



Ziya Gökalp ve Türk Modernleşmesinde Yol Ayrımı*

Ziya Gökalp and the Crossroads of Turkish Modernization

Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN¹

Öz

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

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

Makale Türü, Araştırma

Abstract

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

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

Paper Type, Research

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

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

Giriş

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

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

1. Türk Modernleşmesine Bakmak

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Genel Olarak Modernlik Fikrinin Batılı Tezahürleri

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Modernlik Yolunda Bir Düşünür Olarak Ziya Gökalp

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1 Kültür ve Uygarlık Ayrımının Sosyolojik Zemini

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Gökalp ve Dinin Toplumsal Gerçekliği

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Gökalp ve Atatürk’ün Modernleşme Yaklaşımlarında Yol Ayrımı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sonuç

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kaynakça

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

- Göle, N. (2005). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 70-81). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Günay, Ü., & Çelik, C. (Ed.). (2010). *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp*. Kesit Yayınları.
- Hanioglu, Ş. (2013). Kemalizmin tarihi kökleri. İçinde A. T. Kuru & A. Stepan (Der.), *Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2002). *Postmodernite ve Modernite Arasında Türkiye*. Everest Yayınları.
- Kahraman, H. B. (2008). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I. Agorakitaplığı*.
- Kara, İ. (2014). *Cumhuriyet Türkiye’sine Bir Mesele Olarak İslam I*. Dergâh Yayınları.
- Karakaş, M. (2015). Ziya Gökalp’e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme. (Ed.) *Ziya Gökalp Kitabı* içinde Ankara: Hece Yayınları.
- Karpat, K. (2013). *İslam’ın Siyasallaşması* (Ş. Yalçın, Çev.). Timaş Yayınları.
- Kasaba, R. (2005). Eski ile yeni arasında Kemalizm ve modernizm. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 12-28). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınlar
- Keyder, Ç. (2005). 1990’larda Türkiye’de modernleşmenin doğrultusu. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (s. 29-42). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Kreiser, K. (2024). *Atatürk* (D. Zaptçioğlu, Çev.). İletişim Yayınları.
- Lewis, G. (2019). *Trajik Başarı* (M. F. Uslu, Çev.). Çeviribilim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İletişim Yayınları.
- Mehmet Akif. (2021). *Safahat*. Sakarya Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Özakpınar, Y. (2007). *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. Ötüken Yayınları.
- Parla, T. (2006). Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de korporatizm. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı bir laiklik modeli olarak Türk laikliğinin anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 1-25.
- Şentürk, R. (2006). *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*. İz Yayınları.
- Timur, T. (1994). *Türk Devrimi ve Sonrası*. İmge Yayınları.
- Toprak, Z. (2015). *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*. Doğan Kitap.
- Volkan, V., & Itzkowitz, N. (2008). *Ölümsüz Atatürk*. Bağlam Yayınları.

ETİK ve BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine riayet edildiğini yazar(lar) beyan eder. Aksi bir durumun tespiti halinde Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk makale yazarlarına aittir. Yazarlar etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgileri (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca burada belirtmişlerdir.

ARAŞTIRMACILARIN MAKALEYE KATKI ORANI BEYANI

1. yazar katkı oranı : % 100