

Avrupa-Merkezli Felsefe Anlatılarının Ötesinde Bir Filozof Figürü: Ziya Gökalp

A Philosopher Figure Beyond Eurocentric Narratives of Philosophy: Ziya Gökalp

Tanju TOKA¹

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



¹ Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye. tanju.toka@erzurum.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 01.06.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 05.09.2025

Atf /Cite this article:

Toka, T. (2025). Avrupa-Merkezli Felsefe Anlatılarının Ötesinde Bir Filozof Figürü: Ziya Gökalp. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (23), 67-83.

This article checked by



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

Öz

Bu çalışma, Cumhuriyet dönemi Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden biri olan Ziya Gökalp özelinde, Avrupa-merkezli felsefe tarihi yazımı tekil anlatılarının, felsefenin evrensellik ilkesini sınırlandırması ve Avrupa-dışı entelektüel figürlerin felsefi meşruiyetinin tanınmasını engellemesi sorunsalını ele almaktadır. Bu sorunsal karşısında çalışma, felsefenin yalnızca spekülatif bir etkinlik değil, toplumsal dönüşüm ve ahlâkî rehberlikle bütünleşen bir yaşam biçimi olarak kavramsallaştırılması gerektiği tezini savunmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel amacı, Gökalp'i Avrupa-merkezli düşünce sistemlerinde beliren klasik filozof tipolojileri dışında kalan alternatif bir filozof figürü olarak yeniden konumlandırmaktır. Bu yeniden konumlandırma sürecinde, Pierre Hadot'nun felsefe bir yaşam biçimidir yaklaşımı, Bernard Stiegler'in varoluşsal çağrı (vocation) kavramı ve Sajjad H. Rizvi'nin hikmet merkezli İslâm felsefesi yorumu, çalışmanın kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. Bu kuramsal çerçeveyi takiben, Gökalp'in özellikle ilgili çalışmaları karşılaştırmalı analiz yöntemiyle incelenerek, kıymet üretimi, kültürel sentez ve toplumsal dönüşüm pratikleri bağlamında özgün bir filozof figürü olarak konumlandırılması gerektiği savunulmaktadır. Bu analiz sürecinde çalışma, Gökalp'in düşüncesinin sistematik değerlendirilmesi özelinde, felsefe tarihçiliğinin epistemolojik adalet ve kültürel çoğulluk ilkeleri doğrultusunda yeniden yazılması gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede çalışma, Avrupa-dışı entelektüel geleneklerin felsefi meşruiyetinin tanınması yönünde mütevazı bir yaklaşım sunmakta ve nihayetinde çağdaş felsefe tarihinin çoğulcu perspektifle yeniden kavramsallaştırılması gerektiğini önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Avrupa-merkezcilik, Filozof figürü, Felsefe ve yaşam, Kültürel çoğulluk.

Abstract

This study addresses the problem of how the Eurocentric narratives dominant in the historiography of philosophy limit the universal claim of philosophy and hinder the recognition of the philosophical legitimacy of non-European intellectual figures, specifically through the case of Ziya Gökalp, a prominent figure in the intellectual history of Republican Turkey. In response to this problem, the study argues that philosophy should not be conceived merely as a speculative activity, but rather as a way of life intertwined with social transformation and moral guidance. Accordingly, the main objective of the article is to reconceptualize Gökalp as an alternative philosopher figure situated outside the classical typologies of philosophers constructed within Eurocentric intellectual systems. In this reconceptualization process, Pierre Hadot's notion of philosophy as a way of life, Bernard Stiegler's concept of vocation, and Sajjad H. Rizvi's wisdom-centered interpretation of Islamic philosophy constitute the theoretical framework of the study. Within this framework, Gökalp's key works are examined through a comparative analytical method to demonstrate that he must be reconsidered as a unique philosopher figure grounded in value production, cultural synthesis, and social transformation. Ultimately, this study proposes a modest contribution toward recognizing the philosophical legitimacy of non-European intellectual traditions and calls for a pluralistic reconceptualization of contemporary philosophical historiography.

Keywords: Ziya Gökalp, Eurocentrism, Philosopher figure, Philosophy and life, Cultural pluralism.

Giriş

Felsefe tarihinin kurumsal anlatısı, büyük ölçüde Avrupa-merkezli bir çerçevede şekillenmiştir; bu durum hem felsefi düşüncenin evrensellik iddiasını hem de filozof figürünün tanımını ciddi biçimde sınırlandırmıştır. Modern felsefe tarihçiliği, felsefeyi çoğu zaman yalnızca teorik soyutlama ve sistem kurma etkinliği olarak kavramakta, düşüncüyü, belirli bir bölgenin entelektüel geleneğiyle özdeşleştiren normatif bir yapı inşa etmektedir. Oysa felsefe, yalnızca bir söylem değil, aynı zamanda etik ve varoluşsal boyutları olan bir *yaşam biçimi* olarak da tarihsel biçimde var olmuştur. Hadot'nun antik felsefeye dair yorumları, Rizvi'nin hikmet merkezli çözümlemeleri ve Stiegler'in filozofluğu bir “varoluşsal çağrı” olarak tanımlayan yaklaşımı, filozof figürünün yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmış sistem kurucularına indirgenemeyeceğini ortaya koyar. Bu bağlamda felsefe tarihçiliği, sadece coğrafi değil, aynı zamanda epistemolojik ve kültürel bir açılımı da gerektirmektedir.

Fârâbî'nin (2018) *Tahsîlü's-sa'âde* (Mutluluğun kazanılması) başlıklı eserinde felsefeyi Sümer, Mısır, İran ve Süryânî kültürlerinden geçerek Yunanlar ve Araplara intikal ettiğini vurgulaması, felsefenin evrensel ve birikimsel doğasına dikkat çeken önemli bir çıkış noktası olabilir. Bu evrensellik düşünsel içerik düzeyinin yanı sıra, filozof figürünün nasıl tanımlanacağı konusunda da çoğulcu bir perspektifi zorunlu kılar. Ne var ki mevcut alan yazınında bu çoğulcu bakış açısını Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında tartışan çalışmalar -tespit edebildiğimiz kadarıyla- yeteri sayıda değildir. Bilhassa Ziya Gökalp gibi düşünsel etkinliği hem bireysel dönüşüm hem de toplumsal *kıymet* inşasıyla kesişen figürler, hâlâ “filozof” olarak sistematik biçimde tam manasıyla değerlendirilememiştir. Oysa Gökalp'in bilgi, *kıymet*, ahlâk ve toplum arasında kurduğu çok yönlü ilişki ağı, onu klasik filozof tipolojilerinin dışında kalan, ancak görüşleri felsefi nitelik taşıyan bir figür olarak değerlendirmeye imkân vermektedir.

Gökalp'in ilgili metinlerinde, bilgi, irade, ahlâk ve kültür gibi alanlara yönelik dikkat çekici kavramsal çözümlemelere rastlanır. Örneğin, *İlme Doğru* başlıklı yazısında Gökalp (1982c), milletlerin de tıpkı fertler gibi düşünme, duyuş ve irade gibi ruhî melekelerle sahip olduğunu belirtir; düşünüşü ilim ve felsefeyle, duyuşu din ve sanatla, iradeyi ise ahlâk, siyaset ve iktisatla ilişkilendirir. Bu sınıflama, onun bilgi, duygu ve irade alanlarını birbirinden ayırtarak kalmayıp, her birini farklı entelektüel ve toplumsal alanlarla ilişkilendirdiğini göstermektedir. Benzer biçimde, *Felsefeye Doğru* başlıklı yazısında vurguladığı *kıymet* teorisi, onun düşüncesinde yalnızca sosyolojik çözümlemelerle yetinmediğini ortaya koyar. Bu yazısında Gökalp (1982d), insanî *kıymet*leri iktisadî, düşünsel, estetik, ahlâkî ve dinî olmak üzere beş temel türe ayırır. *Kıymet*lerin yalnızca faydaya indirgenemeyeceğini savunur; bilakis bu *kıymet*lerin önemli ölçüde birer estetik mahiyet taşıdığını ileri sürer. Gökalp'e göre felsefe, bu *kıymet*leri anlamak ve onlar arasında bir ahenk kurmakla ilgilenir. Akıl ile kalp arasında telif kuran ve değer duygularıyla rasyonel düşüncüyü uzlaştırmaya çalışan kişi ise filozof olarak tanımlanır. Bu yaklaşım, Gökalp'in felsefeye yalnızca teorik bir uğraş olarak değil, aynı zamanda değer inşası ve ruhsal uyum arayışı olarak baktığını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla Gökalp'in düşünce sistemi, sosyolojik meseleleri analiz eden bir yapı olmakla birlikte, *kıymet*leri takdir eden ve yeni *kıymet*ler ibdâ eden bir felsefi inşâ faaliyeti olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca bu tasnif, Gökalp'in düşünsel faaliyetini yalnızca pozitivist bilgiyle sınırlamayıp değerler, inançlar ve toplumsal eylem alanlarıyla da ilişkilendirdiğini göstermektedir. Daha sarıh bir ifadeyle, onun düşünce sistemi yalnızca sosyolojik bir yapıdan ibaret değildir; aksine çok katmanlı bir felsefi inşâ faaliyeti olarak değerlendirilmelidir. Bu çok katmanlı yapının daha iyi anlaşılabilmesi için Bıçak'ın (2009; 2014; 2018) *büyücü* kavramının işaret ettiği entelektüel tipoloji dikkate alınabilir. Bu entelektüel tipoloji, Gökalp'in düşünsel faaliyetini felsefi yaşam, kültürel dönüşüm ve *kıymet* inşası açısından yeniden değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Böyle bir değerlendirme, Gökalp'in entelektüel çabası hem klasik Avrupa-merkezli filozof figürlerine alternatif bir örnek oluşturur hem de felsefe tarihinin kültürlerarası yeniden yazımı için verimli bir zemin oluşturma imkânı sunmaktadır. Bu anlayış temelinde çalışma “Ziya Gökalp, Avrupa-merkezli felsefe tarihi yazımının dışında kalan, fakat düşünsel üretimi, kavramsal çözümlemeleri ve toplumsal *kıymet* inşasındaki işleviyle özgün bir filozof figürü olarak yeniden değerlendirilmelidir.” şeklindeki tezini merkeze almaktadır.

Bu çerçevede çalışmada şu araştırma sorularına yanıt aranacaktır: Felsefenin tanımı ve filozof figürü, Avrupa-merkezli anlatıların ötesinde nasıl yeniden kavramsallaştırılabilir? Ziya Gökalp'in düşünce sistemi, filozofluk kavramının kültürel çoğulluk temelinde yeniden inşası için nasıl bir örnek teşkil eder? Gökalp'in *kıymet* temelli yaklaşımı, Hadot, Stiegler ve Rorty'nin felsefi figür tanımlarıyla hangi düzeylerde örtüşmektedir? Çalışmada söz konusu sorulara kavramsal çözümleme, karşılaştırmalı okuma ve filozof figürü etrafında tartışarak cevap aranacaktır. Gökalp'in epistemolojik, ahlâkî ve kültürel

çözümlemeleri, Hadot'un etik yaşam felsefesi, Rizvi'nin varoluşsal hikmet yorumu ve Stiegler'in çağdaş filozofluk anlayışıyla birlikte değerlendirilecektir. Böylece Gökalp'in felsefi söylem ve kavramsallaştırma düzeyindeki konumu ortaya konarak, filozof figürüne dair ölçütlerin çoğulcu bir biçimde yeniden tanımlanması hedeflenmektedir.

Bu kuramsal çerçeve doğrultusunda yapılandırılan çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, felsefenin tanımı, işlevi ve filozof figürünün dönüşen anlamı tartışılmakta; Hadot, Stiegler, Rizvi, Domański, Rorty ve Bıçak gibi düşünürlerin katkılarıyla kavramsal bir zemin inşa edilmektedir. Bu zeminin sonunda, filozof figürünün yalnızca Batı'ya özgü bir kategori olmadığı, aksine tarihsel ve kültürel bağlamlara göre yeniden şekillenebilen bir figür olduğu ortaya konmaktadır. İkinci bölümde ise bu teorik çerçeve doğrultusunda Ziya Gökalp'in düşünce sistemi incelenmekte, onun kültürel *kıymet* üretimi, toplumsal dönüşüm perspektifi ve bireysel anlam arayışı bağlamında filozof olarak yeniden değerlendirilmesinin imkânları tartışılmaktadır.

