halife'nin ümmet üzerindeki nüfuzuna yeniden ihtiyaç duyulur. Öte yandan *İslam Mecmuası*'nda 1914'ten itibaren yayınlanan yazıların zemin oluşturduğu din reformu, belki de Arap İsyanı sonucu İslam birliğine duyulan inancın kaybı üzerine 1916 Kongresi'nde ele alınır ve ardından yürürlüğe girer. 1916-7'de Şeyhülislam'ın idaresindeki şeri mahkemeler Adalet, medreseler Maarif, vakıflar ise Evkaf Nezaret'i'ne bağlanır; Şeyhülislam'ın yetkileri ibadet ve itikat işleri ile sınırlanır (Yakut, 2020: 220-1, 28-30; Dressler, 2015). Hilafet'in yetkileri hükümete devredilir.

Gökalp'in din-ahlak ilişkisi üzerine görüşleri ile 1908-17 dönemindeki reform çabaları arasında koşutluklar vardır. İslam dininin hükümet ve siyaset

indeki konumunun uğradığı bir dizi dönüşüm ile Gökalp ve Atalay'ın örf ve ahlaka bir statü sağlamak üzere İslam'ı yeniden yorumlama (belki de tersine örf ve ahlakı kaldıraç olarak kullanarak İslamcılarının hareket alanını daraltma) girişimleri eşzamanlıdır. Ümmet üzerindeki emredici rolü zarar görmeden dinin otoritesi dünyevî otoriteye aktarılmak istenir.

Durkheim ve Meslek Ahlakı

Bireyin yetileri konusunda Durkheim ile Gökalp arasındaki mesafe, “korporatizm” (meslek örgütlenmesi) kavramına ve çevreleyen tartışmaya nasıl yansır? Durkheim'in meslek ahlakını etrafıca ele aldığı kaynaklar, *Meslek ve Vatandaşlık Ahlakı*, *Toplumsal İşbölümü*'nün 1902 baskısına yazdığı önsöz ve *İntihar*'ın son bölümüdür.

İşbölümü'nde, Durkheim bireyleri birbirine ve topluma bağlayan bağların tümünü yasa ve ahlakın temsil ettiğini yazar (1984: 331). İkisinin ortak yönü toplumsal yapıtıma dayanmasıdır (2003: 1). Son iki asrın iktisadî gelişmeleri serbest girişimi yaygınlaştırırken, meslek ahlakını yeterince olgunlaştırmadan faaliyet alanını kurlsız ve yasadızlığa (“anomie”) terk eder (1984: xxxii-xxxv). Devletin müdahale etmesi gereken, piyasa ve girişimcilik (“business”) alanıdır. Bu alanın ilk özelliği, merkezî otoriteden ve kısıtlamadan bağımsız olarak işleyebilmesidir. Hiçbir ahlakî disipline ve yapıtıma tabi olmayan rekabet ortamı, “kargaşa”ya yol açtığı için “sağlıksız”dır (2003: 10). İktisadî disiplinsizlik, beraberinde ahlakî çöküşü de getirir.

Alanın ikinci özelliği sözleşme mantığına dayanmasıdır. Durkheim'in eleştirisine göre, bir sözleşmenin belirleyici koşulları kendi dışında yer alır. Sözleşme karşılıklı kazanımı öngörse de, faydacılık esasına oturtulamaz: Sözleşmeyi mümkün kılan, tarafların tabi olduğu ahlakî ilke ya da toplumsal bağ gibi daha temel bir paylaşımdır. Bunun kanıtı, sözlü veya yazılı anlaşma ifadesinin her zaman bu bağı gösteren bir ritüelle desteklenmesidir. Ayrıca bir sözleşme iki tarafın rızasını içerse de toplum nezdinde adil ve makbul sayılmayabilir. Klasik iktisat kuramı, kısıtlama ve müdahalelere tabi olmayan sözleşmelerin toplumu istikrara ulaştıracağını varsayarak fiiliyattaki sağlıksız duruma hukukî statü hatta itibar kazandırır. Durkheim ise bu kurama uzak durur, fayda ilişkilerinin her daim yanında veya üstünde yer alan huzur, haz, gelenek, ritüel vs. gibi manevî bir ilke tanımlar (2003: 190-210).

Yazar *Meslek ve Vatandaşlık Ahlakı*'nda kurduğu üç katlı toplum modelini *İşbölümü*'nün ikinci önsözünde de kullanır: Devlet, tampon kurumlar (“corps intermediaires”) ve bireyler. Durkheim'e göre devlet, egemen

otoritenin kendiliğinden doğan (sui generis) planlama, örgütlenme ve icra kademelerinden oluşur. Bu kademeler, topluluğun yararına olacak ideal ve projeleri oluşturur. Devlet üst düzeyde bir bilinç, tefekkür ve “sosyal düşünce organı”dır (2003: 48-50).

Yazara göre her topluluk, üyeleri arasında çatışmayı önlemek ve üyelerini şekillendirmek için baskıcı yöntemler kullanır, “despotik”tir. Durkheim’in “ahlakî disiplin” adını verdiği bu baskı, aslında her tür kolektif oluşumun temelidir (2003: 12). Süperegö gibi ahlakî disiplin de her insanın içine sanal bir duvar örerek tutkularını sınırlar (1925: 63). Bu sınırlama ve düzenleme aslında bireyin yararındadır; kolektif çatının altına girerek kendisini kargaşadan korur, huzur bulur (2003: 24; 1925, Bölüm 4). Disiplin bireyler arasında adeta duygusal bir bağ oluşturur.¹⁵ Huzur, disiplindedir. Disiplini duygusal bağa dönüştüren, düşünen bireyin kuralları ve eylemlerinin sonuçlarını anlama ve seçme yetisidir.

