

Ziya Gökalp

T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI



© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3312

ANMA VE ARMAĞAN ESERLER
30

www.kulturturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturturizm.gov.tr

FOTOĞRAFLAR
Ziya Gökalp Evi Müzesi Koleksiyonu
Ümit Yaşar Gözüm Arşivi

YAPIM
CMS Tanıtım

BASKI VE CİLT
Kalkan Matbaacılık
Adres: Büyük Sanayi 1. Cad. Alibey İşhanı 99/32
İskitler – ANKARA.
Tel: 0(312) 342 16 46 – Faks: 0(312) 384 57 46
Baskıya Hazırlık: Bizim Repro

BİRİNCİ BASKI
3000 Adet

BASIM YERİ-TARİHİ
Ankara, 2011.

Ziya Gökalp / Editörler Korkut Tuna, İsmail Coşkun.- Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

436 s.: res.; 21 cm. (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları; 3312, Kütüphaneler ve
Yayımlar Genel Müdürlüğü Anma ve Armağan Eserler; 30)

Albüm var
ISBN: 978-975-17-3570-6

I. Gökalp, Ziya. II. Tuna, Korkut. III. Coşkun, İsmail. IV. Seriler
928.94335

Ziya Gökalp

(1875 - 1924)



(1875 - 1924)

Türkiye’de milliyetçi düşüncenin önde gelen kuramcısı olan Ziya Gökalp (1875, Diyarbakır- 1924, İstanbul), Diyarbakır temsilcisi olarak İttihat ve Terakki’nin 1909’da Selanik’te yapılan toplantısına katılmış, toplumsal bilinci, öncelikle Jön Türkler ve İttihat ve Terakki hareketleri kapsamında belirginleşmiştir. İttihat ve Terakki düşüncesi kapsamında Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecinde kültürel sorunları, öz-kültür ve Batı uygarlığı ilişkileri içinde ele alan Ziya Gökalp, ülkemizde toplum-bilimin kurucularındandır.

Millî Kurtuluş Savaşı başlamadan önce 1919’da Malta’ya sürgüne gönderilenler arasında yer alan Gökalp, dönemin güncel sorunlarına ve sürgün yaşamına ilişkin görüşlerini “Limni ve Malta Mektupları”nda dile getirmiştir. Ziya Gökalp’in düşünce yapısının ve ulus bilincinin yapı taşları, “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” adlı önemli kitabında görülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecine düşünsel olarak eşlik eden ve yol göstermeye çalışan Gökalp, başta “Türk Yurdu” olmak üzere, çeşitli dergilerde felsefi derinliği olan yazılar yazmıştır. Bu önemli bilimci ve düşünür, söz konusu yazılarında Türk toplumunun uygarlık birikimi ve çizgisini, Batı uygarlığı ile ilişkileri verimli bir biçimde konulaştırmıştır. Türkiye’de ulusal bilincin ve kimliğin belirginleşmesi için bütün gücüyle uğraşan Gökalp, Emil Durkheim geleneğinden yararlanarak, “dayanışmacılık” yaklaşımını kuramsallaştırmıştır.

1914’te İstanbul Üniversitesi’nde göreve başlayan Gökalp, “Sosyoloji Bölümü”nü kurmanın dışında, Sosyoloji Enstitüsü’nü kurmak (1915) ve Sosyoloji Dergisi’ni yayımlamak (1917) suretiyle, bu bilim dalının Türkiye’de kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca bilen düşünür, karşılaştığı kavramsal güçlüğü yeni kavramlar üretmekle aşmaya çalışmış; ayrıca, dile ve şiire olan ilgisiyle edebiyat alanında da önemli bir yer tutmuştur.

Yukarıda anılan yapıtlarının dışında, “Kızıl Elma”, “Yeni Hayat”, “Türkçülüğün Esasları”, “Altın Işık” adlı kitapların da yazarı olan Ziya Gökalp, Bakanlığımız tarafından yayımlanan “Anma ve Armağan Kitaplar Dizisi” içerisinde yerini almış bulunmaktadır. Yakın tarihimizde önemli izler bırakan bu önemli fikir insanının düşünce yapısını çeşitli açılardan ortaya koyan bu çalışmanın düşünce tarihimizi öğrenmek isteyenler için yararlı olacağını umarak bu anma ve armağan kitabının hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkür ederim.

Ertuğrul Günay
Kültür ve Turizm Bakanı

SUNUŞ

Ziya Gökalp Anma Armağan kitabının hazırlanması tarafıma teklif edildiği zaman, seçimin doğru yapıldığını, böyle bir kitabın Ziya Gökalp tarafından kurulan ilk İçtimaiyat Kürsüsü olan şimdiki adıyla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü mensuplarınca hazırlanmasının çok isabetli olacağını belirtmiştim.

Ziya Gökalp Türk düşünce tarihinde benzersiz bir yere sahip olarak sadece sosyoloji biliminin Türkiye’de kurulmasına önderlik etmekle kalmayarak; bu bilimin, Türk tarihinin ve Türk toplumunun hizmetine sokulmasında da önemli hedefler ortaya koymuş bulunmaktadır.

Sosyoloji onun ellerinde sadece bir söylem ve ele alış biçimi olarak kalmamış, doğrudan Türk toplumunun sorunlarına yönelik, onun maddi ve manevi unsurlarını derlemeye, mevcut sorunlara çözüm üretmeye yönelik bir bilim hâlini almıştır. Bugün Türkiye’de bazı sosyoloji çalışmaları toplumun tarihi varoluş koşullarından kopuk olarak sürdürülüyorsa burada Ziya Gökalp’in bu temel yaklaşımı söz konusudur.

Ziya Gökalp yakın dönem sosyal tarihimizin ve toplumumuzun değerlendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti’nin sona ermesi ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kuruluşu sırasında karşılaşılan başta kimlik olmak üzere temel sorunların anlaşılmasında ve çözümünde büyük katkılara sahiptir. Yaptığı Kültür ve Medeniyet ayırımı ile Türk Milletindenim, İslam Ümmetindenim, Batı Medeniyetindenim yaklaşımı sadece devlet olarak karşılaşılan sorunlara değil, özellikle toplum olarak da karşılaşılabilecek sorunlara karşı bir çözüm teklifini ortaya koymuştur.

Türk toplumunun meselelerinin ele alınmasında muhakkak ki farklı yaklaşımlar söz konusudur ve olmalıdır da. Burada bizim için önemli olan Ziya Gökalp’in karşılaşılan sorunlara sosyoloji biliminin henüz uygulamaya yönelik kabiliyetinin netleşmediği bir ortamda gerekli yaklaşımları sergilemiş olmasıdır.

Bu kitapta sosyolojimizin ve bölümümüzün kurucusu Ziya Gökalp'in görüşleri yine sosyoloji alanında ve yakın sahalarda çalışanlarca ele alındı. Ziya Gökalp'in mesaisi değişik açılardan ve farklı yaklaşımlarla değerlendirildi. Ölümünün 75. , 80. ve doğumunun 130. yılları vesilesi ile yapılan toplantılar da sunulan tebliğler yanında bu kitabın da özgün bir içerikle dolu olması Ziya Gökalp adının Türk Sosyolojisi açısından hâlâ büyük bir önem taşıdığı ve yeri olduğunu bize göstermektedir.

Bu sosyolojimiz ve düşünce hayatımız açısından çok sevindirici bir durumdur. Bugün sosyolojinin toplumumuzun temel özelliklerinden bağımsız bir söylem biçimine dönüşmemiş olması Ziya Gökalp'in katkısına ve onun fikirlerini yorumlayanların çabasına bağlı olmuştur.

Arşivlerde birkaç bilinenin dışında yeni ve kitaba uygun çok yönlü görsellere ihtiyaç duyduğumuzda bir uzmanın desteğine başvurduk. Kitapta yer alan görseller değerli meslektaşımız Ümit Yaşar Gözüm'ün Kültür ve Turizm Bakanlığı arşivine bağışladığı kendi çalışmaları ve yine Ziya Gökalp Müzesi koleksiyonundan sağladığı görsellerden oluşmaktadır.