A. Felsefenin Tanımı, İşlevi ve Filozof Figürünün Yeniden Düşünülmesi

A. I. Bir Yaşam Biçimi Olarak Felsefe: Avrupa-Merkezli Felsefe Anlatısının Eleştirisi

Felsefe tarihinin Avrupa-merkezli yapılandırılması, bu disiplinin epistemolojik temellerini ve coğrafi sınırlarını belirleyen normatif bir çerçeve oluşturmuştur. Antik Yunan'dan başlayarak monolitik bir yapı içerisinde kurgulanan bu tarih yazımı, felsefi düşüncenin evrensel niteliğini ve çok kültürlü karakterini sistematik biçimde göz ardı etmektedir. 18. ve 19. yüzyıllarda belirginleşen bu Batı-merkezli yaklaşım, felsefeyi yalnızca belirli bir kültürün özgün üretimi olarak sunmakta; düşünce tarihini Akdeniz havzasıyla sınırlı bir gelişim çizgisinde ilerleyen tekil bir anlatıya indirgemektedir (Droit, 2014: 10-11). Bu anlayış, Roma, Orta Çağ Avrupa'sı ve modern Avrupa düşüncesini bu hattın zorunlu durakları olarak konumlandırırken, filozofların da yalnızca bu gelenekler içinden çıkabileceği ön kabulünü pekiştirmektedir. Bu tarih yazımının dayandığı temel zihinsel altyapı, yaklaşık iki bin yıl boyunca -MÖ 4. yüzyılın ortalarından MS 16. yüzyılın sonlarına kadar- Batı felsefesinin büyük ölçüde Platon ve Aristoteles gibi otorite kabul edilen düşünürlerin metinlerinin yorumu etrafında şekillenmiş olmasıdır. Pierre Hadot'nun da işaret ettiği üzere, bu yorumcu geleneğin etkisi Kartezyen devrimle birlikte tamamen ortadan kalkmamış, modern felsefe bile bir ölçüde bu yorumlayıcı yaklaşımı sürdürmüştür. Söz konusu dönemde felsefe, hakikat arayışını "otantik" kabul edilen metinlerin anlamını çözme çabasıyla özdeşleştirmiş; hakikati bu metinlerin içeriğinde ve onların yorum hakkına sahip olduğu kabul edilen belli başlı entelektüel grupların tasarrufunda görmüştür. Ne var ki, 17. yüzyıldan itibaren modern filozoflar, bu otoriteye dayalı yaklaşımı reddetmiş; yorum merkezli düşünce biçimini terk ederek hakikati, aklın kendi içsel işleyişiyle temellendirilmiş bir süreç olarak değerlendirmeye yönelmişlerdir. Buna rağmen Hadot, günümüzde felsefi söylemlerin giderek yalnızca diğer felsefi söylemlere yönelme eğiliminde olduğunu ve bazı metinlerin, antik alegorik yorum geleneğine benzer biçimde yoğun ve aşırı yorumlara tabi tutulduğunu belirtmektedir (Hadot, 1995: 71-75). Bu durum, özellikle Kıta Avrupası felsefesi bağlamında, düşünsel üretimin belirli sınırlar içinde kalmasına yol açmakta ve felsefenin evrensel ufkunu daraltan Avrupa-merkezli anlayışı yeniden üretmektedir.

Oysa felsefe, insanın varlık, bilgi ve *kıymet*lerle kurduğu ilişkileri sorgulama faaliyeti olarak ele alındığında, bu entelektüel pratiğin yalnızca belirli bir kültürel geleneğe özgülmesi metodolojik açıdan sorunludur. Özellikle Tanrı-insan-varlık eksenli düşünsel miras dikkate alındığında, felsefenin zamansal ve mekânsal sınırlarının genişletilmesi epistemolojik bir gereklilik hâlini almaktadır. Bu gereklilik, İslâm felsefesi geleneğinde erken dönemden itibaren açıkça görülmektedir. Nitekim Fârâbî, felsefi ilmin kökenine dair yaptığı değerlendirmede, bu ilmin Babil, Mısır ve Süryânî kültürlerinden geçerek Yunanlara ve oradan Araplara ulaştığını belirtir. Ona göre, bu mirası devralan Yunanlar felsefeyi "hakiki hikmet" ve "en üstün hikmet" olarak tanımlamış; bu uğraşı hem ilim hem de bir ruh hâli olarak anlamlandırmışlardır (Fârâbî, 2018: 42). Bu anlatı, felsefenin ne tek bir coğrafyaya ne de tek bir dile hapsedilemeyeceğini; aksine, farklı medeniyetler arası dolaşan, dönüşen ve yeniden anlam kazanan evrensel bir etkinlik olduğunu göstermektedir. Bu açılım, yalnızca tarihsel bir düzeltme girişimi değil; aynı zamanda kıta Avrupası'nda şekillenen soyut, sistem kurucu ve kuramsal *filozof* tipolojisinin ötesine geçerek, yaşamsal ve toplumsal meselelerle doğrudan temas eden düşünür figürlerini de felsefi söylem dairesine dâhil etme çabası için bir zemin oluşturabilir. Bu bağlamda, Avrupa-merkezli felsefe anlatıları yalnızca disiplinin sınırlarını çizmekle kalmamakta; aynı zamanda Batı-dışı filozofluk biçimlerinin tanınmasını da sistematik biçimde engellemektedir. Bu engelleyici yaklaşımın aşılması, *felsefe* ve *filozof* kavramlarının yeniden düşünülmesini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla

mevcut tarih yazımı, Ziya Gökalp gibi Batı-dışı entelektüel figürlerin *filozof* olarak tanımlanabilmesinin önünde yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda kavramsal ve epistemolojik bir engel teşkil etmektedir.

Bu noktada, felsefenin yalnızca tarihsel sınırlarının değil, tanımsal ve işlevsel boyutlarının da yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Felsefenin tanımına dair yürütülen epistemolojik tartışmalar, bu disiplinin yalnızca konusunu değil; aynı zamanda metodolojisini, teleolojik amacını ve kavramsal kapsamını da içine alan çok boyutlu bir düşünsel alanı kapsamaktadır. Modern dönemde Batı düşünce geleneği içerisinde kristalize olan tanımlar, felsefeyi öncelikli olarak kuramsal soyutlamaya dayanan, kavramsal çözümleme üreten ve iç tutarlılığa sahip sistemler inşa eden teorik bir etkinlik olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede Hadot, çağdaş felsefe tarihçilerinin, felsefenin temelinde yer alan ruhsal-etik yönelime nadiren odaklandığını belirtmektedir. Bunun temel nedenlerinden birisi ise Orta Çağ ve modern dönemden devralınan düşünsel mirastır, ki bu da felsefeyi büyük ölçüde soyut ve kuramsal bir faaliyet olarak konumlandırmıştır. Hadot'a göre bu yaklaşım, *philosophianın* Hristiyanlık tarafından içselleştirilmesiyle birlikte şekillenmiş; Orta Çağ Skolastik düşüncesinde *theologia* ile *philosophia* arasında kesin sınırlar çizilerek daha da kökleşmiştir (Hadot, 1995: 106-107). Ancak her ne kadar modern felsefe tarihsel süreçte kurumsal özerkliğini kazanmış olsa da Orta Çağ'dan miras kalan teorik-doğrulamalı yapısını ve sistem kurma eğilimini büyük ölçüde sürdürmeye devam etmiştir.

Felsefenin modern dönem anlatılarında, özellikle 19. ve 20. yüzyılda etkili olan anlayış, felsefeyi çoğunlukla teorik ve spekülatif bilgi üretimiyle özdeşleştirmiştir. Bu yaklaşım biçimi zamanla felsefenin etik, pratik ve varoluşsal boyutlarının arka planda kalmasına neden olmuştur. Oysa antik dönemde felsefe, özellikle Stoacıların tanımıyla, bir *yaşam sanatı* olarak anlaşıyordu. Bu anlayışta felsefe; bireyin dünyayı algılama, düşünme ve davranış biçimlerinde ruhsal bir dönüşüm yaratmayı hedefleyen entelektüel bir bütündür. Bu sistemde felsefenin nihai amacı ise belirli bir *theoria*, yani teorik bilgi/kavrayış düzeyine ulaşmaktır (Sharpe, Irvine, & Stettler, 2024: XII). Nitekim Cicero felsefeyi yaşamla birebir bağlantılı ilkeler bütünü olarak görüyor ve bir kişinin hem toplumsal yaşamında hem de bireysel yaşamında aklın ve bilginin buyurduğu bu ilkelerle hareket edebileceğini savunuyordu (Cicero, 2012: 45).

Dolayısıyla felsefenin tarihsel gelişim süreci dikkate alındığında, bu disiplinin yalnızca rasyonel kavramsallaştırmalarla sınırlı kalmadığı; aynı zamanda insanın varoluşsal anlam arayışına, dünyada konumlanma çabasına ve ahlâkî bütünlük sağlama ihtiyacına da cevap verdiği görülmektedir. Bu bağlamda felsefe, eleştirel düşünme ve tutarlı bir yöntem anlayışını gerektirirken, aynı zamanda bireyin ve toplumun ontolojik sorunlarına da doğrudan temas etmektedir. Antik Yunan, antik Hint ve antik Çin gibi felsefe geleneklerinde açık biçimde gözlemlendiği üzere, felsefe sadece *ne olduğuna* dair epistemolojik sorgulamalarla yetinmemekte; *nasıl yaşanmalıya* ilişkin normatif ilkeleri de sistemli biçimde tartışmaya açmaktadır (Droit, 2014: 13). Bu geleneklerde felsefe, Tanrı, insan ve evren arasındaki ilişkinin bütüncül çözümüne yönelik kapsamlı bir entelektüel yönelimi temsil etmektedir. Bu yaşamsal dönüşüm hedefine ulaşmak için, bilgelik idealine giden yolda her felsefe okulu kendine özgü *ruhsal egzersizler* geliştirmişti. Bu uygulamalar, tıpkı bir atletin fiziksel antrenmanı veya tıbbî bir tedavi protokolü gibi ruhun sistemli bir şekilde eğitilmesini amaçlıyordu. Bu disiplinli yaklaşım, öz denetim, uyanık bir bilinç hali, düzenli vicdan muhasebesi ve çeşitli meditasyon teknikleri gibi temel pratikleri kapsıyordu. Dolayısıyla teorik bilgi birikimi, asıl hedef olmaktan ziyade, bu dönüştürücü pratikleri destekleyen ve onların hizmetinde olan bir araç niteliğindedir (Hadot, 1995: 59; Rizvi, 2013: 139). Ancak bu bilgi ve yaşam birlikteliği, yalnızca bir okul çerçevesinde, hoca ile talebe arasında kurulan ortak yaşam ve diyalog yoluyla gerçekleştirilebilirdi.

Bu durum, antik felsefe okullarının toplumsal yapısının incelenmesini gerekli kılmaktadır; Hadot'a göre antik Yunan dünyasında felsefî bir *yaşam biçimi* seçimi asla yalnız yapılmazdı; bir grup, bir topluluk, yani bir felsefe *okulu* içinde gerçekleşirdi. Felsefe okulu, her şeyden önce, bireyden tüm *yaşam biçiminde* tam bir değişiklik, tüm varlığının bir dönüşümünü ve belirli bir şekilde olma ve yaşama arzusunu talep eden belirli bir *yaşam biçiminin* ve varoluşsal seçeneğin karşılığıydı (Hadot, 2004: 56, 107). Bu nedenle antik dönemdeki bir yazarı çağdaş bir yazar gibi okumak doğru bir yöntem değildir. Bu bağlamda felsefe eğitiminin temel hedeflerinden biri, diyalog kurma yetisini geliştirmektir; çünkü felsefe, esasen sözlü bir etkinliktir ve aktif katılımı gerektirir. Yalnızca yazılı metinlerin okunması, çoğu zaman felsefe okullarında örtük biçimde aktarılan hermeneutik ilke ve yöntemlerin kavranması için yeterli değildir. Bu açıdan bakıldığında, yazılı metin, konuşulan sözün bir hatırlatıcısı işlevini görür (Haşlakoğlu, 2016: 22-29). Bu durum, felsefenin özünü kavrama sürecinde sözlü geleneğin kritik önemini vurgular. Bununla birlikte bazı yaklaşımlarda, felsefe kutsal bir metin aracılığıyla kodlanmış bir vahiy olarak görüldüğü ve bu nedenle bir manevî rehberin rehberliğinde anlaşılması gerektiği fikrini içeren

logos merkezciğe dayanmaktadır (Rizvi, 2013: 138). Felsefenin sözlü-diyalojik ve deneyimsel doğasını göz ardı eden bu yazılı-gelenek, Platon'un *Phaidros* diyalogunda da eleştirilmiştir. Platon burada, yazılı metinler aracılığıyla edinilen bilgilerin, hakiki bilgelik anlamına gelen *anamnesisi* tehdit ettiğini; yazının, canlı ve sorgulayıcı bir bilgi edinme süreci yerine sadece dışsal bir hatırlama aracı sunduğunu belirtir (Platon, 2017: 93-100). Bu antik dönem eleştirisi, çağdaş bağlamda daha da kritik hale gelmiştir; çünkü modern dönemde bu tehdit, teknik aklın ve hesaplamanın egemenliğinde daha da derinleşmiş; felsefenin sezgiye dayalı, özsel kavrayış kapasitesi zayıflamıştır. Bu durumun, felsefenin hakikatle olan bağını yitirmesi anlamına geldiği ve nihayetinde bilimin dünyayı salt teknikleştiren bir araç hâline getireceği yönünde uyarılar yapılmıştır. Felsefenin yeniden kurulması gerektiğine dair bu çağrı, *Avrupa bilimlerinin krizi* başlığı altında özellikle Husserl ve onu takip eden düşünürlerce dile getirilmiştir (Stiegler, 1998: 3; Stiegler, 2013: 11-12).

Felsefeyi, özü itibarıyla hem atopik hem de paradoksal bir disiplin olarak değerlendiren Domański, felsefenin bu karakterinin, görünüşlerin ardındaki gizli hakikate ve temel gerçekliğe ulaşma çabasında belirginlik kazandığını vurgulamaktadır. Ona göre felsefe, gerçek *kıymet*lere ulaşarak bunlar arasında tutarlı bir hiyerarşi inşa etmeye çalıştığında da bu niteliklerini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla filozofların tanımladığı *kıymet*lere uygun bir yaşam biçimini formüle edip öğreti haline getirmeleri durumunda da felsefenin bu atopik ve paradoksal yapısı devam etmektedir. Bu durum özellikle, bu *kıymet*ler, entelektüel ve ahlâkî boyutları içeren bir yaşam biçimine dönüştüğünde, yani kendilerini filozof olarak tanımlayan ve gerçekten öyle olmayı hedefleyen bireylerin alışılmadık, dikkat çekici ve yerleşik normlarla çatışan yaşamlarında somutlaştığında kendini göstermektedir. Böylece felsefe, kurucu özelliği olan bu çift yönlü karakterini korumaktadır (Domański, 2024: 17).