Yazarın can alıcı sorusu şudur: Devletin hayatın her alanına müdahalesi, din ve cemaat hayatının yerini birey kültürünün aldığı bir dönemde mümkün ve meşru mudur? Varsayımına göre bireysel hak, bireyin kendisinden değil ona bu hakları bahşeden otoriteden kaynaklanır (devlet veya toplum). Benzer şekilde insan Kant’ın iddia ettiği gibi ahlakî bir varlıksa, bunun nedeni ona ödev ve yükümlülüklerini yaptırım yoluyla öğreten otoritedir. Devletin ana görevi, bireyi ahlakî, yani disiplin ve yaptırıma tabi olacağı bir hayata davet etmektir. Haklarının korunması için bu çağrıya bireyin de uyması gerekir. Durkheim bireyi böylece borçlandırır ve otoriteye saygıya çağırır. Sorusundaki çelişkinin mantıksal çözümü,¹⁶ bireyin haklarını devletin oluşturduğunu ve düzenlediğini kabul etmesidir. Bireyin modern dönemdeki hamisi devlettir (2003: 44-103; Greve, 1998). Dolayısıyla müdahale mümkün ve gereklidir. Peki nasıl, hangi amaçla ve hangi düzeyde?

Devletli toplum (“political society”),¹⁷ aynı siyasî otoriteye tabi, aile, cemaat ve lonca gibi tampon kurumlardan oluşur. Modern çağda bunlar dinî / yerel cemaatler ve meslek örgütleridir. Ortak özellikleri, aynı mezhep veya işkolundaki üyelerin kendi kendilerini yönetecek organ ve mekanizmaları oluşturmak üzere işbirliği yapmasıdır. Tüm toplulukların despotik olduğu varsayımıyla, bu kurumlar da, kendi ahlak ilkelerini dayatarak üyelerinin bireyliğini tehdit eder. Bir “düşünce organı” olarak devletin görevi, bireyi hem tampon kurumların baskısından hem de iktisadî hayata hakim olan kargaşadan koruyacak planları yapmaktır.

Devlet, bireyle doğrudan temasa etmeden iktisadî canlılıklarını henüz sürdüren “günümüzün sosyal düzeni ile uyumlu” kurumları desteklemeli ve birlik ruhuna hayat vermelidir (1925: 235). Tampon kurumlar, bireyler arası ilişkinin dayanışmacı biçimini mümkün kıldığından ahlak ilkeleri çevresinde güçlendirilmeli ve denetlenmelidir (2003: 100-103, 218; 1984: xxxv; 2005: 341-5). Bireyler bu kurumlar çevresinde örgütlenerek ve dayanışarak feragat ve fedakârlığı öğrenecektir. Durkheim böylece hem girişimcinin başına buyrukluğunu hem de devletin ve tampon kurumların buyurganlığını engellemek ister. Liberalizmden hoşlanmadığı için, birey ile üst-otorite dışında üçüncü bir taraf tanımlayarak bir denge kurmaya çalışır (2005: 347). Meslek ve vatandaşlık ahlakı, devletin bireylerle dolaylı ilişkisi üzerinden kurulacak yeni bir düzen arayışıdır.

“Tampon kurumlar” Durkheim Fransası’nın netameli sorunlarından: 19. yüzyılın son çeyreğinde Avrupa’da liberallerin Hıristiyanlığa aldığı gibi, Fransa’da da Cumhuriyetçiler Katolik mezheplerine cephe alır, bazılarını kapatır, diğerlerinin nüfuzunu kısıtlar. Durkheim’in mezun olduğu yıllarda devreye sokulan reformlardan en önemlisi, laik ilköğretimin zorunlu tutulması, dinî eğitimin yerini ahlak ve vatandaşlık derslerinin almasıdır (Kalyvas, 2018: 123). Zorunlu okullaşmanın bir nedeni, standart Fransızca’yı yaymak ve bölgesel farklılıkları ortadan kaldırmaktır. Jakoben geleneğin kaygılarından biri, kültürel parçalanmışlığın Cumhuriyet’e vereceği zararlardır. III. Cumhuriyet’in eğitim seferberliği, Paris’ten bir saat uzakta oturup da Fransa’da yaşadığını bilmeyen köylülere (Weber, 1976) vatandaşlık bilinci ve sadakat aşılama hedefler.

Bu seferberlik bir dizi tepkiye de yol açar. Bunlardan biri 18. yüzyılda güç kazanan liberal felsefe, ikincisi ise, doğrudan birey yerine bireyle devlet arasındaki tampon kurumları, örneğin 1870 sonrası kısmî özerklik kazanan idarî taksimat birimlerini (“département”) destekleyen bölgescilik (“regionalism”) fikridir. Adem-i merkezîyetçilik dönemin aşırı sağcı simaları tarafından da rağbet görür. Siyasî yelpazedeki farklı kanatların (liberal, sosyalist ve karşı-devrimci sağ) ortak noktası, ulus-devlet ve o dönemdeki demokrasi uygulamalarının katlanılmaz olduğudur (Loughlin, 2007: 42-4). 19. yüzyılın sonunda daha fazla özgürlük, iktidarın sınırlandırılması ve eğitimi ilke edinmiş alim ve hukukçulardan kurulu liberal bir çevre oluşur (Greilsammer, 1975). Ancak merkezleşme taraftarları da çoğalır (Schmidt, 1990). Fransız siyaseti anlaşılan bu ekseninde kutuplaşır. Adem-i merkezîyetçilik, dönemin bazı kaynaklarında aile yapısının zayıflaması veya aksine aile kurumunun korunması ve otoritesinin restorasyonu, benzer şekilde merkezî otoritenin

sınırlandırılması ya da aksine güçlendirilerek taşraya yayılması açısından ele alınır (Greilsammer, 1975). Bölgecilik ve tampon kurumlar, hayatın birçok alanını kuşatan bir tartışma ve güç mücadelesine dönüşür.