Bu ilginin devamı dileğiyle konuyu gündeme getiren ve çalışmalarıyla bu özgün kitaba katkısı olan herkese teşekkür ve minnet duygularımı sunarım.

Korkut Tuna
Editör

İÇİNDEKİLER

- 11 I. BÖLÜM**
YAŞAM ÖYKÜSÜ
- 12 Tülay Kaya
Eserlerinden ve Yakınlarının Yazdıklarından Hareketle
Ziya Gökalp Üzerine Biyografik Notlar
- 49 II. BÖLÜM**
ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE ZİYA GÖKALP
- 50 Recep Ertürk
Sosyoloji Öğreticisi Olarak Ziya Gökalp
- 57 Yılmaz Daşcıoğlu
Edebiyat Üzerinden Ulus İnşası: Ziya Gökalp'in Şairliği
- 67 III. BÖLÜM**
ESERLERİ
- 68 Aynur Erdoğan
Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak
- 91 Muhammet Veysel Bilici
Türkçülüğün Esasları
- 115 Adem Başpınar
Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri
- 129 Murat Şentürk
Kürt Aşiretlerinin Tetkiki: Siyasal ve Sosyolojik Bir Araştırma
- 151 Muhammed Fazıl Baş
Ziya Gökalp'in Malta Konferansları
- 168 Mesut Bostan
Şiirleri ve Mektupları Işığında Ziya Gökalp Düşüncesi
- 189 Muhammet Fatih Karakaya
Gökalp'in Son Eseri: Türk Medeniyeti Tarihi

197 IV. BÖLÜM
ZİYA GÖKALP VE TÜRK SOSYOLOGLARI

- 198 Recep Ertürk
Kurucu Sosyolog Ziya Gökalp
- 205 Enes Kabakçı
Durkheim ve Ziya Gökalp: Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi
- 218 Yücel Bulut
Hilmi Ziya'nın Ziya Gökalp'i
- 233 Nevin Güngör Ergan
Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp-Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Devamlılığı

253 V. BÖLÜM
ZİYA GÖKALP VE SOSYOLOJİSTİ

- 254 İftar Gözaydın
"Tuba Ağacının Feyizli ve Velud Üç Dalından Biri": Ziya Gökalp Düşüncesinde Din
- 269 Ayşen Şatıroğlu
Ziya Gökalp'in Aile Konusundaki Görüşleri
- 283 Oya Okan
İktisat-Milli İktisat-Ziya Gökalp
- 298 Suvat Parin
Ziya Gökalp'te Şehir
- 314 Mehmet Ali Beyhan
Ziya Gökalp'in Tarih Anlayışı ve Türk Medeniyeti Tarihi Adlı Eseri
- 331 Ayhan Bıçak
Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı
- 358 Ömer Faruk Ocakoğlu
Yeni Osmanlıların Tabii Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine
- 384 Bedri Mermutlu
Ziya Gökalp ve Mehmed Akif'ya da Türkçülük-İslamcılık Gerilimi
- 399 Rıdvan Turhan
Ziya Gökalp Derneği Tarafından Çıkarılan Ziya Gökalp Dergisi



“Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim”

Ziya Gökalp

I. BÖLÜM YAŞAM ÖYKÜSÜ

Eserlerinden ve Yakınlarının Yazdıklarından Hareketle Ziya Gökalp Üzerine Biyografik Notlar

*Tülay Kaya**

Ziya Gökalp, ülkemizde hakkında en çok çalışma yapılan ilk birkaç isimden biridir. Eserlerinin yeniden basılması ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar dışında, yaşam öyküsünü anlatan çok sayıda çalışmanın da “kahramanı”dır. Bu ilgi aynı zamanda içinde çelişkiler de barındırır. Belli yönleriyle öne çıkarılan Gökalp, yine aynı yönleri nedeniyle eleştirilmektedir. Bir külliyat oluşturacak kadar çok sayıda olan Ziya Gökalp portreleri öylesine çeşitli ve hatta birbirine taban tabana zıttır ki, Ziya Gökalp, okuyucunun karşısına âdeta anonim bir karakter olarak çıkar. Bununla birlikte, Ziya Gökalp üzerine toplantılar yapılmasının, çelişkilerle dolu olsa bile biyografiler yazılmasının bir anlamı olmalıdır. Tartışmaların bugün de onun üzerinden yürütülüyor oluşu, bir ilginin göstergesi olduğu kadar, onun düşüncelerinin mevcut toplumsal referanslarda hâlen bir karşılığı olduğu anlamına da gelir. Bu, Ziya Gökalp’in güncelliğini ölümünün üzerinden geçen bunca yıla rağmen koruduğunun bir ifadesi olduğu gibi, diğer yönüyle mensubu olduğu toplumun yaşadığı problemlerde bir değişme olmadığının bir görüntüsü olarak da okunabilir. Ziya Gökalp’in yaşam öyküsünün ve eserlerinin her yeni kuşakla yeniden gündeme getiriliyor oluşu, burada ne tür bir ihtiyaca karşılık geldiğinin anlaşılması bakımından çok yönlü olarak anlamlıdır ve yeniden değerlendirilmelidir.

Düşünürleri mensubu oldukları toplumun yansıtıcıları olarak görürsek, çoğu zaman birbiriyle uyuşmayan bu resmetmeler üzerinden toplumdaki kırılmaları da yakalama imkânına kavuşabiliriz. Bireyler, içinde yaşadıkları toplumların izlerini muhakkak ki üzerlerinde taşırlar. Bu Ziya Gökalp için de elbette geçerlidir, ancak onu farklı kılan, bu dönüşümleri sonraki kuşakların izlemelerine imkân verecek eserler bırakmış olmasıdır.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Bu yazıda, çok farklı resmedilen Ziya Gökalp portrelerinin dışında, objektifliği yakalamak adına, öncelikle Ziya Gökalp'in kendi hatıralarına, yakınlarının, öğrencilerinin ve arkadaşlarının ona dair anı ve izlenimlerine başvurulacaktır.

Damadı Ali Nüzhet Göksel'in,

Gökalp, orta boylu, şişmanca yapılı, beyaz tenli, siyah saçlı, elâ gözlü, dalgın ve rüya bakışlı idi. Yüzüne baktığınız zaman, çok defa başını sağa doğru eğilmiş görürdünüz. O daima düşünceli dururdu. Sesi tatlı, güler yüzlü, duruşu ve davranışlarıyla etrafındakilere emniyet verirdi... Fakat bu durgun ve sakin duran adamı, sık sık iç dünyasından bir yanardağ gibi zaman zaman fikir lavları fışkırtırdı...¹

sözlerinden ziyade, Ziya Gökalp'i "hezarfenlik" yerine, ihtisasın lüzumunu anlatan kişi olarak tanımlaması,² aynı zamanda Cumhuriyet Türkiye'si'nde hangi alana bakarsanız bakın, kazındığında altından Ziya Gökalp'in çabasının çıkıyor oluşunu doğrulamaktadır. Nasıl bir ortam Ziya Gökalp'i bu türden bir sorumluluk almaya itmişti? Dünyaya geldiği ve yaşamını sürdürdüğü kentler ve ortamlar bu anlamda belirleyici olmuştur.