Felsefe ve filozofa yönelik bu yaklaşımı antik Yunan dünyasına uygulayan Hadot'a göre, antik felsefe geleneğinde felsefi uğraş, iki asli boyutta şekillenmekteydi: İlki, gündelik yaşama dair alışkanlıklardan bilinçli bir şekilde uzaklaşmayı içeren yaşam biçimi; ikincisi ise insanı bilgelik idealine yönelten sürekli bir içsel dönüşüm ve ilerleyiş süreciydi. Bu yaklaşımın kökeni, Sokrates'ten itibaren, felsefenin yalnızca düşünsel bir faaliyet değil, aynı zamanda bilinçli bir yaşam biçimi tercihi olduğu anlayışına dayanmaktadır. Sokrates'ten itibaren, bir yaşam biçiminin seçimi, felsefi etkinliğin sonunda ortaya çıkan tâlî bir unsur değil; aksine, felsefi düşüncesin başlangıcında yer alan, farklı varoluş biçimlerine yönelik eleştirel bir tavırla, belirli bir hayat ve dünya tasavvurunun kapsamlı çerçevesiyle ve bilinçli bir irade beyanıyla iç içe geçmiş temel bir tercihtir. Bu çerçevede bilgelik, insanî sınırları aşan ve neredeyse ilahî addedilen bir yetkinlik durumu olarak tahayyül edilirdi. Filozof ise bu ideale ulaşma yönündeki istikrarlı gayreti ve tercih ettiği yaşam biçimi sebebiyle, içinde yaşadığı toplumda çoğu zaman yersiz veya alışılmadık biri olarak görülürdü -ki bu durum Domański'nin vurguladığı "atopik" karakterin somut bir tezahürüdür (Hadot, 1995: 56-57; Hadot, 2004: 3).

Bu Sokratik geleneğin İslâm düşünce tarihindeki takipçilerinden Ebûbekir er-Râzî, *Filozofça Yaşama/es-Sîretu'l-felsefiyye* adlı kısa fakat yoğun eserinde, Sokratik çizgide bir yaşam anlayışını temel alarak, filozofça yaşamanın hangi ahlâkî erdemleri gerektirdiğini tartışmaktadır. Râzî, kendisini filozofluk vasfına lâyık görmeyen eleştirilere karşı kaleme aldığı bu metninde, filozofun sahip olması gereken başlıca nitelikleri bilgiyle aydınlanma, adalet ilkesiyle hareket etme ve dünyevî arzulardan uzak durarak bilgelik arayışına yönelme şeklinde belirler (Ebûbekir er-Râzî, 2016). Bu bağlamda Râzî, Sokrat ve Eflatun'un temsil ettiği felsefi yaşam biçimini esas alarak, felsefenin yalnızca kuramsal bir uğraş değil, aynı zamanda kişisel bir ahlâk inşası olduğunu ortaya koymaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan husus, Râzî'nin bu yaklaşımının, teorik sistemin ötesinde bireysel arınma ve erdemli yaşama yönelen felsefi bir tavır olarak şekillenmesidir. Râzî'nin bu yaklaşımını daha da derinleştiren Molla Sadrâ ise bu tavra mistik boyut katarak onu metafiziksel derinliği olan *seyr ü sülûk* ile daha bütüncül bir varoluşsal dönüşüm sürecine dönüştürmektedir. Râzî'nin ahlâkî arınma vurgusu, Sadrâ'da ontolojik bir dönüşüm sürecine evrilir; bilgi edinme süreci, aynı zamanda varlıksal bir tekâmül haline gelir.

Râzî ve Sadrâ gibi İslâm filozoflarının temsil ettiği bu felsefi yaşam tasavvurları, felsefenin yalnızca Batı'da şekillenen sabit bir anlam dizgesine indirgenemeyeceğini, aksine tarihsel ve kültürel bağlamlarda çeşitlenen bir etkinlik olduğuna işaret etmektedir. Bu gözlem, felsefenin kültürel çeşitliliğe dayanan tanımını güçlendiren yaklaşımların kavramın evrenselliğini daraltan Batı-merkezli anlayışlara alternatif bir zemin sunmasının teorik arka planını oluşturmaktadır. Dolayısıyla felsefenin tanımı, sabit ve evrensel bir paradigma içinde donmuş değil, tarihsel kontekste, kültürel mirasa ve entelektüel ihtiyaçlara göre dinamik biçimde şekillenen esnek bir yapıya sahiptir. İşte Hadot'nun "felsefe bir yaşam biçimidir" (philosophy as a way of life) şeklindeki tezi, bu epistemolojik çoğulculuğun teorik zeminini oluşturan önemli bir metodolojik açılamdır.

Felsefeyi yalnızca soyut düşünsel sistem olarak değil, aynı zamanda bir yaşama sanatı olarak yeniden kavramsallaştıran bu yaklaşım, filozof figürünü yalnızca sistem kurucu değil, aynı zamanda etik ve entelektüel bir rehber olarak tanımlar (Hadot, 1995: 53; Hadot, 2004: 103-104). Benzer bir epistemolojik perspektifle hareket eden Hadot, Stiegler ve Rizvi gibi isimler ise felsefi etkinliği salt hakikat arayışıyla sınırlamayıp, onu adalet, *kıymet* ve kimlik gibi toplumsal meselelerle ilişkilendirmiştir. Bu yaklaşım biçimi İslâm düşünce geleneğinde de karşılığını bulan bir yaklaşımdır, nitekim Rizvi'ye göre Sadrâ, “felsefe bir yaşam biçimidir” anlayışını en açık şekilde temsil eden figürlerden biridir. Çünkü Sadrâ için hikmet, yalnızca aklî teorik sistemlerin kurulmasına indirgenmeyen, sezgisel kavrayış, mistik deneyim ve varoluşsal dönüşümle iç içe geçmiş bir hakikat yolculuğudur. Onun felsefi uğraşı, bir düşünce sistemi kurmanın ötesinde, Tanrı'ya yönelişi içeren ruhsal bir tekâmül sürecidir. Dolayısıyla Sadrâ'nın hikmet anlayışı, Hadot'un felsefenin etik ve varoluşsal boyutunu vurgulayan yaklaşımıyla doğrudan örtüşmekte; felsefenin bir söylem değil, bir varoluş tarzı olarak anlaşılması gerektiğine dair güçlü bir örnek sunmaktadır (Rizvi, 2013: 141).

Hadot'un bu varoluşsal filozof tanımı, Bernard Stiegler'in düşüncelerinde de karşılık bulur. Ona göre filozofluğa yönelik çağrı, müzisyenlik ya da yazarlık gibi belirli bireysel yeteneklere ya da *armağanlara* indirgenmez; aksine, tüm insanlarda potansiyel olarak var olan müşterek bir yeti olarak değerlendirilmelidir. Bununla birlikte, bu müşterek potansiyelin fiil hâline gelişi *-bir eyleme geçiş* (passage to the act) olarak- her bireyde tekil bir biçimde gerçekleşir ve bu tekilik, filozofun bireyselliğini belirleyen temel unsurlardan biri olarak görülür. Bu çerçevede, filozofluk mesleki bir uğraştan ziyade, dinî anlamda bir *vocation*, yani bir görev çağrısı olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla filozofun varoluşu, yalnızca düşünsel değil, aynı zamanda varlıksal düzlemde de bu çağrıyla sürekli bir uyum içerisinde olmalıdır (Stiegler, 2009: 2). Bu “varoluşsal çağrı” modeli, filozofun yalnızca sistem kurucusu değil; aynı zamanda dönüşümün öznesi, ahlâkî rehber ve toplumsal düşünceyi şekillendiren bir figür olarak da yeniden kavramsallaştırılmasına imkân verir. Bu çerçevede, felsefenin tanımsal sınırları yalnızca Aristotelesçi ya da Kantçı paradigmlar içerisinde değil; Konfüçyüs'ten İbn Sînâ'ya, Spinoza'dan Gökalp'e uzanan daha kapsayıcı bir düşünsel evren içerisinde yeniden kavramsallaştırılmayı gerektirmektedir. Felsefenin bu çoğulcu karakteri, yalnızca disiplinin tarihsel zenginliğin yanı sıra, farklı coğrafyalardaki düşünür tipolojilerini epistemolojik düzeyde meşrulaştıran metodolojik boyutunu da görünür kılmaktadır. Dolayısıyla, felsefeye dair tekil ve normatif tanımlar yerine; farklı tarihsel ve kültürel kontekstlere açık çoğulcu bir teorik yaklaşım geliştirmek hem düşünce tarihinin kapsayıcılığını genişletecek hem de Batı dışı filozofluk biçimlerinin epistemik değerini sistematik biçimde görünür kılacaktır. Bu çoğulcu yaklaşım, her yerel düşünsel üretimi doğrudan “felsefe” kategorisine dâhil etmeden önce, kullanılan tanımın içerdiği kültürel ve kavramsal varsayımların eleştirel biçimde sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Ancak bu sorgulama, yalnızca her düşünsel çabanın “felsefe” olup olmadığını tartışmakla sınırlı kalmamalı; kullanılan tanım ve kavramsal çerçevenin tahakküm ilişkilerine, epistemik eşitsizliklere ya da indirgemeciliğe zemin hazırlayıp hazırlamadığını da dikkate alan eleştirel bir tutumu sürdürmelidir. Bu çerçevede, filozofluk figürü üzerine düşünmek yalnızca statü dağılımı ya da kavramsal adlandırma meselesi değil, aynı zamanda düşünsel etkinliğin etik, politik ve varoluşsal boyutlarını da hesaba katan bir sorgulama zemini olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle felsefenin tarihsel ve kültürel bağlamlara göre farklı biçimlerde tezahür edebileceğini kabul eden bir yaklaşım biçimi, onun epistemolojik çoğulluğunu ve tanımsal esnekliğini daha görünür kılmak açısından yapıcı bir çerçeve sunmaktadır.

A. II. Filozof Figürü: Kuramdan Eyleme Düşüncenin Sorumluluğu

Felsefenin yalnızca teorik bilgi üretimiyle sınırlı olmayan, aynı zamanda yaşamın anlamını kuran bir pratik olarak ele alınması, modern düşünce içinde farklı biçimlerde yeniden formüle edilmiştir. Bu çoğulcu yaklaşımlardan biri, felsefeyi evrensel bilgi sistemleri inşa eden mutlak bir disiplin olarak değil, kültürel bir söylem ve kişiler arası bir etkinlik olarak konumlandıran Richard Rorty'nin düşüncesinde belirginleşmektedir. Rorty'e göre, felsefenin ayrı bir disiplin olarak teşekkülü ve epistemoloji etrafında merkezileşerek evrensel hakikat temellerini araştırma yönelimi, esasen 17. yüzyılın ve Kantçı düşüncenin bir ürünüdür. Bu temel arayışı, bilginin, algı ve bilme arasındaki ilişkide, özellikle Platoncu geleneğin etkisinde, objelerle ayrıcalıklı bağlar kurma düşüncesine dayanır. Rorty ise bu epistemolojik objektivite nosyonunu, başlangıçta seçilen metaforların diyalektik gelişiminin son ürünü olarak değerlendirir. Ona göre kesinlik, insanî olmayan bir gerçeklikle karşılaşma meselesi değil; insanlar arası bir “sohbet” meselesidir (Rorty, 2006: 170–171). Bu çerçevede geliştirilen alternatif bakış açısı, felsefenin evrensel, temelli bir bilgi sistemi olmaktan ziyade, kültürel bir anlatı veya kişiler arası bir sohbet biçimi olarak konumlandırılması gerektiği yönündeki argümanı desteklemektedir. Bu nedenle felsefe,

evrensel doğruları temsil eden kapalı bir sistem olmaktan ziyade, kültürel anlatılar ve diyaloga dayalı etkileşimler yoluyla şekillenen bir *yaşam biçimi* olarak düşünülmelidir.

