



T.C. İÇİŞLERİ BAKANLIĞI
**SİVİL TOPLUMLA
İLİŞKİLER**
GENEL MÜDÜRLÜĞÜ



VEFATININ 100. YILINDA

Ziya Gökalp
anısına

DÜNDEN BUGÜNE

KÜLTÜR VE MEDENİYET

SEMPOZYUMU





**VEFATININ 100. YILINDA
ZİYA GÖKALP ANISINA
KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU
BİLDİRİ KİTABI**

**Editör
Dr. Gazi DOĞAN**

ASBU YAYINLARI: 43

Yayın Sertifika No: 48453

İSBN:

VEFATININ 100. YILINDA
ZİYA GÖKALP ANISINA
KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU

BİLDİRİ KİTABI

Editör
Dr. Gazi Doğan

İç Mizanpaj
ASBÜ Yayınları

Baskı ve Cilt
Dijitalleştirme ASBÜ Yayınları

Yayın Tarihi
Şubat 2025

ASBÜ YAYINLARI

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Hükümet Meydanı No:2, 06050 Ulus/ Altındag/ Ankara

bilgi@asbu.edu.tr

Telefon: +90 313 5964444-45

Faks: +90 312 3118600

PTT kep: asbu@hs01.kep.tr

Vefatının 100. Yılında
Ziya Gökalp Anısına
Kültür ve Medeniyet Sempozyumu

BİLDİRİ KİTABI

ANKARA

**VEFATININ 100. YILINDA
ZİYA GÖKALP ANISINA
KÜLTÜR VE MEDENİYET SEMPOZYUMU**

Düzenleyen Kurum

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Sempozyum Ortakları

Hacettepe Üniversitesi

TÜRKSOY

Türk Ocakları

Türkiye Yazarlar Birliği

Diyarbakır Valiliği

ASBÜ Gençlik Derneği

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ

Hacettepe Üniversitesi

Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ

Hacettepe Üniversitesi

Prof. Dr. Birsen ŞAHİN KÜTÜK

Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Gazi DOĞAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ATABEY

Türk Ocakları

Kerem DURDU

TÜRKSOY



TOPLUMSAL İLİŞKİLER
GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

VEFATININ 100. YILINDA
Ziya Gökalp
anısına
DÜNEN BUGÜNE
KÜLTÜR VE MEDENİYET
SEMPOZYUMU



TOPLUMSAL İLİŞKİLER
GENEL MÜDÜRLÜĞÜ

KURULLAR

ONUR KURULU

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Prof. Dr. Mehmet Cahit GÜRAN- Hacettepe Üniversitesi Rektörü
Prof. Dr. Mehmet ÖZ- Türk Ocakları Genel Başkanı
Sayıt YUSUF- TÜRKSOY Genel Sekreter Yardımcısı
Murat ZORLUOĞLU- Diyarbakır Valisi

DÜZENLEME KURULU

Prof. Dr. Ali Osman KURT- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Müire Keşer BAŞ- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ- Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ- Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Birsen ŞAHİN KÜTÜK- Hacettepe Üniversitesi
Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Gazi DOĞAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Dr. Çiğir Üveysi İbrahim ATABEY- Türk Ocakları
Kerem DÜRDÜ- TÜRKSOY

04.12.2024
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ
SEZİ KARAKOÇ SALONU - FIAT SEZGİN SALONU

09.00-10.00 ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ SEMPOZYUM AÇILIŞ KONUŞMALAR

I. OTURUM: TÜRKİYE'DE ZYA GÖKALP VE SOSYAL BİLİMLER I

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Asım YAPICI
11.00-11.20 Ziya Gökalp'te ve İstlemediği Sosyolog Orhan Türkdoğan'da Aşiret Yapıları Üzerine İncelemeler - Prof. Dr. Sıray YAVUZ
11.20-11.40 Ziya Gökalp'in Beslendiği Kaynaklar - Prof. Dr. Mustafa ORÇAN
11.40-12.00 İki Kuramın Tanımlanması Edebiyatına Bakış: Beşir Fuad ve Ziya Gökalp - Prof. Dr. Erdoğan Erbay

12.00-13.30 ÖĞLE YEMEĞİ

II. OTURUM: ZYA GÖKALP VE DİN

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Ali Osman KURT
13.30-13.45 Gökalp Düşüncesinde Fikih Sosyolojik Açılımı - Prof. Dr. Mustafa TEKİN
13.45-14.00 Din, Diyamet ve Yeni Cumhuriyet: Ziya Gökalp'in Reform Vizyonu - Doç. Dr. Hilmet TOPRAK
14.00-14.15 Matürütlü İhtisat ve Ziya Gökalp'in Laik Kimlik İnşası - Dr. Mehmet Faik TÜRK
14.15-14.30 Post-Truth Çağında Harsın İhyasında: Ziya Gökalp ile Toplumsal Halklık ve Manevîyat - Emrullah ZORLU

14.30-14.45 ÇAY-KAHVE ARASI

III. OTURUM: ZYA GÖKALPTE KÜLTÜR VE MEDENİYET

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Abdullah Şevki DÜNYAZ
15.00-15.15 Ziya Gökalp'te Yeni Bir Kimlikleme Çabası Olarak Kültür ve Medeniyet - Prof. Dr. Ejder OKUMUS
15.15-15.30 Ziya Gökalp ve Türk Kimliği - Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ
15.30-15.45 Türk Modernleşmesinde Değer Problemi ve Ziya Gökalp'in Yaklaşımı - Doç. Dr. Ayşegül DOĞRUCAN
15.45-16.00 Devrimin Ayaklı Darülfünun: 1930'lar Türkiye'sinde Ziya Gökalp İmajı - Dr. Gazi DOĞAN

05.12.2024
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
MEHMET AKİF ERSOY KONFERANS SALONU - BEYTEPE KAMPÜSÜ

10.00-11.00 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SEMPOZYUM AÇILIŞ KONUŞMALAR

I. OTURUM: TÜRKİYE'DE SOSYAL BİLİMLER VE ZYA GÖKALP II

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ
11.00-11.20 Türk Sosyolojik Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp Etkisi - Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN
11.20-11.40 Ziya Gökalp'te Sosyal Bilimler ve Sosyoloji - Prof. Dr. Serdar SAĞLAM
11.40-12.00 Ziya Gökalp'in Millîyet ve Millîyetçilik Sürecine İlişkin Görüşleri - Prof. Dr. Erdal AKSOY

12.00-13.30 ÖĞLE YEMEĞİ

II. OTURUM: TÜRKİYE CUMHURİYETİNİN İNŞASINDA ZYA GÖKALP'İN YERİ

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ
13.30-13.50 Ziya Gökalp'in Atatürk'ün Düşünceleri Üzerindeki Etkisi - Prof. Dr. Ayten SEZİR ARİĞ
13.50-14.10 Ziya Gökalp'te Fikir ve Öf - Prof. Dr. Yunus KOÇ
14.10-14.30 Ziya Gökalp'e Varis Olabilmek - Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

14.30-14.45 ÇAY-KAHVE ARASI

III. OTURUM: ZYA GÖKALP VE TÜRK EDEBİYATINA KATKILARI

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet ŞAHİNGÖZ
14.45-15.05 Türk Felsefesinde Meslek Ahlakının Yeniden İnşasında Kültürel ve Felsefi Hafızaya Dönük Olarak Ziya Gökalp'in Meslek Ahlakı - Prof. Dr. Kavser ÇELİK
15.05-15.25 Türkçü Estetiğin Kaynağı Olarak Ziya Gökalp - Doç. Dr. Koray ÖSTÜN
15.25-15.45 Ziya Gökalp'in Manzumelerinde Halkçılık - Dr. Hatice ŞAHİN
15.45 KAPANIŞ

24 Aralık 2024
DİYARBAKIR PROGRAM
Kültür ve Sanat Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi

11.00-12.30 Açılış ve Protokol Konuşmaları

12.30-12.45 Ziya Gökalp Sergisi Açılışı

12.30-13.30 Öğle Yemeği

13.30-15.00 Panel

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Mehmet ÖZ- Türk Ocakları Genel Başkanı
Ziya Gökalp Günümüzde Ne Söylüyor?
Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN- Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü
Türk Sosyolojik Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp
Doç. Dr. Fahri ATASOY- Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Türkiye'nin Toplum Bilimleri Tanımasında Ziya Gökalp'in Rolü
Ayşegül Bünye PAKSOY- Türk Yurdu Dergisi Genel Yayın Yönetmeni
Ziya Gökalp'e Göre Kadın ve Aile
15.30-20.00 Diyarbakır Genesi Programı



SUNUŞ

Türk milliyetçiliğın öncü isimlerinden birisi olan Ziya Gökalp fikirleri ile gerek Meşrutiyet devrini ve gerekse Cumhuriyet dönemini aydınlatmış, belli bir fikir sistemi oluşturarak Türkiye’de sosyoloji ilminin kuruluşuna katkı sağlamıştır. Fikirleri ile sadece devrini değil sonraki kuşakları da oldukça derinden etkileyen Ziya Gökalp 100 yıl önce aramızdan ayrıldı. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi olarak bu kıymetli şahsiyeti bir kez daha yad etmek ve mirasını gelecek kuşaklara aktarmak için bu sempozyumu düzenleme kararı aldık.

Küreselleşmenin yoğun bir biçimde kültürümüzü ve toplumumuzu etkilediği bir dönemde medeniyet değerlerimizin de savrulduğuna şahitlik ediyoruz. Ziya Gökalp’in de kendi döneminde Batı medeniyeti karşısında tutunmaya çalışan toplumumuzun kendi kültürel kodlarını koruma refleksiyle ortaya koyduğu hars düşüncesi bugün de toplumumuzun ihtiyaç duyduğu temel kavramlardan birisidir. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak eseri ile bir sentez arayışını ifade eden Gökalp, Batı medeniyetinin teknik üstünlüğüne karşı kökten bir Batıcılığı değil kendi kültürel kodlarımıza dayanan sentezci bir modernleşmeyi de savunmaktaydı. Bu yönüyle kökten Batıcı aydınlardan ayrılarak kendi havzamızda kendi kaynaklarımızla beslenmeyi de bize öğreten, bu yönde hareket eden bu toprakların sesiydi Ziya Gökalp.

Ziya Gökalp’i çağdaşlarından ayıran en önemli unsurlardan birisi ise idealist bir münevver olmasıdır. “Mefkure” kavramını ideal kelimesinin yerine kullanarak dilimizde yeni bir kelime icat etti ve ölene kadar da mefkuresine inanarak ve bu uğurda mücadele ederek yaşadı. Hayallerinin ve hedeflerinin peşinde koşan bir mücadele adamıydı Gökalp. Hayatı boyunca Kızıl Elma’yı aradı. Sonraki nesillere de bu misyonun peşinde koşmanın zevkini tattırdı.

Sempozyumda Ziya Gökalp’in kültür, medeniyet, din, edebiyat ve tarih çerçevesinde önemine dair bildiriler ele alındı. Ziya Gökalp’in ölümünden 100 yıl sonra dahi savunduğu fikirlerinin günümüzdeki karşılıkları ve günümüze etkileri dile getirildi.

Sempozyumda sunulan tüm bildirilerin ne kadar kıymetli olduğunun bilincinde olarak, bu çalışmalarını akademisyenler, araştırmacılar ve konunun ilgilileri ile paylaşmaktan mutluluk duyuyoruz.

Başarılı geçen bir sempozyumun ardından; emeği geçen, çalışmalara katkı sunan tüm katılımcılara, Sempozyum Düzenleme ve Bilimsel Danışma Kuruluna teşekkürlerimizi sunarız.

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Rektörü

İçindekiler

ZİYA GÖKALP’TE VE İZLEĞİNDEKİ SOSYOLOG ORHAN TÜRKDOĞAN’DA AŞİRET YAPILARI ÜZERİNE İNCELEMELER.....	10
Prof. Dr. Sutay YAVUZ.....	10
GÖKALP DÜŞÜNCESİNDE FIKHİN SOSYOLOJİK AÇILIMI -USUL-İ FIKIH’TA İCTİMAİ PERSPEKTİF-	19
Prof. Dr. Mustafa TEKİN•	19
DİN, DİYANET VE YENİ CUMHURİYET: ZİYA GÖKALP’İN REFORM VİZYONU.....	29
Doç. Dr. Hicret K. TOPRAK	29
İMAM MÂTÜRÎDÎ VE ZİYA GÖKALP: İCTİMAİ FIKIH PERSPEKTİFİNDE BİR DÜŞÜNCE ETKİLEŞİMİ	37
Dr. Mehmet Fatih Tunç	37
POST-TRUTH ÇAĞINDA HARSİN İHYASI: ZİYA GÖKALP İLE TOPLUMSAL HAKİKAT VE MANEVİYAT	49
Emrullah ZORLU.....	49
ZİYA GÖKALP’İN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE GÜNÜMÜZ KİMLİK SORUNLARINA TÜRK KİMLİĞİ ESASINDA BİR BAKIŞ.....	59
Süleyman DÖNMEZ.....	59
TÜRK MODERNLEŞMESİNDE DEĞER PROBLEMİ VE ZİYA GÖKALP’İN YAKLAŞIMI	82
Doç. Dr. Ayşegül Doğrucan.....	82
DEVİRİNİN AYAKLI DARÜLFÜNUNU: 1930’LAR TÜRKİYE’SİNDE ZİYA GÖKALP İMAJI....	93
Gazi Doğan.....	93
TÜRK SOSYOLOJİK DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ZİYA GÖKALP ETKİSİ	111
Nevin GÜNGÖR ERGAN	111
ZİYA GÖKALP’İN İKTİSADİ KONULARDAKİ FİKİRLERİ VE YAKLAŞIMI.....	132
Prof. Dr. Serdar SAĞLAM.....	132
ZİYA GÖKALP’İN ATATÜRK’ÜN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ.....	153
Prof. Dr. Ayten SEZER ARIĞ.....	153
ZİYA GÖKALP’TE FIKIH VE ÖRF	161
Yunus KOÇ	161
TÜRK FELSEFESİNDE MESLEK AHLAKININ YENİDEN İNŞASINDA KÜLTÜREL VE FELSEFİ HAFIZAYA DÖNÜŞ OLARAK ZİYA GÖKALP’İN MESLEK AHLAKI.....	167
Kevser ÇELİK.....	167
ZİYA GÖKALP’İN TÜRKÇÜ ESTETİK ANLAYIŞI VE TÜRK EDEBİYATINA ETKİSİ	189
Doç.Dr. Koray ÜSTÜN.....	189
ZİYA GÖKALP’İN MANZUMELERİNDE HALKÇILIK.....	199
Hafize ŞAHİN.....	199

ZİYA GÖKALP'TE VE İZLEĞİNDEKİ SOSYOLOG ORHAN TÜRKDOĞAN'DA AŞİRET YAPILARI ÜZERİNE İNCELEMELER

Prof. Dr. Sutay YAVUZ*

Sayın Rektörlerim, Sayın Sivil Toplum Kuruluşlarının değerli temsilcileri, Sayın hocalarımız ve değerli öğrencilerimiz. Bu anlamlı ve önemli günde ilk sunumu yapmak da sempozyumda bana nasip oldu, bu yüzden organizasyonu yapanlara da bu emeklerinden dolayı çok teşekkür ederim. Ben bugün sizlere biraz Ziya Gökalp'in nispeten kenarda kalmış bir çalışmasından bahsetmek istiyorum. Bunu da biraz günümüzden bir bakışla değerlendirdiğimizde neler söyleyebiliriz, onu aktarmaya çalışacağım. Bu sırada erken Cumhuriyet döneminde yapılan sosyal yapı ya da aşiret araştırmalarının örneklerinden bahsedeceğim. Bu dönemde sadece Ziya Gökalp'in değil, aslında başka folklor konusunda, etnografi konusunda çalışan başka örnekler de var. Daha sonra Ziya Gökalp'in kendi çalışmasından bahsedeceğiz.

Aynı zamanda aslında bu sunumu hazırlarken, bu çalışmadan sonra Ziya Gökalp'i izleyip de ondan etkilenmiş, belki onun takipçisi diyebileceğimiz sosyoloji akımları bu çalışmalarını nasıl ele aldılar, bu çalışmalarını nasıl ilerlettiler, biraz bunu bakmaya çalıştım. Biraz daha geri planda kalmakla birlikte bu konuya da değinmek istiyorum. Bu kısımda aslında bir örnek olarak da sosyolog Orhan Türkdoğan'ın bazı çalışmalarından da kısaca bahsedeceğim. Kendisi de bu yıl aramızdan ayrıldı. Dolayısıyla Ziya Gökalp sonrası Cumhuriyet döneminde dünyaya gelmiş ve Cumhuriyet kurumlarında yetişmiş ve Gökalp'in sosyoloji anlayışını bir şekilde 60'lı ve 80'li yılların ortasına kadar yaptığı araştırmalarla devam ettirmeye çalışmış olan Orhan Türkdoğan'dan da bunların bir süreklilikle devam ettiğini gösterebilmek, bu konuyu biraz gündeme getirebilmek amacıyla biraz bahsetmiş olacağız.

Bu konuları ele alırken ben sosyolojinin sosyal araştırma tarafında daha çok çalıştığım için biraz o gözle görmeye çalışarak günümüzdeki araştırma konseptleri ve araştırma yaklaşımları ile baktığımızda dikkatimizi neler çekiyor kısmına odaklanmaya çalışacağım. Dolayısıyla özellikle usul ve yöntem açısından belirtilen kısımları incelemeye çalışacağız.

Açılış oturumlarında hocalarımız, Ziya Gökalp'in yaşadığı ve eserlerini verdiği dönemin genel özelliklerinden bahsettiler. "Olağanüstü zamanlar" diyebileceğimiz bir dönem. Tarihin çok hızlı aktığı bir dönem. Osmanlı İmparatorluğu gibi imparatorluk yapılarının çözülüp milli

* ASBU, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, sutay.yavuz@asbu.edu.tr

yapıların, milli devletlerin ortaya çıktığı bir dönem. Bu dönemin temel özelliği olarak ülkelerin bir milli devlet olma ve modern topluma dönüşme, millete dönüşme süreçlerine dahil olma, eklemleme endişesini yaşadıklarını, bunu nasıl hayata geçirecekleri konusunda çaba sarf ettiklerini görüyoruz. Bu dönemlere baktığımızda Osmanlı coğrafyası içinde gerek Balkanlar'da gerek Anadolu'da gerek Güneydoğu, Doğu Anadolu, Arap Yarımadası, gerekse bu bölgeye yakın olan Kafkaslarda önemli şekilde aslında topluluk araştırmalarının, aşiret araştırmalarının gerçekleştirildiğini görüyoruz. Bunlar bir ölçüde Şarkiyatçı dediğimiz Doğu dünyasını araştıran batılılar tarafından gerçekleştirilmekte.

Bu araştırmalar, bilimsel yaklaşımlarla ve içerikle gerçekleştirilen çalışmalar olmalarının yanı sıra siyasi amaçlarla gerçekleştirilen ve siyasi hedeflere de bezenmiş çalışmalar olarak da görülebilir. Dolayısıyla, Batı tarafından gerçekleştirilen bu çalışmalarda, aslında bu coğrafyadaki toplulukları tespit etmek, bunların aralarındaki farklılıkları, bunların birbiriyle olan mesafelerini bir şekilde belirginleştirmek, daha sonra da bunu belki siyasi amaçlar doğrultusunda kullanma saiki yatmaktaydı. Bu yönelimin bir reaksiyonu, yani bir tür aksi ameli olarak, bu taraftan da benzer şekilde bilimi kullanarak bunlara bir cevap üretmek çabası hakimdi. Bu bağlamda da benzer araştırmaları yapma fakat bunları karşı bir siyaset, karşı bir yaklaşımla gerçekleştirme endişesinin yer aldığını görüyoruz. Bu tür araştırmaların temel yönelimi nedir? Elbette topluluklar arasında birliği bütünlüğü sağlamak. Dolayısıyla burada, farklılıklardan ziyade bütünlüğü sağlayıcı unsurları bulma ve bu özellikler üzerinden ilerleme endişesi ve yaklaşımı baskın olarak karşımıza çıkıyor. II. Meşrutiyet döneminde ve özellikle I. Dünya Savaşı gerçekleşirken bu konuda daha fazla bir hassasiyetin ortaya çıktığını da görüyoruz. Çünkü Balkanlarda yaşanan gelişmeler, Balkan Savaşı'nın sonuçları daha yakından değerlendirildiği için zaman içinde bu gelişmelerin Anadolu coğrafyasına yansıtacağı ve etkilerini göstereceği düşünülüyordu.

II. Meşrutiyet döneminde, Ziya Gökalp'in de dahil olduğu hatta öncülük ettiği bir grup aydınının çabaları ile sosyoloji Türkiye'de dünyadaki gelişime paralel bir zamanlama içinde hem kurumsallaşma içine girdi hem de entelektüeller tarafından ciddiye alınıp dikkatle incelenen ve takip edilen bir disiplin haline gelemeye başladı. Bu çerçevede az önce topluluk araştırmaları veya aşiret araştırmaları dediğimiz çalışmaların bu dönemde başta Ziya Gökalp olmak üzere bazı entelektüeller ve sosyologlar tarafından yapılmasının teşvik edildiğini veya yapılmaya çalışıldığını görüyoruz.

Bunlardan birisi, örneğin Bedii Nuri'nin epey erken dönem çalışmalarıdır. Kendisi daha çok Arnavut aşiretleri, kısmen Arap aşiretleri üzerinde çalışmıştır. Bunlara ilişkin gerek etnografik gerek sosyolojik incelemeler ortaya koymaya gayret eden bir çalışmaları mevcuttur.

Bir başka çalışmadan gene aynı dönemlerde Bahâ Saîd'in araştırmalarından bahsedebiliriz. Bahâ Saîd beyin çalışmaları esasen Ziya Gökalp'in yönlendirmesi ve Talat Paşa'nın da görevlendirilmesi ile Alevi Bektâşi topluluklar, Türkmen göçebeler ve aşiretler üzerinde gerçekleşmiştir. Bu araştırmaların 1910'lu yıllarda başladığını ve yine erken Cumhuriyet döneminde de devam eden çalışmalar olduğunu görüyoruz.

Ziya Gökalp'in aşiretler üzerine çalışmalarını gerçekleştirdiği dönemde Van havalisinde benzer nitelikte çalışmaları olan asker kökenli Sabri Paşa'nın çalışmalarından da bahsedebiliriz. Bu çalışmalarda da Doğu ve Güneydoğu'ya, coğrafi olarak uzanan bölgelerdeki etnik, dini ve mezhebi yapıları araştırılmış ve raporlanmıştır. Bu raporlar genel bir istihbarat raporu veya askeri inceleme raporu olmanın ötesinde etnografik usullere ve sosyal bilimlerin anlayışına yakın çalışmalar olarak görülebilir.

Bundan bahsedeceğimiz bir başka örnek de yine 1920'li yılların başında başlayan, yani henüz Cumhuriyet kurulmadan, Ali Rıza Yalkın'ın Toroslar 'da yaptığı Cenup 'ta Türkmen Oymakları araştırmalarıdır. Bu çalışmalar da folklor, halk bilimi açısından öncü çalışmalar, olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu bu çalışmalara baktığımız zaman, belki yöntem olarak, bugün anladığımız araştırma yöntemleri içerikleri açısından birtakım eksikleri olmakla birlikte, yine de gözlem tekniklerini, mülakat tekniklerini kullanan çalışmalar olduğunu görüyoruz. Bu çalışmalar dönem içinde halka doğru olan yaklaşımının, yani halkı bir millet inşasında temel kabul edip onun öğelerini, onun temellerini araştırma ve bulma çabalarının bir yansıması olarak görülebilir. Ayrıca bilimsel yöntemlerle elde edilen sonuçların hem ülkenin hem dünya kamuoyuna duyurma çabası da söz konusudur.

Ziya Gökalp'in "Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler" çalışması da aynı dönemde gerçekleşen bir başka çalışmadır. Yukarıda bahsettiğimiz "*araştırma programının*" bir başka ayağı olduğunu söyleyebiliriz. İttihat Terakki'de önemli pozisyonda olan, o zaman sağlık bakanlığı diyebileceğimiz bir pozisyondaki Rıza Nur'la iş birliği içinde hazırlanan bir rapordan bahsediyoruz. Bu tabii günümüz açısından bakacak olursak günümüzdeki "Think Tank'ların" yapmış olduğu, kısmen siyasal, kısmen sosyal bilim içeriği olan çalışmalara benzer nitelikte hazırlanan bir çalışmadır. Az önce bahsedilen diğer çalışmalardan farklılaşması da Ziya

Gökalp'in kendi özelliğinden hareketle yönetime ilişkin kısımlarının çok daha içerikli olması, belli bir metot çerçevesinde hazırlanmaya çalışılmasıdır diyebiliriz.

Aslında bu çalışma Ziya Gökalp'in daha sonradan kitaplaştırmayı düşündüğü geniş bir projenin bir ön çalışması olarak düşünülebilir. Gökalp çalışmasını Türkiye'de bulunan Arap ve Türkmen diğer aşiretlere de genişletip bir proje şeklinde ilerletmeyi düşündü ama ömrü buna vefa etmedi. Bu çalışma nihayetinde bir rapor halinde dört nüsha ile hazırlayıp yöneticilere iletildi. Nitekim Atatürk'e de iletiliyor ve beğeni alıyor. Atatürk bu rapor nüshasını 1930'lu yılların sonunda başka bir araştırmacıya faydalanması için veriyor.

Şimdi bu araştırmaların amaçları üzerinde duracak olursak, aslında burada Türk ve Kürtlerin ortak geçmişi ve toplumsal yaşantıları olduğunu gerçeğini hem dünya bilim çevrelerine hem de ülke içindeki aydınlara bilimsel çalışmalarla sunma çabasının olduğunu görüyoruz. Ve tabii buradaki siyasal hedef bu mevcut birlikteliğin devamını ve daha çok iç içe geçmesiyle birlikte Misak-ı Milli sınırları içinde tek bir ulusal hareketin gelişmesini sağlamaktır. Böylelikle ülkedeki etnik grupların ulusal hareketin bir parçası haline gelmesini tesis etmek hedefleniyordu. Araştırmaların yapılmasının arka planda böyle bir yönelimin de olduğunu, yani bilimsel ve siyasal amaçların kesişen kümeler halinde yer aldığı bir yönelimin olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi raporun içeriğine günümüzün bir bilimsel rapor inceleme yaklaşımıyla baktığımızda nasıl karşılıkları var, onları çıkartmaya çalıştım. Aslında günümüzdeki bizim hazırladığımız bilimsel içerikteki raporlara benzer bir içerik akışı olduğunu görüyoruz. Öncelikle "Usul" bölümünde sosyolojik kuramsal ve yöntemsel yaklaşımların tanıtıldığını, "Umumi Konular" bölümünde de kavramsal araçların, tanımların, sunulduğunu yani inceleme yapılacak yöntemin tarif edildiğini görüyoruz. Daha sonra "Kürt aşiretleri" başlıklı bölümde ise aşiretler konusundaki gözlemler, tespitler, incelemeler yer almaktadır. "Aşiretler nasıl medenileştirilebilir?" başlıklı bölümdeyse daha çok konunun siyasal tarafı ve öneri geliştirme tarafı gündeme gelmektedir. Bu bölümde aşiretlerin daha çok çözülmesi diyebileceğimiz, yani millet altı toplulukların aslında etkinliklerini yitirerek bir ölçüde millet içinde yeniden başka topluluklarla bir araya gelip kaynaşip yeniden başka kimliklerle ortaya çıkmasını sağlayacak koşulların neler olduğuna dair önerilerin yer aldığını görüyoruz.

Ziya Gökalp'in bu yapıtı çeşitli yayınevleri tarafından yayınlanmıştır. Bu yayınlarda Ziya Gökalp'in konuyla ilgili diğer yazıları da eklenmiş ve böylelikle bir bütünsellik de arz

etmektedir. Bu ilişkili yazıları da okuduğumuz zaman da aslında neyin kastettiğini de daha iyi anlamaktayız.

Şimdi yöntemsel açıdan baktığımızda bu yapıtın içinde Ziya Gökalp'in ömrünün son yıllarında sosyolojiden ne anladığını bize gösteren açıklamalar da mevcut. Ziya Gökalp'in teorik sosyoloji, bir üst yapısal sosyoloji, Durkheim sosyolojisinin benzeri nitelikte çalışmalar yaptığı söylenmekle beraber özellikle bu çalışmada aslında zaman içinde belki sosyolojisini daha çok alan araştırmalarına yönlendirecek bir yönelimin olduğunu çıkarsayabiliriz.

Burada baktığımız zaman Gökalp tarafından sosyolojinin üç temel kaynağını bize tarih, istatistik ve etnografya olarak zikretmektedir. Ziya'ya göre sosyolojiye temel olacak bilgiler bu üç kaynak üzerinden çıkmaktadır. Bu kaynaklardan daha çok etnografya alanı, aşiretlerin, toplulukların araştırılması, incelenmesi üzerine kullanabileceğimizi bize söylenmektedir.

Yöntem ile ilgili bölümlerde aslında Ziya Gökalp'in fiziksel antropolojik özelliklerin sosyolojik etkiler yaratabildiği, davranış üzerinde etkili olabildiği şeklindeki kabulleri kabul etmediğini, daha çok kültür sosyoloğu olduğunu açıkça görmekteyiz. Bu konuda görüşleri açıklıkla ifade eden anlatımlar mevcuttur. Dolayısı ile Ziya Gökalp'in yaklaşımı kendisinden bir on veya yirmi yıl sonraki yaklaşımlardan farklıdır. örneğin kafatası, kemik yapıları, fiziksel özellikler bunların insan davranışları ve toplum davranışları üzerinde etkili olabileceği şeklindeki yaklaşımlar, Ziya Gökalp'ten sonra aslında gerek dünyada gerek Türkiye'de 30'lu yıllarda çok daha baskın bir şekilde kabul edilmişti. Ama ikinci savaş sonrasında bu yaklaşımların terk edildiğini görüyoruz. Böylelikle zamanla kültür alanı, kültür sosyolojisi çok daha etkin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Ziya Gökalp'in bu yaklaşımı aslında günümüzdeki kabullerle uyumludur diyebiliriz.

Yine çalışmasında bir vurgu olarak alan araştırmalarının ön plana çıkardığını görüyoruz. Bu araştırmaları düzenli şekilde gerçekleştirmek üzere bir kurumsallaşma önerisi dile getirilmiştir. Günümüzden baktığımız zaman, Türkiye'de sosyal bilimler ve sosyal araştırmalar alanındaki bu tip kurumsallaşmaların aslında uzan zaman gerçekleşmiş durumda olduğunu görüyoruz. Ziya Gökalp'in bahsettiği kurumsal yapılara üniversiteleri ve araştırma kurumlarını da ekleyebiliriz.

Ziya Gökalp'in metni içinde okuduğumuz zaman aslında nitel araştırmalardan bahsettiğini, bizim günümüzde örnekleme yöntemleri arasında "amaçlı örnekleme" diyebileceğimiz bir örnekleme metodunu gündeme getirdiğini görebiliriz. Ayrıca, nitel

araştırmalarda kullanılan veri toplam tekniklerinden “derinlemesine görüşme” ve “gözlem” teknikleri çeşitli şekillerde gündeme getirdiğini görüyoruz.

Gökalp çalışmasında aşiretleri incelemeye başlamadan önce gerek yöntemleri, nasıl inceleneceğini ve hangi kavramlarla incelenmesi gerektiğini açıkça anlatmaktadır. Hatta yöntemle ilgili bölümlerde bu tür çalışmalarda önem arz eden görüşmeci ve cevaplayıcı arasındaki uyumu (rapport) ifade eden konulara değindiğini görüyoruz. Sosyologları bir mimar, veri derleyici veya veri toplayıcı olarak tarif ettiğini görüyoruz. Nitekim etnograflar, belirli bir süre sosyoloji eğitimi aldıktan sonra sahaya çıkmalıdırlar. Dolayısı ile Ziya Gökalp’in esasen günümüzdeki gibi farklı nitelikteki araştırmacılarından oluşan “araştırma ekibi kurma” ve bu ekiplerle saha çalışmaları yaparak veri toplanması uygulamasını düşündüğünü anlıyoruz. Bizler günümüzde bilimsel araştırma projelerini buna uygun tarzda gerçekteştirmekteyiz.

Çalışmada aşiretler konusundaki hususlara yakından bakacak olursak aşiretlerin şu şekilde tarif edildiğini görüyoruz: Bu aşiretler etnik zümreler olmakla beraber bunların temel özelliği ailevi ve siyasi birliktelikler olmalarıdır. Yani bir taraftan bir akrabalığa dayalıdır ki gerçekte veya kabul edilen bir akrabalık bağı olabilir. Bir taraftan da bu alt-gruplar bir tür ittifak yapıları içinde bir tür ortak amaçlarla bir araya gelerek aşiretleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla aşiretler özellikle zor şartlarda yaşama durumunda birbirini destekleyerek, dayanışarak ayakta kalmayı sağlayan zümrelerin birliği olarak tarif ediliyor.

Bu tariften hareketle, aşiret zümrelerini ele alırken o dönemin sosyolojisine uygun olarak bir organizmacı yaklaşım kullanıldığını söyleyebiliriz. Yani tıpkı küçük birimlerin bir araya gelerek bir büyük organizma, bir beden ortaya çıkarması gibi, aşiretler aslında bu ailevi birliklerin birleşmesi ve bir araya gelerek daha büyük topluluklara dönüşmesiyle teşekkül etmektedir. Bunları da hem Arapçadan hem Türkçeden hem Fransızcadan ilgili literatürlerle bağdaştırarak yeni bir literatür inşa etmeye çalıştığını da görüyoruz.

Bu sosyal zümreleri incelerken bu “semiye” veya “klan” tarzı ailevi yapılardan, yani az sayıdaki ailenin bir araya geldiği gruplardan, daha karmaşık ve büyük gruplara evrileceği öngörölmüştür. Bu süreçte ailevi etkinin azaldığı, daha çok siyasi etkinin arttığı, yani bir tür “hayat mücadelesinde dayanışma” diyebileceğimiz etkilerin ön plana çıktığı ve böylelikle konfederal yapılara doğru dönüştüğü hem “organizmacı” hem “evrimci” sınıflandırma çerçevesinin kullanıldığını görüyoruz. Bu yaklaşım; yani daha basit, daha ilksel özelliklerden daha gelişen, daha karmaşıklaşan, daha farklılaşan özelliklere doğru dönüşme dönemin sosyolojisi ile oldukça uygundur.

Bu anlatımda “millet” bir sosyal grup biçimi olarak insan birlikteliğinde son basamağı teşkil etmektedir. Yani, modern öncesi dönemde belirleyici olan akrabalık, din veya diğer primordial bağların zayıfladığı ve geri plana itildiği ama artık daha ziyade çağdaş toplumun bağlarıyla donanan, Durkheim literatüründen deki iş bölümüne dayalı ve yeni iş birlikleri ile kurulmuş, organik dayanışma bağlarıyla örülmüş, bir yeni toplum yapısına dönüşme ideali ifade edilmektedir. Dolayısı ile millet ile anlatılanın esasen “çağdaş toplum” da diyebiliriz. Bu ideal içinde formasyon değişikliği sadece Kürt aşiretleri için değil, aynı zamanda Türkmen ve Türk yapıları için de geçerli olacaktır. Etnik kökenden bağımsız olarak tüm aşiret yapılarında yaşanması öngörülen dönüşümün, sosyolojik temelden değerlendirildiğini ve ortak bir çerçeve içinde ele alındığını görüyoruz.

Göçebelikten yerleşikliğe geçiş sürecinde, öncelikle yerleşiklik aşamasında ağalık sistemi gibi toplumsal müesseselerin ortaya çıkması beklenmiştir. Zamanla bu sistemin de çözülerek, 'ahali köylerine' dönüşeceği ve bu köylerde çağdaş toplumun bir parçası olarak yaşayacak 'ortalama vatandaşların' ortaya çıkacağı beklentisi söz konusu olmuştur. Bunun için de hem toplumsal yapıda dönüşüm hedeflemesi hem de bir siyasi hedef, yani millet olma, söz konusudur. Aşiretlerin bu dönüşümde yer alabilmesi için önerilen mekanizmanın ise daha çok yerleşim yerleri ile ilgili olduğunu görüyoruz. Aşiretlerin ovalara ve şehirlere yakın yerleşmeleri, Ziya Gökalp'e göre aşiret yapılarındaki çözülme hızlandıracaktır. Gökalp esasen merkezi hükümet yanlısı olmasına karşın aşiretlerle ilgili bazı idari hukuki düzenlemelerde daha Ademi-merkeziyetçi yönetimin bir süre daha sürdürülmesini ve dönüşümün zamana yayılarak gerçekleştirilmesini önermekteydi.

Tabii burada günümüzden baktığımız zaman bu çalışmadaki kurucu ve yönlendirici unsurlar dışında bazı eksiklikler olduğunu vurgulamak gerekebilir. Bunlar nelerdir? Öncelikle bir tür politik söylemin baskın çıkması nedeniyle aslında belirli bir yöredeki aşiretleri inceleyen bu çalışmanın oldukça genellendiğini ve yani küçük bir “Case Study” de diyebileceğimiz örnek olay üzerinden hızlı şekilde sonuca varıcı bir politika oluşturma metnine dönüştürüldüğünü görüyoruz. Yine aslında dönemi içinde benzer konuda farklı çalışmalar yapılmaktadır. Fakat raporda bunlara müracaat edilmeden değerlendirmeler yapıldığını görüyoruz.

Belki de bunlar çalışmanın tamamlanmamış olmasından ve eserin bir tür yayın öncesindeki “rapor formatında” bir eser olması ile ilişkili olarak değerlendirilebilir. Burada tabii eserin müdahaleci bir yaklaşıma kapı açan bir taraftı da var. Yani eğer gelişimler bu şekilde gerçekleşecek ise “bunları hızlandırma yönünde de müdahaleler yapılabilir” düşüncesi ortaya çıkabilir ki zaman içinde bunlarla karşılaşıldığında, özellikle dil alanında, kültür alanında daha

zamana bırakılacak ve sosyolojik süreçlerle deęiőeceęini öngörülen kısımların idari ve diğer tedbirlerle hızlandırılmaya çalışıldığını görüyoruz.

Peki Türk sosyolojisi açısından eserin önemine değinecek olursak, bugün artık büyük oranda geride geçmişte kaldığını gördüğümüz yarı göçerlik veya tam göçerlik gibi yaşam biçimlerinin Gökalp'in yaşadığı dönemde toplumun belki üçte birini, belki yüzde kırkını ilgilendiren bir toplumsal kategori oluşturduğunu biliyoruz. Gökalp'in bu toplumsal grupları sosyolojik yaklaşımlarla ele alması ya da konuyu sosyal bilimlerin yöntemleri uyarınca incelemeye yönlendirmesi elbette sosyolojinin geçerlilik kazanmasına da bir katkı sağlamıştır. Dünyada ihmal edilmeye başlandığı bir dönemde Etnografi veya kültür sosyolojisi yaklaşımını, fiziksel antropolojinin önüne çıkartmış olması da önemlidir. Tabii çağdaş topluma ait diyebileceğimiz millet, toplum, devlet gibi kavramların kendimize özgü bir şekilde irdelenmesini sağlaması da önemli katkılarından birisidir.

Şimdi burada son olarak bu etkilerinin Türk Sosyolojisindeki yansımaları olduğunu ve daha sonraki dönem sosyologlarında da kendisini gösterdiğini söylemeliyiz. Ziya Gökalp tarafından oluşturulan yaklaşımlara dayalı bir araştırma izleğini Cumhuriyet döneminde yetişen sosyologların bir bölümü tarafından devam ettirildiğini görüyoruz. Bu izleği Türk sosyolojisinde "milli inşacı", yani milli bütünleşmeyi, Türkleşmeyi, İslamlaşmayı, Batılılaşmayı bir arada tutarak millet oluşturma projesini devam ettirme, bunu fikriyat olarak, entelektüel olarak güçlendirme, derinleştirme ve çeşitlendirmeye çalışan belki bir sosyoloji akımı olduğundan bahsedebiliriz. Bu izlekten bir örnekte Orhan Türkdoğan'ın çalışmalarıdır.

Ziya Gökalp'in ölümünün 100. Yılında, 2024'te kaybettiğimiz Orhan Türkdoğan'ın da millet inşacı yönelimli aşiret araştırmalarını Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde devam ettirdiğini görüyoruz. Elbette metodolojik açıdan Türkdoğan'ın çalışmaları daha gelişmiş bir mimaride gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaların burada zaman kısıtından dolayı içeriğine pek girmeyeceğiz ama gerek Alevi toplulukları gerek Kürt ve Zazaları kapsadığını ve bir tür etnik sosyoloji veya kültür sosyolojisi alanını derinleştirmeye çalıştığını görmekteyiz.

Toparlayacak olursak, aslında Ziya Gökalp döneminde başlayan, topluluk araştırmaları diyebileceğimiz bir alan, sosyolojimizde alan araştırmaları diyeceğimiz uygulamaların öncü unsurlarını da içermektedir. Ama zaman içinde bu tür bir sosyoloji gerek dünyada gerek Türkiye'de fiziksel antropolojinin öne çıkması nedeniyle, İstanbul Üniversitesi sosyologlarının 1930'lardaki bazı çalışmaları dışında, biraz geri planda kalmıştır denilebilir. Türk sosyolojisinde saha çalışmalarına dayalı araştırmaların baskın hale gelmesi özellikle 60'lı

yıllarda gerçekleşti. Bunlar tabii milli inşacı yaklaşım olduğu gibi tam tersi yaklaşımlarla, siyasi arayışlar çerçevesinde de gerçekleşti. Orada da artık çeşitlenme olduğunu söyleyebiliriz.

Demek ki Ziya Gokalp'in ‘‘Hars, Medeniyet’’ gibi pek çok kavramda olduğu gibi daha teorik çerçevede gorebileceğimiz etkilerinin dışında, böyle uygulamalı sosyoloji diyebileceğimiz araştırma, veri toplamaya dayalı sosyolojiye de belli ölçülerde katkı verici bir girişimleri olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

am, Süleyman. ‘‘Bahâ Saıd Bey’in Hayatı, Eserleri Ve Anadolu’daki Alevi-Bektaşi-Nusayr Zümreleri Ile İlgili alışmaları’’. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Aralık 2020), 743-772. <https://doi.org/10.18403/emakalat.819155>.

Soyyer, Y. (1996). *Türk Sosyolojisinin Başlangıcında Bedi Nuri (1872-1913)*, Kubbealtı Yayınları

şentürk, M. (2011). «Kürt Aşiretlerinin Tetkiki: Siyasal ve Sosyolojik Bir Araştırma», *Ziya Gokalp (1875-1924)*, (Edt. Korkut Tuna, İsmail Coşkun), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (Syf. 129-150)

Türkdoğan, O. (1999). *Etnik Sosyoloji*, Timaş Yayınları

Türkdoğan, O. (2009). *Doğu ve Güneydoğu Sorunlar ve zm Yolları*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık

Türkdoğan, O. (2013). *Alevi Bektaşi Kimliği - Sosyo - Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları

Ziya, G. (2011/1922). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, (nc Basım), Kaynak Yayınları

GÖKALP DÜŞÜNÇESİNDE FIKHİN SOSYOLOJİK AÇILIMI

-USUL-İ FIKIH'TA İCTİMAİ PERSPEKTİF-

Prof. Dr. Mustafa TEKİN*

Osmanlı'nın son döneminde başlayan Türkiye toplumunun modernleşme süreci, bugüne kadar ilginç formları karşımıza çıkardığı gibi birçok tecrübeyi de bugün ve geleceğe bakiye bırakmıştır. Elbette devleti içinde bulunduğu gaileden kurtarmak gibi pratik bir sorundan hareketle modernliği düşünen aydınlar, zaman geçtikçe farklı alt başlıklar ve sorulardan hareketle meselenin derinleştiğini anlamış oldular. Tam da bu çerçevede modernlik bu zamana kadar tecrübe edilen birçok sorunun ister istemez referansı/adresi olagelmıştır. Fakat modernlik tartışmalarında anlaşıldığı kadarıyla en merkezi yeri din kaplamaktadır. Hatta son birkaç yüzyıllık modernleşme edebiyatına bakıldığında, “din” faktörünü dışarıda bırakıldığında ortada periferik bir edebiyat kalacağını söylemek aşırı bir yorum olmayacaktır. Bu durum bilhassa modernleşme konusunda ilgi ve dikkatlerin din ve özeldir Türkiye söz konusu olduğunda İslam'a çekilmesini sonuçlamıştır.

Modernlik insanlık tarihi içerisinde yakın dönem Avrupası'nda ortaya çıkmış olan; etki ve sonuçları itibarıyla değerlendirildiğinde külli bir kırılmaya tekabül etmektedir. Bu kırılma, her şeyden önce Tanrı merkezli bir evren ve insan düşüncesinden insan merkezli bir evren ve insan anlayışına geçişle karakterize edilmektedir. Bu bağlamda modernlik, Tanrı'ya referans vermeden insanın bir dünya kurma girişimi şeklinde dikkat çekmektedir. Bu durum Batı'da bir boyutuyla kurumsal olarak kilisenin bu mücadelede bir taraf olarak etkinliğinin azaltılmasıyla kilise ile devlet arasındaki kurumsal ayrışma şeklinde tezahür etmişse de, son kertede “din” unsuru Batı modernitesi içinde temel bir problematik olarak ortaya çıkmıştır.

İster Batı isterse Batı dışı toplumlarda modernleşme tarihinde bu açıdan “din” bir gerilim noktası olarak görünmektedir. Bu, bir yandan dinin bir meşruiyet çerçevesi olmasından diğer yandan toplumdaki farklı kültür ve yaşam alanlarına nüfuz etme anlamında dinin kapsayıcılığından kaynaklanmaktadır. Yani din külli toplumsal ve kültürel sistemin referansı olmaktan kaynaklanan geniş bir etki alanı ve daha da önemlisi nüfuza sahiptir. Osmanlı'nın son döneminde aydınlar toplumsal sorunlar üzerine düşünürken “din”e mutlaka değinmektedirler. Esasen birçok aydında bu gerilimler modernleşme tartışmalarında belirgindir. Bu minvalde bir aydın olarak Ziya Gökalp'in temel problematiğinin de din ve modernleşme arasındaki gerilim

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mtekin@istanbul.edu.tr

olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Gökâlþ'in bir kitabının ismini de oluşturan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" bu gerilimi aşmaya çabalayan bir formülasyondur.

Bu bildiride yine içerisinde bu gerilimi aşma çabasını ifade eden "ictimai usul-i fıkıh" kavramsallaştırmasını analiz etmeye çalışacağız. Bu kavramsallaştırma özelde İslam'ın meşruiyet eksenini olma rolünü koruyarak islamilik ve muasır olma arasında mutabakat unsurları bulmayı istemektedir. Burada Gökâlþ'in "fıkıh usulü" kavramını esas alarak düşüncelerini geliştirmeye çalışması, kabaca iki bileşeni bize vermektedir. İlki, muasırlaşma yolunda islamiliğın nasıl sağlanacağı? İkincisi de, ilkinden kopuk olmayan bir içerikle fıkıh ve sosyoloji arasındaki ilişkidir. Gökâlþ usul-i fıkıh ifadesinin başına "ictimai" kelimesini ekleyerek "ictimai usul-i fıkıh" kavramsallaştırmasını elde ederken, fıkıhla sosyoloji arasında bir denklem kurmaya çalışmaktadır.

Ziya Gökâlþ'in bu konudaki analizi İslam mecmuası'ndaki yazılara dayanmaktadır. Buradaki "İslam terbiyesinin Mahiyeti, Fıkıh ve İctimaiyat, İctimai Usul-i Fıkıh, Hüsnü Kubh, Kıymet Hükümleri, İctimai Neviler, Dinin İctimai Hizmetleri, Diyanet ve Kaza başlıklı yazılar üzerinden Gökâlþ meseleyi inşa etmeye girişmektedir. "İctimai Usul-i Fıkıh" kavramsallaştırmasının bir inşa olması, aynı zamanda Gökâlþ'in bir mütefekkir olduğunu da göstermektedir. Şimdi Gökâlþ'in bu kavramsallaştırmayı nereden hareket ederek ve hangi işlemlerden geçerek elde ettiğine ve içeriklendirdiğine bakabiliriz.

İctimai Usul-i Fıkıh:

İctimai Usul-i Fıkıh kavramsallaştırmasını Gökâlþ iki anahtar kavram üzerinden tartışarak başlamaktadır. Bunlar hüsnü kubh ve örftür. Daha çok İslam kelamı içerisinde tartışılan hüsnü kubh kavramını Gökâlþ öncelikle fayda ve zarardan ayırmaktadır. Ona göre hüsnü kubhu yarar ve zararlar karıştıranlar, bu tür tabirlerin iki ayrı manaya sahip olması sebebiyle bir hataya düşmektedirler. Halbuki iyi ve kötü anlamına gelen hüsnü kubh maneviyata mahsustur. Eşyanın maddi yarar ve zararı uzviyetler üzerinden haz ve acı oluşturma kabiliyetindedir. Manevi yarar ve zarar ise haz ve acıya irca olunamaz. Eşyanın manevi yarar ve zararı ictimai bir zevk ve yahut ıstırap husule getirme durumudur. Bugünkü ilmi kanaat hüsnü kubhu da yalnız bu manevi yarar ve zarar veya hayır ve şer niteliklerine atıfla belirtmek gerekir. Neticede iyi, muazzez, mukaddes dediğimiz bütün şeyler, maddi tabiatları dolayısıyla değil, ictimai vicdanın onlara bağışladığı değer itibarıyla hürmete mazhardırlar. Bunlar birer timsaldirler ki kıymetleri temsil ettikleri mukaddes mevcudiyete yani cemaate aittir.

Fıkıh usulü içerisinde önemli bir yer işgal eden örf de bu bağlamda açıklanan bir kavram olarak görünmektedir. Öncelikle örf ile âdet arasındaki farka değindikten sonra önemli bir noktaya işaret etmektedir. Ona göre âdetin makbul ve merdudu olduğu halde örfün merdudu olmaz. Örf nassça makbul olan kaidelerden ibarettir. Bu noktayı daha da açımlayan Gökalp, örfün yalnızca nassça makbul olan kaideler anlamına gelmediğini aynı zamanda nassça maklub ve merdud kaidelerin arasını temyiz ve tefrik ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu melekenin makbul bulunduğu kaideler “maruf”, merdud bulunduğu kaideler münker olarak isimlendirilir ki, marufu nass olumlu bulurken münker kötü görülmektedir. Buradan yola çıkarak Gökalp, örfün hem ictimai kaide hem de ictimai vicdana isim olduğunu belirtmektedir. Esasen maruf dinin, aklın ve toplumun iyi olarak gördüğü ve kabul ettiği hususları ihtiva etmektedir.

Ziya Gökalp örfün daha çok iki boyutu üzerinde durmaktadır. Birincisi, örfün ictimai boyutudur ki, ona göre “örfü cemaatte zahir olan fiillerde değil, ictimai bir iman ile inanılan, ictimai bir aşk ile sevilen kaidelerde aramak iktiza eder. Fiiller, az çok bu kaideler yaklaşır ve yaklaşmak için de ictimai tazyiklerin yani teyid ve icaz kuvvetlerinin daimi tesiri altında bulunur; fakat bu kaidelere tamamıyla yetişemez.” Gökalp’in “ictimai” olma dikkat çekmesi ve ardından ictimai alanı genişletmeye çalışması, fıkıhın yanında sosyolojiye de bir yer açma girişimi olarak tezahür etmektedir. İkincisi, Onun “örf kavramı üzerine yoğunlukla durması, kültür, kendine aitlik, değişim ve sürekliliğe vurgu yapması açısından anlamlıdır. Örfler, kendine özgülük gibi niteliğinin yanında, toplumdan topluma ve bir toplumun farklı dönemlerinde değişimler gösterirler. Gökalp burada, hem örfün bir kültüre değmesine hem de değişime dikkat çekmektedir. Bilhassa değişim, içinde yaşanan modern zamanlarda daha fazla altının çizilmesi gerekli bir hususiyet taşır. Gökalp de açık ve örtük biçimlerde, İslam dünyası ile Batı arasındaki mesafe ve gerekli değişimi sorun yapıyor görünmektedir.”

Gökalp bundan sonra fıkıh ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi analiz ederek “İctimai Usul-i Fıkıh” kavramına geçişin temel zeminini oluşturuyor görünmektedir. Ona göre, İnsanın amelleri iki açıdan tetkik edilebilir. Bunlar; yarar ve zarar ile hüsnü kubh açısından. Yarar ve zarar açısından inceleme tedbir-i menzil, tedbir-i devlet gibi isimler alır. Fakat hüsnü kubh açısından incelemeyi fıkıh ilmi yapmaktadır. Esasen hüsnü kubh şeklindeki ameller de kendi içerisinde dini ibadetler ve hukuki muameleler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Amellerin yarar ve zarar açısından tayini akıl tarafından yapılmaktadır. Hüsnü kubh açısından ise söz gelimi Mu'tezile'ye göre bu tespitite kriter yine akıldır. Dini açıdan amellerin iki kaynağı bulunmaktadır. Bunlar; nass ile örftür. Nass kitap ve sünnetteki deliller iken, örf cemaatin ameli

ve maişetinde ortaya çıkan ictimai vicdandır. Nass açısından ameller değerlendirildiğinde farz, vacip, haram vb. kategoriler öne çıkmaktadır.

Gökalp bir yandan İslami ilimlerden kelamın temel bir kavramı olarak görünen hüsnü kubh, diğer yandan fıkıh üzerinden meseleye yaklaştıktan sonra, fıkıhla devam etmektedir. Bu noktada, özellikle Osmanlı'nın son döneminde bilhassa modern dünya ile irtibat kurma noktasında İslam'ın hem meşruiyetinin sağlanması hem de Batı ile İslam düşüncesi arasındaki irtibat kurulacak kavramların belirlenmesi bağlamında kelam ve fıkıhın öne çıktığını görmekteyiz. Nitekim Şerafettin Yaltkaya'nın da "ictimai İlm-i Kelam" kavramsallaştırması üzerinden bu sorunları tartışmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Anlaşılmaktadır ki, Ziya Gökalp kelam ilminin de imkanlarını yoklamıştır. Esasen bu iki ilmin seçilmiş olması, konu ve muhteva olarak sosyoloji ve toplumsal sorunları daha fazla ihtiva ediyor oluşundan kaynaklanmaktadır.

Ziya Gökalp öncelikle fıkıhın kaynakları yani fıkıhın hüküm verirken hangi kriterlere dayandığını belirtmektedir. Burada fıkıhın iki kaynağına işaret edilir ki, bunlar nass ile örfdür. Nasslar elbette öncelik taşımakla birlikte fıkıh usulüne bakıldığında örflerin de hüküm vermede kaynak olduğunu görmekteyiz. Esasen diğer makalelerindeki tartışmalarda örf ile maruf arasındaki ilişkiden yola çıkarak, hem örfün toplumsal temeline hem de marufun toplumsal kabulüne dikkat çekmişti. Efal-i Mükellefin denilen dini hükümlerin derecelendirilmesi; yani helal, haram, vacip gibi kategoriler tabii ki nassa tabidirler.

Ziya Gökalp nass ile örf arasındaki bu ayrımın ardından aslında bir işlem daha yapmaktadır. O da örfün kapsamını genişletmektir. Burada örf'e birkaç farklı işlev belirler. Bir kere örfün görevi yalnızca toplumsal olarak maruf ve münkeri belirlemek değildir. Daha da ileride "örf ile amel nass ile amel gibidir" kaidesinin de anlattığı üzere örf nassın da yerini tutar. Ona göre Müslümanlar nassların ifade ettiği emir ve nehiylere uymak zorunda oldukları gibi maruf ve münkeri de yerine getirmek zorundadırlar. Maruf ve münker ise ictimai vicdanın övdüğü ya da yerdiği amellerden ibarettir. Bu bağlamda fıkıh bir yandan vahye diğer yandan ictimaiyata dayanmaktadır. Dolayısıyla İslam şeriatı ilahi ve ictimai olmak üzere iki boyutludur. Gökalp burada ictimai boyutun altını özellikle sonraki süreçte bir inşayı gerçekleştirebilmek üzere çizmektedir. Hatta nass ile örf arasındaki ilişkiyi giderek örfün lehine doğru yorumlamaktadır. Buna göre, "mevrid-i nassda ictihada mesaj yoktur, fakat nassın varid olmadığı mevkilerde örf ile amel nass ile amel gibi değil midir? Bazı fakihlere göre nass örften mütevellit ise nassda da ictihada cevaz vardır. O halde örfün fıkıhtaki sahası daha genişlemiş olur."

Ziya Gökalp'in yaklaşımı esasen muasırlaşmanın dinsel zeminini oluşturmaya çalışmaktadır. Neticede Ona göre fikhın kaynağı ikidir; nakli şeriat ve ictimai şeriat. Nakli şeriat tekamüle tabi değilken, ictimai şeriat şeriat ise tıpkı ictimai hayat gibi dinai haldedir. Dolayısıyla fikhın nasslara tekabül eden kısmı kıyamete kadar sabit ve değişmezdir. Fakat bu esasların nassın örfüne, fakihlerin ictimai müstenit olan ictimai uygulamaları her asrın hayati gerekliliklerine uymak durumundadır.

Ziya Gökalp buradan bir adım daha ileri giderek ictimai usul-i fikh kavramsallaştırmasına ulaşmaktadır. Elbette bunu fikhın temelini oluşturan "usul- fikh" kavramının başına bir sıfat olarak "ictimai" kelimesini getirerek yapmaktadır. Şu işlem ve sorular ile "ictimai usul-fikh" kavramsallaştırmasına ulaşılmaktadır. Ona göre fikhın ilk kaynağı olan nassdan hareket ederek Kur'an ilimleri ortaya çıktığı gibi usul-i fikh da bu şekilde tekevvün etmiştir. Acaba örf hakkında da bu şekilde ihtimamlı tetkikler yapılamaz mı? Ya da örflerin zümrelere ve zümrelerin de tekamül safhaları açısından nasıl değiştiğini ve daha sonra bu değişim ve tekamüllerin fikha ne yolda tesirler icra ettiğini gösteren ictimai bir usul tedvinine imkan yok mudur?

Bu soruların ardından Gökalp örfün tarihsel olarak ve bugün ne denli işlevleri olduğunu inşaaya girişmektedir. Gökalp'in bu bağlamda verdiği ilk örnek İmam-ı Malik'in "Medinelilerin Ameli" şeklinde fikhın usulüne yerleştirdiği kavramdır. Ona göre islam cemaati hukuki ihtiyaçlarını tatmin için evvel emirde Kur'an-ı Kerim'e müracaat ediyordu. Fakat daha sonraki süreçte bu cemaatte de bir takım değişimler yaşandığında örfler önem kazanmaktaydı. Öyle ki örfte sorunlarına bir çözüm bulamadığı zaman Kur'an ve Sünnet'e başvurmakta idiler. Nitekim İmam-ı Malik Medine ahalesinin ictimai ananesini de sünnetin halk arasında münteşir bir şekli diyerek tatbik edilebilir görmekteydi. Bu konuda Gökalp'in açıklamalarında verdiği ikinci örnek İmam-ı Azam'dır. Nitekim İmam-ı Azam da örfün müstakil bir esas olarak nazara alınmasını tercih etmekten ibaret olan istihsan kaidelerini vazetti. Ona göre üçüncü örnek olan İmam-ı Yusuf hazretleri de "nass ile örf çatıştığı durumda bakılır ve eğer nass örften kaynaklanıyorsa örfte itibar edilir kaidelerini kabul etmiştir. Daha da ötede fikhın tarihini yazmak için öncelikle İslam örflerinin tarihini bilmek gerekmektedir.

Tüm bunlardan sonra Gökalp'in şu sonuca ulaştığı görülmektedir: "Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, fikhın nassi bir usulü olduğu gibi ictimai bir usulü de vardır. Fakat bu ictimai usuli fikh ictimaiyat ilminin tesisi bu asra nasip olduğu için şimdiye kadar tedvin edilememesi bunun tesisi vazifesi bu zamanın fikh ve ictimaiyatçılara kalmıştır. Fakihler ve ictimaiyatçılar diyorum: Çünkü bunu ne yalnız fakihler ne de yalnız ictimaiyatçılar yapamaz. Bu iki sınıfın

ilmi teavünü olmadıkça bu yeni ilim teessüs edemez.” Görüleceği üzere Gökalp, “ictimai usul-i fıkıh”ı ayrı bir ilim görmekte ve buna yönelik çalışmaların fakih ve sosyologların birbirleri ile yardımları çerçevesinde gelişeceğine işaret etmektedir.

Gökalp bu safhadan sonra toplumlar arasında kurum, cemaat, zümreler vb. hususlardaki benzerliklerden yola çıkarak bugünkü anlamda sosyolojik yasalara dikkat çekmektedir. Bu noktada Durkheim’in ictimai hadiselerin bir determinasyon kanununa tabi olduğu görüşünü hatırlatır. Esasen Ona göre ulema da tabii olaylarda tecelli eden tabiat kanunlarını “sünnet-i ilahiye” şeklinde telakki etmişlerdir. Gökalp burada bir geçiş yaparak şu soruyu sorar: “Tabiat kanunu telakkisini ictimai geçiş yaparak şu soruyu sorar: “Tabiat kanunu telakkisini ictimai tabii kanunlar, ictima-i muayyinede de teşmil edilecek hiss-i diniye daha muvafık hareket olmaz mı?” Anlaşılacağı gibi Gökalp tabiat kanunlarının tabiat âleminde geçerli olduğu gibi sosyal alanda da “sosyal yasa”lar olabileceği fikrinin altını çizmektedir. Esasen Batı’da genel olarak sosyal bilimler özel olarak sosyolojide uygulanan pozitivist yöntem bu yasa fikrine genel geçerlilik vermekteydi. Ziya Gökalp Durkheim’in yöntemindeki determinizmi burada öne sürmektedir. Nitekim Durkheim, “bizim kuralımızın gerektirdiği bilimsel tavır, fizikçilerin, kimyacıların ve fizyologların bilimsel alanın keşfedilmemiş bir alanına yönelirken içinde buldukları zihinsel durumun sosyologların da benimsemesi gerektiğini şart koşar. Sosyolog, toplumsal dünyanın içine girerken bir bilinmezine girmediğinin bilincinde olmalıdır ve kendini henüz tespit edilmemiş olan yasalar tarafından yönlendirilen olguların arasında hissetmelidir.”

Gökalp örf ve nassın konumunu belirlemeye çalışırken bir yandan örfün meşruiyet çerçevesini genişletmekte, diğer yandan örfün farklı dünyalara açılımını hedeflemektedir. O şu iki soruyu sormaktadır: Örf de nass gibi hakiki ve açık biçimde değil de fakat zımnî, mecazi bir itibarla ilahi bir mahiyeti haiz olmaz mı? Diğer sorusu şudur: “İmam-ı Ebu Yusuf hazretleri “nass örften mütevellit ise itibar örftedir diyor. Acaba dünyevi işlere ve ictimai hayata taalluk eden nassların tümü örften kaynaklanıyor denemez mi? Gökalp’e göre, İctimai usul-i fıkıh, fıkıhın ictimai kaynaklarını incelemekle beraber hiçbir zaman fıkıhın yerini tutma iddiasında değildir.

Buraya kadar Ziya Gökalp’in “ictimai usul-i fıkıh” kavramsallaştırmasına hangi terminolojiden yola çıkarak ve hangi işlemleri uygulayarak ulaştığını analiz etmeye çalıştık. Burada elbette üzerinde tartışılması gereken birçok başlık kendisini göstermektedir. Biz bunlar içinde bildirimizin temel problemi çerçevesinde olan fıkıh ve sosyoloji ilişkisi ile sosyal bilimler üzerinde durmaya çalışacağız.

Fıkıhtan Sosyolojiye İctimai Usul-i Fıkıh

Ziya Gökalp'in bu kavramsallaştırmayı inşası sırasında ortaya çıkan temel sorun; İslam ile modern dünya arasındaki gerilimdir. Esasen onun bu gerilimi aşma çabası hem “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” formülasyonunda hem de “ictimai usul-i fıkıh” kavramsallaştırmasında görünmektedir. Bu gerilim bir yandan değişen dünya şartları diğer yandan ise islam'ın Osmanlı'da merkezi bir kültür ve yaşam biçimini oluşturması sebebiyledir. Birincisi, 1648 Westfalya Antlaşması'nın ardından başlayan süreç, Fransız İhtilali'nin ardından tedrici olarak imparatorlukların dağılmasıyla sonuçlanmıştır. Son tahlilde “ulus”laşmaya giden süreçte ulus kavramının seküler içeriklerinin bu tartışmaya dahil olduğunu görmekteyiz. Ziya Gökalp burada “Türkleşmek” kavramı üzerinden yeni ulusun temellerine dair bir zemin çizmektedir. Hatta bu noktada uzun bir tarihsel geçmişi belirginleştirmeye çalıştığını görmekteyiz. Osmanlı'nın son döneminde “ulus” ve “millet” kavramları üzerinden geliştirilen tartışma, konunun bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Fakat tüm dünyada uluslaşmaya doğru giden süreçte Gökalp'in bir doktriner olarak bu hususu zihni arkaplanına yerleştirdiği görülmektedir ki, bu bağlamda meselenin birinci bileşeni budur.

İkincisi o dönemde batı dünyasında oldukça belirginleşmiş ve etkileri dünyaya yayılmaya başlayan modernleşmedir. Modernleşme batılı ülkelerin kendi sosyal, ekonomik, siyasal, kültürel vb. dinamikleriyle ortaya çıkmıştır. Fakat Batı dışı ülkeler kendi ihtiyaçlarından yola çıkarak “modernleşme” ile ilgilenmişlerdir. Zaten modernleşme daha önceki dönemlerden farklı olarak dünyaya ve insana farklı perspektifiyle bir kırılma oluşturmuştur denilebilir. Bilgi, teknoloji yeni bir dünyanın belirginleşmesiyle kendisini gösteren modernleşme karşısında Batı dışı toplumlar bigane kalabilmiş değillerdir. Osmanlı Devleti de modernleşme sürecine başta devleti içinde bulunduğu gaileden kurtarmak üzere dahil olmuştur. Elbette Batı'daki bilgi ve ulaşılan medeniyet diğer toplumlar üzerinde bir egemenlik kurduğu gibi Batı ile ilişkileri de bir anlamda icbar etmiştir. Modernliğin bugün de devam eden yaygın etkilerinin kuvvetle hissedilmesi, Osmanlı başta olmak üzere bugüne gelinceye kadar “Muasır Batı Medeniyeti” şeklindeki söylem uzun vadede hem Batı'nın algılanış biçimini hem de Osmanlı'dan bu yana bir hedefi ifade etmektedir. Ziya Gökalp'in muasırlaşma kavramı bu içerimlerle belirginleşmektedir. Dolayısıyla Ona göre muasırlaşma yaşanan sorunları aşmanın ayaklarından birisi olarak görünmektedir. Peki bu muasırlaşma hangi yolla yapılacaktır? İşte bu noktada Ziya Gökalp bir yandan muasırlaşmaya bir alan açmak için, diğer yandan bunun meşruiyeti önünde bir engel oluşturması muhtemel “din” unsurunu ele almaktadır. Şimdi önce din ve özelde İslam unsuruna Gökalp'in yaklaşımına bakabiliriz.

Ziya Gökalp'in bu bağlamda İslam içinde öne çıkardığı ilim fıkhıdır. Bu vurguyu yapmamızın sebebi, Osmanlı'dan bu yana İslamilik ile bilgi arasında ya da islam ile modern dünya arasındaki ilişkilerde öne çıkan iki ilimden birisi kelam, diğeri ise fıkıh olması sebebiyledir. Nitekim yukarıda da belirtildiği üzere M. Şerafettin Yalpkaya "ictimai ilm-i kelam" kavramsallaştırması ile bu tartışmayı kelam ilmi üzerinden problem yapmıştır. Gökalp te kelami bir kavram olan hüsnü kubh tartışmaya dahil etmekle birlikte, kendi sentezlemesini fıkıh üzerinden sürdürmektedir. İsmail Hakkı İzmirli de Gökalp'in "ictimai usul-i fıkıh" kavramına yönelik eleştirisi ile bu tartışmaya katılmaktadır. Esasen bugün de sosyoloji ve sosyal bilimler ile İslam ya da İslamilik arasındaki ilişkilerde fıkıh daha çok öne çıkmaktadır. Nitekim "fıkıh sosyolojisi" kavramsallaştırması üzerinden sorunları tartışan çalışmalar bulunmaktadır.

Fıkıh islam dini içerisinde merkezi bir ilim olarak dikkat çeker. Çünkü fıkıh bir müslümanın gündelik hayatının hem çerçevesini çizmek hem de insan ve toplumla ilişkilerini belirlemek anlamında işlev görmektedir. Bir şeyin din açısından doğru olup olmadığına dair kararları fıkıh ilmi vermektedir. Fıkıh ilmini önceleyen ve onun metodolojisi diyebileceğimiz alt dalı bulunmaktadır: Fıkıh Usulü. Fıkıh usulü Şatibi'nin ifadesiyle bir kesinlik ifade etmektedir ki, onun kesinliği ya akli prensiplere ya da dini delillerden elde edilen genel istikraya veya her ikisine de dayanmaktadır. Fıkıh usulü, alimlerin icihad ederken bağlı kalmaları gereken metodolojiyi ihtiva etmektedir. Bu yönüyle fıkıh usulü fıkıha ve ictihada öncelenir.

"Ehl-i Sünnet içerisinde yer alan mezheplerde büyük oranda fıkıh usulündeki ilk dört madde ve sıralaması aynıdır. Bunlar Kitap, Sünnet, icma ve kıyas şeklinde ifade edilirler. Arkasından gelen örf, istihsan, istishab, istislah, şeru ma kablena, sedd-i zera'i gibi unsurların mezheplerde önem sırası değişebildiği gibi kabulü de değişebilir. Bazı mezhepler bir unsura ağırlık verirlerken, diğeri onu kabul etmeksizin bir başka kavram önerebilir ya da ağırlık merkezini değiştirebilir. Meselâ; Maliki mezhebi bu sayılanların dışında "Medinelilerin Ameli" şeklinde isimlendirdiği bir kavramı usulünde önemsemektedir. Yine örf ve istihsan Hanefi mezhebinde yüksek düzeyde usul kaideleri iken, diğere mezheplerde öne çıkan diğere usul kaideleri söz konusudur. Hanefiler icihadı (akıl, kıyas) daha çok işletirlerken, söz gelimi Şafii Sünnet üzerinden daha çok rivayeti öne geçirebilmektedir." Gökalp'in yazılarında bahsettiği ve sosyolojiye doğru açılımı besleyen kanal burada örf, istihsan ve İmam-ı malik'in Medinelilerin ameli başlıklarıdır.

Fıkıhi icihadlar söz konusu olduğunda bunlar kitap ve sünnete aykırı olamazlar. Dolayısıyla kitap yani Kur'an fıkıhın temel perspektifini belirlemektedir. Ardından Sünnet de

bu ictihadların belirlenmesinde ikinci bir kaynak hükmündedir. Usul-i fıkıh içerisinde yer alan maddeler bir meselenin dini çözümü hakkında takip edilmesi gereken yöntemlere atıfta bulunmaktadırlar. Aslında Ziya Gökalp'in buradaki fikhi işleyişi özellikle itikadi ve ibadi konularda sürdürdüğünü görmekteyiz. Onun önerisi özellikle sosyal alanla ilgili gelişmeleri ve değişimleri dikkate alarak, bu sorunların çözümünde büyük oranda örfeye dayanan bir ictimai usul-i fıkıh kavramının geliştirilmesidir. Dolayısıyla nasıl dinin itikat ve ibadetleriyle ilgili meselelerde "usul- fıkıh" işliyorsa, toplumsal boyutta da "ictimai usul-i fıkıh" problem çözmelidir.

Gökalp'in önerisinde bu kavramsallaştırma yeni bir ilim olarak tanımlanmaktadır. Bu yeni ilim toplumsal alanın - siyaset, kültür, ekonomi vb.- tümünü kapsamaktadır. Fakat bu ilmi ne sadece kendi başına fakih ne de sosyolog deruhte edecektir. Fakih ve toplum birlikte çalışacaklardır. Anlaşılacağı üzere Gökalp burada değişen dünya, modernlik ve onların getirileri karşısında dinsel meşruiyeti sağlamış sosyal bir ictihad alanı açmak istemektedir. Pratikte ise modernleşme çerçevesinde Batı'nın medeniyetinin bilgi, teknoloji, gündelik hayat, siyaset vb. alanlarında Osmanlı tarafından takip edilmesini sağlamak istenmektedir. Bu klasik anlamda muamelat alanını sosyolojinin deruhte etme talebi gibi görünmektedir. "Muasırlaşma" kavramı da bu hedefin tutturulması için bir hedef olarak görünmektedir.

İşte bu geçişlilik çerçevesinde özelde sosyoloji genelde ise sosyal bilimler öne çıkmaktadır. Bir başka deyişle, muasırlaşma hedefinin temel aracı "ictimai usul- fıkıh" kavramı üzerinden sosyoloji ve sosyal bilimler gibi görünmektedir. Gökalp'in bu noktaya gelirken fikhi bir kavram olan "usul-i fıkıh"tan başlamış olması, esasen dinsel meşruiyetin sağlanmasına matuf görülmektedir. Zira çok uzun tarih boyunca Osmanlı'nın tarihsel ve toplumsal kodları bu minvalde çalışmıştır. Esasen daha sonraki süreçte Türkiye modernleşme tarihinde de izleneceği üzere, modernleşmenin "din"i dışarıda bırakarak gerçekleşmeyeceği bir şekilde ifade edilmektedir.

Bilindiği üzere sosyal bilimler Batı'da modernleşme ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmış bir bilimler setini ihtiva etmektedir. Sosyal bilimler bu süreçte ortaya çıkarken, onun şu bileşenler etrafında işlevinin belirginleştiğini söyleyebiliriz ki, bunların bir anlamda bize sosyal bilimlerin felsefesini verdiği öne sürülebilir. Bunlardan ilki, pre-modern dönemde teoloji tüm evreni anlama ve açıklamada felsefi zeminini oluştururken, modern zamanlara gelindiğinde dinsel teolojinin meşruiyet kaybetmesi ve zayıflaması sonucu insan ve toplumu anlamak ve açıklamak üzere sosyal bilimler bir teoloji olarak devreye girmiş görünmektedir. Sosyal bilimler – alt alanlarında farklılaşmalar olmakla birlikte- insan ve toplum gerçekliğini anlamak

üzere kendi yöntem ve perspektifini oluşturmuştur. Dinsel teoloji daha önce tüm tabii, fiziki ve sosyal alana genel bir projeksiyon geliştirirken, modern zamanlarda bunların her biri kendi alt alanlarına ayrılarak bir parçalanma yaşamıştır. Bu bağlamda antropoloji, sosyoloji, psikoloji, etnoloji vb. tüm sosyal bilimlerde insan ve toplum ve kültürün kesiştiği bir alanın bilgisini üretir olmuşlardır. Sosyoloji bir bütün olarak toplum, psikoloji insan davranışı, antropoloji insan ve kültür araştırmalarıyla belirginleşmiştir. Bu bağlamda seküler bir dünya görüşünün yansıması olarak öne çıkmaktadır.

“Osmanlı’nın son döneminde sosyal bilim tartışmaları da bir şekilde modernleşme tartışmalarıyla birebir ilintilidir. Bu durum hem sosyal bilimlerin farklı dalları hem de temalar üzerindeki tartışmalarda kendisini göstermektedir. Dönemin ulema ve aydınları, sosyal bilimler alanında tartışma yaparken, ortaya çıkan gerilimlerin ise büyük oranda paradigma olduğu gözlerden kaçmamaktadır. Nitekim modernleşme tartışmalarına da yansıdığı üzere “İslam” bu gerilim noktasının anahtar kavramı gibi durmaktadır. Burada özellikle sosyal bilimlerin farklı çalışma alanlarında Batı’dan aktarılan ilkeler bir gerçeklik olarak toplumu dönüştürme meşruiyetini de ifade eder olmuştur. Doğrusu bu anlamda sosyoloji sosyal bilimler içinde bir tartışma alanı olarak başat konumunu korumuştur. Dönemin dergilerindeki tartışmalara bakıldığında bir sosyal bilim olarak sosyoloji gerçekliğin yeni ilkelerini ihtiva eden bir bilim gibi muamele görmüştür. Zaten önemli oranda gerilim de dinsel gerçeklik ile sosyolojik gerçeklik arasındaki ilişkide tezahür etmektedir.” İşte tam da bu noktada, sosyal bilimler sosyal gerçekliği ortaya koyma iddiasıyla devreye girmektedir.

Sosyal bilimlere getirilen eleştiriler hiç kuşkusuz kendi sahasında sosyoloji bilimi için de yapılabilir. Bu bağlamda bugün sosyoloji bilimine geliştirilen rezervlerden ilki, sosyolojinin Batı’da ortaya çıkmış bir bilim olarak kabul edilmesi ve buna bağlı olarak da bir paradigmaya yaslanmasıdır. Sosyolojinin Batılı içeriklerle ve bilim anlayışıyla Batı’da geliştirildiği doğrudur. Batılı sosyolojinin mevcut içerimleri farklı zamanlarda eleştiri konusu olmaktadır. Eleştirilerin özünü ise, sosyolojiye temel sağlayan bilgi anlayışının ve buna bağlı olarak gelişen bakış açısının aşkın ve ilahi ile olan bağlantısının kopukluğu oluşturmaktadır.

Bu tartışmaları topladığımızda, Ziya Gökalp’in aslı itibarıyla din ve modern dünya arasında bir uzlaşma çabasında olduğunu söylememiz mümkündür. Bu uzlaşmanın da temel problemiğini din oluşturmaktadır. Gökalp, böyle bir uzlaşmayı sağlamak için usul-i fıkihtan hareket ederek sosyoloji bilimine bir yer açmaya çalışmaktadır. Böylece Batı’da ortaya çıkan müktesebata ulaşmak üzere sosyoloji işlevselleştirilmektedir. Buradaki “ictimai” perspektifte sosyal bilimler ve sosyoloji başat rol oynuyor görünmektedir

DİN, DİYANET VE YENİ CUMHURİYET:

ZIYA GÖKALP'İN REFORM VİZYONU

Doç. Dr. Hicret K. TOPRAK*

Ziya Gökalp, hem Cumhuriyetin kurucu fikriyatını, hem de Tanzimat döneminde oluşmaya başlayan ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e tevarüs eden fikirlerin süreklilik ve kopuş süreçlerini anlamlandırma konusunda da önemli bir yere sahiptir. 1913 yılında ortaya attığı “Üç Fikir Cereyanı: Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” teziyle milli karakterde bir din anlayışının teorik temellerini oluşturan Gökalp, bu üç fikir cereyanından özellikle Türkleşmenin altını çizerek yeni asrın karşı konulmaz bir biçimde “milliyet asrı” olacağını öne sürmüştür. Bu teorik çerçeve, kendisi bunların sonuçlarını görmeye yetişemese de, yeni rejimin kurucu fikriyatında derin bir etki bırakacak ve Cumhuriyet devrimleriyle birlikte dini reformlara ilham kaynağı olacaktır.

Ziya Gökalp'in yaşamındaki fikri kırılmalar dikkate alındığında, onun entelektüel dönüşümünü üç dönem içinde ele almak mümkündür. İlk kırılma, ilgili kaynaklarda da sıklıkla atıfta bulunan 18 yaşındaki intihar girişimidir. Bu kriz hem onun kişisel deneyimlerini hem de onun daha sonra entelektüel anlamda besleneceği Durkheim'ın da intihar çalışmasında ifade ettiği gibi toplumsal bir etkileşimin ürünü olsa gerektir. Yaşadığı bu ilk krizden sonra onun fikirlerinde önemli değişimler olduğunu biliyoruz. Belki her ikisi de söz konusudur. İkinci kırılma, Gökalp'in İttihat ve Terakki partisine üye olduktan sonra 1910 yılında Selanik'te görevlendirilme sürecidir. Gökalp bu dönemde başta Durkheim olmak üzere Sosyoloji biliminin kurucu figürlerinin düşünceleriyle tanışacaktır. Gökalp'in sosyolojik muhayyile ile tanışması onun belki bugün de Türk sosyolojisinin kurucusu olarak nitelenmesine sebep olan fikirlerini geliştirmesini sağlamış ve bu süreçte Osmanlı'nın içinde bulunduğu krizden nasıl çıkacağı konusundaki sentezci fikirleri de oluşmaya başlamış olmalıdır. Gökalp'in entelektüel yaşamındaki üçüncü kırılma noktası Cumhuriyet'in kuruluşudur. Onun bu dönemdeki fikirlerini Türkçülüğün Esasları isimli son eserinde görmek mümkündür.

Bu üç dönemi de dikkate alarak Ziya Gökalp'in Türk Din reformu üzerindeki etkilerini iki temel başlık altında incelemek mümkündür. İlki Gökalp'in İçtimai usulü fıkıh kavramsallaştırması çerçevesinde ele aldığı ve laikliğin temellendirilmesinde güçlü bir

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, hicret.toprak@asbu.edu.tr

argüman olarak istifade edilen “Diyanet ve Kaza” ayrımı, ikincisi ise dinin millileştirilmesi ve yine bu bağlamda “Türkçe ibadet” meselesidir.

Laikliğin Temellendirilmesi: “Diyanet” ve “Kaza”

Gökalp'in “Diyanet” ve “kaza” ayrımı hukuk sisteminin laik bir temelde kurgulanması yolunda bir açılım sağlamıştır ve onun bu teklifi laikliğin temellendirilmesinde de önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda o öncelikle fıkıhın konusunu ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki dinî ibadetler yani “menâsik-i İslâmiye”, ikincisi ise hukukî muameleler yani “hukûk-ı İslâmiye”dir. Buradan hareketle Gökalp dinin “diyani” hükümleriyle “kazai” hükümleri arasında bir ayrıma gitmiş ve bu ikisinin telifi gayr-i kabil, yani uzlaştırılması mümkün olmayan alanlar olduğunu öne sürmüştür. Ahkam-ı diyaniyye, yani diyani hükümler, müeyyidesi yalnızca uhrevi olan hükümleri ihtiva etmektedir. Ahkam-ı kazaiyye ise müeyyidesi dünyevi olan hükümlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bugün “hukuk” dediğimiz alan işte bu kaza alanıdır. Böylece o, diyanet ve kaza alanlarını yaptırımları açısından ikiye ayırmaktadır:

"Bir işin Diyanet ciheti mukaddes olduğu için oraya idareyi maslahat, itilafkarlık, hilecilik gibi dünyevi tedbirler giremez. Bir işin kazai ciheti ise iktisadi, sıhhi, fenni birçok dünyevi icabata tabi olmak mecburiyetindedir. Diyanet ve kaza birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur. Çünkü bunların esasları ayrı ayrı gayelere matuftur. Müftüler yalnızca diyani hükümleri itâ, kadılar yalnız kazâi vazifeleri icra ettiği zaman ikisi de vazifelerinin safvet ve tamamîyetini muhafaza edebilir."