Ziya Gökalp'in yaşam öyküsü eserlerinin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmesi bakımından önemlidir. Entelektüelin yaşam öyküsü ve eserleri arasındaki kaçınılmaz bağ, Ziya Gökalp'in yaşam öyküsünde de çok açık bir biçimde izlenebilir. Babasının verdiği isimle Mehmed Ziya, yaygın kabule göre 23 Mart 1876'da, Kanunu Esasi'nin ilanından kısa bir süre önce Diyarbakır'da çağının aydın bir ailesinin ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Ancak Cavit Orhan Tütengil'e göre,

Son yıllara gelinceye kadar Ziya Gökalp'in değil doğum günü, doğduğu yıl bile kesin olarak bilinmiyordu. Ahmet Cemil'in Ziya Gökalp'e dair hatıra yazısındaki rumî tarihe dayanarak 23 Mart 1876'yı Ziya Gökalp'in doğum günü olarak ilk defa bizim yazdığımızı sanıyoruz.³ Bu konuda yazan birçokları gibi Ahmet Cemil de Ziya Gökalp'in doğum tarihi olarak 24 Mart üzerinde durmakta idi.⁴ Ziya Gökalp'in doğum tarihini hesaplanmasına kaynak olan not, Ziya Gökalp Müzesi'nde bulunan *Dîvan-i Hâfız Şîrâzî* adlı kitabın ilk sayfasında bulunan "Oğlum Ziya'nın tarih-i vilâdeti 27 Safer 1293, 11 Mart 1292 Perşembe" cümlesidir.⁵

Doğduğu ev 23 Mart 1956'da müzeye dönüştürülmüştür. Muhakkak ki bu evin müzeye dönüştürülmesi kentin kültürel dokusuna çok önemli bir katkıdır. Kaldı ki, Ziya Gökalp'in dünyaya geldiği Diyarbakır, imparatorluk coğrafyasının önemli merkezlerinden biridir ve her şeyden önemlisi bir "şehir"dir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde Diyarbakır, Doğu'nun kültür merkezi olarak tasvir edilir. Hatta Diyarbakır için Anadolu'nun Selanik'i benzetmesi yapılır.⁶ Bunda, aydınların sürgün yeri olmasının da payı vardır. Bir iç hareketliliğin varlığına işaret eden bu benzetmenin yapıldığı Diyarbakır, Ziya Gökalp'in düşünce dünyasının gelişiminde, düşüncelerini uygulamaya koymasında, sunduğu imkânlar ya da imkânsızlıklarla belirleyici olmuş olmalıdır.



Memet Tevfik Efendi ailesi nüfus kütüğü

Düşüncesinin gelişiminde, doğduğu kentle bağlantılı olarak örgün öğretim kurumlarının ve bu kurumlar aracılığıyla tanıştığı hocalarının etkisi elbette azımsanamaz, ancak asıl şekillendirici etki yakın çevresinden gelmiştir. Ziya Gökalp'in yetişmesinde ailesinin büyük rolü vardır. Bu bakımdan ilk aklı gelenlerden birisi, babası Mehmet Tevfik Efendi'dir. Erkek kardeşi Emekli Topçu Albayı M. Nihad Bey, babalarının her yıl koleksiyon hâlinde ciltlettiği *Diyarbakır* gazetesini ve yine okuması için verdiği seçme kitapları, ağabeyi Ziya Gökalp'in çok erken yaşlardan itibaren dikkatle

okuduğunu, bir anlamda o yaşta bir çocuğun anlamakta güçlük çekeceği metinleri ağabeyinin rahatlıkla okuduğunu belirtir.⁷ Görülebileceği gibi Ziya Gökalp, resmî bir kurum çatısı altında öğrenime başlamadan çok önce ciddi ve planlı bir öğrenimden geçmiş bulunuyordu. Bu, Ziya Gökalp'in yetenekleriyle olduğu kadar, büyük ölçüde ailesinin birikimiyle ilişkilidir. Mahalle mekteplerinde başlayan ilköğrenimi 1886'da yazıldığı dört yıllık Mekteb-i Rüşdiye-i Askeriye'yle devam eder. Ziya Gökalp'in öğreniminin hiçbir aşamasında yurt dışında bulunmamış olmasında babası yine anahtar roldedir. Oğlunu Avrupa'ya öğrenim için göndermesi gerektiği tavsiyelerine Mehmet Tevfik Efendi karşı çıkar.⁸ 1890'da henüz çocuk denilebilecek bir yaşta, 14 yaşında iken babasını kaybetse de öğrenimine devam etmekten vazgeçmemiştir. Ziya Gökalp, babası hayatta olmasa da, onun kendisine dair beklentilerine karşılık vermiştir. Bunda amcası Hacı Hüseyin Hasib Efendi'nin de büyük katkıları olmuştur. Mehmet Tevfik Efendi'nin ölümünden birkaç ay sonra erkek kardeşi Hacı Hüseyin Hasib Efendi Malatya Mahkemesi Ceza Reisliği'nden emekliye ayrılarak yeğenlerinin başına geçmiştir. Amcası geldiğinde Ziya Gökalp, Askeri Rüşdiye'den mezundur. Bu dönemde amcasından Şark İlimleri ve İslam Felsefesi dersleri almış, Arapça ve Farsçasını ilerletmiştir.⁹ Bir sene kadar süren bu özel öğrenimin ardından Diyarbakır'da açılan İdâdî-i Mülkî'de sınava girerek ikinci sınıftan öğrenimine başlamıştır. Buradaki öğrenimi, özellikle Fransızcasını geliştirmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle okul müdürü Halil Bey'in "Fransızcaya da öteki dersleri derecesinde pek muvaffak olacak şekilde çalışması" maksadıyla, onu bu dersten ikmale bırakmış olması neticesinde Fransızca'yı büyük ölçüde kendi çabasıyla geliştirmiştir.¹⁰ Hiçbir yardım almadan yabancı dili bu ölçüde geliştirebilmiş olması aynı zamanda Ziya Gökalp'in münzevi kişiliğinin de ilk ipuçlarından biridir.

Ziya Gökalp, Abdülhamid'in tahta çıktığı zamanların çocuğudur. İstibdat yönetimi altında bir çocukluk ve gençlik dönemi geçirmiştir.¹¹ İdadi-i Mülkî'de öğrenci olduğu "Bu sıralarda 'Ey Sultan sen çekil, hükümrân biziz', nakaratlı manzumesini yazmış bulunuyordu."¹² Bunu siyasi harekete de dökmüştür. "1894 yılında okullara yapılan bir bildiriyle, öğrenciler, her akşam üç kez 'padişahım çok yaşa!' diye bağırmaya mecbur edilmişlerdi."¹³ Ama Ziya Gökalp'in başında bulunduğu grup "Milletim çok yaşa!" diye bağırır.



Ziya Gökalp Müzesi hazırlanırken

Bu hadisenin üzerine aile dostları ve okul öğretmenleri, onun “Padişahım milletinle çok yaşa” diye slogan attığını iddia ederek, henüz 17 yaşında olan Ziya Gökalp'in adli cezadan kurtulması sağlamışlardır.¹⁴



Ziya Gökalp İdadi III. Sınıf Talebesi iken ve Arkadaşı Halid Refet

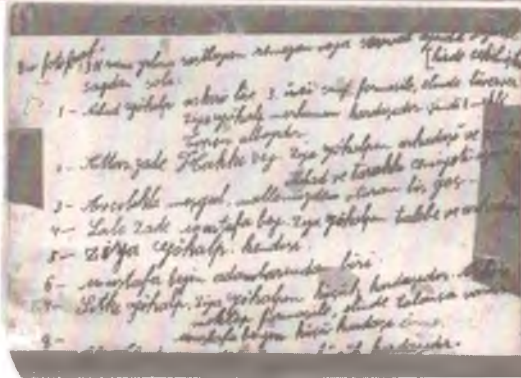
Eski sistemde mezuniyeti hak ettiği hâlde, 1894'te idadi eğitimin yedi yıla çıkarılması üzerine Ziya Gökalp tasdikname alarak okuldan ayrılmıştır.