Filozof figürünün yalnızca bilgi üretimiyle değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal sorumluluk temelinde de yeniden tanımlanabileceğine dair düşünceler, günümüzde daha fazla önem kazanmaktadır. Filozof, düşünce tarihinin farklı dönemlerinde ve kültürel bağlamlarında çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Bu tarihsel çeşitlilik içerisinde özellikle Kıta Avrupası'nda şekillenen klasik filozof tipolojisi öne çıkar; bu anlayış filozofu, çoğunlukla metafizik sistemler kuran, akıl yürütme tekniklerini rafine eden ve soyut kuramsal çerçeveler inşa eden bir figür olarak tanımlar. Bu yaklaşım, felsefeyi yalnızca teorik bilgi üretimiyle sınırlandırmakta; düşünsel faaliyeti tarihsel ve toplumsal bağlamdan koparmakta; nihayetinde ise Avrupa-merkezli tekil bir bakış açısını evrensel bir norm olarak dayatmaktadır. Oysa düşünce tarihine disiplinlerarası ve kültürlerarası bir perspektifle bakıldığında, filozofun yalnızca aklî sistem kurucusu değil, aynı zamanda toplumsal sorunlara çözüm üreten bir entelektüel rehber, kültürel kodları yeniden yorumlayan bir analist ve tarihsel dönüşümün öznesi olarak da konumlandırılabilirliği görülmektedir. Felsefeyi yalnızca bir kuramsal etkinlik olarak değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal bir görev olarak değerlendiren bu alternatif yaklaşım, günümüz düşünürlerinden Bıçak'ın çalışmalarında somut bir örneğini bulur. Toplumsal meselelere çözüm üretmeye çalışan entelektüel, aydın, din adamı, sanatçı ve özellikle filozof gibi düşünce alanına mensup bireyleri *büyücü* kavramı çerçevesinde ele alan Bıçak, bu kavramsallaştırmanın kökenini İslâm öncesi Türk düşünce geleneğine dayandırır. Ona göre *büyücü*; evren ile insan arasındaki ilişkileri açıklayan, bozulan kozmik ve toplumsal uyumu yeniden kurmaya çalışan kişidir. Aynı zamanda *büyücü*, varoluşa dair sorunlara düşünsel cevaplar geliştiren ve evren tasavvurunu toplumsal bilinçle bütünleştiren bir rehberdir (Bıçak, 2009: 91). Bu doğrultuda Bıçak, *büyücü*yü yalnızca teorik meselelerle ilgilenen bir düşünür olarak değil, düşünce üretiminin merkezinde konumlanan bir figür olarak tanımlar. *Büyücüler*, doğaya ve ilâhî olana dair sırra vakıf olmaları sayesinde, evrenin yapısına ilişkin bilgiye ulaşan ve bu bilgiyi toplumla paylaşan bireylerdir. Toplum nezdinde hakikatin taşıyıcısı olarak kabul edilmeleri de bu nedenle tesadüf değildir. Başka bir ifadeyle *büyücü*, yalnızca bir bilgi üreticisi değil; aynı zamanda toplumsal kurum ve *kıymet*leri kuran, topluma her alanda yön veren ilk kurucu öznedir. Bu bağlamda Bıçak, *büyücülerin* insanlık tarihindeki ilk toplumsal örgütlenmeleri meydana getiren öncüler olduklarına dikkat çeker (Bıçak, 2014: 329-330; Bıçak, 2018: 109). Bu *büyücü* tipolojisinin düşünce tarihindeki farklı tezahürleri, antik Çağ'da Sokrates'in polisteki ahlâkî sorgulamalarında; İslâm felsefesi geleneğinde Fârâbî'nin erdemli şehir idealinde; modern düşüncede ise Rousseau'nun toplum sözleşmesi ve Spinoza'nın etik-politik bütünlük arayışında izlenebilir. Çünkü bu isimler, filozofun kuramsal üretim ile pratik misyonu birleştiren çok katmanlı rolünü görünür kılmaktadır.

Bu çok katmanlı rol tanımı, yalnızca felsefî etkinliğin içeriğini değil, aynı zamanda çağdaş dünyadaki işlevini de yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Nitekim Bernard Stiegler, modernlikte hesaplamaya dayalı teknik aklın egemenliğiyle birlikte ortaya çıkan eleştirel düşünce krizini, *sistemlik aptallık* kavramı çerçevesinde tartışır. Ona göre, eleştirel teori bu krizi açıklamakta yetersiz kalır; çünkü farmakon kavrayışı, yani hem iyileştirici hem de zehirleyici olan teknik nesnenin çift anlamlı yapısı, yeterince dikkate alınmamıştır. Bu ihmalkârlık, yalnızca bilgiye erişim biçimlerini değil, arzulayıcı imgelemenin üretim sürecini de kökten etkilemiştir. Stiegler'e göre, kültür endüstrilerinin merkezileşmesiyle birlikte akılcılaştırma süreçleri irrasyonel sonuçlara yol açmış; bu durum ise *genelleşmiş proleterleşme* aracılığıyla düşünme kapasitesinin bozulmasına neden olmuştur (Stiegler, 2013: 22-23). Böylece, düşünce alanı yalnızca içerikten değil, eleştirel etkinliğin kendisinden de mahrum kalmıştır. Stiegler'in bu analizi, filozof figürünün yalnızca metafizik bilgiyle değil, toplumsal sorumlulukla da tanımlanması gerektiğine dair çağdaş bir teyit işlevi görür. Bu temelde filozof kavramını Avrupa-merkezli tekil bir kalıba hapsedmek, felsefenin evrensellik iddiasıyla açık bir çelişki oluşturur. Aksine, düşünce tarihini kültürel çoğulculukla okumak ve felsefî etkinliği yalnızca soyut sistemlerle değil, toplumsal gerçekliğe müdahale eden pratiklerle tanımlamak; Gökalp gibi figürlerin de bu kategori içerisinde anılmasını haklı kılar. Bu yaklaşım, yalnızca felsefe disiplininin sınırlarını genişletmekle kalmaz; aynı zamanda Batı-dışı entelektüel geleneklerin de epistemolojik değerini tanınır kılar.

Bu çoğulcu yaklaşım, filozofu yalnızca soyut kavramların değil, somut sorunların da faili olarak tanımlar. Öyle ki, Stiegler tabiriyle, felsefenin sorunu her şeyden önce eylem sorunudur ve felsefe ancak *yaşam biçimi* ile örnekendirildiğinde anlam kazanır (Stiegler, 2009: 7). Böylece felsefî etkinlik, toplumsal meselelerle diyalog kuran, etik sorumluluk üstlenen ve entelektüel işlevselliği kamusal alana taşıyan bir pratiğe dönüşür. Bu bağlamda, filozofluk nitelemesi yalnızca teorik

derinlikle değil; düşünsel üretimin toplumsal etkisi, kültürel dönüşüme katkısı ve kavramsal çözümleme kapasitesiyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda Gökalp'in entelektüel faaliyeti felsefi bir çerçevede yeniden anlamlandırılabilir.

B. Ziya Gökalp'in Felsefi Düşüncesi ve Filozof Olarak Yeniden Değerlendirilmesi

B.I. Ziya Gökalp'te Felsefe ve Kimlik İnşası: Avrupa-Merkezcilikten Kültürel Senteze

Türk-Osmanlı modernleşme süreci, bahsedilen Avrupa-merkezli tarihselci paradigmanın doruk noktasına ulaştığı bir dönemle eşzamanlı gerçekleşmiştir. Böyle bir ortamda Osmanlı entelektüelleri söz konusu hegemonik düşünce sisteminin yarattığı epistemolojik baskı altında, Avrupa'nın bilimsel ve felsefi birikimini içselleştirmeye ve kendi geleneklerine uyarlamaya yönelmişlerdir. Bu süreç, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında açıkça gözlemlenebilir. Bu bağlamda Türk-Osmanlı modernleşmesinin yaşandığı dönemde çözülmekte olan imparatorluk yapısına karşı geliştirilen başlıca düşünsel akımlardan biri olan Osmanlıcılık, tüm unsurların ortak bir vatandaşlık çerçevesinde bir arada tutulmasını savunurken; İslâmcılık, ümmet bilinci üzerinden birlik arayışını öne çıkarmış; Türkçülük ise etnik, kültürel ve tarihsel birliği temel alan bir perspektifle öne çıkmıştır. Bu üç yaklaşımın yanında Batıcılık, modernleşmenin temel dinamiği olarak Batı'nın ilmî, teknik ve siyasal kurumlarının olduğu gibi benimsenmesini savunmuş ve toplumsal ilerlemenin ancak Batı değerlerinin içselleştirilmesiyle mümkün olacağını ileri sürmüştür. Bu dönemde Türk-Osmanlı aydınları büyük ölçüde Batı medeniyetinin üstünlüğü varsayımından hareketle kendi entelektüel geleneklerini yeniden değerlendirme ve Batı düşünce sistemleriyle sentezleme çabasına girmişlerdir. Ziya Gökalp, bu üç yaklaşım arasında ilk dönemin metinlerinde Osmanlı milliyetçisi olduğu anlaşılrsa da sonrasında bilhassa Türkçülük fikri etrafında konumlanarak, Batıcılığın medeniyet boyutunu benimsemiş; İslâmî değerlerle Batı uygarlığını uzlaştırmaya çalışan özgün bir kültürel sentez fikri geliştirmiştir (Ülken, 1992: 304).

Batı düşüncesiyle etkileşim süreci bir yandan Türk-Osmanlı düşünce dünyasının modernleşmesine katkıda bulunurken, öte yandan bunun karşısında yer alan millî/yerli düşünce geleneklerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dolayısıyla bu dönem, kültürel kimlik ile modernleşme arasındaki gerilimin en belirgin biçimde yaşandığı evrelerden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak Türk-Osmanlı entelektüellerini kesin çizgilerle “Avrupa” ya da “millî/yerli” kategorilere ayırmak, metodolojik ve epistemolojik açıdan indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda “millî/yerli düşünce gelenekleri” ifadesiyle, dönemin şartları içinde Batı'dan etkilenmekle birlikte, yerli ihtiyaçlara ve kültürel sürekliliğe cevap verme amacı taşıyan Osmanlıcılık, İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük gibi düşünsel yönelimler kastedilmektedir. Mezkûr akımlar, yalnızca birer ideolojik duruş değil, aynı zamanda entelektüel geleneklerle kurdukları ilişki açısından da yerli/millî tartışmaları içinde anlam kazanmıştır. Buna karşılık pozitivism, materyalizm ve natüralizm gibi doğrudan Batı düşüncesinden devralınan ve çoğunlukla bilimsel ilerlemeci bir çerçevede benimsenen yaklaşımlar, bu sınıflamanın dışında tutulmalı. Çünkü bu düşünce sistemleri dönemin entelektüelleri tarafından da çoğu zaman bir felsefi dayanak ya da araç olarak görülmüş, millî/yerli fikri geleneklerin temellendirilmesinden ziyade modernleşmeci hamlelerin rasyonel zeminini oluşturmuştur. Dolayısıyla “millî/yerli” tabiriyle, yalnızca düşüncenin coğrafi kökeni değil, bu düşüncenin ne ölçüde kültürel devamlılık sağladığı ve toplumsal karşılık üretebildiği de kastedilmektedir. Bu çerçevede, Ziya Gökalp, Namık Kemal, Ali Suavi, Prens Sabahaddin ve Ahmet Rıza gibi isimler, Batı düşüncesi ile yerel gelenekler arasında köprü kurmaya çalışan sentezci karakterler olarak öne çıkar. Bu düşünürler hem Batı düşüncesini hem de yerel gelenekleri aynı anda içselleştiren ve bu içselleştirmeye dayalı olarak özgün bir fikri sistem inşa eden kişilerdir. Bu figürler, yalnızca Batılı düşüncüyü aktaran pasif aracı kimlikler değil; yerel ihtiyaçları gözeterek yeni bir entelektüel yönelim geliştiren yaratıcı aktörlerdir. Bu sentezci yaklaşımın dayandığı düşünsel zeminin, tarihsel ve kültürel boyutların yanı sıra, bireyin entelektüel yöneliminin varoluşsal temellerine de uzandığı belirtilmelidir. Bu yönüyle Bernard Stiegler'in filozofluğu ve felsefe yapma etkinliğini belirli bir coğrafyaya özgü bir uzmanlık değil, bireyin kendine özgü şekilde gerçekleştirdiği varoluşsal bir çağrı (vocation) olarak kavramsallaştırmasıyla benzer bir düşünsel zemini paylaşır (Stiegler, 2009). Başka bir deyişle, bu tür entelektüeller, yalnızca Batılı düşüncüyü taklit etmeyi değil; onu yerel *kıymet*lerle harmanlayarak anlamlı ve sürdürülebilir bir modernleşme modeli üretmeyi amaçlamışlardır. Bu yaklaşım, yüzeysel bir Batılılaşma veya katı bir gelenekselcilikten ziyade, kültürel sentez ve yaratıcı adaptasyon süreçlerini içeren daha dinamik bir düşünsel yönelime işaret eder. Bu bağlamda, Türk düşünce tarihinde bu sentezci zihniyetin paradigmatic örneklerinden biri olarak Ziya Gökalp ön plana çıkmaktadır. Gökalp'in felsefeye yönelimi, yalnızca bireysel entelektüel bir eğilim değil; Osmanlı Devleti'nin çözülme sürecinde toplumsal kurumların ve değer sistemlerinin çöküşüyle ortaya çıkan toplumsal ihtiyaca yanıt olarak yeni bir medeniyet tasavvurunun geliştirilme

zorunluluğu sonucunda şekillenmiştir (Bıçak, 2010: 54). Bu entelektüel yönelimin ardında, Diyarbakır'daki Osmanlı milliyetçiliğinden Selanik'teki Türkçü dönüşüme ve İstanbul'daki sistemleştirici sosyoloji anlayışına uzanan çok katmanlı bir fikir evrimi yatmaktadır (Ülken, 1992). Bu durum, Gökalp'in Batı sosyolojisinin metodolojik imkânlarını kullanırken aynı zamanda Türk kültürel mirasının özgün unsurlarını kuramsal düzeyde yeniden yorumlayarak düşünce sistemine dâhil etmesinin arka planını oluşturur.

Çalışmanın bu aşamasında, daha önce oluşturulan teorik zeminden hareketle Gökalp'in, Batı hegemonik düşünce sisteminin yarattığı baskı karşısında *filozof* olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği meselesi tartışılacaktır. Mezkûr teorik zemin, felsefenin tanımsal sınırlarının Avrupa-merkezcî normların ötesine taşınması ve farklı tarihsel-kültürel bağlamlardaki düşünür tipolojilerinin de felsefe tarihi içine dâhil edilmesi gerektiğini savunmaktaydı (Hadot, 1995; Stiegler, 2009; Rorty, 2006). Bu kuramsal perspektif doğrultusunda, Gökalp örneği özelinde *filozof* kavramının ne şekilde yeniden değerlendirilebileceği ele alınacaktır.