Gökalp'e göre dini hükümlerin diyani olan kısmı nasların tayin ettiği bir alandır ve değişmeye kapalıdır. Buna karşılık İslam'ın, değişen şartlara intibak edebilmesi ve işlevini sürdürebilmesi için zamanın şartlarına göre değişmeye açık olan hükümleri şeriatın ictimâî yönünü oluşturur. Hatta diyanet ve kaza birbirinden o kadar ayrıdır ki, “diyaneten caiz olmayan birçok işler kazaen caridir.”

Gökalp'in önerisi, klasik usûl-i fıkıh geleneği içinde bir yenilenme arayışından çok yeni bir hukukî meşruiyet zemini tanımlamaya yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Buna göre Meşihat makamı yalnızca fetva konularıyla ilgilenecek, neşr-i diyanetle uğraşacak, kazai yetkileri bulunmayacaktı. Bu bağlamda o, diyanet dediği alanla sınırlı olmak koşuluyla, topluma hizmet edecek bir ihtisaslaşmış zümrenin bulunmasını da önermektedir. Din (diyani alan) sahasının, dini terbiyenin, dini öğretiminin dileyen herkesin şahsi teşebbüsüne bırakılmayacak kadar önemli olduğunu öne süren Gökalp, sosyolojik muhayyileden hareketle toplumdaki iş bölümünü diyani alanda da söz konusu olduğunu, her işte olduğu gibi din

sahasının da birtakım uzmanları mütehasşısı olması gerektiğini düşünmektedir. Zira neşr-i diyanetle mükellef olan sınıf önceden beri vardır ve bu sınıf başta müftüler olmak üzere müderrisler, meşayih, imam hatipler, vaizler ve hac delillerinden oluşmaktadır. Hatta bu görevliler "Bir diyanet nezaretinin zır-i murakabasında muntazam bir teşkilat-ı diniye halini aldığı zaman artık memleketin ve bütün alemi İslam'ın en ücra köşelerinde bile neşr-i diyanet vazifesinin hakkıyla ifa edileceğinden emin" olunabilecektir. Bu düzen içinde müftüler ise "gayet yüksek olan mevkiinde kalmalı, daima takvadan ibaret olan ahkâm-ı diniyeyi yani ahlâk-ı insaniyenin en yüksek faziletlerini emr ve tavsiye etmekle iktifa eylemelidir."

Dinin Millileştirilmesi ve Türkçe İbadet Meselesi

Cumhuriyet'in ilanından kısa bir süre sonra din alanının düzenlenmesine yönelik kapsamlı reformlar gerçekleştirilmiş, özellikle ulus devlet gereklilikleri çerçevesinde milli bir din yorumunun geliştirilmesine yönelik adımlar atılmıştır. Başta Türkçe ibadet meselesi olmak üzere dini reformların temellendirilmesinde Ziya Gökalp'in fikirleri öncü bir rol oynamıştır.

Bilindiği gibi Ziya Gökalp, harsın milli, medeniyetin ise evrensel olduğunu ileri sürmektedir. Ancak onun bu ayrımını yalnızca kültür ve uygarlık ayrımına indirgemek yanıltıcı olacaktır. Onun ileri sürdüğü ayrımında kültür, uygarlığın ahlaki ve estetik boyutunu, bilim ve teknoloji ise bilişsel ve maddi boyutlarını içermektedir. Buna göre din, ahlak, sanat, bireysel inançlar, idealler gibi manevi değerler kültürün alanını; bilimsel doğrular, matematik kavramları, teknik, iktisat ve ticaret teknolojisi de medeniyetin alanını teşkil etmektedir. Gökalp "olması gereken"i ifade eden kültürün insanların yönelimini; "olan"ı ifade eden akıl ve mantığın ise medeniyet alanını belirlediğini düşünmektedir. Ona göre amaçları ifade eden kültür "neden yaşamalı?" sorusuna cevap verirken, araçları ifade eden medeniyet de "nasıl yaşamalı?" sorusuna cevap vermektedir. Bu ikisi birbirini tamamladığında Gökalp'e göre toplumsal bütünleşme ortaya çıkmaktadır. Nitekim Gökalp'e göre millet, "lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümre"; buna göre milleti oluştursan fertlerin sahip oldukları ortak harstır. Medeniyet evrenselken hars ulusaldır. Milliyetçilik ise "Fertle bağlı olduğu millet arasındaki hissi bağdır. Ve bu bağı oluşturan yine ortak harstır. Değiştirilmesi ise insanın isteğine bağlı değildir." Türkçülük ise genel tanımıyla "Türk harsını arayıp bulma çabasıdır. Çünkü toplumlar ancak iradeleri dışında olan vicdan ve zevklerine paralel düşündükçe çelişkiden uzak kalacaktır." Gökalp, dönemin entelektüel yönelimlerini gösteren üç fikir cereyanı içinde (Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak) özellikle Türkleşmenin önemini vurgulayarak bu asrın "milliyet asrı" olduğunu söylemiş ve düşüncelerini bu alana yöneltmiştir:

“Dünyanın şarkı da, garbı da bize celî bir surette gösteriyor ki bu asır milliyet asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet, milliyet mefkûresidir. İçtimaî vicdanların idaresi ile mükellef olan bu devlet, bu mühim içtimaî âmili mevcut değil farz ederse, vazifesini ifa edemez. Devlet adamlarında, fırka racüllerinde bu his mevcut olmazsa, Osmanlılığı terkip eden cemaat ve kavimleri ruhî bir surette idare etmek kabil olamaz... Milliyet hissini hâkim olduğu bir memleketi ancak milliyet zevkini nefsinde duyanlar idare edebilirler.”

Gökalp, Batı medeniyetinin bir bütün olarak kabul edilmesinden yanadır. Ancak bununla birlikte o, aşırı bir Batılılaşmadan yana da değildir. Batı’dan “medeniyet”i, yani bilimsel metotları, maddî ve teknik unsurları almayı önerirken, “dini, ahlaki, bedii duyguların mecmu’u” olan “hars”ın başka toplumlardan iktibas edilemeyeceğini savunmaktadır. 1912 yılında “hars zümresi-medeniyet zümresi” ikileminden yola çıkarak “Biz Türkler, asri medeniyetin akl ü ilmiyle mücehhez olduğumuz halde bir Türk-İslam harsı ibda’ etmeye çalışmalıyız” sözleriyle “muasırlaşma” idealini açıklamaktadır. Sırasıyla Çin, İran ve Avrupa medeniyetlerine girmelerine karşılık Türkler, Gökalp’e göre bütün bu süreçlerde “hars”larını muhafaza etmişlerdir. Nitekim bir hars, muhitindeki medeniyeti temsile çalışmazsa, muhitteki medeniyet o “hars”ı bozarak soysuzlaştıracaktır. Bu nedenle Tanzimat medeniyetçiliği Gökalp’e göre “taklitçiliğin ötesine geçemeyen bir medeniyetçiliktir ve Türk halk kültürünü dejenere etmiştir. Dolayısıyla yapılması gereken, Alman ve Çek milletlerinin yaptığı gibi “milli hars”ın uyandırılmasından ibarettir. Gökalp 1922 yılında bu görüşlerini tekrarlayarak “Türk, harsını Garb’dan ödünç alamaz” demiştir. Zira bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri kendine özgüdür ve bunlar hiçbir zaman başka bir milletten alınamaz:

“Avrupa medeniyeti (müspet bilimlerle ilim, teknik ve sanatlarda) ..yüksek bir düzeye ulaştığı için Avrupa medeniyetine girmek milletimiz için şarttır. Avrupa’dan bilim ve teknolojiyi almakla, biz büyük ilerlemeler elde edeceğiz. Bundan başka Avrupa medeniyeti eşsiz güzellikler ve ahlaki zevkler yönünden de üzerimizde olumlu etkiler yapacaktır. Fakat bu etkiler bize Acem’den geçen felsefi, ahlaki ve estetikle ilgili zevkleri yıkmaya çalıştığı ölçüde faydalıdır. Bunların yerine geçmeye kalktığı anda bu iki medeniyetin zevki de zararlı olur. Bir milletin güzellikle, ahlak ve felsefe ile ilgili zevkleri kendine özgüdür. Bunları asla dışarıdan alamaz. Dışarıdan yalnız ifade ve anlamlar, yöntemler, teknikler alınabilir. Duygular, heyecanlar, zevkler harsın unsurları olduğu için tamamıyla millidir.”

Mustafa Kemal [Atatürk], Ziya Gökalp’ten farklı olarak üstün olan harsın, onu üreten milletin yanı sıra diğerlerini de etkileyebildiğini ve büyük kıtalara şamil olabildiğini düşünmektedir. Örneğin Avrupa yahut “asr-ı hazır” uygarlıkları, medeniyet başlığı altında

sınıflandırılmaktadır, ancak bunlar son tahlilde gelişmiş, değişik coğrafyalarda tesirleri hissedilen “yüksek kültür”lerdir. Dolayısıyla onun “muasırlaşma” kavramına yüklediği anlam Ziya Gökalp’ten farklı olarak bütünseldir ve kültür devrimini de içine almaktadır.

Cumhuriyet döneminin “milli” karakterde bir ulus inşasına yönelik hamleleri de Gökalp’in bu sentezci çizgisinde bir hayli farklılaşmış, milli karakterle uyumlu bir “kültür” inşa etme ve “Garb”ın zararlı etkilerinden korunma yaklaşımından, hızla Batı medeniyetini sorgulamadan aktarma çizgisine yönelmiştir. Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte milliyetçilik; “muasırlaşmak” ve “Türkleşmek” terkibinden oluşan modern Türk ulusunun inşası yolunda yeni bir ulus devlet idealine götüren en önemli araç-ideoloji olarak seferber edilmiştir. Bu süreçte Osmanlı’dan kalan birikim dine ait hemen bütün unsurlarıyla dışarıda bırakılması ve bu birikimin yerine Aydınlanma ve Fransız devriminin kültürel ve siyasi mirası yoğun milliyetçi öğelerle buluşturularak yeni rejimin ideolojik çerçevesi oluşturulmuştur. Bu çerçevede doğrudan doğruya İslam öncesi “Türklük”le bağlantı kurularak Osmanlı’dan ve İslam’dan boşalan değerlerin yerine yeni mitler, simgeler ve ritüeller ikame edilmiş, Türklüğün tarihi ve dilsel kökenlerinin bilimsel bir araştırma nesnesi sıfatıyla öne çıkarılmış, Türk vatandaşlarının “asil” bir ırkın mensupları olarak geleceğe öz güvenle bakmaları sağlanmaya çalışılmıştır. ,

Bu dönemde Türkçü hareket de Mustafa Kemal [Atatürk]’in görüşlerine uyum sağlamak “Garba doğru” hamlesini başlatmış, Ankara’da yeniden yayımlanmaya başlayan Türk Yurdu dergisi “garb medeniyetini benimseyen ve bütün kurtuluş çarelerini o medeniyetin bize intikalinde görenlerin Türk milletini Garb milletleri ailesine sokmak isteyenlerin bir telkin vasıtası” olduğunu ilan etmiştir. Bundan böyle aidiyet bağlarını, din ve mezhep yerine Türk milliyeti etrafında kurgulayan bir toplum idealinden söz edilecektir. Buna göre yeryüzünde Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türk milletinden daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve “Türk milleti kahramanlıkta olduğu kadar istidat ve liyakatte de bütün milletlerden üstündür.” Bu doğrultuda bir taraftan dini alanın tanziminde milli öğelere ağırlık verilirken, öbür taraftan da ibadetlerin Türkçe olarak yapılmasına yönelik adımlar atılmıştır. Mustafa Kemal [Atatürk] dönemin Maarif Vekili Reşit Galip’i bu konuyla ilgili olarak görevlendirmiş ve “milli bir din” yorumu geliştirmek üzere öncelikle Müslümanlığın bir “Türk dini” olduğunun ispat edilmesi ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesini istemiştir.

Türkçe İbadet

Ziya Gökalp’in “Dini Türkçülük” tezi özellikle “din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması” fikrinde somutlaşmaktadır. “Bir millet, dini kitaplarını okuyup anlayamazsa

dininin hakiki mahiyetini de öğrenemez” diyen ve “ibadetlerden alınacak haz”ın ancak “okunan duaların tamamıyla anlaşılmasına bağlı” olduğunu savunan Gökalp, Türklerin mevlid-i şerif, ilahi ve zikirleriyle Türkçe vaazları örnek göstererek, “eskiden beri Türk lisanıyla icrasına müsaade olunan” bu gibi ayinleri dini hayatın önemli bileşenleri arasında saymıştır. Bu çerçevede “Kur’an-ı Kerim’in ve ibadetlerde ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması lazım geldiğini” savunan Gökalp, Türkçe ibadetin fikri öncüsü olarak kabul edilmektedir. 1918 yılında Yeni Hayat’ta yayınladığı “Vatan” şiirinde Türkçe ibadeti savunan Gökalp, “Bir ülke ki cami’inde Türkçe ezan okunur / Köylü anlar ma’nasını namazdaki duanın.. / Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’an okunur / Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda’nın / Ey Türk Oğlu; işte senin orasıdır vatanın” dizeleriyle görüşlerini dile getirmiştir.

Gökalp, milliyetçilik fikrini daha en başında “lisan” ile ilişkilendirerek ele almış ve her iki kavramın birbirine bağlılığını “ırk” birlikteliğine öncelemiştir. Buna göre milliyet, aynı lisanı konuşan kavimler arasında ortaklaşmaktadır. Örneğin Hint-Avrupa, Sami ya da Ural-Altay kavimleri esasen bir dil ailesinden başka bir şey değildirler. Lisan, Gökalp’e göre fikirlerin ve hislerin, örf ve an’anelerin taşıyıcısı olduğu için aynı lisanı konuşan topluluklar zamanla aynı vicdan ve zihniyete sahip olurlar. Gökalp, belirli bir dine mensup olmanın da aynı lisanı paylaşanların ortak temayüllerini yansıttığını düşünmektedir:

“Bu suretle ruhların müşterek duyguları mütecanis olan bu fertlerin aynı dini kabule mütemayil bulunmaları gayet tabiidir. Buna binaendir ki lisani zümrelerin ekseriyetle aynı dini kabul ettiklerini görüyoruz. Bidayette bazı hususi sebepler bu dini mütecânesete kısmen mani olsa bile, aynı lisanla mütekellim olanların tedricen aynı dine girdiklerini tarih bize gösteriyor.”

Mustafa Kemal [Atatürk]’in Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra hutbelerin Türkçe okunması yolundaki ilk açıklamaları, Ziya Gökalp’in görüşleri ile ilişkilendirilmiştir. Mustafa Kemal, Cumhuriyet’in ilanından kısa bir süre önce 7 Şubat 1923’te Balıkesir’de irad ettiği ünlü hutbesinde “hutbelerin halkın anlamayacağı bir lisanda okunması ve bugünkü icabat ve ihtiyaçlarımıza temas etmemesi, halife ve padişah namını taşıyan müstebitlerin arkasından köle gibi gitmeye mecbur etmek içindir. Hutbeden maksat ahalinin tenvir ve irşadıdır, başka bir şey değildir...Binaenaleyh hutbeler tamamen Türkçe ve icabat-ı zamana muvafık olmalıdır ve olacaktır” sözleriyle bir süre sonra gerçekleştirilecek olan Türkçe hutbe reformunun ilk işaretini vermişti.

Ancak Gökalp'in "milli lisan"da ibadete ilişkin yaklaşımı, lisanla ilgili görüşlerinde görülebileceği gibi bu reformun "millet" in inşasında olumlu bir rol oynayacağı ve aynı lisanı konuşan zümreler arasında bir tür "vecd" uyandıracacağı düşüncesinden hareket etmektedir. Oysa Mustafa Kemal, dinde reformun öncüleri olan Reşit Galip ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi bu meseleye İslam'ın Türkleştirilmesi ve bir "milli din" oluşturulmasında işlevsel bir rol yüklemekteydi. Mustafa Kemal, önce hutbelerin ana gövdesinin Türkçe okunmasıyla başlattığı ardından ezan, kamet, salat-ü selam, tekbirlerin Türkçeleştirilmesi ile sürdürdüğü Türkçe ibadet reformunu namaz sureleri ile sürdürmek istemiş, bu konuda İzmirli İsmail Hakkı ve Şerefeddin Yaltkaya'ya bir rapor hazırlatmış, ancak bu son aşamaya geçilememişti. Dolayısıyla onun dinde reforma yüklediği misyon, Gökalp'in görüşlerinin daha radikal bir formda uygulanmasından öte, bir nevi Türk İslamı'nın oluşturulması fikrine dayandığı söylenebilir.

Sonuç

Ziya Gökalp'in dinde reform vizyonu, Cumhuriyet'in kurucu fikriyatını besleyen önemli kaynaklardan birisidir. Kendisi sonuçlarını görememiş olsa da özellikle dinin millileştirilmesi ve Türkçe ibadet reformunda Gökalp'in görüşleri dini kurumsallaşmanın Türkiye'ye özgü uygulamaları açısından günümüze kadar süregelen bir izlek oluşturmuştur. Gökalp'in İslam üzerine düşünceleri, bütün ideolojik yönelimlerin bir şekilde din ile ilişkili olduğu ve günün koşullarında oldukça radikal sayılabilecek fikirlerin öne sürüldüğü bir ortamda gelişmiştir. Onun diğer başka konularda olduğu gibi din ile ilgili görüşleri de te'lifçidir. Yani onun dine bakışı topyekun kabul ve ret sınırlarında dolaşmaz. Bunun yerine o, toplumun bir unsuru olarak gördüğü dinin modernleşme ya da o günün diliyle muasırlaşmayla birlikte nasıl bir arada bulunabileceğine kafa yormuştur.

Bugün artık Gökalp'in entelektüel yolculuğunu dikkate alan analizlere yoğunlaşmak ve onun hayatındaki başlıca kırılmaları da dikkate alarak daha bütüncül bir biyografi ortaya koymak mümkün görünmektedir. Son yıllarda özellikle düşünce hayatını derinden etkileyen isimlerin entelektüel biyografileri üzerine çalışmaların arttığını görmekteyiz. Ziya Gökalp üzerine böyle bir çalışma henüz yapılmamıştır. Ancak bu anlamda bize fikir verecek öncü ve Gökalp'in hayatı ile kesişimsel çalışmalar bulunmaktadır. Şükrü Hanioglu'nun Mustafa Kemal Atatürk'ün entelektüel biyografisi bunlardan birisidir. Bu çalışmada Ziya Gökalp'in düşüncelerine de pek çok yerde atıf yapılmakta ve Ziya Gökalp'in Mustafa Kemal üzerindeki tesiri hakkındaki literatür de farklı yönleri ile değerlendirilmektedir. Tarihsel şahsiyetlerin daha bütüncül bir bakışla ve özellikle entelektüel olarak kendilerini besleyen kaynaklar üzerinden ele alındığı bu tür çalışmalar yeni bulgular ve bütüncül analizler için oldukça yararlı olacaktır.

Kaynakça

- Atatürkçülük Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1998.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri-I, Ankara, TTK, 1997.
- Atay, Falih Rıfki, Çankaya, İstanbul, Doğan Kardeş Yayınları, 1969.
- Egeli, Münir Hayri, Atatürk'den Bilinmeyen Hatıralar, İstanbul, Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık, 1959,
- Gökalp, Ziya, "Cemaat ve Cemiyet", Türk Yurdu, 30 Mayıs 1329 [1912], Yıl: 2, C. III, sy. s. 565-570.
- , "Diyanet ve Kaza", İslam Mecmuası, sy. 35, 27 Ağustos 1331 [1915].
- , Hars ve Medeniyet, İstanbul, Bilgeoğuz Yayınları, 2016.
- , Türkçülüğün Esasları, Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1970.
- , "Türkleşmek İslamlaşmak, Muasırlaşmak", Türk Yurdu, Mart 1328 [1912], Yıl: 2, C. III, sy. 11, s. 331.
- , Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976.
- , Yeni Hayat, İstanbul, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918.Hanioğlu, Şükrü, Atatürk: Entelektüel Biyografisi, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2023.
- Parla, Taha, Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- Sunar, Lütfi ve Erdem, Sami, "Ziya Gökalp", İslam Düşünce Atlası, C. III, İstanbul, İLEM, 2017, s. 1283-1284.
- [Tanrıöver] Hamdullah Suphi, Hamdullah Suphi, "Başlangıç", Türk Yurdu, 1/1, 15 Mart 1923.
- Toprak, Hicret K., Mihrap Minber ve Devlet, İstanbul, Küre Yayınları, 2019.

İMAM MÂTÜRİDÎ VE ZİYA GÖKALP: İÇTİMAİ FIKİH PERSPEKTİFİNDE BİR DÜŞÜNCE ETKİLEŞİMİ

Dr. Mehmet Fatih Tunç*

Ziya Gökalp'ın dinî anlayışını, Mâtürîdî'nin akılcılık ve özgür irade kavramlarıyla ilişkilendirmek, modern Türk kimliğinin inşasında önemli bir düşünsel bağlantı sunar. Mâtürîdî düşüncesi, insan aklının özgürlüğünü ve bireyin sorumluluğunu ön planda tutan bir İslamî yorumdur. Onu düşüncesinde, insanın akıl yürütme kapasitesinin dinî anlama ve uygulamada belirleyici bir rol oynadığı vurgulanır. Gökalp'ın dinî anlayışında da benzer bir akılcılık ve özgür irade vurgusu görülür. Onun düşüncesinde Din, toplumsal bir olgu olarak kabul edilirken, devlet ve din işlerinin ayrılması gerektiği fikrî modern devletin bir gerekliliği olarak benimsenmiştir.

Mâtürîdî'nin akılcılık ve özgür irade vurgusu, Gökalp'ın dinî anlayışına zemin hazırlayan düşünsel unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Gökalp, bir yandan dinin toplum üzerindeki birleştirici gücünü kabul ederken, diğer yandan dinin bireysel alanda kalması gerektiğini savunmuştur. Bu, Mâtürîdî'de bireyin imanını akılla temellendirme anlayışıyla örtüşen bir yaklaşımdır. Devlette, dinin bireysel bir mesele olarak ele alınması, bireyin özgür iradesine vurgu yapar. Gökalp'ın anlayışı da bireylerin kendi inançlarını özgürce yaşayabilmesini öngören bir düzenleme olarak karşımıza çıkar.

Gökalp, İslam hukukunda yenilik arayışında bulunarak "içtima-i usul-ü fıkıh" adını verdiği bir yaklaşımı savunması, mevcut İslam hukuku usullerine yeni bir kimlik getirme çabası görülebilir. Onun önerisi, örf ve geleneklere dayanan bir hukuk anlayışını geliştirme amacı taşır. Bu görüş, özellikle İmam Mâtürîdî'nin düşüncesiyle karşılaştırıldığında daha net bir çerçeve kazanır. İmam Mâtürîdî, aklî deliller ve rasyonel düşüncüyü vurgulayan bir yaklaşım benimsemiştir. O, fıkıh usulünde akıl yürütmeyi ve içtihadı önemserken, aynı zamanda dinin özünü koruma çabasını da sürdürmüştür.

İslam düşünce tarihinde, Mâtürîdî'nin din ve şeriat ayrımı, ilahi vahyin değişmezliği ile şeriatın toplumsal şartlara uyum sağlayabilen yapısını ortaya koyar. Mâtürîdî, dinin sabit olduğu, ancak şeriatın toplumsal maslahat ve değişken koşullara göre esneyebileceğini savunur. Modern dönemde ise Gökalp, içtimai fıkıh kavramını geliştirerek, İslam hukukunun hem ilahi kaynaklara hem de toplumsal gerçekliklere dayanması gerektiğini ifade etmiştir.

* Başkanlık Vaizi, Diyanet İşleri Başkanlığı ,Orcid 0009-0003-3679-8210

Bu bağlamda şu sorular önem kazanmaktadır: Mâtürîdî'nin din ve şeriat ayrımı, Gökalp'in içtimai fıkıh anlayışıyla nasıl bir ilişki vardır? Mâtürîdî'nin içtihad ve icma anlayışı, Gökalp'in "örf ve toplumsal gerçeklik" temelli hukuk görüşüyle hangi noktalarda birleşir ya da ayrılır? İki düşünür arasındaki bu ilişkiyi analiz etmek, İslam düşüncesindeki sabit ve değişken unsurların hem tarihsel hem de modern perspektifte anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Mâtürîdî'nin din ve şeriat ayrımı çerçevesindeki itikadi yaklaşımları, Gökalp'in içtimai fıkıh anlayışıyla nasıl bir ilişki kurar ve bu ilişki, İslam hukukunun toplumsal gerçekliklere uyum sağlama kapasitesini anlamada ne tür ipuçları sunar? cümlesi çalışmanın ana problemini teşkil eder.

Bildiriden, Gökalp'in dînî anlayışını Mâtürîdî düşüncesindeki özgür irade, bireysel sorumluluk ve akılcı yaklaşım üzerinden değerlendirme, İslamî bir düşünce geleneğiyle nasıl örtüştüğünü göstermek için yeni bir perspektif sunması beklenmektedir. Bu bağlamda konu toplumun ihtiyaçlarının anlaşılması ve İslam'ın çağın gereklerine uygun bir şekilde yorumlanması ön plana alınarak analiz edilecektir.

Giriş: Fıkıhın Sosyal Dinamikleri ve Ziya Gökalp'in İçtimai Perspektifi

Fıkıh, İslam toplumlarının tarih boyunca bireylerin davranışlarını düzenleyen bir disiplin olarak başlamış, zamanla toplumsal düzenin kurucu ve koruyucu unsurlarından biri haline gelmiştir. İlk dönemlerde fıkıhın ana amacı, bireylerin ibadet hayatlarını düzenlemek ve Allah'ın rızasına uygun bir yaşam sürmelerini sağlamaktı. Ancak fıkıh, zaman içinde sadece bireysel ibadetler ve kişisel ahlak alanıyla sınırlı kalmamış, toplumsal yapıyı inşa eden, sosyal ve ekonomik ilişkileri düzenleyen, hatta devletin işleyişine yön veren bir sistem haline gelmiştir (Apaydın, 2003, 11). Bu bağlamda fıkıh, dînî bir normatif yapı olmanın ötesinde, toplumun hukuki, ekonomik ve kültürel düzenini kuran ve yönlendiren bir sistem olarak karşımıza çıkar. İşte Ziya Gökalp'in "içtimai usul-i fıkıh" anlayışı, bu bağlamda fıkıhın toplumsal boyutlarını ön plana çıkararak, modern bir yorum çabası olarak değerlendirilebilir.

Gökalp, fıkıh disiplinini yalnızca ilahi vahyin bir sonucu olarak değil, aynı zamanda toplumların tarihsel ve kültürel gelişimlerinin bir yansıması olarak görür. Ona göre, İslam hukuku, sadece nassların mutlak otoritesine dayanmaz; aynı zamanda toplumların örf ve âdetleri, gelenekleri ve tarihsel gerçeklikleriyle şekillenir. Bu yaklaşım Gökalp'in hukuk anlayışında "örf" kavramının merkezi bir konumda yer almasını sağlamıştır. Gökalp'a göre örf, "toplumun ortak vicdanı"nın temsil eder ve toplumun sosyal ahlakını, değer yargılarını ve

normlarını yansıtır.(Gökalp, 1914/1330: 9) Fıkıhın sosyal dinamiklerini anlamak için, nass ve örf arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunan Gökalp, bu dengeyi modern bir bağlamda yeniden kurgulamayı amaçlar.

Fıkıhın tarihsel süreçteki işlevine bakıldığında, toplumsal düzenin sağlanmasında önemli bir rol oynadığı görülür. İslam'ın ilk dönemlerinde, fıkıh, bireylerin ibadet yükümlülüklerini belirlemek ve sosyal ilişkilerde adaletin sağlanması için normlar ortaya koymak gibi işlevlere sahipti. Ancak İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte, farklı kültürel ve toplumsal yapılarla karşılaşılması, fıkıhın bu yeni gerçekliklere uyum sağlama zorunluluğunu ortaya çıkardı. Bu süreçte, İmam Ebu Hanife'nin "istihsan" yöntemi ve İmam Şâfi'nin usûl-i fıkıh anlayışı gibi yaklaşımlar, fıkıhın toplumsal değişimlere cevap verebilme kapasitesini genişleten önemli gelişmeler oldu (Boynukalın, 2020: 23).

Osmanlı Devleti gibi çok kültürlü ve çok etnikli toplumlarda, fıkıh, toplumun farklı kesimlerini bir arada tutan bir çimento işlevi gördü. Ancak modernleşme ve Tanzimat reformlarıyla birlikte, Batı hukuk sistemlerinden esinlenen yeni düzenlemelerin İslam hukuku ile olan ilişkisi, fıkıhın toplumsal işlevine dair tartışmaları da beraberinde getirdi. Gökalp, bu tartışmaların ortasında, fıkıhın sadece geleneksel bir miras olmadığını, aynı zamanda toplumsal dönüşümlere rehberlik edebilecek bir sistem olduğunu savundu. Gökalp'a göre, modern toplumun ihtiyaçlarına uygun bir fıkıh anlayışı geliştirmek, İslam hukukunun evrensel değerlerini korurken, toplumsal şartlara uygun esneklikler sunmakla mümkün olabilirdi (Topal, 2012: 10).

Gökalp, fıkıh anlayışında birey merkezli bir yaklaşımdan ziyade, toplum merkezli bir çerçeve geliştirmeyi hedeflemiştir. Ona göre, hukuk sistemi, bireysel ihtiyaçlardan ziyade toplumsal ihtiyaçlara cevap vermelidir. Bu, Gökalp'ın "hars ve medeniyet" kavramlarıyla da yakından ilişkilidir. Gökalp, harsı (kültür), toplumun tarihsel süreçte oluşturduğu gelenekler, örf ve ahlak sistemi olarak tanımlar. Medeniyet ise, daha evrensel, bilim ve teknikle ilişkili olan modernleşme dinamiklerini ifade eder(Gökalp, 1982: 96). Gökalp'ın içtimai fıkıh anlayışında, fıkıh hem harsın bir ürünü olarak toplumsal düzeni kurmalı hem de medeniyetin gerekliliklerine uyum sağlayarak modernleşme süreçlerini desteklemelidir.

Gökalp'ın bu yaklaşımı, İslam hukukunun değişmezlik ve değişkenlik ilkeleri üzerine kuruludur. Gökalp'a göre, nasslar, İslam hukukunun değişmez ve evrensel boyutunu temsil ederken, örf ve içtihat, hukukun toplumsal ihtiyaçlara uyum sağlamasını mümkün kılan değişken unsurlardır. Bu denge, İslam hukukunun toplumsal değişimlere direnç göstermeden,

aksine bu değişimlerle uyumlu bir şekilde işlevselliğini korumasını sağlar. Gökalp, bu çerçevede, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin ve Mâtürîdî'nin görüşlerini referans alır. Özellikle, Ebu Hanife'nin istihsan ve örfe dayalı yorumlarını, İslam hukukunun modern toplumsal şartlara uyarlanmasında önemli bir yöntem olarak görür (Gökalp, 1329b/1913: 3).

Gökalp'ın fıkıh anlayışı, birkaç temel problematik üzerinden şekillenir. İlk olarak, geleneksel İslam hukukunun modern toplumların karmaşık yapısına uyum sağlayıp sağlayamayacağı sorunu öne çıkar. Geleneksel fıkıh, bireysel ve toplumsal düzeni sağlama noktasında başarılı bir sistem sunmuş olsa da modern ulus-devlet yapılarının, küresel ekonominin ve çeşitlenen toplumsal yapıların ihtiyaçlarına yanıt verebilmek için yeniden yorumlanmaya muhtaçtır. Gökalp, bu noktada, fıkıhın sadece nasslara dayalı bir sistem olarak ele alınamayacağını, aynı zamanda toplumsal gerçekliklerle şekillenen bir yöntem bilimi olması gerektiğini savunur(Gökalp, 1329a/1913: 4).

İkinci olarak, örf ve nass arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği sorunu, Gökalp'ın fıkıh anlayışının merkezinde yer alır. Geleneksel İslam hukukunda, nassın üstünlüğü tartışmasız bir ilke olarak kabul edilmiştir. Ancak Gökalp, bu üstünlüğün örfün toplumsal gerçekliğiyle dengelenmesi gerektiğini ifade eder. Örneğin, bir nass hükmü, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda ortaya çıkmışsa, bu hükmün modern bağlamda yeniden yorumlanması gerekebilir. Gökalp, bu yaklaşımıyla, İslam hukukunun statik bir sistem olmadığını, aksine dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar(Gökalp, 1914/1330: 6).

Üçüncü problematik, fıkıhın modernleşme süreçleriyle ilişkisiyle ilgilidir. Gökalp, İslam hukukunun modernleşme karşısında direnç göstermemesi gerektiğini savunur. Ona göre, hukuk, toplumsal dönüşümleri yönlendiren bir araç olmalıdır. Fıkıh, bu bağlamda, sadece dini bir sistem değil, aynı zamanda toplumsal düzeni kuran bir bilim dalıdır. Gökalp, bu görüşüyle, İslam hukukunu modern hukuk teorileriyle uyumlu hale getirme çabasını yansıtır.(Gökalp,1913a/1329: 3).

Gökalp'ın fıkıh anlayışı, Durkheimci sosyolojiden derin izler taşır. Gökalp, toplumu bir organizma olarak görür ve fıkıhı, bu organizmanın işleyişini düzenleyen bir sistem olarak tanımlar. Ona göre, fıkıh, toplumsal dayanışmayı ve sosyal düzeni koruyan bir mekanizmadır. Bu bağlamda, örf, toplumun “kolektif vicdanı” olarak işlev görür ve hukukun toplumsal gerçekliklerle bağını sağlar. Gökalp, bu yaklaşımla, fıkıhı salt normatif bir sistem olarak değil, aynı zamanda toplumsal dinamiklerle şekillenen bir yapı olarak ele alır (Gökalp, 1976: 54).

Ziya Gökalp'ın içtimai fıkıh anlayışı, fıkıhın tarih boyunca üstlendiği toplumsal düzen kurma işlevini modernleşme sürecinin getirdiği yeni sorunlar bağlamında yeniden ele alan yenilikçi bir yaklaşımı ifade eder. Fıkıhın yalnızca dini bir sistem değil, aynı zamanda toplumun kültürel, ekonomik ve hukuki yapısını inşa eden bir düzen olduğunu savunan Gökalp, bu disiplinin hem evrensel değerlerini koruması hem de toplumsal gerçekliklere uyum sağlayarak işlevselliğini sürdürmesi gerektiğini vurgular. Bu çerçevede, Gökalp'ın fıkıh anlayışı, nass ve örf arasında bir denge kurarak hukuku, toplumsal ihtiyaçlarla sürekli etkileşim içinde yenilenebilen bir sistem olarak tanımlar. Böylece Gökalp, İslam hukukunun sabit ilkelere bağlı kalırken, değişen toplumsal şartlara uygun bir dinamizm kazanmasını mümkün kılmayı hedefler.

Nass ve Örf Dengesi: Gökalp'ın Hukuk Anlayışında Gelenek ve Modernlik

İslam hukukunun tarihsel gelişiminde nass ve örf, hukuk sisteminin dayandığı iki temel yapı taşı olarak öne çıkmıştır. Nass, ilahi vahyin kesin ve bağlayıcı hükümlerini ifade ederken, örf, toplumun tarihsel süreçte oluşturduğu gelenekler ve pratiklerden meydana gelir. Bu iki kaynak arasındaki denge, İslam hukukunun hem evrensel hem de yerel boyutlarını şekillendiren en kritik unsurlardan biridir (Şa'ban: 2011: 28). Gökalp, Tanzimat ve sonrası Osmanlı modernleşme sürecinde, bu dengeyi toplumsal değişimlerin ışığında yeniden değerlendirmiş ve nass-örf ilişkisini, İslam hukukunun dinamik bir yapıya dönüşmesinde anahtar bir kavram olarak ele almıştır.

Gökalp, İslam hukukunun toplumsal düzeni sağlayan ve toplumun ihtiyaçlarına yanıt veren bir mekanizma olarak işlev görmesi gerektiğini savunur. Ona göre, hukuk, yalnızca bireysel ibadetleri düzenleyen bir sistem değil, aynı zamanda sosyal yapıyı kuran ve toplumu ayakta tutan bir unsurdur. Bu bağlamda, nass ile örf arasındaki dengeyi yeniden yapılandırmak, İslam hukukunun modern toplumlara uyum sağlaması için kaçınılmazdır. Gökalp'ın "örf, toplumun ortak vicdanıdır" ifadesi, bu bağlamda dikkate değerdir; çünkü bu yaklaşım, hukukun toplumsal gerçekliklerden bağımsız bir şekilde var olamayacağını öne sürer. Nass, Kur'an ve Sünnet gibi ilahi vahye dayalı kaynaklardan türeyen ve bağlayıcı niteliği olan hükümlerdir. Gökalp'a göre, nass, İslam hukukunun evrensel ve değişmez değerlerini temsil eder. Bu değerler, İslam'ın temel ilke ve amaçlarını (makâsîdü'ş-şerîa) ortaya koyar ve toplumsal düzenin temel taşlarını oluşturur. Ancak, nassın evrenselliği, onun yoruma kapalı olduğu anlamına gelmez. Gökalp, nassın bağlayıcılığını kabul etmekle birlikte, bu hükümlerin tarihsel bağlamda ortaya çıkmış olduğunu ve toplumsal değişimlere uyum sağlayacak şekilde yeniden yorumlanabileceğini savunur(Gökalp, 1914/1330: 7).

Örf ise, bir toplumun kolektif bilinciyle şekillenen ve nesiller boyunca aktarılan gelenekler, alışkanlıklar ve normlar bütünüdür. Ona göre, örf, bireylerin ötesinde, toplumun ortak aklı ve ruhunun bir yansımasıdır. İslam hukukunda örf, yerel toplulukların ihtiyaçlarına göre şekillenmiş pratikler aracılığıyla hukukun işlevselliğini artırır. Bu bağlamda, örf, İslam hukukunun pratikte uygulanabilirliğini sağlayan bir araçtır. Gökalp, İmam Ebu Hanife'nin ve onun öğrencisi İmam Ebu Yusuf'un, örfeye dayalı hükümlere verdiği önemi, kendi içtimai fıkıh anlayışı için temel bir referans noktası olarak alır. Gökalp'in hukuk anlayışında en dikkat çekici unsurlardan biri, nass ile örf arasında bir uyum sağlama çabasıdır. Ona göre, nass, toplumsal düzenin evrensel ilkelerini sunarken, örf, bu ilkelerin yerel şartlara uyarlanmasını mümkün kılar(Gökalp, 1914/1330: 9). Gökalp, İmam Ebu Yusuf'un şu görüşüne atıfta bulunur: "Nass ile toplumun örfü arasında bir çelişki varsa, nassın kaynağı örf olduğu müddetçe örfeye öncelik verilmelidir" (İbn- Abidin, 1998: 311). İslam hukukunun katı bir dogmatik yapıdan ziyade, toplumsal gerçekliklere duyarlı bir sistem olduğunu gösterir. Gökalp, bu yaklaşımı modern toplumların ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlar ve hukukun, toplumsal değişimlerle uyumlu bir şekilde dönüşmesi gerektiğini vurgular.

Gökalp'in görüşlerinde örf, yalnızca bir hukuk kaynağı değil, aynı zamanda bir toplumsal denge unsuru olarak işlev görür. Ona göre, toplumsal düzeni sağlamak için hukuk kuralları, toplumun kolektif değerlerine ve geleneklerine uygun olmalıdır. Bu nedenle, İslam hukuku, sadece nasslara dayalı bir sistem olarak ele alınmamalı, aynı zamanda örfün de hukuki bir dayanak olarak kabul edilmesiyle toplumsal dinamizmini sürdürmelidir. Bu bağlamda, Gökalp, İmam Ebu Hanife'nin istihsan yöntemine olan vurgusunu da önemser. İstihsan, bir hükmün, daha adil ve toplumsal faydaya uygun olduğu düşünülen başka bir hükme tercih edilmesi anlamına gelir (Bardakoğlu, 2001: 27). Gökalp, bu yöntemi, İslam hukukunun modern toplumsal ihtiyaçlara uyarlanmasında kritik bir araç olarak görür.

Gökalp'in nass ve örf arasındaki ilişkiye dair görüşleri, hukuk sosyolojisi açısından da önemlidir. Hukuk sosyolojisi, hukukun yalnızca normatif bir sistem olmadığını, aynı zamanda toplumsal süreçlerin bir yansıması olduğunu savunur. Gökalp, bu perspektifi İslam hukukuna uygulayarak, hukukun toplumsal yapıya bağlı olarak değişen bir fenomen olduğunu gösterir. Ona göre, hukuk, sadece dini bir disiplin değil, aynı zamanda toplumsal düzenin bir yansımasıdır. Bu nedenle, İslam hukukunun evrensel ilkelerini korurken, yerel ve toplumsal şartlara göre uyarlanması gereklidir. Gökalp'in bu yaklaşımı, onun Durkheimci sosyolojiden etkilenmiş düşünsel altyapısını da ortaya koyar. Gökalp, Durkheim'in "toplumun kolektif bilinci" kavramını örfün işleviyle ilişkilendirir. Ona göre, örf, toplumsal dayanışmayı ve düzeni

sağlayan temel unsurlardan biridir. Bu bağlamda, İslam hukuku hem evrensel ilkeleri hem de yerel dinamikleri dikkate alan bir yapıya sahiptir. Gökalp, bu düşüncesiyle, hukukun toplumsal gerçekliklerden bağımsız bir şekilde var olamayacağını ve toplumsal değişimlere duyarlı olması gerektiğini savunur.

Gökalp'in nass ve örf arasındaki dengeye dair görüşleri, Mâtürîdî'nin maslahat ve içtihat anlayışıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Mâtürîdî, dinin sabit itikadî ilkelerinin değişmez olduğunu, ancak şeriatın toplumsal ihtiyaçlara göre yorumlanması gerektiğini savunur (Mâtürîdî, 2021: 21-22). Gökalp de bu görüşü benimseyerek, İslam hukukunun temel değerlerinin korunması gerektiğini, ancak bu değerlerin toplumsal şartlara uygun bir şekilde yorumlanabileceğini ifade eder. Özellikle örfün, Mâtürîdî'nin maslahat eksenli yaklaşımıyla ilişkilendirilmesi, Gökalp'in hukuk anlayışına derin bir bağ sağlar.

Gökalp, bu düşüncelerini modern bir bağlama taşıyarak, İslam hukukunun yalnızca dini bir sistem olarak değil, aynı zamanda toplumsal düzenin bir parçası olarak ele alınması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, onun fıkıh anlayışının hem geleneksel hem de modern unsurları bir araya getiren bir sentez olduğunu göstermektedir. Gökalp, İslam hukukunu, toplumsal dönüşümlere uyum sağlamak için sürekli olarak yeniden yorumlanması gereken dinamik bir sistem olarak görür. Bu bağlamda, onun nass ve örf ilişkisine dair görüşleri, modern İslam hukukunun teorik çerçevesine önemli bir katkı sunar. Gökalp'in nass ve örf dengesine dair yaklaşımı, İslam hukukunun toplumsal gerçekliklerle uyumlu bir şekilde dönüştürülebilirliğini ortaya koyar. Gökalp, bu dengeyi sadece bir teorik mesele olarak ele almakla kalmaz, aynı zamanda hukukun toplumsal boyutlarına dair kapsamlı bir analiz sunar. Onun bu yaklaşımı, İslam hukukunun geleneksel köklerine sadık kalırken, modern toplumsal ihtiyaçlara yanıt verebilmesini sağlayan bir yol haritası sunmaktadır.

Maslahat, İctihad ve Toplumsal Uyumun Hukukî Temelleri

İslam hukuku, tarih boyunca yalnızca dini bir sistem değil, aynı zamanda toplumsal düzeni sağlayan ve bireylerin haklarını koruyan bir yapıyı temsil etmiştir. Bu sistemin temelinde, nasslar tarafından belirlenen sabit ilkelerle birlikte, toplumsal değişime uyum sağlayan ve maslahat ilkesine dayanan esnek bir yöntem anlayışı yer alır. Gökalp'in düşüncesinde, maslahat, içtihat ve toplumsal uyum arasındaki ilişki, Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğinden alınan etkilerle şekillenmiştir (Bolay, 1996: 130). Gökalp, bu geleneği modernleşme bağlamında yeniden yorumlayarak, İslam hukukunun toplumsal düzenin inşasında nasıl işlevsel hale getirilebileceğini açıklamıştır. Onun hukuk sosyolojisi

perspektifinde, maslahat ve içtihat, İslam hukukunun değişkenliği ve toplumla olan dinamik etkileşiminin anahtar kavramlarıdır.

Maslahat, İslam hukukunda, şer'î hükümlerin birey ve toplum için faydalı olmasını sağlayan temel bir ilkedir. İmam Gazzâlî'nin maslahat anlayışını “zaruriyat (zorunlu ihtiyaçlar), haciyat (yardımcı ihtiyaçlar) ve tahsiniyat (tamamlayıcı ihtiyaçlar)” çerçevesinde sınıflandırması, bu kavramın hukuki düzenlemelerdeki önemini vurgular (Gazzali, 1994: 334). Gökalp, maslahat kavramını modern hukukun kamu yararı anlayışıyla ilişkilendirir. Ona göre, İslam hukuku, toplumsal refah ve kamu düzenini sağlamak için esnek bir yapıya sahip olmalıdır. Maslahat, bu esnekliği sağlarken, aynı zamanda hukukun değişen toplumsal koşullara uyum sağlamasına imkân tanır (Gökalp, 1980:23).

Gökalp'ın görüşlerinde, maslahat yalnızca bireysel faydaları değil, aynı zamanda toplumsal uyumu da hedefleyen bir ilke olarak ele alınır. Gökalp, Hanefî-Mâtürîdî geleneğın maslahat merkezli yaklaşımını modern toplumsal dönüşümlerle bağdaştırarak, hukukun sadece sabit ilkelerden oluşmadığını, aynı zamanda toplumsal bağlamla etkileşim içinde gelişen bir sistem olduğunu ifade eder. Bu çerçevede, Gökalp'ın hukuk anlayışında maslahat, İslam hukukunun statik bir yapı olmadığını, toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda dönüşebileceğini gösterir. İctihat, İslam hukukunun değişen toplumsal ve tarihsel koşullara uyum sağlama kapasitesini temsil eden bir yöntemdir. Gökalp, içtihadın, İslam hukukunun toplumsal hayatta işlevsel bir sistem olarak kalabilmesi için hayati bir rol oynadığını savunur. Ona göre, içtihat, hukukun sadece geçmişteki uygulamalarla sınırlı kalmaması, aynı zamanda geleceğın sorunlarına çözüm üretebilecek bir araç olarak kullanılması anlamına gelir. (Gökalp, 1914: 202).

Gökalp'ın içtihat anlayışı, Hanefî-Mâtürîdî geleneğın akıl ve maslahat temelli hukuk anlayışından etkilenmiştir. İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin kıyas ve istihsan gibi içtihat yöntemlerine dayalı yaklaşımı, Gökalp'ın düşüncesinde modern bir çerçeve kazanır. Gökalp'a göre, içtihat, hukukun sadece ilahi vahyin literal yorumlarıyla değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliklerle uyumlu bir şekilde yeniden yapılandırılmasını sağlar. Bu, İslam hukukunun toplumsal düzeni sağlama kapasitesini artırır ve hukukun dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar(Gökalp, 1980:71). Gökalp'ın içtihat anlayışı, modern toplumsal dönüşümlere yönelik bir çözüm önerisi sunar. Ona göre, toplumsal ihtiyaçlar ve değişen şartlar göz önüne alındığında, hukukçuların içtihat yoluyla yeni çözümler üretmesi gereklidir. Bu yaklaşım, Gökalp'ın “toplum merkezli hukuk” anlayışının temelini oluşturur. İctihat, bu bağlamda,

hukukun toplumsal bağlamla sürekli bir etkileşim içinde olmasını sağlar ve hukukun toplumsal düzenin bir parçası olarak işlerlik kazanmasını mümkün kılar.

Ziya Gökalp'ın Hanefî-Mâtürîdî düşünce geleneğinden etkilendiği bir diğer alan, “diyanî-kazai ayrımı” konusundaki görüşleridir. Gökalp'ın bu ayrımı, Mâtürîdî'nin “din-şeriat” ayrımı düşünceleriyle benzerlik göstermektedir. Gökalp'a göre, din ve şeriat, birbirine bağlı olmakla birlikte, farklı işlevlere sahiptir. Din, bireyin vicdanını, inancını ve ibadetini düzenlerken; şeriat, toplumsal düzeni sağlamaya yönelik hukuki ve siyasi kuralları içerir. Bu ayrım, Gökalp'ın hukuk sosyolojisi anlayışında, dini hükümlerin bireysel ve toplumsal boyutları arasındaki dengeyi ifade eder. Mâtürîdî'ye göre, dinin temel ilkeleri sabit ve evrenseldir, ancak şeriat, toplumların farklı ihtiyaçlarına ve tarihsel koşullarına göre esnek bir yapıya sahiptir. Gökalp, bu görüşü modern bağlamda yeniden yorumlayarak, İslam hukukunun toplumsal koşullara göre yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. Gökalp'ın diyanî-kazai ayrımı, İslam hukukunun bireysel ve toplumsal boyutlarını ayırarak, hukukun toplumsal düzenin sağlanmasındaki rolünü vurgular (Gökalp, 1980: 47-48).

Gökalp, Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımını, modern hukuk anlayışıyla ilişkilendirir. Ona göre, dini kurallar, bireylerin manevi hayatını düzenlerken, şeriat kuralları toplumsal düzeni sağlamaya yöneliktir. Bu ayrım, Gökalp'ın hukuk anlayışında, toplumsal ihtiyaçlara göre esnek bir hukuk sistemi oluşturmanın temelini oluşturur. Gökalp, bu çerçevede, içtihat ve örf kavramlarının hukukun toplumsal işlevselliğini artıran unsurlar olduğunu ifade eder. Gökalp'ın hukuk anlayışında, toplumsal uyum, hukukun temel işlevlerinden biri olarak görülür. Ona göre, hukuk, sadece bireylerin haklarını korumakla kalmaz, aynı zamanda toplumun genel refahını ve uyumunu sağlamaya yönelik bir araçtır. Bu bağlamda, maslahat ve içtihat, hukukun toplumsal düzeni sağlama kapasitesini artıran iki temel unsurdur. Gökalp, hukukun toplumsal uyumu sağlamadaki rolünü vurgularken, hukukun değişmez ilkeleriyle değişen toplumsal koşullar arasındaki dengeyi kurmanın önemine dikkat çeker. Bu bağlamda Gökalp, Mâtürîdî'nin maslahat ve içtihat anlayışını, hukukun toplumsal düzeni sağlamadaki rolüne dair bir model olarak görür denilebilir.

Ziya Gökalp'ın maslahat ve içtihat anlayışı, İslam hukukunun toplumsal bağlamla uyumlu bir şekilde yeniden yapılandırılması gerektiğini savunan yenilikçi bir yaklaşımı temsil eder. Gökalp, Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin maslahat merkezli hukuk anlayışını modern bağlamda yeniden yorumlayarak, hukukun toplumsal düzeni sağlamadaki rolünü vurgular. Ona göre, İslam hukuku, sadece bireysel ibadet ve ahlaki davranışları düzenleyen bir sistem değil, aynı zamanda toplumsal uyumun temelini oluşturan bir yapıdır.

Gökalp'in hukuk anlayışı, İslam hukukunun değişmez ilkeleriyle toplumsal gerçeklikler arasındaki dengeyi kurmaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, maslahat ve içtihat, hukukun toplumsal düzeni sağlama kapasitesini artıran iki temel araç olarak öne çıkar. Gökalp'in diyanî-kazai ayrımı, hukukun bireysel ve toplumsal boyutları arasındaki ilişkiyi açıklarken, İslam hukukunun toplumsal bağlamda nasıl işlevsel hale getirilebileceğine dair önemli bir perspektif sunar. Bu yaklaşım, İslam hukukunun modern toplumların ihtiyaçlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanabileceğini ve toplumsal uyumu sağlayan bir araç olarak işlev görebileceğini göstermektedir.

Sonuç: İslam Hukuku ve Toplum: Evrensel İlkelerden Çağdaş Yorumlara

Ziya Gökalp ve Mâtürîdî'nin fikirlerini birleştiren bir perspektiften bakıldığında, İslam hukukunun hem evrensel değerlerini koruyarak hem de toplumsal ihtiyaçlara göre esneklik göstererek çağdaş toplumların sorunlarına çözüm üretebilecek bir potansiyele sahip olduğu açıkça görülmektedir. Mâtürîdî'nin şeriat ve din ayrımı çerçevesinde geliştirdiği içtihat ve maslahat anlayışı ile Gökalp'in modernleşme eksenli içtimai fıkıh yaklaşımı, İslam hukukunun durağan bir yapıdan ziyade dinamik bir sistem olduğunu ortaya koyar. Mâtürîdî'nin akli ve kamu yararını merkeze alan yorumlama yöntemi, Gökalp'in toplumsal gerçekliklere dayalı fıkıh anlayışıyla örtüşmektedir. Bu bağlamda, İslam hukukunun sabit itikadi ilkeler ile değişken şer'i hükümler arasındaki dengesi hem geçmişin mirasını hem de geleceğin gerekliliklerini dikkate alan bir çerçevede yeniden tanımlanabilir.

Gökalp'in kavramsallaştırdığı içtimai usul-i fıkıh anlayışı, İslam hukukunun toplumsal düzen kurma kapasitesini modern bir bağlamda yeniden değerlendirmeyi hedefler. Ona göre, fıkıh, yalnızca bireysel ibadet ve ahlaki kuralların çerçevesini çizen bir sistem değil, aynı zamanda toplumsal yapının temel taşıdır. Nass ve örf arasındaki ilişkiyi merkeze alan Gökalp, hukukun yerel ve evrensel unsurları arasındaki dengeyi kurmayı esas alır. Nass, ilahi otoritenin evrensel ilkelerini ifade ederken, örf, toplumsal gerçekliklerin ve kültürel dinamiklerin bir yansımasıdır. Bu denge, İslam hukukunun toplumsal dönüşümlere uyum sağlamasını mümkün kılar. Gökalp, fikhın değişen şartlara göre yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulayarak, içtihadın aktif kullanımını toplumsal ihtiyaçların karşılanmasında vazgeçilmez bir yöntem olarak görür. Bu yaklaşım, hukukun statik ve dogmatik bir yapıdan ziyade dinamik ve işlevsel bir sistem olduğunu ortaya koyar.

İslam hukukunun esnek yapısını destekleyen bir diğer temel unsur, kamu yararının (maslahat-ı mürsele) hukuki karar alma süreçlerindeki merkezi rolüdür. Gökalp, hukukun

toplumsal fayda gözeterek işlevselliğini sürdürmesi gerektiğini savunur. Bu anlayış, Mâtürîdî'nin maslahat odaklı içtihad yaklaşımıyla doğrudan örtüşmektedir. Toplumun huzuru, düzeni ve refahını sağlamak amacıyla hukukun toplumsal gerçekliklere uyum sağlaması, sadece teorik bir öneri değil, aynı zamanda İslam hukukunun tarihsel olarak da gerçekleştirdiği bir olgudur. Gökalp, bu bağlamda örfün ve toplumsal değerlerin hukuk sistemi üzerindeki etkisini, Mâtürîdî'nin akıl ve kamu yararına dayalı dinamik hukuk anlayışıyla ilişkilendirir. Hukukun, bireylerin ötesinde, toplumun kolektif vicdanını yansıtmayı gerektirdiği fikri, Gökalp'ın Durkheimci sosyolojik yaklaşımlarını da içerir.

Sonuç olarak, Gökalp ve Mâtürîdî'nin fikirleri, İslam hukukunun tarihsel mirasını koruyarak çağdaş toplumların ihtiyaçlarına yanıt verebilecek bir kapasiteye sahip olduğunu göstermektedir. Gökalp, toplumsal değişimlerin hukuka entegre edilmesi gerektiğini vurgularken, Mâtürîdî, hukukun ilahi kaynaklarla uyum içinde toplumsal faydaya odaklanmasını önermektedir. Bu, İslam hukukunun modern hukuk sistemleriyle entegrasyonunu sağlamak ve toplumsal düzenin korunmasını temin etmek için güçlü bir teorik temel sunar. İslam hukukunun evrensel ilkeler ve değişen toplumsal gerçeklikler arasındaki etkileşiminden doğan bu denge hem geleneksel köklerini koruyan hem de modernleşme süreçlerine uyum sağlayabilen bir hukuk sistemini mümkün kılar. Gökalp'ın içtimai fıkıh anlayışı, bu dengeyi kurarak İslam hukukunun sadece bir dini sistem olmadığını, aynı zamanda toplumsal düzeni inşa eden ve dönüştüren bir araç olduğunu ortaya koyar.

Kaynakça

Apaydın, H. Y. (2003). Klasik fıkıh usulünün yapısı ve işlevi. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (1), 9-28.

Bardakoğlu, A. (2001). İstihsan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 23, s. 339). İstanbul: TDV Yayınları.

Boynukalın, M. (2020). Fıkıh usûlüne dair modern tartışmalar. *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi* (s. 17-31). Ensar Yayınları.

Bolay, S. H. (1996). Gökalp, Ziya (Din Anlayışı). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 14, s. 130). İstanbul: TDV Yayınları.

Mâtürîdî, E. M. (2021). *Te'vilâtü'l-Kur'ân tercümesi 1* (B. Topaloğlu, Çev.). Ensar Neşriyat.

Gazzali, (1994). *El- Mustasfâ*(Y. Apaydın, Çev.). Rey Yayıncılık.

- Gökalp, Z. (1913a). Fıkıh ve ictimaiyyat. İslam Mecmuası, 1(2), 1329.
- Gökalp, Z. (1913c). Hüsn ve kubh. İslam Mecmuası, 1(2), 1329.
- Gökalp, Z. (1913b). İctimâiusûl-i fıkıh. İslam Mecmuası, 1(3), 1329.
- Gökalp, Z. (1914). Örf nedir? İslam Mecmuası, 1(10), 1330.
- Gökalp, Z. (1976). Makaleler 1. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1981). Makaleler VIII. (F. R. Tuncor Haz.) Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982). Makaleler 2. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İbn Âbidîn, (1998). Reddü'l-muhtar ala'd-dürri'l-muhtar (Cilt VII, s. 310-311). Beyrut.
- Topal, Ş. (2012). Ziya Gökalp'in içtimâiusûl-i fıkıh önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın karşı eleştirisi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1(2), 7-25.

POST-TRUTH ÇAĞINDA HARSIN İHYASI: ZİYA GÖKALP İLE TOPLUMSAL HAKİKAT VE MANEVİYAT

Emrullah ZORLU*

"Sahtekârlık, çiftleşme veya dışkılamadan daha fazla eufemizme ilham verir. Bu, onun ima ettiği şeylere duyarsızlaşmamıza yardımcı olur. Post-gerçek çağında sadece gerçek ve yalanlar değil, aynı zamanda tam olarak gerçek olmayan ama yalan olmaktan biraz uzak olan belirsiz ifadelerin üçüncü bir kategorisine sahibiz. Buna gelişmiş gerçek denebilir. Neo-gerçek. Yumuşak gerçek. Sahte gerçek. Hafif gerçek..." (Keyes, 2004)

Öz

Bu çalışma, post-truth paradigması altında toplumsal hakikatin epistemolojik çözülmesi ve buna paralel olarak ortaya çıkan kimlik erozyonunu, Gökalp'in hars ve medeniyet diyalektiği çerçevesinde ele almaktadır. Gökalp'in "hars" doktrini, toplumsal bütünlük ve ontolojik aidiyet için vazgeçilmez bir kültürel sübvansiyon olarak kavramsallaştırılarak; post-truth çağının gerçeklik manipülasyonuna karşı toplumsal hakikatin ontolojik ve aksiyolojik boyutta yeniden ihyası incelenmektedir. Bu bağlamda, Gökalp'in hars fikri, kolektif kimliği ve milli ruhu koruyan manevi bir episteme olarak ele alınmakta; özellikle epistemik fragmantasyonun belirginleştiği çağdaş toplumsal yapıda, dil ve inanç eksenli bir sosyal restorasyonun gerekliliğine dikkat çekilmektedir.

Gökalp'in kavramsal çerçevesi, modern seküler bireyin nihai tatminsizliğine ve post-truth çağının kuramsal zeminde yarattığı varoluşsal krizlere kültürel ve aksiyolojik bir müdahale olarak yeniden yorumlanmaktadır. Hars kavramı, sadece milli kimliği değil, aynı zamanda kolektif maneviyatı da kapsayan ontolojik bir direniş unsuru olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda, bildiri, Gökalp'in toplumsal dokunun manevi ve kültürel bileşenlerine yaptığı vurguyu, post-truth çağının nihilist dinamikleri karşısında direncin ve kimliksel devamlılığın sağlanması açısından metodolojik bir çerçevede analiz etmektedir.

Giriş

Post-truth çağının ortaya çıkışı, epistemolojinin ve ontolojinin geleneksel dayanaklarının altüst olduğu bir paradigma kaymasını temsil etmektedir. Gerçekliğin yerini simülasyonların, hakikatin yerini manipüle edilmiş algıların aldığı bu çağda, bireylerin ve toplumların ontolojik

* Manevi Danışman ve Rehber, Gençlik ve Spor Bakanlığı, Ankara. zorluemrullah07@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2246-4717>

istikrarı ciddi bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Özellikle modernitenin rasyonalist temelleri üzerine inşa edilen bilgi sistemlerinin post-modern eleştirilerle çözülmeye uğraması, post-truth dönemini hakikatin değil, “inanılan gerçekliğin” egemen olduğu bir alan haline getirmiştir. Epistemolojik anlamda post-truth, yalnızca hakikat ve yalan arasındaki sınırın bulanıklaşması değil, aynı zamanda bu sınırın bilerek yok edilmesidir. Bu bağlamda, bireylerin kolektif bir hakikat arayışı yerine bireysel inanışlara dayalı hakikat formlarına yönelmeleri, toplumsal çözümlenin temel itici gücü haline gelmiştir (Keyes, 2004: 7).

Ziya Gökalp’in düşüncesi, modernitenin erken döneminde, toplumsal dayanışmanın ve milli kimliğin korunması için hars ve medeniyet kavramlarının diyalektik ilişkisini vurgulayan bir çerçeve sunmaktadır. Gökalp’in hars doktrini, bir toplumun milli ruhunu ve manevi değerlerini temsil eden bir öz olarak, toplumsal dokunun korunmasında ve yeniden inşasında hayati bir rol üstlenmektedir. Medeniyet ise harsın ötesinde, evrensel bilgi birikimi ve teknolojik ilerlemeyi ifade eder (Gökalp, 2004: 11). Post-truth döneminde, harsın temsil ettiği milli ve manevi değerlerin, medeniyetin temsil ettiği teknik araçlarla manipüle edilmesi, Gökalp’in kuramsal çerçevesinin çağdaş bir bağlamda yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Özellikle dil, inanç ve aidiyetin bir toplumun manevi ve epistemik direncini oluşturduğu fikri, post-truth dönemin çözümlerine karşı bir direnç noktası sunmaktadır.

Epistemolojik çözüme, aynı zamanda kolektif kimliğin ontolojik anlamda aşınmasına yol açmaktadır. Gökalp, bir milletin ruhunun hars tarafından temsil edildiğini, harsın ise dil, inanç ve gelenekler gibi unsurlarla inşa edildiğini belirtir. Post-truth çağında bu unsurlar, bilgi ekonomisinin birer meta haline getirilmiş, hakikati temsil eden anlam formlarından ziyade tüketim nesnelere dönüşmüştür. Toplumlar, dijital algoritmaların ve simülasyonların yönlendirdiği algılar aracılığıyla kimliklerini inşa etmeye çalışırken, harsın temsil ettiği manevi değerler yerini hızlı tüketilen ve çabucak unutulmuş kimlik formlarına bırakmıştır (Benesch, 2021: 53). Bu durum, Gökalp’in hars kavramının modern bir bağlamda yeniden yorumlanmasını ve toplumsal kimlik krizine karşı bir çözüm olarak yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Gökalp’in hars anlayışı, yalnızca toplumsal kimliği korumanın ötesinde, aynı zamanda bireylerin manevi tatminini ve ontolojik anlam arayışını sağlayan bir çerçeve sunar. Post-truth döneminde bireylerin, kolektif hakikatin dağılmasıyla yalnızlaşan varoluşları, ontolojik bir boşluk yaratmıştır. Gökalp’in düşüncesinde hars, bu boşluğa bir cevap niteliği taşımakta; bireysel anlam arayışını, toplumsal dayanışma ve manevi değerlerle bütünleştiren bir yapı sunmaktadır. Özellikle dilin bir iletişim aracı olmanın ötesinde, bir milletin ruhunu temsil eden

manevi bir unsur olarak değerlendirilmesi, Gökalp'in düşüncesinde dilin hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda merkezi bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda, post-truth çağının yarattığı epistemolojik ve ontolojik kriz, yalnızca hakikat kavramının manipülasyonu ile sınırlı kalmayıp, toplumsal dayanışmayı, bireysel aidiyeti ve manevi tatmini de derinden etkileyen bir çözülmeye neden olmaktadır. Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet arasındaki diyalektiği, bu çözümlere karşı bir direnç noktası olarak, hem bireysel hem de kolektif varoluş için yeni bir ontolojik çerçeve sunmaktadır. Bu çalışmada, Gökalp'in bu kavramları, post-truth çağının meydan okumalarına yanıt olarak yeniden değerlendirilecek ve toplumsal hakikatin ve manevi değerlerin yeniden inşası için teorik bir model önerilecektir.

Post-Truth Çağının Epistemik ve Ontolojik Krizi: Hakikatin Çözülüşü

Oxford Ansiklopedisi'nin "2016 Yılı'nın Kelimesi" olarak adlandırdığı post-truth paradigması, nesnel gerçeklerin duygusal çağrılar ve kişisel inançlar tarafından gölgelendiği derin bir epistemik kopuşa işaret etmektedir (<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>). Bu fenomen, geleneksel epistemolojik çerçevelerin sistemik aşınmasını yansıtarak, politik, sosyal ve kültürel alanlara nüfuz eden ontolojik bir istikrarsızlığa neden olmaktadır. Gerçek ile kurgu arasındaki ayrım kasıtlı olarak bulanıklaştırılarak ve gerçeğin stratejik manipülasyona tabi tutulduğu bir ortam yaratılmaktadır. Post-truth söyleminin yalnızca kamusal anlatıları çarpıtmakla kalmayıp aynı zamanda agnotolojiyi (cehaletin kasıtlı olarak yayılması) sosyo-politik bir araç olarak normalleştirdiğini ifade etmektedir (Block, 2019: 4). Bu epistemik bozulma, bilginin temel kavramlarını zorlayarak, giderek ampirik doğrulamadan uzaklaşan bir toplum ortaya çıkarmaktadır.

Epistemolojik olarak, post-truth söylemi, ifadeler ile gerçeklik arasındaki uyumu vurgulayan Aristotelesçi doğruluk yazışma teorisini zayıflatır (McIntyre, 2018: 7). Stephen Colbert tarafından karakterize edilen, olgusallığa göre "doğruluğun" kasıtlı olarak önceliklendirilmesi, nesnel doğrulamaya göre öznel yorumlamanın üstünlüğünü yansıtır. McComiskey (2017), post-truth dönemindeki retorik stratejilerin logos pahasına pathosu istismar ettiğini ve böylece akılcı kamusal söylemi istikrarsızlaştırdığını gözlemleyerek bunu genişletir (McComiskey, 2017: 27). Rasyonel argümantasyonun bu şekilde bozulması, retoriği geleneksel epistemik dayanaklarından kopararak, anında olma ve duygusal yankıyı destekleyen bir iletişim paradigmasına doğru bir kaymayı ifade eder.

Ortaya çıkan epistemik krizin ontolojik sonuçları derin olmakla beraber Post-truth çerçevesinde, gerçeklik artık paylaşılan bir yapı değil, ayrı ayrı düzenlenmiş algıların

parçalanmış bir dizisidir. McIntyre (2018), bu parçalanmanın yankı odalarını ve filtre baloncuklarını güçlendiren sosyal medya platformlarının algoritmik dinamikleri tarafından daha da kötüleştirildiğini vurgular (McIntyre, 2018: 89). Mevcut teknolojik altyapılar, bireylerin muhalif bakış açılarından izole edildiği ve kendi kendini güçlendiren yanlış bilgi döngüleri yarattığı bir ortamı teşvik eder. Braudel'in (1991) tarihsel süreklilik analizinde öne sürdüğü gibi, kolektif anlatıların bozulması toplumsal uyumu istikrarsızlaştırır ve bireyleri ideolojik manipülasyona karşı savunmasız bırakır (Braudel, 1991: 9). Dahası, post-truth söyleminin politik olarak benimsenmesi, gerçeğin bir kontrol mekanizması olarak yeniden yapılandırıldığı ontolojik bir altüst oluşu temsil eder. Block (2019), politik aktörlerin, hesap verebilirliği gizlemek için "bozuk söylemleri" kullanarak gücü pekiştirmek için post-truth söylemini kullandığını belirtir (Block, 2019: 5). Bu, gerçeği nesnelliğe etik bir bağlılıktan ziyade politik uygunluğun bir işlevi olarak yeniden tanımlayan popülist rejimlerin yükselişinde özellikle belirgindir. Bu tür uygulamalar, kurumlara olan kamu güvenini aşındırır ve Braudel'in "sosyo-politik entropi" olarak adlandırdığı, geleneksel yönetim yapılarının sistemik dezenformasyon tarafından zayıflatıldığı duruma yol açar (Braudel, 1991: 126).

Post-gerçekliğin sosyo-kültürel sonuçları politik alanın ötesine uzanarak gündelik hayata ve kişilerarası iletişime nüfuz eder. McComiskey (2017: 33), "alternatif gerçeklerin" normalleştirilmesinin, toplumsal güveni baltalayan bir şüphecilik kültürünü besleyerek, toplumsal doğruluk beklentilerini yeniden tanımladığını vurgular. Bu güven erozyonu yalnızca ilişkisel bir sorun değil, aynı zamanda yapısal bir sorundur ve işbirlikçi toplumların temel ilkelerine meydan okur. McIntyre'in (2018) iddia ettiği gibi, öznel gerçekliklere kolektif geri çekilme, demokratik katılım ve müzakere süreçlerine doğrudan bir tehdit oluşturur (McIntyre, 2018: 151). Sonuç olarak, post-truth dönemi, normatif bir değer olarak gerçeğin sistematik olarak altüst edilmesiyle işaretlenen ikili bir epistemik ve ontolojik krizi kapsar. Bu kriz, bilgi ve gerçekliğin felsefi temellerine meydan okuyarak, çağdaş toplumda gerçeğin nasıl inşa edildiği, yayıldığı ve tartışıldığı konusunda eleştirel bir yeniden değerlendirmeyi gerekli kılar. Bu çalışma, epistemoloji, politik söylem ve sosyo-kültürel dinamikler arasındaki bağlantıları inceleyerek, post-truth retoriğinin yaygın etkilerini ve kolektif insan anlayışının geleceği için çıkarımlarını aydınlatmayı amaçlamaktadır.

Ziya Gökalp'in Hars ve Medeniyet Tasavvuru: Toplumsal Hakikat ve Maneviyat

Gökalp'in hars ve medeniyet kavramsallaştırması, Durkheimci kolektivizmle beslenen bir kültürel sosyoloji örüntüsü sunar. Bu ikili kavram, sadece bir toplumun tarihsel ve kültürel kimliğini değil, aynı zamanda modernleşme süreçlerindeki dönüşümünü de anlamlandırmaya

yarar (Erdoğan, 2011: 81). Hars, bir toplumun ortak belleğinde kristalize olmuş değerler, inançlar ve ritüellerin toplamını ifade ederken; medeniyet, bu değerlerin evrensel bilgiyle karşılaştığı ve yeniden üretildiği bir alandır (Gökalp, 1980: 43). Hars, Gökalp'in sosyolojik tahayyülünde, toplumsal dayanışmayı pekiştiren bir "moral kolektif" olarak ele alınır ve toplumsal hakikat krizlerine karşı bir direnç noktası oluşturur (Gökalp, 1976: 25).

Gökalp'in hars anlayışı, toplumsal kimliğin yalnızca tarihsel birikimle değil, aynı zamanda dinamik bir manevi yapı taşlarıyla inşa edildiğini vurgular. Hars, Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramına benzer şekilde, bireysel öznelerin ötesinde, toplumun ruhsal ve etik temelini temsil eder. (Kabakçı, 2011: 207). Medeniyet ise harsın üzerine inşa edilen ve onunla sürekli etkileşim halinde olan bir sistemdir. Bu etkileşim, toplumların modernleşme süreçlerinde sıkça karşılaştıkları bir gerilim alanını da işaret eder. Gökalp'in bu gerilime ilişkin çözümü, harsın medeniyet karşısında özsel bir öncelik taşıdığını vurgulamaktır; zira medeniyetin araçsallığı, harsın özsel manevi karakterine zarar veremez (Gökalp, 1982: 98). Hars ve medeniyet arasındaki bu diyalektik ilişki, toplumsal hakikatin inşasında merkezi bir rol oynar. Gökalp'e göre, toplumsal dayanışma, harsın manevi hakikat olarak içselleştirilmesine bağlıdır. Toplumun kolektif belleğinde yer eden değerler, yalnızca bireysel anlam arayışlarını tatmin etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal düzeni kuran normatif bir çerçeve sunar (Gökalp, 1992: 55). Harsın bu kurucu rolü, modernleşme süreçlerinde medeniyetin hegemonik baskıları karşısında korunması gereken bir yapı taşını temsil eder. Gökalp, medeniyetin harsı asimile etme potansiyeline karşı, dil, inanç ve gelenek gibi hars unsurlarının direncini vurgular (Gökalp, 1977: 22).

Hars ve medeniyet ayrımı, sosyolojik açıdan farklılaşma ve entegrasyon süreçlerini açıklamak için de kullanılabilir. Modern toplumlarda artan işbölümü, Durkheim'in "organik dayanışma" anlayışıyla örtüşürken, hars bu dayanışmanın manevi çimentosu olarak konumlanır. Hars, bireyleri toplumsal bir bütünlük içinde birleştiren, medeniyet ise bu bütünlüğü küresel ölçekte yeniden yapılandıran bir mekanizmadır. Ancak Gökalp, harsın medeniyet karşısındaki kırılma gücünü de dile getirir; zira medeniyetin teknolojik ve ekonomik gücü, harsın manevi derinliğini tehdit edebilir (Gökalp, 1980: 149). O'nun dil anlayışı, harsın en somut tezahürü olarak dikkat çeker. Dil, sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir toplumun manevi hakikatinin taşıyıcısıdır. Gökalp, dilin harsı temsil eden bir yapı olarak, toplumsal dayanışmanın ve milli kimliğin inşasında kritik bir rol oynadığını savunur (Gökalp, 1982: 60). Medeniyetin dil üzerindeki etkilerini ele alırken, Gökalp, dilin evrensel unsurlardan etkilenebileceğini ancak bu etkilerin harsın özsel karakterine zarar vermemesi gerektiğini

belirtir. Bu bağlamda, dilin korunması, harsın modernleşme süreçlerindeki devamlılığı için vazgeçilmezdir (Gökalp, 1977:29).

Hars ve medeniyet kavramları, toplumsal hakikat ve maneviyat arasında bir köprü işlevi görür. Hars, toplumun ahlaki temelini ve kolektif bilincini inşa ederken, medeniyet bu temel in uluslararası boyutta ifade edilmesine olanak tanır. Gökalp, medeniyetin hars karşısındaki araçsal doğasını vurgularken, modernleşme süreçlerinde harsın bu araçsallığı dengeleyecek bir direnç geliştirmesi gerektiğini belirtir. Bu yaklaşım, post-truth çağında toplumsal hakikat krizine karşı bir çözüm önerisi sunar: Harsın manevi hakikat olarak korunması, toplumların kimlik ve dayanışma mekanizmalarını sürdürebilmeleri için elzemdir (Gökalp, 1992:183). Sonuç olarak, Gökalp'in hars ve medeniyet anlayışı, toplumsal dayanışma ve milli kimliğin modern bir sosyolojik çerçevede yeniden değerlendirilmesi için güçlü bir teorik altyapı sunar. Harsın toplumsal hakikat olarak değerini vurgulayan Gökalp, medeniyetin evrensel boyutuyla uyum içinde işleyen bir model önerir. Bu model, modern toplumların kimlik ve dayanışma arayışlarını anlamak için önemli bir kuramsal araç niteliğindedir (Gökalp, 1982: 183).

Maneviyat ile Sosyal Restorasyon: Post-Truth Çağında Harsın İhyası

Post-truth çağında, bireylerin gerçeklikle ilişkisi, hakikatin yerine kişisel çıkarlar ve duygusal temelli algıların geçmesiyle zayıflamış, bu durum toplumsal bağları köklü bir şekilde aşındırmıştır. Toplumların ortak hakikat üzerinde birleşmemesi, epistemik ve aksiyolojik krizleri beraberinde getirmiştir. Ziya Gökalp'in hars kavramı, bu krizi aşmada kolektif bir manevi dayanışma modeli sunar. Gökalp'in hars anlayışı, sadece bir milletin kültürel birikimini değil, aynı zamanda toplumu yeniden anlamlandıran bir aksiyolojik paradigma olarak bireysel tatminsizlik ve toplumsal çözülme sorunlarına radikal bir çözüm önerir. Hars, bireyin yalnızca kendini değil, toplumun manevi değerlerini de içselleştirerek bir bütünlük içinde var olmasını sağlar (Gözaydın, 2011: 263).

Gökalp'in harsı, bireyin anlam arayışını kolektif bir bağlamda çözümlerken, toplumu kültürel süreklilik içinde yeniden örgütler. Birey, post-truth çağının atomize edici etkileri altında yalnızlaşırken, hars, bireyi yalnızca geçmişe değil, geleceğe de bağlayan bir köprü görevi görür. Gökalp, toplumu bir "kültürel organizma" olarak görür ve hars, bu organizmanın hem ruhu hem de dayanak noktasıdır. Toplum, Gökalp'in bakış açısında yalnızca bireylerin toplamından ibaret değildir; aksine, harsın taşıdığı değerler, toplumu bir arada tutan ontolojik bağları oluşturur (Gökalp, 1976: 89). Post-truth çağında bu bağların zayıflamasıyla ortaya çıkan anlam krizleri, harsın normatif bir çerçeve olarak yeniden inşa edilmesiyle aşılabılır.

Gökalp'in hars anlayışı, post-truth çağının manipülatif bilgi sistemlerine direnç gösterebilecek bir epistemik model sunar. Hakikatin bireysel çıkarlarla değiştirildiği bir çağda, hars, toplumun kolektif hafızasını koruyan bir yapı taşıdır. Dil, Gökalp'e göre, harsın en somut biçimde görülebildiği alanlardan biridir. Post-truth çağının dijital platformları, dili bir manipülasyon aracına dönüştürerek toplumsal bağları çözmekte ve bireyleri yalnızlaştırmaktadır. Gökalp'in dilin kolektif bir bilincin taşıyıcısı olduğu fikri, dilin yeniden harsın bir parçası olarak işlev görmesini sağlayabilir. Bu bağlamda, dilin korunması, toplumun manevi direncini yeniden inşa etmek için zorunlu bir ön koşuldur (Gökalp, 1980: 72). Hars, Gökalp'in teorisinde yalnızca bir geçmişin muhafazası değil, aynı zamanda geleceğin tasarımıdır. Modernleşme süreçlerinde harsın önemini vurgulayan Gökalp, bu kavramı bir toplumun kültürel sürekliliğini sağlamak için bir araç olarak görür (Gökalp, 1995: 31). Post-truth çağının aksine, hars bireylerin kendi hakikatlerini yaratmalarını değil, toplumun ortak hakikatini korumasını teşvik eder. Gökalp'e göre, bireysel hakikatler yerine kolektif hakikatin öncelik kazandığı bir yapı, toplumsal dayanışmanın temelini oluşturur. Bu dayanışma, harsın manevi değerler aracılığıyla bireylerin ortak bir zeminde buluşmasını sağlamasıyla mümkün olur.

Post-truth çağının en büyük yıkımlarından biri olan toplumsal bağların çözülmesi, Gökalp'in harsı aracılığıyla telafi edilebilir. Gökalp, dayanışmacı bir model önererek, harsın yalnızca bireylerin kimliklerini korumakla kalmayıp, aynı zamanda toplumu bir arada tutan bir çimento görevi gördüğünü savunur. Toplumun kültürel değerlerini koruma ve geleceğe taşıma işlevi, harsın merkezinde yer alır. Gökalp'in bu yaklaşımı, modern toplumlarda hızla artan bireyselleşme ve yabancılaşmayı aşmak için güçlü bir teorik çerçeve sunar (Gökalp, 1982: 112). Gökalp'in harsı, post-truth çağında aksiyolojik bir boşluk içinde yaşayan bireyler için bir anlam kaynağı olabilir. Hars, bireylerin sadece kendi tatminlerini değil, topluma olan sorumluluklarını da içeren bir yapı sunar. Gökalp'in bu anlayışı, bireylerin topluma aidiyet hissetmelerini ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmelerini teşvik eder. Bu bağlamda, harsın toplumsal bir restorasyon mekanizması olarak işlev görmesi, post-truth çağının anlam krizlerini ve kimlik bunalımlarını aşmada etkili bir araç olabilir.

Gökalp'in hars teorisi, post-truth çağının yarattığı krizlere yalnızca bir eleştiri sunmakla kalmaz, aynı zamanda bir çözüm önerisi de getirir. Hars, toplumun kolektif hafızasını ve manevi bağlarını yeniden inşa ederek, toplumsal dayanışmayı mümkün kılar. Gökalp'in perspektifi, bireylerin topluma entegre olduğu, toplumun ise bireylerin anlam arayışına yanıt verebildiği bir yapıyı önerir. Post-truth çağının aksine, hars, toplumun yalnızca geçmişteki değerlerine değil,

gelecekteki varlığına da rehberlik eden bir mekanizmadır. Bu bağlamda, Gökalp'in hars anlayışı, yalnızca bir sosyolojik teori değil, aynı zamanda bir toplumsal restorasyon projesidir.