Özerklik isteyen hareketlerin etkisiyle Üçüncü Cumhuriyet'te bölgecilik siyasî bir çizgiye girer. Breton Birliği Cumhuriyetçilerin önlemlerine tepki olarak 1898'de kurulur; adem-i merkeziyetçi tepkiler 1905 Yasası'ndan sonra sertleşir (Loughlin, 2007: 42-4). Daha ilginç, bu kuram ve görüşler Fransa'nın uluslararası bir güç olarak varlığının ülke içindeki yansımalarını tartışmaya açar: Taşra vilayetleri, Fransız kültürel ve iktisadî emperyalizminin nesnelere, kısaca Fransa'nın iç sömürgeleri midir (Virmani, 1987)?

Durkheim anlaşılan tampon kurumlar kuramıyla bireyle devlet, Cumhuriyetçilerle Katolik ve liberal siyaset arasında bir denge noktası bulmaya çalışır. Merkeziyetçilik ve bölgecilik kutuplaşmasının karşısına meslekî temsili koyar (Hayward, 1960: 197). Ahlak, bu farklı siyasî görüşleri bireyin korunması ve iktidarın paylaşımı konusunda uzlaşmaya davet eden bir şemsiye-kavramdır. Yazarın 1890'larda verdiği derslerin ahlak, eğitim ve tampon kurumlar üzerine olması tesadüf olmasa gerek. Durkheim'in ahlak "bilimi", Fransa'nın güncel siyasî sorunlarına ortaçağın lonca ahlakından derlenen çözümler sunar.

Gökalp ve Meslek Ahlakı

Gökalp'e gelince, *Meslek ve Vatandaşlık Ahlakı*'nı oluşturan ders notlarından haberdar olduğuna dair bir kanıt yoksa da, *İşbölümü*'nün önsözlerini sanki okumuştur (Strenski, 2006). Yazar cemaatler ve özyönetim konusunu 1916 tarihli bir yazı dizisinde ele alır. Buna göre, Tanzimat aydınları Osmanlı Devleti'ni hem "İslam devleti" hem de "asrî devlet" olmaktan uzaklaştırmıştır. Modern devletin özelliği, yargılama tekeli ve böylece kamu otoritesini ("velayet-i amme") elinde tutmasıdır. Oysa Türkiye'de sefarethane ve cemaatlerin de yargı organları vardır. Tanzimat ıslahatçıları, diğer hatalarının yanı sıra (Heyd, 1950: 74-7; Birgen, 2006: 362), Osmanlı devletini, bireylerden değil, bir tür "muhtariyet"e sahip cemaatlerden oluşan bir "konfederasyon" olarak tasavvur etmiştir. Oysa cemaat "siyasî bir mahiyeti haiz bir nevi natamam devlet" tir. Osmanlı devletinin içinde "cemaat namıyla" başka devletler kurulması sakıncalıdır (Gökalp, 1916).¹⁸

Özerk makam ve örgütler tehlikelidir. Gökalp İttihat ve Terakki'nin 1917 Kongresi'ne Şeyhülislam ve Evkaf Nazırı'nın kabineden çıkarılması için bir teklif sunar (Birgen, 2006: 377). Müslüman olsun olmasın, her vakıf kendi

vakfiyesi, personeli ve bütçesi ile devlet içinde bir devlettir (“hudaşahî hükümet”, 1952a). Medreseler devletle nüfuz yarışına girmemelidir (1952d). Yazar, Mütareke basınındaki yaygın görüşün aksine, bireyleri örgütleyerek kendi kendini yönetebilen cemaat, vakıf gibi “tampon kurumlar”, devletin varlık koşullarına bir tehdit olarak görür (Esin, 2023). Müslüman ümmet örgütlenmesinin, “dahilî kapitülasyonlar” adını verdiği kanun koyma, yargılama ve yürütme yetkilerine sahip gayrimüslim cemaatlere benzemesinden endişe duyar (1922a).¹⁹

Bu durumda Gökalp esnaf örgütlerini neden ve nasıl savunur? Yazar, Durkheim’i 1911-12’de okumaya başlar (Heyd, 1950: 32). Buna karşın “korporatist düzen özleminden ilk kez, 1915 başında *İslam Mecmuası*’nda söz eder” (Toprak, 1980).²⁰ Yazı, milletleri toplumsal örgütlenme açısından beşe ayıran bir tasniftir. Tasnifte esnaf örgütlenmesine dayalı iki topluluk tipi yer alır. Bunlardan ilki esnaf topluluklarının yönetimindeki özerk şehir devletleri, ikincisi ise merkezleri başkentte bulunan “millî mahiyet”teki esnaf topluluklarıdır. Bu sonuncusu, “Türk milleti”nin girmeye aday olduğu “medeniyetin en yüksek şeklidir” (1915a). Gökalp açıklama yapmadığı gibi türlere örnek de vermez.