Türk düşünce tarihinde Gökalp, Doğu ve Batı düşünce geleneklerine derin vukufiyetiyle bilinen seçkin bir entelektüeldir. Gökalp'in olağanüstü üretkenliği, 48 yıllık nispeten kısa ömrüne rağmen yirmi ciltlik bir külliyat ortaya koymasıyla tezahür etmiş ve dikkat çekmiştir. Gökalp'in çalışmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde ortaya çıkan sosyo-politik meseleleri sistematik ve bütüncül bir bakış açısıyla ele almış ve bu sorunlara yönelik çözüm önerileri geliştirme iddiasını taşımıştır. Böylesi bir iddia etrafında şekillenen düşünce sistemi, Gökalp'in incelediği hemen her konuda özgün fikirler geliştirebilmesiyle de dikkat çekmektedir. Nitekim Gökalp'in entelektüel mirasını inceleyen akademik çalışmalar, onun Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin en etkili düşünürlerinden biri olarak konumlandırılmıştır. Bu değerlendirme, Gökalp'in fikirleri ve teorilerinin Türk modernleşme sürecine yaptığı derin etkiyi yansıtmaktadır (Berkes, 1985: 200).

Gökalp'in düşünce sistemi, dinamik ve pragmatik niteliğiyle öne çıkmaktadır. Bu sayede onun fikirleri, çağdaş Türk toplumunun karşılaştığı toplumsal ve siyasal sorunların çözüm arayışlarında hâlen önemli bir referans noktası olmayı sürdürmektedir. Diğer bir ifadeyle, Gökalp'in entelektüel mirası Türk modernleşme tarihinde kritik bir dönüm noktasını temsil etmekte ve günümüz Türkiye'sinin çeşitli toplumsal meselelerinin analizinde de geçerliliğini korumaktadır. Bu durum, Gökalp'in düşüncelerinin tarihsel öneminin yanı sıra çağdaş Türk düşünce hayatındaki kalıcı etkisini de gözler önüne sermektedir. Bu çerçevede, Gökalp'in düşünce sistemi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümlere teorik zemin oluşturma çabasının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Öte yandan onun felsefe tasavvuru, yalnızca bilimsel ilkelere dayalı mantıksal analizle sınırlı değildir; bireyin içsel yönelişlerine, ahlâkî ihtiyaçlarına ve estetik duyarlılığına da cevap vermeye yöneliktir (Gökalp, 2006: 474). Bu bağlamda Ülken, Gökalp'in inanç krizi nedeniyle gerçekleştirdiği intihar girişimini bir tür felsefî buhranın sonucu olarak değerlendirmektedir (Ülken, 1992: 304).

Bu yönelimiyle Gökalp'in yaklaşımı, Hadot'nun felsefeyi bir *yaşam biçimi* olarak yorumlayan anlayışıyla ve Rizvi'nin hikmeti sezgi, manevî tecrübe ve varoluşsal dönüşümle ilişkilendiren perspektifiyle anlamlı bir benzerlik taşımaktadır. Bu yönelim, Gökalp'in felsefeyi yalnızca teorik ya da spekülâtif bir alan olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel *kıymet*lerin inşasında etkin bir unsur olarak konumlandırmasının da temelini oluşturur. Nitekim *İlme Doğru* başlıklı yazısında Gökalp (1982c: 9), bireylerin olduğu kadar milletlerin de kendilerine özgü düşünme, hissetme ve isteme yetileri bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, düşünme yetisinin felsefe ve ilimle; hissetme yetisinin din ve sanatla; isteme yetisinin ise ahlâk, siyaset ve iktisatla ilişkilendiğini belirtir. Bu tasnif, felsefeyi yalnızca rasyonel bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda sezgisel ve iradeye bağlı yönleriyle de tanımlayan çok katmanlı bir anlayışı yansıtır. Gökalp'e (1982a: 7) göre felsefe, “aklın umumî kanunlarını” ve “hassasiyetin hususî ânâtını” keşif ve tahlil ettikten sonra, artık “iradenin ulvî gayelerini” araştırma görevini üstlenmiş; yani günümüzdeki işlevi *kıymet*leri takdir ve yeni *kıymet*leri ibda etmek olmuştur. Bu yaklaşım, onun felsefeye yüklediği ahlâkî ve kültürel yönelimi vurgularken, aynı zamanda modern bir ulus-toplunun inşasında felsefî düşüncenin rehberliğine duyulan ihtiyacı da ortaya koymaktadır.

Böylesine bir etkiye sahip olan Gökalp'in entelektüel çabasının temel ekseni, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecinden modern ulus-devlete geçiş döneminde ortaya çıkan toplumsal ve siyasal problemlerin teşhisi ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinin geliştirilmesidir. Bu yaklaşım, toplumsal ve siyasal kurumların bütüncül bir dönüşümünün kaçınılmaz olduğu yönündeki kanaatini yansıtmaktadır. Nitekim Gökalp'in düşünce sisteminde yeni, yani modern anlamdaki ulus-devletin hangi toplumsal ve siyasal *kıymet*ler üzerine inşa edileceği meselesi temel bir soru olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda merkezî ve belirleyici bir unsur olarak Türkçülük fikri hem Gökalp'in düşünsel sistematigi içinde

hem de Osmanlı modernleşmesi sürecinde karşılaşılan fikrî yönelim arayışları bağlamında belirginleşmektedir. Ancak Gökalp'in Türkçülük savunusu, basit anlamda sığ bir ideolojik tercihten ziyade dönemin tarihsel ve sosyo-politik koşullarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü İslâmcılık ve Osmanlıcılık akımlarının etkinliğini yitirdiği bir ortamda Gökalp, modern bir ulus-devletin kurulması için gerekli fikrî altyapıyı Türkçülük üzerinden inşa etmeye yönelmiştir. Dolayısıyla onun Türkçülük anlayışı, ırkçı unsurlardan arındırılmış, kültürel bir ideal etrafında şekillenen ve toplumsal dayanışmayı esas alan bir hayat felsefesi niteliğindedir (Parla: 1993: 56). Bu yaklaşım, etnik köken yerine kültürel bağları önceleyen kapsayıcı bir millet anlayışını yansıtmaktadır.

Gökalp'in entelektüel mirası incelendiğinde, onun düşünce sisteminin çok boyutlu ve katmanlı bir yapıya sahip olduğu görülür. Gökalp, her ne kadar Durkheimcı sosyolojik yöntemi büyük ölçüde benimsemiş olsa da bütünüyle bu metodolojinin sınırlarında kalmamıştır. Çünkü onun düşünce dünyası, içinde yetiştiği kültürel ve entelektüel ortamın çeşitli unsurlarını bünyesinde barındırmakta ve hattâ bu unsurların onun fikirlerini belirlediği söylenebilir. Dolayısıyla Gökalp'in toplumsal ve siyasî meselelere yaklaşımı, salt bir sosyolojik analizle sınırlı kalmayarak daha geniş bir perspektife uzanmaktadır. Bu çerçevede, her ne kadar kendisini bir filozof olarak tanımlamasa da Gökalp'in dönemin felsefî tartışmalarına aktif katılımı ve bu tartışmaların izlerini kendi çalışmalarına yansıtması dikkat çekicidir. Bu tablo, Stiegler'in (2009) filozofluğu meslekten ziyade varoluşsal bir çağrı olarak tanımlayan yaklaşımıyla örtüşür; çünkü Gökalp resmî anlamda bir *filozof* unvanı taşımamakla birlikte entelektüel pratiğinde felsefî sorgulamalara yer vererek bu çağrıya fiilen cevap vermiş görülmektedir. Bu durum, onun incelediği konuların yalnızca sosyolojik bir perspektiften değil aynı zamanda felsefî bir zeminde de ele alındığını göstermesi bakımından son derece önemlidir. Nitekim Gökalp'in çalışmalarında toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel meselelere getirdiği çözüm önerileri, sosyolojik temellere dayanmakla birlikte felsefî ve hatta zaman zaman dinî açıklamaları da içermektedir. Böylesine çok yönlü bir yaklaşım, Gökalp'in düşünce sisteminin zenginliğini ve karmaşıklığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Gökalp'in entelektüel mirasını tam manasıyla anlayabilmek için onun benimsediği sosyolojik metodolojinin yanı sıra, felsefî düşüncelerini ve içinde yetiştiği kültürel bağlamı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Gökalp'in entelektüel mirası dikkate alındığında, felsefenin onun düşünce sisteminde önemli bir işleve sahip olduğu görülür. Burada felsefe büyük ölçüde pragmatik bir nitelik taşımakta ve toplumsal sorunların çözümüne yönelik bir araç işlevi görmektedir. Gökalp'in felsefî düşünceye yönelimi, 20. yüzyılın başlarındaki Türk-Osmanlı modernleşme sürecinin karmaşık dinamiklerini anlamlandırma çabasının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Gökalp'in düşünce dünyasında merkezî bir yer işgal eden sosyoloji, felsefî düşüncenin etkisi altında şekillenmiş ve her iki disiplin arasında karşılıklı bir ilişki kurulmuştur. Böylesi bütünleşik bir yaklaşım, felsefenin antik dönemde bir *yaşam sanatı* olarak anlaşılmaya dair perspektifi de hatırlatır (Hadot, 2004). Nitekim Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* ve *Türk Medeniyeti Tarihi* gibi eserlerinde sistemleştirdiği *hars* ve *medeniyet* ayrımı hem sosyolojik hem de felsefî temellere dayanmaktadır (Gökalp, 1976a; Gökalp, 1976b).

Dönemin tarihsel koşulları, Gökalp'in felsefeye yöneliminde belirleyici bir rol oynamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş süreci, beraberinde derin bir kimlik krizi ve *kıymet*ler sisteminde sarsılmayı getirmiştir. Bu bağlamda II. Meşrutiyet döneminde (1908-1918) yaşanan yoğun felsefî ve ideolojik tartışmalar, Gökalp'i felsefî düşünceye yakınlaştırmış ve çözüm önerilerini bu bağlamda formüle etmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Gökalp'in oluşturduğu "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" formülü, bu çabanın en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Ancak burada vurgulamak gerekir ki Gökalp'in amacı sistematik bir felsefî doktrin inşa etmek değil, kendi düşünce yapısını felsefî unsurlarla zenginleştirmek olmuştur. Bu yaklaşım, onun pragmatik ve eklektik düşünce tarzının bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim Gökalp, Durkheim'in sosyolojisini, Bergson'un sezgicilik felsefesini ve klasik İslâm düşüncesinin bazı unsurlarını sentezleyerek özgün bir düşünce sistemi kurma çabasına girişmiştir (Anar, 1996: 131). Dolayısıyla Gökalp'in düşünce sisteminde felsefe, toplumsal ve siyasal meselelerin analizi ve çözümünü için başvurulan metodolojik bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, onun entelektüel mirasının çok katmanlı yapısını ve dönemin karmaşık sosyo-politik ortamına yanıt verme gayretini yansıtmaktadır.

Gökalp'in düşünce dünyası, onun 20. yüzyıl başlarındaki Avrupa entelektüel atmosferinde süregiden felsefî tartışmaları-özellikle felsefenin bilgi üretimindeki konumu, bilimlerle ilişkisi ve metodolojik yönelimi gibi konuları- yakından izlediğini ve bu tartışmalara, bilgi ve *kıymet* üretimi arasındaki ilişkiyi merkeze alan özgün bir düşünsel çerçeveye dâhil

olduğunu göstermektedir. Özellikle felsefe ile bilim arasındaki ilişkinin yeniden tanımlandığı bu dönemde, Gökalp'in görüşleri hem bu epistemolojik dönüşümleri yansıtmakta hem de onlara özgün bir çerçevede yanıt geliştirmektedir. Bu bağlamda, felsefenin artık tüm bilimleri kapsayan bir *bilimlerin bilimi* olmaktan çıkıp, bilimlerin yönünü tayin eden, anlam dünyalarını bütünlleyen bir koordinasyon işlevi üstlendiğini ifade eden Gökalp, bütün bu değişime rağmen felsefenin ruhunun değişmediğini de vurgulamaktadır (Gökalp, 1982a: 5; Gökalp, 1982h: 20; Gökalp, 2006: 467, 473). Bu görüş, felsefeye yalnızca bilgi üretimi bağlamında değil, *kıymetlerin* düzenlenmesi ve yönlendirilmesi bağlamında da kurucu bir rol atfettiğini ortaya koyar. Bu görüşün düşünsel temelini, Gökalp'in felsefenin tarihsel gelişimine dair yaptığı işlevsel sınıflandırmada daha net biçimde görmek mümkündür. Ona göre felsefe, önce mantık alanında biçimlenmiş, çeşitli bilim dallarını ortak ilkeler altında birleştiren bir disiplin olarak görülmüştür. Zamanla metafizik ve estetik alanlara yönelmiş; varlık ve güzellik gibi kavramlara dair genel ilkeleri belirleme çabasına girmiştir. Nihayet modern dönemde, felsefe siyasal, hukuki ve ahlâkî alanlara odaklanarak mevcut *kıymetlerin* sorgulanması ve yeni *kıymetlerin* oluşturulması gibi işlevleri üstlenir hâle gelmiştir. Bu tarihsel seyir, Gökalp'in felsefeyi yalnızca bilimsel veya metafizik alanlarla sınırlı görmediğini; tersine onu, toplumsal *kıymetlerin* eleştirisi ve üretimiyle doğrudan ilişkili bir etkinlik olarak konumlandığını ortaya koymaktadır. Nitekim Gökalp, felsefeyi keşfedilmiş bilgiler bütünü olarak değil; bilginin sürekli olarak araştırıldığı, sınandığı ve dönüştürüldüğü yöntemsel bir süreç olarak görür. Ona göre, felsefe ancak çağın bilimlerinden ilham alan ve bu bilimsel yöntemleri kendi düşünce sistemine adapte edebilen bir yapı kazandığında gerçek anlamına kavuşur (Gökalp, 1976c: 28). Bu yaklaşım, felsefenin yalnızca teorik değil; aynı zamanda eylemsel ve dönüşümcü bir etkinlik olduğunu gösterir. Gökalp'in bu yönelimi, onu salt spekülâtif düşünceyle değil, aynı zamanda düşünce üretiminin metodolojisiyle ilgilenen bir figür olarak öne çıkarır. Felsefe, bu anlamda bilgi değil; bilgiyi doğuran ve şekillendiren yöntemdir. Ancak bu çerçevede, Gökalp'in düşünsel sisteminin Bergsonculuk, Pragmatizm, Pozitivizm ya da Materyalizm gibi belirli felsefi akımlarla doğrudan ilişkisini tespit etmek, hem özel bir karşılaştırmalı analiz gerektirmekte hem de bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır.