Sonuç

Post-truth çağının beraberinde getirdiği hakikat krizleri, bireyin anlam arayışını yalnızlaştırarak toplumsal dokuda derin yarılmalara yol açmıştır. Hakikatin manipülatif araçlar yoluyla yeniden şekillendirilmesi, bireyin öznel algılarına dayalı hakikat kurgularını teşvik ederken, aksiyolojik boşlukları daha da derinleştirmiştir. Bu süreç, modernitenin hızlandırdığı sekülerleşme dinamikleriyle birleşerek bireyi bağlamından koparan yıkıcı etkiler yaratmıştır. Ortak değerlerin ve toplumsal dayanışmayı sağlayan kültürel unsurların aşınması, bireyleri yalnızca atomize bir yalnızlık içerisinde bırakmakla kalmamış; aynı zamanda toplumların anlam krizleriyle başa çıkma kapasitelerini de zayıflatmıştır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in hars kavramı, günümüzün post-truth dinamiklerine karşı bir direnç ve restorasyon modeli sunmaktadır. Gökalp'in hars anlayışı, bireyin geçmişle bağını koruyarak kolektif bir aidiyet duygusu geliştirmesine olanak tanırken, bu bağlamda tarihsel değerleri geleceğe yönelik bir vizyonla yeniden yorumlayan dinamik bir çerçeve oluşturur. Hars, yalnızca kültürel mirasın korunmasını değil, aynı zamanda bu mirasın aksiyolojik ve ontolojik düzeyde yeniden inşasını hedefler.

Dijitalleşme, bireyin kimlik inşası ve toplumsal aidiyetleri üzerindeki etkisiyle, modern tüketim sosyolojisinin yeni ve derinleşmiş bir versiyonunu ortaya çıkarmıştır. Geleneksel üretim-tüketim ilişkilerinin ötesine geçen dijital dünya, bireyi bir yandan piyasa dinamiklerinin vazgeçilmez bir nesnesi haline getirirken, diğer yandan onun dikkatini, mahremiyetini ve zamanını ticarileştirerek bir sömürü nesnesine dönüştürmüştür. Algoritmaların yönlendirdiği bu yeni düzende tüketim, maddi ürünlerin ötesine geçerek bireyin deneyimlerini, duygularını ve hatta kimliklerini metalaştıran bir boyut kazanmıştır. Sosyal medya platformları ve dijital ekonomiler, bireyin kendini ifade etme çabasını sömürerek, onun varoluşsal ihtiyaçlarını piyasa değerlerine entegre etmektedir. Bu süreçte birey, dijital platformlarda sürekli olarak kimlik performansları sergilemeye zorlanırken, bu zorunluluk kimlik krizlerini derinleştirir ve toplumsal aidiyet bağlarını zayıflatır. Geleneksel kültürel bağların çözülmesi ve bireyin kendi değer sisteminden uzaklaşması, küresel kapitalizmin tekdüzeleştirici etkilerine karşı bireyi savunmasız bırakmaktadır.

Gökalp'in hars anlayışı, dijital dünyanın bireysel ve toplumsal düzeyde yarattığı bu anlam krizine karşı önemli bir çözüm önerisi olarak öne çıkar. Hars, yalnızca bireyin geçmişe kök

salarak kendini güvence altına almasını değil, aynı zamanda geleceğe dair bir yön duygusu geliştirmesini de mümkün kılar. Gelenek, dil ve inanç gibi hars unsurları, Gökalp'in perspektifinde yalnızca kültürel miras değil; toplumsal dayanışmayı ve aksiyolojik sürekliliği yeniden üretme kapasitesine sahip canlı mekanizmalar olarak değerlendirilir. Dijital dünyanın birey üzerinde yarattığı atomizasyonun aksine, hars, bireyi kolektif bir değer sistemiyle bağlayarak yalnızlaşmayı ve anlam kaybını önler. Bu bağlamda Gökalp'in hars modeli, post-truth çağının manipülatif dinamiklerine karşı bireysel ve toplumsal direnç mekanizmaları oluşturur. Toplumsal sürekliliğin korunması ve manevi dayanışmanın güçlendirilmesi adına hars, yalnızca geçmişin bir ürünü olarak değil; geleceğe yönelik aksiyolojik ve ontolojik bir restorasyon projesi olarak değerlendirilebilir. Bu model, dijital dünyanın sömürü dinamiklerini aşarak bireyin hakikat, toplum ve kendi manevi özünü yeniden bağ kurmasını sağlayan bir çözüm sunar.

Post-truth çağında bireyin ve toplumun yaşadığı hakikat krizlerini aşmak ve dijital dünyanın yarattığı kimlik bunalımlarını dengelemek için, Gökalp'in hars anlayışını güncelleyerek kültürel ve manevi dayanışmayı güçlendirecek somut mekanizmalar inşa edilmelidir. İlk olarak, dijital platformlarda bireylerin kimliklerini ve değerlerini güçlendirecek, algoritmik manipülasyonu azaltacak etik düzenlemeler hayata geçirilmelidir. Sosyal medya algoritmaları, bireylerin yalnızca tüketim alışkanlıklarını optimize eden bir sistemden, anlam arayışlarını ve toplumsal bağlarını destekleyen bir yapıya dönüştürülmelidir. İkinci olarak, eğitim sistemine aksiyolojik içerik kazandırarak, bireylerin dil, gelenek ve inanç gibi hars unsurlarıyla yeniden bağ kurmasını sağlayacak ders programları ve kültürel etkinlikler tasarlanmalıdır. Bu kapsamda, yerel değerleri ve kolektif hafızayı dijital çağın dinamiklerine entegre eden bir "dijital hars platformu" oluşturulabilir. Bu platform, dil, edebiyat, tarih ve inanç eksenli içerikler sunarak bireyleri kültürel sürekliliği koruyan bir değerler ağına dahil edebilir. Ayrıca, dijital mahremiyetin korunması ve bireyin öznel hakikat üretiminin sömürüye dönüşmesini engellemek için siber etik rehberler ve toplumsal farkındalık kampanyaları düzenlenmelidir. Son olarak, toplumsal dayanışmayı artırmak için inanç temelli gönüllülük projeleri, dijital platformlar üzerinden geniş kitlelere ulaştırılarak bireyler arasında anlamlı bağlar oluşturulmalıdır. Gökalp'in hars modeli çerçevesinde tasarlanan bu mekanizmalar, bireyin hem toplumsal aidiyetini güçlendirecek hem de dijital dünyanın aksiyolojik boşluklarını dolduracak sürdürülebilir bir çözüm sunabilir.

Kaynakça

Benesch, K. (2021). Hakikat ile Hakikat Sonrası İlişkisi Modernizm ile Postmodernizm İlişkisi midir? Heidegger, Beşeri Bilimler ve Sağduyunun Ölümü. Cogito, Hakikat Sonrası, Kış,49-66.

Block, D. (2019). Post-Truth and Political Discourse. Springer International Publishing.

Braudel, F. (1991). Maddi Medeniyet ve Kapitalizm. (Çev. Mustafa Özel). Ağaç Yayınları.

Erdoğan, A. (2011). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. (Ziya Gökalp, Anma ve Armağan Eserler). TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Gökalp, Z. (1976). Makaleler 1. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1977). Makaleler 3. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1980). Makaleler 4. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1982). Makaleler 2. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1992). Türk Ahlakı. (Haz. Yalçın Toker) Toker Yayınları.

Gökalp, Z. (1995). Hars ve Medeniyet. (Haz. Yalçın Toker) Toker Yayınları

Gözaydın, I. (2011). “Tuba Ağacının Feyizli ve Velud Üç Dalından Biri”: Ziya Gökalp Düşüncesinde Din. (Ziya Gökalp, Anma ve Armağan Eserler). TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Kabakçı, E. (2011). Durkheim ve Ziya Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi. (Ziya Gökalp, Anma ve Armağan Eserler). TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ralph, K. (2004). The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life. Publishing, St. Martin’s Press.

McComiskey, B. (2017). Post-Truth Rhetoric and Composition. Utah State University Press.

McIntyre, L. (2018). Post-Truth. Publishing, The MIT Press.

Tesich, S. (2021). Yalanlar Rejimi. (Çev. Eren Ekin Ercan). Cogito, Hakikat Sonrası, Kış, 15-22.

<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>

ZİYA GÖKALP'İN DÜŞÜNCE DÜNYASI VE GÜNÜMÜZ KİMLİK SORUNLARINA TÜRK KİMLİĞİ ESASINDA BİR BAKIŞ

Süleyman DÖNMEZ*

Sözbaşı

Türk kimliği üzerine yapılan tartışmalar günümüz Türkiye'sinde güncelliğini korumaktadır. Çalışmada Türk kimliği konusunu ve günümüzdeki Kimlik tartışmaları zemininde açığa çıkan sorunları çözmeye Ziya Gökalp'in temel fikirlerinin yol gösterici olduğunu göstermeye çalışacağız. Ancak Gökalp'i bugüne kadar dikkâtlardan kaçan bir noktadan yorumlayacağız.

Günümüz dünyasında yaşanan ve tartışılan kimlik sorunları, “Türk aklı” kavramıyla yakından ilişkilidir. Nedir Türk aklı? Türk kimliğiyle alâkası nedir?

Birçok akıl vardır. Bu nedenle aklın yolu bir değildir. Akıllar özellikle dayanak bakımından ayrıştırılabilir. Burada akılların farklılığı meselesini derinleştirmeyeceğiz. Zira incelememizin konusu öncelikli olarak akıllar içinde Türk aklını teşrih etmek değildir. Ancak çözüm üretmek istediğimiz mesele özellikle günümüz Türkiye'sinde yaşanan kimlik dayatmalarıyla tahrif edilmek istenen Türk kimliği olduğundan Türk kimliğinin muhafazası bakımından olmazsa olmaz olan Türk aklının nasıl bir akıl olduğunu birkaç cümle ile hâssaten dayanağı -ilkesi- ve işlevi bakımından aşikâr etmek gerekir.

Akıllar özellikle ilkesi ve işleyiş bakımından ayrışır. Bu nedenle herhangi bir akli bir başka akla indirgemek yanıltıcı olabilir. Elbet akıllar arasında benzerlikler de vardır. Ancak bu benzerlik, dış esastadır. Bu durumda Türk aklı, Türk'e mahsus olan ve ancak Türk olabilende zühûr eden bir akıldır.

Nedir Türk aklını diğer akıllardan ayıran?

Türk aklını diğer akıllardan ayıran temel nitelik dayanağıdır. Öyle ki Türk aklı gönle bağlı olan bir akıldır. Gönle bağlı olan bu aklın icraatı ise “vucûd” esasında mevcûdu teşkil etmektedir.

Sözü edilen teşkilde vucûd, varlığa; mevcûd, varolana indirgenebilir. Lakin bu indirgeme ciddi sorunlar doğurabilir. Zira Türkiye'nin akademi dünyası genelde kavram kargaşası ile mâluldür. Meseleyi burada daha fazla açmayacağız. Ancak mevzuya giriş olması babında kısa bir açıklama yapalım.

* Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sdonmez@akdeniz.edu.tr

Varlık, vücûdun dıştan kuşatılışıdır. Mevcûd ise vücûda cihettir. Nefs (ruh/psukhe/spritus/anima), ancak vücûd esasında kimliklidir. Kimlikli olma ise, “ben” olmak demektir. Durum buysa, nazarî bakımdan vücûdu varlığa indirgemek mümkün değildir. Ama Türk felsefe mahfillerinde genelde vücûd ile varlık ayrıştırılmadan kullanılmakta ve bu yüzden insanın kendini (nefs/ben) idrâk edememe sorunuyla karşılaşmaktadır.

Nefs (ben), hafızadaki mevcûd olanı (bizâtihi beni) basit manzara olarak muhayyileye rabdederek muhayyile marifetiyle kendini sûreta idrâk eder. Muhayyileye rabdedilen ben, bizâtihi ben değil basit manzara olarak doğan ya da doğrulan müteşekkil ben'dir. Yani, nefsin güçleri aracılığıyla sûretlenmiş olan ben'dir. Sûretlenmiş olan ben, gönle bağlı olan aklın vücûda cihet olan mevcûdu (ben olarak) teşkil etmektir. Bu durumda teşkil edilen ben mevcuttur. Bu bir inşâ faaliyetidir.

Nefsin muhayyile yoluyla inşâ ettiği ben'e aslî isim denir. Aslî isim, özde (zâtta) karanlık olan benin (nefs) muhayyile marifetiyle açık hâle gelmesidir. Aslî isim, kimlik teşkilinin görünür olmaya başladığı yerdir.

Basit manzara olarak muhayyilede doğan aslî ismi seyre geçen ben (nefs), aslî ismi ikame eden aslî zamirin (o/hüve) “ben” olduğunu idrâk ederek; gördüğünden hareketle “o, ben'im” demek sûretiyle kimliğini (hüviyet), hemen ardından da kendine referansla “ben, o'yum” demek sureti ile ayniyetini basit manzara esasında müteşekkil dilde inşâ eder. Burada nefis, aslî isim, aslî zamir (o), ilk isim (ben) bakımından bir birlik söz konusudur. Bunların hepsi özde sûretlendirilemeyen nefsin dildeki tezahürleridir. Bir başka ifadeyle ayrışma özde değil, sözdedir.

Gönle bağlı olan aklın teşkil ettiği kimliğin dayanağı bizâtihi ben'dir. “Ben” dediğim ise ilk isimdir. İlk isim ilk târihe, ilk târih ilk vücûda dayanır. İlk vücûd, evvel vücûda; evvel vücûd ise kadîm vücûda dayanır. Bu temellendirme burada daha fazla açılmayacaktır. Bu mevzûyu derinleştirmek isteyenler, Yalçın Koç'un eserlerini dikkâtlince okumaları gerekir.

Ziya Gökalp vadet-i vücûd geleneğinden haberdar olan biri olarak nazarî bakımdan kısaca temellendirmeye çalıştığımız yukardaki kimlik inşâsının idrâkindedir. Bu nedenle aslî kimlik ile bölünük kimlikler arasındaki ilişkinin farkındadır.

Günümüz Türkiye'sinde aslî kimlik ile bölünük kimlikler karıştırıldığı için Türk kimliği tartışmalı bir sorun hâline getirilmiş ve tehlikeli bir sürece girilmiştir. Öyle ki, aslî olan tahrir edildiğinde bölünük olanları birlemek imkân dâhilinde değildir. Bunun sonucu ise, parçalanıp yok olur. İşte Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda Türk kimliğinin inşâsı yolunda önemli

bir aktör olan Ziya Gökalp'in tam da bundan dolayı ölümünün 100. yılında yeniden okunup yazılması Türk kimliğinin muhâfazası için hayatî önem arz etmektedir.

Ziya Gökalp ve Kimlik Meselesi

Ziya Gökalp, Türk modernleşme sürecinin en önemli düşünürlerinden biridir. Onun "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" önerisi, Türkiye'nin medeniyet arayışında bir yol haritası sunmakla kalmamış, aynı zamanda milletin kimlik ve değerler sisteminin inşâsında da bir temel oluşturmuştur. Gökalp'in önerdiği bu birleştirici yaklaşım, sadece târihsel bir çözümlemeyle sınırlı değildir. Günümüzün kimlik tartışmaları sorununa da çözüm üretecek niteliktedir.

Kimlik Sorunları ve Göç Olgusu

Gökalp'in eserleri, kimlik meselesini yalnızca bireysel bir sorun olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve medeniyet düzeyinde bir olgu olarak ele alır. Günümüzde küreselleşme ve göç olayları, kimlik krizlerini daha da derinleştirmiştir. Bu bağlamda, Gökalp'in millî kimlik, kültür (hars) ve medeniyet ayrımı önem kazanmaktadır. Ona göre, kültür bir milletin öz değerlerini, medeniyet ise evrensel bilgi ve teknolojiyi temsil eder. Ancak bu iki kavramın uyum içinde bir araya gelmesi, millî kimliğin korunması için elzemdir.

Günümüz toplumlarında özellikle göç ve kültürel çeşitlilikle birlikte ortaya çıkan kimlik çatışmaları, Gökalp'in "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" ifadesindeki dengeyi yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu denge hem bireysel hem de toplumsal düzeyde farklı kimlik unsurlarının bir arada var olabileceğini göstermektedir. Ancak bunun sağlanabilmesi için, aslî kimlik bölünük kimliklerle karıştırılmamalıdır. Ancak Türkiye'de aslî kimlik, bölünük kimliklerle genelde karıştırılmaktadır. Bu karışıklık, köklerden kopmuş olmaktan ileri gelmektedir. Köklerden kopuş, zamanla kimliksizleşmeye dönüşmektedir. Kimliksizleşme daha baskın hâle geldikçe de Türk milleti aslını idrâk edemez bir hâle gelmektedir. Bu durumun bir uzantısı olarak da özde yan yana gelmeleri zor olan "kimlik" ile "identitas" kavramları özdeşleştirilmektedir. Oysa identitas kavramı üzerinden bir kimlik inşâsı olası görünmemektedir.

İdentitas Meselesi

"İdentitas" Latince kökenli bir kavramdır ve günümüzde hatalı bir şekilde "kimlik" anlamında kullanılmaktadır. Yanılgı, kavramın çözümlenmesinin eksik yapılmasından ileri gelmektedir.

İdentitas kavramın kökeninde, Latince "**idem**" (aynı, özdeş) kelimesi vardır. "İdem". "aynı" olmayı anlatan bir sözcük olması hasebiyle "identitas", "özdeşlik" ya da "aynılık" fikrine işaret eder. Bundan hareketle bireyin ya da nesnenin değişmez bir şekilde kendisiyle aynı olduğundan bahisle felsefi bir temellendirmeye yönelinir. Bu bağlamı açmadan önce, "idem" sözcüğüyle dolaylı bile olsa ilişkili görünen ancak identitas çözümlerinde genelde temas edilmeyen "id" ile "entitas" sözcükleri üzerinde kısaca durulmalıdır.

1. "**İd**": Latince'de "o" veya "şey" anlamına gelir ve özne ya da nesneye işaret eden bir zamirdir.

2. "**Entitas**": Yine Latince kökenli olup, "varlık" ya da "mevcûdiyet" anlamına gelir. Bu terim, özellikle felsefede, bir varlığın "ne" olduğu ya da "var olma durumu" ile ilişkili görünür.

Bu durumda "identitas", dilsel olarak, "**aynılık**" (**idem**) ve "**varlık durumu**" (**entitas**) kavramlarının birleşimi gibi düşünülebilir. Ancak bu birleşim tam anlamıyla etimolojik bir köken analizi olarak kabul edilmez; daha çok çağrışımsal olduğu iddia edilir. Daha açık bir ifadeyle identitas'ın id ile entitas'ın birleşiminden ziyade idem'den türeyen bir kavram olduğu kabul edilir.

İdentitas İdem'in İlişkisi: "İdem" kelimesi, "aynı" ya da "özdeş" anlamına gelir ve identitas kavramının temelini oluşturur. "İdentitas", bir varlığın özdeşliğini, yani kendisiyle aynı olduğunu ifade eder. Bu bağlamda, identitas kavramı, bireyin "kim olduğu" sorusuna yanıt verirken, "idem" kavramı bunun ontolojik (varlık felsefesiyle ilgili) temelini oluşturur. Örneğin, kimlik (identitas), bir bireyin içsel benliğinin ve sosyal varlığının sürekliliğini ifade eder, ki bu da aynı kalma (idem) fikriyle bağlantılıdır.

Felsefi bağlamda, özellikle Descartes ve Leibniz gibi düşünürlerin çalışmalarında "identitas" ve "idem" kavramlarının ontolojik ve epistemolojik tartışmalarda kullanıldığı görülür. Özellikle özdeşlik, değişim ve varlık arasındaki ilişkiyi anlamak açısından bu kavramlar önemli olmuştur. Ancak bu açıklamalar bağlamında bir noktayı biraz daha açmak gerekir. O da, idem, özdeş ve aynı anlamını haiz olsa da idem'den identitas'a geçişte, idem id'den gelmiş olabileceğinden, kimliğin "o yoluyla bu" tarzında tekrara dayalı olarak tezâhür etmiş olma ihtimalidir.

Gerçekten de *idem* ile *identitas* arasındaki bağlantıyı bu şekilde yorumlamak mümkündür. Özellikle Latince'nin felsefi ve dilsel zenginliği göz önüne alındığında, *idem*'den (aynı, özdeş)

identitas'a geçişte, kimliğin veya özdeşliğin bir tür tekrara dayalı şekilde tezâhür ettiği fikrini destekleyen bir yapı vardır.

Şimdi bu durum üzerinde biraz duralım.

"İdem" ve "id" bağlantısı:

Latince "*id*", zamir olarak "o" ya da "şey" anlamına gelir. *Idem* ise bu kökten türetilmiş olup, "aynı olan" veya "özdeş olan" anlamını taşır. Eğer *identitas* teriminin bu kökten türediğini kabul edersek, burada şöyle bir yapı görülebilir:

- *İd*: O (bir "şey" ya da bir varlık)
- *Idem*: "O"nun kendisiyle aynı olduğunu ifade eden bir tekrar (bir varlığın kendi içinde sürekliliği ve özdeşliği).
- *Identitas*: Bu özdeşliğin bir kavram haline dönüşmesi, yani "kimlik" veya "aynılık" fikri.

Bu dilsel yapı, kimliğin aslında bir varlıkta ya da özde bir tür "kendilik tekrarı" ya da "kendi üzerine katlanma" süreciyle ortaya çıktığını düşündürür. Burada "o" (id), kendisini tekrar ederek "aynı" (idem) hâle gelir ve bu tekrar, bir "kimlik" (identitas) tasavvuru oluşturur. Bu durum, açıktır ki, "o yoluyla bu" şeklindeki bir yapılanmaya işaret eder.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, kimlik, bir şeyin hem geçmişte hem şu anda hem de gelecekte "kendisiyle aynı" olması fikrini içerir. Ancak bu aynılık, zamanın ve durumların değişmesine rağmen korunur. Bu, bir anlamda o varlığın sürekli "kendi üzerine geri dönmesi" ya da "kendini tekrar etmesi" yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla kimlik, sürekli bir "aynılık iddiası" üzerine inşâ edilir. Felsefi açıdan bakıldığında, bu yaklaşım, varlık ve kimlik arasındaki ilişkiyi de sorgular:

- **Tekrar ve süreklilik**: Kimlik, bir varlığın sürekli kendisiyle aynı olduğunu iddia ettiği sürece vardır.
- **Fark ve değişim**: Ancak, bir varlığın değişim sürecinden geçtiği halde hâlâ "kendisi" olarak kalabilmesi, "aynılık" fikrinin içsel bir dinamizme sahip olduğunu da gösterir.

Buradan hareketle, kimliğin "tekrar" ve "farklılık" arasındaki gerilimden doğduğu söylenebilir. Yani bir birey, bir yandan geçmişteki haliyle aynı kalmaya çalışırken, diğer yandan değişen koşullara uyum sağlayarak kendini yeniden tanımlamak zorundadır. Bu bağlamda,

kimlik hem "aynılık" (idem) hem de "süreklilik içinde değişim" (id yoluyla yenilenme) sürecini içerir.

Felsefi Derinlik: Heidegger ve Derrida'nın Yaklaşımı

Kimlik ve tekrar ilişkisinde modern felsefenin bazı düşünürlerini anmak yerinde olur:

1. **Heidegger**, kimliği varlığın sürekliliğiyle değil, daha çok "*varlığın açığa çıkma biçimi*" olarak ele alır. Yani kimlik, sabit bir şey değildir; daha çok, "varlığın" (id) farklı bağlamlarda nasıl tezâhür ettiğine bağlı olarak sürekli yeniden şekillenir.

2. **Derrida**, tekrarı ve farkı vurgulayarak, kimliğin sabit olmadığını, sürekli bir "yeniden üretim" olduğunu iddia eder. Ona göre, kimlik ancak kendisiyle "aynı olmayan" bir bağlamda sürekli yeniden inşa edilerek var olur.

Bu bağlamda, "*id yoluyla bu*" (bir tür tekrarla varlığın kendini yeniden üretmesi) düşüncesi hem dilsel hem de felsefi olarak oldukça güçlü bir açıklamadır. Ancak bu temellendirmede bir sorun açığa çıkar. O da şudur: İd, özde cansız olana işaret eden bir zamirdir. İd, özde cansız olanı ikame eden bir zamir olduğundan tekrara dayalı olarak "bu yoluyla o"(identitas) tarzında temellendirilmek isteyen kimlik bir kurguya dönüşür.

Defaaten ifade edildiği gibi, Latince'de "*id*", cansız ya da nötr bir zamir olarak "o" ya da "şey" anlamında kullanılır ve genellikle cinsiyetsiz ya da soyut bir varlığa işaret eder. Bu açıdan, dilsel düzeyde "*id*", insandan ziyade nesnel ya da soyut bir referansı ifade eder. Dolayısıyla, burada bir anlam kayması veya başka bir ilişki kurulumu olduğunu söylemek mümkündür.

Eğer tekrar ilişkisinin "bu yoluyla o" şeklinde kurulduğunu düşünürsek, bu daha dinamik bir sürece işaret eder ve kimliğin ya da özdeşliğin statik bir durum olmadığını, aksine bir geçiş, dönüşüm ya da sürekli yeniden inşa süreci olduğunu öne sürer. Şimdi bunu açalım:

"Bu yoluyla o" fikri: Dinamik Kimlik

Eğer "*id*" cansız bir şeye işaret ediyorsa ve "*identitas*" bu anlamdan türetilmişse, kimliğin başlangıç noktası "nötr" ya da soyut bir şey olabilir. Bu durumda, kimlik, bir varlığın kendini "o" (id) olarak yeniden kurma sürecinden ziyade, "bu" (şu an var olan, somut, belirgin) olan üzerinden "o"na (soyut, nötr bir kimlik fikrine) doğru hareket eden bir dinamizm içerir.

1. **"Bu"nun rolü:** "*Bu*", somut ve belirgin olanı ifade eder. Yani bir varlık veya özne, belirli bir anda somut bir formda "bu" olarak görünür. Örneğin: "Bu birey, bu nesne."

2. **"O"nun rolü:** "O", soyut bir kimlik veya özdeşlik iddiasını temsil eder. Kimlik bu soyut "o"ya işaret eder çünkü bir birey ya da varlık "kim" ya da "ne" olduğuna dair bir özdeşlik iddiasında bulunur. Ancak bu kimlik, somut bir durumdan (bu) soyut bir bağlama taşınır.

3. **"Bu yoluyla o" süreci:**

Bu durumda kimlik şöyle kurgulanabilir: Bir varlık, somut bir formda (bu) ortaya çıkar, ama bu somut durum, soyut bir özdeşliğe (o) işaret eder. Yani kimlik, bu somut varlığın (bu), geçmişte ve gelecekte sürekli aynı olacağına dair bir soyutlama yoluyla kurulmuş olur. Bu ilişki bir tür geçiş veya dönüşüm ilişkisidir:

- o "Bu" (şimdi ve burada mevcut olan) → "O" (sabit, soyut, süreklilik arz eden kimlik).

"Bu yoluyla o" ve Tekrar: Süreçsel Kimlik

Bu, kimliğin tekrar yoluyla kurulduğu fikrini destekler. Ancak bu tekrar, sabit bir noktadan kendini yineleyen bir döngü değil, her seferinde somut olanın soyut kimliğe doğru yeniden yapılandırıldığı dinamik bir süreçtir.

- İlk başta "id" cansız ya da soyut bir referansı temsil ederken, kimlik (identitas), somut bir "bu"nun, sürekli olarak "o"na doğru dönüşmesiyle kurulur.
- Bu, bir kimlik ya da özdeşlik iddiasınının sabit bir "aynılık" (idem) üzerinden değil, sürekli değişen bir "yeniden yapılandırma" üzerinden var olduğunu gösterir.

Felsefi Bağlam: Heidegger ve Varlık

Bu süreç, Heidegger'in "*varlığın açığa çıkışı*" fikrine de benzetilebilir. Heidegger'e göre, varlık kendisini belirli bir bağlamda ya da durumda somutlaştırır (bu). Ancak bu somutlaşma, varlığın nihai bir özünü göstermez; varlık, sürekli bir dönüşüm ve yeniden açığa çıkma sürecidir. Bu bağlamda, kimlik de sabit bir "aynılık" olmaktan çok, somut durumlar (bu) aracılığıyla soyut bir özdeşlik (o) iddiasına ulaşır. Bu durumda, eğer "id" cansız bir şeye işaret ediyorsa, kimlik ilişkisi "*bu yoluyla o*" şeklinde düşünülebilir. Bu, kimliğin dinamik, süreçsel ve dönüşüme açık bir yapı olduğunu vurgular. "Bu" (somut) olan, sürekli olarak "o" (soyut kimlik) fikrine dönüşür, ancak bu dönüşüm her zaman yeniden inşa edilmek zorundadır. Bu nedenle kimlik, yalnızca bir tekrarı değil, aynı zamanda bir farkı ve yeniden üretimi içerir.

"Bu yoluyla o" fikrinden hareketle, kimlik kavramının hem tekrar (aynılık) hem de fark (değişim) boyutlarıyla nasıl şekillendiğini daha derinlemesine ele alabiliriz.

"Bu yoluyla o" ve Kimlik İnşası

Bir varlığın "bu" (somut ve belirgin) durumundan "o" (soyut ve genelleştirilmiş) duruma doğru ilerleyişi, kimlik inşasının yalnızca bir tekrar (aynılık) değil, aynı zamanda bir *oluş* süreci olduğunu gösterir. Bu, kimliğin statik bir varlık ya da sabit bir öz değil, sürekli değişim içinde kendisini yeniden üretmesi anlamına gelir. Bu dinamik süreç birkaç katmanda ele alınabilir:

1. Dilsel Katman

Latince'de *id*'in cansız ve soyut bir şey olarak işaret ettiği nötrlük, kimlik kavramının temelinde yatan soyut ve genelleştirilmiş "özdeşlik" fikrini oluşturur. Ancak bu soyut kimlik fikri, her seferinde belirli bir "bu" durumuyla somutlaşır. Yani:

- **"İd" (o)** → Genelleştirilmiş bir öz ya da kimlik fikri.
- **"Hoc" (bu)** → O kimliğin somut bir bağlamda belirli bir biçimde tezâhür etmesi.

Bu geçiş, kimliğin her zaman hem soyut bir özdeşlik iddiası (bir varlığın ne olduğunu genel olarak ifade eden "o") hem de somut bir bağlamda ortaya çıkan belirgin bir form (şu anda ve burada olan "bu") olduğunu gösterir.

2. Felsefi Katman

Kimlik inşasının "bu yoluyla o" şeklinde işlediğini düşünmek, yalnızca dilsel bir analize değil, aynı zamanda felsefi bir yaklaşıma da dayanır. Burada Heidegger, Derrida ve Deleuze gibi düşünürlerin kavramlarıyla bağlantı kurabiliriz:

- **Heidegger'in "varlık" anlayışı:** Varlık asla tamamen sabit ya da nihai bir kimliğe ulaşmaz. Varlık, sürekli açığa çıkar, gizlenir ve yeniden açığa çıkar. Bu, kimliğin de aynı şekilde sürekli yeniden inşa edilen bir süreç olduğunu ima eder.
 - *"Bu"* (şu anda mevcut olan) bir "o"ya (genel bir kimlik fikrine) işaret eder, ancak bu kimlik hiçbir zaman tamamlanmaz, çünkü her seferinde yeniden ortaya çıkar ve değişir.
- **Derrida'nın *différance* kavramı:** Kimlik, sabit bir "aynılık" değil, sürekli olarak farklılıklar ve ertelemeler (temsilin gecikmesi) yoluyla var olur. "Bu yoluyla o" kurgusu, tam da kimliğin bu dinamik yapısını açıklar. Çünkü "o" olan şey hiçbir zaman

tam anlamıyla "bu" olandan bağımsız değildir; ancak "bu" da hiçbir zaman tamamen "o"na denk gelmez.

- **Deleuze'ün "tekrar" kavramı:** Deleuze'e göre tekrar, basit bir aynılık değil, her seferinde farklı bağlamlarda yeniden üretimdir. Kimlik, bu anlamda, "aynı şeyin tekrarı" değil, her seferinde farklı bir "o"ya işaret eden bir sürecin sonucudur. "Bu yoluyla o" ifadesi, kimliğin bir anlamda sabit değil, sürekli değişen bir şey olduğunu vurgular.

3. Ontolojik Katman

Kimlik, bir varlığın özüne dair ontolojik bir iddia olsa da, aslında hiçbir zaman tam anlamıyla sabitlenemez. Bir birey ya da nesne, geçmişteki haliyle aynı olmayı iddia edebilir, ancak bu özdeşlik iddiası, yalnızca sürekli olarak tekrarlanan bir "oluş" süreci içinde var olabilir. Bu süreçte:

- **"Bu" (somut varlık):** Kimlik, burada ve şimdi somut bir bağlamda görünür hale gelir. Ancak bu, yalnızca bir anlık bir durumu temsil eder.
- **"O" (soyut kimlik):** Bu somut durumun ardındaki sürekliliği temsil eden soyut bir öz veya kimliktir.

Bu süreçte "o", yalnızca "bu" yoluyla anlam kazanır. Başka bir deyişle, bir varlığın kimliği yalnızca somut bir bağlamda (bu) görünür hale gelir ve her seferinde yeniden yorumlanır.

Kimlik ve Tekrar

Kimliğin "bu yoluyla o" kurgusunda tekrarın nasıl işlediğine bakalım:

1. **Kimlik sabit midir?** Hayır. Kimlik, sürekli olarak "bu" (şu an var olan) üzerinden yeniden inşa edilen bir süreçtir. Her birey, geçmişteki kimliğini (o) bugünkü somut bağlamda (bu) tekrar eder. Ancak bu tekrar hiçbir zaman tam anlamıyla aynı değildir; çünkü zaman, bağlam ve birey değişmiştir.

2. **Kimlikte değişim ve aynılık bir arada mı?** Evet. Kimlik, bir yandan geçmişteki "o" (genel kimlik fikri) ile aynı olmayı iddia ederken, diğer yandan bugünkü somut bağlamda (bu) yeniden şekillenir. Bu, değişim ve aynılığın bir arada olduğu bir yapıdır.

"Bu yoluyla o" ve Kimliğin Anlamı

"Bu yoluyla o" kurgusu, kimliğin dinamik ve süreçsel doğasını güçlü bir şekilde ifade eder. Kimlik, bir varlığın geçmişten gelen bir süreklilik iddiasıyla (o), şu anda ve burada belirli bir bağlamda (bu) somutlaşmasıdır. Ancak bu somutlaşma, hiçbir zaman nihai değildir; çünkü her yeni bağlam, kimliği yeniden şekillendirir.

Bu bağlamda kimlik:

- Hem geçmişteki "aynı olma" fikrine (idem) dayanır,
- Hem de her seferinde "bu" (şimdiki durum) yoluyla yeniden kurulur,
- Ve bu süreçte sabit bir kimlik fikri (identitas), her zaman bir oluş ve dönüşüm sürecinin ürünü olarak var olur.

Bu nedenle kimlik, tekrara dayalı bir aynılık olduğu kadar, farklılık ve yenilenme sürecine de dayanan bir yapıdır. Bunun sonucu ise aynı olan ile farklı olan ve yenilenen, bir bakıma değişen ile değişmeyen nasıl bir birlik içinde kalabildiğinin açıklanamaması ve bir kimlik inşâsından söz edilememesidir. Zira ortada bir inşâdan çok yapay ve söylemsel bir kurgu vardır.

Gerek doğanın temellendirilmesinde olsun gerekse kimlik inşâsında olsun, aynı olan ile farklı olanın, değişen ile değişmeyen nasıl bir birlik içinde kalabildiği, felsefi düşüncenin temel sorunlarından biridir. Gerçekten de bu birlik bir çelişki gibi görünebilir. Ancak, bu çelişkiyi aşmaya çalışan çeşitli felsefi yaklaşımlar, bu birliği doğal bir süreç olarak açıklamaya çalışmıştır. Şimdi bu soruyu üç açıdan ele alalım: mantıksal, ontolojik ve söylemsel düzeyler.

1. Mantıksal Düzey: Aynı ile Farklı Arasındaki Bağlantı

Mantıksal olarak, aynı (özdeşlik) ile farklılık bir arada bulunabilir mi? İlk bakışta bu bir çelişki gibi görünse de, aynı ve farklı, belirli bir bağlama ve perspektife göre birlikte var olabilir. Bunun nasıl olduğunu anlamak için özdeşliği ve farklılığı zamansal ve bağlamsal bir çerçevede ele alabiliriz:

- **Zamansal boyut:** Bir şeyin "aynı" olması, onun zaman içinde özünü korumasına işaret eder. Ancak, bu özün farklı zamanlarda yeniden ortaya çıkması, onun sürekli değişim içinde olduğunu gösterir. Örneğin, bir insan hem "aynı kişi"dir (çünkü bir kimlik sürekliliği vardır) hem de her gün değişir (yaşlanır, öğrenir, deneyim kazanır). Bu bir tür dinamik özdeşliktir.

- **Bağlamsal boyut:** Aynı şey, farklı bağlamlarda farklı şekillerde görünür. Bir nesne ya da birey, bir bağlamda aynı kalabilirken, farklı bir bağlamda farklı bir kimlik kazanabilir. Örneğin, bir taş hem bir sanat eserinde bir heykel parçası olarak "aynıdır" hem de doğal bir çevrede "sıradan bir kaya" olarak "farklıdır".

Dolayısıyla, aynı ve farklı, çelişik olmaktan ziyade, bir ilişki içinde birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görülebilir. Aynı, ancak farklı bağlamlarda yeniden ortaya çıktığı ölçüde "aynı" kalır.

2. Ontolojik Düzey: Değişen ile Değişmeyen Birliği

Felsefi açıdan, değişen ile değişmeyen arasındaki ilişki, ontolojinin (varlık felsefesinin) temel sorularından biridir. Bu konuda iki büyük felsefi gelenek ele alınabilir.

a) Platoncu Gelenek (Değişmeyen ve İdealar)

Platon'a göre, değişen şeyler, değişmeyen bir "ideal form" ya da öz ile bağlantılıdır. Değişen şeyler (örneğin, tek tek ağaçlar), değişmeyen bir "ağaçlık" fikrine dayanır. Bu bağlamda, değişen ve değişmeyen bir birlik içindedir çünkü değişen şeyler, değişmeyen formların birer yansımasıdır.

Ancak bu birlik, bir anlamda yapay ya da söylemsel olabilir. Çünkü Platon'un sisteminde değişmeyen "ideal" formlar, değişen dünyadan tamamen ayrı bir varoluş düzeyinde yer alır. Bu, değişen ile değişmeyen birliğini bir bakıma kurgusal hâle getirir.

b) Herakleitosçu Gelenek (Değişim ve Süreklilik)

Herakleitos'a göre ise, her şey sürekli değişir (*panta rhei*: her şey akar), ancak bu değişim içinde bir düzen ve süreklilik vardır. Değişen ile değişmeyen arasındaki birlik, bir tür dinamik uyumdan gelir. Örneğin, bir nehir sürekli akıyor (değişiyor) olsa da, "nehirin kendisi" (kimliği) aynı kalır. Bu görüşe göre, değişim ile süreklilik bir çelişki değil, varlığın doğal bir özelliğidir.

Bu bakış açısı, değişen ve değişmeyen birliğini daha organik bir şekilde açıklar. Yani bu birlik yapay ya da söylemsel olmak zorunda değildir; aksine, doğrudan varlığın dinamik yapısından kaynaklanır.

3. Söylemsel Düzey: Yapaylık Sorunu

Değişen ile değişmeyen birliğini söylemsel ya da yapay bir yapı olarak görmek de mümkündür. Bu durumda şu sorular gündeme gelir:

a) Kimlik ve Söylem

Kimlik, aslında sürekli değişen bir süreç olmasına rağmen, insan zihni bu değişimi "sabit bir özdeşlik" olarak anlamlandırmak ister. Bu da kimlik kavramının söylemsel bir yapı olduğunu düşündürebilir. Yani "kimlik", aslında bir varlık durumunu değil, insan zihninin bu durumu anlamlandırma ve ifade etme biçimini yansıtır. Bu bağlamda kimlik, tamamen söylemsel ve yapay bir kurgu olabilir.

b) Toplumsal ve Kültürel Kimlik

Kimlik, bireysel düzeyde olduğu kadar toplumsal düzeyde de sürekli yeniden inşa edilen bir süreçtir. Örneğin, bir ulusal kimlik ya da kültürel kimlik, târihsel olarak sürekli değişir, ancak söylemsel olarak "aynı" olduğu iddia edilir. Bu tür kimlikler, belirli bir ideoloji ya da toplumsal yapı tarafından yapay olarak sabitlenebilir. Örneğin, bir milletin kimliği, târih boyunca farklı kültürel etkilerle değişse de, söylemsel düzeyde "değişmez" bir öz olarak sunulabilir. Bu nedenle aslî kimliğin öncelikle inşası ardından aslî kimlik bakımından bölünük kimliklerin idrâk edilerek aslî birliğin sağlanması elzemdir. Aslî birlik, doğal bir tezâhür olduğu düşünülebilir. Ancak bu tezâhürün asıl olana bağlı olduğu unutulmamalıdır.

Birlik, Yapay mı Yoksa Doğal mı?

Değişen ile değişmeyen arasındaki birlik, hem yapay hem de doğal bir yön taşıyor olabilir:

1. **Doğal birlik:** Ontolojik olarak, değişim ve süreklilik, varlığın doğal özellikleridir. Bu birlik, yapay ya da söylemsel olmak zorunda değildir; aksine, varlığın dinamik yapısının bir sonucu olarak görülebilir. Bu, Herakleitosçu bir bakış açısını destekler.

2. **Yapay birlik:** Söylemsel düzeyde, kimlik ve özdeşlik iddiaları, sürekli değişen bir dünyayı anlamlandırma çabamızın ürünüdür. Bu nedenle, değişen ile değişmeyen arasındaki birlik, insan zihni tarafından inşa edilen bir kavramsal yapı olarak da görülebilir.

Bu iki perspektif birbirini dışlamaz. Ontolojik olarak doğal olan birlik, söylemsel düzeyde yeniden inşa edilebilir ve bu yeniden inşa süreçleri, toplumsal ve bireysel düzeyde yapay bir doğa taşıyabilir. Kimlik, bu anlamda, hem doğal bir oluş hem de söylemsel bir kurgu olarak iki düzeyde var olabilir.

Gökalp ve İdentitas Fikri

Gökalp'in Türkleşmek, İslâmlaşmak, çağdaşlaşmak bağlamında tezâhür eden temellendirmesini "identitas" esasında okumak Türk kimliğini kurgusal bir söyleme dönüştürmek anlamına gelir. Bu nedenle Gökalp'in kimlik inşâsını özellikle batılı yorumların etkisinden kurtularak yeniden teşrih etmek gerekmektedir. Aksi takdirde Gökalp'in kimlik inşâsı Aslî olandan kopuk bir bölünük kimliğe dönüştürülerek ideolojik bir kurgu olduğu iddia edilecektir. Oysa nesnel gerçekliğe tekabül eden 'id' ile içsel duyuş olan 'idem'in tekrara dayalı bir aynılığı (idem) nasıl sağladığı noktasında da soyutlamaya dayalı bir 'o' (o - bu) fikrinin veya hissiyatının kimliği kurduğu düşüncesi Gökalp 'in hars- medeniyet ve Türklük ilişkilendirmesinden çok farklı görünmemektedir.

Gökalp 'in hars dediği, kimlik inşâ eden bir öz değil de mevcut kimliği bir dil aracılığıyla korunduğu bir toplum olamaz mı? Çünkü Gökalp, 'haberî ve inşâî' yapılardan ve yaklaşımlardan söz etmektedir. Kimliğin netîce itibariyle değişmeyen bir öze dayanması gerekir. Aksi takdirde değişmeyen, değişen üzerinden yorumlanır. Bu ise değişmeyi değiştirir. Bu bir açmazdır. Oysa değişmeyen 'aynı' ile değişen, bir birlik içinde idrâk edilebilir ki, aslî kimliğin mevcûdiyetinden söz edebilelim. Aksi takdirde dış bağlamında şekil alan bir sürü bölünük kimlikler açığa çıkacaktır. Bu değişken yapıyı aslî kimliğe bağlamak dışta olandan soyutlama yoluyla bir dile taşımakla teşkil olmaz. Aksi halde durum, sadece tasavvurâta dayalı olan ve hakikate temas etmeyen hikâyât düzmek olur. Gökalp, din bilgisi güçlü bir düşündürdür. Vahdet-i vucûd geleneğinden de haberdardır.

Diğer taraftan Tevrat'ta Hz. Musa ile Allah hakkında geçtiği düşünülen bir ifade yer alır. Tanrı ile konuşan Musa Tanrı'ya "Sen kimsin?" diye sorar. Tanrı'nın yanıtı "Ben benim!" olur. Kuran'ı Kerim bu cevabı bir basamak ileri taşıyarak daha açık hale getirir. "Ben 'ben olarak' Allah'ım!" der. Ben, beni 'ben olarak' duyarım. Sorun duyduğumu, işittiğimi bir dilde nasıl inşâ edebileceğimdir. İnşâ, haberî olandan bir bakıma dışsal yapıdan hareketle değil, dışta olan ile bir muhataplık ilişkisine dayanarak içte olanı açarak yapılabilir. Bu nedenle öncelikle işittiğimi seyredebileceğim bir inşânın yolunu bulmalıyım. Bu ise ancak gönle bağlı olan bir akıl ile teşkil edilebilir. Bunun yolu nazariyâttır. Nazariyât, psukhe'nin (nefs/ben) hafıza, muhayyile ve idrâk gibi kendiliğinden faal olan güçleri yoluyla teşkil ettiği basit manzara seyrine dayalı bir icraattır.

Sûret rapteden cevher olarak psukhe (nefs/ben), aslî ismi muhayyileye basit manzara olarak rabdetmeden bir kimlik inşâsı başlamaz. Muhayyileye rabdedilen aslî isim ile psukhe arasında nisbî (ratio) ilişki kurulamaz. Çünkü aslî isim sûretlidir. Seyredilebilir. Seyre gelen ise, "ilk isim olan ben" itibariyle "o", "o" dediğim ise "ben"dir. O'nun ben olduğunu idrâk, kimliği;

ben'in "o" olduğunu idrâk ise ayniyeti verir. Cevher ise ayniyeti ve kimliği olandır. Sarraf olan psukhe (ben/nefs), sahte olan ile asıl olanı ayırır.

Netîce-i kelimâ hafızadaki mevcûdu muhayyileye rabdetmeden, rabdedilen aslî ismi; aslî zamir (o) ve ilk isim (ben) olarak idrâk etmeden kimlik inşâsından söz edilemez. Demek ki, 'bu yoluyla o' (identitas) fikriyâtta ibarettir. Nazari dayanağı yoktur. Nispete dayanır. Dış bağlamında kurgulanan bir düştür. Varlığın an ve an ötekinin üstünden soyut bir zaman telakkisine dayanarak kurgulanması aslî kimlik inşâ etmez. Aslî olmayan bir sürü bölünük kimlik fikri doğurur. Gökalp, aslî kimliği duyan ve bu bağlamda aslî kimlik esasında bir Türk kimliği inşâ etmenin yollarını arayan bir mütefekkindir.

Mevzûyu bu bağlamda biraz daha açalım.

İdentitas üzerinden yapılan kimlik çözümlenmeleri (özellikle Batı düşüncesindeki Heidegger, Derrida veya Levinas gibi düşünürlerin bakış açılarıyla) Gökalp'in hars temelli kimlik anlayışından temel ayrılıklar içermektedir. Gökalp'in "hars-medeniyet" ayrımı üzerinden kimliği bir öz olarak görme çabası ile identitas'ın Batı düşüncesindeki "tekrar ve ayniyet" anlayışı arasında önemli farklılıklar vardır. Bu durumda Türk kimliği, Gökalp'in eserleri ve temel görüşleri üzerinden yeniden yapılandırıp temellendirilmelidir.

1. İdentitas ve Gökalp'in Kimlik Anlayışı

İdentitas'ın, özellikle Batı felsefesinde, "aynı" ve "benzer" arasında bir tekrar, bir sürekli özdeşlik fikrine dayandığı açıktır. Öyle ki, identitas'ta "id" (nesnel gerçeklik) ve "idem" (özdeşlik hissi) arasındaki bağ, çoğunlukla soyut bir yapı üzerine kurulmuş görünür. Demek ki, identitas çözümlenmesi; kimliği, "bu" ve "o" arasındaki tekrara dayalı bir özdeşlik ilişkisi olarak ele alırken, Gökalp'in kimlik anlayışı, hars üzerinden daha farklı bir bağlamda şekillenmektedir.

Netîce itibariyle; Gökalp, harsı bir milletin toplumsal hafızası, ahlakı ve değerler bütünü olarak ele almaktadır. Ancak, bu hars, kimliği inşâ eden değil, koruyan ve taşıyan bir yapıdır. Bu nedenle Gökalp'in hars tanımı identitas'ın sürekli tekrar eden "aynılık" vurgusundan daha ziyade, bir toplumun "özü"nü muhâfaza etme fikrine dayanmaktadır.

Hars, medeniyetten farklı olarak târihsel bir süreklilik taşır, ancak o süreklilik bir aynılık değil, değişen ve değişmeyen aslî bakımdan biraradalığıdır.

2. Gökalp ve Kimliğin Nazarî İnşâsı

Gökalp'in kimlik anlayışı, tasavvufî ve nazarî bir perspektifle değerlendirildiğinde daha anlamlı hale gelmektedir. Çünkü Gökalp'in hars kavramı, kimliği saf bir nazariyât ile

tanımlamaz. Daha çok, kimliğin "mevcut bir öz" olarak korunmasını, taşınmasını ve toplumsal bağlamda muhâfaza edilmesini vurgular. Öte yandan Gökalp'in tasavvufî birikimi, onun hars anlayışının aslında sadece koruyucu bir araç değil, aynı zamanda bir "içsel öz"ün dışa taşınmasında bir kanal olduğunu da îmâ eder. Bu bağlamda, Gökalp'in şu ifadeleri önemlidir:

"Hars, bir milletin ahlaki ve vicdani değerlerini taşır; medeniyet ise insanlığın ortak bilgi ve teknik birikimidir. Hars millîdir; medeniyet beynelmileldir." (*Türkçülüğün Esasları*)

Bu pasaj, Gökalp'in kimliğin dışsal bir yapıyla değil, içsel bir değer bütünüyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Ancak hars, içsel bir özün inşâsını tamamlamaktan çok, o özü koruma ve aktarma görevindedir. Bu, kimliğin nazarî bir idrâkle inşâ edilmesi gerektiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

3. Kimlik ve "Ayniyet" Sorunu

İdentitas'ın tekrar ve ayniyet anlayışıyla Gökalp'in hars temelli kimlik anlayışını kıyasladığımızda, Gökalp'in düşüncesinin daha fazla bir öz-ciddiyet taşıdığı söylenebilir. İdentitas ile ayniyetin sadece tekrara ve hissiyata dayalı bir dilsel yapı olduğuna gidilebilirken, Gökalp'in temellendirmesi, ayniyetin hars ve vicdani değerlerle korunması gerektiğine götürmektedir. Zira Gökalp, kimlikte "değişen ile değişmeyen" arasındaki birlik sorununu daha derin bir biçimde kendi olma (ben) idrâkinden hareketle ele alır.

Değişmeyen aynı ile değişen, bir birlik içinde idrâk edilebilir. Bu birlik idrâki, Gökalp'in hars ve medeniyet arasındaki ilişkiyi kurma biçimiyle örtüşmektedir. Gökalp'e göre hars (değişmeyen), medeniyetle (değişen) bir etkileşim içindedir. Ancak harsın kendisi de değişmez bir özden ibaret değildir; aksine, toplumsal koşulların etkisiyle değişir, ancak özünü kaybetmez. Bu, kimlikte "değişmeyenin değişeni aşarak devam etmesi" gerektiğini göstermektedir. Değişmeyen ise, benim her hâlükârda "ben" olmamdır.

4. Tasavvufî Perspektif ve Kimlik İnşası

Tasavvufî gelenekte "Ben Benim" (Tevrat) ve "Ben 'Ben olarak' Allah'ım" (Kuran) ifadeleri, kimlik inşâsında benliğin kendi özünü bulması ve kendisini idrâk etmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Gökalp'in bu tür tasavvufî geleneklerden haberdar olması, onun harsı salt dışsal bir yapı olarak değil, içsel bir idrâk sürecinin taşıyıcısı olarak gördüğünü düşündürür. Kimliğin nazarî idrâk yoluyla içten dışa bir şekilde inşâ edilmesinin gerekliliği, Gökalp'in şu görüşüyle paralellik taşır:

"Milletin harsı, vicdanında teecessüm etmiş bir ruhtur. Bu ruhu anlamak, onun dilini, ahlakını, dinini ve vicdanını anlamaktan geçer." (*Türkçülüğün Esasları*)

Gökalp, kimliğin inşâsını "dışsal bağlarla" açıklamaktan kaçınır. Bunun yerine, içsel bir vicdanî ve ahlâkî idrâk süreci üzerinden kimliğin nasıl şekillendiğine odaklanır. Bu, identitas'ın "soyut bir tekrar" anlayışından çok farklıdır ve kimlikte hakikate temas eden bir "öz" fikrini korur.

5. Gökalp ve Düşsel Kimlik Eleştirisi

Dış bağlamında şekil alan bölünük kimlikler tasavvura dayalı ve hakikate temas etmeyen hikâler düzmektir. Bu durum Gökalp için açıktır. Bu nedenle Gökalp, kimliği dışsal bir "medeniyet kurgusuna" dayandırmamaktadır. Öyle ki, harsın bir "dış bağlam" olarak değil, bir milletin özünden doğan ve o özü koruyan bir yapı olduğunu savunmaktadır. Bu durum, Gökalp'in şu sözlerinde açıkça görünmektedir:

"Bir milleti başka bir milletin harsıyla değiştirmek, o milletin ruhunu öldürmek demektir. Hars, milletlerin varlık sebebidir." (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*)

Alıntı, Gökalp'in kimliğin dışsal bir kurguyla değil, içsel bir özle ilişkili olduğunu düşündüğünü göstermektedir. İdentitas çözümlemesinde açığa çıkan dış bağlamı ve soyut tekrar anlayışıyla Gökalp'in kimlik inşâsı kıyaslandığında, hars anlayışı daha derin ve gerçekçi bir kimliğin korunduğu toplumsal bir tezâhür olmaktadır. Bu durumda Gökalp aslında Türk kimliğini Batı felsefesindeki identitas çözümlemesi gibi fikirlerden ayırarak sağlam görünen bir esasa dayandırmaktadır. Öyle ki, Gökalp, kimliği hars ve dil üzerinden koruma işlevine vurgu yaparken, harsın aslî bir özden kaynaklandığını îmâ etmektedir. Zira hars koruyucudur.

Kimliğin inşâsının nazari bir idrâk sürecine dayanması gerekir. Gökalp'in de benzeri bir yaklaşım sergilediği açıktır. Öyle ki, Gökalp, tasavvufî ve İslâmî birikimle kimliği bir "vicdânî öz" olarak ele almaktadır. Bu, identitas'ın soyut tekrar anlayışına karşılık, Gökalp'in kimlikte içsel ve özsel bir varlığa dayalı daha sağlam bir temele sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle harsın kimliği koruyucu bir unsur olduğu ve medeniyetin toplumsal değişime açık bir yapı olarak ele alındığı Gökalp'te açık ve seçik görünür. Öyle ki, Gökalp'in eserlerinde hars, medeniyet ve kimlik ilişkisini açıkça ele aldığı birçok ifade bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını hatırlatalım.

1. Hars ve Medeniyet Ayrımı

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde hars ve medeniyet ayrımını şu şekilde açıklar:

"Hars, bir milletin din, ahlâk, hukuk, akıl, estetik gibi içtimaî vicdanlarının müşterek mahsulüdür. Buna karşılık, medeniyet, milletlerarası içtimaî müesseselerin toplamıdır. Hars millîdir, medeniyet beynelmiledir." (*Türkçülüğün Esasları*, Bölüm 2)

Bu alıntı, harsın millî bir kimlik taşıyıcısı olduğunu, ancak onun aslî kimliğin inşasında değil, korunmasında ve devam ettirilmesinde işlev gördüğünü ifade eder. Gökalp'in bu görüşü, harsın koruyucu, dilin ise taşıyıcı bir rol üstlendiğini gösterir.

2. Kimliğin İnşası ve Korunması

Gökalp, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde, harsın aslî bir öz taşıdığı, fakat bu özün dışsal bir medeniyet formuyla inâa edilemeyeceğini belirtir:

"Milletlerin harsları, asırlarca süren bir mazinin mahsulüdür. Bu yüzden bir milleti başka bir milletin harsıyla değiştirmek mümkün değildir. Ancak hars, milletlerin öz ruhudur. Bu ruh, medeniyet değişse de değişmez." (*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Bölüm 4)

Bu ifadede, Gökalp'in kimliği, hars ile taşınan, fakat harsın ötesinde bir içsel öz üzerinden tanımladığı görülmektedir. Bu, "aslî kimliğin hars ve dil aracılığıyla korunup, nazarî idrâk ile inşâ edilmesi gerektiği" anlamına gelir.

3. Dil ve Kimlik

Gökalp'in Türkçenin taşıyıcı rolüne verdiği önem, dilin aslî kimliği inşâ etmekten çok korumakla ilişkili olduğunu gösterir:

"Dil, bir milletin hem hafızasıdır hem de harsının taşıyıcısıdır. Türk milleti, harsını Türkçede muhâfaza etmiş ve edecek bir millettir." (*Türkçülüğün Esasları*, Bölüm 3)

Burada, dilin aslî kimliği inşâ etmediği, ancak onun korunmasında ve sürdürülmesinde vazgeçilmez bir araç olduğu açıkça ifade edilmektedir. Gökalp'in dil ve harsı aslî değil, koruyucu bir unsur olarak görmektedir.

4. Haberi ve İnşa Yaklaşımı

Gökalp, kimliğin aslî unsurları ile onun toplumsal yansımaları arasında bir ayrım yapar. Haberî olan ile inşâî olan arasındaki farka şu sözleriyle işaret eder:

"Hars, içimizde doğan bir fitrî hakikattir; medeniyet ise dışardan alınan bir ilim ve teknik birikimidir. Hars, bizi biz yapan şeydir. Medeniyet, bizi dünyayla bağlayan köprüdür." (Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, Bölüm 1)

Bu pasaj, harsın kimliği ifade eden aslî bir özden türediği, ancak medeniyetin dışsal bir yapı olarak bu özle temelde bir inşâ ilişkisi kurmadığı fikrini doğrular. Aslî kimliğin haberi olandan ziyade nazari idrâkle kavranması gerektiğini gösterir.

5. Tasavvufî Etkiler ve İdrâk Süreci

Gökalp, tasavvufî gelenekten haberdar olduğunu ve bu gelenekten esinlenerek harsın taşıdığı ruha dair içsel bir kavrayışa ulaştığını îmâ eden bir ifadede bulunur:

"Her milletin bir vicdanı, bu vicdanda tecessüm etmiş bir ruhu vardır. Bu ruh, dil, din ve hars ile dile gelir. Ancak o ruhu görmek ve anlamak, ancak nazari bir idrâkle mümkündür." (Türkçülüğün Esasları, Bölüm 6)

Bu alıntı, Gökalp'in tasavvufî gelenekten beslenerek kimlik anlayışında bir içsel idrâk sürecini vurguladığını gösterir. Bu ise aslî kimliğin idrâk edilmesi gerektiği anlamına gelir.

Ziya Gökalp'in yukarıda aktarılan metinleri, onun kimlik, hars ve medeniyet ilişkisini yukarıda yorumlandığı şekilde değerlendirdiğini göstermektedir. Gökalp'in hars ve dil anlayışının, aslî kimliği koruyucu bir rol oynadığı ve nazarî idrâk sürecinin aslî kimliğin inşâsında vazgeçilmez bir unsur olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Gökalp'in tasavvuf ve İslâm kültüründen etkilenmiş olması, onun kimlik anlayışını Batı düşüncesindeki identitas kavrayışından ayıran önemli bir özelliktir. Bu durumda Gökalp identitas zemininde kimlik inşâ etmek isteyen düşünürlerden ayrılmaktadır. Gökalp ifade edildiği üzere İslâm tasavvufundan haberdardır. Gökalp'in temellendirmeleri bizzât eserlerinde yer alan açıklamalara dayanarak yapılmalıdır. Aksi takdirde Gökalp üzerine yazılıp çizilen yanıltıcı olabilir. Özellikle haberî ve inşâî yaklaşım arasındaki farkı tasavvufî kültür üzerinden bilen bir Gökalp, üstelik Kur'an bilgisine de sahipken aslî kimliğin toplumsal bir kavrayışa dayanarak temellenmediğini kolayca görmüş olmalıdır.

Harsın kurucu değil koruyucu olduğu açıktır. Taşıyıcı olan ise dildir. Medeniyet Hars münasebetiyle bu durumu anlamak kolaydır. Hars ve bir dil olan Türkçe kimlik inşâ etmez. Sadece kimliği korur. Bu nedenle bunların koruduğu öz önce "ben esasında" idrâk edilip içten dışa bir dönüşümle onun gerçek olarak var ve bir olduğu nazarî olarak inşâ edilerek ifşâ edilmelidir. Gökalp'te bu tarz bir arayış vardır.

Türk Kimliğini İnşâ meselesinde Gökalp'i Yeniden Okuyup Yazmak

Gökalp'in hars, medeniyet ve kimlik anlayışının, aslında Batı felsefesi bağlamında Grek-Latin düşünce sistemine dayalı "identitas" kavrayışından oldukça farklıdır. Gökalp, İslâm kültürü ve tasavvuf birikimiyle ilişkili olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu bağlamda, Gökalp'i değerlendirirken daha dikkâtlı ve onun metinlerine sadık bir yorumlama yapılmalıdır. Şimdi Gökalp'in tasavvufî ve İslâmî bilgi birikimiyle hars ve medeniyet anlayışını ele alarak bir değerlendirme yapmaya çalışalım.

1. Hars ve Medeniyet Ayrımının Anlamı

Ziya Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımına baktığımızda, harsın temel rolü kimlik inşâsı değil, kimliğin korunması ve devam ettirilmesi olarak görülmelidir. Bu durum, harsı bir kurucu değil, *taşıyıcı* bir mekanizma olarak değerlendirilmesini gerektirir:

- **Hars, aslî kimliği koruyan bir taşıyıcıdır:** Gökalp, harsı, bir toplumun târih boyunca geliştirdiği dil, edebiyat, sanat, ahlak ve gelenek gibi mânevî birikimlerinin toplamı olarak ele alır. Ancak Gökalp bu birikimi aslî bir kurucu öz değil, koruyucu bir unsur olarak değerlendirir. Bu, harsın aslî kimliği inşâ etmekten ziyade, o kimliği koruyan bir araç olduğu anlamına gelir.
- **Medeniyet, değişen yapıdır:** Gökalp'te medeniyet, toplumların zamanla değişen ve farklılaşan teknik ve bilimsel birikimlerini ifade eder. Bu bağlamda, medeniyet harsın aslî kimliği koruma işlevine müdâhil olmaz; aksine, değişim ve yenilenme ile harsın devamlılığını mümkün kılar.

2. Dilin Rolü

Gökalp'in kimlik anlayışında dilin oynadığı merkezi rol, dilin kimlik inşâsındaki konumu hakkındaki açıklamaları haklılandırır. Zira dil, Gökalp'e göre bir toplumun harsını taşıyan ve onu devam ettiren bir araçtır:

- **Dil koruyucu bir unsurdur:** Gökalp, dilin, toplumsal kimliği inşâ etmekten çok, kimliği koruma ve taşıma işlevine sahip olduğunu vurgular. Bu, dilin aslî kimliği inşâ etmekteki yetersizliğini göstermektedir. Bu nedenle Gökalp için Türkçe, Türk milletinin harsını koruyan ve onun sürekliliğini sağlayan bir araçtır.
- **Kimlik ve dil arasındaki ilişki:** Kimliği inşâ eden dil değil, nazarî idrâktir. Gökalp'te de dil, aslî kimliğin bir yansıması olarak işlev görür; kimliğin kendisini inşâ

etmez. Bu, Gökâlþ'in hars ve dil anlayışının, tasavvufî düşüncedeki "nazariyât" kavrayışına bir ölçüde açık olduğunu gösterir.

3. Haberî ve İnşâ Yaklaşımı

Gökâlþ'in kimlik anlayışını, İslâm kültürü ve tasavvufî bilgi birikimiyle birlikte ele aldığımızda, onun haberî ve inşâî yaklaşımı arasındaki farkı bildiği ve bu farkı göz önünde bulundurduğu görülebilir. Bu noktada Gökâlþ'in kimlik anlayışı daha incelikli bir şekilde değerlendirilmelidir.

- **Haberî olan ve inşâ edilen arasındaki fark:** Haberî olan, dış bağlamda şekil alan, ancak aslî kimliği ifade edemeyen bir kimlik biçimidir. İnşâ edilen ise, içsel idrâk ve nazariyât ile şekillenen bir kimliktir. Gökâlþ, harsın sadece haberî bir düzlemde var olamayacağını bilir ve harsın, dil aracılığıyla koruduğu özün inşâ edilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Gökâlþ, "harsın kurucu değil koruyucu" olduğunu ifade ederek aslında kimliğin içsel bir temele dayanması gerektiğini îmâ eder.

- **Gökâlþ'in inşâî bir arayışı:** Gökâlþ'in kimlik arayışında, tasavvufî anlamda "nazarî idrâk" temellendirmesine benzer bir yönelimin izlerini bulmak mümkündür. Gökâlþ, İslâm tasavvufundan haberdar olduğu için, aslî kimliğin, sadece dil ve hars aracılığıyla değil, içsel bir idrâk süreciyle açığa çıkabileceğini kavramış olabilir. Ancak bu yönelim, Gökâlþ'in eserlerinde her zaman açık bir şekilde ifade edilmez ve daha çok dolaylı bir şekilde ortaya konur.

4. Grek-Latin Fikriyâtı ve Gökâlþ'in Ayrışması

Gökâlþ'in kimlik anlayışının, Grek-Latin düşünce sistemine dayalı *identitas* kavrayışından nasıl ayrıştığını anlamak önemlidir. İdentitas kavramı, Batı felsefesinde tekrara dayalı bir aynılık fikri üzerinden kimliği kurmaya çalışır. Gökâlþ ise, bu tür bir yaklaşımdan farklı olarak, kimliğin hars ve dil aracılığıyla korunabileceğini, ancak özünün içsel bir idrâk ile anlaşılabilceğini ima eder:

- **İdentitas ile Gökâlþ'in farkı:** İdentitas, "bu yoluyla o" veya "o yoluyla bu" gibi bir tekrara dayalı kimlik anlayışdır. Bu, kimliğin aslî bir temele değil, dilsel veya dışsal bir tekrara dayalı olarak inşâ edilmesi anlamına gelir. Gökâlþ'in hars ve dil anlayışı ise, kimliğin dışsal değil, içsel bir özü olduğunu kabul eder ve bu özü koruma ve taşıma işlevi görür. Bu, Gökâlþ'in kimlik anlayışını Batı felsefesinden ayıran temel bir özelliktir.

5. Tasavvufun Gökâlp'e Etkisi

Gökâlp'in tasavvufî gelenekten etkilenmiş olması, onun kimlik anlayışının, Batı düşüncesindeki identitas kavramından farklılaşmasını sağlamış olmalıdır. Gökâlp'in, İslâm tasavvufundaki *vahdet-i vücûd* anlayışı gibi kavramlardan haberdar olması, onun kimliği, sadece toplumsal veya dilsel bir düzlemde değil, içsel bir idrâk süreciyle ilişkilendirmesine yol açmış olmalıdır:

- **Aslî kimlik ve tasavvufî etki:** Tasavvufî anlayışta, kimlik, "Ben'in O'nu Ben olarak idrâk etmesi" yoluyla inşâ edilir. Gökâlp'in hars ve dil anlayışında, bu tür bir içsel idrâk sürecine dolaylı bir vurgu bulunabilir. Ancak Gökâlp'in bu tasavvufî etkiyi her zaman açık bir şekilde ifade etmediği görülür.

Sonuç itibariyle Gökâlp'in kimlik anlayışının Batı felsefesindeki identitas kavramından önemli ölçüde farklı olduğu ve İslâm kültürü ile tasavvufî birikimden etkilendiği açıktır. Bu bağlamda Gökâlp'in hars ve dil anlayışı, kimliğin koruyucu unsurları olarak işlev görür ve kimliğin inşâsının içsel bir idrâk süreciyle gerçekleşmesi gerektiğini îmâ eder. Gökâlp'in bu yönü, tasavvufî gelenekten gelen bir farkındalık ile Grek-Latin düşüncesinden ayrıştığını göstermektedir.

Türk Aklı ve Gönül İlişkisi

"Gönül ve akıl" ilişkisi, Türk düşünce dünyasında özgün bir yere sahiptir. Gönlü ve akılı karşı karşıya getiren tasavvurlar gönle bağlı olan aklın teşkil ettiği inşâyı idrâk edemez. Bu nedenle bu husus, özellikle "keşfi-inşâ" yöntemiyle teşrih edilmelidir. Çünkü Türk akılı, yalnızca rasyonel ve analitik bir düşünce biçimini değil, aynı zamanda gönle dayalı, duyu ve maneviyatla harmanlanmış bir yaklaşımı ifade eder. Gökâlp'in düşünceleri, bu akıl ve gönül dengesinin bir medeniyet tasavvurunun inşâsında nasıl kullanılabileceğini gözler önüne sermektedir. Türk aklının bu özgün niteliği, günümüzün yalnızca materyalist ve teknoloji odaklı bakış açısına alternatif bir perspektif sunmaktadır.

Günümüz toplumunun hızlı değişim sürecinde bu akıl-gönül birlikteliğini yeniden yorumlamak hem bireylerin hem de toplumların ahlaki ve manevi değerlerini güçlendirebilir. Özellikle "emânet ahlâkı", bu bağlamda yeni bir anlam kazanır. İnsan, yalnızca kendi varoluşundan değil, çevresinden, kültüründen ve insanlıktan da sorumludur.

Ziya Gökâlp'in Anlatımıyla Türk Medeniyetinin İnşâsı

Gökalp'in düşüncelerinden hareketle tarafımızdan yapılan "medeniyet" ve "uygarlık" ayrımı hars ve medeniyet temellendirmesi üzerinden tartışmaya açılabilir. Bizim ayırımımıza göre medeniyetin ahlâkî bir temeli olmalıdır. Teknolojik gelişmeler ve bilimsel ilerlemeler bir toplumun sadece uygarlaşmasını sağlayabilir, ancak bu, mânevî ve kültürel değerlerle desteklenmediğinde yalnızca yüzeysel bir ilerleme olur. Özellikle Türk-İslâm medeniyetinin kendine has değerleri, Gökalp'in önerdiği şekilde ele alındığında, Batı'nın materyalist medeniyet anlayışına karşı bir alternatif oluşturabilir. Bugün Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı kimlik ve değerler krizleri, Gökalp'in bu fikirlerini yeniden gündeme taşımayı gerekli kılmaktadır.

Günümüz Türkiye'sine Yönelik Çıkarımlar

Türkiye, bir yandan kendi millî kimliğini korumaya çalışırken, diğer yandan çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma çabası içindedir. Bu süreçte, Gökalp'in düşünceleriyle birlikte şahsımızca başka çalışmalarımızda vurguladığımız eleştirel düşünce, emanet ahlâkı ve keşfi-inşâ yöntemi önemli bir rehberlik sunabilir. Bu bağlamda, şu adımlar öne çıkmaktadır:

- 1. Milli Kimliğin Güçlendirilmesi:** Gökalp'in hars-medeniyet ayrımı temel alınarak, Türkiye'nin milli kimliği korunmalı, ancak bu kimlik kapalı bir milliyetçiliğe dönüşmeden evrensel değerlerle uyumlu hale getirilmelidir.
- 2. Eleştirel ve Yaratıcı Düşüncenin Teşviki:** Gökalp'in düşünceleri ve sizin yönteminizle, Türkiye'de eleştirel bir düşünce kültürü geliştirilerek bireylerin yaratıcı çözümler üretmesi teşvik edilmelidir.
- 3. Eğitim Sisteminin Revizyonu:** Gökalp'in eğitim üzerine görüşleriyle uyumlu olarak, Türkiye'nin eğitim sistemi hem milli değerleri hem de çağdaş bilim ve teknolojiyi içerecek şekilde yeniden yapılandırılmalıdır.
- 4. Göç ve Kimlik Sorunlarına Çözüm:** Gökalp'in sentezci yaklaşımı, Türkiye'nin göçmenlerle ilgili politikalarına rehberlik edebilir. Farklı kimlik unsurlarını uyum içinde bir arada tutacak politikalar geliştirilmelidir.
- 5. Medeniyet Tasavvurunun İnşâsı:** Türkiye, kendi özgün medeniyetini inşâ etmek için Gökalp'in fikirleri keşfi-inşâ yöntemiyle yeniden yorumlanmalıdır.

Sözsonu

Ziya Gökalp, Türk düşünce hayatının mihenk taşlarından biridir. Onun fikirleri, Türk kimliğinin inşâsında ve modern Türkiye'nin şekillenmesinde derin izler bırakmıştır. Gökalp'in

"Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde formüle ettiği yaklaşım, milletimizin kültürel ve medenî kimliğini anlamada anahtar rol oynamaktadır.

Günümüzde, "Türk-Türkiyeli" ekseninde süregelen kimlik ihdâsı tartışmaları, Gökâlp'in üçlü sacayağına dayalı düşünce sisteminin ne denli önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Gökâlp, "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" diyerek, millî, dinî ve medenî kimliklerin bir arada var olabileceğini savunmuştur. Bu yaklaşım, günümüz kimlik bunalımlarına ışık tutacak niteliktedir.

Gökâlp'in vefatının üzerinden bir asır geçmiş olmasına rağmen, onun fikirleri hâlâ güncelliğini korumakta ve bugünün sorunlarına çözüm arayışında referans noktası olarak değerlendirilmektedir. Özellikle, modernleşme sürecinde değerler sistemimizin nasıl şekilleneceği konusunda Gökâlp'in önerdiği yaklaşım, Türk milleti için yol gösterici olabilir.

Gökâlp'in düşüncelerini anlamak ve günümüz meselelerine uyarlamak, Türk kimliğinin sağlam temeller üzerinde yükselmesi için elzemdir. Onun, kültür ve medeniyet kavramlarına getirdiği tanımlar ve bu kavramların toplum hayatındaki yeri üzerine yaptığı okumalar, bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Bu bağlamda, Gökâlp'in fikirlerini derinlemesine incelemek ve onun önerdiği değerler sistemini toplum hayatımıza entegre etmek, kimlik sorunlarımızın çözümünde önemli bir adım olacaktır.

Sonuç olarak, Ziya Gökâlp'in Türk kimliği üzerine geliştirdiği düşünceler, geçmişten günümüze uzanan bir köprü niteliğindedir. Onun, millî, dinî ve medenî kimlikleri bir arada değerlendiren yaklaşımı, günümüz kimlik ihdâsı tartışmalarına ışık tutmakta ve bizlere, Türk kimliğinin idrâki ile inşâsında izlenmesi gereken yolu göstermektedir.

Not: Yukardaki metnin bazı kısımları yapay zekâ ile karşılıklı olarak tartışarak oluşmuştur. Tartışmanın boyutu özellikle identitas çözümlenmeleri bağlamında yapay zekânın ürettiği kısımlara tarafımızdan getirilen eleştirilerle genişlemiş ve derinleşmiştir.

TÜRK MODERNLEŞMESİNDE DEĞER PROBLEMİ VE ZİYA GÖKALP'İN YAKLAŞIMI

Doç. Dr. Ayşegül Doğrucan*

Giriş

Değer, bir toplumun kimlik inşasının temelini oluşturur ve tam da bu sebeple felsefenin en kadim problemlerinden biridir. Sosyal bilimlerde farklı boyutlarıyla ele alınan değer problemi hem birey hem de bireylerden müteşekkil toplum için önemlidir. Bireyin içinde yetiştiği toplumun değer yargıları, toplumsal değerlerin ve dolayısıyla kültürün devamlılığı açısından önemlidir. Bununla birlikte, değerlerin yitimi, toplumdaki enerjinin değişmesine neden olur ya da değişim dönüşüm dönemlerinde ortaya çıkan değer değişimleri, çevreyi ve dünyayı anlama ve yorumlama noktasında krizleri de beraberinde getirir. Bu nedenle, kritik dönemlerin (savaş dönemleri, kıtlık dönemleri, salgın hastalıklar vb) gibi atlatılmasında toplumun sahip olduğu değerler önemli olup, bu süreci atlatmaktaki dayanıklılığı belirler. Bununla birlikte, yine benzer kritik dönemler değerlerin değişmesi ya da en azından sorgulanmasını da beraberinde getirebilmektedir. Bütün bu kritik tecrübeler ek olarak ve bunlardan etkilenmek üzere, değişim ve dönüşüm dönemleri de değer değişimleri meydana getirmektedir.

Günümüzü etkileyen değişim ve dönüşüm dönemi, modernite ile başlamıştır. Batı'da başlayıp dünya genelini etkileyen bu değişim dönemi, en genel ifadeyle, inanç değerleri temelinde şekillenen değerler sisteminin daha olgusal değerlerle yer değiştirmesi süreci olarak tanımlanabilir. Ya da genel kanaat modernitenin dini değerlerin karşısında daha akıl ve bilim temelli, değerlerin sonuç ve fayda temelli olduğu bir sistemi getirdiği yönündedir. Elbette bu değişim çok yönlü ve çok boyutlu olmuştur. Genel olarak bilim ve teknoloji alanında yaşanan gelişmeleri ve bu gelişmelerin ekonomik ve siyasi sonuçları ön plandadır. Ancak uzun vadede tartışılmaya başlandığı gibi bu süreç hayatın her alanını etkilemiştir ve derin bir değerler krizini de beraberinde getirmiştir. Ağır sanayinin gelişmesi ve ardından gelen toplumsal değişimler, üretim ilişkilerindeki değişim, sanayileşmeye bağlı olarak hızlanan kentleşme, göç hareketleri ve pazar arayışlarının neden olduğu savaşlar, dünya genelinde değer değişimlerini ve krizleri getirmiştir.

* ASBÜ, İletişim Fakültesi, aysegul.dogrucan@asbu.edu.tr

Bu tablo, ancak II. Dünya savaşından sonra, sorgulanmaya başlamış, 60'lardan sonra Post-modernizmin eleştirel yaklaşımıyla, modernizmin getirdiği bütün kavram ve kurumlar, başka bir ifadeyle bütün değerler sistemi eleştirilmiş, tartışmaya açılmıştır. Batı düşüncesi merkezli bu seyir, Batı dışındaki toplumlarda da etkisini göstermiştir.

Öncelikli etki bilindiği gibi, kaynak ve pazar arayışlarının sebep olduğu agresif tavrıdır. Elbette dünya tarihi açısından, farklı sebepler olmakla birlikte, Batı'da değişen üretim tarzı, aynı tarzda gelişme yaşamamış toplumlar üzerinde teknoloji destekli bir hakimiyet çılgınlığına dnşmştir. Esasında bu durumun kökleri de yine Batı medeniyetinin kendi değer yargılarıyla temellendirilebilir. 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başında bu tablodan, Batıda yaşanan bu gelişmelerden en çok etkilenen Osmanlı İmparatorluğu olmuştur. Batı ve Osmanlı arasındaki dönem savaşları, bu savaşların neticelerinin yarattığı etkiler bir tarafa, uzun vadede Türk modernleşme hareketini ortaya çıkarması ciddi bir vakıadır.

Türk Modernleşmesi

Türk modernleşmesi ile Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlayan ve Cumhuriyet döneminde de karakteristik olarak devam eden çalışmalar, kararlar ve uygulamaları kast ediyoruz. Türk modernleşmesi, öncelikle Osmanlı'nın İmparatorluğunun, dönemin koşulları karşısında yaşadığı g kaybını önlemek, daha sonra ise imparatorluğu'nun yıkılmasını önlemek için dönemin yönetimi ve aydınları tarafından yapılan faaliyetler ve çabalar olarak karşımıza çıkar. Ancak imparatorluğu'nun yıkılmasının ve ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, bu faaliyetler ve çabalar, yeni devletin ihtiyaçları için kullanılmaya başlar. Cumhuriyet'in ilk döneminde, yeni kurulan devletin temel ilkelerinin belirlenmesi, bu bağlamda devletin devamlılığını sağlayacak inkılapların tesis edilmesi ve bunlar yapılırken, savaştan çıkmış ve yıpranmış olan ülkenin hızlı bir Şekilde toplanmasını sağlamak amacıyla yapılmış çalışmalardır. Bu bağlamda modernleşme hareketleri, ilk olarak Osmanlı İmparatorluğunun devamlılığı, Cumhuriyet döneminde ise yeni devletin tesisi, imarı ve devamlılığı için kendini göstermiştir. Ancak Cumhuriyet'in sonraki dönemlerinde, devletin devamlılığı sorunsalından ziyade, Cumhuriyet düşüncesinin üzerinde yükseldiği ilkeler, ilke ve inkılaplarla birlikte yaşanan gelişmelerin değerlendirmesi ön plandadır.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlayıp Türkiye Cumhuriyeti döneminde devam eden modernleşme süreci, hem niteliği hem tartışmaları açısından devamlılık arz eder. Bir taraftan devletin devamlılığı sağlanırken diğer taraftan, köklerini Osmanlı modernleşme hareketlerinin yaşandığı dönemde bulduğumuz tartışmalar ve tartışmalar etrafında Şekillenen,

deyim yerindeyse, bir “değerler sorunu” ve “arayışı” kendini göstermektedir. Bu süreç, dönemlerin kendi dinamiklerinden etkilenmiş, bu bağlamda farklı görünüşlerde, farklı kavramlarla kendini göstermiş ancak özsel olarak aynı kalmıştır.