1917’de yazdığı yazıda ise ülkenin iki tip arasında geçiş aşamasında olduğunu yazar: Geleneksel loncalar çözülürken yerlerini ülke çapındaki başkent merkezli millî esnaf cemiyetleri almaktadır (1975b: 161). Başka bir yerde aynı önermeyi normatif olarak kullanır: Meslek örgütleri kendi kendilerini denetleyerek güçlenmeli, toplumsal dayanışmayı artırmalıdır. Ancak bir çekinceyle: Türklerle gayrimüslimler arasındaki geleneksel işbölümü çift taraflı asalaklıktır. İlk grup askerî-idarî, ikincisi ise iktisadî işlevleri görür. Türklerle “müşterek bir vicdan”ı ve “sağlıklı” bir işbölümünü paylaşmayan gayrimüslimler böylece “millî mahiyet”teki meslekî dayanışmasının da dışında kalır. Bu eserde Gökalp bazı ince ayrıntılara da girer: Şehirlerde kurulacak örgütlerin “başına bir şeyh yahut kethüda değil bir genel yazman geçirmeli”dir (1970: 94, 157-9). Gerekçe belirsizdir.

Gökalp’in konuya gösterdiği ilginin zamanlaması, esnaf dernekleri için kullandığı ve Durkheim’de yer almayan “millî” sıfatı, ayrıca kethüdalıkla ilgili yorumu dikkat çekicidir. Bu üç muammayı tarihsel gelişmelerden çıkarsayabiliriz: 1908 Devrimi’nden itibaren İttihat ve Terakki Cemiyeti esnaf örgütlerini ele geçirmeye çalışır. 1909, 1910 ve 1912 tarihli talimatnamelerle vilayetlerdeki lonca ve lonca kethüdalarını tasfiye eder. Bazı esnaf dernekleri 1908 ve 1913’teki boykotlara ve ilk kez 1914’te düzenlenen Fetih

kutlamalarına katılır, böylece Cemiyet'e yaklaşarak pazarlık gücünü artırır, tekel imtiyazı kazanır (Elmalı, 1997), Cemiyet dolayımıyla siyasî iktidarın uzantısı olur. Gökalp'in esnaf örgütleri hakkındaki yazısından bir ay sonra, 29.3.1915'te yeni bir talimat yayınlanır. Buna göre her esnaf cemiyetine atanacak "katib-i mesul", Gökalp'in ifadesiyle genel yazmanlar, Cemiyet-esnaf ilişkilerini yönetecek; böylece Müslüman esnafın, "yabancı sermaye ve gayrimüslim tüccara karşı rekabet gücü artırılacaktır" (Tomalı, 2022).

1910-14 döneminde İstanbul'da kurulan elliden fazla esnaf cemiyeti, 1915'te İttihat ve Terakki'nin gayretleriyle "Esnaf Cemiyeti çatısı altında" toplanır (Tomalı, 2022; Ahmed Muhiddin, 1915), Gökalp'in deyişle "millî"leşir. Esnaf İttihat ve Terakki'ye yakınlaşmasının semeresini Ermeni Tehciri'nden sonra muhtemelen toplar: Talat Paşa'nın Kasım 1916 Kasım'da yaptığı Orta Anadolu gezisindeki izlenimleri şöyledir: "Ermenileri nakildeki isabetin derecesi... anlaşılıyor. İstila gören yerler ahaliyi kamilen yerleşmiş ve Ermenilerin terk ettikleri dükkânlarla ve mallara sahip olarak sanat ve ticarete başlamışlardır" (Kieser, 2005: 485). 1916'dan itibaren vilayetlerde bilinenden daha fazla sayıda esnaf cemiyeti (Tunaya, 1988: 490) muhtemelen bu birikim üzerinde kurulmaya devam eder. İstanbul'un Müslüman bakkalları Cemiyet'in verdiği imtiyazla Savaş'ta şeker dağıtımı üzerinden haksız kazanç elde eder. Kaynağı meçhul büyük bir meblağ 1918'de Müslüman esnafın gelişimi amacıyla kurulan vakfa aktarılır (Esin, 2020: 157-66, 365-90). Tehcirin "bu kadar şiddetli olmasını isteyenler" arasında Gökalp'in de adı geçer (Birgen, 2006: 257).

Çıkarımlar

1. Din ve ahlak ilişkisi açısından ele alınırsa, Gökalp ve Durkheim'in ortak noktası, farklı nedenlerle de olsa, dinin ahlak içindeki tarihsel rolü ve payı nedeniyle dinin rehberliğinden en azından kısa vadede vazgeçememeleridir. Ancak Durkheim'in bireyi anlayış ve idrak sahibidir, rasyonel bir ahlakın öznesi olabilir. Tümüyle rasyonel bir ahlak eğitiminin mümkün olduğu varsayımı (Durkheim, 1925: 7), Katolik öğretisinin III. Cumhuriyet'te kamu okullarından çıkarılması projesi ile koşuttur. Durkheim'de ahlak ve din birbirine iki noktadan perçinlidir: İtaat ve akıl. Ahlaktan din düşüldüğünde geriye hep "pozitif" bir öge kalır. Buna karşın Gökalp'te "etken itaat", rasyonel ahlak, vb. kavramlara yer yoktur. Ahlaktan dini düşmek ne mümkün ne de anlamlıdır. İslam'ın dünyevî eğitimden çıkarılması şöyle dursun, din, ferdiyetleri şahsiyete dönüştüren eritme potansiyellerinden belki de en vazgeçilmezidir.