Gökalp'in felsefe anlayışının özgün yanlarından biri, felsefeye yüklediği işlevin yalnızca rasyonel kavrayışla sınırlı olmadığını, aksine sezgisel, ahlâkî ve hatta mistik boyutları da içeren çok katmanlı bir yapıya sahip olduğuna işaret etmesidir. Ona göre ruhsal ve hayatî olgular, salt akıl yürütmeye kavranamaz; bu tür deneyimler, ancak sezgi, hal, sempati ve içsel ilham gibi irrasyonel yollarla keşfedilebilir. Bu bağlamda felsefe, yalnızca kavramsal analiz değil; aynı zamanda ruhsal derinlik, sezgisel farkındalık ve varoluşsal ilhamı da içeren bir düşünsel etkinliktir. Aklın işlevi ise bu sezgisel ve manevî kapasitelere yardımcı olmaktır; bağımsız ve hükmedici bir otorite değil, tamamlayıcı bir unsur olarak iş görür (Gökalp, 1982j: 65). Gökalp'in bu yönelimi, onun *kıymet* felsefesini yalnızca teorik bir sistematik değil, aynı zamanda bireyin iç dünyasında yaşanan anlam ve hakikat arayışına bağlı kurguladığını göstermektedir. Nitekim Gökalp'e göre, felsefe bilimsel bilgiye dayanmakla birlikte, onu aşan özgün bir düşünce tarzı olarak belirir. Bilim, nesnel ve evrensel bir karakter taşıdığı için Türkçülük gibi kültürel aidiyetlere indirgenemezken; felsefe, bilimsel düşünceyle çelişmemek şartıyla bireyin ruhsal ihtiyaçlarına yönelen özgür bir alandır. Bu bağlamda felsefenin değeri, bir yandan bilimle uyum düzeyiyle; diğer yandan ise bireylerde umut, vecd, teselli ve mutluluk yaratma kapasitesiyle ölçülür (Gökalp, 1976a: 179). Dolayısıyla felsefe, yalnızca nesnel gerçekliklerle değil, aynı zamanda öznel deneyimlerle de ilişkili olan çift yönlü bir etkinliktir. Gökalp'in bu yaklaşımı, onun felsefeyi teorik bilginin ötesinde, yeni *kıymetler* üretebilen, ruhsal tatmin sağlayan ve toplumsal anlam arayışına katkıda bulunan bir düşünsel faaliyet olarak kavradığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Gökalp, felsefenin klasik dönemlerde *aklın genel yasalarını* ve ardından *duyarlılığın özel anlarını* keşfetmeye odaklandığını, ancak modern dönemde artık insan iradesinin yüce amaçlarını araştırdığını ifade eder. Ona göre modern felsefe, bilgiye ulaşmanın ötesinde, *kıymetleri* takdir etmek ve yeni *kıymetler* yaratmakla yükümlüdür; bu nedenle de temel yöntemi *keşif ve tahlil* değil, *takdir ve ibdâdır* (Gökalp, 1982a: 5-6).

Felsefeye bu şekilde *kıymet* temelli ve toplumsal işlevli bir yön atfeden bu yaklaşım, bir yönüyle Comte'un pozitivist bilgi anlayışıyla ve Dilthey'in doğa bilimleri ile tin bilimleri ayrımıyla kesişse de sosyal *kıymetler* sisteminin zirvesinde yer alan dinî *kıymete* (mukaddes) atfettiği transandantal ve rasyonel-ötesi nitelikler bakımından bu teorik çerçevelerin sınırlarını aşmaktadır. Bu yaklaşıma göre sosyal *kıymetler*, ekonomik *kıymet*ten başlayarak sırasıyla bilimsel, estetik, ahlâkî ve en üst seviyede dinî *kıymete* doğru yükselen hiyerarşik bir organizasyona sahiptir. Bu en yüksek *kıymet*, yalnızca ahlâkın üzerinde konumlanmakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda *estetik-ötesi* (*fevkalbediiyat*) ve *mantık-ötesi* (*fevkalmantik*) bir karaktere sahiptir; *zevk*, *hal* ve *mükâşefe* gibi irrasyonel epistemolojik yollarla kavranmaktadır (Gökalp, 1982g: 21-23). Bu vurgu,

Gökalp'in düşünce sisteminin felsefeyi sadece empirik gözlem ve rasyonel çıkarıma dayalı pozitivist bir bilgi arayışı olarak değil, aynı zamanda ahlâkî ve mistik dönüşümün kaynağını oluşturan dinî kıymetlerin ve bunlarla ilişkili transandantal deneyimin sistematik bir şekilde ele alındığı bir düşünce biçimi ve yaşam pratiği olarak kavramsallaştırdığını ortaya koymaktadır. Bu noktada Gökalp, felsefenin asıl uğraş alanının kıymetler olduğunu şu şekilde dile getirir:

“Felsefe «görülen varlıkları» ilme, «görünen varlıkları» mâba'dettabîaya terk ettiği için nâdim olmadı. Çünkü «istenilen varlıklar» ona daha zengin yeni bir mücahede zemîni arz ediyordu. Felsefe düşündüğünü sevmek, sevdiğini düşünmek isterdi. Ne ilmin elde ettiği umûmî hakikatler, ne mâba'dettabîamn bulduğu hususi hüviyetler gönlündeki «kemal» iştîyakım tatmin edememişti. Felsefe güzel ve âlî mâhiyetlere kavuşmak istiyordu. Bu yeni sâha ona «kıymet» hâzinesini ihdâ etti. (Gökalp, 1982a: 5)”

Bu itibarla Gökalp'in felsefe anlayışının yalnızca teorik bir bilgi alanı olmaktan ziyade kıymetler ekseninde bir arayış ve içsel yönelim olarak kurgulandığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım biçimi, neo-Kantçı kıymet felsefesini çağrıştırmakla birlikte, Gökalp'in kendi entelektüel geleneğiyle kurduğu diyalog üzerinden geliştirdiği özgün bir sentezi de yansıtmaktadır. Bu çerçevede, Gökalp'in “kemal/mükemmellik” kavramına yaptığı vurgu, onun felsefeyi salt spekülasyon ya da teorik bir disiplin olarak görmediğini, aynı zamanda ona ahlâkî ve pratik bir yöneliş attığını göstermektedir. Bu tutum, Hadot'nun işaret ettiği üzere, antik felsefe geleneğinde felsefenin esasen bir yaşam biçimi, bir ahlâkî pratik oluşuyla da örtüşmektedir (Hadot, 1995). Bu bağlamda Gökalp'in felsefe yapma tarzı, sadece Avrupa'daki felsefî yönelimlere değil, aynı zamanda Türk-İslâm düşünce geleneğine de köprü kuran çift yönlü bir sentez çabasıdır. Nitekim Gökalp, kıymet üretimi temelinde şekillenen bu felsefî yönelimi, yalnızca modern Batı düşüncesiyle sınırlı görmez; bilakis, dönemin filozofların kıymet odaklı yaklaşımlarının, tasavvufî düşünce geleneğinde çok önceden formüle edilmiş ilkelerle benzeştiğini ileri sürer. Ona göre Alfred Fouillée, Guyau, Nietzsche ve William James gibi modern düşünürlerin mefkûreleri “güç-fikir” olarak kavramsallaştırmaları, umut, irade ve inanç vasıtasıyla yeni kıymetler yaratılabileceğini savunmaları, aslında şeyler ancak kendileriyle mükemmelleşir ilkesiyle paralellik göstermektedir. Bu bağlamda Gökalp, çağdaş kıymetçilik felsefesinin kökenlerinin -dikkatli bir araştırmayla- tasavvufun zengin kıymet evreninde de bulunabileceğini ifade eder (Gökalp, 1982h: 16).

Bu noktada, Gökalp'in felsefe anlayışını yalnızca düşünsel köprüler inşa eden bir sentezci tutumla değil, aynı zamanda kıymet üretimi ekseninde şekillenen özgün bir kıymet felsefesi olarak da değerlendirmek mümkündür. Gökalp'e göre felsefe, muakale, yani fayda amacı gütmeyen saf düşünme eylemidir. Bu sistemde bilim insanı düşüncesini ameli ihtiyaçlarla yönlendirirken, filozof faydasız gibi görünen ancak kıymet bakımından yüce olan fikirlerin peşinden gider. Bu çerçevede Gökalp, *Felsefeye Doğru*'da şunları ifade etmektedir:

“İnsanîyet, en eski zamandan beri, güzel sanatlar gibi, felsefî muakaleyi de İktisadî kıymetin fevkinde tanımıştır. Bugün de umumî telâkkinin böyle olduğunu görüyoruz. Zihnî hayat gibi, ahlâkî hayatın da bedîî ciheti vardır. En yüksek faziletler, İçtimaî intizam için derhal ifası lâzım gelen kaideli ve vücutlu vazifelerin icrası değildir; belki, vicdandan kendi kendine kopup gelen ve ekseriya nefsi ibzal mahiyetinde görülen hür ve gayesiz fedakârlıklardır. Bazı faziletler vardır ki faydacı adamlar onları mecnunane telâkki ederler; halbuki bu faziletlerin büyüklüğü mecnunane olmalarının neticesidir. (Gökalp, 1982d: 30)”

Gökalp'in bu değerlendirmesi, felsefeyi salt aklî bir etkinlik olarak sınırlamayan, onu aynı zamanda estetik, ahlâkî ve dinî alanlarda derin bir kıymet üretimiyle ilişkilendiren çok katmanlı bir düşünce biçiminin ifadesidir. Bu anlayış, yalnızca bireyin entelektüel gelişimini değil, aynı zamanda onun vicdanî derinliğini ve ruhsal olgunluğunu da felsefî etkinliğin kapsamına dâhil eder. Hadot'nun felsefeyi bir yaşam biçimi olarak tanımlayan yaklaşımıyla paralellik taşıyan bu çerçeve, Gökalp'in entelektüel portresini klasik filozof tanımlarının ötesine taşıyan nitelikte bir içsel dönüşüm çağrısına işaret eder. Bu doğrultuda Gökalp, toplumsal hayatın dönüşümünü yalnızca teknik veya kurumsal reformlarla değil, kıymet sistemlerinin köklü biçimde yeniden inşasıyla mümkün görmektedir. Ona göre, ekonomik, ailevi, sanatsal, felsefî, ahlâkî, hukukî ve siyasî alanlardan oluşan toplumsal hayat, bu alanlara içkin kıymetlerin toplamı olarak şekillenir. Dolayısıyla “yeni bir hayat” fikri, yalnızca biçimsel bir değişimi değil; bu alanların her birinde geçerli olan kıymetlerin yeniden üretilmesini ve yaygınlaştırılmasını zorunlu kılar (Gökalp, 1982i: 41). Bu bağlamda Gökalp'in felsefeye yüklediği temel işlev, yalnızca teorik bilgi üretmek değil; aksine, bu yeni hayatı mümkün kılacak kıymetleri teşhis etmek, toplumsal olarak meşrulaştırmak ve yaymak yönünde bir entelektüel sorumluluk üstlenmektir. Böylece felsefe, Gökalp'in düşüncesinde yalnızca bireysel anlam arayışının ötesine geçerek, toplumun değerler sistemine yön veren, kültürel inşa süreçlerine katılan bir düşünsel pratik olarak belirginleşir. Bu bağlamda felsefe, düşünce ile hayat arasındaki ilişkiyi dönüştürücü bir çerçevede kurar ve yalnızca kavramsal açıklamalarla değil, toplumsal yönelimlerle de anlam kazanır.