Aynılığı tesis eden durum öncelikle başlangıçta kavramsal birliğin sağlanamamasıdır. Burada pozitif bilimler anlamında değil ama sosyal bilimler anlamında bir kavramsal bir sorun vardır. Yine bu sorunun temelinde de dönemin gelişmelerinden geç haberdar olmanın yattığını söylemek mümkündür. Öyle ki, bu haberdar olma kavrayıştaki geç kalış beraberinde yığılan sorunlar kümelerini ve geçen zamana ve eklenen yeni gelişmelere rağmen bitmeyen tartışmaları getirmiştir. Çünkü Batı’daki gelişmeler hem pozitif bilimler hem de beşeri bilimler alanında karşılıklı bir etkileşimin neticesidir ve uzun bir süreçte cereyan etmiştir. Öyle ki, Antik Yunan düşüncesinin İslam Coğrafyasında yorumlanması ve bu yeni yorumun (bilimsel gelişmeleriyle birlikte) tekrar Batı coğrafyasına geçmesinin ve yeniden geliştirilmesinin bir neticesidir. Belki içinde bulunduğu kültür dairesinin verimli ve güçlü döneminin verdiği rehavetten kaynaklı olarak Osmanlı aydınlarının dünyadaki gelişmelerden uzak kalması bir vakıadır. Gelişmeleri yakalamak için yapılan hamlelerde ise, belki yorum hatası belki de düşünce geleneğini devam ettirme kaygısıyla teknik hatalar yapılmıştır. Matbaanın işlemeye başlamasıyla birlikte yazma eserlerden basılı eserlere geçilmesi olumlu bir gelişmeyken, 18. yüzyılda Yanyalı Esad Efendi’nin Aristo’nun Fizika’sını Klasik Yunancadan Arapçaya çevirmesi (Bolay, 2015, s. 19) teknik bir hata gibi görünmektedir. Çünkü dönem gelişmelerinde Newton fiziğinin etkin olduğu dönemdir. Elbette burada düşünce geleneğinin etkisini de gözden kaçırmamak gereklidir. Klasik İslam Felsefesi döneminde Aristo’nun eserlerinin İslam düşünürleri tarafından yorumlandığını ve o dönem çalışmalarında mantık çalışmalarının etkin olduğu farklı alanlarda kullanılıp geliştirildiğini unutmamak gerekir. Nitekim bu konular Osmanlı medrese geleneğini de geçmiş, Osmanlı mütefekkirleri mantık çalışmalarına özel bir yer vermiştir. Dolayısıyla söz konusu çeviri kararının fikri geleneğin etkisinde anlaşılır bir durum olduğu söylenebilir; ancak dönem açısından yeterli olmayacağı aşikardır.

Sebepleri uzun uzun tartışılacak sebeplerden dolayı, Türk modernleşmesinin imparatorluk döneminde refleksif ve üzerine detaylı düşünülmeden başladığını söylemek mümkündür. Gerek yukarıdaki örnek gerekse yaşanan modernleşme sürecine eşlik eden çalkantılı süreçler, uzun bir zamana yayılmış Batı bilim ve fikri hayatını derinlemesine inceleme fırsatı olmadan harekete geçilmesine neden olmuştur. Nitekim Ülken bu durumu şöyle ifade eder:

“Çağdaş dediğimiz fikir hayatı, içtimai-siyasi büyük sarsıntular içinde gelişmiştir. Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki direnişler ve devrimler, sonunda imparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin meydana çıkışı, bu bir yüzyıllık fikir hayatını çoğu ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağı ve derin olmaktan uzak bırakmış, Batı'nın fikir köklerine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş boyutlarıyla kavramak imkânı bırakmamıştır.” (Ülken, 2018, s. XXII)

Konunun başlangıç noktasında ihtişamlı bir imparatorluk mazisinin, Batı'da yaşanan gelişmeler karşısında yaşadığı şaşkınlık ve hayatta kalma refleksi yer aldığından, başlangıçtaki kavram kargaşasını ve kavrama zorluğunu anlamak mümkündür. Ancak sorunun aradan geçen asırlara rağmen devam etmesi, sorunun fikri boyuttan başka bir boyuta evrildiğini göstermektedir. Bu durumda özellikle modernleşme kavramının karşılığı ve neyi ifade ettiğindeki yorum farklılıkları etkili olmuştur.

Kavramın, Türkiye'de hem Batı dillerindeki özgün terimlerle hem de eski ve yeni Türkçedeki karşılıklarıyla kullanılması bu kargaşanın ana sebeplerinden biridir. 'Modern', 'modernlik', 'modernite', 'modernizm', 'modernleşme', 'çağdaşlık', 'çağcılık', 'çağdaşlaşma', 'asrılık', 'asrileşme', 'muasırlaşma', 'batılılık' veya 'batılılaşma' gibi değişik kullanım biçimleri bu karmaşıklığın işaretlerindedir (Bağce, 2004, s. 7-8). Bu kavram kargaşası, modernleşme sürecindeki yaklaşımların da ana kaynağı olmuştur. Özellikle teorik olarak modernleşmenin ne ifade ettiğine dair bilgi eksikliği, konunun sadece sosyal hayattaki pratik yansımalarıyla değerlendirilmesine neden olmuştur. Yine bu durumda da Ülken'in yukarıda bahsettiğimiz yorumu haklı görünmektedir. Çünkü, modernitenin beraberinde getirdiği gelişmeler sadece profesyonel alanda değildi, aynı zamanda sonuçları itibariyle, belirli bir sosyo-ekonomik süreçten geçmiş Batı toplumları için de yeni bir değerler dünyasını ve yeni bir yaşam tarzını ifade ediyordu. Bu değişimde ilk dikkat çeken, yine Batı dünyasının Orta Çağ tecrübesiyle de uyumlu olarak modernitenin dine yönelik tutumuydu.

Modernite öncesi, tümelin algısını kurgulayan dinsel referanslar ön plana çıkmış, dolayısıyla tümelin kimlik tanımları bütünlülüğü referans almıştır. Ancak modern dünyayla birlikte tümelin altındaki parçalar önem kazanmaya başlamıştır (Doğrucan, 2020, s.15). Bu parçalar kimi zaman tikeller yani öbekler ve gruplaşmalar, kimi zaman da birey referansı ile kendini göstermiştir. Hangi referans noktası olursa olsun, bütünlülük referansından hareket eden dinle ilgili muğlak bir alan ortaya çıkmıştır. Batı fikri sistemi içinde cereyan eden bu durum, farklı kültürler de moderniteyle tanıştıkça, kendi içinde yorumlanmaya başlamıştır.

Türk modernleşmesinde de bu durum kendini göstermiştir. “Çünkü zaman zaman dinsizleşme, zaman zaman Hıristiyanlaşma olarak okudukları bir medeniyet kılıfı ile açıklamaya çalıştıkları Batı kültürleri ve medeniyeti tam karşılıklarına dinsizlik olarak mı yoksa Hıristiyanlık olarak mı yerleşecek, halâ muğlaktır. (...) Hıristiyanlık temel norm olmak yerine baskın veya önemli bir öğeye dönüşmüş olsa bile, artık yeni medeniyet tasımında yani modernizmde sadece kültürel bir öğedir.” (Doğrucan, 2020: 15-16)

Kavramın içeriğinin pratik kullanımıyla felsefi anlamı ve tarihçesi açısından birçok sorunu bünyesinde barındırmaktadır. Ama hangi boyutuyla ele alınır alınsın, mevcut durum ve hakikat, modernleşmenin beraberinde değerler alanında bir değişimi beraberinde getirdiğidir. Batı merkezli bu değişim, düşünce tarihine derinlemesine nüfuz imkanı bulamayan Türk mütefekkirler tarafından farklı boyutlarıyla ele alınmış, dolayısıyla bu boyutlarla bağlantılı olarak da farklı kullanım şekilleri ve yine buna bağlı olarak da moderniteye karşı tutumlar gelişmiştir. Yine bu tutumlar modernleşme hareketlerine eşlik eden İmparatorluğu kurtarmak için sunulan çözüm önerileriyle de ilişkili olmuştur. Nitekim Osmanlı İmparatorluğunu içinde bulunduğu zor durumdan çıkarıp, devletin yıkılmasını engellemek için sunulan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımları da modernleşme problemine eşlik eden düşünce akımları olarak kendini göstermiş ve kendi içinde modernleşmeye yönelik bir tutumu da sergilemişlerdir. Başka bir ifadeyle, devletin devamlılığı, modernleşme ve buna yönelik tutumlar iç içe ilerlemiştir.

Modernleşme sürecinin başlangıcında sadece bilim-teknoloji olarak bağlantılı olarak düşünülen kavram, günün sonunda dini inancın da içinde olduğu yaşam tarzlarıyla bağlantılı hale gelmiştir. İnançla ve dinle ilgili eleştiriler, modernitenin başlangıç kodlarıyla alakalıdır. Bununla birlikte, gerek dini kurumların otoritesinin zedelenmesi, gerekse tümelden ziyade tikele odaklanma, toplumsal konulara yeni yaklaşımları getirmiştir. Bu bağlamda, moderniteyle ilgili olarak, fikirsel ve yönetsel yapıların, eş zamanlı olarak toplumsal görünürlük kazandığı ve reaksiyon kazandığı ortamdır yorumu yapılabilir. Modernitenin dönüştürdüğü dünya, sanayileşmeden, kentleşmeye, iyi-kötü kavramlarından, insanın iradesi, kadın-erkek problemine kadar çok geniş alanda sorun ve tartışmaları beraberinde getirmiştir.

Batı bu tartışmaları yaşarken, bunun coğrafyamızda, konunun bir kültürün taklidine de indirgenmesiyle, Topçu (2008, s.13)’nun ifadesiyle “yıkılan bütün bir ahlâkın nizâmı” şeklinde de algılanmıştır. Burada odak noktada, modernlik-muhafazakarlık ikilemi yerleşik görünse de muhafazakâr tanımlamasında milliyetçilik ve İslamcılık iç içe geçmiştir. Modernleşme çabalarının “durmadan değişen” bir dünyanın içinde cereyan etmesi “muhafaza” etme refleksini

anlamalı kılmaktadır. Başka bir ifadeyle Türk mütefekkirlerin, modernleşme sürecindeki değişimi, mazi ve hal bağlamında ve kültürel kodlarla değerlendirdiği söylenebilir. Çünkü modernitenin doğasında bahsettiğimiz üzere, değişim hayatın her alanına sirayet etmekteydi. Burada İmparatorluktan Cumhuriyet'e durum, değişimin, özümsemiş ve seçici bir süreç mi, az gelişmişlik ruh haliyle bir özentî ve taklit mi olduğu üzerinde şekillenmesi dikkat çekicidir. Çünkü tartışmaların çoğu, modernizmin özüne ilişkin eleştirilerden ziyade, özü anlamadan ortaya çıkan taklit yaşam tarzlarına yöneliktir.

“Hayranlık üstün eserlere, şaheserlere karşı duyulduğu zaman normal bir haldir. Fakat bayağı, harcıâlem, basmakalıp eserlere duyulduğu zaman hasta bir haldir. Bu fikri başka türlü söyleyelim: hayranlığın sebebi eserdeki mükemmellik olduğu zaman, bu hal tabiidir; böyle olmayıp da, kendimizdeki aşağılık duygusunu belirtmeye vesile olduğu zaman bu hal hastalıktır.” (Baltacıoğlu, 1994, s. 44)

Bununla birlikte, yine pratik alan ilişkin olmakla birlikte, muhafazakar bakış açısı, bütün bu değişim içinde milli bir tavrın, başka bir ifadeyle milli kimliğin korunması yönünde tavır belirtmiştir. Yani dünyadaki maddi değişimi kabul etmekle birlikte, bu değişim içinde kimliği esas alan bir değer alanının korunması gerekliliği fikri ön plana çıkmıştır aynı zamanda.

*“Niçin, bu çocuklar hemen iki asırdan beri yalnız başkalarını taklid yolunda olsunlar?
(...)”*

Bu çocukların ideolojileri taklit, davranışları taklit, müzikileri taklit; gûyâ eğlenceleri taklit, esprileri taklit, ...

Halbuki târih, Türk milletini dünyânın en şahsiyetli milleti olarak gösterir. Bu millet, eski ortak medeniyetlere mutlaka Türk uslûbu işlemiş, birçok mevzularda Türk tarzını kabul ettirmiştir.” (Banarlı, 2007: 82-83)

Görüldüğü gibi, modernleşme başlangıçta, Batı ile ortaya çıkan güç açığını kapatma çabalarını ifade ederken, özellikle sosyal bilimler çalışmalarında bir değerler problemine dönmüştür. Ancak bu değer problemi de öze yönelik bir tartışma olmayıp “taklit”, “özenme” kavramları ekseninde kendine karşılık bulmuştur. Bu bütün süreçte güç dengesini sağlamak için bilgiyi ve yöntemi alma ama değerleri koruma olarak iç iç bir soruna dönüşmüştür. Bu noktada, hem İmparatorluk için çözüm arayışı hem de Cumhuriyet'in ilkelerini temellendirme çabaları açısından Ziya Gökalp özel bir isim olarak karşımıza çıkar. Gökalp, Cumhuriyet'e kadar uzanan tartışma zemininde, söz konusu kavramların bir arada olabileceğine dikkat çekerken aynı zamanda özellikle modern kavramların Türk dünya görüşüyle uyumlu olduğuna işaret etmiştir.

Ziya Gökalp ve Değerler

Ziya Gökalp dönem mütefekkirleri gibi öncelikle imparatorluğun kurtuluşu üzerine düşünmüştür. Bu düşünüş iki kaynaktan beslenmiştir. Bunlardan ilki elbette içinde yaşadığı dönemin temel özellikleridir. Dönem yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Batı karşısında geri kalma durumunu değiştirmeye çalışırken, imparatorluğun devamlılığı problemiyle karşı karşıya gelinen bir dönemdir. İkincisi ise, bu süreci yorumlama biçimini şekillendiren içinde yetiştiği ortam ve eğitim sürecidir. Ziya Gökalp, daha rüştüdeyken “özgürlük” fikri ile tanışır. Babasını kaybetmesinin ardından amcasından İslami İlimlerle ilgili dersler alır. İlerleyen süreçte Arapça ve Farsça öğrenir; tasavvufu ilgilenir. Aynı dönemlerde Fransızca öğrenir ve Diyarbakır’da görevli olan Abdullah Cevdet’le tanışır. Bu dönemlerde idadideki hocası Yorgi Efendi’nin de etkisi olduğu bilinmektedir. Sonra da baytar mektebine kayıt olur. Sadece yirmili yaşlarının başına kadar olan bu süreç Ziya Gökalp’in içinde yetiştiği ortamı ve çeşitliliği anlamak açısından yeterlidir.

Dönemin baskın fikirlerinden olan İslamcılık ve Batıcılık akımlarına ilişkin Gökalp daha ilk gençlik yıllarında fikir sahibidir ve daha ilk gençlik yıllarında bu iki fikri görüşün gerilimini hissetmiş ve çözüm aramış olmalıdır. Yine çok küçük yaşlarda tanıştığı özgürlük fikri de bu minvaldedir. Yine yirmili yaşlarının başında Jön Türkler ve İttihat ve Terakki ile tanışması ve temasta bulunması, Gökalp’in Osmanlı son dönemi fikri seyrine yön vermiştir.

Gökalp’in buraya kadar görülen ve etki alanında olduğu ortam, Gökalp’in sonraki sürecini anlamak açısından önemlidir. Çünkü siyasi boyutu bir tarafa, fikri olarak günümüze aktarılan temel sorunlar, Gökalp’in daha ilk dönemlerinde tanıştığı kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bu tablo, Osmanlı’da başlayıp günümüze farklı süreçlerle gelen ve nihayetinde bir değerler ve kimlik sorununa dönüşen bir tablodur. Vefatının üzerinden 100 yıl geçmesine rağmen, Gökalp’i günümüzde hala etkili kılan da bu problemin devamlılığı ve Gökalp’in önerisinin zorunlu bir tercihten ziyade, bir uzlaş, bir biraradılığı, bir denge arayışını içermesinden kaynaklıdır.

Modernleşme ya da Türk düşünce tarihinde sık kullanılan adıyla muasırlaşma, asrileşme çağa uyum sağlamayı ifade eder. Bu uyum sürecinde ana etken bilim ve teknolojinin yanında, bu alanlardaki gelişmelerin beraberinde getirdiği sosyal değişimlerdir. Elbette bu değişimlerin içinde ulus devletten, modernitenin bünyesinde taşıdığı din-bilim ikilemi de yer almaktadır. Zaten imparatorluk ruhunun ardından, yeni koşullara uyum sağlamada en çok tartışılan konular

da ulus devletin temelini oluşturan millet ve yerleşik değerler sisteminde önemli bir yere sahip olan din olmuştur.,

Gökalp'e göre, muasırlaşma, milliyet ve din, hepsi bir ihtiyaç cephesine cevap veren şeylerdir ve bular arasında bir çatışma aramaktan ziyade biraradalık koşullarının belirlenmesi gereklidir. Kendi ifadesiyle, “*O halde her birinin nüfuz dairelerini tayin ederek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz; daha doğrusu, bunların bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak <<muâsır bir İslâm Türklüğü>> ibda' etmeliyiz.*” (Gökalp, 1976, s. 12)

Gökalp, üç fikri akımın herhangi birinin değerler inşasında ihmal edilemez olduğu görüşündedir. Bunda iki sebep kendini göstermektedir, ki bu sebepler günümüz için de geçerli görünmektedir: Bunlardan birincisi, hakikatin çok boyutlu olması; ikincisi ise toplumsal konuların karmaşık doğasında, bilhassa toplumun devamlılığı gibi konularda indirgemeci ve taraftar bir yaklaşımdan ziyade, daha ihtiyaç temelli bir yaklaşımın gerekliliğidir. Gökalp akımın etkisine rağmen, özellikle değerler ve onun üzerinde inşa edilen milli kimlik konusunda, indirgemeci mantığın dışına çıkarak daha sentezci bir tavır benimsemektedir.

Muasırlaşma olarak belirlenen ve dönemi için gelişmiş toplumları ifade eden Batı modernizmi hem bilim ve teknolojinin gelişmesini ve bu gelişme ortamını tesis edecek toplumsal ortamı ifade etmektedir. Bu değerlere yabancı olmanın İmparatorluk kaybını getirdiği aşikar olduğundan, bunlardan bihaber olmak ya da bunları tamamen yadsımak düşünülemez. Bununla birlikte, Türk modernleşmesinde, belki de en çok tartışılan ve bu tartışmadan dolayı da konunun özünden uzaklaşılmasına neden olan, “özenti” ve “taklit” temelli, başka bir ifadeyle Batıyı top yekun alma fikri, milli kimlik açısından sorunlu ve tehlikelidir. Nitekim bu nokta, hem dönemin ulus-devlet mantığı hem de milletin devamlılığı açısından hayatidir, ki Gökalp'in bu tehlikenin hissedildiği ortamda yetiştiğini unutmamak gereklidir. Dolayısıyla Gökalp, muasırlaşmanın yekun bir alıntılama değil, ihtiyaca uygun olarak seçici bir eylemi işaret eder. Gökalp'e göre, muasırlaşma köklerden bir uzaklaşma değildir. Muasırlaşma adına kökten bir değişim ihtiyacı hisseden toplumlar olsa bile bu Türk milleti için geçerli değildir. Çünkü ona göre, özellikle muasırlaşmayla özdeşleşmiş yeni değer alanıyla Türklerin bünyesinde barındırdıkları değerler arasında bir zıtlık mevcut değildir. Dolayısıyla bu alanının değerlerinin inşasında, kaynak Türk'ün mazisinden alındığında bir çatışma söz konusu olmayacaktır:

“Başka milletler asri medeniyete girmek için mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar halbuki Türklerin asri medeniyete girmeleri için eski mazilerine

dönüp bakmaları kafidir..... O halde, istikbaldeki Türk ahlakının esasları da millet, vatan, meslek ve aile mefkureleriyle beraber demokrasi ve feminizm olmalıdır.”
(Gökalp, 2019, s.165-166)

Bu farkındalık oluştuğu takdirde, bir çatışma algısı ortaya çıkmayacaktır. Bu bağlamda, özellikle Türkçülüğün Esasları'nda, Türk değerler sisteminin anlaşılması ve güncel inşa süreci üzerinde yoğunlaşır. Çünkü söz konusu milli kültür unsurlarının kapsam ve sınırlılıklarının belirlenmesi, mevcut durumla benzerlik ve farklılıklarının belirlenmesi **sistemik düşünce** için zorunludur. Bu bağlamda, özellikle ahlaki değerler konusunda, Türk dünya görüşünde belirleyici olan ahlak dairelerini ve ilişkili kavramları ele alır.

1) *Vatani ahlak,*

2) *Mesleki ahlak,*

3) *Aile ahlakı (Cinsî ahlak),*

4) *Medeni ahlak (şahsi ahlak),*

5) *Beynelmilel ahlak* (Gökalp, 2019, s. 148) başlıklarıyla ele aldığı ve Türklerin dünya görüşünü yansıtan kavramlar, aynı zamanda modern toplumun genel dinamikleriyle de ilgilidir. Bununla birlikte, Gökalp, değerlerin toplumlara göre göreceliliğine de işaret eder. Bu bağlamda milli bir bilinçle öze uygun bir tavır taklitin önüne geçecek tavidir.

“Her millette güzellik telakkisi başkadır. Bir milletin güzel gördüğü şeyleri, diğer millet çirkin görür. Bu surette, (zevk)in (millî) olması lazım gelir. Filhakika, her milletin, millî bir zevki vardır. Eğer, bir millet, millî zevkinden uzak düşmüşse, sanat sahasında yaptığı şeyler, hep adi taklitlerden ibaret kalır.” (Gökalp, 2019, s. 145)

Buraya kadar, Gökalp'in çağının akıl ve ilmiyle Türk ahlak ve dünya görüşünü sentezleme çabasında olduğu görülmektedir. Gökalp, ortaya koyduğu bu sistemde, İslamiyet'e de özel bir yer vermektedir. Muasır medeniyetlerin akli ve ilmi değerlerinin yanında, Türk milli değerlerinden ayrı düşünmediği İslam'ı en mukaddes din olarak tanımlamaktadır: *“(İslam ümmetindeniz) dediğimiz için, nazarımızda en mukaddes kitap Kuran-ı Kerim, en mukaddes insan Hazret-i Muhammed, en mukaddes mabet Kabe, en mukaddes din İslamiyet olacaktır.”* (Gökalp, 2019, s. 71)

Bununla birlikte onun İslam'ı sadece çağın sorunları içinde ele alınması gereken bir kavram olarak görmediğini, özümlediğini ve maneviyat açısından verdiği değeri özellikle makale ve mektuplarında görüyoruz. Tevekkül, ümit ve sabır bu bağlamda öne çıkan

kavramlardır. Özellikle, insanın tevekkül edince kalbi rahatlaması, başkalarının onu bedbaht edememesi (Kılıç, 2018, s. 245) modern dünya açısından da önemli bir vurgudur.

Sonuç olarak Gökalp, “*Biz Türkler asri medeniyetin akıl ve ilmiyle mücehhes olduğumuz halde, bir Türk-İslam harsı ibda etmeye çalışmaktayız.*” (Gökalp, 1976, s. 42) diyerek, profesyonel değerlerden toplumsal değerlere uzanan ve kimi zaman çatışmalı olarak görülen alanlar arasında bir uzlaşma ve biraradalık ortaya koymaktadır.

Sonuç

Türk modernleşmesi, İmparatorluk döneminde devletin devamlılığını sağlamak için başlamakla birlikte, imparatorluğun yıkılmasının ardından, Cumhuriyet’in temellerinin sağlamlaştırılması ve ilkelerinin belirlenmesi sürecini ifade etmektedir. Sürecin başlatıcı unsuru, Batı modernizmi olduğundan modernleşme Batı referansı ile ele alınmıştır. Dolayısıyla Türk modernleşmesinde özellikle toplumsal değerler söz konusu olduğunda, Batılılık, Türklük ve İslamlık kavramları ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, bu kavram etrafında şekillenen tartışma İmparatorluğun son döneminden günümüze kadar devam etmiştir. Dolayısıyla tamamlanmayan bir modernleşme sürecinde devam eden tartışmalar söz konusudur.

Gökalp ön plana çıkan bu üç kavramdan birini ötekine tercih etmektense, fayda temelli bir sistem ortaya koyarak akıl ve bilim konusunda muasır medeniyetleri, milli değerler üzerinde yükselen milli kültürün inşasında ise Türklük ve İslamiyet’i temele almıştır. Gökalp’in tavrı, her ne kadar çağının koşulları açısından bir çözüm önerisi gibi görünse de, sorunun devam ediyor olması, yani hali hazırda bilim-din ve millet konularının gündemde olması Gökalp’in teorisini hala güncel kılmaktadır. Bununla birlikte hızla değişen ve modern-sonrası hale gelen dünyada, özellikle bilim konusunda birden fazla merkezin olması, kültür ve kültürler arası çalışmaların ön plana çıkması Gökalp’in görüşlerini, bir sentez modeli olması açısından ön plana çıkarmaktadır.

Öte taraftan, modern dünyanın sorunlarından olan değerler sorununa kendi kültür dairesi açısından bir model sunması ve günümüzde kültür çalışmaları ve kültürel çeşitliliklerin korunması manasında değerlidir. Modern krizler içinde bulunan ve genelde din-bilim karşıtlığı sonucu görünür olan insanın değeri ve zorluklarla mücadele edebilme kabiliyetinin gelişmesi açısından “tevekkül, ümit ve sabır” kavramları manevi krizlere bir model oluşturmaktadır. Nitekim günümüzde bütün modern ve post-modern araçlara rağmen insanlığın krizlerine yönelik “din”in değeri yeniden gündeme gelmiş vaziyettedir. Bu bağlamda Gökalp’in içinde

yaşadığı dönemde modern, milli ve dini değerleri bir arada düşünerek, olası sorunları görerek sistem kurduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak her ne kadar yaklaşık bir asır önce eser vermiş olsa da ele aldığı konuların farklı versiyonlarıyla özsel olarak hala güncel olduğu göz önünde bulundurulduğunda, çağımızın özellikle değer arayışlarına Gökalp düşüncesi güncellenebilecek bir model olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynaklar

Bağce, Emre H. (2004), “Modernliğin Temelleri ve İkircikli Serüveni”, Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye içinde, Edit: Güngör Erdumlu, Ankara: Babil Yayınları.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı, Türke Doğru, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Banarlı, Nihat Sami (2007), Devlet ve Devlet Terbiyesi, İstanbul: Kubbealtı Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri (2015), “Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türk Düşünürleri Genel Giriş”, Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşünürleri (c. 1) içinde, Edit. Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Nobel Yayınları

Doğrucan, Mehmet Fatih (2020), “Neden Medeniyet Üzerine Çalışmalıyız?”, Medeniyet Tartışmaları-Türk Milliyetçisi Akademisyenlerin Bakışıyla içinde, Edit. Ayşegül Doğrucan, Ankara: Altınordu Yayınları.

Gökalp, Z. (2019), Türkçülüğün Esasları, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Gökalp, Z. (1976), Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kırbaçoğlu Kılıç, Latife (2018). *Ziya Gökalp’in Hususî Mektuplarında Değer Aktarımı*. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 62, 239-250.

Topçu, Nurettin (2008), Ahlâk Nizâmı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya (2018), Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

DEVİRİNİN AYAKLI DARÜLFÜNUNU: 1930’LAR TÜRKİYE’SİNDE ZİYA GÖKALP İMAJI

Gazi Doğan*

Giriş

Fikirleri ile İmparatorluktan Cumhuriyet’e geçişte öncü rollerden birisini oynamış, devrinin en kıymetli mütefekkirlerinden, Türk milliyetçiliğinin mümtaz siması Ziya Gökalp İmparatorluğun son döneminde pek çok düşünce akımının fikir mücadelesi içerisinde olduğu kaotik bir dönemde kendi düşünce pratiğini sistemleştirmiş orijinal bir aydın olarak temayüz etti. Durkheim’dan aldığı ilham ile sistemleştirdiği fikirleri ise ideolojik düzlemde sadece Meşrutiyet dönemini değil belki de daha koyu bir biçimde Cumhuriyet devrini kökten etkiledi. Sadece kendi çağının fikir adamlarını değil sonraki dönemlerde yetişmiş olan pek çok genç entelektüeli de besleyen ana membaa oldu. Bu yönüyle bakıldığında Gökalp belki de Cumhuriyet döneminde bile fikirleri aşılammış nev-i şahsına münhasır bir nazariyeci olarak Türk düşünce tarihinde özgün yerini aldı.

Ziya Gökalp her şeyden önce milliydi. Bu toprakların kültürel kodlarını benimseyen, önemseyen ve bu milletin değerlerine hürmetkar bir ideologdu. Türkçülüğün ideolojik inşasında büyük rolü olan Ziya Gökalp, İslam konusunda da hassastı ve toplumsal anlamda dinin öneminin farkındaydı. “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” eserinde Gökalp esasen Türk toplumunun kendine özgü ahlaki ve kültürel değerleriyle, Batı’dan aldığı kimi değerleri kaynaştırarak bir senteze ulaşma çabası içerisinde olduğunu dile getiriyordu. Bu yaklaşımıyla Gökalp sentez arayışları sonucunda ortaya çıkan yeni anlayışın kültürel ögesini Türkçülük olarak tanımlarken, ahlaki öğeyi İslam’da aramaktaydı. 1930’ların radikal dönüşüm sürecinde dinin kamusal alandan yavaş yavaş çekildiği bir evrede Gökalp’in bu düşüncesi de değişikliğe uğradı.

Ziya Gökalp hayalleri ve hedefleri olan bir mütefekkiridi. “Kızıl Elma” onun kafasındaki mutlak gayelerden birisiydi. Siyasi anlamda iflasa sürüklenen bir İmparatorluğun evladı olarak, en karanlık anda bile ümidini kaybetmeyen, çevresini bir ümide ve ideale inandıran insandı. Gökalp’in Kızıl Elma’sı ilk başta dünyadaki Türkçe konuşan halkları birleştirmeyi amaçlayan bir ideoloji olsa da sonraki dönemde Türk milletinin modernleşmesi ve Batılılaşmasıyla

* Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ilgilenen bir anlayış haline geldi. Daha gerçekçi bir anlayış ve arayış olan bu düşünce ile Gökâlþ Türk milletinin kendi kültürel mirasını reddetmeden Batılılaşmanın yolunu bulabileceğini ifade etmekteydi. Özellikle Batı medeniyeti karşısında ortaya koyduğu “hars” kavramı yine bu topluma olan bir inancının ve bu toplumun kültürel anlamda bakiyesine olan güvenin bir sonucuydu. 1930’larda hars kavramının da yavaş yavaş modernleşmenin etkisiyle unutulmaya başlandığı bir dönem karşımıza çıksa da sonraki süreçte yine kültür ve medeniyet ekseninde Gökâlþ’in fikirlerinin kıymetli olduğu bir mecra ortaya çıktı.

Ziya Gökâlþ ideal sahibi bir insandı. Onun içindir ki, ideal kelimesini Türkçemize ilk önce o dahil etti. Adına “Mefkure” dediği bu kavramı hayatının sonuna kadar da dilinden düşürmedi. Selanik günlerinde Genç Kalemler dergisinin başlattığı Milli Edebiyat akımı ile milli bir edebiyat oluşturulması için önce dilde sadeleşme gerektiği düşüncesi ile Yeni Lisan hareketi başlamıştı. Dilin öneminin idrakinde olan Ziya Gökâlþ Bey mefkuresinin can damarının bu yeni dil olduğunun farkındaydı. Önce bu alanda kıymetli yazılar yazarak Genç Kalemler’in ruhu ve manevi kuvveti oldu. Daha sonra inandığı mefkureyi birkaç sene içinde Selanik’ten İmparatorluğun başkentine taşıdı. Gökâlþ’in mefkureci anlayışı sadece çağına değil sonraki döneme de ilham kaynağı oldu.

Bu çalışmada Gökâlþ’in 1930’lar Türkiye’sindeki imajını basına yansıyan kısımlarıyla izlemeye çalışacağız. Özellikle fikirlerinin iktidarda olduğu bir zaman diliminde hatırası ve sistematikleştirdiği düşünce pratiğine karşı bir tavrın yavaş yavaş geliştiği bir dönemle karşılaşmaktayız. Kimi zaman sert polemiklerin hedefinde olsa da yine de kendisini seven ve sayan büyük bir entelektüel çevrenin bu dönemde var olduğu da yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gökâlþ’in Şahsiyetine ve Fikirlerine Hücumlar

Osmanlı son dönem fikir hareketleri içerisinde müfrit Batıcılığın en önemli temsilcilerinden birisi olan Abdullah Cevdet Bey’in Ziya Gökâlþ hakkında 1931 yılında ortaya attığı iddialar basında ciddi tartışmaları da beraberinde getirdi. Abdullah Cevdet’in Akşam gazetesindeki bir edebiyat anketinde Ziya Gökâlþ merhum için kullandığı “Ziya Gökâlþ delinin biri idi, onun yetişmesinde maalesef ben de amel oldum, Diyarbakır’dan onu buraya ben getirdim”¹ ifadesi basında oldukça ciddi tepkilerle karşılaştı. Vakit gazetesinin “bir cüret” olarak nitelendirdiği bu hezeyan Abdullah Cevdet Beyin “yumurtladığı bazı cevherler” olarak görülmekteydi. Ziya Gökâlþ’in yüce hatırasına karşı Abdullah Cevdet gibi yaşını almış birisinin

¹ Vakit, 15 Haziran 1931, s.1

durup dururken sataşmasını ciddiyetsizlikle suçlayan Vakit gazetesi bu tavrı Abdullah Cevdet'e yakıştıramamıştır. İkili arasındaki geçmiş dönemlerde yaşanan fikir ayrılıklarının ve karşılıklı nefretin bu denli ciddiyetsiz bir şekilde ele alınıp Ziya Gökalp'in aziz hatırasına saldırının doğru olmadığını altını çizen Vakit gazetesi şu satırlarla da Abdullah Cevdet'i eleştirmektedir:

“Akıllı bir adam hiçbir zaman ispatına muktedir olamayacağı bir sözü söylemek cesaretini kendisinde bulamaz! Zavallı Ziya Gökalp... Sana deli diyenler ne gülünç delilikler yapıyorlar!”²

Ziya Gökalp'in ölümünden yıllar sonra ona delilik atfeden ve onun yetişmesindeki etkisini esefle anan Abdullah Cevdet'in bu sözlerine Gökalp'ten etkilenmiş genç yazarlar da oldukça sert itirazlar dile getirdiler. Abdullah Cevdet'in Talat Paşa'dan Ubeydullah Efendi'ye nakledilen oradan da kendisine intikal ettiğini iddia ettiği “Diyarbakırlı bir deliye uyduk da başımıza bu hal geldi”³ ibaresine Sadri Etem “Abdullah Cevdet Bey gibi hem hekim hem hâkim bir zatın ziya Gökalp'i tımarhanelik bir mahluk addetmesi ve Ziya Gökalp'in bayrak haline getirdiği bir cereyanı tımarhanelik bir mevzu addetmesi dikkate layıktır” diye değerlendirmektedir. Sadri Etem, Ziya Gökalp'in şahsiyetinin yüceliğinden ve idealistliğinden bahsederken “İmparatorluğun inkırazı devrinde kendini fikirlerine ve prensiplerine bir Promete gibi zincirleyen yegâne adam günleri, fikirleri, prensipleri, aklı, zekayı şiş göbekli, yağlı enseli istirahat sarayına çabuk götüren bir otomobil farz eden inkıraz nesilleri arasında şaşılacak, hayret edilecek bir insandı” diye belirtmektedir. I. Dünya Savaşı yıllarında vesika ekmeği yiyen, senelerce evine şeker girmeyen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bir genel merkez üyesinin ne demek olduğunu savaş zamanlarını hatırlayanların iyi bildiklerini ifade eden Etem “İdealist Ziya Gökalp, inkıraz neslinin kararsız, kopyacı ve döneke insanların içinde ilim namusuyla yükselen yegâne şahsiyetti” sözleriyle Ziya Gökalp'in kendi nesli arasındaki müstesna yerine de vurgu yapmaktaydı.

Abdullah Cevdet'in Ziya Gökalp'e değişik yönlerden düşman olduğunu dile getiren Sadri Etem ikisi arasındaki temel farklılıkları da şu şekilde izah etmektedir: “Ziya Gökalp sokak alimlerinin bir gecede bir kitaptan derlenmiş, toplanmış düşüncelerine bağlanamayacak kadar orijinal bir adamdı, asla bir şarlatan değildi. Alelaide adamların anlayamayacağı kadar derinlikli ve orijinal bir adamdı.” Abdullah Cevdet'in Ziya Gökalp'in sistemine de karşı olduğunu belirten Sadri Etem'e göre Cevdet Fransız sosyolog Gustave Le Bon'un Türkiye acentesi gibi

² Vakit, “Bir Cüret”, 15 Haziran 1931, s. 1

³ Vakit, 22 Haziran 1931

çalışan ve fikirleri inhisar altına almak isteyen bir düşünce yapısında iken Ziya Gökalp Durkheim'dan ilham almaktaydı. İki düşünür arasındaki farkı ise Etem “bir ilim adamıyla alim tavırlı adamın gürültüleri” şeklinde betimlemekteydi.

Sadri Etem Abdullah Cevdet üzerindeki negatif tutumunu daha da ileriye taşıyarak Cevdet'in Gökalp'in sadece sistemine değil fikirlerine de düşmanlık beslediği kanaatindedir. Ziya Gökalp'in bir reel milletten bahsettiğini ve ideal olarak da bunu gördüğünü söyleyen Etem, Cevdet'in bir ütöplast olduğu ve bir yarı müstemleke aydınının bütün vasıflarını taşıdığını iddia etmektedir. Gökalp'in düşünce pratiği ve görüşlerinin bugün bir parça eskidiğini ve hayatın artık daha soldan bir anlayışla anlamlandırıldığı fikrinde olan Etem'e göre Gökalp'in görüşleri tarihe mal olsa bile Cevdet'in asırlık fikirlerinden her zaman merhale merhale ilerde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Abdullah Cevdet Bey gibi yarı müstemleke kültürü taşıyan münevverler Ziya'yı anlamaz, anlamak istemez, inkâr ederler.

Abdullah Cevdet ile Ziya Gökalp'in siyasi kanaatleri arasındaki farkın da siyah ile beyaz kadar birbirine zıt olduğunu ifade eden Sadri Etem, Ziya Gökalp'i ömrü boyunca müstakil bir milli devlet kurmak isteyen idealist biri olarak tanımlarken Cevdet'i siyasi düşüncelerinin hayat bulması için İngiliz İşgal Kuvvetleri komutanı Calthorpe'nun İstanbul'a girişini bir bayram gören yarı müstemleke aydını olarak görmekteydi. Abdullah Cevdet'in “Ziya Gökalp intihar etti, delidir” iddiasını Abdullah Cevdet gibilerin işgal günlerindeki tavrını ortaya koyarak eleştiren Etem o günlerdeki durumu şöyle aksettirmektedir:

“Keşke mürekkep yalamış, hekim ve hâkim sıfatıyla kart bastırmış münevverlerin mütareke günlerinde vatandaşlarını Malta'ya sürdürmek için ellerinde jurnal yazan kalemler bir tabanca olsa onların beyinlerinde patlasaydı da karakterlerini, münevverlik şereflerini kurtarsaydı.”⁴

Abdullah Cevdet'in iddialarının odağındaki isimlerden birisi olan Ubeydullah Efendi'dir. Cevdet'in iddiasına göre Talat Paşa bir gün Berlin'de Ubeydullah Efendi'ye rastlamış ve ona “Diyarbakirli bir deliye uyduk da başımıza bu hal geldi” demiş, bu sözü Ubeydullah Efendi Ali Şefik Bey'e söylemiş ve ondan da Abdullah Cevdet'e intikal etmiş. Ubeydullah Efendi bu iddiayı tümünden reddederek Talat Paşa ile Berlin'de hiç görüşmediğini, Paşa'nın Ziya Gökalp'in imanı değişmez hayranlarından birisi olduğunu ve bu hayranlığa kendisinin de iştirak ettiğini söylemiştir. Ali Şefik Bey'in özü sözü doğru birisi olduğunu söyleyen Ubeydullah Efendi Abdullah Cevdet'ten ise “Ondan doğruluğu muhalif her şey beklenebilir, dünyada hazz-ı nefis,

⁴ Sadri Etem, “Günün İşaretleri: Ziya Gökalp ve Aptullah Cevdet B.”, Vakıf, 17 Haziran 1931, s. 4

menfaat-i hasise onu her şeyi irtikaba sevk eder” demektedir. Ubeydullah Efendi Abdullah Cevdet’i bu yalana iten temel nedenleri ise Cevdet’in Ziya Gökalp’e olan hasedi ve bu yalanlarla kendisinin canını sıkıkmak olduğunu ifade etmektedir.⁵

Gazete köşelerinde devam eden polemige Vakit gazetesinin “Toplu İğne” sütunu da katılarak tüm bu olan bitenlerden sonra “eğer merhum Ziya Gökalp sağ olsaydı İctihat sahibine mutlaka tekzip edilen bu sıfatı verirdi” ifadesiyle aslında Abdullah Cevdet’in pek de akıllı bir iş yapmadığını söylemektedir.⁶ Olayın soğumaya başladığı bir dönemde Hikmet Feridun Bey Akşam gazetesinde Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi'nin ünlü başhekimisi Mazhar Osman Bey ile bir röportaj yaparak meşhur polemik hakkında Mazhar Bey’in fikirlerini “mesele hakkında en salahiyyetar makam” olarak sorar. Mazhar Osman Bey ise Ziya Gökalp’i överek aslında Gökalp’in en önemli özelliği olan “kendi muhitinde kendisini var etmiş bir adam” olarak tasvir eder merhumu. “Eğer Avrupa’da olsaydı gayet büyük bir ilim otoritesi olabilirdi” diyerek de konu hakkında en önemli detayı verir. Ziya Gökalp’in vaktiyle intiharı sonrası oluşan değişikliği de dile getiren Mazhar Osman Bey şunları belirtmektedir:

“Diyarbakir’de intihara teşebbüs etmiş, kurşun başında kalmış. Beynini içinde senelerce ecnebi bir cisim taşımıştır. Fakat buna rağmen Ziya Gökalp katiyen bir mecnun değildi. Dahiliğe namzet bir psikopattı. İnsanın başının içindeki ecnebi cisim bazen muvazaneyi bozabilir. Fakat bazen de melekut üzerine çok şayanı hayret, adeta deha yapabilecek tesirler icra edebilir. Fakat Ziya beye kurşunun hiçbir tesiri olmuş değildir. Yani Ziya beyin yüksekliği kurşundan ileri değildir. Çünkü ben onun talebeliğini de çok mükemmel biliyorum. Yani intihardan evvel de çok kuvvetli imiş.”⁷

Abdullah Cevdet’in bu polemikten sonra Kasım 1932’de vefat etmesi üzerine eski defterler kapatılır. İlk zamanlarda Abdullah Cevdet’i yerden yere vuran Sadri Etem bu defa Abdullah Cevdet’i Ziya Gökalp’in bir teşbihi üzerinden olumlu görmektedir. Ziya Gökalp Abdullah Cevdet’in karakterinin tam zıddı bir karaktere sahip olarak yaşayıp ölse de kimi yönleriyle Cevdet’in işe yaradığı kanaatindedir. Sadri Etem özellikle Gökalp’in Abdullah Cevdet’i olumlayan şu görüşlerini önemser:

“İstanbul belediyesine yangın yerleri nasıl faydalı oluyorsa Abdullah Cevdet de bizim için yapıcı unsurlara yol açıyor. Yangın yerleri İstanbul’un modern bir şehir olması için nasıl

⁵ Cumhuriyet, 21 Haziran 1931, s.1-5; Vakit, 22 Haziran 1931, s.2

⁶ “Toplu İğne: Fakat O Derdi”, Vakit, 27 Haziran 1931, s.4

⁷ Hikmet Feridun: “Mazhar Osman Bey’le Bir Saat”, Akşam, 15 Ekim 1931, s.1-2

imkân hazırlıyorsa yeni bir cemiyet kuracak olanlara da Abdullah Cevdet kıymetleri yıkarak meydan hazırlıyor.”

Sadri Etem de bu noktadan hareketle Abdullah Cevdet’i maziyi yıkmak, köhne kıymetlere karşı cihat açmak itibarıyla fikir hayatımızın unutamayacağı bir kıymeti olarak addetmektedir.⁸

Ziya Gökalp’in fikirlerinin pek çoğunun hayat bulduğu 1930’lar Türkiye’sinde Gökalp’in düşüncelerine itiraz eden, bu düşüncelerinin zamanının geçtiğini veya yeni rejimin getirdiği yeni anlayışın Gökalp’in anlayışından çok daha ileri olduğunu iddia eden bir takım ilim ve siyaset adamı bulunmaktaydı. Gökalp’i bu dönemde bir nevi çağın gerisinde kalmakla itham eden fikir hareketi Kadro dergisi ve Kadrocular oldu. Kadro dergisi yayın hayatına başladığı 1932 Ocak ayından itibaren rejimin ve inkılabın sözcüsü olma gayreti ile birtakım polemiklere de giriştiler. Şevket Süreyya Aydemir derginin çıkış amacını belirtirken şu noktaların önemli olduğunu ifade etmektedir:

“Türkiye bir inkılâp içindedir. Bu inkılâp durmadı. Yaşananlar yalnız onun bir safhasıdır. İhtilal, inkılâbın amacı değil, aracıdır. İnkılâba taraf olmak ya da olmamak söz konusu değildir. İnkılâbın içinde yaşayanlar, ona uyum sağlamak zorundadır. İnkılâba taraftar olmayanların iradeleri, inkılaba taraftar olanların iradesine kayıtsız bağlanacaktır. İnkılâbın irade ve menfaati, azlık fakat şuurlu bir avangardın, disiplinli kadronun iradesinde temsil olunur. Bu kadro, inkılabın realitesine uygun teorileşen prensipler sisteminin ana hatları etrafında taktik ve stratejik zikzaklar yapılabilir, fakat ricatlar yapılamaz.”⁹

Kadro dergisinin kurucu kadroların pek çoğu Ziya Gökalp’in fikirlerinden etkilenen ama zamanla ondan farklılıklarını ortaya koyan bin anlayışa sahiptiler. Şevket Süreyya Kadro dergisinin ikinci sayısında Ziya Gökalp’e dair bir makale yazarak Gökalp’ten farklılıklarını ve onun kendilerince eksik taraflarını dile getirir. Aydemir’e göre Türk tarihinde bir devrin ideolojisini en güzel temsil eden adam Ziya Gökalp’tir. Fakat o günkü Türkiye’nin hayat şartları ve meseleleri ile Ziya Gökalp’in fikren etkili olduğu devir arasında ciddi farklar vardır. Ziya Gökalp bir nevi kozmopolit Osmanlı toplumu için birtakım reçeteler önermişken yeni Türkiye’deki yeni hayat bambaşka akmaktadır. Çünkü kozmopolit Osmanlı yapısı ile Yeni Türkiye arasında hiçbir bağ yoktur. Bundan başka Şevket Süreyya’nın iddiasına göre Ziya Gökalp’in tarihi materyalizm ile ilgili görüşleri dar, yüzeysel ve aceledir. Ekonomi prensipleri bakımından da Ziya Gökalp’in milli iktisat görüşü, Osmanlı düzeninin şartlarının da etkisiyle

⁸ Sadri Etem: “Günün İşaretleri: Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp’in Bir Teşbihi”, Vakıf, 1 Aralık 1932, s.3

⁹ Şevket Süreyya Aydemir, İnkılap ve Kadro, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990, S.1-4

dardır ve tezsizdir.¹⁰ Bu minvalden bakınca Kadrocular Ziya Gökalp'in öneminin farkında olmakla beraber o günkü koşullarda artık ideolojisinin ve fikirlerinin çok da önemli olmadığı kanaatindedirler. Gökalp'in özellikle iktisadi görüşlerinin kadro ideolojisi açısından sığ olduğunu ve dönemin Türkiye'si açısından kıymeti olmadığını düşünmektedirler.

Velid Ebüzziya da Gökalp'in özellikle "fert yok millet var" düşüncesini bu dönemde eleştirmektedir. Fazilet kavramının artık gündemden güne azaldığı, sanki müzelik olmuş bir kavram gibi algılandığı çağda Velid Ebüzziya'ya göre milletleri dün olduğu gibi bugün de idare eden en büyük kuvvet fazilettir. Bu değerden en fazla hisse sahibi olan milletler dünyanın en kuvvetli milletleridir. Yaşadıkları dönemde kimi yeni kavramlar ve teorilerin ortaya atıldığını belirten Velid Bey bu kavramların ve teorilerin etkili olduğu ülkelerde tam anlamıyla huzur olmadığını ifade etmektedir. Kimi devletlerin bütün gayretlerini ve yardımlarını memleketlerinin maddi kuvvetlerini artırmaya ve savaş materyallerini çoğaltmaya adadıklarının altını çizen Velid Ebüzziya bu ülkelerin fertlerin benlik ve şahsiyetlerini takviye etmeyi ihmal ettiklerini söylemektedir. Bu devletlerin temel düsturları "fert yok millet" var düşüncesidir. Velid Bey'e göre bu münasebetsiz ve manasız teori vakti zamanında bizim ülkemizde Ziya Gökalp tarafından orta konmuştu. Velid Bey özellikle "fert yok" sözünün esasen "millet yok" anlamına geldiğini düşünmektedir. "Şahsi düşünmesi, şahsi emeli, şahsi kanaat ve imanı olmayan fertlerden müteşekkil milletler, koyun sürüsünden farklı değildirler. Yeni nazariyeciler ise ferdin şahsi bir mefkure sahibi olmasını istemiyorlar, adeta bir makinenin bir parçası gibi ancak külle hadim olmak itibarıyla mevcudiyetini kabul ediyorlar" diyerek bu konuda ferdin cemiyet içindeki öneminin altını çizmektedir.¹¹

Ziya Gökalp'in edebi tarafı da kimi zaman gazete köşelerinde eleştirilir. Özellikle İş Mecmuasının Ziya Gökalp özel sayısının değerlendirildiği bir yazıda Ziya Gökalp'in "Ahlak" şiiri Hüseyin Nail Bey tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. İmzasız yazıda Fransızca tercümenin şiirin aslından daha iyi olduğu ifade edilerek belki de bunu söylemenin biraz tehlikeli olduğu ve merhum Gökalp'in sevenlerinin bu yazıya kızabileceği aktarılmaktadır. Fakat daha sarsıcı olan eleştiri ise şu şekilde ifade edilmektedir:

"Mamafih itiraf etmeli ki Ziya Gökalp'in şiirle uzaktan yakından alakası yoktu. Zavallı çok düşkün olduğu fikirlerini yürütebilmek için bazen bu fikirleri nazımla eda etmeğe uğramış

¹⁰ Şevket Süreyya, "Ziya Gökalp", Kadro, Şubat 1932, s. 29-40

¹¹ Velid Ebüzziya "Fertlerin Fazileti Milletlerin Selametidir", Zaman, 23 Eylül 1934, s.1-2

ve fakat bazen de Talat Paşa merhuma olan meşhur nazmındaki (Sen Niçe Monadısın) gibi saçmalar söylemiştir.”¹²

Kadrocuların 1932’deki Ziya Gökalp eleştirilerinin benzerleri 1938’de bu defa Hasan Ali Yücel’den gelir. Özellikle Vala Nureddin’in Nurullah Ataç’tan aktardığı “son çeyrek asırda irfan hayatımıza iki mühim şahsiyet gelmiştir. Biri Ziya Gökalp’tir, öteki de Yahya Kemal’dir. Birincisi fikir, ikincisi de sanat telakkilerimiz üzerinde müessir olmuştur” ifadelerine itiraz eden Hasan Ali Yücel, şimdiki rejimi gerek devlet felsefesi ve gerekse teşkilatları, kurultayları ve kongreleriyle Ziya Gökalp’in yerini almış ve onu aşmış bir şekilde tasvir etmektedir. Yücel’e göre “dere nehir olmuştur”, fakat aynı şey Yahya Kemal için söylenemez çünkü onun rekorunu kıran biri çıkmamıştır. Hasan Ali Yücel Ziya Gökalp’in özellikle bir imparatorluk filozofu olduğu kanaatindedir. Gökalp’in düşünceleri de tıpkı imparatorluk gibi farklı unsurların telifinden ve sentezinden oluşmaktadır. Ziya Gökalp İttihat ve Terakki meşrutiyeti gibi eklektikti. Yücel’in altını çizdiği üzere “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” kitabı dikkatle okunacak olursa, imparatorluğun yıkılmaması kaygısından doğmuş telifçiliğin bütün sıkıntıları orada görülür. Gökalp her ne kadar Türklüğü hissetmiş bir adam olsa da hilafetten de vazgeçemiyordu. Hasan Ali Yücel son olarak o günkü rejim ile Ziya Gökalp arasındaki farkları vurgularken şu noktalara temas etmektedir: Kemalizm cumhuriyetçidir; Ziya Bey hakancılıktan kurtulamamıştır, Kemalizm laikliği kabul ve tesis etmiştir, Ziya Bey Hilafetten el çekememişti; Kemalizm inkılapçıdır, Ziya Bey ananeci ve telifçi idi.” Bütün bunlardan sonra Kemalizm ile Gökalp’in düşünce pratiği arasında derin farklar olduğunu iddia eden Yücel şunları da zikretmekten kaçınmamıştır:

“Şu hâlde nasıl olur da bugünkü rejimi Ziya Gökalp’in felsefesinin devamı olarak gösterebiliriz? Devlet teşkilatında Ziya Bey’in hangi fikrini tatbik etmişizdir? Lisenin adını bile (Farabiye) yapmak isteyen ananeci Ziya beyden bu mevzuda ne almışız? Bunlar, üstünde muakale yapmağa değmeyecek kadar sarıh hakikatlerdir.”¹³

Milli Hareketin Baş Fikircisi Ziya Gökalp ve Gökalp’in İzindekiler

Ziya Gökalp sadece yaşadığı devrin değil sonraki dönemlerin de fikri anlamda yıldızlarından birisidir. Her ne kadar şahsiyetine ve fikirlerine karşı hücumların olduğu 1930’lar Türkiye’sinde yine de hatırı sayılır bir çevrenin Gökalp’in fikirleri ekseninde düşünce ve politika ürettiği bir gerçekliktir. Gökalp’in milli kavramlarının ve düşüncelerinin teoriden

¹² “Günde Bir Kitap: İş Mecmuası Ziya Gökalp Nüshası”, Zaman, 23 Şubat 1935, s.4

¹³ Hasan Ali Yücel, Ziya Gökalp’e Dair”, Akşam, 30 Mayıs 1938, s.6

pratiğe evrildiği bu on yılda devletin üst kademelerinde önemli bir kitlenin yine tek rehberidir Ziya Gökalp. Bu minvalde Gökalp üzerine yazılmış ilk kitaplardan birisi olan Ali Nüzhet Bey'in 1931 yılında çıkardığı "Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Malta Mektupları" eseri basında ve entelektüel çevrede Gökalp hakkındaki olumlu kanaatleri ve tek mürşit olduğu iddialarını da yeniden canlandırdı.

Falih Rıfki Milliyet gazetesinde Türk tarihine damga vurmuş iki fikir adamını aktardığı yazısında ülkemizde edebiyat, şiir, roman, tarih, bilim alanlarında pek çok orta kalibrede veya üçte bir ölçekte adam sayılabileceğini ifade etmektedir. Falih Rıfki'ya göre Osmanlı İmparatorluğu'nu ve yeni Türkiye'yi içine alıp sürükleyen iki büyük fikir hareketinin başında iki büyük edebiyat ve fikir adamı vardır. Bu adamlar fikri harekete geçiren, maddeleştiren ve edebiyat, şiir, roman, tarih ve bilim gibi tüm alanları cemiyet için hayırlı sandıkları bir ideale hizmet ettiren tam örnek şahsiyetlerdir. Bu adamlardan biri Namık Kemal, öteki Ziya Gökalp'tır. Falih Rıfki'nın vurguladığı gibi Namık Kemal tiyatro ve roman yazarı olarak, şair olarak, tarihçi olarak, gazeteci olarak ne kadar değerli olduğu tartışılabilir fakat Türkiye'de meşrutiyet kültürünü oluşturmuş olanların başında Namık Kemal olduğu inkâr edilemez. Öte yandan Ziya Gökalp ise "milli hareketin baş fikircisidir." Falih Rıfki'nın da altını çizdiği gibi Ziya Gökalp'ın ideali milli bir Türkiye, edebiyatta, kültürde, halkçılık ve devletçilikte şuurunu bulmuş milli bir cemiyet idi. Nasıl Namık Kemal son nefesine kadar hürriyet fikrine aşık ise Ziya Gökalp de son nefesine kadar Milli Devlet, Milli Lisan, Milli sanat düsturlarını ağızdan düşürmedi. Bu iki adam da yüksek karaktere sahip idealist insanlardı. İdeallerine hizmet etmeyen hiçbir yapıyı değerli görmediler. İkisi de büyük terbiyeci ve mürşit idiler. Namık Kemal büyük bir Müslüman Osmanlı liberali iken, Ziya Gökalp saf Türkçü idi. İkisi de zamanların çok ötesinde mürşit idiler. Öyle ki Falih Rıfki bu iki aşılmaz adamın arkasından gelecek nesilleri biraz talihsiz görür ve şunları belirtir:

"Maatteessüf bizim neslimiz ve bizden sonraki nesil, cemiyete faydalı büyük fikir adamı olarak, değil onlar çapında ve değerinde onlara benzer, o cinsten adam yetiştirmemiştir."¹⁴

Nurullah Ata ise Ali Nüzhet Bey'in yazdığı kitabı biraz yetersiz görmektedir. Özellikle Ali Nüzhet'in Ziya Gökalp'ın hayatının bütün safhalarını göstermeye çalıştığı bölümlerde ilmi usullerle yapmaya çalıştığı derlemeyi pek sanatkarane bulmamaktadır. Ona göre bir adamın etrafındakiler üzerinde bıraktığı ruhi tesiri ancak bir sanatkâr anlatabilir. Ali Nüzhet'in Türkçesini gayet bozuk gören Nurullah Ata imla ve tertip hatalarıyla dolu kitabın bir hayli güç

¹⁴ Falih Rıfki: "İki Fikir Adamı", Milliyet, 10 Ağustos 1931, s.1-5.

okunduğunu vurgulamaktadır. Kitabın bütün olumsuz taraflarına rağmen Nurullah Ata da Ziya Gökalp'in inkılapların gerçekleştirilmesinde en etkili isimlerden birisi olduğu fikrindedir. Gökalp'ı sadece bir mütefekkir değil, bir rehber, bir mürşit olarak değil aynı zamanda bir “meneur d'hommes” olarak gören Ata, Gökalp'e yıllarca karşı olanların bile onunla konuştuğundan sonra Gökalp'in fikirlerine iştirak etmeseler dahi şahsına adeta âşık olduklarını ifade etmektedir. Gökalp'te fanilerin pek azına nasip olan bir kendisine çekme, kendisini sevdirmeye kuvveti vardı.¹⁵

Ali Nüzhet'in kitabından bahsederken Sadri Etem yine Ziya Gökalp'in ne kadar büyük bir mürşit olduğundan bahisle Ziya Gökalp'in çağının en orijinal aydını olduğu kanaatindedir. Etem'e göre Ziya Gökalp yirminci asır Türk dünyasının bir fikir ve ilim merhalesidir. “Bu merhale çorak, imansız, bedbin, sadece nefesine düşkün, mütereddit gözlerinde Paris, Londra ve Atlantik sahillerinin hülyası yanan insanlar arasında bir kaya gibidir.” Ziya Gökalp bir mefkure adamıdır. Ziya Gökalp sanatta, siyasette, felsefede, harekette, oturuşunda, kalkışında sadece o mefkureye bağlıdır. Sadri Etem Ziya Gökalp'in felsefeyi tereddüt ve ümitsizlikten, sanatı havailikten ideale doğru çeken öncü bir şahsiyet olarak değerlendirmektedir. Öyle ki Ziya Gökalp felsefe için değil, felsefe onun ideali için bir kıymettir, o sanat için değil, sanat onun ideali için bir yardımcıdır. İhtilal, siyaset, iktidar mevkii, Ziya Gökalp'in ideali için bir araçtır. Etem'in altını çizdiği gibi Türk tarihinin fikir cephesinde Ziya Gökalp ayarında bir adam son asırlarda hiç görülmez. Ziya Gökalp sanatı, siyaseti, felsefeyi idealle düğümleyen bir insan olarak asla tenakuza düşmeden hakiki bir münevverin, rehberin örneği oldu.¹⁶

Ocak 1934'te yayım hayatına başlayan ve 1973 senesine kadar 278 sayı olarak çıkan İş Mecmuası dergisi dönemin önemli bir fikir dergisidir. Derginin sahibi Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da Türk düşünce tarihinde derin izler bırakan münevverlerden birisidir. Ziya Gökalp'e derinden bağlı Fındıkoğlu, derginin Temmuz 1934'te yayımlanan dördüncü sayısını ölümünün onuncu yılı münasebetiyle Ziya Gökalp'e ayırır. Derginin bu özel sayısında Ziya Gökalp'e dair önemli makaleler ele alınmıştır. Özellikle Fındıkoğlu'nun “Türklerde içtimaiyat tarihçesi ve Ziya Gökalp” makalesi bu meyanda Gökalp'in ilim dünyasına katkılarını ihtiva eden oldukça kıymetli malumatlar vermektedir.¹⁷ Derginin içinde yer alan Ziya Gökalp'in

¹⁵ Nurullah Ata, “Haftalık Edebi Musahabe- Fikirler ve İnsanlar: Ziya Gökalp” Milliyet, 18 Ağustos 1931, s.2.

¹⁶ Sadri Etem, “Günün İşaretleri: Ziya Gökalp”, Vakıf, 23 Ağustos 1931, s.4

¹⁷ Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Türklerde içtimaiyat tarihçesi ve Ziya Gökalp”, İş Mecmuası, sayı:3-4, s.146-170

“Türklerde Aile Adları”¹⁸ makalesi ise Fındıkoğlu’nun üstadına olan derin bir saygısı ve dönemin önemli hamlelerinden birisi olan Soyadı Kanunu’na atıf da yapmaktadır. Bir Fransız mütefekkirinin dediği gibi “yeni Türkiye’de yapılan yeniliklerin hiçbiri yoktur ki onun tarafından ilham edilmiş olmasın.”

Ziya Gökalp’in onuncu ölüm yıldönümü dönemin basınında önemli yer tuttu. Bu merasimler Gökalp’in hatırlanması ve yeni kuşaklara hatırlatılması bakımından önemli bir işlev görmekteydi. Fakat sonraki yıllarda gündemden yavaş yavaş düşen bu törenler ve törenlerdeki ilgisizlik Gökalp’i sevenlerce oldukça sert eleştirilecekti. Ercüment Ekrem Ziya Gökalp’in onuncu yıldönümü münasebetiyle yazdığı yazısında ilmin Türkiye’de sınırlı ve kıt olduğu bir devirde Gökalp’in kişiliğinin oluşmasında ve gelişmesinde Diyarbakır’dan ve yörenin şartlarından bahsederek “sıcak memleketlerin bazı harikulade fidanları nasıl, kendi hayatıyetleri sayesinde en taşlı ve sert toprakları yarıp da sivrilirlerse, o da şahsi azmi, iradesi ve ilim iştıyakıyla, kendi kendine bir varlık, kıymetli bir varlık temin etti” demektedir. Ziya Gökalp tüm zorluklar karşısında kendi kendisini yetiştirmiş muazzam bir insandır. Ercüment Ekrem II. Meşrutiyet devrinde Gökalp’in pek çok arkadaşının siyasi emelleri ve şahsi ihtiraslarına fırsat vereceği için inkılabı alkışladıklarını fakat Ziya Gökalp’in 1908 inkılabını ilmini artırmaya olanak sağladığı için sevinçle karşıladığını ifade etmektedir. Diğerleri kabinede, Mecliste, partide yer kapmaya uğraşırken, Ziya Gökalp kitapları arasında daha sonra memlekete saçmak amacıyla Batı medeniyetinden nur toplamaktaydı.

Ercüment Ekrem mefkure kavramına da temas ederek dilimize ideal kelimesini de yerleştiren kişi olarak Gökalp’i görmektedir. Bütün bir milletin, adını bilmeden, gönlünde ve ruhunda taşıdığı şeye nihayet bir ad koyan ve ona mefkure diyen kişi de Gökalp’tir. Gökalp yalnız ilmiyle değil kendi ahlakı, kendi tavır ve hareketiyle de gençliğe örnek teşkil ederek hizmet etmiş müstesna bir şahsiyetti. Ercüment Ekrem’in de altını çizdiği gibi Gökalp mütevazıydı, çalışkandı, vatanının ve milletin daima hayrına çalıştı. Uğradığı hücumlardan hiçbir zaman yılmayarak, doğru yanlış kendi kendine çizdiği çalışma programından ayrılmadı. Vatanın kültürel olarak yükselmesi onun en büyük ideali idi. Gönlünde kökleşen bu ideali kirletmemek için tertemiz yaşadı ve tertemiz öldü.¹⁹

Ahmet Ağaoglu da onuncu ölüm yıldönümünde Ziya Gökalp’i minnet ve hürmetle anan mütefekkirlerden birisiydi. Gökalp ile ilk kez Türkiye’ye göç ettiği 1909 senesinde tanıştığını

¹⁸ Ziya Gökalp, “Türklerde Aile Adları”, İş Mecmuası, sayı 3-4, s.193-194

¹⁹ Ercüment Ekrem, “Bugünde Bugün: Ziya Gökalp”, Cumhuriyet, 25 Ekim 1934, s. 3

ve ondan sonra da derin ve sarsılmaz bir dostluk kurduklarını aktaran Ağaoğlu, gündüzleri Darülfünunda veya “Türk Yurdu”nda ve akşamları da ya Türk Ocağında ya da kendi evlerinde Gökâlîp ile daima bir araya geldiklerini ifade etmektedir. Aralarındaki dostluk mütareke sonrası hem Malta esaretinde hem de Ankara günlerinde devam etmiştir. Gökâlîp ölene kadar sıkı bir dostlukları olduğunu söyleyen Ağaoğlu, bundan dolayı Gökâlîp’in hem iç hem de dış yüzünü herkesten fazla görme imkânı bulduğunu da iddia etmektedir.

Ahmet Ağaoğlu’na göre Gökâlîp zekâsı ve düşünce tarzı itibariyle tam bir Avrupalı iken yaşayış tarzı ve hareketleri ile bir Doğulu idi. Ahmet Refik ve Cevdet Paşalar gibi, Mithat Efendi, Şemsettin Sami, Emrullah Efendiler gibi ansiklopedik bilgiye sahip ve İngilizlerin “Self-made men” “kendi kendini yapmış” dedikleri insanlar gibi, Ziya Gökâlîp de “kendi kendisini yapmıştı.” Kendi kendisini yetiştirmiş bir entelektüel olan Gökâlîp, Avrupa’yı görmemişti fakat görenlerden daha iyi anlamıştı. Fransızca’yı okulda öğrenmemişti ve ölünceye kadar da bu dilde konuşamamasına rağmen onun kadar bu lisanı kavramış, inceliklerini sezmiş ve en muğlak eserleri kolay anlayan insan o dönemde pek azdı. Ziya Gökâlîp ilk Osmanlı ansiklopedistleri gibi taklitçi ve nakilci değildi. Durkheim’dan aldığı düsturları çevresinde uygulayarak bu çevrenin farklı hayat kaynaklarını inceliyor ve onlara yön vermeye çalışıyordu. Türk sosyolojisi, dili, şiiri, hukuku, tarihi ve dini ile meşgul oluyor bütün bu konular üzerinde tartışmalar açarak aydınları bu konular hakkında düşünmeye, öğrenmeye ve fikir yürütmeye sevk ediyordu. Mütefekkir Ziya Gökâlîp’in yaratıcı zekası, değeri ve önemi o kadar büyüktür ki sadece kendi zamanını değil sonraki dönemin şiirini, edebiyatını, dilini ve düşünce akımlarını etkilemektedir.²⁰

1930’larda Ziya Gökâlîp hakkında en çok yazı kaleme alanlardan birisi Sadri Etem Ertem’dir. Hemen her konuda Ziya Gökâlîp’e olan büyük sevgi ve saygısını gösterdiği yazılar bu devirde Gökâlîp’e dair önemli işaretler verir. Öyle ki sonraki dönemde adı sol Kemalizm’le de anılacak yazarın Ziya Gökâlîp’in sadece felsefesine ve sosyolojik tezlerine değil edebiyata olan katkılarına da büyük hayranlığı bulunmaktaydı. Ziya Gökâlîp ve Hececiler üzerine yazdığı yazıda Osmanlı edebiyatının son demlerinde heceye kavuşmasını belli bir ideolojinin ifadesi olarak gördüğünü söyleyen Ertem bu ideolojinin besleyici unsuru olarak İttihat ve Terakki Cemiyetini görürken, kurucusunu Ziya Gökâlîp olarak tespit ediyordu. Ertem’e göre Hececiler Ziya Gökâlîp’in “Türküm, Müslümanım, Avrupalıyım” formülü ile ifade etmek istediği hayatın estetik bakımından yansıması idi. Bu edebiyat dilde Türk, imanda Müslüman, teknikte Avrupalı

²⁰ Ahmet Ağaoğlu, “Ziya Gökâlîp’e Dair Bazı Hatıralarım”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1934, s. 3.

idi. Hececilerin anlayışı Edebiyatı Cedide ve Fecr-i Atiye göre ileri idi. Ertem'in düşüncesine göre Ziya Gökalp, Tanzimatçı Reşit Paşa'dan ne kadar ileride ise, üç şeyin telifi ile ayakta durdurulmak istenen hayat o kadar tezatlarla dolu idi. Sadri Etem Ertem bu noktadan Ziya Gökalp'in formüle ettiği düşünce pratiğinin edebiyata yansımalarını da şöyle açıklamaktaydı:

“Ziya Gökalp, zıtları bir araya toplamak, mesela modern teknik ile teokrasiyi lehimlemek, bu lehimin üstüne de Türk nasyonalizmini bir boya gibi vurmak emelinde idi. Kadavrası bundan ibaret olan Ziya Gökalp felsefesi edebiyat meselelerini de bu zaviyeden görüyordu. Hece edebiyatının kendine göre bir dünya görüşü vardı. Bu görüş kısmen teokratikti ve Piyer Lotivari muhafazakardı.”²¹

Ziya Gökalp hakkında bir diğer önemli değerlendirmeler yazan kalem Peyami Safa'dır. Gökalp'in 12.ölüm yıldönümünde kaleme aldığı yazısında hem ilim adamı hem de mürşit bir portre olarak karşımıza çıkan Gökalp'i kültür tarihimizde birkaç misyon sahibi, mürekkep ve katmerli bir şahsiyet olarak vasıflandırır. Darülfünunda eski medrese döküntüsü skolastik ve kelamcı düşünüşe karşı realiteyi nefsin ve peşin fikirlerin müdahalesi olmadan müspet bir tarzda görmeyen usulüyle karşı koyan bir insan olarak gördüğü Gökalp'in memlekette bir ilim kafası, çağdaş anlamıyla bir ilim metodu getirdiğini belirten Peyami Safa, kendisini konferanslarında ve konuşmalarında daima hayranlıkla takip ettiğini de ifade eder. Özellikle Büyük Harp ve Türk Ocakları gençliğinin içinde bir birey olarak Gökalp'in konuşmalarındaki yaklaşımını, sorunlar karşısındaki bilimsel tavrını ve yaptığı çözümlenmelerdeki tutarlılığını hayranlıkla yad etmektedir.²²

Gökalp'in 12.ölüm yıldönümündeki sönüklük kimi yazarları oldukça derinden sarsmıştır. Günden güne toplumda ve okullarda azalan bir Gökalp ilgisi oldukça can sıkıcıdır. Özellikle üniversiteden ve diğer okullardan anma törenine katılımın az olması Ziya Gökalp gibi bir idealistin bu kadar kısa sürede unutulup gitmesi Gökalp'i sevenlerin yüreğini sızlatmıştır. Muhittin Birgen Son Posta'da “Zavallı kim?” diye sorar, cevabında da “Ziya Gökalp mi, bizler miyiz yoksa gençlik mi?” diye de ekler. “Eğer arkadaşlarım ellerindeki fotoğrafı göstermemiş olsalardı inanmakta tereddüt edecektim. Gösterdiler, inanmaktan başka çare kalmadı, Ziya Gökalp ihtifali sonbaharın bu güzel gününde, sessiz ve sedasız, birkaç kişinin mezara bir çelenk koymasından ibaret kalmış” diyerek de hayıflanır. Birgen'in ifade ettiği üzere Ziya Gökalp halk

²¹ “Sadri Ertem'in Fikirleri:1”, Kurun, 6 Nisan 1936, s.6.

²² Peyami Safa, “Hadiseler Arasında: Ziya Gökalp”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1936, s. 3.

ve millet sevgisinin canlı bir heykeli, gençlik için bir mürşit, Türkiye için bir hoca idi. Ziya Gökalp'in gençlik ile olan bağıını Birgen şu şekilde aktarmaktadır:

“Hayatının en büyük zevki, gençliği etrafına toplamak ve ona ruhunda uyanan milli nurdan hisse vermek için uğraşmaktı. Gençlerin kusurlarını görür ve affeder ve müsamaha gösterirdi. Gençlik onun için, kusursuz ve günahsız bir varlıktı. Bütün ümidi onda idi. İstikbali yapacak olan gençlik, Ziya Gökalp'a göre, Türklüğün sönmeyecek meşalesi, istikbalin dünyayı canlandıracak güneşi idi. İşte o gençlik, Ziyanın bütün ümidini bağladığı Üniversite gençliği, bugün onun hatırası huzurunda lakayttır. Zavallı Ziya Gökalp!”

Ziya Gökalp ölçeğinde büyük bir mütefekkirin, bütün kalbini ve kafasını milletin saadeti için yormuş bir insanın aziz hatırasının bu kadar çabuk unutulmasından oldukça rahatsızlık duyan Muhittin Birgen bu durumun sonucu asıl zavallı olanın kim olduğu konusunda kararsızdır. Fakat şundan emindir Muhittin Birgen, Gökalp gibi muazzam insanların bilhassa en çok kendileri için yaşamış ve çalışmış olduğu münevver gençlik unutmuş bulunursa bu durum oldukça kötü sonuçlar vermek durumunda kalacaktır.²³

Ziya Gökalp'i anma törenine gösterilen ilgisizliğe karşı Muhittin Birgen'in ortaya koymuş olduğu acı tabloya hak veren Peyami Safa da ne Ziya Gökalp'in büyüklüğünden ne de Birgen'in üzüntüsünden şüphe etmediğini belirterek bu iki olayı anlayamayanların Türklüğünden şüphe duyduğunu ifade etmektedir. Ziya Gökalp'in devrinin geçtiğini ve inandığı değerlerin artık geride kaldığını ifade edenlerin de gerçek maksatlarından emin olmadığını da altını çizen Peyami Safa bundan sonra bu tip anma programları için Kültür Bakanlığı'nda veya Halkevlerinin merkezinde bir komite kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu komite dağınık şekilde yapılan bu programları bir bütün haline getirecek ve böylece anma törenlerini anarşiden ve onun neticesi olarak ortaya çıkan ilgisizlikten kurtarmak mümkün olacaktır.²⁴

Avrupa'da savaşın adım adım yaklaştığı dönemde Türkiye'de bir idealizm eksikliği kimi fikir adamlarının gündemindeydi. Ziya Gökalp'in mefkure dediği ve bir ömür boyu mücadelesini sürdürdüğü bu anlayışın toplumda yavaş yavaş azaldığı bir devrede toplumun yeniden belli idealler çerçevesinde inşası hedeflenmeliydi. Muhittin Birgen, Türkiye'nin kuvvetli bir idealizm hareketine ihtiyacı olduğuna inanarak, barış zamanında milli hayatın her gün daha iyi ve yüksek bir ilerleme içinde olmasını arzu etmenin savaş zamanında milletin tek

²³ Muhittin Birgen, “Zavallı Kim? Ziya Gökalp mi, Bizler miyiz yoksa Gençlik mi?”, Son Posta, 26 Ekim 1937, s.1-2

²⁴ Peyami Safa, “ Bir İhtifal Komitesi İhtiyacı”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1937, s.3.

bir kaya gibi yekvücut olarak yurdun varlığını ve birliğini savunmak için canını kolayca ve seve seve feda etmesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yolunun da ancak güçlü idealler etrafında milletin kenetlenmesi ile mümkündür.

Ziya Gökalp'in derin idealist ruhuyla bu ihtiyacı gördüğüne değinen Birgen, bundan çeyrek asır evvel memlekete yeni bir iman telkin eden Gökalp'in herkesin güzelce anlayabileceği bir sadelikte “gözlerimi kaparım, vazifemi yaparım” vecizesi dile getirdiğinin altını çizmekteydi. Bu vecizede Gökalp'in memlekette herkesin “şu fani dünyanın bütün nefsanîyetlerine ve ihtiraslarına karşı gözlerini kapamasını ve yalnız kendi vicdanına huzur ve zevk veren bir duygu mukabilinde, vazifesini yapmaya çalışmasını” öğütlediğini dile getiren Birgen, belki de vazifenin sorumluluğu insana zor gelecek ve hak edilen elde edilemeyecek bile olsa toplumun genelinde bu ahlaki duruşun olması gerektiğine inanıyordu. Birgen'in de altını çizdiği üzere “Ziya Gökalp bunu söylüyordu; belki de bu kadarı çok sofıyane ve çok dervişane bir istektir. Fakat, hiç olmazsa büyük bir nüfus kütesinin, şu millet içinde buna yakın bir ruh taşıması mutlaka lazımdır.” Fakat Birgen'in de işaret ettiği gibi o günlerde büyük çoğunluk bırakınız gözünüzü kapamayı, yaratılıştan gelen iki gözlerinizi dört açmışlardır.

“Yirminci asrın korkunç egoizmi, o her insanın gözünü başka bir yıldız ve başka bir şaşaa ile kamaştıran sefih alayışle, melun bir şeytan gibi, aramızda gündün güne artan tahribatını yapmakla meşguldür” diyen Birgen üniversiteden başlayarak halka doğru incek bir yeni idealizmin şart olduğu kanaatindeydi. Gelecek nesillerin bu idealizmden muhakkak faydalanması gerektiği fikrinde olan Birgen özetle şunları önermektedir:

“İçinde yaşadığımız güzel inkılabın kati zaferini alkışlayacak olan nesiller, ancak ruhlarında bu idealizmin yüksek ateşini duyanlardan ve vicdanlarını cemiyetin müşterek menfaatleri karşısında daima biz kadar duyanlardan mürekkep olacaktır. Bizim nesil, iki gözünü dört açmaya çalışsa çalışsa kör olmuş bir nesildir. Biz Ziya Gökalp'i unuttuk bile. Hiç olmazsa onun şiarını gelecek nesillerde yaşatmaya çalışalım!”²⁵

Ziya Gökalp'in milliyetçilik anlayışının II. Dünya Savaşı arifesinde yine belirgin bir biçimde kimi mütefekkirlerimizin zihinlerinde önemli bir yer edindiğini görmekteyiz. Ziya Gökalp'in düşünce dünyasını farklı bir pencereden yorumlayan Peyami Safa aslında eserlerinde iki farklı Ziya Gökalp'in varlığından bahsetmektedir: birincisi milliyetçi, ikincisi telifçi Ziya Gökalp. Milliyetçi Ziya Gökalp kendi zamanında yaşayan üç fikir akımı İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülükten yalnızca sonuncusuna önderlik etti. İttihadı İslamcılara, İttihadı anasircılara,

²⁵ Muhittin Birgen, “Gözlerimi Kaparım Vazifemi Yaparım”, Son Posta, 29 Kasım 1937, s. 2.

kozmpolit Tanzimatçılara ve Garpçılara muhalifti. Bundan dolayı ne ne Sebilürreşad ne de İttihat mecmuaları ile bağdaşabildi. Ziya Gökalp yalnızca Türk Yurdu'nda yazar ve yalnızca Türk Ocağı'nda konuşurdu. Peyami Safa'nın işaret ettiği gibi bu Ziya Gökalp din ve medeniyet fikirlerine karşı sadece milliyet fikriyle cephe almıştı.

Peyami Safa bu milliyetçi Ziya Gökalp'in yanında ikinci bir telifçi Ziya Gökalp olduğu fikrindedir. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı kitabında bu üç kelimenin temsil ettiği üç fikir akımını uzlaştırmaya çalışmıştır. Safa'nın iddiasına göre bu kitap gençliğe üç kible gösterir: Biri Turan, Biri Mekke, biri de Avrupa. Bu kitabında Ziya Gökalp, öteki eserlerinde reddettiği bütün fikirleri kabule meyyal görünür. Hilafetçidir, Garpçıdır ve Türkçüdür. İki farklı Gökalp arasında tezat var görünse de milliyetçi Gökalp'in samimiyetinden emin olan Peyami Safa, asıl Gökalp'i kolektif şuurun milli bir şuur olduğunda ısrarcı olan mefkureci Ziya Gökalp'in fikirlerinde aramak gerektiği kanısındadır. Telifçi Gökalp bir ilim adamı değil politikacıdır. "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" adlı kitabını yazdığı zaman Türkiye Büyük Harp içindeydi. Başında bir Padişah ve Halife vardı. İttihadı anasır sistemi devam ediyordu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin savaş dönemi hayat memat kavgasında bu üç fikir hareketinden de istifade etmeye çalışmasını normal karşılayan Safa, Ziya Gökalp'in o zamanki telifçiliğini İttihat ve Terakki'nin politikasını kitaba uydurmaya çalışmak olarak değerlendirmekteydi. Peyami Safa bu olağanüstü koşulların ortaya çıkardığı Gökalp'i tasvip etmediğini de şu şekilde ifade etmekteydi:

"Büyük Harpte milliyetçi Ziya Gökalp karargahını Türk Ocağı'nda, telifçi Ziya Gökalp da karargahını Merkezi Umumide kurmuştu. Bu iki yerden biri Türk düşüncesinin ocağı, öteki de Türk politikasının merkeziydi. Ziya Gökalp kendini ikiye bölmeye ve bu iki yerde başka başka konuşmağa mecbur kaldı. Hakikatte Ziya Gökalp ne hilafetçi ne de medeniyetçidir. Ziya Gökalp milliyetçidir. Bugün bize kalan Ziya Gökalp da odur. Politikacı ve telifçi Ziya Gökalp'i tanımıyoruz."²⁶

Sonuç

Ziya Gökalp sadece yaşadığı devri değil sonraki devirleri de fikirleriyle etkilemiş münevverlerin başında gelmektedir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ideoloğu, Türk milliyetçiliğin fikir önderi olarak Meşrutiyetten Cumhuriyete geçen bir kuşağı derinden etkilemiş, genç yaşta vefat etmesine rağmen fikirleri ile Cumhuriyet nesillerini de uzun süre etkisi altında bırakmıştır. 1930'lu yıllarda Ziya Gökalp'in fikirlerinin milli devlet, milli dil, milli

²⁶ Peyami Safa, "İki Ziya Gökalp", Cumhuriyet, 2 Haziran 1938, s. 3.

din kavramları ekseninde zirvede olduğunu söylemek mümkündür. Fakat aynı zamanda Gökalp'in fikirlerinin artık miadını doldurduğunu ve yeni rejimin ortaya koyduğu sistematığın Gökalp'in telifçi fikirlerinden fersah fersah önde olduğu anlayışı da dönemin basınını ve entelektüel çevreleri etkilemiştir. Gökalp'e bu dönemde gelen eleştirilerin ağırlığını Gökalp'in imparatorluk mütefekkiri olduğu ve yeni Türkiye'deki yeni hayatın uzağında kalan düşünceleri olduğu şeklindedir. Özellikle Kadro dergisinde kimi eleştiriler ve sonraki dönemde Hasan Ali Yücel'in tezleri bu şekildedir.