2. Aynı nedenle Gökalp Durkheim'in aksine bireyin devlete karşı korunması gibi bir endişe taşımaz, özerk örgütlerden de hoşlanmaz.²¹ Yazarın korporatizme olan anî ilgisi, İttihat ve Terakki'nin Müslüman esnaf örgütlenme çabası ile eşzamanlıdır. Esnaf örgütleri, Durkheim'in öngördüğü gibi devletle birey arasında tampon işlevi görmez, aksine siyasî iktidarın kolu olur. Esnafın Cemiyet ve hükümetin uzantısı olması, "millî" sıfatı taşımayan gayrimüslimlerin dışlanması; tehcir ise sermaye transferini sağlar. Bu gelişmeler, "meslek ahlakı" ve "dayanışma" gibi terimleri anlamsız ve imkansız kılar.

3. Gökalp ahlak-din ilişkisi, eğitim ve korporatizm meselelerini Durkheim gibi etraflı biçimde ele almaz. Zaten bu beklenti en azından şu nedenle temelsizdir: Gökalp örneğin İnalçık'ın deyişiyle "yüzyıla damgasını vuran düşünür"dür.²² Buna karşın Berkes'e göre bir felsefeci, sosyolog veya tarihçi değil, hoca, hatip ve çok sayıda müridi olan kamusal bir sima, Birgen'e göre ise İttihat ve Terakki'nin "ruhu"dur. Yazı ve dersleri, özellikle dönemin karar alıcı ve kanaat önderlerine yeni hedefler gösterir (Berkes, 1954; Birgen, 2006: 54, 363-4). Kısaca alimden çok ideologdur. Siyasî gündemi Durkheim'e göre kısa vadeli ve dolayımıdır.

4. Gökalp ve Durkheim'in ortak meselesi değerlerin anlamını kaybetmesinden sonra yeni düzenin nasıl kurulacağıdır. Durkheim'in meslek ahlakı ve tampon kurumlar projesi, loncaların artık olmadığı bir çağda serbest piyasayı lonca ahlakıyla düzenleme, bireysellik ve dayanışmayı eşzamanlı olarak sağlama, organik işbölümünün istenmeyen yan etkilerini giderme, bölgesellik ve merkezîyetçilik dışında bir seçenek sunma çabasıdır. Benzer şekilde rasyonel ahlak eğitimi projesi, ahlakın ilkelerini dinin rasyonel kısımlarından derleyen üçüncü bir yol önerir. Durkheim bugünün ahlakını dünün değerleriyle tamir etmeye çalışır.

Gökalp'in projesi ise açık değildir. Bir iki yazısı haricinde örf ile dini meczetmeye çalışır, daha doğrusu toplumsal ahlakın emredici niteliğini İslam'ın ilkeleri içinde arar. İslam'ın ülke yönetiminin geleceğindeki yerinin tartışıldığı 1909-17 yılları, uluslararası düzeyde nüfuzuna daha çok ihtiyaç duyulan Hilafet'in yetkilerinin içeride budandığı dönemdir. Gözetilen ince dengeler Gökalp'in tereddütlerine yansımış olmalıdır.

Meslek ahlakı konusuna gelince, Gökalp İttihat ve Terakki'nin esnaf örgütlenmesi ve faaliyetlerini "dayanışma" terimiyle adeta meşrulaştırmak ister. Belki de tehcirle yok olan "asalakçı" işbölümünün yerini alacak düzeni

arar. Pratik bir meselesi varsa bile Durkheim'inkinden farklıdır. Bu nedenle Gökalp'in Durkheim'den aldığı varsayılan korporasyon anlatısı, sentez veya uyarılama değil bir bağlam kaymasıdır. İki yazar felsefî ve tarihsel arkaplanları açısından birbirinden çok farklı sorunlara benzer görünen terimlerle (dayanışma, meslek ahlakı), aslında bambaşka çözümler önerir.

Bunun bir nedeni dar görüşlülüktür. Ahlak felsefecileri dünyayı “kendi çevrelerinin, sınıflarının, ... çağlarının ruhu” kadar tanır, ancak bu perspektiften görebilir (Nietzsche, 2014: §186-7). Bu bir kısıt olduğu kadar örtük bir iktidar talebidir: Marx'ın egemen sınıf için söylediği, dünyayı kendi değer ve bakış açısından kodlama, kendi ölçüsüne göre yontma isteği.²³ Dolayısıyla ahlak felsefesi sadece güncellikle sınırlanmış dar bir kuram değil, hayata bir düzen ve biçim verme girişimidir. Gökalp ve Durkheim ahlakın kökeninden söz ederken, aslında bugünün ve geleceğin dünyasını kurmaya talip olur. Çalışmalarının tarihsel bağlamı bunun ipuçlarıdır. Bu kurucu girişimler bilim gibi bir dayanağa muhtaçtır. Durkheim ahlak ve bilim arasındaki öncelik/önderlik tartışmasının, ahlakın bir bilim yapılmasıyla sonlanacağını iddia eder (1973: xv). Gökalp de ahlakın koyduğu kaidelerin sadece müspet bir ilim olan içtimaiyat sayesinde kalıcılaştırılabileceğini savunur (1917a). Sosyoloji ve ahlakın ortak paydası eski değerler üzerinde yeni bir düzen inşa etmektir. İki yazar da ahlakın kural koyucu gücünü bilimin otoritesi ile katmerlemek ve siyasî alana bu ilave güçle müdahale etmek ister.