Amacı İstanbul'a gidip öğrenimine devam etmektir. Ancak yakın çevresi özellikle amcası, okuldaki bu hareketliliğinden sonra Ziya Gökalp'i çok da gözünün önünden ayırmak istemez.. Bunun üzerine yaşam öyküsü anlatılırken en sık bahsi geçen olaylardan biri olarak intihar teşebbüsü vuku bulur. İntiharıyla ilgili, türlü çeşitli açıklamalar vardır: İmparatorluğun içinde bulunduğu durumun üzerinde yarattığı baskıdan, amcasının kızıyla evlenmek istememesine kadar çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. Diğer taraftan, kendisi *Küçük Mecmua*'ya yazdığı bir makalesinde olayı şöyle anlatmaktadır:



Ziya Gökalp İdadi (Lise) Son Sınıfında Talebe iken (1894 Yılı)

İdadide bir taraftan tabii ilimler okumaya, diğer yandan kelim dersleri almaya başladık, biri müspet, diğeri menfi elektiriğe sahip olan bu iki ters cereyan, ruhun boşluğunda her çarpışma oldukça hakikat şimşekleri yerine şüphencilik yıldırımları fırlamaya başladı... Bütün emelim bin türlü tehlikelerle tehdit olunan fakat istibdadın uyuşturucu macunuyla vaziyetinden habersiz olan milletimin mucizeli bir hamleyle kurtulmasının mümkün olup olmadığını bilmekti... Ne kelim, ne tasavvuf bana böyle bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi veremedi.¹⁵



Ziya Gökalp, kardeşleri ve mahalle arkadaşları

O dönem kolera salgını nedeniyle Diyarbakır'da bulunan Dr. Abdullah Cevdet, olayı şöyle anlatır: "Mecruhun yarası tarafımdan tedavi edilmiş ve on beş gün zarfında tamamen şifayab olmuştur. Bu intihar mutasaddisi, başı içinde kalan kurşundan hiçbir zaman şikayet etmemiştir."¹⁶

Ancak Ziya Gökalp böyle bir deneyimle sonuçlanan baskılara rağmen yüksek öğrenimine İstanbul'da devam etmekten vazgeçmemiştir. Kardeşi Nihad Bey'in yardımıyla İstanbul'a kaçar. Kardeşinin yardımları bu hadiseyle sınırlı değildir:

Ziya Gökalp daha pek genç yaşlarda istibdadın, hürriyet düşmanlarının mürteci unsurların takîp ve tehditleri altında pervasızca irşatlarını yaparken, o vakitler genç bir subay olan Mülâzım Nihad Bey onun hayatını birçok defalar bizzat korumaya mecbur kalmıştır. 31 Mart Vak'asında, Meşrutîyyetin İlânı'na takaddüm eden dalgalı günlerde Ziya Bey birkaç suikast teşebbüsüne mâruz kalmış; o karışık günlerde en sadık müdafaacısı kardeşi Nihad Bey olmuştur.¹⁷



*Ziya Gökalp'in Kardeşi Mehmed Nihad Gökalp
(1878'de bu evde doğu - 14 Mayıs 1954 Cuma sabahı saat 3.30'da Yenişehir'deki Gökalp
Apartmanında öldü, Mardinkapısına gömüldü).*

*VIII. Kolordu 15. Fırkasın Topçu Alayı Kumandanı iken
(Merzifon, 1932 Yılı)*

Ziya Gökalp, İstanbul'a ailesinin rızasını almadan geldiği için, büyük ölçüde maddi imkânsızlıklar yüzünden, 1895'te Mülkiye Baytar Mektebi'ne kayıt olmak zorunda kalır.¹⁸ Bu okuldaki öğrenciliği sürerken lisedeki tavrını sürdürür ve Meşrutiyet için savaş verenlerle ilişkiye girer. Çok geçmeden de İstanbul'da Tıbbiyelilerin kurmuş olduğu gizli cemiyet içinde çalışmaya başlar. Ali Şefkati Bey'in Londra'da çıkardığı *İstikbal* gazetesinin 23 Eylül 1895 tarihli 31. sayısında¹⁹ "İhtilal Şarkısı" başlıklı manzumesi yayımlanır. Ancak Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp'in bu yazısının yeni olmadığını, intihar teşebbüsü öncesinde yazılmış olduğunu belirtir.²⁰

O günlere ilişkin olarak Baytar Mektebi'nin henüz birinci sınıfında iken İstanbul'da bulunan, Diyarbakır İdadisi'nden hocası Doktor Yorgi ile aralarında geçen diyalog, sosyolojiyle ilişki kurusunun da ilk işaretlerini verir. Evinde ziyaret ettiği hocasının,

"Türkiya'da inkılâb, Türk milletinin ictimâ'i hayatına, millî ruhuna uygun olmalı! Yapılan Kanûn-i Esâsî (İsviçre'den tercüme edileceğine) Türk milletinin rûhundan kopmalı! İctimâî bünyesine tevafulk etmeli... (Bunu için de) Türk milletinin Psikolojisini, Sosyolojisini tedkik etmek lâzım" yolundaki öğütlerini düstur edinen M. Ziya diyor ki: "O günden itibaren (Baytar Mektebi'nin ilk sınıfında iken) Türk milletinin Sosyolojisiyle Psikolojisi'ni tedkik edebilmek için, evvelemirde, bu ilimlerin umumî esaslarını öğrenmeye başladım."²¹

Mülkiye Baytar Mektebi'ndeki öğrenciliği sırasında da, ilgisinin okul derslerinden ziyade toplumsal meselelerle sosyoloji ve felsefe üzerinde yoğunlaştığını, o sıralarda okul arkadaşı olduğu belirtilen Mehmet Âkif'in söylediklerinden izliyoruz. Mehmet Âkif, arkadaşı Mithat Cemal'le arasında geçen bir konuşmada şöyle der: "Sen bizde felsefeyi hazmetmiş adam arama... Ben Baytar Mektebi'nde talebe iken bir Diyarbakırlı Ziya vardı, yalnız o, felsefeden okuduklarını anlardı."²²

Ziya Gökalp'in tüm ısrarlara rağmen Diyarbakır'a dönmediği bu yıllarda, amcası, yeğeni Ziya Gökalp'in kendi kızıyla evlenmesini vasiyet ederek 1897'de ölür. Buna rağmen Ziya Gökalp'in Diyarbakır'a dönüşü ancak 1898'de gerçekleşecektir. İstanbul'da üyesi olduğu gizli cemiyetin bir şubesini de Diyarbakır'da açar. *Bahar* adlı gizli bir gazete de çıkarır. Burada Vali Halit Bey'e karşı mücadele edenler arasına katılır. Ancak Vali'nin

girişimleriyle “Ziya ve arkadaşları düzeni yıkıcı çalışmalarda bulundukları ve yasaklanmış yayınları bulundurdıkları gerekçesiyle” 14 Temmuz 1898’de tutuklanırlar.²³ Ne kadar süre hapishanede kaldığıyla ilgili bir bilgi olmasa da, serbest kaldıktan sonra İstanbul’a döner. Ancak hakkında soruşturma yapıldığı gerekçesiyle okula kaydı yapılmaz. 1899 Martında padişah aleyhine yazdığı yazılar ve mektuplar nedeniyle tekrar tutuklanır ve bugünkü Teknik Üniversite binası olan Taşkıışla’da on ay geçirir. Ziya Gökalp’in bu deneyimini, “Asker dolu bir koğuşun elbise deposu içinde geçen bu on aylık i’tikâf hayatı beni ruhî buhranlarımdan ebedi surette kurtardı”²⁴ sözleriyle ifade etmesi, intihar hadisesini de geride bıraktığının işaretini verir.

Hapishane çıkışı tekrar Diyarbakır’a döner ve 29 Aralık 1900’de amcasının kızı Vecihe Hanım’la evlenir.²⁵ Ziya Gökalp ve Vecihe Hanım’ın yedi çocuğu olmuştur ama hayatta kalanların sayısı üçtür: Senihe (Göksel), Hürriyet (Gökalp), Türkân (Yurtcanlı). Çok da duygusal bir tepki olarak görülebilecek bir hareketle ölen çocuklarının adlarıyla makalelere imza atmıştır.

Diyarbakır’da bulunduğu bu dönemde Millî aşiretine bağlı Hamidiye Hafif Süvari Alayı’nın Diyarbakır’da halkı huzursuz etmesinin üzerine arkadaşlarıyla halkı direnişe teşvik eder ve 13 Temmuz 1905’te telgrafhaneyi işgal ederler. Avrupa ile Asya ülkeleri arasındaki haberleşme Diyarbakır Telgrafhanesi’nden geçtiğinden, bu, çok stratejik bir harekettir. Haberleşmeye müdahale ederler ve istediklerini de elde ederler. Ancak Hamidiye Alayları’nın halk üzerinde baskılarını artırması üzerine, telgrafhane Ziya Gökalp ve etrafındakilerce 14 Ekim 1907’de yeniden işgal edilir.