Her ne kadar Ziya Gökalp'in fikirlerine eleştiriler yapılsa da 1930'lar basınında ve münevverlerinde Gökalp'in düşüncelerinin hala büyük bir ağırlığı ve saygınlığı vardır. Onun ortaya koyduğu kavramların ve düşünce pratiğinin milli devletin temel yaklaşımı olduğu da Gökalp'in izinden gidenlerce vurgulanmaktadır. Dönemde göze çarpan bir olumsuzluk olarak Ziya Gökalp'i anma törenlerinin yıldan yıla azalan bir ilgiyle karşılaşması ve fikirlerini emanet ettiği gençliğin bu törenlere karşı ilgisizliği olarak dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

“Günde Bir Kitap: İş Mecmuası Ziya Gökalp Nüshası”, Zaman, 23 Şubat 1935

“Sadri Ertem'in Fikirleri:1”, Kurun, 6 Nisan 1936

“Toplu İğne: Fakat O Derdi”, Vakıf, 27 Haziran 1931

Ağaoğlu, Ahmet; “Ziya Gökalp'e Dair Bazı Hatıralarım”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1934

Ataç, Nurullah; “Haftalık Edebi Musahabe- Fikirler ve İnsanlar: Ziya Gökalp” Milliyet, 18 Ağustos 1931

Atay, Falih Rıfkı; “İki Fikir Adamı”, Milliyet, 10 Ağustos 1931

Aydemir, Şevket Süreyya, İnkılap ve Kadro, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1990

_____ “Ziya Gökalp”, Kadro, Şubat 1932

Birgen, Muhittin; “Zavallı Kim? Ziya Gökalp mi, Bizler miyiz yoksa Gençlik mi?”, Son Posta, 26 Ekim 1937

_____ “Gözlerimi Kapatırım Vazifemi Yaparım”, Son Posta, 29 Kasım 1937

Ebüzziya, Velid; “Fertlerin Fazileti Milletlerin Selametidir”, Zaman, 23 Eylül 1934

Ertem, Sadri Etem; “Günün İşaretleri: Ziya Gökalp ve Abdullah Cevdet B.”, Vakıf, 17 Haziran 1931

_____ “Günün İşaretleri: Ziya Gökalp”, Vakit, 23 Ağustos 1931

_____ “Günün İşaretleri: Abdullah Cevdet ve Ziya Gökalp’in Bir Teşbihi”, Vakit, 1 Aralık 1932

Es, Hikmet Feridun; “Mazhar Osman Bey’le Bir Saat”, Akşam, 15 Ekim 1931

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri; “Türklerde içtimaiyat tarihçesi ve Ziya Gökalp”, İş Mecmuası, sayı:3-4, Temmuz 1934

Gökalp, Ziya; “Türklerde Aile Adları”, İş Mecmuası, sayı 3-4, Temmuz 1934

Safa, Peyami; “Hadiseler Arasında: Ziya Gökalp”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1936

_____ Bir İhtifal Komitesi İhtiyacı”, Cumhuriyet, 27 Ekim 1937

_____ “İki Ziya Gökalp”, Cumhuriyet, 2 Haziran 1938

Talu, Ercüment Ekrem; “Bugünde Bugün: Ziya Gökalp”, Cumhuriyet, 25 Ekim 1934

Yücel, Hasan Ali; “Ziya Gökalp’e Dair”, Akşam, 30 Mayıs 1938

Sürelî yayınlar

Akşam

Cumhuriyet

İş Mecmuası

Kadro

Kurun

Milliyet

Son Posta

Vakit

Zaman

TÜRK SOSYOLOJİK DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ZİYA GÖKALP ETKİSİ*

Nevin GÜNGÖR ERGAN**

ÖZET

Ziya Gökalp Osmanlı'da/Türkiye'de 1914 yılında Darülfünun içerisinde Dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsünü kurmuştur. Sosyoloji vasıtasıyla yıkılmakta olan Osmanlı İmparatorluğundan Türkiye Cumhuriyeti devletine geçiş sürecinde toplumsal dönüşümü sağlamıştır. Türkiye'de yerli ve millî bir sosyoloji geleneği kurmak ve milletleşmeyi sağlamak amacıyla olmuştur. Sosyolojinin konusu ve metodu konusunda Emile Durkheim'dan etkilenmekle birlikte Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünleşmesi ve milletleşmesi konusunda özgün fikirler ortaya koymuştur. Onun görüşlerine dayalı olarak İstanbul Üniversitesi içerisinde iki sosyoloji geleneği/ekolü kurulmuştur: Edebiyat Fakültesi içerisinde Yerli Sosyoloji Ekolü; İktisat Fakültesi içerisinde Millî İnşacı Ekol. Vefatının üzerinden 100 yıl geçmesine rağmen Gökalp'ın fikirlerine halen atıfta bulunulmakta, incelenmekte, tartışılmakta ve değerlendirilmektedir.

GİRİŞ

Sosyoloji Batı'da Feodalite'nin yıkılış sürecinde Fransız İhtilâli'nin ve Sanayi Devrimi'nin getirdiği önemli toplumsal değişim ve dönüşümler nedeniyle ortaya çıkmış olan sosyal problemleri çözmek amacıyla kurulmuş bir bilimdir. Osmanlı Devleti'nde ise toprak kayıplarının yaşandığı, savaşlar, isyanlar, işgaller, ... yoluyla imparatorluğun parçalanma sürecine girdiği sarsıntılı dönemde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde, çeşitli toplumsal problemlere çözüm üretme ve toplumu dönüştürme çabaları içerisinde kurulmuş bir bilimdir. Bu toplumsal ortamlarda sosyal, siyasî, ekonomik problemlere çözüm bulmak amacıyla ilk sosyoloji kürsüsü 1913 yılında Fransa'da, dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsü ise 1914 yılında Osmanlı'da/Türkiye'de kurulmuştur.

Ziya Gökalp'ın doğduğu ve yaşadığı yıllar Osmanlı Devleti'nin gerilediği, parçalandığı, birçok mücadelenin, savaş ve ihtilallerin yaşandığı yıllardır. Durkheim'ın ihtilal sonrası iç karışıklıklar içinde bulunan Fransa'nın toplumsal problemlerini sosyoloji vasıtasıyla çözmeye

* Bu metnin hazırlanmasında yazar tarafından hazırlanan "Türkiye'de Sosyoloji" (içinde. *Sosyoloji*, Ed. Esra Burcu Sağlam vd., Ankara: Siyasal Kitabevi Yayını, 2018, s. 619-994); "Türkiye'de Sosyoloji ve Türk Sosyologları" (içinde. *Türkiye'de Sosyoloji ve Gelişimi*, Ed: Birsen Şahin Kütük vd., Ankara: Nobel Yayını, s. 1-48) isimli kitap bölümlerinden faydalanılmıştır.

** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Emekli Öğretim Üyesi.

çalışması gibi, Ziya Gökalp da Osmanlı /Türk toplumunun problemlerini sosyoloji vasıtasıyla çözmeye çalışmıştır. Ziya Gökalp 1900'lü yılların başında Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletini kurmanın ve Türk toplumunun milletleşmesinin fikrî zeminini hazırlamış; Türkiye'de sosyolojinin ve sosyoloji kürsüsünün kuruculuğunu yapmıştır. O, dünyadaki gelişmeleri ve Osmanlı Devleti'nin içindeki ayrılmaları gözleyerek; 20. Yüzyılda artık imparatorlukların yıkılacağını ve yerlerine ulus-devletlerin/milletlerin geçeceğini görmüştür. Bu süreçte Osmanlı İmparatorluğu da diğer imparatorluklar gibi ortadan kalkacak ve yerine Türkiye Cumhuriyeti ulus devleti geçecek; sosyoloji de bu süreçte ortaya çıkan problemlere çözüm getirerek toplumsal dönüşümü sağlayacaktır.

Ziya Gökalp Türkiye'de sadece sosyolojinin kurucusu olmakla kalmamıştır; 1910 yılında o zaman Osmanlı sınırları içinde yer alan Selanik'teki İttihat Terakki Sultanisi'nde *ilk sosyoloji dersini* vermiştir. 1913 yılında *İlm-i İçtimaî* adıyla Türkiye'de ilk sosyoloji ders kitabını yazmıştır. Türkiye'de sosyolojiyi ilan eden ilk dernek 1913'te İstanbul'da kurulan ve kurucuları arasında Ziya Gökalp'ın da yer aldığı *Türk Bilgi Cemiyeti*'dir.

Korkut Tuna'nın belirttiği gibi, Ziya Gökalp'ta iki sosyoloji vardır: Genel olarak medeniyetleri ve harsları karşılaştırarak toplumların ve kurumların tâbî olduğu kanunları arayan soyut bilim olan *karşılaştırmalı sosyoloji* ... yalnız bir millete ait harsın mensup olduğu medeniyetlerden nasıl temayüz ederek özel bir renk aldığını ve kendi kişiliği dairesinde nasıl evrim geçirdiğini arayan *millî sosyoloji*. Bu ikili ayırmadan sonra gerek bunların gerek genel medeniyetler ile harsların karşılaştırılması ile ilgilenen *umumî sosyoloji* "toplumsal bilimlerin en geneli" olarak her iki sosyoloji anlayışını kuşatan bir anlayışı göstermektedir (Tuna, 2002, s. 126-127).

Burada öncelikle Ziya Gökalp'ın temel sosyolojik görüşleri kısaca açıklandıktan sonra onun görüşlerine dayalı olarak gelişen iki Sosyoloji Ekolü'nün özelliklerine ve düşünürlerinin fikirlerine değinilecektir.

1. Ziya Gökalp ve Türk Sosyolojisi

Ziya Gökalp Diyarbakir'li bir halk çocuğu olarak doğmuş, babası ve amcasının imkanları ve yönlendirmeleriyle kendisini geliştirmiş, Doğu ve Batı'yı tanımış, ülkenin içinde bulunduğu şartlardan bunalıma girecek kadar etkilenmiş, edindiği mefkûre sayesinde hem kendi fikri gelişiminin rotasını çizmiş, hem Osmanlı Türk toplumunun problemlerine çözüm üreterek Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte toplumsal dönüşümün fikri zeminini hazırlayabilmiş bir büyük Türk düşünürüdür. Fikir ve aksiyonları ile hem II. Meşrutiyet hem de Cumhuriyet

dönemine damgasını vurmuştur. Türk düşünce tarihinde ve Türk sosyolojisinde hakkında en çok araştırma ve yayın yapılan sosyolog Ziya Gökalp'tır.

Eserleri dikkatle incelenirse Gökalp'ın sosyolojinin konusunu ve metodunu tanımlarken E. Durkheim'in görüşlerinden faydalanmış olduğu, diğer teorik görüşlerini Türk toplumunun tarihinden ve sosyo-kültürel yapısından çıkardığı görülür. Sosyolojinin konusu olan *zümreyi* “özel bir dayanışma ile birbirine bağlı bulunan fertlerin toplamı”; *müesseseyi* ise “bu zümrelerin kendi fertlerine isteyerek veya zorla kabul ettirdikleri algılama veya yapma tarzları” olarak tanımlamıştır.

Gökalp *Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul (1331/1915)* (Ziya Gökalp, 1977, s. 6-8) adlı makalesinde sosyolojik metodun temel ilkelerini şöyle belirtmiştir: İnceleme pratik olmamalı, sırf teorik (nazari, spekülâtif) olmalı; duygusal olmamalı, aklı olmalı; tümevarım yoluyla yapılmalı, incelemeler subjektif (nefsî) olmamalı, objektif (şey'i) olmalıdır. Ayrıca, incelemeye konu olan şeyin bağımsız bir realite olması gerekir. Bu da yetmez, bu realitenin “determinizm (muayyeniyet)” ilkesine tâbî olması, yani bu realite içerisinde her olayın yine bu realite içerisinde belirli sebeplere bağlılığı gerekir. Sosyoloji biliminin kurulabilmesi için sosyal realitenin kanunlarının *sosyal determinizm* ilkesi çerçevesinde aranabilmesi gerekir.

Gökalp'ın görüşleri içerisinde önemli bir husus *hars-medeniyet ayrımı*dır. *Hars*'ı bir toplumun bütün fertlerini birbirine bağlayan, yani aralarında dayanışmayı sağlayan kurumlar toplamı; *medeniyet*'i bir toplumun üst tabakasını başka toplumların üst tabakalarına bağlayan kurumlar toplamı olarak tanımlayan Gökalp'a göre hars ve medeniyetin benzer ve farklı yanları vardır: Hars ile medeniyet arasındaki ortak nokta, ikisinin de bütün sosyal hayatları (dinî hayat, hukukî hayat, estetik (bedîî) hayat, ahlâkî hayat, lisanî hayat, aklı hayat, ekonomik hayat, fennî hayat) içlerine almalarıdır.

Hars ile medeniyet arasındaki farklılıklar da şunlardır: Hars millîdir, medeniyet beynelmileldir. Medeniyet ferdî iradelerle ve usul vasıtasıyla meydana getirilen sosyal olayların toplamıdır, harsa ait olan şeyler ise usul ile fertlerin iradesiyle, yani sunî olarak değil, ilham yoluyla ve tabîî olarak meydana gelmişlerdir. Medeniyet bilgilerin ve tekniklerin toplamıdır, hars ise bir millete ait duygular ve zevklerden oluşur. Bu sebeplerle harsa ait unsurlar taklit edilemez, bir milletten diğerine geçirilemez, medeniyete ait unsurlar ise bir milletten diğerine geçirilebilir, taklit edilebilir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 25-29).

Gökalp'ın bir başka özgün görüşü sosyolojinin konusu olan sosyal zümreleri üçe ayırarak adeta Türk toplumunun tarihsel gelişim sürecini açıklayabilecek teorik görüş ortaya

koymasıdır: Gökalp'a göre (1976a, s. 75-76) sosyal zümreler üçe ayrılır: Ailevî Zümreler, Siyasî Zümreler ve Meslekî Zümreler. Bunlar arasında en önemli olanı kendi başına yaşayan bağımsız veya yarı bağımsız bir topluluk olan siyasî zümrelerdir.

Siyasî zümreler de üçe ayrılır: *Cemia*: Bir kavimden yalnız küçük bir kısmın siyasî bir topluluk halini alması ile ortaya çıkar. Meselâ, herhangi bir kavim bağımsız aşiretlere ayrıldığında, bunlardan her biri bir cemiadır. Bir zaman sonra, cemialardan biri, diğerlerini fethederek hakimiyeti altına alır; çeşitli kavimlere ve dinlere mensup cemialardan oluşan, homojenliğini kaybetmiş bir halita şeklindeki *camia* oluşur; Gökalp'a göre bütün feodal beylikler ile imparatorluklar *camia* niteliğindedirler. Yine bir müddet sonra *camialar* çökmeye başlar; imparatorlukların içinde dil, düşünce, duygu, millî duygu, millî düşünce bakımından ayrılmalar olur, yani milliyet duygusu meydana gelir, millî vicdan oluşur ve *cemialar* milliyet halini alır. Bir milliyet millî vicdana sahip olduktan sonra, artık uzun süre tâbî halde kalamaz; er ya da geç siyasî bağımsızlığını elde ederek bağımsız bir siyasî topluluk haline gelir. Bu homojen, bağımsız ve birlik halindeki topluluğa *cemiyet* adı verilir, bu cemiyetlere *millet* de denir.

Gökalp'a göre Osmanlı İmparatorluğu da bütün imparatorluklar gibi geçici bir camiadan ibaret olduğu için er geç yıkılacak ve yerine Türkiye Cumhuriyeti ulus-devleti kurulacak ve hakikî cemiyet olan Türk milleti oluşacaktır.

Gökalp'a göre *millet* ne coğrafi, ne ırkî, ne siyasî ne de iradî bir zümredir. Millet, dilce, dince, ahlâkça ve bediiyatça ortak olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden oluşan bir zümredir. Türk köylüsü bunu “dili dilime uyan, dini dinime uyan” diyerek tanımlar. Kısaca millet, kendine özgü bir harsa sahip olan bir zümre demektir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 17-18).

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

Ziya Gökalp 1918 yılında yayımlanan *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (Ziya Gökalp, 1976b) adlı eserinde II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı'yı içinde bulunduğu çöküş durumundan kurtarmak amacıyla ortaya atılan Batıcılık, İslamcılık, Osmanlıcılık, ... gibi fikir akımlarından en etkili olan üçünü bir senteze ulaştırarak, sosyo-kültürel bütünleşmenin ve millî birliğin kurulmasında etkili olmuş, ulus devletin ve milletleşmenin yolunu açmıştır.

Gökalp'a göre bir milletin aydınlarına, düşünürlerine o milletin güzideleri denir. *Güzideler* yüksek derecede bir eğitim ve öğretim görmüş olmakla halktan ayrılmışlardır. *Güzideler* medeniyete sahiptirler, halkta hars vardır. O halde *güzideler* iki amaçla halka doğru gideceklerdir; halktan harsî bir terbiye almak ve halka medeniyet götürmek. *Güzideler* halka

gidecekler; halkın harsını, adetlerini, geleneklerini, göreneklerini, sekiz tür sosyal hayatı ve bu hayatların içinde Türk milletinin öz harsını bulacaklardır; bu buluş *Türkleşme*dir.

Gökalp'a göre Türklük ve İslâmlık; biri milliyet, diğeri beynelmileliyet niteliğinde oldukları için aralarında zıtlık yoktur. *İslâmlaşmak* Türk milletinin manevî ihtiyaçlarını esas alan ve Türkleşmekle beraber devam eden bir mefkûre niteliğindedir. İslam dininin esaslarına uymakla hem Türk toplumundaki sosyo – kültürel bütünleşme sağlanacak, hem de Türk milleti ile diğerk İslam milletleri arasında sosyo – kültürel dayanışma güçlenecektir.

Muasırlaşmak (Çağdaşlaşmak), Avrupalılar gibi araç ve makineler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak şekil ve hayat tarzı bakımından Avrupalılara benzemek değil; çağdaş medeniyet zümresinin gittikçe ilerleyen bilim ve hünerinde hiçbir milletten geri kalmayacak şekilde üstün bir konum kazanmak demektir.

Türkçülük

Ziya Gökalp 1923 yılında yazdığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde *Türkçülük*'ü “Türk milletini yükseltmek” olarak tanımlamış, Türkçülüğün ilkelerini ve programını da şu şekilde açıklamıştır:

Dilde (Lisanî) Türkçülük'ü çok önemli bulan Gökalp'a göre, Yeni Türkçe önce dilimizi gereksiz Arapça ve Acemce deyimlerle tamlamalardan temizlemekle, ikinci olarak ona dilimizde bulunmayan millî deyim ve ifade şekillerini eklemekle ve son olarak da henüz sahip olmadığımız için yaratmak zorunda olduğumuz milletlerarası kelimeleri eklemekle ortaya çıkacaktır. Bu üç işlemde birincisine *temizleme*, ikincisine *harslaştırma*, üçüncüsüne *geliştirme (tehzip)* denir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 130).

Gökalp'a göre bediü (estetik) Türkçülük'ün temel ilkesi millî zevki bulmak için halka doğru gitmek, halk sanatlarından estetik bir terbiye almak, ayrıca güzel sanatların milletlerarası ustaları olan sanat dâhilerinden zevk dersi ve terbiyesi almaktır (Ziya Gökalp, 1976a, s. 142).

Ahlâkî Türkçülük'ü vatanî ahlâk, meslekî ahlâk, aile ahlâkî, medenî ahlâk ve milletlerarası ahlâk başlıkları altında açıklayan Gökalp, Eski Türklerde bu ahlâk çeşitlerinin yüksek olduğuna dair çeşitli örnekler vermiştir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 144-167).

Gökalp'a göre, *hukukî Türkçülük* bütün kanunlarımızın hürriyeti, adaleti ve eşitliği sağlamaya, demokrasiyi gerçekleştirmeye yönelik olarak düzenlenmesidir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 168-169).

Dinî Türkçülük din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olmasıdır (Ziya Gökalp, 1976a, s. 170-171).

Gökalp'a göre *iktisadî Türkçülük* açısından Türklerin mefkûresi, ferdî mülkiyeti kaldırmaksızın, toplumsal serveti fertlere gasp ettirmemek, genelin menfaatine sarf etmek üzere korumak ve arttırmaya çalışmaktır. Ayrıca mutlaka ağır sanayii kurmak gerekir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 172-176).

Siyasî Türkçülük'ü açıklarken Halkçılıkla Türkçülük'ün birlikte ele alınmasını isteyen Gökalp'a göre gelecekte mefkûrelerimizi gerçekleştirmekte Halkçılıkla Türkçülük daima birlikte yürütülecektir (Ziya Gökalp, 1976a, s. 177-178).

Gökalp yeni hayat ile yeni bir toplumun/millet'in oluşturulacağı dönemde fertlere millî mefkûre aşılama çalışır. *Mefkûreyi* ruhları coşkunlukla dolduran ve insana kendisi için hayatını, servetini, her şeyini feda ettiren kolektif bir yaşayış tarzı olarak tanımlayan Gökalp, zamanında Türk toplumunda meslekî, ailevî, beynelminel vb. birçok mefkûre olduğunu, millet mefkûresinin bunların hepsinin üzerinde yer aldığını belirtir.

Eserleri dikkatle incelendiğinde, Gökalp'ın sosyolojik çalışmalarının iki büyük amacı bulunmaktadır: Yerli ve millî bir sosyoloji kurmak ve Türk toplumunda milletleşmeyi sağlamak. Gökalp'ın bu amaçlarına dayalı olarak kurduğu sosyoloji kürsüsünden iki sosyolojik ekol kaynaklanmıştır. 1930'lu yıllardan itibaren İstanbul Üniversitesi içinde Edebiyat Fakültesi'ndeki ilk sosyoloji kürsüsü *Yerli Sosyoloji Ekolü*, önce Hukuk Fakültesi içinde kurulan ve daha sonra İktisat Fakültesi'ne geçmiş olan İktisat ve İçtimaiyat Kürsüsündeki kadro *Millî İnşacı Ekol* olarak isimlendirilebilir.

2. Ziya Gökalp ve Türkiye'de Sosyolojinin Ekolleşmesi

Kuruluş döneminde Türkiye'de iki sosyoloji ekolü bulunmaktadır: Fransa'da Au. Comte'un ismini verip, Durkheim'in kurduğu ve geliştirdiği Sosyoloji Okulu'nun temsilcisi olarak tanınan Sosyoloji/Sosyolojizm Okulu'nun kurucusu Ziya Gökalp; Fransa'da Frederick Le Play'in kurup, Edmond Demolins'in toplumsal yapı sınıflamasını yaptığı Sosyal Bilim Okulu'nun temsilcisi olarak tanınmış olan Prens Sabahaddin'in kurduğu Sosyal Bilim Okulu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü sosyologlarının içinde yer aldığı Yerli Sosyoloji Ekolü ve İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji ve Metodoloji Araştırmaları Merkezi sosyologlarının oluşturduğu Millî İnşacı Ekol Ziya Gökalp'ın görüşlerinden kaynaklanmıştır. Burada konumuz dışında kaldığı için üzerinde durulmayacak olan Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Sosyoloji bölümü sosyologlarının içinde yer

aldıkları Ankara Ekolü'nün temelinde ise, özellikle metodolojik açıdan, Prens Sabahaddin Okulu'nun izleri bulunmaktadır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken hemen hemen Gökalp'in yaşadığı savaşları, işgalleri ve iç savaşları, imparatorluğun parçalanış sürecini yaşamış; ancak çalışmalarını Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu, inkılapların yapıldığı ve yapılmakta olduğu dönemin Türkiye'sinde yayımlanmış ikinci nesil Türk sosyologlarıdır. Türkiye'de sosyolojinin diğer toplumsal bilimlerle ilişkileri, diğer sosyal bilimlerden ayrılması, sistemleşmesi üzerinde çalışmalar yapmışlardır.

Her ikisi de sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında, çok çeşitli konularda çok sayıda eser vermişlerdir. Bir taraftan üniversitede (Ülken Edebiyat Fakültesi'nde, Fındıkoğlu önce Edebiyat Fakültesi'nde, 1936'dan sonra İktisat Fakültesi'nde) öğrenci ve bilim insanı yetiştirirken, bir taraftan monografik çalışmalarıyla Türk düşünce ve kültür hayatını tanımışlar ve tanıtmışlar; çeşitli dernek, vakıf, birlik, gazete ve dergilerin kuruculuğunu yapmışlar ve bu yayın organlarında çok sayıda yayın yapmışlar; eski Türkçe metinler üzerinde çalışarak geçmiş, halihazır ve gelecek nesiller arasında köprü vazifesini görmüşler; yabancı dilden çeviriler yapmışlar; ders kitapları yazmışlar; uluslararası kongrelerde Türkiye'yi temsil etmişler, ... böylece Türkiye'de yerli ve millî bir düşünce geleneğinin kurulmasına ve milletleşmenin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.

Her ikisi de Gökalp'in kurduğu sosyoloji ekolünün devamıdır. Ancak, ekollerinin kendilerinden sonraki temsilcileri açısından bakıldığında, Ziyaeddin F. Fındıkoğlu'nun devamcıları daha çok Türkiye'de millet inşa sürecine odaklanırlarken, Hilmi Ziya Ülken'in devamcıları çeşitli isimler altında, Türkiye'de yerli sosyoloji/Türkiye sosyolojisi kurma üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu sebeple Yerli Sosyoloji Ekolü Hilmi Ziya Ülken ile, Millî-İnşacı Ekol/Millet İnşa Ekolü Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ile başlatılacaktır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü: Yerli Sosyoloji Ekolü

Yerli Sosyoloji Ekolü Ziya Gökalp'in 1914 yılında kurduğu İçtimaiyat Darülmesai'sinin devamıdır. Gökalp'tan sonra burada, Necmettin Sadık, Mehmet İzzet, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ders vermişlerdir.

Ekolün iki temel özelliği sosyal olay ve olguların açıklanmasında tarihsel yaklaşımı kullanması ve yerlilik anlayışını vurgulamasıdır. Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, Baykan Sezer, Korkut Tuna, A. Fügen Berkay ve Ümit Meriç'in görüşleri bu ekol içerisinde değerlendirilebilir.

Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünün Ziya Gökalp'tan sonraki temsilcisidir. Ülken'in sosyolojik görüşleri Anadoluçuluk/Memleketçilik akımı içerisinde değerlendirilebilir. Ona göre;

“Memleketçilik imparatorluk yıkıldığı sırada Osmanlıcılık, Turancılık ve İslamcılığa tepki olarak doğmuştur. Osmanlıcılarda Turancılığa, bir kısım Batıcılarda İslamcılığa karşı tepki de daima iki soyut görüşün birbiriyle savaşından ibaret kalıyordu. Oysa memleketçiliğin bu üç akıma karşı aldığı tepki tavrı, gerçek vatan fikrinin hayalî bir vatan fikrine, somut bir görüşün soyut bir görüşe karşı tepkisi olduğu için ötekilerden çok farklı idi. Bu görüşün millet anlayışı her şeyden önce tarihte sınırları çizilmiş belirli bir vatan anlayışına dayanıyordu” (Ülken, 2013, s. 716).

Ülken iki tür Anadoluçuluk olduğunu belirtir: 1) Anadolu'yu doğacak yeni kültürün kaynağı ve hedefi olarak gören kültürcü Anadoluçuluk ki Ülken Anadoluçuluğun bu koluna mensuptur. 2) Anadoluçuluğu fiilî ve siyasî olarak algılamak ve uygulamak isteyen ideolojik Anadoluçuluktur ki Ülken'e göre Mükrimin Halil Yinanç bu tür Anadoluçudur.

Kültürü “milletin içinde bulunduğu medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve adetleri ve bunların ürünleri toplamı” olarak tanımlayan Ülken Gökalp'ın hars-medeniyet ayrımını kabul etmez. Ona göre, *millî kültür*, milletin yaratıcı kuvvetlerini geliştirebilmek için yapılan hazırlıkların bütünü"dür. *Milletin temelleri* irade ve istiklalle çizilmiş, açık bir tarih şuuruna dayanan vatan ve bu vatandaki maddî ve manevî kıymet kaynaklarıdır; *milletin hedefi*, şahsî kıymetler yaratışı ile vücuda gelen ve başka milletlerin yaratışları ile birleşen kültür ve medeniyettir (Ülken, 2008, s. 178).

Ülken'e göre, milletler eski kavimlerin bölünmesinden ya da birkaç kavmin birleşmesinden doğar. Ancak, onları birbirinden ayıran en önemli özellik bütün bu etnik, teknik, filolojik ve dinî unsurların belirli bir zaman sürecinde çizilmiş, kesin ve açık bir vatan'a dayanmasıdır. Tarih şuuru, vatani o kadar belirler ki, zamanla bütün diğer unsurlar onun içinde özel birer rol alarak birbirleriyle karışırlar, kaynaşırlar; yeni bir toplumsal tip olan *millet*'i meydana getirirler (Ülken, 2008, s. 305-306).

Türk milletini oluşturan unsurlar: Anadolu'nun uzun bir tarihî süreçte medenî ve siyasî bir birlik kazanması, Oğuzların birkaç yüzyıl içinde İslamlaşarak bu vatana yerleşmeleri, onu izleyen birçok savunma ve istila hareketleri ile vatan sınırlarının ve Türk kültürünün çizilmesidir. *Türk milleti*, etnik bakımdan Orta Asya Turanî kavimlerinden Oğuz kavmine, vatan bakımından tarihî bir kuruluş olan Anadolu ve bir kısım Rumeli'ye, din bakımından

İslamiyet'e, medeniyet bakımından çağdaş medeniyete bağlı olan; ancak bu unsurları yanyana getirmeye gerek olmayacak şekilde, bin seneden fazla bir zamanda onların kaynaşmasından ve bir vatan üzerinde sosyo-kültürel birliğin kurulmasından doğmuştur (Ülken, 2008, s. 306-307).

Hilmi Ziya Ülken'e göre; Türk milletini şekillendiren üç önemli olay; Malazgirt Savaşı, İslam alemine girmeleri, Anadolu'nun ve İstanbul'un fethidir (Ülken, 2011, s. 879-880).

Cahit Tanyol (1914-2021)

1945 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümüne asistan olan Cahit Tanyol, 1961 yılından itibaren Sosyoloji Enstitüsü Müdürlüğü, 1970 yılından itibaren bunun yanında Sosyoloji Bölüm Başkanlığını üzerine almış, 1982 yılında yaş haddinden emekliye ayrılıncaya kadar İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünde görev yapmıştır.

Erkan Çav, Tanyol'un yayımlanmamış notlarından yararlanarak onun Türkiye ve Batı sosyolojisinin oluşması hakkındaki görüşlerini şöyle aktarır: Tanyol'a göre, Batı'da sosyolojinin arka planında daima metafizik sistem vardır, sosyologlar felsefeden gelirler. Türkiye'de ise felsefe geleneği oluşmamıştır, sosyoloji doğrudan tarihle bağlantılıdır; tarihi dikkate almayan bir sosyoloji yerli ve yararlı olma imkânına sahip değildir.

“Gerçek bir sosyoloji, Türkiye'nin sosyal ekonomik ve politik sorunlarını yabancılaşmaktan kurtulmuş bir sosyoloji metodu ile, açık-seçik olarak tespit etmek zorundadır. Bu sorunlar yanlışsız olarak ortaya çıktıktan sonra, Türk toplumunun evrim şemasını bulmak gerekir. Sosyolojinin üniversal kanunları olmadığına göre söz konusu olan bir tek toplumun sosyolojisidir. Bu da ancak o toplumda değişen değerlerle değişmeyen değerleri tespit etmekle mümkündür. Sosyolojinin vazifesi bir toplumda değişimin kanunlarını bulmak ve objektifini üzerinde en fazla oynanan değerlere kaydırmaktır. (Tanyol, Yayımlanmamış Notlar'dan Çav, 2011, s. 91-92).

Sabahaddin Güllülü'ye göre Tanyol “tarihe sosyoloji ile bakmak” olarak ifade edilen karşılaştırmalı tarihsel yöntem ve materyalizmin etkisiyle, Doğu-Batı farklılığından hareket ederek, Türk sosyo-kültürel yapısını temellendirmeye çalışmıştır. “Türkiye'nin toplumsal yapısı” sorunu, Doğu ve Batı toplumlarının sosyal, ekonomik ve siyasal farklılığı bağlamında ele alınıp analiz edilmelidir. Çünkü dikkatli bir gözle bakıldığında sosyolojik olarak, Doğu ile Batı'yı, bu iki medeniyet çevresini oluşturan tarihsel dinamikler tamamıyla birbirinden farklıdır. Her iki medeniyette de zihniyet ve dünyaya bakış şekilleri sebebiyle bu fark hep var olmuştur ve var olmaya devam edecektir (Güllülü, 2010, s. 20).

Baykan Sezer (1939-2002)

1969 yılında İstanbul Üniversitesi'nde asistan olarak göreve başlamış olan Baykan Sezer 1982 yılında Cahit Tanyol'un emekliye ayrılması üzerine Sosyoloji Bölümü Başkanlığına atanmış, 1993'te kendi isteğiyle bu görevi bırakmış, 1998 yılında yine kendi isteği ile emekliye ayrılmıştır.

Sosyolojinin Batı sorunlarına çözüm bulmak amacıyla ortaya çıkan bir bilim olduğunu belirten Sezer, bu durumun Batı sosyolojisine önemli bir avantaj sağladığını ifade eder. Çünkü Batı sosyolojisi kendi toplumunun sorunlarının bilincine vararak oluşmuş olduğundan toplum tanımları ve sınıflandırmaları Batı toplumunu açıklayabilmektedir. Örneğin, *endüstri toplumu* kavramı bu anlamda Batı'yı tanımlayabilmektedir. Biz bu konuda Batı kadar şanslı değiliz. Sosyoloji bize Batı'dan aktarılmış olduğu için kendimizi ancak Batı'ya göre tanımlayabiliyoruz ve kendimize 'henüz endüstri devrimini gerçekleştirmemiş toplum' diyoruz. Bu da kendimizi olumlu değil, olumsuz yönden ve kendimizde bulunan değil bulunmayan özelliklere göre tanımladığımız anlamına gelir (Sezer, 1988, s. 22).

Sezer'e göre sosyolojinin toplumsal olay ve olguları açıklarken iki önemli yöntemsel çalışma aracı vardır; temel etken ve toplumsal gelişme çizgisi. *Temel etken* (yani bir dönemden diğerine geçişte rol oynayan olaylar) gerçek anlam ve işlevini toplumların tarihsel gelişme çizgileri içinde bulduğu gibi, *toplumsal gelişme çizgisi* de ancak temel etken olarak gördüğü olayın tarihsel süreçte geçirdiği aşamaları izleyerek varlığını kazanmaktadır. Böylece temel etkende ortaya çıkacak değişimler toplumların tarih içinde göstereceği gelişmelere yön vermekte ve tarihteki gelişmeleri temel etken sayesinde bir bütünlük içinde izleyebilmekteyiz.

Sezer'e göre bugün Türk sosyolojisinin yapması gereken, Batı kalıplarıyla Türk tarihini değerlendirmek yerine *temel etken ve toplumsal gelişme çizgisi* araçlarını kullanarak, kendi tecrübelerimiz, bilgi ve veri kaynaklarından yararlanmamıza imkân veren Doğu-Batı ilişkileri çerçevesinde toplumsal problemlerimizi ele almak ve değerlendirmektir. Böyle bir yaklaşım problemlerimizi doğru olarak tespit etmemize izin vereceği gibi onların üstesinden gelmemizi sağlayacak gücümüzü de gösterecektir.

"Sezer'in Kemal Tahir'den yola çıkarak oluşturduğunu ifade ettiği Doğu-Batı Çatışması Teorisi, Yunanlıktan itibaren bütün bir dünya tarihini açıklayabileceği iddiasını örtük bir biçimde bünyesinde bulundurmaktadır. Doğu-Batı Çatışması Teorisi'nde Doğu ve Batı uygarlıklarının çatışmasının tarihsel süreç boyunca kesintiye uğramadan devam ettiği fikri hakimdir" (Çetin ve Güngör Ergen, 2023, s. 559).

Korkut Tuna (1944...)

İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Araştırmaları Merkezi Müdürlüğü, Sosyoloji Bölümü Başkanlığı, Edebiyat Fakültesi Dekanlığı gibi idarî görevlerde bulunmuş olan Tuna, halen İstanbul Ticaret Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümünde görev yapmaktadır.

Korkut Tuna da Baykan Sezer gibi çalışma konularını Doğu-Batı ekseninde ele almıştır. Ona göre “sosyoloji Batıda 19. Yüzyılda toplum sorun ve açmazlarına çözüm aramak, büyük sorun ve kriz yaratan olayları yönlendirebilmek amacıyla ortaya çıkmış bir bilimdir. Batı’nın 15.-16. Yüzyıllardan beri izlenen gelişmesi toplumlararası ilişkilerde belli bir güce sahip olmasına ve toplumlar arasından gerçekleşen dünya egemenliğini ele geçirmesine yol açmıştır” (Tuna, 1991, s. 29).

Tuna *Batılı Bilginin Eleştirisi* (1993) adlı eserinde her bilginin ve bilme tarzının bir dünya görüşü ve ideolojik zeminden beslendiğine işaret eder. Ona göre “yapılacak iş etrafımızı saran bu görünmez bilgiler ağını görünür kılmak, tüm insanlığın ürünü ve başarısı olan bilgileri Batılılaştıran ve tek bir kör amacın hizmetine veren yorum ve mekanizmalar ile bunların altında yatan siyaset ve çıkarları gözler önüne serilebilmek ve bu bilgileri gerçek boyut ve geçerlilikleri ile tanıtabilmektir” (Tuna 1993, s. 11).

Korkut Tuna dünyaya kendi gözümüzle bakmak ve problemlerimizi çözmek için yeni bir sosyolojik anlayışa ve yaklaşıma ihtiyacımız olduğunu belirtmekte, “bu sosyoloji ile kendi sorunlarımızın çözümünü ararken, kurulacak yeni bir dünya ilişkileri düzeni içinde Türk toplumunun hakettiği yeri alması için çaba” sarfetmemiz gerektiğini belirtmektedir (Tuna, 2002, s. 93).

A. Fügen Berkay (1945 ...)

Berkay’ın doktora öğrenciliğini ve asistanlığını yapmış Vehbi Bayhan’ın belirttiği gibi (Bayhan, 2017, s. 263), Berkay Tanyol’un danışmanlığında, 1973 yılında hazırladığı *Yunus Emre’nin Türk Toplumundaki Yeri* isimli tezinde Türkiye Sosyolojisi üzerine analizler yapmış, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü ve İnönü Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’nde yıllarca Türkiye Sosyolojisi dersini vermiştir. Berkay’ın sosyoloji anlayışı, ilk asistanlığa başladığı, doktora ve doçentliğini aldığı, öğretim elamanı ve üyesi olarak yıllarca görev yaptığı İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü geleneğinden gelmektedir. “Tarihle hesaplaşmadan, sosyal tarihimizi şematize etmeden, bugünü kavramanın, anlamının imkânsızlığını, dahası yanlışlığını çalışmalarımız sırasında bir kere daha anladık” ifadeleriyle sosyolojik çalışmalarda tarihin önemini belirten Berkay, Türkiye’nin tarihini iyi bilmek için Türkiye sosyolojisi yapmak

gerektiğini belirtmiş, sosyal-tarihsel bakış açısıyla Türk kültürünün Batı'dan farklı olduğu üzerinde durmuştur.

Ümit Meriç (1946...)

Ümit Meriç, Hilmi Ziya Ülken sonrasında Cahit Tanyol ile birlikte İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Geleneği'ni/Ekolü'nü devam ettiren Nurettin Ş. Kösemihal'in (1909-1972) 1969 yılında önce fahri asistanı, sonrasında (1970) kadrolu asistanı olarak Bölümdeki görevine başlamıştır.

Meriç'e göre Türkiye'de sosyoloji tarihe dayanmalıdır, Batılı teoriler bizim toplumumuz için geçerli değildir.

“Her içtimaî hadise, başka bir içtimaî hadisenin eseri olduğuna göre Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları, Türk tarihine dayanmak zorundadır. Batılı ilim adamlarının kendi cemiyetlerini ve kendi tarihlerini dikkate alarak inşa etmiş oldukları nazariyeler hiç değilse dünü ile Batılı olmayan cemiyetimiz için geçerli olamaz” görüşünde olan Meriç'e göre, geçmişimizi tanımak için başlıca kaynaklarımız ise “vak'aniüvislerle tarihçilerin eserleri” olmalıdır (Çav, 2021, s. 53).

1975 yılında *Cevdet Paşa'nın Devlet ve Cemiyet Görüşü* isimli doktora tezi ile Osmanlı tarihinin son dönemini, bu dönemin modernleşme ile dönüşen içeriğini ve dinamiklerini Osmanlı toplum ve devlet yapısı bağlamında inceleyen Meriç'in sosyoloji yaklaşımı, adım adım Batı'dan Doğu'ya, Doğu'da ise İslam'a doğru çevrilir. Ümit Meriç, Türkiye'de sosyoloji tarihinin Ziya Gökalp ile değil, Cevdet Paşa ile başlamasını önerir; çünkü ona göre Paşa tarihî olayların çokluğunu tıpkı İbn Haldun gibi sosyolojik bir geometriye oturtmuştur. Cevdet Paşa karşılaştırmalar yapan bir sosyologdur, ülke realitesinin Avrupa realitesinden farkını, Cumhuriyet Türkiye'sinin birçok sosyoloğundan çok daha derin bir anlayışla kavramış, Osmanlı medeniyetini dünya medeniyetler tarihi içindeki yerine oturtmuş, toplumlar arası ilişkilerdeki görevini vurgulamış ve toplumun kötü durumdan kurtarılması için öneriler getirmiştir (Çav, 2021, s. 50, 53).

İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Bölümü: Millî İnşacı Ekol

1933'te Almanya'dan Türkiye'ye gelerek İstanbul Üniversitesi'nde göreve başlayan ve burada sosyoloji dersleri vermekle görevlendirilen Gerhard Kessler, 1934 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi bünyesinde *İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsünü* kurmuş, Enstitü 1936 yılında yeni kurulan İktisat Fakültesi'ne bağlanmıştır. Enstitü 1949'dan itibaren *İçtimaiyat Enstitüsü* olarak anılmaya başlanmış; Türkiye'de sosyolojinin pratik ve mikro iktisadî konulara

yönelmesinde ve *sosyal siyaset* adıyla anılan bilimsel disiplinin gelişmesinde etkili olmuştur (Özcan, 2010, s. 125).

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Amiran Kurtkan Bilgiseven, Mehmet Eröz, Orhan Türkdoğan, Mustafa Erkal, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Sosyoloji Ekolü'nün çizgisinde çalışma yapan sosyologlardır. Ekolün Ziya Gökalp'tan sonraki temsilcileri Mehmet İzzet'ten itibaren katı determinist açıklamalardan kaçınmışlar, Türk tarihine dayalı olarak ve Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünleşmesini/milletleşmesini hedef alarak sosyoloji yapmışlardır. Toplumların ve toplumsal kurumların açıklanmasında tarihî ve bütüncü yaklaşımı kullanmışlar, toplumların ve toplumsal kurumların değişmesinde evrimci görüşü benimsemişlerdir.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)

Ziyaeddin F. Fındıkoğlu 1924 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe lisansını, 1930 yılında Strasburg Üniversitesi'nde ikinci felsefe lisansını, 1935 yılında aynı üniversitede *Ziya Gökalp ve Türk Aile Hukuku* konulu Doktorasını tamamlamış, 1936 yılında daha önce atanmış olduğu İstanbul Üniversitesi'ndeki görevine dönmüştür.

Fındıkoğlu Türk sosyolojisinde Millî İnşacı Ekol'ün Ziya Gökalp'tan sonra gelen temsilcisi'dir. Fındıkoğlu'nun yayın hayatına başladığı dönemde Türkiye Cumhuriyeti ulus devleti kurulmuştur, sosyo-kültürel alanda inkılaplara devam edilmektedir. Bu dönemde Türkiye'de sosyo-kültürel hayat alanında yaşanan problemler çok çeşitli ve yaygın yaygındır; ancak, bu problemlerin çözümünde kullanılabilecek yeterli bilgi birikimi yoktur. Fındıkoğlu çeşitli alanlarda yaptığı çalışmalarla Türkiye'de yerli ve millî bir düşünce geleneğinin kurulması, ilmî çalışmalarla Türkiye'nin toplumsal problemlerine çözüm getirilerek millî kültürün geliştirilmesi, bu yolla Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünleşmesinin/milletleşmesinin ve gelişmesinin sağlanması ekseninde çalışmalarını sürdürmüştür. Öncelikle Türkiye'de ilmî ve felsefî hayatın gelişmesinin önündeki engelleri tespit etmeye ve bunlara çözüm önerileri getirmeye çalışmıştır.

Fındıkoğlu 1938 yılında yazdığı *Türkiye'de İlmî ve Felsefî Hayatın İnkişafı Şartları* isimli eserinde ilmî ve felsefî bir düşünce geleneğinin kurulamamasının sebeplerini ve kurulabilmesinin şartlarını şöyle belirtmiştir: 1) Türkiye'de son yüzyıldaki fikir hareketlerinin gelenek halinde yaşayamaması, bilim ve felsefe ile doğrudan doğruya ilgisi olmayan din ve siyaset ihtiraslarını bu alana karıştırmaktan, yani *sosyal değerleri birbirinden ayıramamaktan* ileri gelmektedir; bu değerlerin birbirinden ayrılması gerekir. 2) *Düşünce ile içinde geliştiği*

toplum arasında bağ kurulmalı; bilim insanı konusunu içinde bulunduğu toplumdan almalı, içinde yaşadığı toplumu ve toplumsal şartları tanımalıdır. 3) Kültürde adem-i merkeziyet'in sağlanması; yani fikir ve kültür merkezlerinin büyük şehirlerde toplanmaması, zaman ve mekân şartları, eldeki kaynaklar ve ülke ihtiyaçları göz önünde bulundurularak ülkenin farklı bölgelerine dağıtılması gerekir. 4) Batı medeniyetinin ilmî ve felsefî atmosferini bir bütün olarak yaratmaya çalışmak gerekir. Bilim insanı kendisini nefsine bağılıktan kurtarmalı, ilmî ve felsefî faaliyetleri dinî ve siyasî ihtiraslardan uzak tutmalıdır. 5) Devlet kültür devletçiliği yapmalı; bu bağlamda kültürel faaliyetleri korumalı ve teşvik etmeli; sosyal, tarihî ve siyasî sebeplerle siyasî ve idarî alana kaymış bilim insanlarını bilim alanına çekmeli; ilmî ve felsefî teşkilatlanmayı sağlamalıdır (Fındıkoğlu, 1938, s. 3-29).

Fındıkoğlu 1936-1938 yıllarında *Kültür Haftası Dergisi*'nde yazdığı bir dizi yazısında millî kültür yaratacak kişiler olarak 'iyi adam' 'ahlâklı adam' gibi kavramlarla ifade ettiği bir aydın tipi tasarlar. Ona göre millî kültür yaratacak olan aydın öncelikle *millî mefkûre sahibi* olmalıdır. Aydın *işe yönelmeli, yapacağı işi ve kendini bilmeli, hasbî davranmalı ve inanış sahibi olmalıdır*. Aydın millî kültür yaratma süreci içerisinde *ahlâkî davranmalı, kendinden çıkmalı* yani basit nefisinden kurtulmalıdır; bu sayede *gayri şahsî davranır ve belli bir dava sahibi olur*, nihayet kendi gibi olan aydınlarla gücünü birleştirmeli yani *teşkilatlanmalıdır* (Fındıkoğlu 1936: 283).

Amiran Kurtkan Bilgiseven (1926-2005)

1956 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun asistanı olarak göreve başlayan Amiran Kurtkan Bilgiseven otuzun üzerinde kitaba imzasını atmıştır. Özellikle *Sosyolojik Açıdan Eğitim Yoluyla Kalkınmanın Esasları (1972)*(Eğitim Sosyolojisi ismiyle 3. Baskısı yapılmıştır), *Millî Eğitim Stratejimiz Nasıl Olmalıdır?(1986)*, isimli eserleriyle *eğitim yoluyla*; Din Sosyolojisi (1985), *Sosyolojik Açıdan İslamiyet ve İslami Kavramlar (1992)*, İslamiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar (1989), *Sosyolojik Açıdan Tasavvuf ve Laiklik (1977)*, ... vb., eserleriyle *din yoluyla* Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünleşme ve milletleşmesinin esaslarını tespit etmiş ve açıklamıştır. Kurtkan Türkiye'de sosyal çözülme tehlikelerine dikkat çektiği *Türkiye'de Sosyal Çözülme Tehlikeleri* adlı eseriyle 1990 yılında Türkiye Yazarlar Birliği'nce yılın yazarı seçilmiştir.

Orhan Türkdoğan (1926-2024)

1955 yılında DTCF Felsefe, Sosyoloji, Pedagoji ve Bilim Tarihi şubelerinde eğitimini tamamlamış olan Orhan Türkdoğan milletleşme ve ulus devlet kurma sürecinde, Ziya Gökalp

ve Ziyaeddin F. Fındıkoğlu çizgisinde çalışmalarını sürdürmüştür. Türkdoğan Türkiye’de Ziya Gökalp’ın öne sürdüğü aydın-halk bütünleşmesinin sağlanamadığını, Fındıkoğlu’nun tasarladığı aydın tipinin yetişmediğini görmüş ve Türk toplumunun milletleşmesinin önündeki engelleri tespit etmeye çalışmıştır. Önce Türk tarihi üzerinde çalışarak, Türkiye’deki mevcut aydın tipinin özelliklerini sorgulamıştır.

Türkdoğan günümüzde Türk toplumunu meşgul eden ve sosyologların üzerinde çalışmaları gereken toplumsal olay ve olguları şu başlıklar altında tespit etmiştir: Terör ve anarşik olaylar, aşiret-kabile yapılaşması, Alevi-Bektaşî kimliği, modernleşme anlayışımız, zenginlik-yoksulluk kültürü dikotomisi, etnik-azınlık yapılaşması, millî kimlik ve millet oluşturma süreci. Türkdoğan daha sonra bu dinamiklerin herbiriyle ilgili uygulamalı çalışmalar yapmıştır. *Güneydoğu Kimliği Aşiret-Kültür ve İnsan* (1995), *Alevi Bektaşî Kimliği* (1995), *Kemalist Sistem Kültürel Boyutları* (1999), *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı* (2002), *Türk Toplumunda Aydın Sınıfın Anatomisi* (2003), (2005). *Türk Ulus-Devlet Kimliği* (2005), *Etnik Sosyoloji* (2006), *Günümüz Türk Toplumunda Kabile-Aşiret Yapısı* (2013), Türkdoğan’ın tespit edebildiğimiz 500’ün üzerindeki yayımlanmış eserinden sadece birkaçıdır.

Türkdoğan’a göre Orta Asya Türk toplumlarında merkez çevre ayrımı/gerilimi yoktur, merkez çevre ile bütünleşmiştir. Selçuklular ve Osmanlılar, Türkçe’yi geri plana iterek Farsça’yı resmî dil olarak kabul etmişler, yönetimi de İran’dan getirdikleri aydın kadrolara bırakmışlar, kendilerini Oğuz, halkı Türkmen olarak algılamış; böylece merkez-çevre ikilemine neden olmuşlardır ki bu gerilim günümüze kadar etkilerini sürdürmektedir. Ziya Gökalp’ın ve Mustafa Kemal Atatürk’ün çalışmaları ile Cumhuriyet yönetimi ile ümmet anlayışından millet anlayışına geçilmiş, Türk halkı kurucu unsur olarak ön plana çıkarılmıştır. Atatürk’ün çabalarıyla toplum Türklük olgusunda birleştirilerek ulus-devlet oluşturulmaya, *halkçılık* ve *milliyetçilik* ilkeleri yardımıyla merkez ile çevre bütünleştirilmeye çalışılmıştır. Ancak Gökalp’ın ve Atatürk’ün erken ölümleri sonucu Türk toplumunun milletleşmesi süreci sekteye uğramıştır.

Türkdoğan günümüz Türk toplumundaki sosyo-kültürel problemleri; gecekondulaşma, Alevî-Sünnî ayrımı, zenginlik-yoksulluk dikotomisi gibi birçok toplumsal dinamiği merkez-çevre ayrımına dayalı olarak açıklamaya çalışmıştır.

Mehmet Eröz (1930-1986)

Mehmet Eröz 1961 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi’ne Asistan olarak girmiştir. 1965 yılında *Yörüklerin İktisadî ve İçtimai Teşkilatı* isimli tezi ile Doktor; 1971

yılında *Marksizm, Leninizm ve Tenkidi* konulu teziyle Doçent; 1977 yılında *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşılık* adlı teziyle Profesör olmuştur.

Millî inşacı ekolün önemli temsilcilerinden olan Mehmet Eröz için *Türk kültürünün bütünlüğü* önemlidir. Osmanlı Devleti’nin bütün kurumları, eski Türk kültür ve kurumlarının devamıdır. Bu sebeple, eski Türklüğe sarılıp Osmanlılığı yermek de; eski Türk kültürünü, Hunları, Göktürkleri, Karahanlıları, ... bir kenara iterek, Osmanlılığa sarılmak da hatalıdır. Türk kültürünü sevmek, hepsini aynı derecede sevmekle mümkündür (Eröz, 1987, s. 120-121).

Eröz Türk *Millî Kültürünün Temel Unsurlarını* şöyle belirtir ve açıklar (Eröz, 1987, s. 119-123): Türk millî kültürünün temel unsurlarından biri *dindir*, İslâmiyet’tir. Şiilik ve Aleviliği de kucaklayan, geniş bir İslâmî anlayış, dinî ve millî hayatımıza bütünleşme getirecektir (Eröz, 1977, s. 118-119).

Eröz’e göre Türk millî kültürünün ikinci temel unsuru Türk *dili*, millî birliğin kurulmasında büyük rol oynayacaktır. Ninniler, türküler, şarkılar, masallar, atasözleri, deyişler, dil sayesinde nesilden nesile aktarılır. Edebiyat eserleri, romanlar, hikayeler, şiirlerle Türk dili işlenip geliştirilecektir (Eröz, 1977, 121-122).

Türk toplumunun milletleşmesinde Türk *musikisinin* de büyük rolü vardır. Klasik Türk musikisi, Türk sanat musikisi ve Türk halk musikisi, hepsi bizim öz malımızdır; bunlarla, millî kültürle beslenmiş bir nesil yetiştirmek mümkündür (Eröz, 1987, s. 122-123).

Eröz’e göre Türk toplumunun kendine has yapısından kaynaklanan millî iktisat sistemi millî hayatımızı güçlendirecek, fertlere, sosyal sınıf ve tabakalara huzur içinde yaşama imkânı verecektir (Eröz, 1987, s. 123).

Eröz *milliyetçilik* duygusunu millî varlığı kuvvetlendirme şuur ve gayreti olarak tanımlar; özellikle az gelişmiş ülkelerde kalkınma için gerekli motivasyonu sağlayan kalkınma hamlesinin motor gücü olarak görür (Eröz, 1983, s. 134).

Mustafa E. Erkal (1944...)

1967 yılında Ziyaeddin F. Fındıkoğlu’nun asistanı olarak İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İçtimaiyat Enstitüsü’nde göreve başlamış ve 2011 yılında yaş haddinden emekliye ayrılıncaya kadar bu ekolde çalışmalarını sürdürmüş olan Mustafa E. Erkal, ekolün kendinden önceki temsilcilerinden özellikle Gökalp, Fındıkoğlu, Kurtkan Bilgiseven ve Eröz’den

etkilenerak Türkiye’de millet inŒa sürecini önleyen durumlar üzerinde durmuŒtur. Eserlerinde özellikle kreselleŒme, aędaŒlaŒma ve milletleŒme konularını iŒlemiŒtir.

Erkal’a göre “*milletleŒme*; boy, kabile, aŒiret, mezhep Œeklindeki asabiyetin, dar anlamdaki ‘biz’ duygusunun millet seviyesindeki ‘biz’ duygusuna taŒınmasıdır”. *MilletleŒme*, toplum içindeki farklılıkları kutsallaŒtırma veya reddetme değil; farklılıklar üzerinde sağlanan kültürel bir uzlaŒma ve birlikteliktir (Erkal, 2007, s. 147). *Milliyetçilik* ise dıŒa kapanma değildir; iktisattan sanata ve dıŒ politikaya kadar ülke yararına tavır alıŒlar bütünüdür. *Milliyetçilik*, kendi milliyeti dıŒındakileri aŒaęılamak veya dıŒlamak değil; baŒkalarıyla Dünyayı eŒit, adil, anlamlı ve istismar edilmeden paylaŒabilecek Œuur ve olgunluğa eriŒmektir (Erkal, 2010: 217-218). *Türk milliyetçiliği* kendini Türk olarak hissetmek, ülkesine, millî bağımsızlığına sahip çıkmak, millî değerlerini koruyarak geliŒtirmektir (Erkal, 2010, s. 192).

Erkal’a göre *aędaŒ olmak*, çağın insanlığın istifadesine sunduğu maddi ve manevi kültür unsurlarını Türkiye’nin/Türk toplumunun Œartları ve ihtiyaçları ölçüsünde alabilme, kullanabilme, dnŒtrebilme, yeni bileŒimler ortaya koyabilme sanatıdır.

KreselleŒme, küresel g ve blokların menfaatlerine göre düzenlenen bir dünya düzenidir. Küresel g için yüksek hayat standartları ve yeni iŒ imkanları; diğer geliŒen ülkeler için ise; gelir dağılımının bozulması, yüksek enflasyon, bütçe açıkları, ticarî engel ve ambargolar, dıŒ politika üzerinde ipotekler yaratan yüksek i ve dıŒ borçlanma, sağlıksız zelleŒtirmeler, iŒsizlik ve sanayileŒmekten vazgeçmektir. ... Erkal özellikle 2000’li yıllardan itibaren kreselleŒmenin ortaya çıkardığı millî kimliklerin parçalanması, ulus-devletlerin zayıflatılması, etniklik, okkltrllk gibi küresel-toplumsal problemler üzerinde alıŒmalarını yoęunlaŒtırmıŒtır (Erkal, 2003, s. 299-300).

SONUÇ

Yukarıdaki açıklamalardan görüldüğü üzere, Ziya Gökalp 1914 yılında İstanbul Darülfünunu’nda Sosyoloji kürsüsünü kurarken iki amacı vardı: Yerli ve millî bir dŒnce geleneği kurmak; ulus devletinin ve milletleŒmenin fikrî zeminini hazırlamak. 110 yıl sonra Türkiye’de sosyolojinin ekolleŒmesi sürecine baktığımızda İstanbul niversitesi içerisinde Ziya Gökalp’in grŒlerinden iki sosyoloji ekolü ortaya ıkmıŒtır:

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun Ziya Gökalp’in bu iki amacını da gerekleŒtirmek, onun alıŒmalarını devam ettirmek üzere İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi içinde kurduğu ekol; kendisinden sonraki devamcılarının, Türkiye’nin içinde bulunduğu ortamı dikkate alarak, alıŒmalarını daha çok millet inŒa süreci üzerine yoęunlaŒtırmaları dolayısıyla, Millet İnŒa

Ekolü olarak anılmaktadır. Bu ekol içerisinde yer alan Amiran Kurtkan Bilgiseven, Orhan Türkdoğan, Mehmet Eröz, Mustafa Erkal tarihî metot ve bütüncü yaklaşımı kullanarak Türk toplumunun sosyo-kültürel bütünleşmesi ve milletleşmesi üzerinde birbirini tamamlayacak şekilde çok sayıda eser ortaya koymuşlardır.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nün Gökalp'tan ve Hilmi Ziya'dan sonraki devamcıları Yerli/Millî Sosyoloji geleneği kurma amacı doğrultusunda çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır. Cahit Tanyol, Baykan Sezer, Korkut Tuna, Fügen Berkay, Ümit Meriç, farklı isim ve bakış açılarıyla da olsa, çok sayıda eserleriyle ekole katkıda bulunmuşlardır. Baykan Sezer ve öğrencileri Ertan Eğribel, Ufuk Özcan, Sezgin Kızılçelik vb., Sezer'in Kemal Tahir'den etkilenecek Yerli Sosyoloji Ekolü olarak Doğu-Batı Çatışması Teorisi'ni ortaya koyduğunu açıklamışlardır.

Korkut Tuna'ya göre Gökalp'ın sosyolojinin araştırma konusu olarak Türk medeniyetini ve onun tarihini seçmiş olması sosyolojimiz için bugün dahi vazgeçilemez bir alanı göstermekte ve destek sağlamakta, üstelik özgün yanını ortaya koymaktadır. ... Ziya Gökalp'ın sosyolojisinin bizlere ışık tutan diğer bir yanı da millî sosyolojiden söz etmesidir. Bir toplumun tarihine, medeniyetine ve buna bağlı olarak diğer toplumlar karşısındaki tutumlarına ve kimliğine ait çalışmaları gerçekleştirecek bir sosyolojisinin sahip olması gereken aidiyet açısından millî olması gerekir (Tuna, 2002, s. 146).

Osmanlı'da/Türkiye'de sosyoloji biliminin ve sosyoloji kürsüsünün kurucusu, ulus devletin ve milletleşmenin fikrî zemininin hazırlayıcısı olarak, birçok dergi, dernek ve merkezin kurucuları arasında yer almış olan Ziya Gökalp vefatının 100. Yılında Türkiye'de birçok üniversite, merkez, dernek, ocak ve çeşitli teşekküllerde çeşitli bilimsel faaliyetlerle anılmış, fikirleri üzerinde tartışmalar ve değerlendirmeler yapılmış, Türk sosyoloji ve düşünce tarihi içindeki mümtaz yeri ve önemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Gökalp ve fikirleri üzerine çeşitli vesilelerle yapılacak çalışmalar bundan sonra da artarak devam edecektir.

Kaynakça

Bayhan, V. (2017). Mesleğinin 50. yılında Prof. Dr. A. Fügen Berkay'ın Türk Sosyolojisindeki yeri. *Sosyoloji Konferansları*, Yıl. 2017-1, Sayı. 55, s. 255-276.

Çav, E. (2011). *Dramın aydını Cahit Tanyol*, İstanbul: Kesit Yayını.

Çav, E. (2021). *Türkiye Sosyolojisi temsilcisi Ümit Meriç*. İstanbul: Kopernik Yayını.

Çetin, B. ve Güngör Ergan, N. (2023). Karl Marx'ın çatışmacı yaklaşımı ile Kemal Tahir-

Baykan Sezer çizgisinin karşılaştırılması, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2023, 40(2), 558-576.

Erkal, M. (2003), *Merkez binanın penceresinden*, İstanbul: Derin Yayını.

Erkal, M. (2007), *Yol ayrımındaki ülke*, İstanbul: Derin Yayını.

Erkal, M. (2010), *Etnik tuzak kimlik ve açılımlar*, İstanbul: Derin Yayını.

Eröz, M. (1977). *Türk kültürü araştırmaları*, İstanbul: Kutluğ Yayını.

Eröz, Mehmet (1983), *Millî kültürümüz ve meselelerimiz*, İstanbul: Doğuş Yayını,

Eröz, Mehmet (1987) *Atatürk milliyetçilik ve Doğu Anadolu*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Fındıkoğlu, Z. F. (1938), *Türkiye’de ilmî ve felsefî hayatın inkişafı şartları*, Ankara: Çığır Dergisi Neşriyatı.

Fındıkoğlu, Z. F. (1936), Millî kültürü yaratma şartları, *Kültür Haftası Dergisi*, sayı 15, s. 283.

Güllülü, S. (2010). Cahit Tanyol: Tarihe sosyoloji ile bakmak, İçinde. *Türk Sosyolojisinde üç bilim insanı Cahit Tanyol, Mübeccel Belik Kıray, Şerif Mardin (19-26)*, İstanbul: Bağlam Yayını.

Güngör, N. (1991). *Kültür eğitim dil konusundaki görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

Güngör Ergan, N. (2018). Türkiye’de Sosyoloji. İçinde. *Sosyoloji*, Ed. Esra Burcu Sağlam vd., Ankara: Nobel Yayını, s. 619-694.

Güngör Ergan, N. (2024). Türkiye’de Sosyoloji ve Türk Sosyologları, İçinde. *Türkiye’de Sosyoloji ve Gelişimi*, Ed: Birsen Şahin Kütük vd., Ankara: Nobel Yayını, s. 1-48.

Kurtkan Bilgiseven, A. (1972). Sosyolojik açıdan eğitim yoluyla kalkınmanın esasları. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını.

Kurtkan, A. (1977). *Sosyolojik açıdan tasavvuf ve laiklik*. İstanbul: Kutsun Yayınevi.

Kurtkan Bilgiseven, A. (1986). *Millî eğitim stratejimiz nasıl olmalıdır?*. S. 41, s. 1-124.

Kurtkan Bilgiseven, A. (1985), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: Filiz Kitabevi.

- Kurtkan Bilgiseven, A. (1989), *İslamiyet'in kültürel özellikleri ve İslami kavramlar*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Kurtkan Bilgiseven, A. (1990). *Türkiye'de sosyal çözülme tehlikeleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Özcan, U. (2010). Türkiye'de sosyoloji: başlıca akımlar, dönemler ve figürler, İçinde. *Türk sosyologları ve eserleri-II* (95-216), Sosyoloji Yıllığı 20, İstanbul: Kitabevi Yayını.
- Sezer, B. (1988). *Türk Sosyolojisinin ana sorunları*. İstanbul: Sümer Kitabevi Yayını.
- Tuna, K. (1991). Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile ilişkisi ve sonuçları, içinde *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, (29-38), İstanbul: Bağlam Yayını.
- Tuna, K. (1993). *Batılı bilginin eleştirisi üzerine*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.
- Tuna, K. (2002). *Yeniden Sosyoloji*, Karakutu Yayını, İstanbul.
- Türkdoğan, O. (1995). Güneydoğu kimliği aşiret-kültür ve insan. Eskişehir
- Türkdoğan, O. (1995). *Alevi Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayını.
- Türkdoğan, O. (1999). *Kemalist sistem kültürel boyutları*. İstanbul: Alfa Yayını.
- Türkdoğan, O. (2002). *Osmanlıdan günümüze Türk toplum yapısı*. İstanbul: Çamlıca Yayını.
- Türkdoğan, O. (2003). *Türk toplumunda aydın sınıfın anatomisi*. İstanbul: Timaş Yayını.
- Türkdoğan, O. (2005). *Türk ulus-devlet kimliği*. İstanbul: IQ Yayın.
- Türkdoğan, O. (2006). *Etnik sosyoloji*. İstanbul: Timaş Yayını.
- Türkdoğan, O. (2013). *Günümüz Türk toplumunda kabile-aşiret yapısı*. Konya: Çizgi Yayını.
- Türkdoğan, O. (2016). *Çağdaş Türk sosyolojisi ve sorunları*. Konya: Çizgi Yayını.
- Ülken, H.Z. (2013), *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayını.
- Ülken, H. Z. (2008), *Millet ve tarih şuuru*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayını.
- Ülken, H.Z. (2011). Felsefeci ile mülakat: Türk kültürünün esas unsurları. İçinde. *Türkiye'de Felsefe 2*, (879-880). Der: Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ziya Gökalp. (1976a), *Türkçülüğün esasları*, (Haz. M. Kaplan), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Ziya Gökalp. (1976b), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, muasırlaşmak*, (Haz. İ. Kutluk), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını.

Ziya Gökalp. (1977). Bir kavmin tedkikinde takip olunacak usul. İçinde *Makaleler III*, (Haz. M. Orhan Durusoy), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

ZİYA GÖKALP'İN İKTİSADİ KONULARDAKİ FİKİRLERİ VE YAKLAŞIMI

Prof. Dr. Serdar SAĞLAM *

Giriş

Ziya Gökalp, Türkiye'nin ilk sosyologu, Türkçülük hareketinin fikri ve siyasi önderlerinden, aynı zamanda da İttihat ve Terakki Fırkasının ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundaki en önemli teorisyenlerden biriydi. Onun iktisat konusuna ilgisi de iktisadı ülkenin bağımsızlığı, kalkınması ve toplumun refahını sağlayan bir unsur olarak idrak etmesinden kaynaklanıyordu.

Diyarbakır'da dünyaya gelen Ziya Gökalp orta öğrenimini Mekteb-i Rüştîye-i Askeriye'de (1886-1890) ve Mekteb-i İdadi-i Mülki'de (1891-1894) tamamlamıştır. İdadilere Fransızca derslerinin konulması Türk toplumunun dış dünyayla teması noktasında çok önemli bir etki yaratmıştır. Gökalp, Rüştîyeden sonra Mekteb-i İdadi-i Mülki müdürü “İsmail Hakkı Bey”den özel Fransızca dersi almıştı.

Aynı yıllarda yine idadilere “İlm-i Servet” adlı iktisat derslerinin konulduğunu görüyoruz. (Sakaoğlu, 1991: 105). Gökalp'ın iktisat konusundaki ilk bilgilere bu ders üzerinden ulaşmış olması mümkündür.

Hatice Polat'ın, “Mülkiye Baytar Mektebi (1894-1922)” adlı yüksek lisans tezinde “Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye” belgelerinden hazırladığı tabloya göre, okulun müfredatında “İlm-i Servet ve Ziraat Umumiye” adlı ders bulunmaktadır. Ziya Gökalp'ın iktisatla ilgili olan bu dersi de almış olması büyük bir ihtimaldir (Polat, 2013: 43).

Osmanlı Devletinde Modern İktisat Düşüncesinin Gelişimi ve İlk İktisat Kitapları

19. yüzyıl Osmanlı iktisat bilgisinin sözlüğü, kısmen klâsik devir Osmanlı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. “İktisat” karşılığı kullanılan “İlm-i Tedbîr-i Menzil” deyimini Kâtib Çelebi, Keşf-üzzunün'da kullanmaktaydı (Ortaylı, 1983: 38).

Batı Avrupa'daki ekonomik ve teknolojik gelişmelerle birlikte modern iktisat düşüncesi de gelişmeye başlamıştı. 1831 yılında yayın hayatına giren “Takvim-i Vekayi” gazetesinde “Ticaret ve Es'ar” başlığı altında İngiliz gazetelerinden nakledilen iktisada ilişkin makalelere

* Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, serdar.saglam@hbv.edu.tr

yer veriliyordu. 1830-1840 yılları arasında da “Ceride-i Havadis”te memlekette tartışılan iktisadi meseleleri takip etmek mümkündü (Mardin, 1990: 60).

Türkiye’de 1859 yılında tercüme edilen ilk iki iktisat kitabının adı da “İlmi Tedbiri Menzil”di. Münif Paşa, “Economie Politique” yerine “İdarei Mülkiye”, Mehmet Şerif Efendi, “İlmi Emvali Milliye”, Mehmet Midhat Efendi de eserine “Ekonomi Tercümesi” adlarını vermişti.

Ahmet Midhat Efendi, o zamana kadar iktisat bilimi için “Fenni Tasarruf”, “Fenni Servet” ve “Fenni İdare” tabirlerinin kullanıldığını fakat bunların yeni bilimi tanımlayamadığını ifade ediyordu. Nuri Bey de, “Mebahisi İlmi Servet” adlı eserinde iktisadın sadece o günkü Batıya ait bir bilim olmadığını İbn Haldun’dan örneklerle dile getiriyordu. Süleyman Sudi de, bu yeni bilim için “İlmi İktisat” tabirini kullanıyordu.

1910 yılında Mehmed Cavit Bey, “İktisat” adını tercih etti. Ahmet İhsan bey de “ilmi servet” adlı telif bir iktisat kitabı yayınlamıştı. Midhat adlı bir mütercim de bir ekonomi el kitabını “İdarei Umur” adıyla çevirmişti.

Ohannes paşa, mektebi mülkiyede “İlm-i Servet” ve “Ekonomi Politik” adlarıyla iktisat derslerini vermişti. Daha sonraları, Maliye, Ticaret ve Hukuk Mekteplerinde ve Tanzimat devrinin İdadilerinde bu dersler “Mebadii İlmi Servet” adıyla yer aldı (Fındıkoğlu, 1946: 17-40).

Batı Avrupa’daki toplumsal Gelişmeler ve Osmanlı Devletine Yansımaları

Osmanlı devleti, Rönesans ve reform hareketleri, yeni ticaret yollarının bulunması ile Akdeniz’in ticari önemini kaybetmesi ve İpek yolunun dünya ticaretinin dışına itilmesi, yeni kıtaların keşfedilmesi, sömürgecilik ve merkantilizm ile yeni kıtalardaki sömürgelerden Avrupa’ya altın ve kıymetli madenlerin akışıyla güç kaybetmişti. Avrupa’da feodalitenin ve krallıkların sona erışı, bilim ve teknoloji devrimi, kentleşme ve sanayileşme, burjuva ve işçi sınıflarının ortaya çıkışı ile peşi sıra gelen toplumsal devrimlerle birlikte Osmanlı devleti gerilemeye başlamıştı. Fransız ihtilalından sonra Osmanlı devletinde yaygınlaşan etnik milliyetçilikler, dış borçlar, devletin borçlarını ödeyememesinin sonucunda Düyun-u Umumiye idaresinin kurulması çok ciddi sıkıntılar yaratmıştı.

Avrupa’nın birkaç ülkesindeki sanayileşme, krallıkların ve feodalitenin çöküşü, bürokrasinin doğuşu ve iktisadi hayattaki gelişmeler farklı sınıf, ideoloji ve fikir gruplarını ortaya çıkarmıştı.

İngiltere ile 1838 yılında yapılan ticaret sözleşmesi, devleti adeta açık pazar haline getirmişti. 1854’de Kırım savaşının ardından alınan dış borçla başlayan süreç, bu borçların ödenememesinin sonucunda devletin iflası ile neticelenmişti. Düyun-u Umumiye İdaresinin kurulması devletin vergi toplama yetkisinin devri anlamına geliyordu.

Osmanlı devletinde Tanzimat’tan sonra sanayileşme konusundaki uygulamalara rağmen kapitülasyonlar ve ticari imtiyazlar bu çabaları etkisiz kılıyordu. Alınan kararlar ile yerli sanayicilere verilen teşviklerle de mesafe kat edilemiyordu. Ülkedeki hemen hemen bütün ticari ve sınaî şirketler yabancılara aitti.

İkinci meşrutiyetten sonra İttihat ve Terakki yönetimi, gayrimüslim işbirlikçi sermayeye karşı Müslüman-Türk işadamlarını güçlendirmek ve milli bir burjuvazi yaratmak istiyordu. Bunun için özellikle 1914 - 1918 yılları arasında kalkınmayı ve iktisadi gelişmeyi sağlamak için kapitülasyonların kaldırılmasının yanında birçok teşebbüs ve uygulama hayata geçirildi. Sermaye yokluğu, teknik bilgi, insan gücü ve bilgi birikimi, savaş şartları gibi birçok etken bu çabalara büyük bir engel teşkil ediyordu.

Osmanlı Devletinin Son Yıllarında İktisat Konusunda Yazılan Eserler ve İktisadi Düşüncenin Gelişimi

Osmanlı devletinin son yıllarında iktisadi alanda “Serbestiyet” ve “İktisadî Hürriyetçilik” ile “Himayecilik” veya “Usul-i Himaye” olarak adlandırılan iki düşünce sistemi bulunmaktaydı. “İştirakçilik” adı verilen sosyalist ve komünist yaklaşımlar ise çok cılızdı. Bunların ilki, Osmanlı devletinde gayrimüslim azınlıkların “yabancı şirketleri bayileri” konumunda olmalarından kaynaklanan İngiliz iktisat sisteminin yansımasıydı. Bu fikirlerin savunucuları Osmanlı sanayi ve ticaretine hakim olan gayrimüslimlerdi.

Ohannes Efendi, İktisadi Liberalizm

Ohannes Efendi, hem Osmanlı devletinde ilk derli toplu iktisat kitabını hazırlayan, hem de “Laissez Faire” (Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) ve iktisadi liberalizmin savunucularındandı. O, “Himayecilik” anlayışına, yerli sanayinin korunması için alınması gereken her türlü tedbire de karşıydı.

Ohannes Efendi, “Mekteb-i Mülkiye” ve “Mekteb-i Fünun-u Maliye’de” “İlm-i Servet” adlı iktisat derslerini vermişti (Ergin, 1977: 1083-1084).

Akyığıtoğlu Musa Bey, İlm-i Servet

Mekteb-i Harbiye’de Rusça ve “İlm-i Servet” derslerinin hocası Akyığıtoğlu Musa Bey, yerli sanayinin korunması için “Usul-ü Himaye”nin gerekli olduğunu savunuyordu. Friedrich List’ten etkilenen Musa Bey, “İktisat Yahut İlm-i Servet”, “Azade-i Ticaret ve Usul-ü Himaye” ve “İlm-i Servet Yahut İlm-i İktisat” adlı eserleri hazırlamıştı.

Musa Bey, serbest ticaretin İngiltere’nin “Milli İktisat” politikası olduğunu, bu bakımdan diğer devletler gibi Osmanlı devletinin de gümrukler ile yerli sanayiye korumak zorunda olduğunu dile getiriyordu.

O, Mekteb-i Mülkiye’de “İlm-i Emval-i Milliye” adlı iktisat kitabı ile “Sanayi ve Ticaretten Hangisinin Hakkımızda Hayırlı Olduğuna Dair” başlıklı yazı serisi ve kitaplarında Türkiye’nin de sanayileşebileceği fikrini yaygınlaştırmaya çalışıyordu (Sağlam, 1994: 61).

Namık Kemal, Yerli Müteşebbis Tabakanın Yetiştirilmesi

Namık Kemal, Reji, dış borçlar, Düyun-u Umumiye, yabancılara verilen imtiyazlar konularında “Hürriyet”, “Tasvir-i Efkâr” ve “İbret” gazetelerinde makaleler yayınlıyordu. Yazılarında ticaret anlaşmalarının Türk ekonomisine verdiği zararlar, istikrazlar, tüccar tabakanın gayrimüslimlerden oluşması ve Türkler arasında müteşebbis bir tabakanın bulunmaması gibi konuları ele alıyordu. Aynı zamanda vergilerin ağırlığı, askerliğin sadece ülkenin belirli eyaletlerindeki Müslüman Türklere yüklenmesi ve memurların halka zulmü üzerinde durduğu konular içerisindeydi (Sağlam, 1994: 64-68).

Namık Kemal, İbret gazetesinde yayınlanan “Sanat ve Ticaretimiz” adlı yazısında; “hangi devlette görülmüştür ki, bir beldeden diğerine giren bir eşya serbest bırakılsın da, bahren giden eşyadan resim (gümruk vergisi) alınsın” (Namık Kemal, 2005: 282) sormaktaydı. Dışarıdan gelen her türlü ürünün serbestçe ülkeye girebilmesi, ülke İçindeki ticaretten de gümruk vergisinin alınması yerli sanayiciyi güçsüz düşürmekteydi.

Esasen, “Vatan” ve “Hürriyet” kelimelerini fikir hayatımıza kazandıran Namık Kemal, pek çok kişi tarafından bir liberal olarak kabul edilse bile “Ticaret Serbestisi”nin Türk vatandaşlarına tanınmadığını dile getiriyordu. Ülkede sermaye birikimi ve teknik bilgi yoktu. Okullar açılarak “ehl-i sanat” yetiştirilirse, (sanayi) sanat peyda edilirse ve Avrupalılara sağlanan “ticari kolaylıklar” Türklere de sağlanırsa Türk tüccar ve sanayicisi pekâlâ onlarla rekabet edebilecekti (Sağlam, 1994: 69).

Prens Sabahaddin, Adem-i Merkeziyet

Le Play'ın ve Edmond Demolins'in (Demolins, 2015: 1-192) fikirlerini Türkiye'nin sorunlarını çözmek üzere değerlendiren Prens Sabahaddin, Türk sosyolojisinin iki ana akımından birinin temsilcisi ve "Adem-i Merkeziyet" kavramı ile ifadesini bulan fikrin öncüsüydü.

Prens Sabahaddin, "Hususiyetçi Teşekkül" (bireyci yapı) ve "Cemaatçi Teşekkül" (cemaatçi yapı) şeklindeki ikili tasnif kurguluyordu. Aile, kabile, aşiret, soy, cemaat bağlılıkları ile devletin denetimi altındaki memur tabakası yerine, bağımsız müteşebbis (girişimci) tabakaları öne çıkarıyordu. Köylü, tüccar ve iş adamlarından oluşan bu tabakalar ülkenin kurtuluşunu, iktisadi gelişmesini ve kalkınmasını sağlayacaklardı.

Ahmet Midhat Efendi, "Usul-i Himaye" ve "Himayecilik"

Ahmet Midhat Efendi, "Usul-i Himaye" ve "Himayecilik" akımının ilk temsilcilerindendir. Onun "Ekonomi Politik", "Sevda-yı Sa'y Ü Amel" ve "Teşrik-i Mesai - Taksim-i Mesai" adlı iktisat ile ilgili üç kitabı bulunmaktadır. Çalışma sevgisi, memuriyet yerine iş ve ticaretin tercihi, verimlilik, iktisadi alanda güçsüzlüğün sebepleri ve hal çareleri ile milli iktisat eserlerde ele alınan konulardandır (Sağlam, 1994: 87-99).

Mehmed Cavid Bey, İktisadi Liberalizm, Serbest Ticaret

İttihat ve Terakki iktidarının maliye nazırı Mehmed Cavid Bey, ilk telif iktisat kitabını yazan ve adı "Serbesti-i Ticaret" ve liberalizmle özdeşleşmiş bir isimdi. Batı Avrupa'daki burjuvazi ile servet sahibi Türk zenginlerini karşılaştıran Mehmet Cavid Bey, servet ve sermaye kavramlarından yola çıkarak ticaret serbestliğine dayanan düşünce sistemini savunmaktaydı (Mehmet Cavid Bey, 2022: 1-384).

Ahmet Şuayp ve Rıza Tevfik ile birlikte liberalizmin Türkiye'deki temsilcisi olan "Ulumu İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası"nı çıkaran Cavid bey, usul-i himaye ve sosyalizmi eleştiriyordu.

Yusuf Akçura, Mili İktisat ve Türk Burjuvazisi

Türk milliyetçiliğinin ilk akla gelen teorisyenlerinden olan, "Türk Ocakları", "Türk Yurdu" dergisi ve "Türk Tarih Kurumu"nun kurucularından ve siyasetçi Yusuf Akçura'nın iktisat alanında da önemli yazı ve tespitleri bulunuyordu.

Akçura'ya göre, İngiliz ve Fransız iktisatçıları Manchester okulunun gümrüklerin olmadığı, serbest ticaret anlayışlarından dolayı kendi açılarından haklılardı. Ohannes ve Portakal paşaların bu okula mensubiyetleri de Ermeni cemaatinin menfaatine uygundu. Sözde

Osmanlı Bankası, Reji ve Düyun-U Umumiye İdareleri Avrupa sermayesinin Türkiye'yi istilasının araçlarıydı (Akçura, 2015a: 70-71).