Sonnotlar

1- Çalışmanın ilk halini değerlendiren Zeliha Hoca'ya eleştirileri, Nedim Hoca'ya kaynak önerileri ve desteği için teşekkür ederim. Bu yazıyı hocam Hasan Kul ile kadim ve ebedî dostum Serhat Özbek'e armağan etmek isterim.

2- Anonim hakemin belirttiği gibi, Gökalp'in Durkheim'e mesafesinin zaman içindeki değişimi bu çalışmada dikkate alınmamıştır.

3- Durkheim'in 1890-1900 tarihlerine ait ders notları önce yeğeni Marcel Mauss'a, ondan da 1930'larda Fransa'da bir doktora öğrencisi olan, sonradan İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Nail Kubalı'ya geçer. Derslerin bir kısmı Durkheim'in ölümünden 20 yıl sonra, 1937'de *Revue de Metaphysique et de Morale* dergisinde, tümü ise Kubalı'nın girişimiyle kitap formatında 1950'de ilk kez İstanbul Üniversitesi tarafından yayınlanır (Kubalı, 2006).

4- Gökalp zühdî ahlakı, içtimaî ahlaktan sayar (1992). Aslında her ahlak doğası gereği içtimaîdir (1917a).

5- Parla, Heyd'in "ciddi çözümlene ve yargı hataları" sonucu Gökalp'i "bütünlüğü içinde ve nüanslarıyla" anlamadığını öne sürer (2009: 141-2). Çağdaş kaynaklar Gökalp'in tasavvufu Batılı kuramlarla "sentezleme"ye çalıştığını iddia eder. Gökalp kişisel olarak tasavvufa (Berkes, 1954) ve "her şeye mistik bir renk vermeye" (Birgen, 2006: 69, 363) eğilimlidir.

6- Gökalp tasavvuf ile askerlik arasında dilbilimsel bağlar kurar, tekkeyi gelişmiş bir kışlaya, tarikatı manevî bir gazaya benzetir (1909).

7- Tanpınar'da fert, uzvî ahengi bozulan, geçmişle bağı kopan insandır. Peyami Safa'ya göre de ferdiyetçilik saldırgan bir hastalık, "ben kuduzu"dur (bkz. Gürbilek, 2016: 117-23, 145).

8- Gökalp, Fouillée'yi tümüyle terk etmez, kavramlarına biçim vermeye çalışır (1992).

9- Öznesi açık olmayan şu cümle istisnadır: "Ahlâkî kaidelere riayet edebilmemiz için bu kaidelerin... içtimai tekamül esnasında ne suretle vücuda geldiklerini sonra da bunların içtimai hizmet ve faydelerinin nelerden ibaret olduğunu bilmemiz lazımdır" (1917a).

10- Bazı yerlerde "şahs"ı birey anlamında kullanır (1925: 56, 73). Gökalp de bir yerde "şahs"ı Durkheim'in bireyi gibi, yani bir kısmı ego diğer kısmı toplumdan oluşan bir karışım olarak yorumlar (1917c).

11- Cümle daha karmaşıktır: "Hıristiyanlıktan nasları, ahlakı ve rahipleri çıkararak, [sadece] ahlakî fikirlerden oluşan dünyevî bir din türetmek".

12- Gökalp'in her adetin ahlakî olamayacağı savı, Durkheim ile doğrudan çelişir.

13- Durkheim'in toplumla Tanrı'yı bağdaştırma savını andırır. Öte yandan örfü kaynak kabul eden modernist fakihlere (Torbalı, 2022: 186-90) ve Mecelle'ye (45. Madde: "Örf ile tayin nas ile tayin gibidir") gönderme yapar.

14- Bu aşgari bir şarttır: Örf aynı zamanda "naşça makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir etmek melekesi"dir. Buradaki "meleke" terimi açıklanmaz.

15- Meslek birlikleri, ortak çıkarlardan doğsa da ruhsal bir varlıkları vardır: Roma'daki loncalar dinî birliklerdir, üyeleri adeta bir aile oluşturur (2003: 24-34).

16- Durkheim bu savı tarihsel olarak da temellendirmeye çalışır (1984: xxxv-lv).

17- Yazar bu tuhaf terimi, millet, kamu ve sivil toplum anlamında kullanır (1925: 80; 1992: 82; 2003: 24, 44, 82).

18- Yazı muhtemelen Gökalp'e aittir (Berkes, 1959: 202-14).

19- Gökalp'in Müslümanlar için istediği, Davison'un iddia ettiği gibi sadece "siyasetten özerk" işleyecek dinî kurumlar değil (2002: 162), bu üç konuda özerk olmayan kurumlardır.

20- 1913-14 tarihli "Hars Zümresi, Medeniyet Zümresi" (1976) başlıklı yazıda yalnızca "korporasyon bir mesleğin fertlerini yekvücut aile haline koyar" ifadesi yer alır. "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Edilecek Usul"de (Mayıs-Haziran 1915) bir kez "korporasyon" terimi geçer.

21- Gökalp, Ali İhsan Bey'in 1917'de Cemiyet'e sunduğu programda meslekî temsil esasına göre oluşturulacak meclis önerisini kabul etmeyen heyettedir (Tekeli ve İlkin, 2003: 367-8) ama 1922'de bizzat teklif eder (1922b).