Mevcut Ziya Gökalp portrelerini yeni baştan düşünmeye sevk eden bu hadise, Ziya Gökalp’in bire bir deneyimlerini anlattığı 350 mısralık bir destan olarak yayımlanan ilk kitabı *Şaki İbrahim Destanı*’na da konu olmuştur. Bu çalışması, 1908’de Diyarbakır’da basılmıştır.²⁶ İki formalık bu destanın ön dış kapağında, “Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Diyârbekir Merkezi Menfaatine tab’ettirilmiştir,” cümlesi vardır; yazanı kaydedilmemiş, arka dış kapağına, “Re’s-i Sene-i Hürriyet, 10 Temmuz, 1324” tarihi konmuştur.



Üç Kızı Hürriyet, Seniha, Türkan ve Yeğeni Fatma Gökalp

Zaten çok geçmeden 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. Artık İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbakır Merkezi'ni resmen kurmasının önünde hiçbir engel de kalmamıştır. 14 Kasım 1908'de dünyaya gelen kızına Hürriyet ismini vermiş olması da anlamlıdır. Yeni gelişmeler sonucunda yapmakta olduğu işlerinden istifa etmiş, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nde Diyarbakır, Van, Bitlis Vilayetleri müfettişi olarak görev yapmaya başlamıştır.²⁷ Bu görevini sürdürdüğü sırada, "23 Nisan 1909 Cuma, 31 Mart İrticâ'ı'nı müteakip 'İkinci Cuma' günü câmiden dönen Mutlakîyet taraftarları Hazi-Niyazi Beğ'in Selâmlığı'nda toplanıp bir hareket yapmak isterken, bunlarla görüşüp anlaşmak üzere içeri giren Müfettiş M. Ziya'nın, 'derisi yüzölme' tehdidiyle karşılaştığı" anlatılır.²⁸

Bu kargaşanın ortasında, kısa süren bir İstanbul deneyimi de olmuştur. İstanbul'da bulunduğu 1909 Mayıs'ında Maarif Nazırı olan Emrullah Efendi'nin teklifiyle Darülfünun Edebiyat Şubesi İlm-i Ruh ve 'Ulûm-i Diniyye-i Âliyye' Muallimliği Vekâleti'ne 600 kuruş maaşla tayin edildiği belirtilen Ziya Gökalp'in Darülfünun'daki bu ilk deneyimi maddi imkânsızlıklar ve eşinin rahatsızlığı sebebiyle oldukça kısa sürmüştür.²⁹ Tekrar Diyarbakır'a döner. Diyarbakır'da *Diyarbakır* gazetesinde ve 1909'da yine Diyarbakır'da çıkmaya başlayan ilk özel gazete *Peymân*'da şiirleri ve makaleleri yayımlanır.³⁰

18 Temmuz 1910'da Diyarbakır İl Milli Eğitim Müfettişliği'ne atanmıştır. Sonrasında Fırka'nın Selanik'teki toplantısına katılabilmek için buradan da istifa etmiştir. Bu kongrede Fırka'nın Merkez-i Umûmî Üyeliğine seçilmiştir. Selanik'te bulunduğu bu dönemde bir yandan da *Genç Kalemler*, *Yeni Felsefe* gibi dergilerde; *Rumeli* gibi gazetelerde değişik imzalarla yazmıştır.³¹ *Peymân* ve *Genç Kalemler*'de de farklı isimler kullandığını biliyoruz. Hüseyin Sedâd, Tevfik Vedâd, Sedad, Vedad, Mehdi kullandığı isimlerden birkaçıdır. Sedad ve Vedad, ölen iki oğlunun adlarıdır. Mehdi, kardeşi Nihad Gökalp'in ölmüş olan oğlunun adıdır.³² *Diyarbakır* ve *Peymân*'daki çalışmalarının yanı sıra Malta'ya sürülünceye kadar, *Türk Yurdu*, *Halka Doğu*, *İslam Mecmuası*, *İktisadiyat Mecmuası*, *Millî Tettebular Mecmuası* ve *Yeni Mecmua*'da çok sayıda yazısı yayımlanmıştır. Ziya Gökalp'in akrabalarından ve eski Diyarbakır, o dönemin ise Tekirdağ Milletvekili Ferid Alpiskender'in Ziya Gökalp için yaptığı:

(...) bundan yarım asır önce Osmanlı topraklarında bir fikir buhranı vardı, birtakım siyasetler çarpışıyordu. Reval Mülakatı yapıldığı sıralarda İmparatorluk içerisinde çarpışan fikirler, birleştirici değil, ayırıcı idi. Ziya Gökalp'in derin Şark ve Garp kültürü ile mücehhez olarak 1909'da Selânik'te *Genç Kalemler* mecmuasında fikirlerini yaymaya başlaması, dağınık sürülere yol gösteren bir Çobanyıldızı oldu...³³

değerlendirmesinde öne çıkan, Ziya Gökalp'in yayın yoluyla yakaladığı etkinliklerdir. Diğer yandan Türk düşüncesinde gazeteciliğin başından beri edindiği yeri ve önemi göstermesi bakımından, Ziya Gökalp, en çarpıcı örneklerden biridir. Fikir ve eğilimlerin özellikle gazetecilik ve dergicilik yoluyla yaygınlaştırılması, Türk düşüncesinin hakim geleneklerinden biridir. Ziya Gökalp, gazeteyi 20. yüzyılın en önemli kurumu olarak görür. Ona göre,

(...) gazeteden doğan yeni içtimâ tarzı ise amme (*publique*) adını alır. Âmmе, şifahî değil, tahrirî olduğu gibi, bir mahalle, bir dükkânda toplanmağa muhtaç değildir... Her gün aynı gazeteyi okuyanlar, aynı suretle duymağa, düşünmeğe, irade etmeğe alışarak müşterek bir vicdana malik olurlar. Bundan başka aynı vakalarla meşgul olurlar. Çünkü gazetede bu vakalar havadis olarak yazılmıştır... Gazete, her gün her ferdin ayağına giden ve herkesin anlayabileceği dersleri okutan canlı bir mekteptir.³⁴

Selanik'te bulunduğu bu dönemde, 1910 Aralık sonunda, Selanik Sultanî Mektebi'nde sosyoloji dersi okutmaya başlar.³⁵ 1911'de ailesini de Selanik'e taşır. Yine 1911'de, soyadı kanunu çıkmadan çok önce, *Altun Destan*'da ilk kez Gökalp mahlasını kullanmıştır.³⁶

Altun Destan örneğinden ilerleyecek olursak, Ziya Gökalp hiçbir konuda "ilham" gelmesini beklememiştir. Bütün çalışmalarını birbirini destekler bir vizyonla ortaya koymuştur. Bu anlamda Ziya Gökalp'in şiirle yakın ilişkisini şöyle açıkladığı belirtilir: "Çocuk terbiyesinde birtakım dersler, oyun tarzlarında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de bazı fikirlerin, vezin kisvesinde arz edilmesi fena mı olur?"³⁷

1912'de İttihat ve Terakki Fırkası Genel Merkezi İstanbul'a taşınmıştır. Bunun üzerine Ziya Gökalp de İstanbul'a taşınmıştır ve yine aynı yıl

Ergani Maden'den milletvekili seçilir. Ancak, Meclis'in 18 Ağustos 1912'de feshedilmesiyle bu görevi kısa sürer.³⁸ İstanbul'da bulunduğu bu dönemde *Türk Yurdu*'nda çalışmaya başlamıştır. *Türk Yurdu*'ndan çalışma arkadaşı Yusuf Akçura, Ziya Gökalp'in "Balkan Harbi arefesinden Cihan Harbi iptidasına kadar (...) *Türk Yurdu*'nun idare heyetinde azalık ve *Türk Yurdu* mecmuasında daimi muharrirlik etti"ğini belirtir.³⁹ Ziya Gökalp'in *Türk Yurdu*'nda çıkan yazıları arasında en öne çıkanı, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" başlığı altında yayımladığı makaleler dizisidir ki bu yazı dizisi⁴⁰ 1918'de kitap olarak basılmıştır. Ziya Gökalp, üç sözcükle kavramlaştırdığı bu çerçeveye, çökme sürecini yaşamakta olan İmparatorluğu bir arada tutmaya yarayacağını düşündüğü yeni bir kimlik ve siyaset önerisi sunmuştur.