Akçura, “Türk Milliyetçiliğinin İktisadi Men’şelerine Dair” adlı makalesinde Fransız İhtilalı ve Sanayi devriminin Osmanlı aydınları arasında çok fazla dikkate alınmadığı tespitinde bulunuyordu. Tüccar, sanayici ve yabancı şirketlerin bayileri olan Gayrimüslimler bu gelişmelerin farkında olan ve kârlı çıkan topluluklardı. Askerliğin ağır yükü Müslümanlara ve özellikle de Müslüman Türklere yüklendiğinden Türkler sanayi ve ticarete uzak kalmışlardı (Akçura, 2015: 151-157).

Ziya Gökalp’in İktisatla ilgili ilk yazıları

Ziya Gökalp’in İttihat ve Terakki üyeliği ve Jöntürk neşriyatı ile teması da onu dış dünyaya açan bir diğer husustur. Aynı zamanda iktisat ile toplumla ilişkin konulara ilgisini bu yayınlarla da sağlamıştır.

Gökalp, 1904 - 1908 yılları arasında “Diyarbakır Ticaret Odası Başkâtipliği” görevini getirilmişti. Onun iktisat ile ilgili ilk yazıları da bu dönemlerde “Diyarbakır” ve “Peyman” gazetelerinde yayınlandı (Ziya Gökalp, 116-117).

Kemal Karpat’ın “Osmanlı Nüfusu 1830-1914” adlı eserindeki “idari birimler ve nüfus yoğunluğu, 1899” adlı tabloda Diyarbakır’ın toplam nüfusu, 3 sancak, 24 kaza ve 58 nahiye ile toplam 564.674 kişi olarak görülmektedir (Karpat, 2010: 430). Osmanlı dönemindeki 1870 yılında yapılan nüfus sayımına göre, Diyarbakır’ın il nüfusu 21.372 kişiydi. 1927’de Cumhuriyet döneminde 1927’de yapılan ilk sayımda şehrin nüfusu 30.709 idi (Beysanoğlu, 1963: 60).

Bu yıllar, Gökalp’in “Diyarbakır Ticaret Odası Başkâtipliği” zamanına karşılık gelmektedir. Diyarbakır’ın il nüfusu o tarihlerde 25-30 bin arasında olmalıdır. Ticaret Odası Diyarbakır’ın sadece il nüfusunu değil, sancak ve nahiyelerinin tümünü temsil etmektedir.

Gökalp, Diyarbakır gazetesinde iktisatla ilgili “Muhasebe-i İktisadiyye, İşten Artmaz Dışten Artar” başlıklı ilk yazısında halk arasında çok yaygın olan bu sözde ifadesini bulan zihniyeti eleştirmektedir. Asırlar süren sefaletin getirdiği tasarruf zihniyeti halk arasında hakim bir düşüncedir. Bu zihniyet yapısı tüketimi ve üretimi de engellemektedir. İktisat sadece tasarruftan ibaret değildir. Ekonominin gelişmesi için sadece tasarruf değil, çalışarak, üretmek ve tüketmek esastır.

Tasarrufun yanında üretmek ve onun için de şirketlerin kurulması tek çözümdür. Şirketler kurmak ve aynı zamanda da küçük işletmelerin verimli olabilmeleri için makineler kullanmak gereklidir. Makinelerin önemini vurgulayan Gökalp'ın şu ifadesi de çok çarpıcıdır; “makineler, az emekle çok iş gören cansız amelelerdir. Şirketler, az sermaye ile büyük teşebbüslere girişen manevî şahıslardır” (Ziya Gökalp 1976: 23- 25).

Ziya Gökalp, “Ticaret ve Yeni Ticaret Odası” adlı yazısında Diyarbakır Ticaret Odası üzerinden ticaret odalarını ele almaktadır. Arz ve talep ile ticaret ve tüccar kavramlarından yola çıkılan makalede, ticaretten gelişmeyi sağlayan bir faaliyet ve fazilet olarak bahsedilmektedir. Makale’de “Ticaret-i Dahiliye” (iç ticaret) ve “Ticaret-i Hariciye” (dış ticaret) konusuna değinilmektedir. Eski ticaret odasından farklı olarak yeni dönemlerde üretilen “Eşya ve Mamulâtın” nerelere sevk edileceği gibi konularda bilgi verileceğinden bahsedilmektedir (Ziya Gökalp 1976: 33- 36).

Ziya Gökalp, “Ticaret, El-Kâsib” başlıklı bir makalesinde “kazanan insan, Tanrının dostudur” hadisinden yola çıkarak iktisatta “Himaye” ve “Serbestî” usullerini tartışmaktadır. Gökalp'ın servet ve sermaye kavramlarından hareket ettiği yazısında her iki kavram hakkında bilgi verilmektedir. Sermayenin tekrar tekrar servet yaratması ve ekonomiyi canlandırmasından söz edilmekte ve servetin sermayeye dönüştürülmesi teşvik edilmektedir. Gökalp, bu yazısında “serbest mübadele” ve “himaye” konularını tarım ürünleri üzerinden ele almaktadır (Ziya Gökalp 1976: 33- 36).

Ziya Gökalp'ın Diyarbakır gazetesindeki ekonomi ile ilgili son yazısı; “Makale-i İktisadiyye”dir. Bu yazısında Gökalp, “Kanaat” kelimesi üzerinde durmaktadır. Kanaat kelimesinin dört anlamı bulunmaktadır: çok çalışmamak, çok sarf etmemek, gayrimeşru olana tamah etmemek ve kazanılanları kendi nefesine uygun görmemek. Gökalp, kanaat kelimesinin dört anlamından yola çıkarak asıl olanın çok çalışmak ve çok kazanmak olduğunu söylemektedir. Tembellik ve sarf etmemek de ekonomik ve insani açıdan uygun değildir. Çok kazanmak ve çok harcamak kişilerin tercihlerine bağlı olsa da işyeri sahibi yanında çalışanların haklarını vermek durumundadır. Kazançların vergilerini devlete vermek da şarttır. Çünkü o vergilerle hastane, eytamhane (yetimhane) ve darülhayr (Darülhayr-i âli, sadece yetim ve kimsesizlerin gittikleri yatılı okul) gibi müesseseler yapılmaktadır (Ziya Gökalp, 1976: 38- 39).

Gökalp, Diyarbakır Ticaret Odası Başkâtipliği dönemindeki bu yazılarında Diyarbakır esnafına ekonominin temel ilkelerini herkesin anlayabileceği açıklıkla ve örneklerle anlatmaya çalışmaktadır. Yazılarda sermaye birikimi ile üretim teşvik edilmektedir. Bu yazılar halk eğitimi

ve aynı zamanda da “zihniyet sosyolojisinin” ilk kıvılcımları olarak görülebilir. O’nun fikir dünyasının henüz çok fazla şekillenmediği ilk yıllarında dahi sistematik düşünce üretebildiği görülmektedir.

Ziya Gökalp, Selanik ve İstanbul’da

Ziya Gökalp, 1908’de İkinci Meşrutiyetin ilanı ile birlikte önce İttihat ve Terakki Cemiyetinin Selanik ve daha sonra İstanbul’daki birimlerinde yoğun bir okuma programı ile kendisini geliştirmeye ve kültürel faaliyetlere girişti. Gökalp Selanik’teki ilk yıllarında Fransız sosyologlar Albert Fouille, Henri Bergson ve Gabriel Tarde’nin eserlerini inceliyordu. Durkheim’in “Sosyolojik Yöntemin Kuralları” adlı eseri ile tanışması onun hayatının dönüm noktası oldu. Durkheim’in bütün eserlerini temin etmesi ve bu yeni bilim dalıyla teması onun daha sistematik düşünce üretmesinde etkili oldu.

Ziya Gökalp, Selanik’te Genç Kalemler, İstanbul’da Türk Yurdu dergileri başta olmak üzere birçok dergideki yazı ve şiirleriyle memleketin kurtuluşu, kalkınması, modern bir devlet ve toplum için faaliyetlerde bulundu.

Gökalp, 1910 yılında Selanik Sultani Mektebinde (İttihat ve Terakki İdadisi) sosyoloji dersleri verdi. Edebiyat Fakültesinde “İçtimaiyat Müderrisi” olarak atandı ve Darülfünunun yeniden düzenlenmesinde ve müfredata “İlm-i İçtimai” ve “İlm-i İktisat” derslerinin konulmasını sağladı.

Gökalp, 1909’dan sonra Selanik ve İstanbul’da ilk defa Sosyoloji öğretimine rehberlik etti. Sosyoloji, diğer sosyal bilimler gibi iktisadî bilgileri de içine almaktaydı. Gökalp bu manada iktisat ile meşgul olmuş ve Türkiye’de ilk defa birkaç arkadaşı ile bir İktisat Derneği ve İktisadiyat Mecmuası kurmuştu. 1916-1917 senelerinde de “Yeni Mecmua”da iktisat konusundaki yazılara yer vermişti (Fındıkoğlu, 1964: 49).

Gökalp’in İktisadi Düşünceleri

Gökalp’in iktisatla ilgili yazılarının önemli bir kısmı Tekinalp’in çıkardığı “İktisadiyat Mecmuası”nda yayınlanmıştır. Bu dergideki yazıları, “Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir I-II”, “Milli İktisat Nasıl Vücuda Gelir” ve “Türklerde Milli İktisat Devreleri” adlı adeta birbirlerinin devamı niteliğindeki makaleleridir.

“Millet Nedir, Milli İktisat Neden İbarettir I-II” adlı makalesinde Gökalp, öncelikle millet kavramını tanımlamaktadır. O, milleti; “din, lisan, aile ma’şeri (birliği), fertleri din ve lisana

malik olan birbirleriyle kız alıp verebilen mütecanis (türdeş) bir zümredir” şeklinde tanımlamaktadır.

Camia, birbirine muhtaç olan bütün ihtisas (uzmanlık) zümrelerini, bütün fenni, bedii (estetik), iktisadi ve terbiyevi hırfet (el sanatları) ve meslekleri harici ihtiyaç göstermeyecek şekilde “içtimai işbölümü” içerisindeki bir zümredir.

Gökalp, Durkheim'in “mekanik dayanışma” ve “organik dayanışma” adını verdiği, kır ve köylerdeki akrabalık ve benzerlik üzerine kurulan dayanışma ile şehirlerdeki mesleki ve işbölümünün getirdiği dayanışma kavramından söz etmektedir. Daha sonra da belirli sınırları ve hukuki çerçevesi bulunan kurum olarak devleti ele almaktadır.

Gökalp, bu makalesinde Türklerin “Türkiye” adlı bir devletlerinin bulunduğunu, bu devletin lisansı ile bütün Türk topluluklarıyla, dini ile de diğer İslam kavimleri, camia itibarıyla da Avrupa medeniyeti ile irtibatı bulunduğunu söylemektedir. Türkiye, dışarıdaki Türkleri kendi devletleri içerisine almak, İslamiyet'i milli lisana nakletmeye çalışmak ve işbölümü bakımından da Avrupa milletleri gibi müstakil (bağımsız) bir camia mahiyetini almak vazifesiyle mükelleftirler.

Gökalp, iktisadî hayatın başlıca üç türünden bahsetmektedir; Aile iktisadı, şehir iktisadı ve millî iktisat. Bu iktisat türleri aynı zamanda devlet ve toplumların gelişme aşamalarını yansıtmaktadır. Aile iktisadı devrinde üretilen şeyler, üretenler tarafından tüketilirdi. Şehir iktisadı devresinde mallar, tüketicilere aracısız doğrudan ulaştırılırdı. Millî iktisat devresinde ise, mallar birçok vasıtalarla, aracılarla üreticilerden tüketicilere geçirdi. Millî iktisat, Türkleri bir camia (topluluk) haline getirecek ve Türk harsının (kültürünün) oluşmasını sağlayacaktı (Gökalp, 1981: 75-81).

Ziya Gökalp'ın İktisadi Düşüncelerinin İki Kaynağı Friedrich List ve Fransız Solidarizmi

İngiltere ve Fransa'nın gerisinde kalan Almanya, 19. Yüzyılın başlarında henüz milli birliğini sağlayamamış, birbirleriyle mücadele eden küçük devletçiklerden oluşuyordu. Almanya'nın ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayalıydı ve 1816'da Prusya'da köylü nüfusunun toplam nüfusa oranı, % 73.5 idi (Yalçın, 1991:381-386).

Almanya'nın gelişme halindeki sanayisi İngiliz ve Fransız mallarıyla rekabet edemiyordu. Friedrich List, "İktisadın Millî Sistemi" (Friedrich Listt, Das Nationale System Der Politischen Ökonomie, 1841) adlı eserini yayımladı. Bu eser, o dönemlerde gelişmekte olan ülkelerin aydınları için bir el kitabı haline gelmişti.

Friedrich List, Adam Smith'in serbest ticaret anlayışını eleştiriyordu. Bu yaklaşımın her ülkeye uygulanması mümkün değildi. Smith, bir yandan fertleri koruyor, öte yandan da kozmopolit bir dünya sistemi tasavvur ediyordu. Gerçek dünyada fert ve evrensel sistem arasında "millet" bir ara sistem olarak durmaktaydı (Yalçın, 1991: 392).

Sanayileşmiş ülkeler, sanayileşme yolundaki ülkeleri engellemeye çalışmaktaydı. List, "Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler" ve serbest ticaret anlayışını reddediyordu. Almanya, "Gümrük Ve Himayecilik" uygulamalarının sonunda İngiliz ve Fransız sanayileriyle rekabet edebilecek iktisadi seviyeye ulaştığı zaman bu politika sona erecekti. O zaman Alman Sanayisi de "Serbest Ticaret"e yönelecekti (Kazgan, 1969: 214-216).

Friedrich List'in, "İktisadın Millî Sistemi" adlı eseri Osmanlı aydınlarının da el kitabı haline geldi. Esasen Osmanlı devleti "kapitülasyonlar" dolayısıyla sınırlarını yabancı ülkelere karşı koruma imkânından mahrumdu. İttihat ve Terakki iktidarının 1914 yılında Almanya'nın yanında savaşa girmesinin ardından ilk icraatı kapitülasyonları kaldırmak oldu.

Friedrich List'in etkilediği Türk aydınları arasında ilk akla gelenler Ziya Gökalp ve Tekinalp'ti. Gökalp, "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde List'ten bahsetmektedir. Ona göre, John Ray ve Friedrich List, İngiltere'de Manchesterienlerin kurdukları "iktisadiyat ilminin" yalnız İngiltere'ye mahsus bir "Millî İktisat" sistemi olduğunu ortaya çıkarmışlardı. İngiltere büyük sanayi memleketi olduğu için gümrüklerin serbestliği sadece ona uygundu (Ziya Gökalp, 1976: 176).

İngiltere de, Fransa'dan daha fazla gelişmiş bir ülkeydi. 20. Yüzyıla kadar sömürgeleri dolayısıyla üzerinde güneş batmayan devletti. Fransa, coğrafyasının da bir sonucu olarak İngiltere'nin gerisinde kalmıştı. O bakımdan İngiltere'de "Bireycilik" gelişirken, kargaşa içerisindeki Fransa'da "Dayanışmacı" (solidarist) yaklaşım ve politikalar söz konusuydu.

Ziya Gökalp'ın iktisadi yaklaşımlarını Fransız solidarizmi ile açıklama eğilimi yaygındır. Gökalp'ın solidarizm ile ilişkisi Durkheim üzerindedir. Durkheim, "Dayanışma", "Mekanik" ve "Organik Dayanışma" ile "İşbölümü" kavramlarını üretmiştir. Bu kavramlar Durkheim'de sanayileşmenin ve kentleşmenin sorunları çerçevesinde bir anlam içerisindedir. Gökalp, eserlerinde bu kavramların özgün hallerinden de bahsetmekle birlikte "Millî Dayanışma" ve "Bütünleşme" içerisinde değerlendirmektedir. Çünkü o günün Türkiye'sinde sanayi ve kent yapılarını söz konusu etmek mümkün değildir. O günün Türkiye'sinde sanayileşmenin getirdiği sınıf çatışmaları ve anomi değil, bağımsızlığını koruyabilme, sanayileşebilme ve kalkınabilme sorunu vardır.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Gökalp'ı etkileyen gelişmelerden bir diğeri 1917 Devrimi ve Rusya'da proletarya diktatörlüğüne yönelişi olmuştur. Ona göre, gerek kapitalist toplum, gerekse sosyalist toplum sınıfsal tabana oturtulmaları nedeniyle halkçılığa ters düşmekteydi (Toprak, 2013: 248).

Ziya Gökalp'ın din, ahlâk, eğitim gibi konular üzerine sosyolojik değerlendirmelerinin yer aldığı “İslam Mecmuası”, İttihat ve Terakki'nin yarı resmî yayın organlarından. İslam Mecmuası, “Millî iktisad”ı savunmaktaydı ve “Millî sermaye”den yanaydı. Dergide, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Rusya Müslümanlarının ticaret ve sanattaki atılımlarına yer verilmekte ve Rusya'daki Müslüman burjuvazi örnek gösterilmekteydi (Toprak, 1984: 19).

Ziya Gökalp'ın İslam Mecmuası'nda yayınlanan “içtimai neviler” adlı makalesi onun solidarizm konusundaki yaklaşımını özetlemektedir.

Gökalp'a göre toplumlar iptidai (ilkel) toplumlar ve milletler şeklinde iki türe ayrılmaktadırlar. Bu tasnif Durkheim'e ait değildir. Gökalp'ın milletlere vurgu yapmak üzere kurguladığı bir sınıflamadır. Gelişmiş, sanayileşmiş, çağdaş toplumlar millet haline gelmiş ve milli devletlerini kurmuşlardır.

Cemiyet, fertleri arasında ahlaki bir tesanüt (dayanışma) bulunan bir zümredir. Bu dayanışmanın iki şekli vardır; Birincisi, cemiyetleri oluşturan fertlerin duygularının ve inançlarının ortak olması, ikincisi, toplumsal işlerin fertler arasında taksim edilmesinden meydana gelen yardımlaşmadır. Birinciye “Mihaniki Tesanüd” (organik dayanışma), ikinciye “Uzvî Tesanüd” (mekanik dayanışma) (Ziya Gökalp, 2019: 55) adları verilirdi.

Gökalp'ın Durkheim'den aldığı bu sınıflandırmanın ilki, soy, kan bağı ve akrabalığa dayanan geleneksel kır, tarım ve köy topluluklarının benzerlik ve biz duygusuna dayanan dayanışmadır. İkincisi ise, modern sanayileşmiş kent topluluklarındaki dayanışmadır. Bu dayanışma şekli benzemezlikler, farklı kültürlere sahip kişilerin farklı işlev ve işbölümünün sonucudur.

Gökalp, milletler konusunda henüz ilmi bir tasnif yapılmadığını ve ilmi olma iddiasında bulunmadan beş türe ayırmaktadır: Bunlar; 1. Zeami (feodal) milletler, 2. Camiavi (komünal) cemiyetler, 3. Medine (şehirler), 4. Muzaaf cemiyetler (Şehirlerin modern bir topluluk haline gelmesine rağmen kır ve köylerde feodal yapının sürdüğü toplumlar) 5. Hey'î (Korporatif) cemiyetler.

Korporatif cemiyetlerde, içtimai bünyenin (toplumsal yapının) esas merkezleri payitahtta (başkent) bulunan milli mahiyeti haiz heyetlerdir. Camialarda da loncalar mevcuttu. Fakat

bunların hayat ve faaliyetleri camia dâhilinde münhasırdı. Bundan dolayı bunlara camiavi heyetler denilirdi. Hey'i cemiyetlerde ise bu camialara mensup heyetler payitahtta intihap ettikleri (seçtikleri) murahhaslardan (üyelerden) mürekkep (oluşan) konfederasyon meclislerine malik olarak milli bir mahiyet alırlar. Gökalp, medeniyetin bu şekline "Payitaht Medeniyeti" (Ziya Gökalp, 2019: 54-59) demektedir.

Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Esasları"nın "İktisadî Türkçülük" bölümünde şu görüşlere yer veriyordu; "Türkler hürriyet ve istiklali sevdikleri için iştirakçi (sosyalist) olamazlar. Fakat müsavatperver olduklarından dolayı, fertçi de kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem solidarizm, yani tesanütçülüktür" (Ziya Gökalp, 1976: 175-176).

Ziya Gökalp, Esnaf Destanı

Ziya Gökalp'ın yaşadığı yıllarda Türkiye'de henüz nesir tamamen fikir ve yayın dünyasında yerini almamıştı. Esasen modernleşme hareketleri, fen ve toplumsal bilimlerin Türkiye'de yaygınlaşmaya başlaması, gazete ve dergilerin artışı, fikir akımları ve siyasi gruplar vb birçok sebep nesri zorunlu kılıyordu.

Türkiye'de fikir akımlarının temsilcilerinin hemen hepsi aynı zamanda şairdiler. Namık Kemal, bu konudaki ilk örneklerden biridir.

Ziya Gökalp, Yeni Hayat, Altın Işık ve Kızıl Elma adlı eserlerinde halk masal ve destanlarının bazılarını nesir yahut manzum eserler hâlinde işlemiştir. Gökalp, nesir halinde ifade ettiği görüşlerini geniş kitlelere yaymak için şiir ve destanlar da hazırlamıştır. Bu destanlar; Altın Destan, Ergenekon, Esnaf Destanı, Balkanlar Destanı ve Kızıl Destan. Bunlardan en uzun ve kapsamlısı "Esnaf Destanı"dır.

Biz esnaf takımı severiz işi/ Çalışır, yaşarız erkek ve dişi/ Aramızda yoktur tembel bir kişi/ Milletın özüyüz, burhanımız var.

Kimimiz kahveci, bostancı, bekçi/ Fırıncı, paçacı yahut börekçi/ Bize bir tek adla deyin: Emekçi/ "Vatan emektarı" unvanımız var.

Usulümüz gedik, meci ve nöbet/ Ocağın içinde yoktur rekabet/ Nizama uydurduk, yaptık cemiyet/ Şirketler yapmaya gümânımız var.

Hasta yahut kötürüm olan bir yoldaş/ Bulur ocağından ilaç, hekim, aş/ Öksüz ve dullara verilir maaş/ Aça aş, dertliye dermanımız var (Ziya Gökalp, 2016: 141-143).

Meslek birlikleri ve mesleki dayanışma, farklı meslek grupları ve toplumsal tabakaların birbirlerini tamamlamaları aynı zamanda solidarizmin esaslarındandır. Esnaf Destanı adlı

manzume, Gökalp'ın iktisat alanındaki fikirleri, çalışmanın ve üretmenin yüceltilmesi, iktisat ahlakı, lonca üyelerinin dürüstlüğü ve haksız rekabetin kınanması ile küçük sermayelerin birleşerek şirketler kurmaları temaları şiir diliyle halka aktarılmaktadır.

Ziya Gökalp, yerli müteşebbis yaratma düşüncesi

Osmanlı devletinin son yıllarında iktisadi alanda “Serbestiyet” ve “İktisadî Hürriyetçilik” ile “Himayecilik” veya “Usul-i Himaye” olarak adlandırılan iki düşünce sistemi bulunmaktaydı. “İştirakçilik” adı verilen sosyalist ve komünist yaklaşımlar ise çok cılızdı. Bunların ilki, Osmanlı devletinde gayrimüslim azınlıkların “Yabancı Şirketleri Bayileri” konumunda olmalarından kaynaklanan İngiliz iktisat sisteminin yansımasıydı. Bu fikirlerin savunucuları Osmanlı ticaretine hâkim olan gayrimüslimlerin sözcüleri idi.

Ziya Gökalp'ın iktisadi düşüncelerinin şekillenmesinde etkilendiği yahut aynı hassasiyete sahip olduğu kişiler ise; Akyığıtoğlu Musa Bey, Mehmet Şerif Efendi, Namık Kemal, Ahmet Midhat Efendi, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu ve Tekinalp'ti. Bu fikir adamları, ülkenin bağımsızlığı, kalkınması, yerli sanayinin doğması, yerli sanayici ve üreticilerin himaye edilmesi ve müteşebbis bir tabakanın yaratılmasını savunuyorlardı.

Ziya Gökalp'ın, “Küçük Mecmua” da yayınlanan “Teşkilatçılar” adlı makalesi bu konuda önemli bir örnektir. Ona göre iktisadi kalkınma için gerekenler; tabiat, say (çalışma, emek) ve sermayedir. Türkiye’de eksik olan sadece sermaye ve iyi yetişmiş olan bir müteşebbis tabakadır. Gökalp’a göre, sermaye ve uzmanlardan daha çok “Yerli Müteşebbis Tabaka”nın yokluğu büyük bir eksiklikti ve yaratılabilirse, bu tabaka; anonim şirketler yahut kooperatifler tesis edecekti. Yakın zamanda da “İktisadın Gazileri”, “Yaratıcı Teşkilatçılar” ve “İktisadi Müteşebbisler” yetişecekti (Ziya Gökalp, 1980: 111- 115).

Ziya Gökalp'ı ve milli iktisat akımını savunan diğer düşünür ve iktisatçıların hareket noktasını Osmanlı devletinin yaşadığı tarihi olaylar, sancılar ve tecrübelerin birikimi ile somut gerçekler oluşturuyordu.

Osmanlı devletinde Müslüman ve Gayrimüslimler iki ayrı statüde bulunuyorlardı. Devlet tarafından da hukuki statüleri bu şekilde belirlenmişti. Ayrı hukukları vardı ve gayrimüslim dini cemaatlerin kendi hukuki sistemleri söz konusuydu.

Fransız ihtilalından sonra gayrimüslimler ve diğer etnik azınlık topluluklarda milliyetçilik hareketleri baş gösterdi. Ayrılıkçı akımları Avrupa devletleri ve Rusya kendi siyasi amaçları için kullandı ve Avrupalı sermaye grupları ve şirketler bayii olarak ve kurdukları fabrika ile işletmelerde gayrimüslimleri çalıştırmayı tercih ettiler.

Yunanistan'ın 1826'da bağımsızlık kazanması tüm etnik azınlık toplulukların milliyetçilik hareketlerini, bağımsız devlet kurmak üzere örgütlenmelerini ve bütün faaliyetlerini bu çerçevede şekillendirmelerine yol açtı.

Ziya Gökalp, "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde bu durumu şu şekilde anlatıyordu; "Türkiye'de Türklerle gayrimüslimler ortak bir iktisadi hayat yaşamalarına rağmen aralarındaki iş bölümü hakiki değildi. Türklerle bu gayri Türk unsurlar arasında müşterek bir vicdan bulunmamaktaydı. Türkler, gayrimüslimlerin siyasi tufeylileri (asalakları) idiler, gayrimüslimler de Türklerin İktisadi tufeylileri idiler" (Gökalp, 1976: 87).

Avrupa ile olan ticarî ilişkilerin zenginleştirdiği gayrimüslim burjuvalar iki hareket tarzından, ya ticarî faaliyetlerden biriktirdikleri sermayeyi sanayi sektörüne yatırmak ya da herhangi bir yatırım faaliyetine girişmeksizin sadece yabancı şirketlerin istismarlarına (sömürülerine) aracılık şıklarından birini tercih etmek zorunda kalmış ve ikincisini tercih etmişlerdi.

Eğer Osmanlı İmparatorluğu milli birliğin kuvvetli olduğu bir ülke olsaydı burjuvaların ikinci şıkkı tercih etmeleri kendi menfaatlerine ve milli menfaatlere uygun olurdu. Azınlık gruplarına mensup tüccarların sömürü aracılıklarına devam etmeyi tercih etmelerinin gayesi, can çekişmekle olan bir ülkeden koparılması mümkün olan şeylerin en fazlasını elde edebilmektir (Kurtkan, 1964: 20-21).

Ziya Gökalp'ın "Vatan" adlı şiirinde bütün bu dönemlerin acısı, tecrübesi ve yeni bir çağların özlemi vardır. Osmanlı devletinin çöküş dönemlerinde tersaneler, fabrikalar, demiryollarının önemli bir kısmı da ya doğrudan yabancı şirketlere aittir yahut onlar tarafından işletilmektedir. Zaten cumhuriyetin kurulmasının ardından safha safha bu kuruluşların devletleştirilmesi faaliyetleri gündeme gelecektir.

Bir ülke ki, çarşısında dönen bütün sermaye/ Sanatına yol gösteren ilimle fen, Türkünür/ Hirfetleri birbirini daim eder himaye/ Tersaneler, fabrikalar, vapur, tren Türkünür/ Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın. (Ziya Gökalp, 1976a: 11).

Ziya Gökalp, Müteşebbisler (Girişimciler) ve Mütehasıslar (Uzmanlar)

Gökalp, "Çınaraltı" dergisinde yayınlanan "Türklerin en zayıf noktası ve en kuvvetli noktası" adlı makalede Gustave Le Bon'un başka bir filozoftan naklettiğini söyleyerek yaptığı alıntı Saint Simon'un "parabol" adıyla ünlü metnidir. Simon'un hapisle cezalandırıldığı bu metin "kraliyet ailesi, aristokratlar ve toprak zenginlerini hedef aldığı paragraftır. Gökalp, bu

metni uzmanlaşmanın önemini vurgulamak üzere “İhtisasla Alakası Olmayan Bütün İdari Heyet” şeklinde sunmaktadır.

Fransa'nın birinci derecede elli mühendisi, elli kimyageri, elli mimarı, elli tabibi, elli ziraat-şinasi (ziraatçısı), elli erkân-ı harbi (kurmay subayı) , elli hukukçusunu, elli iktisatçısı, elli maliyecisi birdenbire vefat etseler, Fransa milleti bir an içinde mahvolur, fakat ihtisasla alakadar olmayan bütün idare heyeti bir an içinde hayatı terk etse, Fransa milleti bunların yerine daha iyilerini bularak yine eskisi gibi aşamaya devam eder (Ziya Gökalp, 2016: 34).

Ziya Gökalp'ın “Yeni Mecmua” ve “Küçük Mecmua”da İktisat ile ilgili yazıları

1917 yılında yayın hayatına girmiş olan “Yeni Mecmua”, haftalık bir dergiydi. “Küçük Mecmua” ise 1922 senesinde Ziya Gökalp tarafından Diyarbakır'da yayınlanmıştı.

Gökalp, Küçük Mecmua'da “İktisadi İnkılâp İçin Nasıl Çalışmalıyız” ve “Medeni Havadisler: İktisadi Kongre” başlıklı doğrudan iktisat ile ilgili iki yazı yayınlamıştır. Yeni Mecmuada da “Para Ve Tesanüd” ve “İktisadi Vatanperverlik” adlı makaleler yer almaktadır.

Çağdaş devlet, büyük sanayiye sahip olan devlet demektir. Yeni Türkiye, çağdaş bir devlet olmak için öncelikle milli bir sanayiye sahip olmaya çalışmalı ve Avrupa'nın en son fenni gelişmelerinden faydalanmalıydı. Memleket, akarsulardan faydalanılarak elektrik şebekesi ile donatılmalıydı. Türk halkı sanayinin en yeni keşif ve icatlarını öğrenip uygulamalıydı.

Gökalp, Avrupa sanayisini ancak devletin “ithal edebileceğini” ve üretici bir devlet olabileceğini söylüyordu. O, bu yazısında, 1930'lardan sonra uygulamaya konulan “Devletçilik” politikalarının öncülerinden olarak “Devletçilik” kavramından söz etmektedir.

Devletin iktisadi işlerde yetkili olması için, iktisadi devlet olması gerekliydi. Devlet, memlekette ahlaki bir hizmet de ifa etmiş olacaktı. Bu sayede vatanda spekülâtorlerden oluşan yeni bir muhtekir (vurguncu) sınıfın teşekkülüne de mani olunabilirdi. Avrupa'da kapitalist adı verilen bu sınıfın ne canı bir zümre olduğu barış konferanslarındaki ihtiraslarıyla anlaşılmişti.

Avrupa emperyalizmi ferdi kapitalizme dayanıyordu. Gökalp'a göre, “Devlet Kapitalizmi” siyaseti kabul edilirse kapitalist namıyla açgözlü ve yırtıcı bir taifenin memleketimizde doğmasına mani olunabilirdi.

Devlet, sanayileşmeyi de bizzat kendi üzerine almalıydı. Gökalp, ayrıca o güne kadar araçlar eliyle toplanan vergilerin bizzat devlet tarafından yerine getirilmesinin de şart olduğunu dile getirmektedir.

Yine bu yazısında Gökalp, “Elektrik Müdüriyet-i Umumiyesi” kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Devletin, memleketi telgraf telleriyle donattığı gibi köylere de elektrikle aydınlatması fenni bir mucize olarak görülecekti. Her türlü makineyi buharla, elektrikle işletmek mümkündü. Bu işler için de Avrupalı haris kapitalistlerin gelmesi beklenmemeliydi (Ziya Gökalp, 2018: 289-292).

Ziya Gökalp’ın, “İktisadi Kongre” adlı yazısı İzmir İktisat Kongresi öncesine aittir. Gökalp, kongre vesilesiyle iktisadi konularda yapılması gerektiğini düşündüklerini ve yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir; “Fertler ve şirketler gibi, bütçeye sahip olan nahiyeler, livalar ile devlet birer iktisadi amildir. Hususi teşebbüslerle rekabet etmemek şartıyla tekell usulünü tatbik ederek fertlerin ve şirketlerin teşebbüs edecekleri her türlü fabrikaları tesis edebilirler.

Siyasiler tarafından idari olunan hükümetler, iktisadi işleri de siyasetten başka hüneleri olmayan kimselere tevdi ederlerse, tabiidir ki, başarısız olurlar. Hükümetlerin iktisadi işlerdeki beceriksizliği, uzmanlığa ve liyakate kıymet vermemelerindedir. Her muvaffakiyetin temeli olan ihtisasa (uzmanlıkla) fenni salahiyete (yetkiye) kıymet verilmek ve bütün işler iktisat mütehasıslarına teslim edilmek şartıyla hükümetler de iktisadi teşebbüslere girişebilirler” (Ziya Gökalp, 2018: 293-294).

Ziya Gökalp, Yen Mecmuada yayınlanan, “İktisadi Vatanperverlik” adlı makalesin “Dini, Ahlaki, Hukuki ve Bedii” vatanperverliklerin yanında “İktisadi Vatanperverlik” de olduğunu vurgulamaktadır. Okullarda hala Manchester iktisadının prensiplerinin okutulduğundan bahsettiği yazısında, Friedrich List’in ve John Ray’ın bu iktisadın sadece İngiltere’nin menfaatine uygun olduğundan hareketle kendi ülkelerinde “Milli İktisat”ın kurulmasına öncülük ettiklerinden bahsetmektedir. İttihat ve Terakki yönetimi, kapitülasyonları kaldırarak gümrükleri işler hale getirmiş, “İtibar-ı Milli” bankası ve “Ankara Şimendüferi” ile “Milli İktisat” a yönelmişti. İktisadi vicdanın vatanperver olması için, devletin milli iktisat siyaseti takip etmesi lazımdı” (Ziya Gökalp, 2018a: 341-344).

Umur-i İktisadiye Nezareti ve İktisadiyat Meclisi

İttihat ve Terakki yönetimi, “Devlet İktisadiyatı” adını verdiği bir politika yürüttü. Kurduğu çeşitli devlet kuruluşları aracılığıyla ekonomiyi düzenledi. 1917 yılı başlarında “İktisadiyat Meclisi” kuruldu.

Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki Genel Merkezindeki siyasi gücü dolayısıyla düşüncelerini uygulama alanına aktarabilme imkânına sahipti. “Milli İktisat Nezareti”nin kurulması fikrini

ifade edenler arasında o da bulunmaktadır. Bunu şu şekilde dile getiriyordu; “Türk iktisatçılarının da ilk işi, evvela Türkiye’nin İktisadi şe’niyetini (gerçeklerini) tetkik etmek, bu objektif tetkiklerden milli iktisadımız için ilmi ve esaslı bir program vücuda getirmektir. Bu program vücuda geldikten sonra, memleketimizde büyük sanayi kurmak için her fert bu program dairesinde çalışmalı ve “İktisat Vekâleti” de bu ferdi faaliyetlerin başında umumi bir nazım vazifesini ifa etmelidir (Gökalp, 1976: 176).

Ticaret ve Ziraat Nazırının başkanlığında 24 üyeden oluşan “İktisadiyat Meclisi” doğal ve atanmış üyelerden oluşuyordu. Ziya Gökalp da bu mecliste “Darülfünun İçtimaiyat Muallimi” sıfatıyla yer aldı.

Tekinalp, Almanya’daki gibi bir “Milli İktisat Nezareti”nin Türkiye’de de kurulmasını savunurken, Gökalp, bu bakanlığın kurulmasını “Milli İktisat”ın zorunlu kıldığını ifade ediyordu. Gökalp, gümrük, demiryolları ve limanların bu bakanlığın denetiminde olması gerektiğini ve esnaf kuruluşlarının şehir esasından (mahalli) çıkarılarak, millet esasına göre teşkilatlanmasını savunuyordu. Bu bakanlığın diğer görevi de sosyal devlet ilkelerini uygulamaktı. Ona göre, “amelenin ve özellikle kadın ve çocuk işçilerin sıhhat, haysiyet ve istikballerini temin edecek içtimai kanunları” bu bakanlık hazırlamalıydı (Toprak, 1988: 121-124).

1917, “Hukuk-ı Aile Kararnamesi” ve 1921 meclisinden “kadınların mirastan pay almalarını sağlayan” Kanun Teklifi

İttihat ve Terakki yönetimi tarafından 1917 yılında çıkarılan “Hukuk-ı Aile Kararnamesi” ile 1921 meclisinden “kadınların mirastan pay almalarını sağlayan” kanun Ziya Gökalp’ın eseridir (Fındıkoğlu, 1963: 10).

Niyazi Berkes, henüz cumhuriyet kurulmadan önce ilk mecliste kadın konusundaki en ciddi kararların Gökalp’la başladığını ifade etmekte ve sorunu üç şıkta ele almaktadır:

a. Kadınların toplumsal hayata, özellikle ekonomik hayata ve serbest mesleklere katılması sorunu;

b. Erkek ve kadına sağlanan eğitim fırsatlarında eşitliğin sağlanması sorunu;

c. Evlenme, boşanma ve miras hukukunda kadınlara eşitliğin sağlanması için ekonomik, eğitsel ve hukuki reformların gerçekleştirilmesi (Berkes, 1978: 440).

Gökalp’a göre, çağdaş devlet olmanın şartlarından biri aile hukukunun düzenlenmesiydi. Aileleri demokratik esaslara göre düzenlenen bir devlet, “demokrasi” ile ilişkilendirilebilirdi.

Mirasın erkek ve kız evlatlara eşit surette intikali bu demokratikliğin bir neticesiydi. Miras iktisadi müşareketin (ortaklığın) bir sonucuydu (Ziya Gökalp, 1982: 250).

Gökalp'in kadınların mirastan pay almaları ve bu payın da eşit olmasını esas alan ve o gün için çok radikal bir davranış olan bu kanunu hazırlaması hem "Demokratik", hem de "İktisadi" bir karardır. Bu tasarı, 1926 yılında Gökalp'in vefatından iki yıl sonra kanunlaştı.

İzmir İktisat Kongresi

İzmir İktisat Kongresi, 17. Şubat - 4 Mart 1923 tarihleri arasında henüz Cumhuriyet kurulmadan, Türkiye'nin milli iktisat politikasını belirlemek ve dünyaya ilan etmek üzere toplanmıştı.

Kongrede, çiftçi grubunun, tüccar grubunun, sanayi grubunun ile işçi grubunun iktisadi esasları belirlenmişti. Toplumun çeşitli toplumsal sınıf ve tabakalarını temsil eden bu grupların devletten beklentileri, ihtiyaç ve konuları belirlenmişti (Afetinan, 1989: 21-53).

İzmir İktisat Kongresindeki toplumsal tabakalara ilişkin tercihler ve temsil "solidarizmi" çağrıştırmaktadır. Birbirleri ile uyum içerisinde ve birbirini tamamlayan toplumsal tabakalar.

Fındıkoğlu, "Bir Yıldönümünde Ziya Gökalp" adlı makalesinde İzmir "Millî İktisat Kongresi"nin düzenlenmesini sağlayan kişinin Ziya Gökalp olduğu iddiasında bulunmaktadır (Fındıkoğlu, 1963: 10).

Sonuç

Ziya Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucusu, Türkçülük yahut Türk milliyetçiliğinin en önemli düşünürü ve teorisyenidir. Sosyolojinin ve toplumsal bilimlerin getirdiği düşünce pratiği ile birçok alanda fikir üretmiş ve öncü olmuştur. Türk sosyolojisi, milletleşme, Türkiyat, halk bilimi, eğitim sosyolojisi, milli iktisat sahalarında yeni fikirler ileri sürmüş ve bunlara ilişkin kurumların oluşmasını sağlamıştır.

Gökalp'in, "Diyarbakır Ticaret Odası Başkâtipliği" zamanında Diyarbakır ve Peyman gazetelerinde başlayan iktisadi konulardaki yazı hayatı, Selanik ve İstanbul'da sosyoloji literatürü ile zenginleşmiş ve sistematik bir düşünce ile ifadesini bulmuştur.

Gökalp'in iktisatla ilgili yazılarının ilk dönemlerde dahi mahalli çerçevede kalmadığı ülkenin tümünü kapsama çabasında olduğu dikkati çekmektedir. Bu durumda Onun İstanbul'da Baytar Mektebindeki öğrencilik yılları ile İttihat ve Terakki Cemiyetinin, hayata bakışının ve birikiminin payı vardır.

Avrupa’da zenginlik ve refahın burjuva sınıfı ile gerçekleştiğinin görülmesi ve Doğu toplumlarında müteşebbis bir girişken bir sınıfın yokluğu, Osmanlı bürokratları ile aydınlarının bir kısmında da yerli bir müteşebbis tabakanın özlemine doğurmuştu. Gökalp da eserlerinde bu hususu dile getiren aydınlar arasındaydı.

İngiltere’nin merkantilizm döneminde sömürgecilik faaliyetleri ile bu ülke sanayisinin oluşturduğu iktisat anlayışına karşı öncelikle Friedrich List’in “milliyetçi sanayi sistemi” olarak adlandırılabilen düşünceleri Gökalp’ın da dikkatini çekmişti. Milli iktisat sistemini Gökalp, Türk tarihinden de örneklendirmişti.

Gökalp, devlet bürokrasisine yakınlığı dolayısıyla fikirlerini pratik hayata aktarabiliyordu. Kadınların mirastan pay alabilmelerine yönelik çabalarının iktisadi alana da yansımaları söz konusuydu. İktisat derslerinin Darülfünun ve orta öğretim kurumlarına konulması ve en önemlisi İzmir İktisat Kongresinin düzenlenme tarzı onun katkısını göstermektedir.

Kaynaklar

Afetinan, A (1989). İzmir İktisat Kongresi, 2. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu - Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Akçura, Yusuf (2015a). “Türk Milliyetçiliğinin İktisadi Men’şelerine Dair”, Siyaset ve İktisat, Hazırlayan Erol Kılınç, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş, S: 56-81.

Akçura, Yusuf (2015). “Vaziyetimiz Ve Vazifelerimizden Birisi”, Siyaset ve İktisat, Hazırlayan Erol Kılınç, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş, S: 143-166.

Berkes, Niyazi (1978). Türkiye’de Çağdaşlaşma, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

Beysanoğlu, Şevket (1963). Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, İstanbul: Diyarbakır Ticaret ve Sanayi Odası Yayını.

Demolins, Edmond (2015), 19. Yüzyılda Karşılaştırmalı Eğitim Denemesi: Anglo-Saksonların Üstünlüğünün Sebepleri Nelerdir?, (Çevirmenler: A. Fuad, A. Naci), Ankara: Pegem Akademi.

Ergin, Osman (1977). Türk Maarif Tarihi, Cilt: 3-4, İstanbul: Eser Matbaası.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin fahri (1964). “Ziya Gökalp ve Sosyalizm”, Sosyoloji Konferansları, otuzyedinci konferans, Sayı: 5, S: 42-70.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1963) “Bir Yıldönümünde Ziya Gökalp”, Türk Yurdu, Cilt: 3, nr. 6 (300), Temmuz 1963, s. 10, Ankara.

- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1946). Türkiye’de İktisat Tedrisatı Tarihçesi ve İktisat Fakóltesi Teşkilatı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakóltesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Yayını.
- Karpat, Kemal (2010). Osmanlı Nüfusu 1830 - 1914, 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kazgan, Gülten (1969). İktisadî Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi, İstanbul: İ.Ü.İ.Fak Yayınları.
- Kurtkan, Amiran (1964). Ziya Gökâlp ve İktisat Sosyolojisi, Sosyoloji Konferansları, Otuzbeşinci Konferans, sayı: 5, S: 17-23.
- Mardin, Şerif (1990). “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1938-1918)”, Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler II, Derleyenler: Mümtaz’er Türköne - Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, S: 41-98.
- Mehmet Cavid Bey (2022). İktisat İlmi, Sadeleştiren: Orhan Çakmak, Ankara: Liberte Yayınları.
- Namık Kemal (2005). Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri I, Hazırlayanlar: Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, İstanbul: Dergâh yayınları.
- Ohannes (1297), Mebadi- î İlm- î Servet-î Milel, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Ortaylı, İlber (1983). “Osmanlılarda İlk Telif İktisat Elyazması”, Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi, Sayı: 46/1, Ekim - Kasım, Ankara, S: 36-44.
- Özön, Mustafa Nihat (1938). Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Polat, Hatice (2013). Mülkiye Baytar Mektebi (1894-1922), İstanbul: T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Sağlam, Serdar (1994). Türkiye’de Özel Teşebbüs Yaratma Düşüncesi ve Özel Teşebbüsün Gelişmesi 1839 - 1960, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Sakaoğlu, Necdet (1991). Osmanlı Eğitim Tarihi, Cep Üniversitesi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Toprak, Zafer (2013). Türkiye’de Popülizm 1908-1923, İstanbul: Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
- Toprak, Zafer (1988). Türkiye’de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) - İttihat ve Terakki ve Devletçilik, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Toprak, Zafer (1984). “Fikir Dergiciliğinin Yüz Yılı,” içinde: Türkiye’de Dergiler Ansiklopediler (1849-1983), İstanbul, Gelişim Yayınları, 1984, s. 13-54.

Yalçın, Aydın (1991). İktisadî Doktrinler ve Sistemler Tarihi, Ankara: Ekonomik ve Sosyal Yayınlar A.Ş.

Ziya Gökalp (2019). İslam Mecmuası ve Muallim Mecmuası Yazıları, Hazırlayan: Dr. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ziya Gökalp (2018a). Küçük Mecmua Yazıları, Hazırlayan: Dr. Ali Duymaz, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ziya Gökalp (2018). Yeni Mecmua Yazıları, Hazırlayan: Dr. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ziya Gökalp (2016). Çınaraltı Yazıları, Hazırlayan: Dr. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ziya Gökalp (2015). Kızıl Elma Şiirler, Hazırlayan: Doç. Dr. Halil İbrahim Şahin, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.

Ziya Gökalp (1982). Makaleler VII, Hazırlayan: M. Abdülhaluk Çay, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp (1981). Makaleler VIII, Hazırlayan: Ferit Rağıp Tuncor, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp (1980). Makaleler IX, Hazırlayan: Şevet Beysanoğlu, Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp (1976a). Yeni Hayat - Doğru Yol, Hazırlayan: Müjgân Cumber, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp (1976). Türkçülüğün Esasları, Hazırlayan: Mehmet Kaplan, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ZİYA GÖKALP'İN ATATÜRK'ÜN DÜŞÜNCELERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Prof. Dr. Ayten SEZER ARIĞ*

Özet

Ziya Gökalp (1876) ve Mustafa Kemal Atatürk (1881) Osmanlı'nın son döneminde dünyaya gelmişler, çocukluk ve gençlikleri II.Abdülhamid (1876-1909) dönemine rastlamıştır. 19.yüzyılın ilk yarısında başlayan Sırp, Yunan ve Ermeni isyanları ile peş peşe yaşanan Trablusgarp (1911) Balkan (1912-1913) ve Birinci Dünya (1914-1918) Savaşları önemli toprak kayıplarının yaşanmasına sebep olmuştu. Pek çok Osmanlı aydını gibi Gökalp ve Atatürk'ün de "Bu devlet nasıl kurtarılabilir?" sorusuna cevap aradıkları görülmektedir. Zorlukların yaşandığı bu dönemde hiç ümitsiz ve karamsar olmadıkları, içinde bulunulan durumdan kurtulmak için cephe ve cephe gerisinde önemli mücadeleler verdikleri bilinmektedir. Daha önemlisi her ikisi de yalnız okuyan değil yazan ve yazdıklarıyla toplumu aydınlatmaya çalışan aydın şahsiyetlerdi. Gerek Gökalp'in gerekse Atatürk'ün fikirlerinin oluşmasında yaşanan olaylar kadar okudukları kitapların da etkisi büyük olmuştur.

Bu yazıda, Ziya Gökalp'in Atatürk'ün fikir ve düşünceleri üzerindeki etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Giriş

Ziya Gökalp 1876'da doğdu. Asıl adı Mehmed Ziya'dır. Babası Mehmet Tevfik Efendi, annesi Zeliha Hanımdır. İlk eğitimini ailesi ve Mahalle Mektebi'nden alan Gökalp sırasıyla Diyarbakır Askeri Lisesi (Mektebi Rüştüye-i Askeriyye), Mülkiye Mektebi (İdadi-i Mülkiye) ve İstanbul'da Baytar Mektebi'ne devam eden Gökalp 1908 yılında İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır, Van ve Bitlis heyetlerinin müfettişliği görevini yapmış, 1919-1921 yılları arasında Malta'da sürgün hayatı yaşamıştır. 1921'de TBMM Hükümetinin Maarif Vekâleti İlim Encümeni üyeliği ile Telif ve Tercüme Heyeti reisliği görevlerini üstlenen Gökalp 1923 yılında Diyarbakır milletvekili olmuştur. Sağlığının bozulması üzerine kaldırıldığı İstanbul Fransız Hastanesi'nde 25 Ekim 1924 tarihinde vefat etmiştir.

* Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, aytens@hacettepe.edu.tr

Babasının ölümünden sonra amcası tarafından yetiştirilen, ondan Arapça ve Farsça öğrenen Gökalp İdadi hocalarından Yorgi Efendi'den Fransızca dersi aldı. Kendisine ilk felsefe merakı veren bu kişidir. (Ülken:304.) Diyarbakır gazetesinde yazıları yayınlanan Gökalp, birkaç arkadaşı ile Peyman gazetesini çıkarmış, İttihat ve Terakki ile ilgilenmeye başlamıştır. Geçirdiği psikolojik bir kriz dolayısıyla intihara teşebbüs eden Gökalp'i Dr. Abdullah Cevdet tedavi etmişti. Ülken'e göre Abdullah Cevdet kanalıyla İbrahim Temo ve İshak Sükuti ile tanışan ve aile bakımından dinci ve muhafazacı olan Gökalp'in Yorgi Efendi'den felsefe öğrenmesi, Yunan filozoflarını tanıması onda şiddetli bir inanç krizi geçirmesine sebep olmuş ve kurşun kafasında kalmıştır. Diyarbakır'daki Ziya ile Selanik'teki Ziya'nın bambaşka iki ayrı kişiliğinin olduğunu ifade eden Ülken, Gökalp'in bir yanı sıra Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisi diğer yanı sıra da sarih olarak Türkçü olduğunu belirtmektedir. (Ülken:304-310) Selanik'te Genç Kalemler dergisinde yazılar kaleme alan Gökalp İstanbul'da *Türk Yurdu*, *Halka Doğru*, *İktisadiyyat Mecmuası*, *İçtimaiyyat Mecmuası* ve *Yeni Mecmua* 'da yazılar yazmış, *Kızıl Elma*, *Yeni Hayat* adlı şiir kitaplarıyla *Türkleşmek*, *İslamlaşmak*, *Muasırlaşmak* başlıklı kitabını oluşturan makalelerini yayınlamış, Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı çıkarmış, Ankara'da Atatürk'ün isteği ile *Hakimiyeti Milliye* gazetesine yazılar yazmış, burada *Türkçülüğün Esasları* ile vefatından sonra yayınlanan *Türk Medeniyeti Tarihi* yazmıştır. (Okay)

Ziya Gökalp ve Atatürk hakkında ele alınan yazı ve değerlendirmelerde öne çıkan görüşlerden en önemlisi Atatürk'ün Gökalp'in fikirlerinden etkilendiğidir. Bu konuda Kuran "Atatürk ve Ziya Gökalp" (Kuran:5-9) başlıklı yazısında tarihte her inkılap hareketinin bir fikri hazırlık devresi sonunda meydana geldiğini ifade ettikten sonra, Gökalp'in ilim, mefkure, milliyetçilik, din ve batılılaşma ile milli kültür, tarih, dil ve sanat alanındaki görüşlerinin Atatürk tarafından benimsediğine vurgu yapmaktadır. Bu konuda gerek Berkes gerekse Heyd de Gökalp'in Atatürk ve İnkılapları üzerindeki etkisine dikkat çekmişlerdir. İnalçık'a göre Gökalp'in yaşamı kısa olmuş ama düşüncesi yüzyıla damgasını vurmuştur. Aynı dönemi yaşayan kişiler olarak gerek Atatürk'ün gerekse Gökalp'in pek çok yazar ve düşünürün fikirlerinden etkilendiği bir gerçektir. Atatürk'ün Gökalp'ten etkilendiği ve/veya aynı düşündüğü konular arasında dil, tarih, kültür, medeniyet, eğitim, bilim, kadın ve aile ile millet anlayışının öne çıktığı görülmektedir.

Kültür ve Medeniyet Anlayışı

Gökalp, hars kelimesi ile ifade ettiği kültüre büyük önem vermiştir. O'na göre kültürün üç önemli unsuru vardır. Bunlar: dil, din ve tarihtir. Devletin temelinde milli kültür vardır. *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı eserinde kültürün milli, medeniyetin ise tek olmayıp çeşitli olmasından

dolayı milletlerarası olduğunu belirtir. Atatürk, Cumhuriyetin 10.yıl nutkunda (29 Ekim 1933) yaptığı konuşmasında” Milli kültürümüzü muasır medeniyet seviyesinin üstüne “çıkarcacığını ifade etmiştir. “Türkiye Cumhuriyeti’nin temeli kültürdür” (İnan:374) diyen Atatürk kültürü “...okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden mâna çıkarmak, intibah almak, düşünmek, zekâyı terbiye etmektir.” şeklinde tanımlamıştır.

Medeniyet konusunda Gökalp Batı medeniyetini kabul etmeye mecbur olduğuna ve bu medeniyetin kabul edilmediği takdirde Batılı devletlerin esiri olunacağına vurgu yapmıştır. O’na göre “...hars millî olduğu hâlde, medeniyet beynelmileldir. Hars, yalnız bir milletin dinî, ahlaki, hukuki, muakalevi, bedii, lisani, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenktar bir mecmuasıdır. Medeniyetse, aynı mamureye dahil birçok milletlerin içtimai hayatlarının müşterek bir mecmuudur... dinî ve vatani tehlikeler karşısında yalnız bir kurtuluş çaresi vardır ki o da ilimlerde, sanayide, askeri ve hukuki teşkilatlarda Avrupalılar kadar ilerlemektir, yani medeniyette onlara müsavi olmaktır. Bunun için de tek bir çare vardır: Avrupa medeniyetine tam bir surette girmek” tir. (Gökalp:26,61)

Kültüre daha çok duygusal ve sübjektif bir özellik veren Gökalp’e göre medeniyet, akla dayanan, objektif, pratik ve çoğu kez nesnel niteliktedir. (Heyd s.55) Bu konuda Atatürk ise “Medeniyete girmeyi arzu edip de Garbe teveccüh etmemiş devlet hangisidir.” diyerek Gökalp’le aynı düşüncede olduğu görülmekle beraber, bu konuda Gökalp’ten farklı düşünmektedir. Zira, Gökalp kültür ve medeniyeti ayrı değerlendirirken Atatürk için kültür ve medeniyette ayrılık yoktur. Medeniyet nedir sorusuna Atatürk, “*Medeniyetin ne olduğunu başka başka tarif edenler vardır. Bence medeniyeti harstan ayırmak güçtür ve lüzumsuzdur*” İnan, 2009:383). Atatürk’e göre “Ülkeler çeşitlidir, ancak medeniyet birdir ve bir milletin ilerlemesi için de bu tek medeniyete katılmak” gerekmektedir.

Dil ve Tarih ve Millet Anlayışı

Gökalp’e göre, dilde Türkleşmek gereklidir. Türkiye’nin millî lisanı İstanbul Türkçesi’dir. Bunu gerçekleştirmek için Türkçenin sadeleştirilmesi çalışmalarına önem verilmelidir ve yazı dilinde İstanbul Türkçesinin kullanılması önerilmektedir. Atatürk dil konusunda; “*Türk milletinin dili Türkçedir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir. Onun için her Türk, dilini çok sever ve onu yükseltmek için çalışır. Bir de Türk dili Türk milleti için kutsal bir hazinedir. Çünkü Türk milleti geçirdiği sayısız felâketler içinde ahlâkını, geleneklerini, anılarını, çıkarlarını, kısacası bugün kendi milliyetini yapan her şeyin dili sayesinde korunduğunu görüyor. Türk dili, Türk milletinin kalbidir, zihnidir.*”

(Afetinan, 1966:90; Cunbur:3). Türk dilinin sadeleştirilmesi ve zenginleştirilmesinden yana olan Gökâlp dua, hutbe ve ayetlerde de Türkçe'nin kullanılması fikrini savunmuştur. Bu konudaki fikirlerin Atatürk tarafından da benimsendiği bilinmektedir. Dilin sadeleşmesi ve Türkçenin yabancı diller boyunduruğundan kurtarılması amacıyla 1932 yılında Türk Dili Tetkik Cemiyetinin kurulmasını sağlamıştır. Gökâlp'in Türkçe ezan isteği de Atatürk döneminde gerçekleşmiştir.

Dinî Türkçülük anlayışında Gökâlp dini kitapların, dua, hutbe ve vaazların Türkçe olması fikrini savunarak bir milletin dinî kitaplarını okuyup anlamadığı sürece dininin hakiki mahiyetini anlayamayacağını, hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadıkları sürece ibadetlerden zevk alamayacaklarından dolayı bütün dua ve hutbelerin Türkçe okunmasının gerektiğini belirterek ibadet dilinin de Türkçe olmasını savunmuştur. (Gökâlp:172).

Gökâlp tarihe önem vermiş ve kültürün kaynağı olarak görmüştür. *Türk Medeniyeti Tarihi* eserinde Türk tarihinin İslamiyet öncesinden İslamiyet'i kabul ettikleri tarihe kadar olan dönemini yazmıştır. Orta Asya Türk tarihidir. Tarih çalışmalarında milli şuur ile vatan ve tarih sevgisine önem veren Atatürk de "Türk çocuğu ecdadını tanıdıkça daha büyük işler yapmak için kendinde kuvvet bulacaktır" sözleri ile tarih bilincinin milli şuurunu geliştireceğine vurgu yapmıştır. Tarihin bilimsel metotlarla ve objektif olarak araştırılması için 1931 yılında sonradan Türk Tarih Kurumu adını alan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti kurulmasını sağlayan Atatürk bunu "Tarih yazmak tarih yapmak kadar mühimdir, yazan yapana sadık kalmazsa değişmeyen hakikat insanlığı şaşkırtacak bir mahiyet alır" sözleri ile ifade etmiştir.

Gökâlp'e göre "Millet, lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir." (Gökâlp s.19) O'nun millet anlayışı ırka dayalı değildir. Bu konuda "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinde milliyette secere aranmayacağını, secerenin atlarda aranacağını, irsi olan hayvanlarda ırkın büyük önemi olduğunu, insanlarda ise, ırkın içtimai hasletlere hiçbir tesiri olmadığını için secere aramanın doğru olmadığını belirtmektedir. Türk olmak için, yalnız Türk kanı taşımak, Türk ırkından olmak kâfi değildir. Türk olmak için her şeyden evvel Türk harsı ile terbiye görmek ve Türk mefkûresi için çalışmak şarttır. Türklük için "kan" ve "soy" birliğine gerek yoktur. Eğitimin de amacı bireye milli kültürü benimsetmek ve milli şahsiyetler yetiştirmektir.

Gökâlp'e göre milleti meydana getiren birinci özellik kültür birliğidir. Türk milli kültürüdür. Tek dil birliği ve tek kültür birliğine önem veren Gökâlp dilden kastettiğinin Türkçe olduğuna vurgu yapmaktadır. Bunu; "Güzel dil Türkçe bize, Başka dil gece bize. İstanbul

konusması, En saf, en ince bize.” dizeleriyle ifade etmiştir. Atatürk de milleti “dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların oluşturduğu siyasi ve içtimai bir heyet” şeklinde tanımlamış ve “Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türkiye halkına Türk milleti denir” demiştir.(Afetinan:351) 27 Ocak 1923 tarihinde İzmir’de Hükümet Konağında yaptığı konuşmasında Atatürk “Bila kaydüşart” tabiriyle tasrih olunan hakimiyeti, milletin uhdesinde tutmak demek bu hakimiyetin bir zerresini; sıfatı ismi ne olursa olsun hiçbir makama vermemek, verdirmemek demektir. Bununla kastettiğim manayı suhuletle anlayabilirsiniz” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, II,1952,79-80) sözleri hakimiyetin millete ait olduğunu kabul etmektedir.

Kadın ve Aile Anlayışı

Gökalp’e göre kadın, devletin temeli, ailenin merkezidir. Kadınlı işbirliği yapılmalıdır. Yoksa sosyal hayat yürümez. Kadınlar da yeni bir hayat için tahsil görüp, cemiyet idaresinde rol almalıdırlar. Türk kadını İran, Arap ve Bizans tesirlerinden kurtarılmalıdır. Eski kavimler arasında hiçbir kavim Türkler kadar kadın cinsiyetine hak vermemiş ve saygı göstermemiştir. Kadın ve erkeğin Türk kültür ve medeniyetinde eşit haklara sahip oldukları üzerinde de duran Gökalp, yönetimde, hukuki ve askeri bütün işlerde kadın, eşinin yanında yer almaktaydı.

Bu konudaki düşüncelerini birçok şiirinde dile getiren Gökalp Aile şiirinde;

«Bir kadın var ki yâ annem, yâ kardeşim, yâ kızım,

Odur bende en mukaddes duyguları yaşatan...

Bir diğeri sevgilim ki günüm, ayım, yıldızım,

Odur bana hayattaki şiirleri anlatan...

Bu mahlûklar nasıl hakir olur şer’in gözünde?

Bir yanlışlık var mutlakâ müfessirin sözünde!

Âiledir bu milletin, bu devletin esâsı,

Kadın tamam olmadıkça eksik kalır bu hayât.”.diyerek kadının rolünü de,

“Cemiyetin üç rüknü var: Birincisi aile!

Bu diyanet yuvasını kuran sensin, kadındır.

Medeniyet bayrağım sensin alan ilk ele,

Altın harfle yazılacak ona senin adıdır...

Millet yalnız yapılamaz, bunu ancak dirlikte

Kadın erkek, iki vicdân birleşerek yapacak” sözleri ile dile getirmiştir.

Atatürk de kadının toplum ve ailedeki rolüne büyük önem vermiştir. Daha 1916 yılında hatıra defterine yazdığı notunda kadınlara serbestiyet verilmesini istemiştir. O’na göre «Dünyada her şey kadının eseridir.» 1926’da kabul edilen Türk Medeni Kanunu ile tek eşliliği, resmi nikahı zorunlu kılmış, miras ve şahitlikte eşitlik getirilerek aile hukukunda kadın erkek eşitliğinin sağlanması gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bununla da yetinilmeyerek 1930’lu yılların başında Türk kadınının siyasal haklardan yararlanması sağlanmıştır.

Eğitim ve Bilim Anlayışı

Kültürün eğitim yoluyla nesilden nesile aktarıldığına inanan Gökâlî ve Atatürk eğitimin milli, laik, milli kültür ile akla ve bilime dayalı olmasını, eğitim alanında mektep medrese ikiliğine son verilmesinden yanadırlar. Atatürk 1924 yılında Samsun’da yaptığı bir konuşmasında bilim konusundaki görüşünü “Dünyada herşey için, medeniyet için hayat için muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir...” cümlesiyle ifade etmiştir.

Sonuç

Ziya Gökâlî’in eserlerine bakıldığında Atatürk’ün görüşleri ve inkılapları arasında benzerlik ve etkilenmeler mevcuttur. Cumhuriyet döneminde gerçekleşen dil, tarih, kültür, millet, kadın hakları vb, inkılap hareketlerinde Gökâlî’in etkisini görmek mümkündür. Bu döneme ait görüşler Osmanlı’nın dağılma dönemi karşısında kurtuluş çareleri olarak ortaya konulan çözüm arayışlarıdır. Turan, Kızılelma, Türk ve Türkçülük düşünceleri Gökâlî’in mefkureleri arasındadır. Atatürk’de de muasır medeniyet seviyesine ulaşmak, Türklük, vatan millet şuuru ve milli kültür, milli egemenlik, milli irade önemlidir. Gökâlî’in son dönemlerinde ele aldığı pek çok konunun Cumhuriyet’in ilanı sonrası gerçekleşen pek çok inkılaplar üzerinde etkili olduğu açıkça görülmektedir. Bundan dolayı Heyd de Gökâlî’in önerilerinin özellikle dil ve hukuk devrimi ile eğitim sistemi konularının Atatürk tarafından tam anlamıyla uygulanabildiğini belirtmektedir.

Gökâlî ve Atatürk’ün birbirleri ile ilgilendikleri görülmektedir. Gökâlî Atatürk hakkında “*Mamafih, Türkçülüğe dair bütün bu hareketler akim kalacaktı, eğer Türkleri Türkçülük mefkûresi etrafında birleştirerek büyük bir inkıraz tehlikesinden kurtarmaya muvaffak olan büyük bir dâhi zuhur etmeseydi Bu büyük dâhinin ismini söylemeye hacet yok bütün cihan bugün Gazi Mustafa Kemal Paşa ismini mukaddes bir kelime addederek her an hürmetle anmaktadır. Evvelce Türkiye’de, Türk milletinin hiçbir mevkii yoktu. Bugün, her hak Türk’ün*

dür. Bu topraktaki hâkimiyet Türk hâkimiyetidir, siyasette, harsta, iktisatta hep Türk halkı hâkimdir. Bu kadar kati ve büyük inkılabı yapan zat Türkçülüğün en büyük adamıdır. Çünkü; düşünmek ve söylemek kolaydır. Fakat, yapmak ve bilhassa muvaffakiyetle neticelendirmek çok güçtür” (Gökalp, 2019, s.12.) değerlendirmesini yapmıştır.

Atatürk de Gökalp ile yakından ilgilenecek ona değer vermiştir. Gökalp'in 1924'te hastalanması üzerine durumu öğrenen Atatürk büyük bir üzüntü içerisinde Türk Ocakları Merkez Heyeti Reisi Hamdullah Suphi Bey'i çağırarak kendisine “*Ziya Gökalp'in rahatsızlığını şimdi öğrendim. Çok müteessirim. Bir an önce sağlığına kavuşması için ne lazım geliyorsa yapılınsın. Gerekliyorsa tedavisi için Avrupa'ya gönderelim. Masraflarını bizzat ben karşılayacağım. Lütfen geçmiş olsun dileklerimi kendisine ulaştırınız. Ben de ayrıca telgraf göndereceğim.”* ve “*..icap ederse Ziya Gökalp'in derhal Avrupa'ya gönderilmesini ve bu husustaki masarifi bizzat deruhte buyuracaklarını ilave etmiştir.”* (Önder:625-626,628).

Kısacası aynı dönemlerde aynı sancı ve endişeleri yaşayan Gökalp ve Atatürk'ün dönemin olaylarına göre yorum ve yaklaşımları değişmekle beraber gerek dünyadaki/ Batıdaki değişim gerekse Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum konusunda nasıl bir yol takip edileceğine dair görüşlerinde bazı ayrılıklar olsa da büyük ölçüde benzer çözüm yollarını tespit etme hususunda aynı düşündükleri gözden kaçmamaktadır. Bunlar, milli kimlik, Türklük, bağımsızlık, özellikle dil, tarih, kültür, eğitim ve bilime yaklaşımları modern Türkiye'nin inşasında önemli rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

Afetinan, A. “*Milliyetin Temeli Olan Dil Birliği*”, **Türk Dili Dergisi**, XVI, Sayı: 182, (Kasım, 1966):90-91.

Afetinan. **Medeni Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El yazıları**. Ankara:1969.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, II, Ankara 1952, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayını.

Cunbur, Müjgan, “Atatürk ve Milli Birlik’ **Erdem**, Cilt:3, Ocak 1987, Sayı:7, s.1-10.

Gökalp, Ziya, **Türkçülüğün Esasları**, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2019.

Göksel, Ali Nüzhet, **Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Malta Mektupları**, 1931.

Heyd, Urieli **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, Çeviren Kadir Günay,2. Baskı, Ankara 2002, Kültür Bakanlığı Yayınları.

İnan, Afet, **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, Yayına Hazırlayan Arı İnan, 8. Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

İnalçık, Halil, “Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür”, **Doğu Batı**, Yıl:3, Sayı:12, Ağustos-Eylül-Ekim 2000.

Kuran, Ercüment, **Atatürkçülük Üzerine Denemeler**, Ankara 1981, Kültür Bakanlığı Yayını.

Okay, M.Orhan, “Gökalp, Ziya (1876-1924)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/gokalp-ziya#1> (Erişim Tarihi:08.01.2025)

Ülken, Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken yayınları, 3. Baskı İstanbul 1992.

Önder, Mehmet, “Belgelerin Işığı Altında Ziya Gökalp’in Son Saatleri ve Atatürk’ün Yakın İlgisi” **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, C. III, S. 9, Ankara 1987, s. 625-627.

ZİYA GÖKALP'TE FIKİH VE ÖRF

Yunus KOÇ*

Giriş

1890'a doğru, Diyarbakır idadisinde okurken o sırada İstanbul'da çıkan bütün neşriyatı, bilhassa Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ın eserlerini getiriyordu. Bu hususî **araştırmalar**, mütefekkirin fikrî hayatında mühim bir rol oynadı. Bu devirden itibaren, Gökalp, **Batı düşüncesiyle** temasa girecektir. Mektepte Fransızca dersi vardı. Hocalarından birinin tavsiyesiyle bu lisana hususî bir ehemmiyet vermeye başladı. İstanbul tıbbiyesinden mezun olan Türk dostu bir Rum, Doktor Yorgi, idadide (**lisede**) ulûmu tabiiye (**tabii ilimler**) okutuyordu, Gökelp ondan çok etkilendi.

Diyarbakır Emniyet Müdürlüğü'nün takibatı yüzünden İstanbul'a döner dönmez tevkif edilerek Taşkışla ve Mehterhane'de hapsedildi. Orada bir sene kaldı. Gazete dahi okumaktan men edilmişti. Serbest bırakıldığı zaman, nezaret altında Diyarbakır'a sevk edildi.

Diyarbakır'da, polis nezaretinde bir **sürgün** hayatı yaşadı. Fakat bu, onun mesaisine devamına mâni olmadı. Akrabasından Cevriye Hanım'la evlendi. Şehir civarındaki bir Kürt isyanının bastırılmasında yardımını oldu ve bir müddet sonra, 1908'de meşrutiyet ilan edilir edilmez, Ziya, İttihat ve Terakki Komitesi'nde **aktif** rol aldı.

1909'da Diyarbakır'da neşredilen *Peyman* ve *Dicle* gazetesinde neşriyat yaptı. Aynı sene sonlarında İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından **görevli** olarak Selanik'e davet edildi. Bu vazifenin kabulüyle beraber, Ziya'nın siyasî ve ilmî hayatı başlamış oldu. 1911-12 senelerinde Selanik'te "İttihat ve Terakki" mektebinde "ilm-i içtimaî" (**sosyoloji**) adlı bir ders okuttu. Aynı sene içinde Selanik'te neşre başlanan *Genç Kalemler*, *Yeni Felsefe* mecmualarında, *Rumeli* gazetesinde Gökalp, Ziya Gökalp, Sedat Tevfik, Demirtaş imzalarıyla felsefe, içtimaiyat (**sosyoloji**) ve tarihe dair yazılar ve şiirler yazdı. Fransızca'yı bu senelerde **geliştirdi** ve Fransa'dan getirttiği kitaplarla içtimaiyat alanındaki araştırmalarını genişletti.

Ziya Gökalp imparatorluğun **çözülme** devrinin mütefekkiridir. Türkçülüğü sistemli bir halde ifade etmiştir. **Yabancı** sermaye tesiriyle korporasyonlar yıkılıyor, azınlıklar zenginleşiyor, Türk olmayan unsurlarda ayrılmak arzuları bariz bir hale geliyordu. İmparatorluğun inhilalde iktisadî kalkınma ve millî şuur, en geç olarak, hâkim unsur olan Türklerde doğdu. Çünkü Türkler imparatorluğu devam ettirmek mecburiyetiyle, onun eski müesseselerine

* Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü

bağlanıyorlar ve Garp kapitalizminin tahakkümü yüzünden burjuva sınıfını teşkilde gecikiyorlardı.

İçtimaî yaptırımları ikiye ayırarak yaygın/dağınık yaptırımı ahlakın ve örgün/organize yaptırımı hukukun esası addediyor. Böylece ahlak ve hukuku bir birine yaklaştırırken ikincisine daha fazla mevki vermiş oluyor. Bu görüş Ziya'nın modern bir fıkıhçı (İslam hukukçusu) karakteri taşıdığına delildir. Nitekim *İslam Mecmuası*'ndaki*, fıkıh ve sosyolojiye dair makalelerinde İslam hukuku ile içtimaiyat görüşü arasında sıkı bir münasebet olduğu fikrinde ısrar ediyor.

Ziya Gökalp'in devletçi felsefesi, imparatorluğu takviye için onun dinî temellerini modern zihniyetle izaha sevk ediyor. Vakıa, dini modernleştirmek bütün İslamcılarda hâkimdi.¹ Fakat Ziya'da esas olan din değil devletti. Fıkhaa ait makaleleri bir nevi dinî sembolizmdi. Bununla beraber, onun fikirleri 1914'ten 1918'e doğru gittikçe laikliğe doğru evriliyor: İslamiyet'i artık bir hukuk, dünyevî bir yaptırım gibi değil, bir ahlâk ve vicdan meselesi gibi almaya temayül ediyordu. Birinci safhada muhafazakâr olduğu halde ikinci safhada ıslahatçı yani yenilikçi olarak görünüyor. Mahkemeleri ve vakıfları Şeyhülislamlık idaresinden almak isteyen Ziya, açıktan açığa Tanrı ile cemiyeti aynı addetmekten çekinmiyordu.²

Gökalp'te fıkıh ve sosyoloji

İnsanın eylemlerini iyilik, kötülük açısından inceleyen ve değerlendiren bilime de İslam dünyasında fıkıh, (İslam Hukuku) adı verilir. İyilik ve kötülüğü içinde barındıran eylemleri “dini ibadetler” ve “hukuksal eylemler” diye ikiye ayırabiliriz.

O halde fıkıh “İslam ibadet adabı” ve “İslam Hukuku” diye iki alanı içerir son asırda fıkıh kelimesi özellikle ikinci anlamda kullanıldığı için adeta İslam Hukuku tabirinin eş değeri olmuştur. Eylemlerin kâr ve zararını belirleyen ve değerlendiren şey “tecrübeye dayalı” akıldır. Eylemlerin iyilik ve kötülüğüne gelince, Mutezile'ye göre, Bunlarda da akıl hakimdir. Halbuki bir işin akıl tarafından değerlendirilen iyilik ve kötülüğü kâr veya zararından başka bir şey değildir. Bir eylemin kâr ve zararını ayırt etmekle iyilik ve kötülüğünü takdir etmek ayrı ayrı şeylerdir. İyi, faydalı olduğu için iyi değildir. Belki iyi olduğuna inanıldığı için iyidir. Gerçi iyi, aynı zamanda -topluluk açısından- faydalıdır da fakat iyinin faydalı olması iyiliğine

* Metinde, “mecmualarında” olarak geçer.

¹ Cemalettin Efgani, Şeyh Mehmet Abdüh, Mehmet Akif bu yolu takip ediyorlardı. M. Şemsettin *Zulmetten Nura, Hurafâttan Hakikate, Mâziden Âtiye* gibi kitaplarında dini modernleştirmek fikrini müdafaa ediyordu.

² İlk defa Pierre-Joseph Proudhon'da (1809-1865) görülen ve Durkheim'de sistemleşen bu fikri Ziya'nın çok benimsediği birçok yazılarında görülüyor.

inanılmasının sebebi değil, sonucudur. İyi, çıkar koşuluna bağlandığı zaman, iyilikten çıkar. Bunun içindir ki iyinin “mutlak” ve “kategorik” olması gerekir. Bu durum, yalnız dinin kutsal değerlerine ait değildir. Siyasi ve milli değerlerde de aynı niteliği görürüz. Bir kavim, ölmüş dilini diriltip canlandırmaya çalıştığı zaman bunu faydalı olduğu için yapmaz; milli dilinin değerli olduğuna ve yüceliğine inandığı için yapar.

Vatansever vatana uğruna ölürken “karnım nerede doyarsa Vatanım orasıdır” diye düşünmez. Bir sancağı düşmana kaptırmamak için, binlerce askerin canını feda ettiği olmuştur. Halbuki maddece bir bez parçasından ibaret olan sancağın düşman eline geçmesiyle maddi açıdan hiçbir zarar yoktur. Güneş, insanlar için Ay’dan daha etkilidir. Bu hal “hilali” kutsal bir simge olarak kabul etmemize engel olmamıştır. Fesi yahut kabalağı ve kalpağı şapkaya tercih ettiğimiz zaman, bunu sağlık açısından daha faydalı yahut bedeli daha ucuz olduğu için yapmıyoruz. Şüphesiz toplumsal vicdanımızda milli bir değeri olduğu içindir ki bunları kutsal ad ediyoruz.

Bu örneklerden anlaşılıyor ki, kutsal olan şeyleri yararlarla ölçtüğümüz, aziz olarak bilinen şeyleri mantıkla tahlil ettiğimiz takdirde “vicdan”, “akla vurmaya” dönüşür. Ahlakın yerine koruyucu tıp ve ekonomi geçmiş olur.

Bugünkü felsefe ve sosyolojinin güçlü kanıtlarla iptal ettiği bu akılcılık ve faydacılık kuramlarını vaktiyle Ehli sünnet alimleri de reddetmişti. Ehl-i sünnete göre iyilik ve kötülükte -akıl idrak sahibi olmakla beraber- şeriat (Dini kurallar) hakimdir. Şeriat eylemlerin iyilik ve kötülüğünü iki ölçüte müracaat ederek değerlendirir. Bu ölçütlerden birincisi *NASS*, (dogma) ikincisi *örftür*. *Nass*, Kur'an ve sünnetteki kesin delillerdir. *Örf* ise toplumun yönelimleri ve ahlakında ortaya çıkan toplumsal vicdandır.

Şu halde, fıkıh bir taraftan vahye diğer taraftan sosyolojiye dayanır. Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de toplumsaldır. Fıkıhın nakle dayanan esasları, mutlak ve değiştirilemezdir. Kuran-ı Kerim olduğu gibi korunmuş, peygamberin sünneti de imkan ölçüsünde kayda geçirilmiştir. Şeriatın semavi kısmı Allah'a ait bir yapı olduğu için esasen mutlak mükemmel halindedir. Dolayısıyla bu kısım ilerleme ve olgunlaşmanın dışında ve üzerindedir. Dinin esaslarından diğer toplumsal kurumlar gibi gelişme (tekamül) kanununa tabi olduğu şeklinde algılamak doğru olamaz. Çünkü din, her türlü kusurdan uzak bulunduğuna yönelik bir imanla inanıldığı zaman dindir. Mutlak ve değiştirilemez olduğuna inanılmayan bir din, dinlikten çıkar.

Fıkıhın sosyal prensiplerine gelince, bunlar toplumsal şekillerin ve bünyelerin değişim ve dönüşümüne tabidir. Dolayısıyla bunlarla beraber değişebilir. Her örf mutlaka bir toplumsal

tipin (enmüzecein) örfüdür. Bir toplumsal tip için emredilmişlerden olan bir kural, diğeri için yasaklanmışlardan olabilir. Tarih ve halk bilim kitaplarına göz gezdirilince adetlerin geleneklerin günlük kullanımların zaman zaman toplumdan topluma değiştiği görülür.

Zaten zamanın değişmesi ile kuralların değişmesinin hoş görülmesi de zamana bağlı olarak toplumsal tiplerin dönüşüm geçirmesinden dolayı değil mi? Gerçi “*Nassın* varacağı noktada işte içtihadı izin yoktur”. Fakat eylemin söz konusu olmadığı yerlerde örf göre eylem *nassa* göre eylem gibi değil midir? Bazı İslam hukukçularına göre *nass* örften doğmuş ise *nassın* varacağı nokta da yoruma izin vardır. O halde örfün fıkhıdaki sahası daha genişlemiş olur.

Yukarıdaki açıklamalardan şu sonucu çıkarabiliriz:

Fıkhın kaynağı ikidir: naklî şeriat ve toplumsal şeriat. Aktarılan yeni naklî şeriat gelişimden tekamülden üstün ve yücedir, ona ihtiyacı yoktur. Toplumsal şeriat ise sosyal hayat gibi daima bir dönüşüm ve oluşum halindedir. O halde fıkhın bu kısmı, İslam ümmetinin toplumsal gelişimine bağlı olarak değişime sadece yetenekli değil aynı zamanda zorunludur da. Fıkhın *nass*lardan oluşan esasları kıyamete kadar sabit ve değiştirilemezdir. Fakat bu esasların insanların örfüne, halkın bütününe dayanan toplumsal uygulaması, her çağın Hayati gereklerine uyum sağlamak zorundadır.

Gökalp'e göre “örf” ve Fıkıh

Örfün ne olduğunu anlamak için ilk önce ne olmadığını anlamak gerekir.

İlk önce, örf ile adet birbirine karıştırılıyor. Halbuki bu iki kavram arasında “*umum hususu min vech*”³ vardır. Yani bazı adetler örfdür, bazı örfler adettir. Fakat her adet örf olmadığı gibi, her örf da adet değildir.