22- Parla'ya göre çalışmalarında "ideolojik kalıpların ötesine geçerek sistematik bir kuramsal kurguya ulaşmış tek kişidir" (1985: 22), "iyi kötü bir senteze" ulaşmıştır (2009: 59). Mardin de "nispeten sistematik" ifadesini kullanır (1996: 319). Buna karşın söz sahibi sayıldığı Durheim veya "terbiye" konusunda Gökalp'in derli toplu bir eseri bulunmaz (Çil, 2004: 106).

23- "[K]endisinden önce hakim olan sınıfın yerine geçen her yeni sınıf,... kendi düşüncelerine evrensel bir şekil vermek ve onları makul ve evrensel olarak geçerli yegane düşünceler olarak göstermek zorundadır" (Marx ve Engels, 1968: 86).

Kaynakça

Ahmed Muhiddin (1915). "Milli Sermaye". *İslam Mecmuası*, 4(37), 791-3 (7.10.1915). Çevrimyazısı İstanbul: Zeytinburnu Bld., 2019.

Baker U (2012). *Dolaylı Eylem*. İstanbul: Birikim.

Berkes N (1954). Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism. *Middle East Journal*, 8(4), 375-90.

Berkes N (1959). *Turkish Nationalism & Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. New York: Columbia University Press.

Besim Atalay (1915a). Nazar-ı İslam'da Ahlak. *İslam Mecmuası*, 2(20), 28.1.1915.

Besim Atalay (1915b). Hakikat-ı Ahlak. *İslam Mecmuası*, 22(2), 25.2.1915.

Besim Atalay (1915c). Temayülat-ı Ahlakiye ve Örf. *İslam Mecmuası*, 2(25), 25.3.1915.

Birgen M (2006). *İttihat ve Terakki'de On Sene*. İstanbul: Kitap.

Brooks M (2016). *By Book and School: The Politics of Educational Reform in France and Algeria during the Early Third Republic*. (Basılmamış Doktora Tezi). Orlando: University of Central Florida.

1183 Esin M T (2024). Farklı Sorunlara Benzer Görünen Çözümler: Durkheim, Gökalp ve Ahlak. *Mülkiye Dergisi*, 48(4), 1164-1187.

Cook M (2004). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Çil F (2004). Satı Bey'in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitime Katkıları. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Davison A (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. İstanbul: İletişim.

Donzelot J (1979). *The Policing of Families*. New York: Random House.

Dressler M (2015). Rereading Ziya Gökalp: Secularism and Reform of the Islamic State in the Late Young Turk Period. *International Journal of Middle East Studies*, 47, 511–531.

Durkheim É (1925). *Moral Education*. New York: Free Press.

Durkheim É (1973). *Emile Durkheim on Morality and Society, Selected Writings* (der. Bellah R). Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim É (2016). *Ahlak ve Toplum*. Çev. D Çenesiz, İstanbul: Pinhan.

Durkheim É (1984). *The Division of Labour in Society* (önsöz L Coser). Londra: Macmillan.

Durkheim É (1995). *Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

Durkheim É (2003). *Professional Ethics and Civic Morals*. Taylor&Francis e-Library.

Durkheim É (2005). *Suicide: A Study in Sociology*. Taylor&Francis e-Library.

Esin T (2020). *Osmanlı Savaşının İktisadi Aktörleri*. İstanbul: TVYY.

Esin T (2023). Sivil Toplum Açısından Denenmemiş Bir Yol. *Toplumsal Tarih*, 353, 58-63.

Gökalp Z (1909). Tekkeler. İçinde: Makaleler-1, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gökalp Z (1914a). Örf Nedir?. *İslam Mecmuası*, 1(10), 378-81 (18.6.1914).

Gökalp Z (1914b). Kıymet Hükümleri ve Örf. *İslam Mecmuası*, 2(17), 517-8 (16.12.1914).

Gökalp Z (1914c). Fıkıh ve İçtimaiyat. *İslam Mecmuası*, 1(2), 200-2 (26.2.1914).

Gökalp Z (1914d). İçtimai Usul-i Fıkıh. *İslam Mecmuası*, 1(3), 229-31 (12.3.1914).

Gökalp Z (1915a). İçtimai Nev'ler. *İslam Mecmuası*, 2(20), 559-63 (28.1.1915).

Gökalp Z (1915b). Dinin İçtimai Hizmetleri. *İslam Mecmuası*, 3(36), 775-7 (23.9.1915).

Gökalp Z (1915c). Dinin İçtimai Hizmetleri. *İslam Mecmuası*, 4(37), 788-90 (7.10.1915).

Gökalp Z (1916). İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle. *İslam Mecmuası*, 5(49), 934-9 (30.11.1916).