B. II. Ziya Gökalp'te Filozof Figürü: *Kıymet* Üretimi, Ahlâkî Rehberlik ve Kültürel Dönüşüm

Gökalp'in felsefe anlayışı, onun sosyoloji ve kültür teorisiyle yakından ilişkilidir. *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* formülünde görüldüğü üzere, Gökalp'in düşüncesinde felsefe, kültürel kimlik ve modernleşme sorunsallarıyla iç içe geçmiştir. Bu bağlamda onun felsefe anlayışı, salt akademik bir ilgi alanı olmaktan öte, toplumsal modernleşmenin teorik zeminini oluşturma çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.¹ Ancak bu noktada, felsefenin yalnızca araçsallaştırılan bir söylem ya da ideolojik bir aparat olarak mı ele alındığı sorusu gündeme gelebilir. Gökalp'in yaklaşımı, Orta Çağ Hristiyan teolojisinde görüldüğü üzere felsefenin dinî dogmaları temellendirmek için işlevselleştirilmesinden önemli bir farklılık arz etmektedir. Çünkü Gökalp, felsefeyi herhangi bir dogmanın önceden verili kabullerini rasyonelleştirmekten ziyade, toplumsal değerlerin yeniden kurulmasına yönelik açık uçlu ve dönüştürücü bir etkinlik olarak görmektedir. Felsefe burada, ne sadece teorik bir entelektüel uğraş ne de kültürel kimliğin inşasında geçici bir dolgu malzemesidir; aksine, bilimsel yöntem doğrultusunda toplumsal *kıymet*lerin ve kurumların yeniden inşasını mümkün kılan kurucu bir düşünsel çerçeve işlevi görmektedir. Bu nedenle Gökalp'in yaklaşımı, felsefeyi dogmatik sistemlerin temellendirilmesinden ayırarak, eleştirel rasyonaliteye ve kültürel dönüşüme dayalı bir sistematik arayışın parçası hâline getirir. Daha sarıh bir ifadeyle, onun felsefe anlayışı, salt akademik bir ilgi alanı olmaktan öte, toplumsal modernleşmenin teorik zeminini oluşturma çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Gökalp'in felsefeye attığı bu rol, daha geniş kapsamlı entelektüel projesinin bir unsuru olarak görülebilir. Nitekim Gökalp (1982c: 10), *İlme Doğru* başlıklı yazısında, ilmin yalnızca teorik bir uğraş değil, aynı zamanda toplumsal yapının ve ortak *kıymet*lerin inşasında belirleyici bir unsur olduğunu vurgular. Ona göre ilim, olayların neden ve sonuçlarını açıklayarak hem faydalı olanın tespiti hem de toplumsal normların şekillendirilmesi konusunda rehberlik eder. İlim bu yönüyle, bireysel kanaatleri aşarak müşterek düşünüş biçimlerini mümkün kılan, deney ve gözleme dayalı, gayrişahsî bir faaliyet alanı olarak tanımlanır. Bu bakış açısı, Gökalp'in toplumsal kurumlara dair normatif değerlendirmelerini bilimsel bir zemine oturtma çabasının felsefeyle nasıl bütünleştiğini göstermesi açısından önemlidir. Gökalp'in ilme yüklediği bu toplumsal işlev, onun felsefeye attığı kültürel ve ahlâkî sorumluluk anlayışıyla örtüşür. Dolayısıyla ilim, felsefenin rehberliğinde şekillenen toplumsal *kıymet*lerin hem analitik hem de normatif temellendirilmesinde belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

Bu çerçevede, felsefe ile ilim birbirini dışlayan değil; aksine, bir milletin düşünme, hissetme ve isteme kapasitelerini birlikte inşa eden tamamlayıcı işlevler üstlenmektedir. Bu yaklaşım, Gökalp'in toplumsal yenileşme perspektifinde felsefeyi yalnızca spekülâtif düşünce değil, *kıymet* üretimi ve kolektif akıl yürütmenin kurucu ögesi olarak konumlandığını da göstermektedir. Bu nedenle Gökalp için felsefe, yalnızca bireysel düşünsel etkinlik değil; aynı zamanda sosyal dönüşümün kurucu kuvvetlerinden biri olarak değerlendirilmelidir (Gökalp, 1982c: 9). Çünkü Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde toplumsal ve kültürel reformun teorik temellerini oluşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Gökalp için felsefe, sadece akademik bir disiplin değil, aynı zamanda sosyal değişimin ve modernleşmenin önemli bir aracı olarak görülmektedir. Benzer bir perspektifle, Stiegler'in çağdaş analizinde de felsefi etkinliğin toplumsal meselelerle diyalog kuran ve etik sorumluluk üstlenen bir pratik olması gerektiği vurgulanır; filozof figürünün yalnızca metafizik bilgiyle değil toplumsal sorumlulukla da tanımlanması gerektiği ileri sürülür (Stiegler, 2013: 22-23). Bu açıdan değerlendirildiğinde, Gökalp'in felsefeyi toplumsal modernleşmenin hizmetine koşan yaklaşımı, çağdaş felsefe anlayışının öncül örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Ancak Gökalp'in felsefeye yüklediği işlev yalnızca toplumsal modernleşme ile sınırlı değildir; onun düşünce sisteminde felsefe, aynı zamanda bireyin iç dünyasında yaşadığı çelişkileri çözmeye yönelik ahlâkî ve varoluşsal bir arayış olarak da şekillenmektedir. Bu bağlamda Gökalp'in felsefeye dair en özgün yaklaşımlarından biri, felsefenin yalnızca aklî bir etkinlik olmadığı, aynı zamanda insanın içsel *kıymet* dünyasıyla uzlaşma arayışı olduğudur. Ona göre filozof, “aklıyla kalbini telif etmeye çalışan, müspet ilimlerle *kıymet* duyguları arasındaki ihtilafı daimî bir sulh ve ahenk hâline getirmeyi gaye ittihaz eden” kişidir. Bu çerçevede Gökalp'e göre çoğu insanın aklıyla kalbi arasında kendiliğinden bir ahenk bulunduğu için bu kişiler felsefeye ihtiyaç duymaz. Fakat kimi bireylerde bu iki yön arasında sert bir çatışma vardır ve bu çatışmanın

¹ Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki içerisindeki rolü, siyasi ideolog kimliği ve toplumculuk anlayışı, onun çok yönlü entelektüel şahsiyetinin önemli boyutlarıdır. Ancak bu makale, Avrupa-merkezli felsefe anlatılarının ötesinde yer alan Gökalp'in filozof kimliğini tartışmayı amaçladığından, söz konusu siyasi yönelimler bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bu bağlamda yapılan analizler, Gökalp'in felsefe anlayışını sosyolojik ve kültürel bağlamda yeniden yorumlamaya yöneliktir.

üstesinden gelmenin tek yolu felsefeye doğru gitmektir (Gökalp, 1982d: 33). Bu anlayış, felsefenin yalnızca teorik ya da metafizik bir bilgi etkinliği değil; aynı zamanda bir içsel denge, bir ahlâkî yöneliş ve kişisel dönüşüm arayışı olarak da değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Gökalp'in felsefeye yüklediği bu misyon, onun *hars* ve *medeniyet* ayrımıyla da yakından ilişkilidir; çünkü felsefenin toplumsal geleneklerden bağımsız hakikat arayışı, bir bakıma medeniyetin evrensel boyutunu temsil etmektedir. Ancak bu durum, Gökalp'in kültürel değerleri tamamen reddettiği anlamına gelmez. Aksine, o felsefî düşüncenin evrensel hakikat arayışı ile millî kültürün özgün *kıymet*lerini sentezleme gayretindedir. Buna göre 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında pozitivist bilimsel bilginin nesnelliği ve evrenselliği vurgulanırken, diğer yandan tarihselcilik ve kültürel görecelik gibi akımlar da güç kazanmaktaydı. Bu çelişkili epistemolojik ortamda Gökalp'in bu iki eğilimi uzlaştırma çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, bir yandan felsefenin evrensel hakikat arayışını vurgularken, diğer yandan bu arayışın kültürel bağlamdan tamamen kopuk olamayacağını farkındadır. Bu yaklaşımı doğrultusunda Gökalp, bilimsel bilgi ile felsefî arayış arasında niteliksel bir ayrım yapar; bilimleri faydaya yönelik araçsal etkinlikler olarak görürken, felsefeyi insanın manevî yönünü terbiye eden idealist bir çaba olarak tanımlar (Gökalp, 2006: 474). Böylece Gökalp, evrensel hakikat arayışını millî/toplumsal *kıymet*lerle dengede tutmaya çalışarak felsefenin hem aşkın hem de bağlamsal boyutunu bir arada düşünmeye yönelmiştir. Bu dengeleme çabasının çağdaş felsefedeki karşılığı da dikkate değerdir; 20. yüzyıl felsefesinde evrenselci epistemoloji anlayışından kültürel anlatılara doğru gerçekleşen dönüşümle de örtüşmektedir. Nitekim Rorty, kesinliğin insanî olmayan bir gerçeklikle karşılaşma meselesi değil, bir “sohbet” meselesi olduğunu vurgulayarak bilgi anlayışını evrensel temeller zemininden kültürel diyaloga taşır (Rorty, 2006). Benzer şekilde Gökalp de felsefeyi, evrensel hakikat iddiasıyla millî kültürel *kıymet*lerin sürekli etkileşim halinde olduğu bir arayış olarak kurgulamıştır.

Bu kuramsal zeminin üzerinde, Batı-merkezli dar *filozof* tanımlarının ötesine geçen bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, Gökalp'in entelektüel mirasının bir filozofun çabasını yansıttığı ileri sürülebilir. Nitekim Gökalp'in filozof figürü, yalnızca evrensel hakikat arayışını değil; aynı zamanda Türk kültürünün kadim katmanlarında yer alan düşünce geleneklerini felsefî bir söylemle yeniden ihya etme çabasıyla da belirginleşir. Bu kültürel ihya çabasının somut bir tezahürü, onun *Eski Türklerde Felsefe* başlıklı yazısında net biçimde görülür. Bu yazıda Gökalp (1982e: 280), Şamanlık ve Toyunluk geleneklerini yalnızca dinî yapılar olarak değil, aynı zamanda bir tür felsefî sistematik olarak ele alır. Ona göre, Toyunizm akli ve sistemli yapısıyla “eski Türk felsefesinin akliyyûn sistemi” olarak okunabilir. Bu bağlamda önemli olan, Gökalp'in felsefeyi yalnızca Grek ya da modern Avrupa düşüncesiyle değil, Türk kültürel mirasının kavramsal örgüsüyle birlikte düşünme girişiminde bulunmasıdır. Felsefî düşüncenin tarihsel dayanaklarını Doğu-Batı ikiliğine indirgemeksizin, kadim Türk inanç ve düşünce yapılarında da araması, onun filozof olarak özgünlüğünü pekiştirir. Çünkü Gökalp, bu yaklaşımıyla hem yerli düşüncenin imkânlarını epistemolojik düzeyde meşrulaştırmakta hem de klasik felsefe tanımlarını kültürel bir çoğulluk içerisinde yeniden yorumlamaktadır. Bu yorumlama çabasının özgünlüğü, onun düşünsel sisteminde yalnızca içerik düzeyinde değil, düşünme biçimi düzeyinde de bir özgünlük arayışına işaret etmesinde yatar. Nitekim Gökalp, eski Türklerin düşünme tarzını Batı'daki kavramsal felsefeye alternatif bir model olarak ele alır. Medeni milletlerin kelimeler ve soyut kavramlarla düşündüğünü, buna karşılık eski Türklerin simgeler aracılığıyla düşündüğünü belirtir. Bu nedenle, eski Türk felsefesine simgeselcilik adını verir (Gökalp, 1976b: 160). Bu ayrımın önemi, Gökalp'in yalnızca Batılı kavramları değil; kadim Türk düşünce biçimlerini de felsefî düzlemde yeniden canlandırma çabasının bir parçası olarak okunabilmesindedir. Böylece onun felsefî yönelimi, epistemolojik çeşitliliği yalnızca kaynak bakımından değil, form bakımından da içeren çoğulcu bir karakter kazanır.

Gökalp'in felsefe anlayışının bu kültürel boyutu, onun filozof figürüne yüklediği ahlâkî misyonla da yakından bağlantılıdır. Bu anlamda Gökalp'in düşüncesinde filozof, yalnızca evrensel ya da tarihsel hakikat arayışının taşıyıcısı değil; aynı zamanda bireysel vicdanla toplumsal sorumluluk arasında köprü kuran ahlâkî bir rehber olarak yeniden konumlandırılır. Bu ahlâkî misyonu, *Ahlâka Doğru* (Gökalp, 1982b) başlıklı yazısında sunduğu *ahlâk kahramanı* figürü aracılığıyla somutlaştırır. Bu figür, filozofluğa bir düşünsel yeterlilikten ziyade, bir içsel sadakat ve toplumsal fedakârlık düzleminde tanımlar. Gökalp'e göre bu tür kahramanlar, hayatlarını mefkûreye adayan, tehlikeleri ve menfaatleri dikkate almaksızın vicdanî ilkeleri savunan yüksek şahsiyetlerdir. Bu tanımlama, filozof figürüne yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda etik ve dönüştürücü bir işlev yükler. Bu yönüyle Gökalp'in *ahlâk kahramanı* ile Stiegler'in “varoluşsal çağrı” anlayışı arasında kavramsal bir yakınlık kurmak mümkündür. Çünkü her iki anlayış da filozofun işlevini bilgi üretiminin

ötesinde, bireysel içsel dönüşümün ve toplumsal yönlendiriciliğin merkezine yerleştirir. Bunu destekler nitelikte Gökalp şunları ifade etmektedir:

“Vıcdanî sada, bazı fertlerde müstesna bir kuvvet ikti- sap eder. Bunlara ahlâkî kahramanlar adını veririz. Bu kahramanlar, vıcdanlarından gelen sadaya, hiçbir menfaat düşünmeksizin, hiçbir tehlikeye bakmaksızın, derhal itaat eden fedakârlardır, fedâilerdir...0 halde bu gibi kahramanlara ahlâkın dâhileri ünvanını da verebiliriz.” (Gökalp, 1982b: 19-20)

Gökalp'in bu ifadesi, onun filozof anlayışının pratik boyutunu da açıkça ortaya koyar. Buna göre filozof figürü, yalnızca soyut kavramlarla uğraşan bir düşünür değil; insanı tanımlayarak toplumsal terbiyeyi yönlendiren ve ahlâkî kıymetleri inşa eden bir karakter mimarıdır. Bu yaklaşımını, *Ahlâka Doğru* başlıklı yazısında, ilim, dehâ ve ahlâkî birbirinden ayrılarak değerlendirir ve ahlâkî her tür kıymetin üstünde bir kıymet olarak konumlandırır. Bu hiyerarşide ahlâk, sadece bireysel bir içsel denge değil, toplumsal düzenin temelini oluşturan bir dayanışma zemini. Bu anlayış çerçevesinde, filozof figürü yalnızca teorik bilgi üreticisi olarak değil; aynı zamanda yüksek ahlâkî kıymetlerin taşıyıcısı ve toplumun vıcdanî pusulası olarak tanımlanır (Gökalp, 1982b). Dolayısıyla felsefenin değeri, Gökalp'e göre, insanı nasıl tanımladığına ve bu tanımın bireylerin davranışlarında ve toplumsal düzenin oluşumunda nasıl yankı bulduğuna göre belirlenir. Bu çerçevede Gökalp'in felsefeye yüklediği işlev yalnızca bireysel anlam üretimiyle sınırlı değildir; aynı zamanda toplumsal dayanışmayı, tarihsel direnci ve kolektif ideali mümkün kılan bir düşünce tarzı olarak da işlev görür. Ona göre, milletlerin kaderi yalnızca maddî güçlere değil; o topluma yön veren felsefî zihniyete bağlıdır. Bu nedenle bireysel menfaati vatanın istiklâlinin önünde gören bir toplum başarısızlığa mahkûmken; fedakârlığı, görev ahlâkını ve müşterek idealleri önceleyen bir halk felsefesine sahip toplumlar tarihsel üstünlük kurabilirler. Gökalp, Türk halkının tarih boyunca büyük medeniyetler kurmasını ve askerî zaferler elde etmesini, bu halkın yaşantısında kökleşmiş olan yüksek felsefî kıymetlere bağlar. Ona göre akademik düzlemde sistemli bir felsefe geleneği gelişmemiş olsa dahi, Türk halkının ruh dünyasında yaşayan *millî felsefe*, tarihsel varoluşun temel kaynağını teşkil etmektedir (Gökalp, 1976a: 181; Gökalp, 1995: 12). Bu bağlamda Gökalp'in *felsefî Türkçülük* anlayışı, Batılı felsefî geleneklerle rekabet edecek kavramsal sistemler inşa etmekten ziyade, halkta zaten var olan bu derin kıymetler sistemini keşfetmek, görünür kılmak ve yeni bir terkip içinde ifade etmek çabasıdır.