Adet, eskilerden kalma bir toplumsal kuraldır. Bireysel alışkanlıklar başka, toplumsal adetler Başkadır. Adet bireysel olmayıp toplumsaldır ve aynı zamanda atalardan kalmaz. Yeni ortaya çıkan toplumsal bir kurala adet denilmez, *bidat* yani sonradan olma Kural denilir. Yani adetlerin bugünkü kuşağa geçmiş kuşaklardan intikal etmiş olması gerekir. Bu aktarım organik verasetle değil toplumsal veraset yani eğitim yoluyla olur. Her âdet örf değildir. Çünkü adetlerin her devirde insanlar tarafından kabul göreni de reddedilmiş olanı da vardır. Reddedilmemiş olan adetler geçmiş kuşaklar tarafından kabul edildiği içindir ki eğitim yoluyla aktarılmaya layık

³ “Bir maddede toplanıp, iki maddede ayrılan iki kelime arasındaki nispet.” Mantıkta, yüklem, öznenin içinde bulunduğu evrende bulunan bazı elemanları doğrulayıcı şekilde özneyi nitelemesi ile oluşan önermedir.

olur. Yoksa Hiç olmazsa vaktiyle insanların kabul ve beğenisini kazanamayan bir hareket eğitim yoluyla aktarılamayacağından adet değerini kazanamaz. Geçmiş kuşaklarda insanların kabul ettiği bir kural yeni nesil tarafından reddedilebilir. O halde, kabul edilen adetler gibi reddedilen adetlerin de mevcut olması doğaldır. Adetin kabul edileni ve reddedileni olduğu halde, örfün reddedilmiş olamaz. Örf, insanlarca kabul edilmiş olan kurallardan ibarettir. O halde kabul edilen adetler örfe dahil olduğu halde, reddedilen adetler örfün dışında kalırlar.

Her adetin örf olmadığı bu izahlardan anlaşıldı. Şimdi de her örfün adet olmadığını arayalım: Âdet gibi bid'atin de insanlar tarafından kabul edileni de vardır, reddedileni de. Bid'at, geçmiş kuşaklardan intikal etmemiş, yeni nesilde oluşmuş kaidelerdir. Bu kaidelere “toplumsal” sıfatını katmıyorum. Çünkü, bid'atların toplumsal olanları yalnız insanlar tarafından kabul edilmiş olandır. İnsanlar tarafından reddedilmiş olan *bid'at*ler toplumsal değil, bireyseldir. Fakat bu kurallar başka milletler için toplumsal olduğu halde söz konusu topluluğa bazı fertler tarafından dışarıdan sokulmuştur. Buna gör de insanlar tarafından makbul olan toplumsal bid'atler örfe dahildir ve İnsanlar tarafından reddedilmiş bireysel bid'atler örfün haricindedir. O halde örfün, İnsanlarca kabul edilmiş olması temel şarttır ki, bu şartı taşıyan makul âdetlerle makbul bid'atler örfe dahil iken, bu koşula uymayan, reddedilmiş âdetlerle yine reddedilmiş bid'atler örfün dışında kalır.

Örf tabiri yalnız “insanlarca kabul gören kaideler” anlamına da gelmez. Örf aynı zamanda “insanlarca kabul edilmiş ve reddedilmiş olan kaideleri seçme, ayırma, ayıklama ve takdir etme yetisi” de demektir. Bu yetinin makbul gördüğü kurallara *maruf*, reddettiği kaidelere *münker* denir ki, birincisi insanların güzel gördüğü, ikincisi kötü gördüğü kaideler anlamındadır. O halde örf, hem toplumsal kaidelere, hem de toplumsal vicdana dayanmış olur.

Bir kuralın toplumsal olabilmesi için, fertlerin hem hayatî tabiatı dışında, hem de insanın iradesinin üstünde bulunması gerekir. Ferdin hayatî tabiatından çıkan eylemler toplumsal olamaz. Meselâ içgüdü ile yapılan eylemler organik veraset yoluyla aktarıldığı için hayatî olgulardan sayılır ve sosyal olgular sırasına giremez. Sırf irademizle yaptığımız, yapıp yapmamakta tamamen hür olduğumuz eylemler de sosyal bir mahiyet içermezler. Bunlar psikolojik hâdiseler zümresindedir.

Makbul bir âdet, veya iyi olarak görülmüş bir bid'at şeklinde ortaya çıkan sosyal kaidelere riayet etmediğimiz zaman halkın ya alaycı tavrına, ya kötülemesine, yahut da lanetine maruz kalırız. Kamuoyundan gördüğümüz bu tepki, toplumsal bir cezalandırmadır ki, onun korkusuyla birçok olumlu veya olumsuz kurala katlanmak mecburiyetinde kalırız.

Bununla beraber bu kurallara uymak için, herkesin bu toplumsal cezayı düşünmesi ve bu korkuyu hissetmesi gerekmez. Çünkü, çoğunluk bu kuralları sevdiği, cazibesine kapıldığı için ona itaat eder. Sevilen bir kanundan korkmağa mahal yoktur. Korku duygusu ancak bu kanunu sevmeyenlere lâzımdır. O halde örf bizi birinci derecede gönlümüzde doğurduğu sevgi gücüyle, ikinci derecede hissettirdiği ceza gücüyle etkisi altına alır. Tabir caiz görülürse, birincisi örfün cemal (güzellik) sıfatı, ikincisi celâl (gazap) sıfatıdır, diyebiliriz.

Kabul gören eylemler, hem yapmasını arzu ettiğimiz, hem de yapmaya mecbur olduğumuz işlerdir. Bununla beraber Kabul gören olan bir eylemin, *yapılabilen* bir iş olması da gerekir. Bu üçüncü kayıt iledir ki, kabul gören toplumsal eylemler bireysel eylemlerden tamamen ayırt edilebilir. Çünkü, fertler bazı bireysel görüşlerine toplumsallık süsü verebilir ve hatta bunlarda onama ve cevaz gücünün mevcut bulunduğunu iddia edebilirler. Bu bireylere, “madem ki dediğiniz işlerin toplumsal kural mahiyetinde olduğunu iddia ediyorsunuz, o halde, bunu herkesin gözü önünde icra ediniz” denilir. Bunu yapmadıkları zaman ortaya koydukları bireysel kuralların toplumsal olmadığı meydana çıkar. *İslâm Mecmuası* (Sayı : 3, s. 78-87, (1914-16)

Ziya Gökalp, İslam inancı ve pratiğinin en can alıcı konuları hakkında yazdığı makalelerde de meselinin sadece dini ve fıkhi bakımdan ele alınamayacağını, doğrudan toplumsal kabul ve onaylar ile uygulamaların birinci derece referans kaynağı olacağını altını çizmektedir. Kitap ve sünnet olan “emri bil-maruf nehyi anil-münker” prensibini” fikhın ve örfün esas kaynağı olduğunu, bunun da toplumsal kabul, onay ve redlerle ancak mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre bu sürecin en kilit anahtar kavramı ise örfdür. Dolayısı ile örf sosyolojiktir ve daha önemlidir, değişime ve yenilenmeye açıktır, dinamiktir. Fıkıh da bu alanda gelişir ama temel prensipler değişmez ve statiktir. O yüzden de örf daha önemi ve üstündür.

TÜRK FELSEFESİNDE MESLEK AHLAKININ YENİDEN İNŞASINDA KÜLTÜREL VE FELSEFİ HAFIZAYA DÖNÜŞ OLARAK ZİYA GÖKALP'İN MESLEK AHLAKI

Kevser ÇELİK*

Özet

Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı'nın çöküş dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde yaşanan toplumsal dönüşüme tanıklık etmiş önemli Türk düşünürlerimizdendir. Bir toplum filozofu olarak Gökalp, zengin-fakir gibi toplumsal sınıfların çıkar çatışması yaratarak toplumun bütünlüğünü, toplumsal dayanışmayı bozduğunu; bu yüzden mesleki örgütlenmelerin kurumsal ve ahlaki anlamda yeniden düzenlenmesi gerektiğini düşünür. Gökalp bunu ekonomik bir sorun olmaktan ziyade ahlaki bir sorun olarak değerlendirir. Bu bakımdan Gökalp o gün için en önemli toplumsal sorunumuzun ahlak sorunu olduğunu düşünür. Bu nedenle düşüncesinin merkezinde bu sorunu ayrıntılı bir şekilde tartışmış ve çözüm bulmaya çalışmıştır. Günümüzde bu sorun hala canlılığını sürdürmektedir. Bununla birlikte Gökalp'in bu sorunu tartışırken Türk toplumu, Türk kültürü ve felsefesi üzerinden yaptığı değerlendirmeler, ortaya koyduğu teorik ve pratik çözüm önerileri de bugün hala geçerliliğini muhafaza etmektedir.

Gökalp, yaşadığı döneminin toplumsal ahlak sorununu, ahlakın tüm alanlarını dikkate alarak tartışmıştır. Bu ahlak alanlarından biri de meslek ahlakıdır. O, meslek ahlakı anlayışında, meslekler ve meslek hayatı üzerinden toplumdaki ahlak noksanlığının nasıl giderilebileceğinin yol ve yöntemlerini döneminin imkânlarını ve fikri hareketlerini dikkate alarak irdelemiştir. Bu yüzden çalışmamızın temel amacı, toplumsal ahlak sorunumuzu, "meslek ahlakı" üzerinden irdeleyerek, çözümün kendi kültürel ve felsefi hafızamıza bir dönüş yaparak Ziya Gökalp'in meslek ahlakı anlayışında bulunabileceğini ve bu şekilde Türk felsefesinde meslek ahlakının yeniden inşa edilebileceğini ortaya koymaktır.

Giriş

* Prof. Dr., SDÜ İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı; kevsercelik@sdu.edu.tr , ORCID Numarası/ORCID Numbers: 0000-0001-6604-3650

Vefatının 100. yılında andığımız ve yeniden anlamaya çalıştığımız Ziya Gökalp (1876-1924), Osmanlı'nın çöküş dönemi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde yaşanan toplumsal dönüşüme tanıklık etmiş önemli Türk düşünürlerimizdendir. Bir Türk sosyoloğu olduğu kadar bir toplum filozofu olarak Gökalp, döneminin Türk aydınlarıyla birlikte, dünyada olduğu gibi toplumumuzda da büyük savaş ve yıkımların, büyük kriz ve değişimlerin yaşandığı bir dönemde hem bireysel hem de toplumsal düşünce ve yaşamı derinden etkileyen olguların, toplumda bir tarafta sefalet içerisinde yaşam mücadelesi verenleri; diğer tarafta da emeksiz ve kolay bir şekilde varlık içinde yaşayanları var ettiğini, diğer bir ifadeyle toplumun bütünlüğü bozan ve çıkar çatışmasını yaratan iki aşırı uç olan toplumsal sınıfı ortaya çıkardığının bilincindedir. Bu, görünürde ekonomik bir sorunmuş gibi görünse de, Gökalp bunu aslında ahlaki bir sorun olarak değerlendirmektedir. Bu bakımdan Gökalp o gün için en önemli toplumsal problemimizin “kıymetler” sorunu olduğunu düşünmektedir; düşüncesinin merkezinde de bu sorunu ayrıntılı bir şekilde tartışmakta ve çözüm bulmaya çalışmaktadır. Onun “kıymetler” sorunundan kastı ise ‘değerler’ sorunudur.¹ Bununla birlikte Gökalp'in tartıştığı, analiz ettiği bu problem günümüzde hala canlılığını sürdürmekte ve onun bu tartışmasında Türk toplumu, Türk kültürü ve felsefesi üzerinden yaptığı değerlendirmeler, ortaya koyduğu teorik ve pratik çözüm öneriler bugün hala geçerliliğini korumaktadır. Bu nedenle çalışmamızda toplumsal bağlamdaki ahlak sorunumuzu, “meslek ahlakı” üzerinden irdeleyerek, çözüm arayışının kendi kültürel ve felsefi hafızamızın bir örneği olarak Ziya Gökalp'in meslek ahlakı anlayışında yapılabileceğinden hareketle Türk felsefesinde meslek ahlakının yeniden inşa edilebileceğinin imkanını ortaya koymaya çalışacağız.

Bir durum tespiti olarak genelde şu yargıda bulunulur. Günümüz dünyasında ahlaki hastalıklarımızın başında bireysel hayatta olduğu gibi toplumsal hayatın her alanında hissedilen, toplumu oluşturan bireylerin karakter çürümüşlüğüne gösteren ve hakikat algısından uzaklaştıran mesleki yozlaşma² gelmektedir. Söz konusu bu yozlaşmayı hemen hemen her

¹ Gökalp'in “Felsefeye Doğru” başlıklı yazısında “kıymetler” kavramıyla “değerler” alanını kastettiği anlaşılmaktadır. Burada o, “kıymetler” dediği değerler alanının “muakalevi, bediî, ahlakî, dinî olmak üzere beş temel alandan oluştuğunu belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökalp, Ziya (2009), *Küçük Mecmua I*, Çeviriyazı: Şahin Filiz. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, s. 105-109.

² Felsefenin bir alt disiplini olan etik (ahlak felsefesi), bir insanın eylemleri ve yaşantısı üzerinden nasıl bir insan olduğunu, “erdeme uygun yaşamasının nasıl mümkün olduğunu” sorgular ve tartışır. Bu bakımdan etik alanındaki kuramlar ve görüşler, “etik olan”, “değerlere uygun olan” hakkında konuşur. Dolayısıyla felsefede “yozlaşma” değer alanıyla ilgili bir durumu/sorunu ifade ettiği için etiğin bir konusudur. Etik alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan günümüz felsefecilerinden Harun Tepe (1956-) felsefede “yozlaşma”nın ne anlama geldiğini şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır: “‘Yozlaşma’ bir değer yargısı yüklemi; olumsuz bir nitelemeyi dillendiriyor. Olan, olan duruma ya da kişiye ilişkin olarak, ona bakanın olumsuz bir nitelemesi ‘yoz’. Olanın olması gerekenden farklı olduğunu dile getiriyor bakan kişi. Kendisinin olanı ‘kotu’, ‘olmaması’, ‘kaçınılması’, ‘giderilmesi’ gereken

meslekte görebilmekteyiz. Pratik hayatı dikkate aldığımızda, meslek çalışanları kendi çıkar ve menfaatlerinden arınmadan mesleklerini icra ettiklerinde mesleki yozlaşma ortaya çıkmaktadır. Mesleki yozlaşmanın birçok nedeni olsa da ahlak felsefesinde bireyin ahlaki hastalıkları arasında sayılan aşırı hırs, bencillik, açgözlülük, doyumsuzluk gibi kişisel çıkar ve menfaatlerin yaratmış olduğu nedenler öne çıkmaktadır. Mesleki yozlaşma, bu tür nedenlerin mesleğin özünü oluşturan temel değer/ahlak ilkelerinin yok olmasını ya da bu ilkelerin değersizleşmesini ifade etmektedir. Günümüzde böyle bir toplumsal gerçeklikle, yani ahlaki yozlaşmanın bir biçimi olan mesleki yozlaşmayla karşı karşıyayız. Yüzleşme ve üzerine düşünme yükümlülüğümüz olan toplumsal gerçekliğin karşısında sorumlumuz şu: Meslek çalışanlarını kendi çıkar ve menfaatlerinden arındırıp mesleklerini hakkıyla en iyi şekilde yapmalarını sağlamak mümkün müdür?

Biz bu durum tespitini bir sorun olarak tanımlayarak, şayet bu durumun sorumluluğunun arka planı söz konusu edilecekse, biz bunu tıpkı Ziya Gökalp'in yaptığı gibi kendi tarihimize dönerek tartışmayı ve çözüm imkanını Türk kültür ve felsefesinde aramayı öneriyoruz. Dolayısıyla mesleki yozlaşmaya yönelik böyle bir imkânın Gökalp'in meslek ahlakı tartışmalarında bulunduğunu düşünmekteyiz. Peki, Gökalp'in meslek ahlakı nedir? Bu ahlakın temel kavramları ve amacı nedir?

Bu meseleyi felsefi düşünce perspektifinden ele alacağımız için öncelikle Gökalp'in felsefe hakkındaki düşüncelerini kısaca özetlemek istiyoruz. Elbette bu noktada şunu da vurgulamak yerinde olacaktır: Ülkemizde, Gökalp sosyolog kimliği ile öne çıkmış olması bakımından Türk sosyolojisinde kıymetli bir değerimiz, ancak bu kimliği kadar öne çıkmamış olsa da Türk felsefesinde özgün bir bakış açısıyla felsefi düşüncenin gelişmesine sağladığı katkılar açısından kıymetli bir felsefecimizdir. Çünkü Gökalp, Türk düşünce ve felsefe dünyasını derinden etkilemiş pozitivist düşünceden tamamen farklı olarak, felsefi düşüncüyü kültürle ve o kültürün insanının ideal dünyasıyla da yakın bağı olan düşünce faaliyeti ve uygulaması olarak görmektedir

1. Gökalp'in Genel Hatlarıyla Felsefi Düşünceye Bakışı

Gökalp, "Bugünkü Felsefe" başlıklı yazısında, tarihsel serüveni üzerinden felsefenin yaşadığı değişimleri özetleyerek felsefenin uğraş alanının kendi zamanında ne olduğunu gözler

bir durum olarak gördüğünün, bunun da ötesinde onu rahatsız ettiğinin bir açığa vurumudur bu ifade. Kişi bu durum ya da eyleme karşı tepkilidir. Onun farklı olmasını, değişmesini, değiştirilmesini istemektedir. Bu nedenle nitelemenin etikle ilgili bir yanı var; çünkü bir değerlendirmenin sonucu olarak verilen ve insanla ilgili olan bir yargıdır söz konusu olan." Tepe, Harun (2007), "Etik Bakış Açısından Yozlaşma," Felsefelogos: Yozlaşma, sayı 33-34, İstanbul, s. 17, 19.

önüne sermektedir: “Bir zamanlar, felsefe, ilimlerin anası hükmünde idi.” Ancak müspet ilimlerin ortaya çıkmasıyla, “felsefe analık vazifesinden vazgeçti, ilimlerin zâbitası” konuma geldi. Sonra ilimlerin gelişmesi ve kendi bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte felsefe bu defa metafizik alanına yöneldi. Daha sonra ilimden olduğu gibi metafizik alanından da ayrılan felsefe “bu defa yersiz yurtsuz kaldı” ve kendine yeni alan aramaya başladı ve bulduğu yeni alan, “büsbütün meçhul, tamamen bâkir yeni bir ülke”, felsefeye “kıymet hazinesini” ortaya çıkardı. Bu yeni alan, toplumsal hayatımızı yöneten ahlak alanıydı. Gökalp felsefenin yaşadığı tarihsel serüven neticesinde yöneldiği bu yeni alan hakkında şunlar söyler: “Bugün felsefe kendi husûsî mâlikânesine çekildi; İçtimaî hayatımızı idare eden, siyâsî hukukî, ahlâkî kıymetlerin takdiri, insaniyeti i’lâ edecek yeni kıymetlerin ibdâ vazifesiyle iştigale başladı. Bugünkü felsefe umumî bir ahlâktır.” (Gökalp, 1982: 1-6). Onun buradaki vurgusu, kendi zamanının felsefesinin ahlak alanıyla uğraşması gerektiği ve toplumsal hayatın temel sorunlarını çözme gücünün felsefede (ahlakta) olduğudur.

Bununla birlikte Gökalp’in kendi zamanındaki felsefenin durumu hakkında dikkat çektiği bir başka husus daha bulunmaktadır. Felsefenin evrensel olduğu kadar “millî” de olabileceğine savunan Gökalp, Türklerde az filozof yetişmesinin, Türklerin felsefede geri kalmasının temel nedenini Türklerin felsefe yapma yeteneğinin olmaması değil, pozitif bilimlerde geri kalmış olması olarak görmekte ve buradaki felsefeyle “evrensel” felsefe dediği “yüksek felsefe”yi kastettiğini belirtmektedir. Gökalp, buna karşın Türklerin “millî” felsefe dediği “halk felsefesi” açısından diğer milletlerden üstün olduğunun altını çizerek, hatta Çanakke muharebeleri ile Anadolu muharebelerindeki galibiyetini sahip oldukları bu millî felsefedeki (halk felsefesindeki) üstünlükleriyle ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda o, “Felsefî Türkçülük”ün amacını da “Türk halkındaki bu millî felsefeyi arayıp çıkarmak” olarak ifade etmektedir (Gökalp, 2017: 205-206).

O halde çalışmamızın ana meselesi olan meslek hayatında yaşanan değer sorunumuzu çözebileceğini düşündüğümüz Gökalp’in meslek ahlakı anlayışını yeniden inşa edebilmek için, Türk akademisindeki felsefecilerin öncelikle milli felsefemizi ortaya çıkarmasının ve bunun için Türk kültür ve düşünce tarihine yönelmesinin temel sorumluluğu ve vazifesi olması gerektiği söylenebilir.

2. Meslek Ahlakının Bir Sorunu olarak Mesleki Yozlaşmayı Yaratan Ortam: Ahlakî Çürüme

Hızla değişen günümüz dünyasında ahlaki çöküşle ilgili kaygılar her geçen gün daha da yaygın hale gelmektedir. Sosyoloji, felsefe ve diğer alanlarda yapılan birçok akademik çalışmada, günümüz insanı gibi toplumumuzun da ahlaki değerlerde ciddi bir düşüş yaşadığı ve bu olgusal gerçekliğin hem birey hem de toplum için endişe verici zararlı sonuçlara yol açtığı iddia edilmektedir.³ Söz konusu ahlaki çöküşün yansıması, hemen hemen her meslekte, her meslek hayatında, her meslek çalışanında kolaylıkla hissedilmekte ve görülmektedir.

Ahlaki çürüme ya da yozlaşma, toplum içerisindeki ahlaki değer ve normların zaman içerisinde aşınmasını ifade etmektedir. Bu çürüme kendini çeşitli biçimlerde gösterir: Bütünlük, dürüstlük, şefkat ve empati gibi ortak yaşamımızın kurucu değerlerine ilginin azalmasına karşın hilekarlığa, mal-makam-haz düşkünlüğüne ilginin ciddi bir şekilde artması, yalancılık, bencillik, merhametsizlik, açgözlülük, kuralsızlık, vicdansızlık, adaletsizlik gibi ahlaki hastalıkların pratik yaşamın temel ilkeleri kabul edilip normalleştirilmesi, güven kaybı, sorumsuzluğun artmasıyla birlikte ahlaki ilkelere bağlılığın yarattığı hesap verebilirliğin eksikliği gibi. Bu şekilde farklı biçimlerde kendini gösteren ahlaki çürüme, toplumsal-kültürel değişimler, bilim ve teknolojide yaşanan değişimler, ekonominin bozulması, siyasi ve ideolojik ayrımcılık ya da gruplaşmalar, toplumsallığı dışlayan aşırı bireyselleşme gibi birçok faktör yoluyla ortaya çıkabilir ve şiddetlenebilir. Söz konusu faktörlerin her biri farklı bağlam ve perspektiflerden değerlendirilebilecek olsa da tüm bu faktörler aslında tek bir toplumsal problemi ifade etmektedir: Ahlaki çürüme.

Ahlaki çürüme, insan yaşamında ahlakın artık işlevini, değerini yitirdiğini gösterir. Böyle bir durum söz konusuysa, onu insan yaşamına etkin bir şekilde yeniden dahil etmenin yolları aranmalıdır. Çünkü, Durkheim'in ifadesiyle, "insanlar arasında barış ve düzen, tamamiyle maddi illetlerden, hatta pek ileri bile olsa, kör bir mihanikiyetten otomatik bir şekilde doğmaz. Bu bir âhlak işidir." (Durkheim, 1986: 19).

Durkheim'in buradaki vurgusu, toplumsal hayatta ahlaki kontrolün insan için vazgeçilmez oluşudur. Diğer bir deyişle hem insanın bireysel hayatı hem de toplumsal hayat için birtakım ahlak normları gereklidir. Dolayısıyla bir toplumda söz konusu normların dayanağı olan kaynaklar işlevini kaybettiğinde birey ve toplum arasında ciddi bir kopukluk ortaya çıkar ve toplumda ahlaki bir boşluk kendini gösterir. Ancak ahlak olmadan bir toplumun

³ Bu çalışmalardan biri, günümüz felsefecilerinden Ahmet İnam'ın (1947-) çalışmasıdır. İnam'ın bu çalışmasındaki "Şöyle bir bakınca insanın 'ahlak çoktan elimizden gitmiş de haberimiz yok' diyese geliyor" ifadesi günümüz ahlakının durumuna ışık tutar niteliktedir. Bknz. İnam, Ahmet (1998) "Halsiz Kalmış Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var İçinde", Doğu Batı, yıl: 1, sayı: 4, ss. 67-80.

var olması mümkün değildir. Bu nedenle böyle bir durumda ahlaka kaynaklık eden yeni bir mekanizmanın oluşturulması gerekmektedir.

Toplumsal bir sorun olarak ahlaki çürüme, geçmişten beri felsefenin ahlak felsefesi (etik) adlı alt disiplininde en çok tartıştığı temel problemler arasındadır. Ahlaki çürümenin hem bireysel hem de toplumsal hayata yansıyan sonuçları çok geniş kapsamlıdır; toplumun hemen hemen her kesimini etkiler. Öncelikle o, bireylerin toplumsal yönünü yitirmesi ve kendilerini toplumdaki kopuk hissetmesi ile birlikte toplumsal bütünlüğün ve dayanışmanın bozulmasına, toplumun parçalanmasına ve ortak vicdanın yok olmasına yol açar. Ayrıca, ahlaki çürüme kurumları zayıflatır ve felsefede toplumsal erdem olarak da adlandırılan adaletin gerçekleşmesine yönelik inancı zayıflatıp onu değersizleştirir.

Tarihine bakıldığında Türk toplumu, kültür ve düşünce dünyasından türetilen zengin ahlak değerlerine sahiptir. (Gökalp, 2017: 167). Ancak günümüz toplumunda artık bu değerler aşınmış haldedir. Bu durum tartışılırken daha çok ekonomik bir sorun olarak görme gibi bir hataya düşülmektedir. Oysa bu, tamamen ahlaki bir sorundur. Ahlaki olmayan eylemlere tekrar tekrar maruz kalma ve bu tür eylemlerin toplum tarafından kabul edilip benimsenmesi, zamanla ahlaksız eylemlerin normalleştirilmesine, ahlaki kayıtsızlığa yol açabilir. Ahlaki olmayan eylemler sorgulanmadığında, hatta mazur görüldüğünde, ahlaki çürümenin toplumsal hayatın tamamına yayılmasına zemin hazırlanmış olunur. Böylece toplum genelinde bu tür eylemlerin kanıksanması, bireylerin etik kaygılardan ziyade hayatta kalma ve kişisel kazanımlarını öncelik olarak gördüğü yaşamı var eder.

Sonuç olarak, tüm bunlar, meslek ahlakının bir sorunu olarak mesleki yozlaşmanın varlık nedeni ve ortamı olan ahlaki çürümeyi yaratır. Şu an karşı karşıya olduğumuz bu ahlaki sorunu, kendi zamanının önemli toplumsal sorunu olarak Türk düşünürü Ziya Gökalp, meslek ahlakı çerçevesinde tartışmış ve bu sorunun temel çözümü olarak toplumda “milli dayanışma”nın güçlendirilmesini savunmuştur.

3. Gökalp’in Meslek Ahlakı

Gökalp’in mesleki oluşumlara, meslek hayatına ve meslek ahlakına ilişkin düşüncelerini birçok çalışmasında bulmak mümkündür; ancak biz onun meslek ahlakı anlayışına özellikle *Türkçülüğün Esasları* (1923) adlı çalışması bağlamında odaklandık.

Türkçülüğün Esasları’nda Gökalp “Ahlakî Türkçülük” başlığı altında toplumsal hayatın bütününde yaşanan ahlak sorununu çözmek adına Türk tarihindeki Ahilik ve onun devamı olan Lonca ahlakının çağın yenilik ve gelişmeleri doğrultusunda yeniden inşa edilmesi olarak

“meslek ahlakını” önermektedir. Bu önerisinin oluşumunda Gökalp’in entelektüel çabasına kaynaklık eden Türk kültür ve felsefesi ile Fransız düşünür Émile Durkheim’in (1858-1917) düşüncesi olmuştur.

Durkheim meslek ile ahlak arasında güçlü bir bağ olduğunu düşünür. Ancak bu bağ, ahlakın insanlar arasındaki ilişkileri belirleme gücünü kaybettiği toplumlarda kolayca fark edilemez. Bu toplumsal gerçekliği dikkate alan Durkheim’a göre meslek ahlakını, ahlakın öteki bölümlerinden ayrılan yönü kamu vicdanının ona karşı gösterdiği ilgisizliktir. Toplumun meslek ahlakına karşı bu ilgisizliği, meslek hayatında karşılaşılan ahlaka aykırılıklara ya da mesleki yozlaşmaya kayıtsızlığı da ifade etmektedir:

“Bu ahlâkın [Meslek ahlakının] ayırtlayıcı özelliği, onu ahlâkın öteki bölümlerinden ayıran özellik, kamu vicdanının ona karşı gösterdiği ilgisizliktir. Bozulması kamu oyunca bu kadar ilgisizlikle karşılanan ahlak kaideleri yok gibidir. Bazı meslek vazifesini yerine getirmede işlenen kusurlar, asıl meslek muhitinin dışında ancak pek belirsiz bir ayıplama konusu olur. Bu hatalar, bağışlanır, hafif, ufak kabahatler olarak görünür. Meselâ, üstleri, veya bağlı olduğu özel mahkemeler tarafından bir memur aleyhinde verilen disiplin cezası, pek tabîî olarak, suçta genel ahlaka bir saldırı bulunmadığı müddetçe, suçlunun şerefini ağırca lekelemez. Nezaketsizlik gösteren bir tahsildara, bütün nezaketsizlere yapılan muamele yapılır. Fakat dürüst hesap kaidelerine riayet etmeyen bir muhasebeci, vazifesini yerine getirmede tembellik gösteren bir memur, mensup oldukları meslekte suçlu muamelesi gördükleri halde, herkesin gözünde suçlu görünmezler. Ticaret ve sanayi muhitlerinde imzasına şerefsizlik getirmek ayıp, hem de en büyük ayıptır. Başka muhitlerde ise, bu fiil büsbütün başka bir hüküm görür. Sadece bir müflis olan müflisten hürmet ve itibarımızı esirgemeyi aklımıza getirmeyiz” (Durkheim, 1986: 10).

Durkheim’in dile getirdiği bu meslek ahlakının özelliğini açıkça sergileyen toplumların, toplumsal bütünleşmenin, toplumsallık bilincinin, kamu vicdanının eksiliğini yaşadığı söylenilebilir. Durkheim’in, meslek ahlakına ilişkin “o kamu vicdanını ilgilendirmez” (Durkheim, 1986: 11) şeklindeki yargısı bunu doğrular niteliktedir. Onun bu yargıya şu toplumsal olguya dayanarak ulaştığı görülür:

“çünkü cemiyetin bütün uzuvları arasında ortak değildir, çünkü başka bir tabirle, kamu vicdanının biraz dışındadır. Herkesin görmediği görevleri düzenler, onun için herkes bu görevlerin ne olduğunu, ne olmaları gerektiğini, bu görevlerle görevli fertlerin özel münasebetleri ne olmak gerektiğini bilemez. Bütün bunlar az çok kamu oyunun gözünden

kaçıyor, hiç değilse onun ilk faaliyet dairesi dışında bulunuyor. Bundan ötürü, bu türlü suçlar, kamu duygusunu pek zayıf bir tarzda incitiyor” (Durkheim, 1986: 11).

Anlaşılabacağı üzere toplumun bütününde ortak değer alanını ifade eden bir meslek ahlakı var olmadıkça, toplumunun tamamı bu ahlaka ilgi duymaz. Oysa, tüm meslekler ve meslek hayatı temelde ahlaka dayanmaktadır. Bunun farkında olan Gökalp, bu tür ilgisizliği aşmak için öncelikle sınıfların toplumda yarattığı ayrışmayı, çatışmayı ortadan kaldıracak en etkin toplumsal oluşumu inşa etme çabasına girmiştir.

Ahlakın kaynağını toplumda gören Gökalp ahlakı, toplumda bireylerini birbirine bağlayan ve ortak düşünüş, ortak duygu, ortak vicdanı, ortak irade ve ortak eyleyişi var eden en temel güç olarak kabul etmektedir. Onun bu kabulünü onaylarsak, ahlakla ve milli (toplumsal) dayanışma arasında yakın bir bağ bulunmaktadır. Çünkü ahlak tek tek bireylerden ziyade meslek topluluklarında ortaya çıkması vasıtasıyla, diğer bir ifadeyle meslek ahlakı yoluyla toplumsal dayanışma sağlanabilir.

Bu yüzden Gökalp’in düşüncesinde mesleklerin teşkilatlanmasının ve meslek ahlakının, toplumda “milli dayanışma” ve “milli vicdan”ı ortaya çıkarıp güçlendirmeleri bakımından önemli bir yeri vardır. Yine onun düşüncesinde meslek ahlakının amacı olan milli dayanışmanın, millet anlayışıyla da doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Bunu onun millet tanımlamasında görmek mümkündür: “Millet ne ırki, ne kavmi, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradi bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlakça ve bediiyatça (güzel sanatlarca) müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep (oluşan) bulunan bir zümredir” (Gökalp, 2017: 37-38). Gökalp burada milleti tanımlarken kullandığı “müşterek olan” ile toplumdaki tüm bireyleri birbirine bağlayan ortak kültürü, kendi ifadesiyle “milli hars”ı kastetmektedir. Milli harsa dayanmayan hiçbir toplum, gerçek anlamda ne toplum olmayı ne de millet olmayı başarabilir. Dolayısıyla Gökalp’e göre hakiki toplum olabilmenin yolu millet olmaktan geçmektedir. Tarihe dayanarak Gökalp, “her nereye milliyet ruhu girdiyse”, orada ortak vicdan ve ortak ideal olduğu için büyük bir ilerleme ve gelişmenin gerçekleşeceğini, “milli kültür” ve “milli karakterin” güçleneceğini savunmaktadır (Gökalp, 2017: 99).

Gökalp’e göre toplumsal gruplardan biri olan meslek grupları milli dayanışmanın güçlendirilmesinde önemli bir role sahiptir. Millî dayanışmanın güçlendirilmesi, toplumsal düzen ve ilerlemenin, millî bağımsızlık ve istiklalın temelidir. Millî dayanışmayı güçlendirmek için ise vatani, medeni, mesleki ahlakların güçlendirilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir.

Eski Türklerde, toplumsal düzenin sağlanması ve mesleğe ilişkin ahlaki değerlerin korunmasında önemli role sahip meslek grupları vardı. Selçuklular zamanında Ahilik teşkilatıyla kurumsallaşan bu yapılar, Osmanlı döneminde esnaf loncaları şeklinde varlığını sürdürmüş ve meslek gruplarının örgütlenmesinde Türk kültürüne uygun temel bir model oluşturmuştur.

Tarihsel kaynaklara göre, eski Türk toplumunda imtiyazlı sınıflara dayanan bir düzenin olmadığı, mesela “Oğuzların âdeta sınıfsız bir toplum yapısına sahip oldukları, servet ve mevki farkının toplumda fark yaratmadığı, soydan gelen asillikten hiç bahsedilmediği,” bilinmektedir; yine, eskiden Türk devletinde yeteneği ve çalışkanlığı dikkate alınarak herkesin her makama yükselbildiği söylenmektedir (Kafesoğlu, 1997: 240).

Sınıfların değil mesleklerin egemen olduğu bir toplumsal düzen, Gökalp’in özlemine duyduğu toplumsal düzendir. Onun bu özleminin en temel kaynağı Türk tarihindeki uygulamalar olmuştur. Böyle bir toplumsal düzende meslek toplulukları arasında sıkı bir dayanışma doğar. Toplum bireyleri meslek toplulukları aracılığıyla birbirlerine bağlanırlar. Gökalp böyle bir bağı kişisel çıkarların ötesine geçen meslek ahlâkının yarattığını düşünmektedir (Toprak, 1999: 576). Bu noktada Gökalp’in düşünce dayanaklarından biri olan Durkheim da toplumun bütün olarak ilgisini meslek ahlakına yönlendirecek ve böyle bir ahlaki ortaya çıkaracak gücün meslek toplulukları olduğunu düşünmüştür:

“Mademki cemiyetin bütünü meslek ahlakı ile ilgilenmiyor, o halde cemiyet içinde, meslek ahlakını teşkil edecek ve bu ahlakın yürürlüğüne nezaret edecek özel birtakım grupların bulunmasına ihtiyaç vardır. Bu gruplar da, ancak aynı meslekten fertlerin veya meslek gruplarının birleşmesiyle kurulmuş guruplar olabilir ve bunlardan başkası olamaz” (Durkheim, 1986: 11-12).

Durkheim meslek ahlakına yönelik toplumun bu ilgisizliğini, meslek gruplarında gördüğü “dayanışma”, “bütünlük” gibi temel vasıfların eksikliğine bağlamaktadır. Bu eksiklik ise meslek gruplarının ahlaki açıdan toplumda işlevini kaybetmiş olduğunun ifadesidir. Oysa (toplumsal) ahlak, Durkheim’in ahlakın uygulayıcısı dediği meslek gruplarının yaratımıdır; bu yüzden bu toplumsal ihtiyacı karşılayacak şekilde yeniden düzenlenmelidir.

“Şu halde iktisadi hayatın düzenlenmesi, ahlâklaşması, çarpışma ve kargaşalıkların sona ermesi, böylece fertlerin bir ahlâk boşluğu içinde yaşamaktan kurtulması - ki bu boşlukta kendi ahlâkiyetleri de zayıflamaktadır -, son derecede önemli bir şeydir. Zira, bu nevi içtimai fonksiyonlarda, bugünkünden daha müşahhas, olaylara daha yakın, daha şumullü bir ahlâkın

kurulması zaruridir. İş ortaklarından her birine, çok zaman meydana gelen temelli hallerle ilgili haklarını, vazifelerini belirsiz ve genel bir tarzda değil de, açık ve özel bir şekilde söyleyen kuralların varolması gerektir. Bütün bu münasebetler devamlı olarak istikrarsız bir durumda kalmaz. Fakat bir ahlâk da, hiçbir hazırlık olmaksızın, kendiliğinden, derhal kurulamaz. Ahlâk, ahlâkı tatbik edecek gurupun eseridir. Bu ahlâk eksik olduğu zaman, o gurupta kâfi tecanüs [bütünlük] ve tesanüt [dayanışma] yoktur. Gurup olarak mevcut değildir, ahlâkın basitliği, iptidailiği, onun dağılmasının ifadesidir. Böylece, hastalığın gerçek ilâcı, ekonomik düzende, meslek guruplarına, bugün sahip olmadıkları bir sağlamlık vermektir” (Durkheim, 1986: 20-21).

Anlaşılacağı üzere Durkheim, toplumdaki ahlaki hastalıkların kaynağı olarak meslek guruplarında yaşanan bozulmayı görmektedir. Bu bozulmanın emarelerinden biri de toplumsallıklarını yitirmiş olmalarıdır. Durkheim bunu şöyle ifade eder: “Lonca, bugün sadece bir fertler kümesinden başka bir şey değildir. Onun belli teşkilatlı bir topluluk olması veya yeniden bu şekle girmesi lâzımdır” (Durkheim, 1986: 21). Bu gereklilik, meslek guruplarının toplumdaki rol ve işlevlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, Durkheim, sadece ahlaki hayatı değil, aynı zamanda ekonomik hayat gibi hayatın diğer alanlarını, kısacası toplumsal hayatı düzeltme ve düzenleme görevi ve işlevini “lonca” dediği meslek guruplarına yükler.

“Meslek ahlâkının iktisat âleminde de kurulabilmesi için, içtimai hayatın bu kısmında tamamiyle eksik olan meslek guruplarının kurulması veya bunların yeniden canlandırılması lâzımdır. Zira buna imkân verecek düzen ve kuralları ancak meslek gurupları hazırlayabilir. Fakat burada tarihî bir peşin hükümle karşılaşmaktadır. Bunun meslek gurupunun tarihinde bir adı vardır, bu da Lonca’dır” (Durkheim, 1986: 26).

Toplumdaki işlevleri dikkate alındığında meslek gurupları olarak “Lonca”lar mesleki kurumlar olmasının yanı sıra ahlaki kurumlardır. Bu bakımdan meslek örgütlenmesi olarak Durkheim’in önerdiği “Lonca”ların asıl işlevi, toplumdaki ahlaki işlevidir. Durkheim bu işlevi şöyle ifade eder: “lonca sisteminin kurulması iktisadi sebeplerden değil, fakat ahlakî zaruretlerden dolayı elzem olarak görünmektedir. Zira iktisadi hayata ancak bu sistem sayesinde ahlakî bir mahiyet vermek kabildir [olanaklıdır].” (Durkheim, 1986: 45). Öyleyse toplumda meslek ahlâkının kurulabilmesi, ancak “Lonca”lar gibi mesleki örgütlenmeler yoluyla mümkün olmaktadır. Mesleklerin bu amaç ve işlevlerle örgütlenmeleri aynı zamanda toplumda bir ‘bütünlük’, sağlam bir “birlik” var eder. Toplumsal ruhta yarattıkları bu birlik, “ahlaki muhit” olarak meslek guruplarının ahlaki niteliklerin koruyuculuğunu yapmalarının eseridir denilebilir.

“Burada aynı zamanda görmek istediğimiz şey meslek teşekküllerinin sanat ve ticaret hayatının çeşitli unsurlarını her zaman ihate eden birer ahlâk muhiti olmaları ve bu ahlâk vasıflarını her zaman muhafaza etmeleridir. Kural ve düzenler ne kadar zaruri olurlarsa olsunlar, esas halin dış ifadesinden başka bir şey değildirler. Bahis konusu olan şey, bazı faaliyetleri dıştan ve mihanikî olarak teklif etmek değil; ruhlarda, düşüncelerde bir birlik yaratmaktır” (Durkheim, 1986: 44-45).

Meslek gruplarının örgütlenmesinin pratiğini Gökâlp de onaylar. O, “Esnaf Destanı”nda Türk-İslam kültürünün ortak ahlaki değerlerini ifade eden meslek ahlakının kurumsal ifadesi olan mesleki örgütlenmenin toplumun özünü oluşturduğunu şu dizelerde dile getirir:

Biz esnaf takımı severiz işi,

Çalışır, yaşarız erkek ve dişi,

Aramızda yoktur tembel kişi,

Milletin özüyüz, burhanımız var (Gökâlp, 2017a: 141)

Orta Asya yaşantısından beri Türklerin yazılı olmasa da geliştirip içselleştirdiği meslek ahlakına ilişkin kurallara sahip olduğu ve uyguladığı bilinmektedir. Türklerde, ahlaki ideallerinin başı olan Vatani ahlaktan sonra meslek ahlakı geldiğini belirten Gökâlp, insanın üstünlüğünün ırkıyla değil, sadece ahlakıyla, erdeme uygun eylemesiyle/mesleğini icra etmesiyle olacağını Türk ahlak anlayışında bulunduğunu şöyle ifade etmektedir: “Eski Türkler mesleğe *yol* derlerdi ve yolda büyüğü, soyda büyükten ileri sayarlardı. Bektaşilerin ‘Belden gelen seyit değil, elden [il’den] gelen seyittir’ demeleri de, *yolun soydan* akdem (önce) olduğunu gösterir.” (Gökâlp, 2017: 172). Görüldüğü üzere, Türkler meslek ahlakını içsel bir karakter olarak önemsemektedir. Nitekim Türk tarihine göre mesleki ahlak, toplumsal hayatın temel dinamiğini oluşturmaktadır. Bu ahlak anlayışı, yukarıda da ifade edildiği gibi Türklerin “meslek” için kullandıkları “yol” kavramı bağlamında şekillenmiştir. “Yol” kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde “meslek”in anlamı salt bir işe, bir uğraşa indirgenemez; dolayısıyla Türklerde meslek bireysel, toplumsal ve ahlaki sorumluluklarımız doğrultusunda şekillen bir yaşam tarzı, kişinin mesleğinin gereği yaptıklarıyla kendini bilme ve kendini gerçekleştirme sürecine girdiği bir yoldur. Bu bakımdan her meslek bir değer alanıdır.

Türklerin özünde bulunan bu değerden hareketle Türk’ün kim olduğunu tanımlamak da mümkündür. Gökâlp’in ifadeleriyle,

“Her ferdin Türklüğe olan samimi merbutiyeti, millî mefkurelere sarf edeceği faaliyetlerle, fedakârlıklarla ölçülecektir. Türk olmak için Türk doğmak kâfi değildir. Türk gibi duymak, Türk gibi düşünmek, bilhassa Türk gibi irade edip Türk gibi çalışmak ta lâzımdır. Kimin ne dereceye kadar Türk olduğunu ancak içtimaî sireti [toplumsal ahlakı] gösterecektir” (Gökalp, 1980: 37).

O halde kim olduğumuzun, kimliğimizin göstergesi salt ırkımız değil, ahlakımızdır, karakterimizdir. Bu bakımdan iyi karakterimizi şekillendiren iyi eylemlerimizdir, çünkü eylem, her şeyden, özellikle de sözlerden daha yüksek sesle ve etkili konuşur. Bu bakımdan karakterimizin nasıllığını gösteren işimizi, mesleğimizi nasıl yaptığımızdır, yani eylemlerimizdir. Eylemler insanın aynasıdır, dolayısıyla insanı eylemlerinden tanımak mümkündür. İslam kültürüne göre her insan kendi karakterine göre eylemde bulunur (Kur’an: İsrâ 17/84). Dolayısıyla yaptığı eylemlerle kendi konumu tayin eder. Bu bakımdan eylemlerimiz, ahlaki anlamda bireysel sorumluluk taşımaktadır. Bu bireysel sorumluluğun, Gökalp’te aynı zamanda toplumsal ahlakın gerçekleşmesi bağlamında toplumsal yani milli bir sorumluluk anlamına geldiği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü, “millî bir vicdana, millî bir mefkûreye (ülküye) mâlik (sahip) olmayan bir kitleden ahlâk, hamiyyet, fedakârlık beklemek abestir. İşte fitraten (yaratılışça) gayet necip olan Türklerin içtimaen (sosyal açıdan) bu derece tereddi etmeleri (yozlaşmalar) ancak “kendini tanımamak” ve “millî mesuliyetini bilmemek” hatalarından ileri geliyordu.” (Gökalp, 2017b: 42). Türk toplumunun her bireyi böyle bir sorumluluğu yerine getirmediği, onun diğer sorumluluklarını yerine getirmesi Gökalp için mümkün görünmemektedir: “Türk kendi milliyetine hürmet etmeye başladıktan sonra kavimlerin milliyetini de muhterem tanıyacak, kendi hak ve vazifelerini tanıdıktan sonra sair (diğer) kavimlerin de vazife ve haklarını tayin edebilecektir (belirleyebilecektir)” (Gökalp, 2017b: 42). Buna göre Türk meslek ahlakı, bireyden topluma, toplumdan diğer toplumlara doğru kendini sergileyip insanlık düzeyine ulaşarak evrensel olma imkanını da taşımakta ve medeni gelişmenin somutlaşma sürecini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, meslek ahlakını geliştirmiş bir ulus, başka uluslar için de bir “yol” açabilir.

Gökalp, Türklerde meslek ahlakının tarihsel örnekleri olarak Anadolu Selçuklu dönemindeki Ahilik Teşkilatı ve bu teşkilatın devamı niteliğinde olan Osmanlı dönemindeki esnaf loncaları denilen mesleki oluşumları vermekte ve bu tarihsel örnekler üzerinden “milli loncaları” önermektedir. Çünkü, ancak mesleki oluşumlar vasıtasıyla meslek ahlakı üzerinden toplumun bütününde ahlak yerleşik hale getirilebilir (Gökalp, 2017: 172-173).

Anlaşılabacağı üzere Gökâlp'in meslek ahlakı, Türk ahlak yapısı ve düşüncesinden hareketle inşa edilmiştir. Dolayısıyla Türk ahlakında olduğu gibi meslek ahlakındaki erdemlerin başında dayanışma ve dürüstlük gelmektedir (Özden, 2020: 152-154). Gökâlp'in kendi döneminde mesleki oluşum modeli oluştururken niçin Türk tarihinde aradığının cevabını veren birçok tarihsel örnek mevcuttur. Örneğin, bir gün Fatih Sultan Mehmet'in alışveriş yapmak için girdiği dükkân sahibinin sifatah ettiğini söylemesi ve bu nedenle ona yandaki dükkândan alışveriş yapmasını önermesi, "dayanışma" denilen erdemın meslekler yoluyla topluma nasıl yerleştiğini göstermektedir. Yine, Türklerin başlıca erdemleri arasında yer alan dürüstlük erdemının mesleğin ve meslek hayatının özü olduğunun bilincine sahip kumaş tüccarı olan Bir Türk esnafın gayrimüslim bir tüccar müşterisine çok beğendiği bir top kumaşı kusurlu olduğunu söyleyerek satmamakta ısrar etmesi, örnek olarak verilebilir. Hatta bu tarihsel örnekte, o kumaş topunu almakta ısrar eden tüccar 'zararı yok kusuru olsa da ver' dediğinde, Türk esnaf ona 'bu kusuru sen biliyorsun ama senden alan bilmeyecektir. Sonuçta bu malı satanın bir Türk olduğunu öğrenince milletimin şeref ve haysiyeti bundan zarar görecektir. Bundan dolayı satamam' demiş kumaşı ayırmıştır (Özden, 2020: 153).

Bu örnekler üzerinden günümüzdeki esnafları, hatta diğer tüm meslek çalışanlarını değerlendirdiğimizde, mesleklerde ahlaki bozulmanın, diğer deyişle mesleki yozlaşmanın, ahlaki çürümüşlüğün toplumsal hayatta görünür derecede arttığını, acı bir gerçek olsa da, rahatlıkla söyleyebiliriz. Elbette, yozlaşmanın birçok nedeni olabilir. Gökâlp'in düşüncesi özelinde Türk kültür ve düşünce tarihi açısından baktığımızda böyle bir yozlaşmanın, böyle bir çürümüşlüğün en temel nedeni özümüz olan Türk kültürüne yabancılaşmış, dolayısıyla millet olma bilincini yitirmiş, toplumsal dayanışmayı kaybetmiş bir topluma dönüşmüş olmamızdır. Oysa toplum olabilmek, millet olabilmek ancak tüm herkesin dayanağı olan ortak kültürümüzü, Gökâlp'in deyişimiyle milli harsımızı tanımak ve taşımakla mümkündür. İşte Gökâlp de zamanının bu sorununa çözüm olarak Türkçülük programını sunmuştur. Nitekim bu program ile söz konusu ortak harsın, yani Türk kültürünün ortaya çıkarılması amaçlanmıştı. Zira toplumda milli dayanışma, ancak böyle bir kültür üzerinde inşa edilmiş ahlakın, dolayısıyla meslek ahlakının toplumun bütününe yerleştirilmesi ile olanaklı hale gelir.

Anlaşılabacağı üzere, meslek ahlakı toplumda yaptırım gücünü mesleki teşkilatlardan almaktadır. Ancak bu şekilde meslek ahlakı, toplumda ahlaki kontrol mekanizması görevi görebilir.

Bununla birlikte mesleki teşkilatlar hem meslektaşlar arasında hem de toplumun diğer kesimlerinde "yardımlaşma" denilen ahlaki ilkeyi gerçekleştirme imkânı sağlar. Bu açıdan

mesleki teşkilatların bir faydası da toplumda, ister maddi olsun isterse manevi olsun, yardımlaşmayı geliştirip güçlendirmeleridir (Gökalp, 2017: 174).

Gökalp'in meslek ahlakına ilişkin dikkat çektiği bir husus daha bulunmaktadır. Meslek ahlakı, sadece bir meslek erbabına, yaptığı mesleği gereği yasak olan eylemleri göstermektedir. Bunu Gökalp şöyle örneklendirmektedir:

“Mesela, bir memlekete kolera girdiği zaman, oradan herkes kaçabilir; yalnız tabiplerle papazlar [din adamları] kaçamaz. Bunun gibi, herkes ticaretle iştiligal edebilir; Resmi nüfuza (güce) malik olan (sahip olan) devlet memurları edemez. Asker sınıfından olanların korkak, polislerin sefih (düşkün), hâkimlerin tarafçı, muallimlerle muharrirlerin (yazarların) cahil ve mefkûresiz (idealsiz) olmaları mesleki ahlaka münâfidir (aykırıdır). Kâtiplerin ketum (ağzı sıkı), avukatlarla tabiplerin mahremiyete (gizliliğe) riayetkâr olmaları da (saygı göstermeleri de) mesleki ahlak icabatındandır (gereklerindedir)” (Gökalp, 2017: 107).

4. Gökalp'in Meslek Ahlakının Amacı Olarak “Milli Dayanışma”

Gökalp'in meslek ahlakının amacını ortaya koyan kendisinin “tesanüt” kavramıyla ifade ettiği “dayanışma”dır. Bir tür “toplum felsefesi” (Toprak, 1999: 574) olarak yorumlanabilecek dayanışmanın amacı, sınıf çatışmasını sonlandırıp herkese eşit eğitim ve iş imkânları sunmaktır. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için, Gökalp'e göre, toplumdan sınıfları kaldırmalı ve onların yerine meslekî oluşumları getirmek gerekmektedir. Çünkü aynı mesleği yapanları bir araya getiren bu oluşumlar toplumda yardımlaşmayı, fedakarlığı sağlayacaktır. Oysa tüketim toplulukları denilen sınıfların tüketim düzeyleri arasındaki farklar büyüdükçe, toplumsal adalet ortadan kalkacak (Heyd, 1980: 106) ve toplumda ahlaki çöküş/yoza baş gösterecektir. Gökalp bunu tarihsel gerçeklikleri dikkate alarak “ahlak yetersizliği”, olarak da adlandırmaktadır. Böyle bir yetersizlik, “ahlak bunalımı”, ona göre, savaşın getirdiği ekonomik çöküntü neticesinde oluşan “aşarı kârlar”, “toplumsal sefalet” ve “harb zenginleri”nin belirmesi şeklinde kendini göstermiş ve Osmanlı'yı çöküntüye sevk etmiştir (Toprak, 1999: 575). Bu tür ahlaki sorunların çözümü olarak Gökalp, meslek ahlakının yaratacağı toplumsal (milli) dayanışmayı önermektedir.

Yine Gökalp'in çizgisinde olan Türk düşünürü İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978), Toprak'ın aktarımıyla, meslek ahlâkını irdelerken, Gökalp gibi, meslektaşlar arasındaki dayanışmanın hem “Türkleri ahlâki çöküntüden kurtaracağını hem de “onlara daha ‘ictimaî ve mefkurevî bir seciye’ kazandıracığını iddia etmektedir. Bu iddialarıyla birlikte Baltacıoğlu, meslek ahlakının yarattığı dayanışmanın toplumsal hayat kadar bireysel hayatı da

düzenleyeceğine dikkat çekmektedir. (Toprak, 1999: 576). Gökalp ve Baltacıoğlu'nun bu düşüncelerinin benzerini Ziya Gökalp'in yakın takipçilerinden olan sosyolog Necmettin Sadık Sadak'ın (1890-1953) da savunduğu görülmektedir. Sadak, meslek ahlakına ilişkin savunduğu bu düşüncelerini savaş yıllarında Türkiye'deki ekonomik kargaşanın Almanya'da olmamasını meslek ahlakı açısından değerlendirirken şöyle ifade etmektedir: "Almanya'daki başarının nedeni, bu ülkede yıllardır oluşturulmakta olan "teşkilat"; var olan "inzibat"tır. "Teşkilat" ve "inzibat" ise bir ulusu oluşturan "ictimai vicdan"a bağlıdır. Örneğin bir tüccarın fahiş fiyatla mal satmasını, ya da bir memurun yasa dışı yollarla ticarete atılmasını mevzuatla önlemek güçtür. Bu konuda etkin olacak denetim bireyin vicdanı ve bu vicdanı yönlendirecek, nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıdır. Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlâk sorunuyla karşı karşıyadır. Ülkenin genel ahlâkında bir buhran görülmektedir. Savaş yıllarında buhran ticareti de etkilemiştir. Kişisel çıkarlar ulusal ve genel çıkarlara üstün geldiğinden, diğer bir deyişle güçlü bir ahlâk anlayışı bulunmadığından, ticarete spekülâtif girişimler ve istifçilik ortaya çıkmıştır. Ahlâk buhranı "harp zenginleri" denilen türedi bir sınıfın doğuşuna neden olmuştur. Ülke ekonomisine çeki düzün verebilmek için genel ahlâk sorununa en kısa sürede çözüm bulunmalıdır." Ancak Sadak, bu genel ahlâkın oluşumunu da meslek ahlâkının gelişimine bağlamaktadır (Toprak, 1999: 576).

Bireyin "toplumsal yükümlülüklerden kendi payına düşeni en iyi şekilde yerine getirmesi" anlamında "dayanışmacılık" (solidarizm) kavramı felsefede, "özgecilik" ile özdeş kabul edilmektedir" (Cevizci, 1999: 201). Bu bağlamda dayanışma, "kişinin kendisini başka insanların ve toplumun refahına, genel iyiliğine adanması tavrı; başkalarının iyiliğini temele alan, diğer insanlara karşı iyiliksever, iyi niyetli, hoşgörülü ve yardımsever olmayı bir tavır olarak ön plana çıkartan anlayışı, bencilliğin ve bireyciliğin karşısında yer alan, kişinin kendisinin çıkarlarını gözetmeden başkalarını çıkarlarına adanması gerektiğini dile getiren ahlak anlayışı" (Cevizci, 1999: 666) ifade etmektedir. Felsefedeki bu anlamı dikkate alındığında dayanışma, bireysel çıkarların toplum çıkarlarına feda edildiği, bireycilik ile toplumculuk arasında karşıtlığın olduğu bir anlayışı olmaktadır. Oysa Türk felsefesinin bir örneği olan Ziya Gökalp'in düşüncesinde dayanışma, bireycilikle toplumculuğun uzlaştırıldığı, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarların ortak kültürde (Türk harsında), aynı potada uyumlu hale getirildiği bir ahlak ve toplum felsefesini ifade etmektedir. Bu yüzden Gökalp dayanışmadan esinlenerek halkçılığı geliştirmiştir. Bu bakımdan dayanışma Gökalp'te "ictimai halkçılık" anlamına gelmektedir (Toprak, 1999: 571-572). Gökalp'in bu düşünceleri meslek ahlakının, toplumsal dayanışma gibi halk anlayışından da bağımsız olmadığını göstermektedir. O, "harsî (kültürel)

terbiye”nin ancak “harsın [kültürün] canlı müzesi” dediği halktan alınabileceğini bu şekilde “millileşmek” imkanına sahip olunabileceğini düşünmektedir (Gökalp, 2017: 62-64). Çünkü millet olmak, “aynı harsta müşterek olan” bireylerin toplamıdır (Gökalp, 2017: 117). Bu hars (Türk kültürüyle) ile hem hal oldukları zamanlarda Türkler ahlaklarıyla tanınan milletlerden idi. Gökalp, bunu “Türk tarihi baştanbaşa ahlaki faziletlerin meşheridir (sergisidir)” (Gökalp, 2017: 167) şeklinde ifade etmektedir. Türklerin ahlaki hayattaki bu üstünlükleri, varoluşsal serüvenimizin daha çok değer-temelli eylemin gücüyle belirlendiğini göstermektedir. Gökalp bunu, değerler alanı söz konusu olduğunda, eylemin bilmeyi öncelediğini ve içerdiğini söyleyerek onaylar. Onun bu onayı, bir anlamda değerlerin bilinmesinden ziyade uygulanmasının/yaşanmasının daha anlamlı ve değerli olduğunu ifade etmektedir.

“Maddiyat sahasında “bilmek, yapabilmektir” hâlbuki mefkûreler ve kıymetler sahasında bilgi kendi başına hiçbir semere husule getiremez. Nice aruz muallimleri vardır ki bütün ömürlerinde bir mısra bile yaratamamışlardır. Hâlbuki aruz ve kafiye bilgilerinden hiç haberi olmayan birçok dahi şairler görülmüştür. Nice ahlakiyat müellifleri vardır ki ahlaki faziletlerden mahrum yaşamışlardır. Hâlbuki ahlakiyat nazariyelerinin cahili olan birçok adamların, ahlaki kahramanlar mertebesine yükseldiği görülmüştür. Din sahasında da aynı hal vakidir. Din ilimlerinde mütehasıs nice kimseler vardır ki bir dakika olsun dinî hayat yaşamamışlardır. Hâlbuki bu ilimlerden tamamıyla mahrum birçok dindarlar vardır ki daima dinî hayat yaşarlar. Bundan dolayıdır ki mefkûreler ve kıymetler sahasında, “bilmek, yapabilmek değildir”, belki “yapabilmek, bilmektir.” ” (Gökalp, 2009: 173).

Gökalp bilme-yapma ilişkisi için söyledikleri söz (düşünce)-eylem ilişkisi için de geçerlidir. Çünkü o, sözden (düşünceden) ziyade eylemin kaderimizi belirleme gücü olduğuna inanır:

“Mamafih (bununla birlikte, Türkçülüğe dair bütün bu hareketler akim kalacaktı (sonuçsuz kalacaktı), eğer Türkleri Türkçülük mefkûresi etrafında birleştirerek büyük bir inkıraz (dağılma) tehlikesinden kurtarmaya muvaffak (başarılı) olan büyük bir dâhi zuhur etmeseydi! Bu büyük dâhinin ismini söylemeye hacet yok (gerek yok). Bütün cihan bugün Gazi Mustafa Kemal Paşa ismini mukaddes bir kelime addederek her an hürmetle anmaktadır. Evvelce Türkiye’de, Türk milletinin hiçbir mevki (yeri) yoktu. Bugün, her hak Türk’ündür. Bu topraktaki hâkimiyet Türk hâkimiyetidir; siyasette, harsta (kültürde), iktisatta hep Türk halkı hâkimdir. Bu kadar kat’i (kesin) ve büyük inkılabı yapan zât, Türkçülüğün en büyük adamıdır. Çünkü düşünmek ve söylemek kolaydır. Fakat yapmak ve bilhassa muvaffakiyetle (başarıyla) neticelendirmek çok güçtür” (Gökalp, 2017: 30-31).

Alçakgönüllülüğünün bir ifadesi olarak yorumlanabilecek bu sözlerinde Gökalp, Mustafa Kemal'in kendisinin sunduğu Türkçülük (milli yaşam tarzı) idealinin uygulamada istenilen sonuca ulaştırdığını ve başarılı olduğunu vurgulamaktadır. Türk milleti olarak kendi kültürümüzü ve bu kültürümüzün yansıması olan kişiliğimizi hala yaşayabiliyorsak, bunu kurucu liderimiz Gazi Mustafa Kemal'in ve onun "fikir babası" Ziya Gökalp'in takdire şayan bu çabalarına borçluyuz. Bu nedenle Gökalp'i Türk milleti olarak yeniden-iyi okumalıyız, doğru-iyi anlamalıyız ve doğru-iyi yaşamalıyız. Gökalp'in bu noktada çağrısı özellikle gençlere olmuştur: "Ey bugünün Türk genci! Bütün bu işlerin yapılması asırlardan beri seni bekliyor" (Gökalp, 2017: 206). Bu, toplumsal birlikteliğe ve bu birlikteliğin hareket ilkesi olarak toplumsal ahlaka davettir.

Bu davete icabet eden Türk milletinin her ferdine düşen en temel sorumluluk ise 'yaptığı işi sorumluluk ve görev bilinci ile en iyi şekilde yapmak'tır. Bunu yaparken her ferдин temel hareket noktası, içinde var olduğu/yaşadığı toplumsal dokunun doğasını koruyup geliştirme ülküsü olmalıdır. Çünkü bir kimse ancak var olduğu kültürde yeteneklerini kendisinin ve toplumunun 'daha daha iyi' olması için kullanabilir hale getirebilir ve kişilik⁴ sahibi olur. Bu, doğal olarak toplumdaki tüm değer alanlarının birbirleriyle olan bağına zorunlu kılar. Gökalp'in ifadesiyle,

"Bir milletin fertleri birbirine maddi bağlarla merbut [bağlı] değildir. ... Fertleri kendi milletlerine bağlayan manevi bağlar vardır. Bu manevi bağlar iki türdür. Birincisi, müşterek duygulardır ki mecmuuna "maşeri vicdan" yahut "müşterek vicdan" denilir. ... Demek ki, insanları birbirine bağlayan en kuvvetli bağ, duyguda iştiraktır. İnsan, duygularda iştirak ettiği kimseleri sever ve onlardan ayrı yaşayamaz. Vatan muhabbetinin, milli harstaki hususi cazibesinin, milliyet mefkûresinin menbaı [kaynağı], fertleri millete bağlayan bu "maşeri vicdan"dan [müşterek vicdandan] ibarettir." (Gökalp, 2010: 60-61).

Bireylerin içinde yaşadıkları topluma ve onun sorunlarına dahil olması, ancak Gökalp'in "müşterek vicdan" dediği şeyle mümkün olabilir. Fakat insanın toplumsal varlık olduğu dikkate alındığında bu, yeterli değildir. Platon, Aristoteles, Farabi, İbn Haldun gibi filozoflar insanın

⁴ Felsefede "kişilik" (ya da kişi olmak), "insanın sahip olduğu ortak ve temel özelliklerinin anlamlı bir şekilde gerçekleştirilip ayrı ve farklı bir bütünlük olarak ortaya konması" anlamına gelir [Gökalp, Nurten (2014), "Önsöz," Nurten Gökalp, *Felsefede Kişi ve Kişicilik*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, s. vii]. Kendisi de bir değer olan kişilik, değerlerden bağımsız değildir, onlar vasıtasıyla varlığa gelir. Bu, bir kimsenin toplum içerisinde kişilik kazanabileceğini göstermekle birlikte değerlerden uzaklaşmanın, aslında kişi olmaktan uzaklaşma demek olduğunu da gösterir.

toplum içinde yaşamak zorunda olduğu söyler. Onların dayanağı, “insan ihtiyaçlarını yalnızca yardımlaşma ve iş bölümü ile karşılayabilir” şeklindeki toplumsal gerçekliktir. Böyle bir gerçeklik, üzere toplumda yaşayan insanları birbirine bağlayan bir başka bağın daha olduğunu gösterir.

“İnsanları birbirine bağlayan manevi bağlardan ikincisi de içtimai işlerin taksiminden doğar: Kunduracı, terziye muhtaçtır, terzi ekmekçiye, ekmekçi de kunduracıya muhtaçtır. Hülâsa, cemiyetin bütün mütehassısları birbirlerine muhtaçtırlar. Manevî bir rabita ile hem cemiyet hem de birbirine bağlıdırlar. Durkhaym bir milletin fertleri arasında işlerin taksiminden doğan bu manevi rabıtaya da “uzvî tesanüt” [tabii dayanışma] adını veriyor.” (Gökalp, 2010: 61).

Anlaşılacağı üzere, Gökalp de adı geçen filozoflar gibi bir toplumun ideal/mutlu ya da medeni olabilmesi için bireylerinin karşılıklı iş birliği ve dayanışma içinde olması gerektiğini kabul eder; fakat onlardan farklı olarak “hars” ile olan bağından dolayı dayanışmanın “millî” olduğu vurgusudur.

Gökalp’in bu milli dayanışmasının temelini vatani ahlakın yüksek olması oluşturmaktadır. Gökalp bu düşüncesini vatan ve vatani ahlak tanımlaması üzerinden temellendirmektedir:

“Vatan, üstünde oturduğumuz toprak demek değildir. Vatan millî hars (kültür) dediğimiz şeydir ki üstünde oturduğumuz toprak onun, ancak zarfından (kılıfından) ibarettir. Ve ona, zarf olduğu içindir ki mukaddestir. O hâlde, vatani ahlak, millî mefkûrelerden, millî vazifelerden mürekkep olan bir ahlak demektir” (Gökalp, 2017: 102).

Gökalp “mefkûre”nin tüm hastalıkları iyileştirici gücü olduğunu ileri sürer. Ancak bireylerin çabası ve fedakarlıkları, sorumluluk ve görev bilinci olmadan, bu gücün başarıyla sonuçlanması mümkün olamaz. Çünkü “mefkûreli bir adam vatanî, ailevî, meslekî vazifelerini hakkıyla ifa eder. İnsanlar arasında şerefli ve mesud yaşar” (Gökalp, 2009a: 12). Gökalp’in buradaki vurgusu, toplumsal ahlakı var edecek bireyin nasıl bir birey olduğudur. Dolayısıyla onun aslında amacı “mefureli” ve vazife ahlakına sahip bir toplum yaratmanın imkân ve yollarını göstermektir. Bu amacı doğrultusunda Gökalp “millî mefkûreler” ve “millî vazifeler”den oluşan vatani ahlakın yükseltilmesini, milli dayanışmanın güçlü olmasının ilk şartı olarak görmektedir. O, vatani ahlakın yükseltilmesinden ise şunu kastetmektedir:

““Vatan, millî harstur” demiştik. Demek ki vatan; dinî, ahlaki, bedii (estetik) güzelliklerin bir müzesidir, bir sergisidir. Vatanımızı deruni (içten) bir aşkla sevmemiz bu samimi

güzelliklerin mecmuu (toplamı) olduğu içindir. O hâlde, millî harsımızı bütün güzellikleriyle ne zaman meydana çıkarırsak, vatanımızı en çok o zaman seveceğiz ve bu kadar şiddetle seveceğimiz o sevimli vatan uğruna şimdiye kadar yaptığımız gibi yalnız tehlike zamanlarında hayatımızı değil, sulh ve sükun anlarında da bütün şahsi ve zümrevi (toplumsal) ihtiraslarımızı feda edebileceğiz” (Gökalp, 2017: 103).

Gökalp burada Türk ahlak düşüncesinde erdemlerin başında gelen vatanseverlik erdemini ne olduğunu ve toplumsal dayanışmanın varlığıyla ortaya çıkan bu erdem toplumu her zaman her şartta koruma gücüne dikkat çekmektedir.

Gökalp millî dayanışmayı güçlendirmek için vatani ahlak ve medeni ahlaktan sonra, mesleki ahlakı yükseltmenin gerekli olduğu ifade eder (Gökalp, 2017: 106). O, bu ahlakın yükseltilebilmesini ise toplumda iş bölümünün ve bunun yarattığı meslek ve uzmanlık topluluklarının birbirlerine duydukları zorunlu ihtiyaçlara bağlamaktadır. Ancak bu yolla dayanışma ortaya çıkmaktadır:

“Her millet, içtimai (sosyal) taksim-i amal (iş bölümü) neticesi olarak bir takım meslek ve ihtisas (uzmanlık) zümrelerine (topluluklarına) ayrılır. Mühendisler, tabipler, musikişinaslar, ressamalar, muallimler (öğretmenler), muharrirler (yazarlar), askerler, avukatlar, tacirler, çiftçiler, fabrikatörler, demirciler, marangozlar, çulhalar (dokumacılar), terziler, değirmenciler, fırıncılar, kasaplar, bakkallar ilh... Bu zümreler birbirinin lazım ve melzumudurlar (muhtacıdırlar), yekdiğerinin (bir diğèrinin) yaptıkları hizmetler, bu mütekebil (karşılıklı) muhtaçlıklar da bir nevi (tür) tesanüt [dayanışma]değil midir?” (Gökalp, 2017: 106).

Gökalp böyle bir dayanışmanın güçlenmesinin ilk şartını, iş bölümünün yalnızca ortak vicdana sahip bir toplum içerisinde ortaya çıkması olarak kabul etmektedir (Gökalp, 2017: 106). Ona göre bu tür dayanışmanın güçlenmesinin ikinci şartı ise, meslek topluluklarının bütün memlekette millî teşkilatlar hâlinde şekillenmesinden sonra, her meslek topluluğunda mesleki bir ahlakın kurulmasıdır (Gökalp, 2017: 107). Bu ikinci şartın yerine getirilmesiyle ile meslek ahlakına bir yaptırım gücü sağlanmaktadır. Gökalp’in milli dayanışmanın güçlenmesi için gerekli gördüğü bu şartlar, o günkü toplumumuzda meslek ahlakının bir yaptırım gücü olmamasını sorununa ilişkin onun sunduğu çözüm önerisi şeklinde yorumlanabilir:

“... bizde, henüz mesleki zümrelere mahsuss bulunan mesleki ahlakların hiçbir müeyyidesi yoktur. Her fert hayatını bir tabibe, hukukunu bir avukata servetini bir kâtib-i adle (notere), çocuğunu bir muallime, diyanetini [dinini] istifa ettiği (fetva sorduğu) bir müftüye tefviz ediyor (emanet ediyor). Bu tefvize [emanate] mukabil (karşın) onları vazifeperverliğe

icbâr (zorlamak) için elinde hiçbir te'yid (baskı) kuvveti yoktur. Maamâfih (bununla birlikte), herhangi bir fert; hayatını, hukukunu, servetini, evladını, esrarını tevdi ettiği bu adamları hiçbir sûretle kontrol edemezse de, meslekî zümreler kendi meslektaşlarını kontrol edebilirler, ...” (Gökalp, 2017: 174).

Sorumluluk etiği ya da görev ahlakı diyebileceğimiz karşılıklı iş birliği ve dayanışma deneyimsel olarak mümkündür.

Meslek ahlakı, yaptırımı da içermelidir. Mesleki vazifelerin bu yaptırımları, Gökalp'e göre, her meslek teşkilatına özgü bulunması gereken “haysiyet divanları”dır. Bununla birlikte bireylerin tüm meslek uzmanlarına karşı “hayatlarını, haysiyetlerini, hürriyet ve menfaatlerini” koruyacak tek yaptırım vardır; o da mesleki ahlaka ait teşkilatlar ve vazifenâmelerdir. Şayet tüm bunlar olmazsa, Gökalp meslekler arasında hakiki bir dayanışmanın var olamayacağını savunur (Gökalp, 2017: 107-108).

Sonuç

Bir toplum filozofu olarak Ziya Gökalp meslek ahlakına ilişkin düşüncelerini o günün toplumsal şartları ile örtüşen bir şekilde toplumsal gerçekliklerden hareketle kuramsallaştırmaya çalışmıştır. Bu toplumsal gerçeklikleri, hem Türk (Türk kültür ve düşünce) tarihi hem de Durkheim'in düşüncesi ile ilişkilendirerek tartışıp değerlendirmiştir.

Gökalp toplumsal hayatta ahlakın görünür hale gelmesinin temeline erdem olarak vatan sevgisini koymakta ve bunu vatani ahlak dediği ahlak anlayışıyla temellendirmektedir. Bu ahlak anlayışında Gökalp'in temel dayanağı Türk tarihi olduğu görülmektedir. Tarihine bakıldığında Türklerin vatani salt bir yaşam alanına indirgemediği, aynı zamanda ona milli kültürlerinin, öz benliklerinin, milli kimliklerinin varlığının ve sürekliliğinin simgesi olarak anlam yüklediği görülmektedir. Bu bakımdan vatan, bireysel çıkarların üstünde bir değere sahiptir. Dolayısıyla Türklerde vatanın kutsallığı da vatana duyulan derin sevginin erdem olması da buradan gelmektedir. Gökalp de bu kültürün yarattığı bir düşünür olarak vatani, milli dayanışmanın, milli bağımsızlığın, ortak vicdanın sağlandığı bir değer alanı olarak kabul etmektedir. Bu yüzden o, Türk kültürünü vatani ahlakın en temel unsuru olarak tanımlamaktadır.

Yine Türk tarihine bakıldığında mesleki ahlakın eskiden beri Türklerde toplumsal hayatı düzenlemede önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir

Bir arada yaşama kültürüne çok daha fazla ihtiyaç duyduğumuz bu zamanlarda hem toplumsal dayanışmayı hem de mesleğe özgü sorumlulukları düzenleyen bir mesleki ahlak tasavvurunun yeniden inşası elzemdir. Çünkü değer yüklü bir mesleki hayat, ancak mesleki

ahlakla var olabilir. Bununla birlikte toplumsal hayatın düzenlenmesi ve korunması ancak ortak ahlaki değerlerin meslek hayatına yerleştirilmesiyle, meslek hayatında görünür hale gelmesiyle mümkündür. Ziya Gökalp'in mesleki ahlaka bu kadar önem vermesinin asıl nedeni de bu ahlakın milletleşme bilinci ve milli dayanışmayı güçlendireceğine dair umududur. Bu umudunu, Cumhuriyet'in kurucu tüm değerlerini ihtiva eden Türkçülük ideali çerçevesinde Türkçülük anlayışıyla ortaya koyup temellendirmektedir.

Gökalp, genel ahlak ve meslek ahlakına yönelik düşüncelerini büyük ölçüde Cumhuriyet'ten önce şekillendirmiş olsa da, "milli yaşam tarzı" sunan Cumhuriyet'in temel değerlerinden biri olarak dayanışmayı görmüş ve bunun bir değer ilkesi olarak yaşamın tüm alanlarında benimsenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. O, böyle bir toplum felsefesinin ancak Türk kültürüne uygun ve çağdaş düşünceye uyumlu bir şekilde mesleklerin teşkilatlanması ve meslek ahlakı yoluyla güçlendirilebileceğini savunmuştur. Gökalp bu şekilde; milli bilincin, dayanışma ruhunun, bir arada yaşama kültürünün yeniden canlanıp gelişebileceğini, bireysel menfaatlerinin önüne toplumsal menfaatleri koyup bireysel menfaatlerini toplumsal menfaatlerle uyumlu hale getirme arzusuna sahip ve bu arzuyu eyleme dönüştüren erdemli bireylerden oluşmuş ve ahlaki değerlere bağlı, kendini kültürüne yabancılaşmadan yükselmesi için gerekli yenilikleri izleyen bireyler yoluyla Türk toplumunun, kültürüne uygun medeniyeti kendi öz yapısı olan ahlak üzerinde yeniden inşa edebileceğini ileri sürmektedir. Bugün bilgi, düşünce ve deneyim açısından çok fazla imkân ve yeniliklere sahip olsak da, yaşanabilir bir toplum yaratabilecek güçte olan fikirleriyle, Gökalp'in hâlâ bizlere söyleyecek çok şeyi vardır.

Kaynakça

- Cevizci, A. (1999), *Felsefe sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Durkheim, É. (1986), *Meslek Ahlakı*, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB.
- Gökalp, Z. (1980), "Türk Kimdir?", Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (1982), "Bugünkü Felsefe", Ziya Gökalp, *Makaleler II*, Haz. Süleyman Hayri Bolay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, Z. (2009), *Küçük Mecmua I*, Çeviriyazı: Şahin Filiz. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.
- Gökalp, Z. (2009a), *Küçük Mecmua II*, Çeviriyazı: Şahin Filiz. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Gökalp, Z. (2010), *Küçük Mecmua III*, Çeviriyazı: Şahin Filiz. Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Gökalp, Z. (2017), *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Salim Çonoğlu, İstanbul: Ötüken.

Gökalp, Z. (2017a), “Esnaf Destanı”, Ziya Gökalp, *Kızılelma-Şiirler*, Haz. Hali İbrahim Şahin, İstanbul: Ötüken.

Gökalp, Z. (2017b), *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz. Mustafa Özsarı, İstanbul: Ötüken.

Gökalp, N. (2014), “Önsöz,” Nurten Gökalp, *Felsefede Kişi ve Kişicilik*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Heyd, U. (1980), *Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*, Terc. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınevi.

İnam, A. (1998), “Halsiz Kalmış Bir Ahlakın Cehenneminde: Ahlakı Hak Saklasın Bir Yarım Var İçinde”, *Doğu Batı*, yıl: 1, sayı: 4, ss. 67-80.

Kafesoğlu, İ. (1997), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken.

Özden, Ö. (2020), *Türk Düşünce Tarihi*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Tepe, H. (2007), “Etik Bakış Açısından Yozlaşma,” *Felsefelogos: Yozlaşma*, sayı 33-34, İstanbul, ss. 17-21.

Toprak, Z. (1999), “II. Meşrutiyet’te Toplumsal Proje: Tesanüt, Meslek ve Millî İktisat,” *Osmanlı, Cilt 3-İktisat*, Editör: Güler Eren, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

ZİYA GÖKALP'İN TÜRKÇÜ ESTETİK ANLAYIŞI VE TÜRK EDEBİYATINA ETKİSİ

Doç.Dr. Koray ÜSTÜN*

GİRİŞ

Estetik, güzelin neye karşılık geldiğine ve doğasını çözümlenmeye odaklanarak güzellik duygusunun kaynağına inen temel felsefe alanıdır. Kökleri Antik Yunan'a dek uzanan bu sorunun sistematik bir disiplin olarak belirmesi Leibniz ve Wolff öğretilerinin etkisi altında yetişmiş Alexander Gottlieb Baumgarten ile başlamıştır. Estetiği mantıkla kıyaslama içinde temellendiren ve "mantığın küçük kız kardeşi" olarak ifade eden Baumgarten'e göre "güzel üzerine düşünme" ve "akla benzer bir yeti bilimi" olan estetik, duyulur bilginin yetkinliğine ulaşmak ister, duyusal yetkinliği inceler, güzellik ile ilgili düşünür, güzelliğin ne olduğunu açıklar ve güzelin yasalarını ortaya koymakla yükümlüdür. Estetiğin felsefi bir disiplin olarak gelişmesinde önemli bir katkısı olan Immanuel Kant, terimi *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "duyusalılık", *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ise bugünkü anlamıyla, "güzellik ve beğeni yargıları üzerine düşünme", "estetik bilimi", "estetik bilimi ile ilgili olan şeyler" anlamında kullanır. Kant'a göre estetik yargılar, herhangi bir çıkar gözetmez, tümüyle karşılıksızdır. Yani estetik yargıların amacı kendi içindedir ve estetik duygular da faydacı amaçlarla bağdaşmaz. Bununla birlikte, estetik olarak adlandırılmasa da Hint, Çin, Eski Yunan ve İslâm felsefelerinde güzellik kavramı etrafında şekillenen görüşler mevcuttur (Kanter, 2022).

Estetiğin kapsamına ilişkin ortak bir görüş bulunmamakla birlikte tabiat ve sanatta güzellik duygusu ve algısının kaynağı estetiğin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte güzellikle ilişkilendirilebilecek iyi, kötü, çirkin, zarif, soylu vb. pek çok niteleme de bu alanın soruları arasındadır. Bu nitelermeler bir yandan estetiğin evrensel sınırlarını belirlerken öte yandan estetiğin kaynağındaki millî unsurların da varlığına işaret etmektedir. Estetik; kültürel, tarihsel ve toplumsal bağlamlarda farklılaşabilmektedir. Kültürel bellekte yer bulan ölçütler, coğrafi imkanlar ve gerçekler, toplumsal ve politik deneyimler, toplumsal cinsiyet rolleri, iktisadi varlık ve süreklilik vb. hususlar estetiğin yerli kaynaklarla ilişkisini göstermektedir. Bu nedenle estetiğin evrensel niteliklerini yadsımadan her bir toplumun kendine özgü estetik birikimi ve görünümü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, korayustun@hacettepe.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-1033-5966.