- Gökalp Z (1917a). Ahlak Buhranı. *Yeni Mecmua*, 7, 122–4.
- Gökalp Z (1917b). Ahlak İçtimai Midir?. *İçtimaiyyat*, 1(3), 112-5.
- Gökalp Z (1917c). Şahsi Ahlak. *Yeni Mecmua*, 8, 142–7.
- Gökalp Z (1918). İctihad ve Mücahede. *Yeni Mecmua*, 56.
- Gökalp Z (1922a). Hilafetin Vazifeleri. *Küçük Mecmua*, 26. Çevrimyazısı: Ankara: Pankuş, 2022.
- Gökalp Z (1922b). Türk Meşrutiyetinin Tekamülü. *Küçük Mecmua* 26.
- Gökalp Z (1922c). Dine Doğru. *Küçük Mecmua*, 3.7.1922.
- Gökalp Z (1952a). Vakıf (*Yeni Hayat*). İçinde: F A Tansel (der) *Gökalp Külliyyatı I*. Ankara: TTK, 136.
- Gökalp Z (1952c). Vazife (*Yeni Hayat*). İçinde: F A Tansel (der) *Ziya Gökalp Külliyyatı I* Ankara: TTK, 116.
- Gökalp Z (1952d). Halife ve Müfti (*Yeni Hayat*). İçinde: F A Tansel (der), *Ziya Gökalp Külliyyatı I* Ankara: TTK, 130.
- Gökalp Z (1970). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEB.
- Gökalp Z (1975a). Ferdiyet ve Şahsiyet. İçinde: *Türk Ahlakı*, M Görgeç (der), İstanbul: Türk Kültürü, 216-9.
- Gökalp Z (1975b). Aile Ahlakı. İçinde: *Türk Ahlakı*, M Görgeç (der), İstanbul: Türk Kültürü, 150-65.
- Gökalp Z (1976). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gökalp Z (1992). Şahsiyetin Muhtelif Şekilleri. İçinde: *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Ankara: MEB, 199-208.
- Greilsammer I (1975). The Ideological Basis of French Regionalism. *Publius*, 5(3), 83-100.
- Greve A (1998). Emile Durkheim Revisited: Les Corps Intermediaires. *Citizenship Studies*, 2(2), 313-28.
- Gürbilek N (2016). *Benden Önce Bir Başkası*. İstanbul: Metis.
- Hayward J (1960). Solidarist Syndicalism: Durkheim and Duguit. *The Sociological Review*, 8(2), 185–202.
- Heyd U (1950). *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*. Londra: Luzac & Harvill. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Kültür Bakanlığı.
- İzmirli İsmail Hakkı (1914). Fıkıh ve Fetâvâ: Örfün Nazar-i Şerdeki Mevkii, *Sebilürreşad*, 293 (23.4.1914), 129.

- Kabakçı E (2011). Durkheim ve Ziya Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi. İçinde: Tuna K, İ Coşkun (der), *Ziya Gökalp*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 205-17.
- Kalyvas S (2018). *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kara İ (1993). İslamcılara Göre Meşrutiyet İdaresi. (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Kieser H L (2005). *İskalanmış Barış*. İstanbul: İletişim.
- Kubalı H (2006). "Önsöz", *Sosyoloji Dersleri*. İstanbul: İletişim.
- Loughlin J (2007). *Subnational Government*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mardin Ş (1996). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
- Marx K ve Engels F (1968). *Alman İdeolojisi*. Çev. S Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Mayeur J ve Reberioux M (1984). *The Third Republic from its Origins to the Great War, 1871-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Necmeddin S (1918). Emile Durkheim. *Yeni Mecmua*, 26 (3 Kanun-ı Sani 1917), 509-512.
- Nefes T (2013). Ziya Gökalp's Adaptation of Emile Durkheim's Sociology in his Formulation of the Modern Turkish Nation. *International Sociology*, 28(3), 335-50.
- Nietzsche F (2014). *Beyond Good and Evil/On the Genealogy of Morality*. Stanford: Stanford University Press.
- Oğuz Ç (2018). The Struggle Within: 'Moral Crisis' on the Ottoman Homefront During the First World War. (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Özervarlı M (2015). Reading Durkheim through Ottoman Lenses: Interpretations of Customary Law, Religion, and Society by the School of Gökalp. *Modern Intellectual History*, 1-27.
- Parla T (1985). *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden: Brill.
- Parla T (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Korporatizm*. İstanbul: Deniz.
- Satı Bey (1918). Durkheim Hakkında. *Düşünce Mecmuası*, 2 (8.8.1918), 29-42.
- Schafer S (1997). *Children in Moral Danger and the Problem of Government in Third Republic France*. Princeton: Princeton University Press.
- Schmidt V (1990). Unblocking Society by Decree: The Impact of Governmental Decentralization in France. *Comparative Politics*, 22(4), 459-481.
- Strenski I (2006). Hüseyin Nail Kubalı and Durkheim's Professional Ethics and Civic Morals. (DOI: <https://doi.org/10.30674/scripta.67317>). Son erişim tarihi, 1/10/2023.
- Esin M T (2024). Farklı Sorunlara Benzer Görünen Çözümler: Durkheim, Gökalp ve Ahlak. *Mülkiye Dergisi*, 48(4), 1164-1187.

Tekeli İ ve İlkin S (2003). (Kör) Ali İhsan (İloğlu) ve Temsil-i Meslekî Programı. İçinde: *Cumhuriyetin Harcı: Köktenci Modernitenin Doğuşu*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 355-447.

Tomalı A (2022). İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İktisat Politikalarında Aksiyoner Bir Grup: Esnaf Cemiyetleri (1908-1918). *Belgi*, 23, 323-53.

Topal A (2017). Against Influence: Ziya Gökalp in Context and Tradition. *Journal of Islamic Studies*, 28(3), 283–310.

Toprak Z (1980). Türkiye'de Korporatizmin Doğuşu. *Toplum ve Bilim*, 12: 41-49.

Torbalı E (2022). Geleneksel ve Modernist Düşünce Bağlamında Maslahat Kavramı. (Basılmamış Doktora Tezi). Akdeniz Üniversitesi.

Tunaya T (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler* Cilt 1. İstanbul: Hürriyet Vakfı.

Virmani A (1987). Regionalism in France. *Proceedings of the Indian History Congress*, 48, 675-85.

Weber E (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870–1914*. Stanford: Stanford University Press.

Yakut E (2020). *Meşihat, Adliye, Maarif ve Hilafet*. İstanbul: Kitap.