Bu bağlamda Gökalp'in filozof figürü, yalnızca soyut kavramlarla uğraşan bir düşünür değil; insanı tanımlayarak toplumsal terbiyeyi yönlendiren ve ahlâkî kıymetleri inşa eden bir karakter mimarıdır. Felsefenin değeri, ona göre, insanı nasıl tanımladığına ve bu tanımın bireylerin davranışlarında ve toplumsal düzenin oluşumunda nasıl yankı bulduğuna göre belirlenir. Bu insan-merkezli felsefe anlayışını, *İnsan Telâkkisi* başlıklı yazısında daha ayrıntılı biçimde şu şekilde ifade eder:

“Bir ferdin iyi bir seciyeye yahut fena bir seciyeye malik olması, insan hakkında iyi yahut fena bir telâkkiye sahip olmasının neticesidir. O halde, terbiyenin de en mühim esası insan telâkkisi olmak lâzım gelir. Çünkü, terbiyenin vazifesi iyi seciyeler vücuda getirmektir. İyi seciye sahibi olmak için, insanın hür faziletli, fedakâr olduğuna inanmak, yâni insan hakkında iyi bir telâkki sahibi olmak lâzım geliyorsa, terbiyenin üssülesası da, insan telâkkisi olmak iktiza eder.” (Gökalp, 1982f: 68-69)

Gökalp'in bu ifadesi, felsefenin yalnızca kavramsal bir uğraş değil; insan mahiyetine ilişkin olumlayıcı kanaatler aracılığıyla bireysel ve toplumsal düzeyde bir ahlâkî dönüşüm aracı olduğuna dair inancını yansıtır. Gökalp'e göre insan telâkkisi, her bireyin kendine dair geliştirdiği tasavvuru yönlendiren ve bu tasavvurun fiilî tezahürünü belirleyen kurucu bir ilkedir. Ancak bu telâkki, aynı zamanda toplumun ortak değerler sistemi içerisinde anlam bulan kültürel bir ideali de yansıttığı unutulmamalıdır. Bu anlamda filozofun görevi, yalnızca hakikati tanımlamak değil; aynı zamanda bireyin özgür iradesine, fazilete ve yüksek mefkûrelere dair inancını güçlendiren kanaatleri toplumun düşünce dünyasına yerleştirmektir. Bu yönüyle Gökalp'in felsefe anlayışı, Hadot'nun felsefeyi ruhsal dönüşüm olarak tanımlayan yaklaşımıyla örtüştüğü gibi Stiegler'in felsefî etkinliği etik sorumlulukla bütünleyen çağdaş yorumlarıyla da kavramsal bir yakınlık içerisinde. Dolayısıyla felsefe, bu çerçevede yalnızca bilgi üreten bir disiplin değil; insanın kendi potansiyelini gerçekleştirmesi ve bir toplumun ahlâkî istikametini tayin etmesi için gerekli olan *kıymet* ufkunu inşa eden dönüştürücü bir güçtür.

Sonuç

Bu çalışma, Ziya Gökalp özelinden hareketle felsefe tarihi yazısındaki Avrupa-merkezli varsayımlarına mütevazı bir sorgulama denemesi gerçekleştirmiştir. Bu sorgulama neticesinde, felsefenin evrensellik iddiasını zayıflatan metodolojik sorunlara dikkat çekilmiş, Avrupa-merkezli felsefe anlatılarının kendi tarihsel gelişimlerini evrensel norm olarak sunma çabası, düşünce tarihinin kültürel çeşitliliğini göz ardı eden indirgemeci bir tutum olarak eleştirilmiştir. Nitekim Gökalp'in

duruşu da modern dönemde Avrupa kültürel normlarının mutlaklaştırılmasına karşı eleştirel bir tavır geliştirmiştir. Bu bağlamda çalışma, felsefe tarihi yazımında yalnızca Avrupa düşüncesi etrafında inşa edilen tekil anlatının, epistemolojik olarak sorunlu olduğuna işaret etmektedir. Çalışmada ayrıca, felsefenin yalnızca soyut kuram üretimiyle sınırlı olmayan etik, varoluşsal ve toplumsal sorumluluk boyutlarını içeren bir yaşam biçimi olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği savunulmuştur. Hadot'un çalışmaları, antikçağda birçok filozofun felsefî düşüncelerini günlük yaşam pratikleriyle bütünleştirdiğini ve felsefeyi bir *yaşam biçimi* olarak üretmenin mümkün olduğunu göstermiştir. Benzer şekilde Domański, felsefenin skolastik gelenekle birlikte bu yaşamsal niteliğini kaybettiğini vurgulamış; Rizvi ve Stiegler gibi çağdaş düşünürler ise felsefenin yeniden bir yaşam sanatı olarak değer kazanması gerektiğine işaret etmiştir. Bu yaklaşımlar, felsefenin kültürel ve tarihsel bağlamlara duyarlı, çok katmanlı ve çoğulcu bir etkinlik olarak yeniden düşünülmesine zemin hazırlamaktadır.

Bu kuramsal çerçevede Ziya Gökalp'in entelektüel mirası yeniden değerlendirilmiş, onun yalnızca sosyolojik bir inşa faaliyetinde bulunan bir düşünür değil, aynı zamanda etik, kültürel ve tarihsel sorumluluk taşıyan bir filozof figürü olarak konumlandırılması gerektiği vurgulanmıştır. Gökalp, kuramsal tartışmaları ahlâkî ilkelerle, sezgisel-kültürel unsurlarla -örneğin millî kimlik ve yaratıcı mitoslar- ve toplumsal pratiklerle bir araya getiren önemli bir düşünürdür. O, felsefeyi hayatın tüm veçhelerine yayan bütüncül yaklaşımıyla, tek boyutlu bir düşünür olmanın ötesine geçmiştir. Her ne kadar kendisini geleneksel anlamda Avrupa-merkezli yapıda ortaya çıkan sistematik bir filozof olarak tanımlamamış olsa da hars ve medeniyet ayrımı, millet ve *kıymet*ler sosyolojisi üzerine inşa ettiği düşünsel sistem, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki kimlik bunalımına teorik çözümler üretmiş; toplumsal birliği sağlama ve kolektif bilinç inşası gibi felsefî kaygıları somutlaştırmıştır. Dolayısıyla Gökalp'i Avrupa-merkezli felsefî tartışmalardan uzak durduğu gerekçesiyle felsefe dışına itmek yerine, pratik felsefenin bir temsilcisi olarak değerlendirmek hem fikirlerinin teorik tutarlılığını hem de Türk modernleşmesindeki dönüştürücü rolünü görünür kılacaktır.

Son olarak, Gökalp'in filozof figürü olarak yeniden konumlandırılması, felsefe tarihinin çoğulcu yeniden yazımı açısından sunduğu imkânlar tartışılmıştır. Avrupa-merkezli düşünce geleneği dışında bir aktörün filozof olarak ele alınması, felsefe tarihinin tek bir uygarlığa özgü bir anlatı olma iddiasını kırarak daha kapsayıcı bir tarih yazımı oluşmasına katkı sağlar. Gökalp örneği, felsefe tarihinin yalnızca antik Yunan ve Avrupa-merkezli bir çizgiden ibaret olmadığını, farklı kültür ve coğrafyaların entelektüel birikimlerinin de bu tarihin parçası kılınabileceğini göstermektedir. Böylece bu çalışma, Ziya Gökalp'in entelektüel konumunu felsefe disiplini içinde görünür kılmanın yanı sıra, felsefe tarihçiliğinin metodolojik sınırlarını genişleterek kültürel çoğulluk temelinde yeni araştırmalara mütevazı bir zemin hazırlamaktadır.

Yazar Katkıları: **Tek Yazar** Fikir ; Tasarım Denetleme ; Kaynaklar ; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi ; Analiz ve/veya Yorum; Literatür Taraması ; Yazıyı Yazan ; Eleştirel İnceleme

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Etik Kurul Belgesi: -

Author Contributions: **Sole Author** Concept ; Design ; Supervision-Resources; Data Collection and/or Processing; Analysis and/or Interpretation ; Literature Search ; Writing Manuscript ; Critical Review

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Ethical Committee Approval: -

Kaynakça

- Anar, S. (1996). Ziya Gökalp: Eğitim anlayışı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. XIV, ss. 131-134).
- Berkes, N. (1985). *Felsefe ve toplum bilim yazıları*. Adam Yayınları.
- Bıçak, A. (2009). *Türk düşüncesi I: Kökenler*. Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2010). Ziya Gökalp'ın felsefe anlayışı. *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, XVIII, 51-71.
- Bıçak, A. (2014). *Evren tasavvuru: Kendini bilmek ya da evreni kurmak*. Dergâh Yayınları.
- Bıçak, A. (2018). *Felsefenin yapısı ve sorunları*. Dergâh Yayınları.
- Cicero. (2012). *Tanrıların doğası* (De Natura Deorum) (Ç. Menzilcioğlu, Çev.). Kabcacı Yayınevi.
- Domański, J. (2024). *Philosophy, theory or way of life? Controversies in antiquity, the Middle Ages and the Renaissance* (M. Sharpe, A. B. Irvine, & M. Stettler, Trans.). Brill.
- Droit, R.-P. (2014). *Başka diyarların felsefeleri: Hint, Çin ve Tibet düşünceleri* (İ. Yerguz, Çev.). Say Yayınları.
- Ebûbekir er-Râzî. (2016). Filozofça yaşama (M. Kaya, Haz. ve Çev.). *Felsefe risâleleri* içinde (ss. 196-215). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Fârâbî. (2018). *Mutluluğun kazanılması* (A. Arslan, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976a). *Türkçülüğün esasları* (M. Kaplan, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976b). *Türk medeniyeti tarihi* (İ. Aka & K. Y. Koprman, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976c). *Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak* (İ. Kutluk, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982a). *Bugünkü felsefe*. S. H. Bolay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler II içinde (ss. 1-7). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982b). *Ahlâka doğru*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 17-20). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982c). *İlme doğru*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 9-11). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982d). *Felsefeye doğru*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 28-33). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982e). *Eski Türklerde felsefe*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 277-282). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982f). *İnsan telâkkisi*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 67-70). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982g). *Dine doğru*. M. A. Çay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler VII içinde (ss. 21-27). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982h). *Muhiddin Arabî*. S. H. Bolay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler II içinde (ss. 14-21). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982i). *Yeni hayat ve yeni kıymetler*. S. H. Bolay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler II içinde (ss. 40-46). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982j). *Rıza Tevfik'in felsefesi*. S. H. Bolay (Haz.), Ziya Gökalp makaleler II içinde (ss. 60-73). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1995). *Hars ve medeniyet* (Y. Toker, Haz.). Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2006). *Felsefe dersleri* (A. Utku & E. Erbay, Sad. ve Haz.). Çizgi Kitabevi.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault* (A. I. Davidson, Ed.; M. Chase, Trans.). Blackwell.
- Hadot, P. (2004). *What is ancient philosophy?* (M. Chase, Trans.). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon düşüncesinde tekhne: Sanat ve felsefenin ortak kökeni üzerine bir inceleme*. Sentez.
- Parla, T. (1993). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm*. İletişim Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Rizvi, S. H. (2013). Approaching Islamic philosophical texts: Reading Mullâ Şadrâ Shîrâzî (d. 1635) with Pierre Hadot. M. Chase, S. R. L. Clark, & M. McGhee (Eds.), *Philosophy as a way of life: Ancients and moderns. Essays in honor of Pierre Hadot* içinde (ss. 132-147). Wiley-Blackwell.
- Rorty, R. (2006). *Felsefe ve doğanın aynası* (F. G. Kaya, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Sharpe, M., Irvine, A. B., & Stettler, M. (2024). Translators' introduction. J. Domański, *Philosophy, theory or way of life? Controversies in antiquity, the Middle Ages and the Renaissance* içinde (ss. XI-XXIII). Brill.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and time, 1: The fault of Epimetheus* (R. Beardsworth & G. Collins, Trans.). Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2009). *Acting out* (D. Barison, D. Ross, & P. Crogan, Trans.). Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2013). *What makes life worth living: On pharmacology* (D. Ross, Trans.). Polity Press.

Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. Ülken Yayınları.