23 Ocak 1913'te İttihatçıların tekrar iktidara gelmesinden sonra Darülfünun'da İçtimaiyat Müderrisi olarak göreve başladığı ifade edilse de,⁴¹ öğrencisi Hamit Sadi Selen, Ziya Gökalp'in I. Dünya Savaşı'nın başladığı dönem olan 1914-1915 ders yılında Edebiyat Fakültesinde sosyoloji dersi vermeye başladığını belirtir.⁴² Ziya Gökalp'in Darülfünun'da ders vermeye başladığı sıralarda yayımladığı ilk şiir kitabı *Kızıl Elma*'dır.⁴³ Kitabın yayımlanış tarihiyle ilgili farklı kaynakların farklı bilgiler verdiğini belirten Fevziye Abdullah Tansel'e göre bu tarih, 1914'tür.⁴⁴

Sosyolojinin ülkemizde kurumsal bir kimlik kazanması, Ziya Gökalp'in çabalarıyla olmuştur. Bu çabanın somut görüntülerinden biri de Ziya Gökalp'in ülkemizdeki ilk sosyoloji enstitüsü olan İçtimaiyat Darülmesai'si'ni kurmuş olmasıdır. Ziya Gökalp'in Darülfünun'da verdiği İlm-i İçtimâ, İlm-i İçtimâ-ı Dinî, İlm-i İçtimâ-ı Hukukî ve Amelî İçtimaiyyat dersleri Darülfünun taşbasmaları olarak ayrı ayrı basılmıştır.⁴⁵ Belirtmekte yarar var ki Ziya Gökalp'in Darülfünun'da üstlendiği dersin adı "İlm-i İçtimâ" idi. Ancak hemen sonra bu derse "İçtimaiyat" demiştir. Bu yönüyle Ziya Gökalp, ülkemizde varlığını hâlen sürdüren iki sosyolojik tutumdan birinin temsilcisidir. Sabahattin Bey'in de alana ilişkin çabası görmezden gelinemez. Ancak üniversitede yer edinenin Ziya Gökalp'in sosyoloji anlayışı olmasını Hilmi Ziya Ülken, Ziya Gökalp'in Sabahattin Bey'den farklı olarak "terkipçi bir kafa"yla hareket etmesine bağlar. Ona göre, "Hükûmet kuvvetiyle Durkheim'ci sosyoloji lise ve muallim mektepleri öğretimine kadar sokulduğu sıralarda öteki cereyanı kimse tanıımıyordu..."⁴⁶

Bu anlamda Ziya Gökalp, bir sürekliliğin de taşıyıcısıdır. Durkheim'ın sosyolojisini izlemiş olması her ne kadar onu aktarmacılık suçlamasıyla karşı karşıya bıraksa da Ziya Gökalp'in çabası aktarmacılığın çok ötesindedir. Ziya Gökalp, Durkheim'ı izlemiştir, ancak çalışmalarına bakıldığında çökmekte olan bir imparatorluğun sorunlarına çözüm bulabilmek adına Durkheim'inkinden farklı, özgün çalışmalar ortaya koyduğu görülmektedir. Ziya Gökalp'in liseler için yazdığı *İçtimaiyat* kitabının önsözünde söyledikleri bunu örnekler:

Bu kitab Durkheim'ın ilmi usulüne ve ilmi mezhebine göre yazılmış, muhtasar bir sosyolojidir. Bununla beraber, bu kitap, mukallidane (taklit edilerek) yazılmamış, muhakkikane (gerçeği araştırana yakınsak biçimde) tahrir edilmiştir (yazılmıştır). Çünkü, (...) tetkik sahası olarak Türk, İslam ve Osmanlı medeniyetlerini kabul etmiş(tir)... Bu tatbikat, kitabı orijinal bir eser haline koyar... Bu kitap hem tercümedir hem de te'lifdir.⁴⁷

Ziya Gökalp, dergicilik faaliyetini Darülfünun çatısı altında da sürdürür. 1917'de muavini Necmettin Sadak'la birlikte *İçtimaiyat Mecmuası*'nı çıkarırlar. Ancak 6 sayı yayımlanabilen *İçtimaiyat Mecmuası* dünyadaki ilk sosyoloji dergilerinden biridir. Bugün 3. Dizi olarak yayımlanmakta olan İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün dergisi, *Sosyoloji Dergisi*'nin başlangıcı olarak görülebilir. Yine aynı yıl Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*'yı yayımlamaya başlar. Kızı Senihe Göksel, *Yeni Mecmua*'nın çıktığı bu yılları, babasının en çok çalıştığı yıllar olarak anımsıyor:

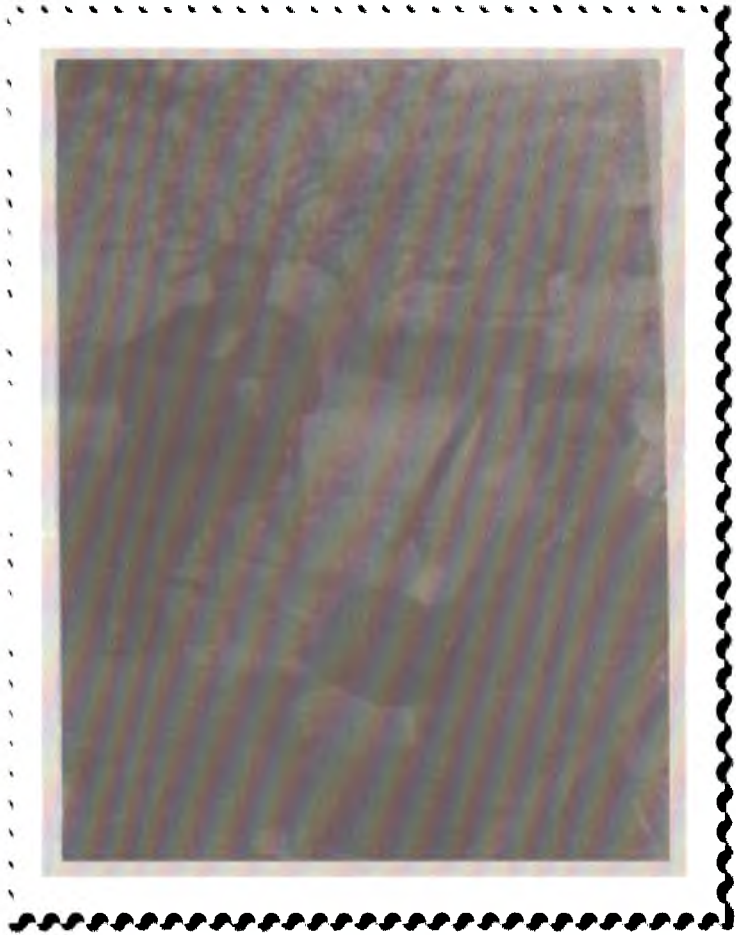
Arada da evimize, başta Yahya Kemal olduğu hâlde, Köprülü Fuat, Ahmet Ağaoğlu, Necmeddin Sadak, Ömer Seyfettin, Halim Sâbit ve diğer fikir ve kalem arkadaşları toplanırlar; babamın neş'esi bunlarla daha çok artardı. Konuşurlar, münakaşa yaparlar; bazen sabahlara kadar bu konuşmalar devam ederdi. Hele *Yeni Mecmua*'nın çıktığı yıllar, babamın en çok çalıştığı zamanlardı. Hatırlıyorum: Mecmuanın çıktığı gün, babamın âdeta bir bayram günü olurdu. O günler babam neş'elenir, yazdığı masalları bize okur, biz de onların birçoğunu ezberlerdik.⁴⁸