TÜRKÇÜ ESTETİK

Türkçü düşünüş, asırlardan beri süren gelen büyük bir yaşam pratiklerinin neticesidir. Bu nedenle bu düşünceyi yalnızca siyasal zeminle ilişkilendirilip çerçevelemek haksızlık olacaktır. Destan dönemi sözlü kültür ürünleri ve en eski yazılı kaynaklara kadar uzanabilecek bu durumu Batı medeniyetinin estetiği sistematikleştirmesi paralelinde değerlendirmek mümkündür. Nasıl ki Batı medeniyeti asırlarca güzeli ve güzelin niteliğini sorgulamış ve 18. yüzyılda bunu sistematize etmişse Türk medeniyeti için de asırlardan beri var olan güzele ve dolayısıyla sanata dair düşünüş de bir birikim neticesinde sistemleştirilmiştir. Türkçü estetiği sistemleştiren kişi ise Ziya Gökalp'tır.

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda Türkçü estetiğin tarihsel ve kültürel köklerini "Bedî Türkçülük" başlığı altında tasnif eder. Türkçü estetiği altı başlık altında inceleyen Gökalp, duru ve öz bir biçimde delilleriyle hem Türkçü estetiğin kültürel arka planını betimlemekte hem de estetik birikimi sistemleştirir.

"Türklerde Bedii Zevk" başlıklı ilk bölümde Gökalp, Türk estetiğinin eski Türklere uzanan köklerini göstermek ister. Gaston Richard ve Mihailof'un değerlendirmelerine yaptığı atıfla düşüncesini destekleyen düşünür, somut örnek olarak cami, saray, türbe, köprü, çeşme gibi mimari eserleri sıralar. Gökalp'ın Turfan'daki mermer heykellerle Yunan heykellerini mukayese etmesi de Türk estetiğinin gücünü gösterme isteğine işaret etmekle birlikte evrensel değer ve kabulleri gözettiğine işaret etmektedir. Türk sözlü kültürünün de estetik birikimin bir göstergesi olduğuna işaret eden Gökalp'a göre sürekliliğin kırılması Osmanlı sanatkarlarının hatalarından dolayı gerçekleşir: Türklerin estetik birikimi işlenmekten mahrum bırakılmıştır. Bu tespit karşısında Gökalp'ın umutsuzluk ve suçlamalar yerine geleceğe bakarak bu birikimin işlendikçe yeniden parlayacağını söylemesi, Türkçü estetiğin geleceğine ilişkin verdiği bir mesaj olarak değerlendirilebilir. Ona göre Avrupa estetiğinde "tehzib"le sağlanan süreklilik Türk sanatında da görülürse Türk sanatının en yüksek sanatlardan birinin olması önünde hiçbir engel yoktur. Gökalp'ın tercih ettiği "tehzib" ifadesi de dikkat çekicidir. O, Avrupa sanatının yüksekliğini tehzibe bağlarken bir model olarak da tehzibi önerir. "Sözlükte "temizlemek, arıtmak, düzeltmek" anlamındaki tehzîb kelimesi sözle ilgili kullanımında "belâgat ehli tarafından kusur olarak görülen şeylerden arındırmak", kitap için kullanıldığında "gereksiz bilgileri ayıklayarak kısaltmak" mânasına gelir" (Özel, 2011: 325). Sözcüğün anlam alanına bakıldığında Türkçü estetiğin korunması ve ilerlemesi için en temel husus, sanatı yabancı tesirlerden arındırmaktır.

Türk sanatının gücünü ve birikimini güzel sanatların tümü üzerinden değerlendiren Gökalp, “Milli Vezin” başlıklı ikinci bölümde bir sanat dalı olarak edebiyata eğilerek edebiyatın milliliği üzerine odaklanır. Bu başlık altında da benzer şekilde tarihsel referanslar üzerine düşüncelerini sıralayan Gökalp, Kaşgarlı Mahmud’un *Divanü Lügati’t Türk*’te yer verdiği eserlerinin tümünde hece ölçüsünün kullanıldığını ancak Çağatay ve Osmanlı sahası şairlerinin taklitle aruz ölçüsüne geçtiklerini söyler. Gökalp’ın altını çizdiği husus yine aynıdır. Türk sanatında güzelliğin sağlanması için kabul görmüş unsurlar yok değildir, Türk sanatı taklitle kurulmamış tam aksine farklılaşmıştır. Bu farklılaşmanın neticesinde sarayın kıymet verdiği aruz ölçüsü ile halkın anladığı hece ölçüsü çevresinde gelişen iki ayrı şiir geleneğinin oluştuğunu ifade eden Gökalp, Türkçü estetiğin hece ölçüsünden ilerlemesi gerektiğini ifade ederek tarafını da kaynağını da belli eder. Türkçülerin aruz veznini, Arapça ve Farsça terkiplerle birlikte terk ettiklerini söylerken sade dil ile şiirdeki ölçü arasındaki bağlantıyı vurgular. Hece vezni ile sade lisan arasında bir akrabalık gören Gökalp, hecenin galibiyeti ile birlikte bazı şairlerin Batı şiirinin yörüngesine girerek hece ölçüsünü buradan buldukları unsurlarla sentezlemelerinin yanlış oluşuna işaret ederken yeni vezinlerin icat edilmesinin de halk tarafından kabul görmediğini ifade eder. Gökalp’a göre hece ölçüsü tek başına bir millilik göstermez, esas olan halkın beğenmesi ve sahiplenmesidir. Onun bu yaklaşımından hareketle şiirde ölçü meselesinde iki temel kaynağı esas aldığı söylenebilir. Bunlar sade bir dil ve halk tarafından benimsenmedir.

Gökalp’ın birinci ve ikinci başlıklarda vurguladığı öz kaynaklarla işleme (tehzîb) ve millileştirme (tahris) meselelerini üçüncü başlıkta derinlemesine inceler. Millî edebiyatın oluşumu için Türkçü sanatkarlara düşen vazifeleri sıralayan Gökalp, öncelikle halk edebiyatına temas eder. Ona göre ilkin yapılması gereken halkın estetik değeri yüksek sanat eserlerini görmek ve ardından Batı’nın şaheserlerini model olarak incelemektir. Gökalp, edebiyatımızın bir taraftan halka diğer taraftan Batı’ya gitmesi gerektiğini ifade ederken halk edebiyatı ve Batı klasikleri derken neyi işaret ettiğini de sıralar. Masal, fıkra, efsane, menkıbe, memorat; atasözü, bilmece; mani, koşma, destan, ilahi gibi türleri sıraladıktan sonra Dede Korkut kitabı, Âşık Kerem, Şah İsmail, Köroğlu gibi halk hikayesi kaynaklarını, Yunus Emre, Kaygusuz, Karacaoğlan, Dertli gibi tekke ve saz şairlerini ve “canlı edebiyatlar” olarak nitelendirdiği Karagöz ve Hacivat’ı bu başlık altında değerlendirir. Bu isim ve türlerin tamamı, Türkçü edebiyat için bir modeldir ve bunlarla ne kadar temas kurulursa edebiyatımız o derece millileşecektir. Ayrıca Gökalp’ın tür ve isimlere işaret ederken yaptığı tasnifin edebiyat tarihleri ve incelemelerinde bugün de benimsendiğinin altını çizmek gerekir.

Batı klasikleri bahsinde Homeros, Vergilius ile başlayan klasiklerin tamamının örnek alınması gerektiğini ifade eden Gökalp, takip edilecek çizgiyi Romantiklere kadar getirir. Romantizm ve sonrası akımlara yaklaşılmamasının nedeni olarak bu akımlarda yerel kaynakların esas kabul edildiğini belirten Gökalp, Batılı romantiklerin kendi halk edebiyatlarından nasıl faydalandıkları sorusuna eğilmeyi tavsiye eder. Kitabını “Ocaklılara” armağan eden düşünür, Türk Ocaklarının millî edebiyatın kurulmasında üstlendiği role de işaret eder. Türk Ocakları; Masalcılara masal söyleterek, meddahlara taklitler yaptırarak, saz şairlerine destanlar, koşmalar, maniler okutarak millî edebiyatı canlı bir surette halka göstermeli; Dede Korkut, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Dertli, Karacaoğlan, Âşık Ömer, Gevheri gibi halk şairlerine ve Nasrettin Hoca, Karagöz, İncili Çavuş, Bekri Mustafa gibi halk tiplerine hususi geceler tahsis ederek bunların hatıralarını idameye çalışmalı ve Halk edebiyatına ait kitaplarla şifahi ananeleri toplayıp halk kütüphaneleri vücuda getirmelidir.

Edebiyatın ardından musiki bahsine geçen Gökalp, “Millî Musiki” adını taşıyan dördüncü başlıkta edebiyata dair tespit ve düşüncelerini sıralarken yaptığı gibi öncelikli olarak türün bizdeki gelişimine değinir. Avrupa musikisinden önce bizde Bizans kaynaklı Doğu musikisi ile Türk musikisinin devamı olan halk melodilerinin olduğunu ifade eden Gökalp, Doğu musikisinin de Batı musikisi gibi eski Yunan’dan doğduğu ancak çeyrek seslerin yer aldığı bu üslubun doğal olmadığını belirtir ve yeknesak ritimden dolayı da bu musikinin yapay olduğunu savunur. Batı musikisinin operanın doğuşu ile birlikte çeyrek sesler ve yapaylıktan kurtulduğunu, Doğu musikisinin ise eski halinde kalarak hâlâ armoni yoksunu olduğunu savunan Gökalp, bu müziğin gayrimüslim tebaa tarafından da icra edildiğini söyleyerek türü “Osmanlı İttihad-ı Anasır Musikisi” olarak tanımlar. Tespit ve tahlilin ardından çözüm bahsine geçen Gökalp’a göre millî musiki, halk musikisi ile Garp musikisinin imtizacıyla doğacaktır. Tıpkı edebiyatta olduğu gibi musikide de milli unsurlarla klasik batılı unsurların doğru birleşimi gereklidir. Gökalp yine benzer şekilde Türk Ocakları’na görev tevdi ederek Türkçü musikinin programına bağlı icraların Türk Ocakları’nın musiki heyetlerince icra edilmesi gerektiğini söyler.

Sanatı, güzel sanatlarla sınırlamayan Gökalp, bir güzellik vasıtasıyla kültürel aktarımı sağlayan tüm branşları sanat olarak değerlendirir. “Sair Sanatlarımız” adlı beşinci başlıkta halk tarafından icra edilen “raks, mimari, nakkaşlık, ressamlık, hüsn-i hat, marangozluk, demircilik, çiftçilik, boyacılık, çulhalık, halıcılık, kilimcilik” gibi tüm yerli ve milli sanat ve zanaatı ele alan Gökalp, bu türlerin seçkinler tarafından amiyane bulunmasını eleştirir ve Türkçülerin bu sanatların hepsini benimsediğini ifade eder. Tanzimat sonrası millî iktisada önem

verilmemesinden dolayı el emeğine dayanan bu sanatların ihmal edilmesini eleştiren Gökalp milli estetiğin varlığını koruması ve sürdürmesi için bu alanların tümünde üretimin gerekli olduğunun altını çizer. Ayrıca somut olmayan kültürel mirasa dair erken bir farkındalıkla bu sanat malzemesinin müzelerde sergilenmesine salık vererek bir farkındalık oluşmasını isterken üretim süreçlerini içeren yazılı materyallerin de oluşturulması gerektiğini belirtir. Örnek olarak kök boyalarla sürdürülen millî boyacılığın kimyasala terk edilmesini veren Gökalp'ın bu bahiste son sözü yine Türk Ocaklarına getirir.

Gökalp “Millî Zevk ve Tehzib Olunmuş Zevk” başlıklı altıncı bölümde güzellik anlayışının millî değerlere yaslandığını ifade eder. Ona göre her milletin beğeni ve zevkleri farklı olabilir, bu nedenle millî zevki gözetmek gerekir. Millî zevke yaslanmayan her sanat eserinin taklide yaslanacağını söyleyen Gökalp, milli estetiğin gerekliliğini vurgular. Bunun için zevk terbiyesi almayı gerekli gören Gökalp, evrensel ustalara işaret ederken halka doğru gitmenin şart olduğunu da belirtir. Gerçek bir sanata erişebilmek için millî kaynaklara dönerken evrensel tehzibin de ihmal edilmemesi gerektiğini bir kez daha vurgulayan Gökalp örnek olarak yine Rönesans sanatını gösterir; Rönesans dönemi ressam ve heykeltıraşlarının Yunan ve Latin sanatının dahiyane eserlerindeki tekniği öğrendikten sonra tehzib ile kendi kültürlerine mal ettiklerini belirterek Shakespeare ve Rousseau'nun da aynı sentezle başarılı bir edebiyat yarattıklarını vurgular.

Gökalp'ın başlıklar halinde verdiği Türkçü estetik ve sanata dair tespit, düşünce ve yönergelerinden hareketle Gökalp'ın Türk sanat ve estetik birikimini göz önünde tutarak bu birikimin Batı tekniğini de gözetken bir Türkçü estetiğe işaret ettiği görülmektedir. Hars ve medeniyet ayrımıyla somutlaşan iki kaynak Türkçü estetiğin temel hususlarıdır. Millî sanatın var olması için öncelikli olarak taklitten uzak durmak, Osmanlı aydınınının düştüğü hatayı fark etmek gerekir. Türkçü estetiğin peşinde olanlar öncelikle halka doğru gitmeli, halkın dilini, malzemesini ve sanatını fark etmeli ardından Batı medeniyetinin imkanlarıyla sanatını tahrir etmelidir.

Ziya Gökalp'ın sanat ve estetiğe dair “Bedii Türkçülük” dışında başka yazıları da vardır. Bu yazılarında da¹ isimler ve türler üzerinden konuya ilişkin fikirlerini paylaşan Gökalp, benzer şekilde taklitten doğmayan, halka yaslanan eserlere değer atfeder.

¹ Ziya Gökalp'ın derlenen külliyatı tarandığında *Makaleler I*'deki (1982) “Dehaya Doğru” (s. 12-16); *Makaleler II*'deki (1989) “Yeni Lisan Güzelliği” (s.29-39), “Recaizade Mahmut Ekrem Hakkındaki Ankete Gökalp'ın Cevabı” (s. 74), “Altın Destan ve Açıklaması” (s. 51-59); *Makaleler V*'teki (1981) “Tevfik Fikret ve Rönesans” (s. 173-177); *Makaleler VII*'deki (1982) “Bir İki Söz” (s.255), “Yeni Türkçenin Menfi ve Müspet Gayeleri” (s. 260-

TÜRKÇÜ ESTETİĞİN TAKİPÇİLERİ

Türkçü bilincin doğuşu, Tanzimat senelerine dek uzanmaktadır. “Ahmet Vefik Paşa’nın Şecere-i Türkî tercümesi, Lehçe-i Osmanî çalışması, Süleyman Paşa’nın *Tarih-i Âlem, İlm-i Sarf-ı Türkî* eserleri ile Şemsettin Sami’nin sözlükleri, Ali Suavi’nin yazıları Türk(çü)lük düşüncesinin ilk nüvelerinin oluşmasında referans niteliği taşır” (Kanter, 2024: 235). Bu birikim üzerine Türkçü düşünceyi sistematize eden Ziya Gökalp’ın Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi ile birlikte etki alanı genişler. Özellikle “Turan” manzumesinin devrin genç şair ve yazarları üzerinde etkisi büyük olur. O, döneminde yaşanan kayıpların yaşattığı üzüntülerin tam karşısına güç veren tarihi çıkarır. Fikrî yazıların yanında edebiyatın gücüne de başvurarak etki alanını genişletir. Bu durum, Türkçülük fikrinin edebiyatla olan yakın temasını da göstermektedir. Gökalp, sistematize ettiği Türkçü estetiği, savunduğu değerler ve büyük Türk tarihi ile harmanlayarak somutlaştırır; biçim açısından da yine köklere dönerek millî bir söyleyişin peşine düşer ve böylelikle takipçileri için bir rota belirler.

Ziya Gökalp’ın edebiyat ve düşünce dünyamız üzerindeki etkisi yaşadığı devirden itibaren kendini gösterir. Onun kendi çağdaşlarına etkisi “eserleri, hocalığı (sohbet ve konferansları) ve idareciliği (reformları ve organizasyonu)” olmak üzere üç grupta ele alınabilir (Ercilasun, 2013: 73). Gökalp’ın Meşrutiyet yıllarında başlayan etkisi Cumhuriyet devrini de hazırlamıştır.

Türk Derneği (1908), Türk Yurdu (1911) ve Türk Ocağı (1912) gibi dernekler, bu derneklerin çıkardıkları dergiler ve düzenledikleri konferanslarla duygu ve düşünce dünyasını kurmaya, yavaş yavaş olgunlaşarak halka doğru inmeye başlar. *Genç Kalemler, Türk Yurdu, Yeni Mecmua, Küçük Mecmua* gibi dergiler Türk tarihi, dili, edebiyatı, sanatı, ahlakı, kültürü, folkloru gibi konularda araştırmalara ya da bunlardan hareketle yazılmış edebî metinlere sayfalarında yer vererek Türklük düşünce ve bilincinin uyanmasına ve yayılmasına katkılarda bulunurlar. “Yeni Hayat” böylesine bir dönemin adıdır. Bu isim ve bu hayatın prensipleri Gökalp tarafından tespit edilmiştir. “Yeni Hayat” insana kendini, milletini, milletinin değerlerini ve kültürünü bilmeyi, tarihini öğrenmeyi ve sahip çıkmayı, dilini kullanmayı, dinini ve Batıyı tanımayı, halkın içine girmeyi şart koşar. Çünkü Gökalp’ın düşünce sisteminde halkçılık ile Türk milliyetçiliği örtüştürülür (Argunşah, 2010, s.7).

261); *Makaleler IX*’daki (1980) “Roman” (s. 175-182) ve “Roman ve Hayat” (s.183-186) yazıları bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir.

Gökalp'in Türkçü estetiği bağlamında eserlerine yön veren sanatçılara örnek olarak başta Ömer Seyfettin² ve Ali Canip Yöntem gibi yakın temasta olduğu arkadaşları olmak üzere Faruk Nafiz Çamlıbel³, Halit Fahri Ozansoy, Enis Behiç Koryürek, Yusuf Ziya Ortaç⁴ ve Orhon Seyfi Orhon⁵ gibi devrin hece ile eser veren şairleri verilse de Gökalp'in etki alanının hem izlek hem biçim açısından daha geniş olduğu pek çok çalışmada ortaya konulmuştur⁶. "Belki duyuş tarzının sığlaşması ve yapının gevşemesi bakımından bu ilk hece şairlerinin bir geçiş dönemi oluşturdukları düşünülse bile özellikle meydana gelen şiiri dili, vezni gibi konulardaki tartışmalar; vatan kavramına yapılan vurgu ve Anadolu'ya yönelen şairane bir dikkat bir yandan memleket edebiyatına yön vererek bir yandan ikinci hece kuşağının (Tanpınar, Dıranas, Kısakürek, Tecer vd.) yetişmesine zemin oluşturmuştur" (Daşcıoğlu, 2011, s. 61). Ayrıca Halide Edib Adıvar⁷, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şukûfe Nihal, Halide Nusret Zorlutuna, Aka Gündüz, Abdülhak Şinasi Hisar⁸ gibi romancıların dışında Yaşar Nabi Nayır, Vedat Nedim Tör, Şükrü Halil Tuğal, Vehbi Cem Aksun, Feyzi Kutlu, Münir Hayri Egeli gibi kalemlerin tiyatro metinlerinde⁹ de Gökalp'in düşünce sisteminin izlerini bulmak mümkündür.

Türkçü estetiğin mirasçısı olarak nitelendirilebilen Nihal Atsız ve çevresinde gelişen edebiyatı da Ziya Gökalp etkisi bağlamında değerlendirilebilir. Özellikle Atsız tarafından yayımlanan dergilerde, Türkçü düşünce ve estetik takip edilebilir. 1931-1975 arasında yayımlanan *Atsız Mecmua*, *Orkun* ve *Ötüken* Türkçü hareketin geçirdiği aşamaların tespiti için ciddi kaynaklardır. Atsız, bu dergiler ile Türkçü düşüncenin kamuoyuna yayılmasını sağlamış; siyasal, toplumsal, sanatsal pek çok mesele tarihi ve güncel boyutuyla, Türkçülük perspektifinden sunulmuştur.

Cumhuriyet dönemi Türkçülük hareketlerinin öncü isimlerinden Atsız, Türkçülüğün köklerini Ziya Gökalp'ta bulmuş; Ziya Gökalp'in sistemleştirdiği Türk milliyetçiliğini büyük bir saygı ve vefa ile anarak döneminin gençlerine anlatmıştır. Ziya Gökalp'in değerini izah

² Ömer Seyfettin'in eserlerinde Ziya Gökalp'in etkisine ilişkin olarak bkz. Polat 2012; Kanter, 2014.

³ Faruk Nafiz Çamlıbel'in üzerindeki Ziya Gökalp etkisi üzerine bkz. Öztürk, 2017.

⁴ Yusuf Ziya Ortaç'ın Ziya Gökalp ile bağı ve ondan etkilenmesi ile ilgili olarak bkz. Sınar Uğurlu, 2024.

⁵ Orhan Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç çeşitli eserlerinde Ziya Gökalp'in şahsiyetleri ve eserleri üzerindeki etkisini kaleme almışlardır. Konuyla ilgili bkz. Kanter, 2024.

⁶ Ziya Gökalp'in Türk edebiyatındaki tesirine ilişkin detaylı inceleme için bkz. Argunşah, 2010; Ercilasun, 2013.

⁷ Ziya Gökalp'in Halide Edib Adıvar üzerindeki etkisine dair bkz. Enginün, 1991.

⁸ Detaylı bilgi için bkz. Ergün Atbaşı, 2024.

⁹ Tüfekçi doktora tezinde ulusal kimlik inşasında Ziya Gökalp'in rolünü tartışmış ve ardından eserler üzerinde Gökalp'in doğrudan ya da dolaylı etkilerini irdelemiştir. Bkz. Tüfekçi, 2011.

ederken gerekçelendirilmemiş övgüler yerine onun zihni arka planını vurgulayan ve yarattığı etkinin altını çizen Atsız, Ziya Gökalp'ın düşüncelerinde güncellenmesi gerekli yönleri de ifade etmiştir. Bu durum, Atsız'ın Ziya Gökalp'a saygısını göstermekle birlikte eleştirel ve gerçekçi bir tavır takındığını da göstermektedir. Atsız'ın benimsediği bu tutum, onun çabalarıyla varlık gösteren *Orkun*'da yayımlanan diğer yazılarda da kendini göstermiştir¹⁰.

Gerek Atsız'ın kaleminden çıkan gerekse *Orkun*'daki diğer yazılar incelendiğinde Ziya Gökalp ile Türkçülük düşüncesinin pek çok kesim tarafından bir kabul edildiği görülmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen Türkçüler için Ziya Gökalp'ı değerli kılan Türkçülük için gösterdiği çaba ve düşüncenin sistemleştirilip kamuoyu tarafından tanınıp kabul edilmesini sağlaması iken aksi düşüncedekiler Türkçülüğü eleştirmek için Ziya Gökalp'ı hedef tahtasına koymaktadır. Özellikle Ziya Gökalp'ın dini meselelere dair düşünceleri üzerinden eleştirilmesi, dönemin Türkçü kalemlerini harekete geçirmiş; Ziya Gökalp üzerinden Türkçülüğü eleştirmeye çalışanlara Ziya Gökalp'ın kaleme aldığı satırlarla desteklenen yanıtlar verilmiştir. Ayrıca Türkçü dergilerde Ziya Gökalp'ın Türkçülük düşüncesindeki biyografik temelleri tahlil edilmiş, onun ilmî metotlara hakim olarak Türk milletinin sosyal ve toplumsal yapısını irdelediğinin de altı çizilmiştir.

SONUÇ

Ziya Gökalp Türklüğün ve Türkçü düşüncenin ilerlemesi için önemli adımlar atmıştır. Onun temel girişimlerinden biri de Türkçü estetiği kurmaktır. Türk sanatının ve güzelliğinin kendine özgü varlığını ortaya koyarak odağı yeniden bu malzemeye çeken Gökalp, sanatın sürekliliği ve gelişimi için de rota belirlemiş; Türk sanatının ilerlemesi için gerekli adımları “Tahrir” ve “Tehzib” kelimeleriyle ifade etmiştir.

Gerek düşüncelerinin gücü gerekse devrin ruhu itibarıyla Ziya Gökalp'ın düşünceleri hızlı bir şekilde etki alanı yaratmış; yakın çevresiyle başlayan bu etki Türk şiirinde bir poetik dönüşüm yaratacak noktaya gelmiştir. Bugün hece şairleri olarak edebiyat tarihlerinde yer bulan dönemin genç şairleri başta olmak üzere millî kimliği önemseyen pek çok yazar ve şair Ziya Gökalp'ın anlayışına paralel eserler vermiştir. Bu etki, Cumhuriyet'in ilanından sonra da güçlenerek devam etmiş; Cumhuriyet'in faziletlerini halka anlatmak için halka doğru ilerlenerek halkın diliyle halkın sanatı icra edilmiştir. Ziya Gökalp'ın bıraktığı yerden Türklük şuuru için eserler verip düşüncelerini aktaran Atsız ve çevresinde de Gökalp'ın tesirinden

¹⁰ Türkçü dergilerde Ziya Gökalp'ın nasıl ele alındığına dair bkz. Üstün, 2024.

bahsedilebilir. Onlar eleştirilecek yönlerin olduğunu da belirtmekle birlikte Ziya Gökalp'a büyük bir saygı duymaktadır.

Millî kimliğin inşasında edebiyatı araçsallaştırma açısından birleştirilebilecek sanatçıların dışında da Ziya Gökalp'ın etkisinden bahsedilebilir. Bu etkinin kaynağı doğrudan Ziya Gökalp'ın manzumeleri olmayabilir, onun etkilediği sanatçılar çevresinde toplanan tüm sanatçıların da dolaylı olarak Ziya Gökalp'ın tesirinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. “Yeni Lisan”la başlayıp *Türkçülüğün Esasları* ile ilerleyen özellikle de dil bahsindeki yönlendirme çabaları, Cumhuriyet'in resmî düşüncesini de etkilemiş ve Türkçenin gramerine aykırı yapılardan uzaklaşmıştır; halkçı düşüncenin tesiriyle halk hikayelerinden mitlere, efsanelerden masallara sözlü kültürün pek çok türü “yeniden yazılmıştır”. Üstelik Gökalp'ın altını çizdiği üzere Batı estetiğinin tekniği göz önünde bulundurularak bu eserler üretilmiştir. Öyleyse dünya görüşü ya da poetik tavrı farklı olsa da -hatta Ziya Gökalp'ın adını ve anlayışını doğrudan reddetse de- dili süslü ifadelerden sıyrarak edebiyatında halkın malzemesini işleyen ve bunu yaparken Batı'nın birikimini fark eden her sanatçının Ziya Gökalp'ten dolaylı da olsa etkilendiğini söylemek abartılı olmayacaktır.

KAYNAKLAR

Argunşah, H. (2010). Millî Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp. (Ed. Ü. Günay, C. Çelik) Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp içinde. Kesit Yay.

Daşcıoğlu, Y. (2011). Edebiyat Üzerinden Ulus İnşası. K. Tuna, İ. Coşkun (Ed.) Ziya Gökalp içinde. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Enginün, İ. (1991). Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. Dergâh Yay.

Ercilasun, B. (2013) İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkit. Dergâh Yay.

Ergün Atbaşı, N. (2024). Farklı Pencereleden İki Değerlendirme: Abdülhak Şinasi'nin ve İsmayıl Hakkı'nın Gözünden Ziya Gökalp. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.) Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp içinde. Bursa Türk Ocağı Yay.

Kanter, M. Fatih (2014). Millî Edebiyat Dönemi Türk Şiirinde Benlik Algısı ve Kimlik Kurgusu. İstanbul: Kitabevi Yay.

Kanter, B. (2022). Estetik. TÜBA Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. Erişim: <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/estetik>

Kanter, B. (2024). Ziya Gökalp'ın Edebî Bağlamdaki Telkin, Teşvik ve Tesiri. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.) Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp içinde. Bursa Türk Ocağı Yay.

Özel, (2011). Tehzib. TDV İslam Ansiklopedisi. Erişim: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehzib>

Öztürk, Y. (2017). Memleket, Mektep, Meclis Arasında Faruk Nafiz Çamlıbel. Ebabil Yay.

Polat, N.H. (2012). Yeni Lisan – Yeni İnsan. Tanzimat Sonrası Türk Kültür Hayatından Yansımalar. Kurgan Edebiyat.

Sınar Uğurlu, A. (2024). Yusuf Ziya Ortaç'ın Kaleminden Ziya Gökalp. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.) Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp içinde. Bursa Türk Ocağı Yay.

Tüfekçi, M. E. (2011). Ulusal Kimliği Tiyatro ile Kurmak: Türk Tiyatrosunun Kimlik İnşasındaki İşlevi. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi.

Üstün, K. (2024). Atsız'ın Yazılarında ve *Orkun*'da Ziya Gökalp. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.) Ölümünün 100. Yılında Ziya Gökalp içinde. Bursa Türk Ocağı Yay.

Ziya Gökalp (2020). Türkçülüğün Esasları (Haz. S. Çonoğlu). Ötüken Yay.

Ziya Gökalp (1982). Makaleler I (Haz. Ş. Beysanoğlu). Kültür Bakanlığı Yay.

Ziya Gökalp (1989). Makaleler II (Haz. S.H. Bolay). Kültür Bakanlığı Yay.

Ziya Gökalp (1981). Makaleler V (Haz. R. Kardaş). Kültür Bakanlığı Yay.

Ziya Gökalp (1982). Makaleler VII (Haz. A. Çay). Kültür Bakanlığı Yay.

Ziya Gökalp (1980). Makaleler XI (Haz. Ş. Beysanoğlu). Kültür Bakanlığı Yay.

ZİYA GÖKALP'İN MANZUMELERİNDE HALKÇILIK*

Hafize ŞAHİN**

Ziya Gökalp (1876-1923) yaşadığı dönemde ve sonrasında Türk kültür ve edebiyatında etkili olmuş önemli bir isimdir. Ziya Gökalp hakkında farklı disiplinlerde değişik bakış açılarıyla pek çok inceleme yapılmıştır. Hem düzyazı türündeki eserleri hem de manzumeleri bugün de araştırmacıların ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Bu yazıda özellikle “manzume” sözcüğü bilinçli olarak tercih edilmiştir. Manzume, fikrin öne çıktığı duygunun arka plana atıldığı bir şiir anlayışına işaret eder. Ziya Gökalp'in ideolojisi manzumelerine de hâkimdir. Ziya Gökalp'in manzumeleri, düzyazılarının özetidir denilebilir.

Kızılalma (1914), *Yeni Hayat* (1918) ve *Dağınık Şiirler* (1952) olmak üzere toplam 125 manzume bu çalışmada incelenmiştir. Ziya Gökalp'in şairliği düzyazılarına hizmet eder. *Yeni Hayat* (1918) kitabındaki önsözünde şuur devrinde şiirin sustuğunu, şiir devrinde şuurun seyirci kaldığını; içinde bulunulan devrin ise birinci devreye ait olduğunu belirtir. “Şâirler Muz'larından uzak düşmüş, vezin ile kâfiye, şuûrlu müteşâirler eline geçmiş.” (Ziya Gökalp 1989, s.97) cümlesinde bu düşünceyi ifade eder. Müteşâir olarak Gökalp de manzumelerinde fikirlerini aktarmıştır.

Ziya Gökalp, Türkçülüğün programında halkçılık düşüncesine yer vermiş ve yeni Türkiye'nin kurulmasında halkçı bir politika izlenmesi gerektiğini düşünmüştür. Manzumelerinde halkçılığı “halka doğru” hareketi bağlamında yorumlamıştır. Halkçılık kavramı “şehirli-köylü”, “Türkçenin anne sesi oluşu” ve “eski-yeni şair” merkezinde ele alınır. Halkçılık, ona göre bütün fertlerin eşitliğine dayanır.

“Türklerin En Zayıf Noktası ve En Kuvvetli Noktası”¹ adlı yazısında meçhul filozof ve genç arasındaki konuşmalara yer verir. Meçhul filozof Gökalp'in kendisidir. Genç, filozofa “Bu milletin en büyük mefkûreleri nelerdir?” diye sorar, filozof ise “1. Milliyetçilik, 2. Halkçılık, 3. Garp Medeniyetçiliği, 4. Cumhuriyetçilik” diye cevap verir (Ziya Gökalp 1980, s.108). Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışında halkçılık ikinci sırada yer alacak kadar önemlidir. Bu yazıda

* Bu yazı 2016 yılında Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde Prof.Dr. Dilek Yalçın Çelik danışmanlığında hazırlanan “Düzyazılarından Hareketle Ziya Gökalp'in Manzumelerinin Tematik Tahlili” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr. Öğretim Görevlisi, Hacettepe Üniversitesi Türkçe ve Yabancı Dil Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi (TÖMER Türk Dili Birimi), hafize@hacettepe.edu.tr., ORCID: 0000-0002-9705-9302.

¹ *Cumhuriyet*, 12 Mayıs 1340 tarihinde, 6. sayı.

Gökalp'in düzyazılarından hareketle, önce halkçılığın ne olduğu sonrasında ise "halka doğru" ve "halkiyat" üzerinde durulacaktır.

Türkçülüğün Esasları (1923) kitabının "Siyasi Türkçülük" başlığı altında Türkçülük ve halkçılık ilişkisi bir izdivaca benzetilir:

(...) Hakikati arayanlar, başka başka yollardan hareket etseler bile, neticede aynı hedefe vâsıl olurlar. Türkçülükle Halkçılığın nihayet aynı programda birleşmeleri, ikisinin de nefsü'l-emre ve şe'niyete mutabık olmasının bir neticesidir. İkisi de tam hakikati buldukları içindir ki, tamamiyle biri birine mutabık kaldılar. Bu ayniyetin bir tecellisi de şudur ki, bütün Türkçülerin –hiçbir müstesnalari olmamak üzere– Anadolu mücahedesine iştirak etmeleri ve onun en ateşli müdafileri olmalarıdır. Türkiye'de Allah'ın kılıcı halkçıların pençesinde ve Allah'ın kalemi Türkçülerin elinde idi. Türk vatanı tehlikeye düşünce, bu kılıçla bu kalem izdivaç ettiler. Bu izdivaçtan bir cemiyet doğdu ki adı Türk milletidir (Ziya Gökalp 2007, s.288-289, Ziya Gökalp 1986, s.178).

Yazının devamında Türkçülükle halkçılığın mefkûreler âlemine birlikte yürüyeceğinden bahsedilir. *Yeni Türkiye* gazetesindeki "Irklar Arasında Müsavilik"² adlı yazıda Yeni Türkiye'nin inkılap ruhunda halkçılık olduğu vurgulanır:

Yeni Türkiye'yi harekete getiren hamle, inkılâp ruhudur. Yeni Türkiye'nin mefkûreleri, asrî bir millet ve asrî bir devlet haline geçmektir. Yeni Türkiye'nin hedefleri de hars sahasında Türkçülük, siyaset sahasında halkçılıktır (Ziya Gökalp 1980, s.53, Ziya Gökalp 1974, s.33).

Yazının devamında Yeni Türkiye'nin ruhundaki bu anlayış tahlil ve teşrih edilir. Demokrasi kelimesinin Türkçe karşılığının halkçılık ve halkçılığın da en asri ve mütekâmil hükümet şekli olduğu ifade edilir. Halkçılık hükümetinin hayat bulabilmesi için her şeyden evvel insanlar birbirine eşit olmalıdır. Fıtrî seciyeleri birbirinden derin çizgilerle ayrılan insanlar, cemiyet yani demokrasi şeklini alamazlar. Biyolojiye (Hayatiyat) göre bazı yazarlar, biyolojik verasetin sosyolojik olayları da içine alan genel bir kanun olduğunu ileri sürerek, aşağı tabakalardaki ırkların yükselmek için ne kadar çalışırlarsa çalışsınlar yukarı derecedeki ırklara asla eşit olamayacaklarını iddia etmektedirler. Örneğin, siyah ve kırmızı ırklar ne kadar çalışsalar da sarı ırka, sarı ırk ne kadar çabalasa da beyaz ırka yetişemezlermiş. Aynı şekilde kadınların erkek cinsine yetişmesinin de mümkün olmadığı belirtilir. Kısacası hayatta aynı ırka mensup milletlerin içindeki kastlar ve sınıflar ne kadar çalışıp çabalasalar da asla birbirlerine

² 1 Temmuz 1339 (1923) tarihinde, 1160-43. sayıda başmakale olarak yayımlanmıştır.

eşit olamazlarmış. Bu eşitsizliğin sebebi ise biyolojik verasetin bütün bu nesil örneklerinde hükümran olması diye açıklanır. Ziya Gökalp, biyolojinin iddiasının bizzat biyolojiden mi doğduğunu yoksa bu bilimin tamamıyla eşitliğe mi karşı olup olmadığını sorgular. Biyolojide iki görüşten bahseder. Bu alandaki uzmanlar biyolojik veraset konusunda iki ekole ayrılmışlardır. Bunlardan birincisine yeni Darwinciler, ikincisine ise yeni Lamarkçılar adı verilir. Yeni Darwinciler sıradan özelliklerin, müktesep vasıfların bile biyolojik verasetle intikalini kabul etmezler. Bu görüşün önderi Weissmann'dır. Yeni Lamarkçılar da müktesep vasıfların tevarüs ettiğine inanırlar. Bu iki görüşün çarpışmasından şu sonuç çıkar:

Müstakar olan tahavvüller, verâsetle intikal eder; gayr-i müstakar olan tahavvüller tevârüs etmez. Basit tahavvüller, uzviyette istikrar edebilen hâdiselerdir. Halbuki mûdil tahavvüller ise, istikrarı kabil olmayan hâdiselerdir. O halde, bu neticeyi şu suretle ifade edebiliriz: Basit tahavvüller verasetle intikal ettiği hâlde, mûdil tahavvüller, etmez (Ziya Gökalp 1980, s.55, Ziya Gökalp 1974, s.35).

Peki hangi hadiseler mûdildir? Ruhi hadiseler, biyolojik hadiselerden daha mûdildir. Ruhi hadiseler birçok biyolojik hadiselerin imtizacından doğar. İçtimai hadiseler de ruhi hadiselere nazaran daha mûdildir. İçtimai hadiseler birçok ruhi hadiselerin birleşmesinden doğar. Özetle insani hadiseler arasında en fazla mudil olanlar içtimaidir. O zaman mûdil hadiselerin verasetle intikal etmediği ilkesine göre, bütün içtimai hadiselerin biyolojik verasetle intikal etmediği genel bir kanun olarak kabul edilmelidir. Objektif sosyolojinin kurucusu Durkheim, içtimai hadiselerin biyolojik verasetle intikal etmediğini ve bütün insanların lâ- içtimâî dünyaya geldiğini, içtimai özellikleri içinde yaşadıkları toplumun terbiyesi vasıtasıyla edindiğini kanıtlamıştır. Buradan yola çıkarak ırklar arasında aşılmaz uçurumlar mevcut değildir. Terakki ve temeddün sadece Avrupalılara has bir şey değildir, bütün ırklar medeniyetçe yükselebilir. Gerçek ve tarafsız bilim gösteriyor ki halkçılığa dair ilk gerçek ırkların eşitliğidir. Halkçılığın birinci prensibi ise ırkların eşitliği olmalıdır (Ziya Gökalp 1980, s.53-57, Ziya Gökalp 1974, s.33-36).

“İrklar Arasında Müsavilik” yazısında biyolojiden sosyolojiye doğru hareket edilir ve aslında iki bilim dalının ırklar arasında eşitliğin var olup olmadığına dair düşünceleri sorgulanır. Durkheim'den hareketle bütün ırkların eşit olduğu kanıtlanır. Bu makalenin devamı niteliğinde

Ziya Gökalp “Milletlerin Müsaviliği”³ ve “Kadınla Erkeğin Müsaviliği”⁴ adlı makalelerini yayımlamıştır. Bu makalelerde de benzer şekilde eşitlik ilkesi üzerinde durulur.

“Milletlerin Sevişmesi”⁵ başlıklı yazıda Halkçılığın emperyalizme karşı olduğunu dile getirir. Gökalp, bunu yaparken Arap şairlerinden Mütenebbi’nin “Mesâib-ü kavmin inde kavmin fevâidün” beytini yorumlayarak açıklar. Beytin Türkçesini verir: “Bir kavmin musibetleri, diğer kavim için faydalı muciptir.” Sosyolojik gerçek, bu dizedeki hükümden ibaret olsa; o zaman halkçılığa imkân kalabilir mi diye sorar. Sonrasında ise halkçılığın ne olduğunu anlatır:

Halkçılık, esareti, reâyalığı, feodalizmi, emperyalizmi, istibdadı, şovenizmi, taassubu, hulâsa hürriyet ve müsavata mugayir ne kadar müesseseler varsa, hepsini ortadan kaldırmağa çalışan bir mefkûredir. Bu mefkûrenin husule gelebilmesi için, tabiaten milletlerin birbirine dost olması şarttır (Ziya Gökalp 1980, s.73, Ziya Gökalp 1974, s.50).

Ziya Gökalp, yazı yaşamında halka doğru gitmek hakkında makaleler yazmış ve güzidelerin yani aydınların nasıl bir yol izleyeceği üzerinde durmuştur. Halkın dilinin, masallarının ve kültürünün araştırılmasına dair düşüncelerini sistematik olarak hayatı boyunca yazıya dökmüştür. *Türkçülüğün Esasları* (1923) kitabında Türkçülüğün esaslarından biri dediği “halka doğru” ilkesini şöyle açıklar: Halka doğru gitmek ne demektir, halka doğru kimler gidecektir sorularını yöneltir. Bir milletin aydınlarına, düşünürlerine o milletin “güzideleri” adı verilir. Güzideler, yüksek bir eğitim almalarına rağmen halktan uzaklaşmış kimselerdir. İşte halka doğru gitmesi gereken kişiler bunlardır. Pekiyi güzideler neden halka doğru gidecekler? Güzideler, halka hars götürmelidir. Hars ise yalnız halkta vardır. Güzideler, harstan henüz payına düşeni almamışlardır. E o zaman harstan yoksun olan güzideler, harsın canlı bir müzesi olan halka, harsı nasıl götürecekler? Sorunu çözebilmek için halkta ve güzidelerde ne olduğunu tespit etmek gerekir. Güzideler medeniyete, halk ise harsa sahiptir. Güzidelerin halka doğru gitmesinin iki amacı vardır. Birincisi: “Halktan harsî bir terbiye almak için halka doğru gitmek.” İkincisi: “Halka medeniyet götürmek için halka doğru gitmek” (Ziya Gökalp 2007, s.199, Ziya Gökalp 1986, s.42). Hakikaten güzideler bu amaçlar için halka gitmelidirler. Güzidelerin çocukken aldıkları eğitimde, millî hars olmadığı için güzideler eksik yetişmişlerdir. Bu eksikliğin tamamlanması ise halkın içine girmek, onunla yaşamak, halkın kelimelerini

³ *Yeni Türkiye*, 2 Temmuz 1339 tarihinde, 1168-44. sayı.

⁴ *Yeni Türkiye*, 3 Temmuz 1339 tarihinde, 1162-45. sayı

⁵ *Yeni Türkiye*, 5 Temmuz 1339 tarihinde, 1164-47. sayı.

öğrenmek, darbimeselleri ve ananevi hikmetleri işitmek, dilden edebiyata bütünüyle halkın duyuş ve düşünüşüne nüfuz etmek gereklidir. Millîleşmek ancak böyle mümkün olacaktır (Ziya Gökalp 2007, s.199-200, Ziya Gökalp 1986, s.42-43). “Halk Medeniyeti I Başlangıç”⁶ başlıklı yazıda ilk kez “halkiyat” ifadesine yer verir:

Her kavmin iki medeniyeti var: Resmî medeniyet, halk medeniyeti. O halde kavimlerin medeniyetlerinden bahseden bir ilim olan “İçtimaiyat”ın halk medeniyetini tetkik eden bir şubesi de olmak gerek.

İşte kaideleri yazılı olmayan ve ancak ağızdan ağıza geçmek suretiyle bir soyda uzayıp giden bu ananevi medeniyeti mütalaa eden ilme “Halkiyat” adı verilir.

(...)

Başka milletlerde halk ile resmî seçmeler arasında daimi bir fikir ve duygu alışverişi vardır. Türklerde bu iki sınıf arasındaki münasebetler inkıtaat uğramış olduğu için, ne resmî âriflerde millî bir hassasiyet, ne de halk irfanında usulî bir intizam ve irtika mevcut olabilmiştir. Bu sebepten dolayı Türk halkı da yavaş yavaş gerilemeye, sartlaşmaya mecbur olmuştur. O hâlde Türk halkiyâtını tetkik ederken bu inhitat hadiseleri de tetkik olunmak iktiza eder. Halkiyat sekiz, bahse tefrik olunabilir. Halk teşkilâtı, halk felsefesi, halk ahlâkiyâtı, halk hukukiyâtı, halk bediiyâtı, halk lisaniyâtı, halk iktisadiyâtı, halk kiyemiyyâtı. (Ziya Gökalp 1981, s.5, 7).⁷

Şevket Beysanoğlu’nun yayına hazırladığı *Tamamlanmamış Eserler I* (1985)’de, “Halk ve güzideler” başlıklı yazıda demokrasi ve halk kavramları arasındaki ilişki şöyle tanımlanır:

Demokrasi, avamın, cühelânın hâkimiyeti değil, güzidelerin hâkimiyetidir. Onlar da bizzat halktırlar. Çünkü ben halkım diyor ve kendisiyle millet arasında uçurum mevcut değildir. Şu halde demokrasi halk kütlesinin hâkimiyeti demektir (Ziya Gökalp 1985, s.180).

Ziya Gökalp halkiyat sahasındaki araştırmaları önemsemiş, bir milletin inşası için bu alanda neler yapılması lazım; bir sosyolog olarak öngörülerde bulunmuştur. Gökalp, alıntılanan paragrafta güzideleri halk olarak tanımlar. Gökalp; güzideleri köyle, Anadolu’yla buluşturmak ister ve onların halk edebiyatını kısacası millî harsı tanımalarını elzem görür. Pekiyi halkı tanıyan güzideler halk klasikleri ile ne yapacaklardır? Ya da ne yapmalılar? Bu sorunun

⁶ *Halka Doğru*, 14. sayı, 10 Temmuz 1329.

⁷ Alıntılarda kaynak kitaptaki imlaya sadık kalınmıştır.

cevabını *Tamamlanmamış Eserler I* (1985)'de “Halk Klasikleri I Nasreddin Hoca'nın Lâtifleri” başlığı altında yer alan “Halk Klasiklerinin Tehzibi” adlı alt başlıkta cevaplar:

Halk klasiklerinin üç nevi de henüz tekemmül etmemişlerdir. Lisanca ve üslupca kat'i şekillerini almamışlardır. O halde, bunlardan üç nev'in de yalnız toplanması kâfi değildir. Aynı zamanda bunların tehzibi de lâzımdır. Bunların üslup sahibi sanatkârlar tarafından âdeta yeniden yazılması lâzımdır. Daha doğrusu, bunlar henüz klasik olmamışlardır. Bunların gerçekten klasik olabilmeleri için âdeta yeniden bir halk sanatkârı tarafından yazılmaları lâzımdır. Bunlar, bir halk dâhisini, yahut sanatkârını beklemektedirler (Ziya Gökalp 1985, s.202).

“Usullere Dair: Halkiyat I Masallar”⁸ adlı yazıda da halk masallarının nasıl derleneceği üzerinde durulur (Ziya Gökalp 2009: 114-116). Ziya Gökalp'in bahsettiği halk sanatkârı ya da halk dâhisi aslında kendisidir. Ziya Gökalp, *Dede Korkut*'tan *Ustûreler*'e kadar geniş bir yelpazede halk klasiklerini yeniden yazmıştır. Ziya Gökalp'in eserlerinde halk edebiyatının tesiri hakkında Rıza Filizok'un doktora tezi vardır. Bu tez daha sonra Ziya Gökalp'in *Edebi Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*⁹ adıyla kitaplaştırılmıştır. Bu kitapta Ziya Gökalp'in halk edebiyatı hakkında düşünceleri, Gökalp'in hangi menkıbe ya da hangi ustûreleri ve masalları yeniden nasıl yazdığı ele alınmıştır. Metinlerarası ilişkiler bağlamında incelenerek Gökalp'in düşünce sistemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Ziya Gökalp'in halk edebiyatı klasiklerini yeniden yorumlaması halkçılık anlayışının bir neticesidir. Rıza Filizok'un çalışmasında masal, usture vesair eserler üzerinde durulmuştur. Bu nedenle “Halkçılık” başlığı altında bu bölümde sadece Ziya Gökalp'in manzumeleri değerlendirilecektir.

Ziya Gökalp'in 125 manzumesinden 25'inde “halkçılık”ın unsurları tespit edilmiştir. Manzumelerin Gökalp'in şiir kitaplarına göre dökümü aşağıdaki gibidir:

⁸ *Küçük Mecmua*, 18. sayı, 2 Ekim 1922, s. 9-12.

⁹ Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

1.şekil: “Halkçılık” kavramının işlendiği manzumelerin dökümü¹⁰

<i>Kızılelma</i> (1914) 2 manzume	“Kendine Doğru” (1912), “Esnaf Destanı” (1913).
<i>Yeni Hayat</i> (1918) 10 manzume	“Millet” (1915), “Köy” (1915), “Seciyye” (1916), “Asker’le Şâir” (1916), “Lisân” (1916), “Kavm” (1917), “San’at (Ortaç)” (1917), “Dehâ” (1918), “Devlet” (1918), “Vatan” (1918).
<i>Dağınık Şiirler</i> (1952) 13 manzume	“Köylü Şiirleri IV Zekât” (1906), “Köy Gazetesi” (1908), “Şiir Nasıl Sânih Olur?” (1908), “Osmânlı Donanması” (1909), “Çanakkale” (1915), “Çoban ile Bülbül” (1920), “Meşîhat” (1921), “Mektepli Hanım Kızların Marşı” (1922), “İpek Kozası” (1922), “Karacadağ” (1922), “İstid’â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922), “İkinci İstid’â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922), “Askerî Mezarlık’ın Kitâbesi” (1922).

Halkçılık bazı unsurlardan hareketle açıklanır:

a. Manzumelerde Halkçılık

b. Halka Doğru

c. Halk/ Şehirli/ Okumuşlar/ Köylü

¹⁰ Tabloda ve manzumelerde parantez içinde manzumenin yayın yılı verilmiştir. Ziya Gökalp kronolojisinde manzumelerin hangi yılda yazıldığı önem arz ettiği için böyle bir tutum izlenmiştir.

d. Dil/ Türkçe/ Anne sesi

e. Şiir/ Şair

2. şekil: Halkçılığın işlendiği manzumelerin şiir kitaplarına göre dağılımı

Tema	Manzume sayısı	Manzumenin yer aldığı kitabın adı/ şiirlerin adları
a. Manzumelerde Halkçılık	3	<i>Dağınık Şiirler</i> (1952) “İstid‘â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922) “İkinci İstid‘â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922) “İpek Kozası” (1922)
b. Halka Doğru	10	<i>Kızılma</i> (1914) “Esnaf Destanı” (1913) <i>Yeni Hayat</i> (1918) “Köy” (1915) “Lisân” (1916) “Seciyye” (1916) “Dehâ” (1918) “Devlet” (1918) “San’at (Ortaç)” (1917) <i>Dağınık Şiirler</i> (1952) “Köylü Şiirleri IV Zekât” (1906) “Köy Gazetesi” (1908) “İstid‘â “Gâzi Paşa Hazretlerine)” (1922)
c. Halk/ Şehirli/	5	<i>Yeni Hayat</i> (1918) “San’at (Ortaç)” (1917)

Okumuşlar/ Köylü		“Dehâ” (1918)
		<i>Dağınık Şiirler</i> (1952) “Köy Gazetesi” (1908) “Meşihat” (1921) “Askerî Mezarlık’ın Kitâbesi” (1922)
d. Dil/ Türkçe/ Anne sesi	8	<i>Kızılelma</i> (1914) “Kendine Doğru” (1912)
		<i>Yeni Hayat</i> (1918) “Millet” (1915) “Lisân” (1916) “San’at (Ortaç)” (1917) “Kavm” (1917) “Vatan” (1918)
		<i>Dağınık Şiirler</i> (1952) “Çanakkale” (1915), “Çoban ile Bülbül” (1920)
e. Şiir/ Şair	9	<i>Yeni Hayat</i> (1918) “Asker’le Şâir” (1916) “San’at (Ortaç)” (1917)
		<i>Dağınık Şiirler</i> (1952) “Şiir Nasıl Sânih Olur?” (1908) “Osmanlı Donanması” (1909) “Çoban ile Bülbül” (1920) “Karacadağ” (1922) “Mektepli Hanım Kızların Marşı” (1922)

		“İpek Kozası” (1922) “İstid‘â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922)
--	--	---

a. Manzumelerde Halkçılık

Ziya Gökalp”te hars ve medeniyet anlayışındaki yerlileşme ve kendi özüne dönerek iğreti anlayıştan her alanda kurtulmak gerektiği fikri halkçılık düşüncesinden beslenir. Halkçılık, halkın söz varlığını derlemekten halkın aydınlanmasına kadar pek çok konu üzerinde düşünmek demektir. Halkçılık kelimesi manzumelerde Gazi Mustafa Kemal’le anılır. Kurtuluş Savaşı’nın başarılı askerinden şimdi devlet ve millet hayatında da yapması beklenenler anlatılır. “İstid‘â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922) manzumesinde halkçılığın rehberi olarak Gazi Mustafa Kemal görülür:

“Mektep, müze, dârü’l-fünûn isteriz;

Halkçılığa uyar kanun isteriz;

Terâkkimiz her ân koşsun isteriz:

Kurtar bizi beyne’l-milel husrândan!

Sen dâhisin, buna çoktan inandık..

Mefkûresiz rehberlerden pek yandık..¹¹

Garp’te Şarklı yaşayıştan usandık:

Kurtar bizi bu karanlık zindândan!”

(Ziya Gökalp 1989, s.291)

“İkinci İstid‘â (Gazî Paşa Hazretleri’ne)” (1922) adlı manzumede Gazi’den eserini tamamlaması ve halkçılığa uygun bir anlayışla eğitimin yapılandırılması beklenir:

¹¹ Alıntılarda kaynak eserin imlasına sadık kalınmıştır.

“Gazî Paşa! Ulu Tanrı aşkına,
Elinden bu mülkü çürük bırakma!
Acı, kurtardığın yurdun halkına,
Öksüz gibi boynu bükük bırakma!

Mektebinde onu okut, çalıştır..

Yavaş yavaş halkçılığa alıştır..”

(Ziya Gökalp 1989, s.293)

“İpek Kozası” (1922) adlı manzumede halkçılık karşısında artık tahtçılığın yürümeyeceği, halkçılığın millî vatan anlamına geldiği dile getirilir:

“Saray da bir zaman işe yaradı;
Fakat millî devlet asra uygundur;
Öteki sönünce, bu nûr parladı:
Halkçılık önünde tahtçılık dündür..

Hiç kabul eder mi bu günki vicdân,

Milyonları esir etsin bir sultân?”

(Ziya Gökalp 1989, s.297)

Fransız İhtilali dünya üzerinde etkili olmuş ve yirminci yüzyılın başında imparatorluklar da yıkılmıştır. İmparatorluklardan doğan milletler kendi uluslarını var etmişlerdir. Her millet kendi hayatını kurup ilerlerken Türkler de geri kalmamalıdır. İmparatorluk devri artık bitmiştir, milletler devri başlamıştır. Bu nedenle Türkler de kendi millet hayatını kurmalıdır. Bugünkü vicdan uluslaşmayı gerektirir düşünceleri manzumeye yansımıştır.

b. Halka Doğru

“Halka Doğru” anlayışının yansıdığı toplam 10 manzume bu başlık altında incelenecektir. Bu manzumeler kronolojik olarak şöyledir. “Köylü Şiirleri IV Zekât” (1906), “Köy Gazetesi” (1908), “Esnaf Destanı” (1913), “Köy” (1915), “Lisân” (1916), “Seciyye” (1916), “San’at (Ortaç)” (1917) “Dehâ” (1918), “Devlet” (1918) ve “İstid’â “Gâzi Paşa Hazretlerine)” (1922). Manzumelerin hangi kitaplarında yer aldığı yukarıdaki ikinci şekilde gösterildiği için burada tekrar verilmeyecektir.

“Köylü Şiirleri IV Zekât” (1906) adlı manzume her ne kadar zekât hakkında yazılmış gibi görünse de daha gençlik yıllarından itibaren Ziya Gökalp’in halk, fert ve toplumda iş bölümü üzerine düşündüğünü gösterir.

“Bir çalışkan, uslu adam birçok para kazanır,
Düşünülse hepsi anın emeğinin bedeli;
Fakat hâyır, bu paralar bütün halkın malıdır;
Çünkü vardır anda cümle insanların ‘ameli..
(...)
Millet nedir? Düşünülse bir teâvün şirketi,
Bu şirkette her bir ferdin emeği var, re’yi var.
Zenginlerin servetinde yoksulların payı var.”

(Ziya Gökalp 1989, s.244)

“Köy Gazetesi” (1908) adlı manzumede, köy imamının her cuma köy ceridesi okuduğundan ve genç ihtiyar köyün urefay-ı güzidesinin bu gazeteyi dinlediğinden bahsedilir. İlmin yeni güzelliklerinden haberdar olan çift ehlinin hâli şöyle tanımlanır:

“Köy halkı dinledikçe bu kıymetli sözleri,
Dünyayı başka türlü görür fenli gözleri,
Fenden köyün semasına bir incilâ gelir”

(Ziya Gökalp 1989, s.246)

“Esnaf Destanı” (1913) adlı manzumede konu; esnaf ve toplumda iş bölümüdür, ancak manzumede Ziya Gökalp’in halkçılık anlayışı da işlenir:

“Okumak isteriz, kitâbımız yok,
Kitaplar yazmağa nisâbımız yok,
Deftersiz yaşarız, hisâbımız yok,
Öğretin bilelim: İz‘ânımız var.

Evvelce yok idi bir gazatamız,
Şimdi Halka Doğru ilim çantamız
Kerem’i yazmamış olsa atamız
Der miydik bizim de irfânımız var?”

(Ziya Gökalp 1989, s.85)

“Köy” (1915) adlı manzumede köye cami, mektep yapılması ve kitaplar getirilmesi istenir. Köy hayatındaki mutluluğun; mültezimin, faizcinin ve tüccarın pençesinde oluşu manzumeye yansır. Aşar usulünün kaldırılması gerektiği vurgulanır:

“Ümmî değil, muallimsiz kalsa da
İmamı yok, gene bilir dinini....
Dost ve düşman kimdir tanır dünyâda,
Doğru bulur sevgisini, kinini.....

Ona câmi, mektep, kitap yapınız.....
Emin kalır hudûdda her kapınız..

Lâkin ey Türk, bu mes‘ûd köy bitiyor
Mültezimin, fâizcinin, tüccârın
Pençesinde!.. Diyor, “Beni kurtarın;
Bu üç işi senden çabuk istiyor:

‘Kaldır a‘şâr usûlünü, aç banka
Yap her semtte bir zirâî sendika.’”

(Ziya Gökalp 1989, s.105)

Ziya Gökalp, köy kelimesiyle ferdin hayatının önemine değinir. Ferdin toplumla ilişkisini işler. Köylünün ilimden haberdar olmasında gazetenin, kitabın rolü önemlidir. Köy hayatına gazete, kitap gibi modern hayatı simgeleyen öğelerin getirilmesi arzusu işlenir. Gökalp’in ilk manzumeleri diye nitelenen bu manzumelerde sosyoloji bakış açısıyla köy unsurunun ele alındığı görülmektedir.

“Lisân” (1916) adlı manzumede dil konusunda nasıl bir yol izleneceği belirlenir:

“Açık sözle kalmalı,
Fikre ışık salmalı;
Müterâdif sözlerden
Türkçe’sini almalı.

Yeni sözler gerekse
Bunda da uy herkese;
Halkın söz yaratmada
Yollarını benimse.”

(Ziya Gökalp 1989, s.106)

“Seciyye” (1916) adlı manzumede köy köy aranan bir Türk seciyesinden bahsedilir:

“Aradım, yıllarca seni aradım
Köy-köy dolaşarak Anadolu’da,
Sen her taraftaydın da bulamadım,
Göründün nihâyet Gelibolu’da....”

(Ziya Gökalp 1989, s.108)

“San’at (Ortaç)” (1917) adlı manzumede halktaki hazinelerin keşfi söz konusu edilir:

“Halk bir viran kal‘e, dıvarı siyâh,
Girende peşiman, girmeyende âh,
Duyarız biz ona hürmet, siz ikrâh,
Size dert veren şey bize bir felâh!

Bu yerde biz bulduk gizli bir hazne;
Dağarcık omuzda girdik içine,
Bu inci gerdanlık, şu elmas iğne
Hep ondan çıkmıştır, gözlerini aç.”

(Ziya Gökalp 1989, s.112)

Sanat ve dil anlayışında da halkın benimsediği ilkelerin özümsemesi hatırlatılır. Halktaki hazineler derken deyimler, atasözleri, masallar ve halk hikâyeleri gibi anlatılar kastedilmiştir. Yeni hayatın kaynağı olarak halk gösterilmiştir.

“Dehâ” (1918) adlı manzumede eski ve yeni hayat üzerinde durulur. Yeni hayatta halkın iktidar olduğu dile getirilir:

“Bunun gibi eski irfân çağında
Okur-yazarlardı halkın kiblesi.
Yeni hayat dedi: ‘Hâyır muktedâ
Halktır, dehâ ancak onun hamlesi....

Okumuşlar, bırakınız gurûru,
Millî harsı öğreniniz milletten!..
O vicdândır, sizse anın şuûru,
Köksüz şuûr uzak değil cinnetten...

‘Doğru san‘at, doğru ahlâk, doğru din
Hep ondadır, halk içine dalınız;
Dâhi gibi her hatâdan pâk, emin
Olmak için feyzi ondan alınız!’ ”

(Ziya Gökalp 1989, s.110)

“Devlet” (1918) adlı manzumede, halkın örfünün hâkimiyetinden bahsedilir:

“Devletimde halkın örfü hâkimdir,
Başka kuvvet onu tahdid edemez,
Kanûn hakka hâkim değil, hâdimdir.
Sebep yokken ferdi takyid edemez!....”

(Ziya Gökalp 1989, s.117)

“İstid‘â (Gâzi Paşa Hazretleri‘ne)” (1922) adlı manzumede köylülerin de irfandan hakkına düşeni alması istenir ve Gazi‘ye çağrı yapılır:

“Bu yurd mahrûm düzenlikten, umrândan..
Köylülerin nasibi yok irfândan;
Ey kurtaran bizi zâlim Yunan‘dan!
Kurtar bizi daha çok düşmandan!”

(Ziya Gökalp 1989, s.291)

Türk‘ün tabiatının Anadolu‘da Gazi Mustafa Kemal‘le yeniden can bulması ve devlet hayatında halkın örfünün hâkim olması arzusu dile getirilir.

c. Halk/ Şehirli/ Okumuşlar/ Köylü

“Köy Gazetesi” (1908), “San‘at” (Ortaç) (1917), “Dehâ” (1918), “Meşihat” (1921) ve “Askerî Mezarlık‘ın Kitâbesi” (1922) adlı toplam 5 manzumede halk-şehirli, okumuşlar-köylü temalarına yer verilmiştir. Bu kısımda anılan manzumeler incelenecektir.

“Köy Gazetesi” (1908) adlı manzumede köyün urefay-ı güzidesinden bahsedilir:

“Her Cum‘a böyle toplanılır köy imamı’nın,

¹².... İmâret olan şanlı bağına

Genç-ihiyar köyün ‘urefay-ı güzidesi

Bu mekteb-i ziraate darat-ü fer verir.”

(Ziya Gökalp 1989, s.245)

“San‘at (Ortaç)” (1917) adlı manzumede eski ve yeni sanat anlayışı karşılaştırılır. Eskilerin yabancı eserlerden yola çıkışı eleştirilir, yeni sanatta ise millî hüner esastır fikri vurgulanır. Bu ise halkın söyleyişini benimseyecek Ortaçlarla mümkün olacaktır:

“Kutlu-taş’ı yoksa ilhâmı kutlu,

Kanı gür, içmezse kımız ne mutlu,

Umut bir kanatsa, dâim umutlu,

Ona ozan derler, yoluna Ortac.

Diyor ki: Siz Parnasse, biz Ortac-eri,

Bizden olan her fert görür ileri,

İğreti san‘attan, millî hüneri

İstemez yabancı eserlerden bac!”

(Ziya Gökalp 1989, s.111)

“Dehâ” (1918) adlı manzumede “yeni hayat” anlayışı ele alınır. Yeni hayatta iktidar halktır. Halka gidilmeli ve halkın anlayışı (sanat, din, ahlak vs.) güzideler tarafından araştırılmalıdır. Millî hars halktan öğrenilmelidir (Ziya Gökalp 1989, s.110).

“Meşihat” (1921) adlı manzumede din ve devlet işlerinin yürütülmesi söz konusu edilir. Meşihat makamının halk içinde kayıtsızlığa yol açtığı belirtilir:

¹² Alıntılanan kaynakta da bu kısım eksiktir.

“Bir Meşihat Makamı ki dine hizmeti
Hukuk, ilim işleriyle uğraşmak sayar,
Bir taraftan bozar iken adli, hikmeti,
Öte yandan halk içine kaydsızlık yayar!”

(Ziya Gökalp 1989, s.317)

“Askerî Mezarlık’ın Kitâbesi” (1922) adlı manzumede köylü ve şehirlinin birlikteliğinden doğacak güçten bahsedilir:

“Ne zaman yaparsa halk, şehir berâber
Dıvarlı, ağaçlı, çiçekli makber,

O zaman şenlenir hem yurt, hem ocak,
Cennet’ten daha hoş olur bu toprak.”

(Ziya Gökalp 1989, s.290)

Ailenin ve yurdun şenlenmesi için köylü (halk) ile şehirli (okumuşlar) birlik olmalıdır. Toplum hayatındaki bu birlik, dayanışmayı sağlayarak vatan anlayışını destekleyecektir. Ahlakta, sanatta, din ve devlet işlerinde hep aynı mantıkla yeni Türkiye inşa edilmelidir mesajı verilir.

d. Dil/ Türkçe/ Anne sesi

“Kendine Doğru” (1912), “Millet” (1915), “Çanakkale” (1915), “Lisân” (1916), “San’at (Ortaç)” (1917), “Kavm” (1917), “Vatan” (1918) ve “Çoban ile Bülbül” (1920) manzumelerinde ise *Genç Kalemler*’de ele alınan millî edebiyat anlayışından bahsedilir. Dilde Türkçeleşme ve dilin anne sesi oluşu toplam 8 manzumede ele alınır. Sözcük yapmada benimsenen yollar, yeni şairin rolü, dilde Türkçülük konuları bu manzumelerde işlenir. Türkçeleşme ise kendine dönüş yani halka doğru gitmek anlamına gelir.

“Kendine Doğru” (1912) adlı manzumede Türkçe anne sesi olarak tanımlanır:

“ ‘Ata’nın içkisi köpüklü kımız,
Arap suyu içme, dedi bir Kırgız,

Evinin yemişi erikle alma,
Komşunun bağından hurmayı alma,

Başka dile uymaz annenin sesi,
Her sözün arasan vardır Türkçe'si.”

(Ziya Gökalp 1989, s.59)

“Çanakkale” (1915) adlı manzumede dil birliği vurgulanır:

“Artık Turân hayâl değil,
Hakikate döndü bu gün...
Türk bilecek yalnız bir dil,
Bizim için bu bir düğün.”

(Ziya Gökalp 1989, s.258)

“Millet” (1915) adlı manzumede Türklerin aynı dilde buluşması arzusu dile getirilir:

“Süğü beni ayırsa da vahdetimi unutmam,
Dilde, dinde müşterekiz, hep gelmişiz bir biden.
Devletimin kaygısıyla milletimi unutmam,
Anadolu bir iç-ildir, ayrılamaz dış-ilden...
(...)

‘Her ülkede Türk bir devlet yapacak;
Fakat bunlar birleşecek nihâyet...
Hep bir dille aynı dine tapacak,
Olacak tek harsa mâlik bir millet!’ ”

(Ziya Gökalp 1989, s.101)

Ziya Gökalp, dil konusunda dil birliğini savunur. Türkçülüğe uygun bir anlayışla Türklerin dünya üzerinde dil birliği sayesinde güçleneceğine inanır. Dilde birlik düşüncesi vatanda birliği doğuracaktır anlayışı hâkimdir.

“Lisân” (1916) adlı manzumede Türkçenin en güzel dil oluşu vurgulanır:

“Güzel dil Türkçe bize,

Başka dil gece bize.

İstanbul konuşması

En sâf, en ince bize.”

(Ziya Gökalp 1989, s.106)

“Lisân” (1916) manzumesinin devamında sözlüğe bakmadan anlaşılan herkesin bildiği sözlerin dilin özü oluşu ve Türkçeleşmiş sözlerin Türkçe kabul edilmesi gerektiği gibi dilde Türkçülüğün nasıl olacağı anlatılır.

“Kavm” (1917) adlı manzumede de Türklerin dil birliği arzusu dile getirilir:

“Nekadar Türk varsa bu gün cihanda,

Burdaki harsa var meyli vicdanda,

Dili dilimdendir, dini dinimden,

Olacağız biz hep aynı vatanda.”

(Ziya Gökalp 1989, s.110)

“San’at (Ortaç)” (1917) adlı manzumede eski şair ve yeni şair kimdir karşılaştırılır. Eski şair Parnasse yeni şair ise Ortaç eridir. Ortaçlar, Altun Destan’ı yürekten okuyan kopuzun unutulduğu zannedilen sesini yeniden duyuran; aruz yerine heceyi benimseyen ve halkın söylediği Türkçe ile yazan yeni şairdir:

“Dinle, yeni şâir, eski ozanı,

Okuyor yürekten Altun Destan’ı...

Deme, ‘Kobuz kırık, yoktur

Kutlu-taş’ı yoksa ilhâmı kutlu,

Kanı gür, içmezse kımız ne mutlu,

Umut bir kanatsa, dâim umutlu,
Ona ozan derler, yoluna Ortac.

Diyor ki: Siz Parnasse, biz Ortac-eri,
Bizden olan her fert görür ileri,
İğreti san‘attan, millî hüneri
İstemez yabancı eserlerden bac!”

(Ziya Gökalp 1989, s.111)

“Vatan” (1918) adlı manzumede Türkçe ezandan ve köylünün namazdaki duanın manasını böylelikle anlayabileceğinden bahsedilir:

“Bir ülke ki câmiinde Türkçe ezân okunur,
Köylü anlar ma‘nâsını namazdaki duânın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’ân okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ’nın..
Ey Türk-oğlu, işte senin orasıdır vatanın!”

(Ziya Gökalp 1989, s.100)

“Çoban ile Bülbül” (1920) adlı manzumede Türk sesinin İstanbul’da şakıyacağı belirtilir:

“Çoban dedi, ‘Ülkeler hep gitse de,
Kopmaz benden Anadolu ülkesi.’
Bülbül dedi, ‘Düşman haset etse de,
İstanbul’da şakıyacak Türk sesi..’

(...)

Çoban dedi, ‘Sürülerim hep kaçsa,
Bir sürüm var kaçmaz: Adı Türk-ili..’
Bülbül dedi, ‘Şarkı ölsün, yok tasa,

Türküler'im yaşar söyler halk dili! ”

(Ziya Gökalp 1989, s.274)

Türk sesi, eskiden olduğu gibi İstanbul'da da var olacaktır. Bu manzumede özellikle kaybolan vatan toprakları ve düşman işgali karşısında Türk sesinin vatan toprağında duyulmaması endişesi işlenir. Türkçe halkın sesidir ve Anadolu'da halkın sesi yaşayacaktır; yine eskisi gibi İstanbul'da da Türk sesi duyulacaktır.

e. Şiir/ Şair

“Şiir Nasıl Sânih Olur?” (1908), “Osmanlı Donanması” (1909), “Asker'le Şâir” (1916), “San'at (Ortaç)” (1917), “Çoban ile Bülbül” (1920), “Karacadağ” (1922), “Mektepli Hanım Kızların Marşı” (1922), “İpek Kozası” (1922) ve “İstid'â (Gazî Paşa Hazretleri'ne)” (1922) adlı toplam 9 manzumede şiir ve şair temaları halkçılık bağlamında işlenir.

“Şiir Nasıl Sânih Olur?” (1908) adlı manzumede şiirin sermayesi nedir konusuna yer verilir. Gökalp, bu manzumede şiirin yani sanatın konusunun ne olduğunu açıklar. Şiirin konusu insan zihninde yaşananlardan mülhemdir anlayışından yola çıkar. Şiirin yaşananlardan uzak olamayacağını dile getirir:

“Savt-ı nalendesı o mevcelerin,

Olarak vezn-ü lafza-i rengin,

Olur aheng-i şi 're sermaye...”

(Ziya Gökalp 1989, s.248)

“Osmânlı Donanması” (1909) adlı manzumede konu Girit zaferidir: “Coşkun denizin şi'r okuyan mevcelerinden/ Yükselmede bir ses: Girid Osmanlılar'ındır!” (Ziya Gökalp 1989, 314). Denizden yükselen dalgardaki ses, şiir diye tanımlanmış ve Osmanlı ordusunun gücü hatırlatılmıştır.

“Asker'le Şâir” (1916) adlı manzumede konu asker ve şairdir. Asker hayatını feda eden, sezen, duyan ve nazlı bombası ile göğsünde uyuyandır. Asıl şair odur ki ilhamını vatanından alır. Şehit olmakla adsız bir şan kazanır askerler, onları böyle hayatlarını vermeye iten vatanın selametidir. Şiirin konusunun işte bu adsız kahramanlar olması gerektiği ise şöyle vurgulanır:

“O, orada senin için kanını

Seve-seve akıtırken ey şâir;

Sen, ne için ona birkaç ânını

Vakfederek yazmıyorsun bir şiir?

O senin (i)çün hayâtını verirken

Üşenirsin ona destan yazmağa,

Haktır almak kalemini elinden

Ve göndermek ona mezar kazmağa..”

(Ziya Gökalp 1989, s.121)

“San’at (Ortaç)” (1917) adlı manzumede eski şairden ve yeni şairden bahsedilir. Eski şair Parnasse¹³, yeni şair Ortaç eri diye tanımlanır. Yeni şair Altun Destan’ı okuyan ve halktaki hazineleri keşfeden biri olarak anlatılır. Bu görüş manzumenin ilk dizesinde şöyle yansıtılır:

“Dinle, yeni şâir, eski ozanı,

Okuyor yürekten Altun Destan’ı...

Deme, ‘Kobuz kırık, yoktur çalanı!’

Çalgı gönül sesi, kobuz bir ağaç.

(...)

Arûz sizin olsun, Hece bizimdir,

Halkın söylediği Türkçe bizimdir,

Leyl sizin, şeb sizin gece bizimdir,

Değildir bir ma’nâ üç ad’a muhtac.

Irmağız, her akan sele uymayız,

Şark’tan, Garp’ten esen yele uymayız,

El uysun bize, biz ele uymayız,

Biz dilmac değiliz, yalvacız yalvac.”

(Ziya Gökalp 1989, s.111)

¹³ Ercilasun, Bilge (2009). “Meşrutiyet Tenkidinde Batıdan Giren Terimler”, *Turkish Studies*, Volume 4/1-I Winter, s.373-408.

Buraya kadarki manzumelerde Gökâlþ'in Şiir anlayiŐı vardır. Gökâlþ aklındaki karmaŐa ve çarpıŐmalardan ilhamla manzumelerini kurguladığını belirtir. Zamanın artık ortalara ihtiyaç duyduğunu vurgular. Kendisi de bir ortaç eridir. Ortaç kelimesiyle yeni Őairi anlatmak ister. Yeni Şair, halkın söz varlığını kullanan ve halkın hazinelerini keŐfetmeye çalışan, hece veznini kullanan, taklit etmek yerine taklit edilmeyi benimseyen kişidir.

“oban ile Bülbül” (1920) adlı manzumede oban ile bülbülün konuşması yer alır. oban; Türk İstanbül’da, Edirne’den Van’a, Erzurum’a ve diŐer Türk illerinde kadar pek çok Őehirde Türk sesinin yaŐayacağına inanır. oban manzumede kendine Şöyle seslenir:

“alıŐ oban, alıŐ! Kurtar z yurdu..

Őairlerden topla, bülbül, bir ordu.”

(Ziya Gökâlþ 1989, s.274)

Türk’n sesi her zaman var olmuştur. Türk’n gücü denizdeki dalgaların sesi gibi yani Şiir gibidir. Vatan uğruna canını hiçe sayan askerler ise gerçek Őairlerdir, vatan uğruna pek çok erler böyle sayısız manzumeler yazarlar. Gerektiğinde Şairler de savaŐmalı ve Türk’n sesini yaŐatmalıdır.

“Karacadağ” (1922) adlı manzumede Ziya Gökâlþ Őiire nasıl baŐladıđından bahseder. Karacadağ, Diyarbakır halkının yaylak olarak kullandığı bir yerdir. Bu manzume hem Karacadağ hem de Gökâlþ’in haletiruhiyesi hakkında bilgiler vardır:

“Babam bana yaptırmıŐtı

Bu istiğrak yuvasını

Gönlüm burda kaptırmıŐtı,

Bütün Şi’re hulyâsını..

Babam birgün dedi, “Dalgın,

Hep okursun, biraz da bak!

KarŐındaki karlı dağın

Şiirleri daha sıcak..”

(Ziya Gökâlþ 1989, s.283)

“Mektepli Hanım Kızların Marşı” (1922) adlı manzumede erkekler gibi kadınların da birçok meslekte çalıştığı kaydedilir:

“Bizden de var âlim, şâir:

Her meslekte çalışanlar;

Fakat, bize Cennet evdir..

Ona fedâ bütün şanlar..”

(Ziya Gökalp 1989, s.294)

“İpek Kozası” (1922) adlı manzumede tırtılın kelebeğe dönüşümü ve şairlerin bu durumu nasıl adlandırdığı belirtilir:

“Bu yeni mahlûkun adı kelebek,

Tekâmülde dâim yürür ileri.

Şâirler der ona kanatlı çiçek,

O da çiçek gibi bahârın şî‘ri...”

(Ziya Gökalp 1989, s.296)

“İstid‘â (Gâzi Paşa Hazretleri’ne)” (1922) adlı manzumede şairlerin de Gazi Mustafa Kemal’in kumandasına tabi oluşu anlatılır:

“Göster şimdi ilmî, harsî hedefler:

Âlim, şâir, kumanda’nda hep asker..

Her şey olur: Yalnız iste, emir ver..

Kurtar bizi meskenetten, hirmândan!”

(Ziya Gökalp 1989, s.291)

Kadınlar da erkekler gibi her meslekte artık kendilerini ifade etmektedirler. Bu yeni hayatın bir getirisidir. Bu toplum hayatındaki değişimin de göstergesidir. Bu ilerleyiş ise Gazi Mustafa Kemal’le mümkün olacaktır.

Sonuç

Ziya Gökalp’in halkçılık anlayışı, Türkçülük görüşünün bir parçasıdır. Halkçılık, millî vatan algısını yansıtır. 20. yüzyılın başında imparatorluktan ulus-devlet düzenine geçen

milletler kendi edebiyatlarını, tarihlerini, kültürlerini araştırmaya başladılar. Bunun sebebi dünya üzerinde kendi milletinin nerede olduğunu bulmak ve köklerini ortaya çıkararak ulus-devletlerini inşa edebilmektir. Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük anlayışları Türk toplum hayatında Meşrutiyet döneminde etkili olmuş, ancak bütün bu akımlardan uluslararası yaşanan gelişmeler ve siyasi konjonktür sonucu Osmanlıcılık, İslamcılık ve Batıcılık akımları etkisini kaybederek Türkçülük görüşü siyasi hayata ve dolayısıyla edebiyata hâkim olmuştur. Ziya Gökalp'in Türkçülük anlayışının bir parçası olan halkçılık fikri yeni kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'nin de temellerini oluşturmuştur. Halkçılık tam manasıyla tahtçılığın zıddıdır. Kısacası yeni bir hayat anlayışını müjdelir. Ziya Gökalp'in şiir kitaplarındaki 125 manzume incelendiğinde 25 manzumede halkçılık konusunun işlendiği tespit edilmiştir. Bu manzumelerde doğrudan halkçılık, halka doğru, halk-şehirli ve okumuş-köylü, dilde Türkçülük ve şiir-şair temlerinin ayrıntılı olarak ele alındığı görülmüştür. Halkçılık, güzidelerin köylü ile buluşmasından ezanın Türkçe okunmasına kadar pek çok konuyu içine alır. Ziya Gökalp, halka gitmek, halktan aldığıyla güzidelerin milletini bilmesi ve yeniden yorumlanan bu bilgilerin halka götürülmesi gibi bir gelişim çizgisini takip etmek ister. Halk masallarının derlenmesi, klasiklerin ne olduğu gibi konuları gündeme getirir. Halkçılığın rehberi olarak da Gazi Mustafa Kemal'i görür. Özetle, millîleşmenin/ uluslaşmanın halka doğru gitmekle mümkün olacağını dile getirir.

KAYNAKÇA

Ercilasun, Bilge (2009). "Meşrutiyet Tenkidinde Batıdan Giren Terimler", *Turkish Studies*, Volume 4/1-I Winter, s.373-408.

Filizok, Rıza (1991). *Ziya Gökalp'in Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

_____ (2005). *Ziya Gökalp*, Ankara: Akçağ Yayınları

Ziya Gökalp (1974). *Yeni Türkiye'nin Hedefleri* (Hikmet Tanyu'nun Bir İncelemesiyle), İstanbul: Gökalp Yayınları.

Ziya Gökalp (1980). *Makaleler IX (Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar)*, (Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu), İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları Ziya Gökalp Serisi.

Ziya Gökalp (1981). *Makaleler VIII*, (Hazırlayan: Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları Ziya Gökalp Dizisi.

Ziya Gökalp (1985). *Tamamlanmamış Eserler*, (Birinci Cilt: Sosyoloji Dersleri, Hukuk Sosyolojisi, Din Sosyolojisi, Tatbiki Sosyoloji, Halk Klasikleri I, Nasreddin Hoca'nın Latifeleri), (Hazırlayan: Şevket Beysanoğlu), Ankara: Ziya Gökalp Derneği Yayını.

Ziya Gökalp (1986). *Türkçülüğün Esasları*, (Hazırlayan: Mehmet Kaplan), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Ziya Gökalp (1989). *Ziya Gökalp Külliyyatı -I Şiirler ve Halk Masalları*, (Hazırlayan: Fevziye Abdullah Tansel), Ankara: TTK Basımevi, 3.baskı.

Ziya Gökalp (2007). *Ziya Gökalp Kitaplar 1*, (Hazırlayanlar: Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz), İstanbul: YKY.

Ziya Gökalp (2009). *Küçük Mecmua II*, (Çeviriyazı: Şahin Filiz), Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