Söz konusu entelektüel heyecanın yaşandığı bu dönemde I. Dünya Savaşı'nın sonlanması ve getirdiği sonuçları sebebiyle, Ziya Gökalp, Darülfünun'daki kürsüsünden ve yayıncılık faaliyetlerinden de ayrılmak zorunda kalacaktır.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının ardından İstanbul işgal edilmiştir. Bu işgal süreci eski hükümetin ileri gelenleri ve hükümetle ilişkili birçok ismin tutuklanmasını da beraberinde getirmiştir. Tutuklanan onlarca kişi arasında Ziya Gökalp de vardır. Ziya Gökalp, 30 Ocak 1919'da tutuklanır. 29 Nisan 1919 tarihli *İkdam* gazetesinden aktarılan bilgiye göre Ziya Gökalp ve İttihad ve Terakki Partisi yöneticilerinden bir bölümünün "savaş sırasında millî savunma işlerinde yardımcı olmak üzere kurulan Teşkilât-ı Mahsusa idaresini tehcir (göç ettirme) ve taktilde (öldürmede) kullanmak vs. suçlarından ötürü yargılanmaları..." istenmektedir.⁴⁹ Ziya Gökalp ve 66 arkadaşı, Prenses İna adlı İngiliz gemisine bindirilerek sürgüne gönderilir.⁵⁰ Ziya Gökalp, Amiral Calthorpe'un Malta'ya sürgüne gönderilecekler arasında birinci sınıf olarak nitelendirdiği 12 kişi arasındadır. Prens Abbas Halim Paşa, Prens Sait Halim Paşa, Mithat Şükrü Bey, Hacı Adil Bey... İsimlerden anlaşılacağı üzere sürgüne gönderilenler, İttihat ve Terakki'nin önde gelenleridir. Malta sürgünü bu 12 kişi, önce Limni'de Mondros Adası'nda 4 ay tutulur, sonra da Malta'ya gönderilirler.⁵¹

Ziya Gökalp, Malta'da da İstanbul'da yakın mesaiide bulunduğu birçok kişiyle beraberdir. Bu anlamda sosyal çevresi hazırdır. Ahmet Ağaoğlu ve Ahmet Emin Yalman ilk akla gelen isimlerdir. Ahmet Ağaoğlu ile *Türk Yurdu*'nda kurulmuş olan bir ilişkisi vardır. Ahmet Emin Yalman ise Darülfünun'da muavinliğini yapmıştır. Yalman'ın Malta'daki Ziya Gökalp tasviri, sürgünlük nedeniyle ruhsal çöküntü içinde olan bir ruh hâlinde çok uzaktır:

Malta'da Ziya Gökalp kadar serbestlik duyan esir yoktu. Ziya Bey'in her günlük hayatı zaman ve mekân anlamlarından çok uzaktı, dimağında geçmiş ve her türlü teferruatıyla mükemmel düzenlenmiş bir sosyal alem vardı. Yeni kitaplar okuyarak, daima yeni ve orijinal mahsuller veren yaman dimağını harekete getirerek yeni gerçekler bulur ve bunları derhal ait olduğu hücrelere yerleştirirdi. Ziya Gökalp Bey'in hiç şüphesiz maddi sıkıntıları vardı. Pek sevdiği çocukları için çok üzüldüğü şüphesizdi, fakat hiç renk vermez, dertlerini kimseye açmazdı... Ziya Bey Malta'da bulunduğu müddetçe her sabah devamlı surette sosyoloji ve felsefeye dair dersler vermiştir... Polverista zindanını bir nevi üniversite hâline koyabildiğinden dolayı içi rahattı, ruhu her şeye rağmen hazla doluydu.⁵²



Ziya Gökalp Malta Adası'nda esarette



Ziya Gökalp'in Malta'dan yazdığı posta kartlarından; "Kardeşim Nihad Bey'e, 25 Mart 1336 (1920).



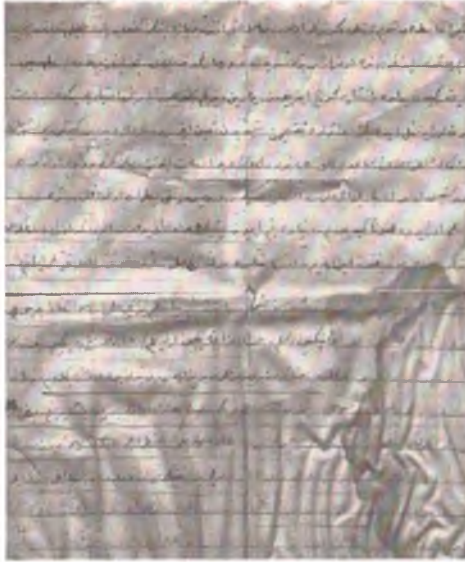
Ziya Gökalp'in Malta'dan yazdığı posta kartlarından; "Kardeşim Nihad Bey'e 27 Mayıs 1336 (1920)

Ziya Gökalp, bu sürgünlük döneminde ailesiyle ilgilenmeyi de sürdürmüştür. Oradan her hafta ailesine mektuplar yazmıştır. Bu mektuplar *Limni ve Malta Mektupları* adıyla bir kitapta toplanacaktır.⁵³ *Limni ve Malta Mektupları*, aileye olan özlem kadar, bir programı da ifade eder. Düzenli olarak yazmış olduğu bu mektuplar, Ziya Gökalp'in ne kadar idealist bir insan olduğunun da ifadesidir.

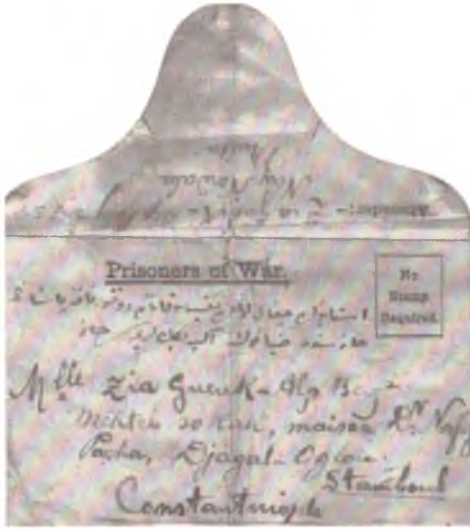
Mektuplarının en önemli özelliklerinden birisi Türkiye tarihinin çok önemli bir dönemini sürgünde geçiren bir düşünürün derlendirmeleri ve düşünceleridir... Ancak söz konusu dönemde Ziya Gökalp'in yazma koşulu ve yazılarını yayımlama olanağı bulamamaktadır. Tek imkânı da yazdığı mektuplardır. O nedenle mektuplar bir "savaş suçlusu" sanığının günlük yaşamını yansıtmamasından öteye bir döneme damgasını vurmuş bir düşünce ve siyaset adamının düşüncelerini ifade edebildiği araçlardan en önemlisi olarak görülebilir... Söz konusu dönem toplum tarihimizin en önemli dönemidir. Bir kopuşun gerçekleştiği dönemdir. O nedenle söz konusu dönemde Ziya Gökalp'in ilgileri, çabaları ayrıca incelenmeye ve izlenmeye değerdir... Kopuşun ve sürekliliğin aynı düşünce adamında ifadesini bulması kopuş döneminin özellikleri üstünde daha bir özenle durulmasını zorunlu kılmaktadır. Söz konusu dönem büyük ölçüde Ziya Gökalp'in Malta'da bulunduğu dönemdir. O nedenle *Limni-Malta Mektupları* bir düşünürün ailesine yazdığı mektuplar olmaktan ya da edebî yönünden çok başka değer taşımaktadır.⁵⁴

Londra Konferansı'nda, İngiliz esirleriyle Malta'daki Türklerin değiştirilmesi konusunda bir anlaşmaya varılınca, kızının anlatımıyla Ziya Gökalp'in "okumak, yazmak ve okutmakla" geçirdiği Malta günleri sona erer.⁵⁵ Ziya Gökalp de bazı arkadaşlarıyla 1921 baharında İstanbul'a döner. Diyarbakır'a hemen dönmez. Malta dönüşü Yunus Nadi'nin Kayseri'de basılan *Yeni Gün* gazetesinde birkaç makale yayımlar. 1921 güzünde Diyarbakır'a gelir. Bu sıralarda Nümune Mektebi'nde haftada iki gün felsefe ve içtimaiyat dersleri vermiştir.⁵⁶ Bir süre sonra bu dersler, "Gece Dersleri" adıyla devam etmiştir.⁵⁷

Bu çalışmalarının yanı sıra 5 Haziran 1922'de Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'nın ilk sayısını çıkartır. Yeni devletin fikir organı vazifesi gördüğü belirtilen bu dergi 33 sayı çıkmıştır. Zorluklarla çıkmış bir dergidir. Hatta



Ziya Gökalp'in Malta mektuplarından



Ziya Gökalp'in Malta Mektuplarından

"İstanbul'da Cağaloğlu'nda Mektep Sokağında
Doktor Nâfiz Paşa'nın hanesinde Ziya GÖKALP
Bey'in kardeşi Nihad Bey'e".

"İstanbul'da Cağaloğlu'nda Mektep Sokağında
Doktor Nâfiz Paşa'nın hanesinde Ziya GÖKALP
Bey'in Haremi Hanım'a mahsustur".

"Perşembe, 12 Şubat 1336(1920), Yeniverdâle. Kardeşim Nihad Bey'e

"Sevgili kardeşim! 28 Kânûncâzî tarihli bir mektubunuzu aldım. Refikânî
Seniha'den de 27,28 Kânûncâzî ve 1 Şubat tarihli altı mektup geldi....
.....Mefkûrem yükseldikçe ben sıkıntılarımı unuturum. Ben bahşeyarlığı
sevgi ile mefkûrede bulan bir adamım. Bundan dolayıdır ki vecdim artar
eksimez. Hepinizi Allaha ısmarladım aziz kardeşim. Kardeşim
Ziya GÖKALP

"Kardeşim Binbaşı Nihad Bey'e Perşembe, 11 Mart 1336(1920), Polverista

"Aziz kardeşim,
"Bu posta da yedi mektup aldım. İkisi Refikânî'den, Üç. Seniha'den, biri
sizden, bir kart da Fatma Hanım'dan Gönderdiğiniz dört kitabı al-
dığımı çoktan bildirmiştim. Demek ki o mektubunu almışsınız. Arşın gaz-
etesindeki arkadaşlara da selâmımı tabliğ ediniz. Gönderdiğiniz kitapları gö-
lay: Emin Bey'e teşekkür ettiğimi de lütfen söyleyiniz. Cümlelerinizi Allaha
emanet ettim sevgili kardeşim."

Kardeşim
Ziya GÖKALP

"Pazartesi, 23 Şubat 1336(1920), Polverista. Kardeşim Nihad Bey'e

"Sevgili kardeşim! Bu hafta 5, 7, 8, 12 tarihli altı mektup aldım.
Dördü refikâmdan, ikisi Seniha'den. ... Paris'e ısmarladığım kitap-
lar geldi. Bir haftadanberi felsefe derslerini takip ediyoruz. ...
Ders arkadaşlarımız, çabuk gidersek felsefe kitabını bitirebileceğiz
diye endişe ediyorlar. ... Artık hiç paket ve kitap istemem. Paris'te
ten, Londra'dan kitap getirtmek daha ucuz oluyor. ... Cümlelerinizi
Allaha ısmarladım, muazzez kardeşim.

Kardeşim
Ziya GÖKALP

Ziya Gökâlp'in Malta Mektuplarının açıklaması

Ziya Gökalp'in *Küçük Mecmua*'nın masraflarını karşılamak için Maarif Vekaleti'ne kütüphanesini satmak zorunda kaldığı belirtilir.⁵⁸

Diyarbakır'da çıkardığı bu dergide çocuk masallarına da yer vermiştir.⁵⁹ Ziya Gökalp, masallarla profesyonel olarak ilgilenmiştir. Bu nedenle de ülkemizde ona Türk folklor ve etnografyasının başlatıcısı payesi veren derlemeler de mevcuttur.⁶⁰ Ziya Gökalp, Diyarbakır'da Gençlik Derneği'nde toplanan gençleri folklor ve etnografya malzemeleri toplamaya yönlendirmiştir. Buna halk türküleri de dahildir. Fuat Köprülü'ye yazdığı 8 Ağustos 1922 günlü mektubunda bunu anlatır. Köprülü'ye gönderdiği bu mektuptan, Diyarbakır'ın yaşlı kadınlarından eski türküleri söyleyip notaya aldığını öğreniyoruz.⁶¹ Kızı da babasının bu faaliyetini teyit eder:

Babam yazdığı masalların bir kısmını annemden dinlemişti. Annem, Diyarbakır'de masal söyleyen kadınları arar bulur, bunları eve davet ederdi. Bu masal söyleyen hanımların anlattıklarını dinler, sonra bunları yazar babama verirdim. Babam bunları okur ve masal deyim, motif ve üslûbiyle bunları manzum ve mensur olarak yazardı. Yazdığı bu masalları anneme okur, ondan sonra neşrederdi. Böylece folklor işlerinde, annem babamın en çalışkan bir yardımcısı idi diyebilirim.⁶²

Halk masallarına ilgisinin nedenlerini Ziya Gökalp şöyle anlatır:

Halk masalları, bir milletin en zengin hazinelerinden biridir. Milletin eski seciyesi, eski mefkûreleri masallarında mahfuzdur. Avrupa'nın bütün milletleri, millî seciyelerini, eski mefkûrelerini anlayabilmek için, memleketlerinde naklolunan umum halk masallarını zapt etmişlerdir. Bu masalların kahramanlarını herkes tanır. Çünkü yüksek edebiyata da telmih tariki ile girmiştir. Bu masalların çocuk terbiyesinde de büyük rolü vardır. Kıraat kitapları hep bu masallarla doludur. Küçük çocukların dikkatini, alakasını yalnız masallar celp eder.⁶³

Ziya Gökalp, Malta dönüşü çalışmalarını aralıksız sürdürme çabasında olsa da, burada hiçbir şey bıraktığı gibi değildir. Üniversitede Kürsüsünde çalışması tekrar mümkün olamayacaktır.

12 Ekim 1922'de Dârülfünun Emîni (Üniversite Rektörü) İsmail Hakkı (Balatacioğlu) Beğ'den şu telgrafi almıştı: "Psikolojiye Müstenid İctimaiyat Kürsüsü emrinize açılmıştır. Teşrifinizi bekliyoruz."

Bu telgrafi okurken, acı acı güldü. Çünkü, o Malta'ya sürüldükten sonra, kendisinin kurduğu "İçtimaiyat Dersleri"ni muavini Necmeddin Sadık'a vermişlerdi. Bir defa olsun, Dârülfünun arkadaşları ne kendisini, ne de ailesini arayıp sormamışlardı. Halbuki, Edebiyat Fakültesi'ni modern bir hale getiren ve profesörlerin bir kısmını Fakülte'ye aldirtan ve bunlardan daha mühim olarak, üniversite muhtariyetini temin eden de o idi. Hiçbir şeye karşı şikâyet etmeyen Gökalp, o gün de susmuştu.⁶⁴

Oldukça kırıncı bir süreçten geçen Ziya Gökalp, 1923 Martında Telif ve Tercüme Heyeti Reisliği'ne getirildiği için Ankara'ya gider ve *Küçük Mecmua* kapanır. Yeni görevini ifa ettiği bu dönemde aynı zamanda *Hâkimiyet-i Milliye*, *Yeni Türkiye*, *Yeni Gün*, *Cumhuriyet* gazetelerinde yazmaktadır.⁶⁵ Yine, *Türk Töresi*, *Türkçülüğün Esasları*, *Altın Işık* ve *Doğru Yol*, *Hâkimiyet-i Milliye ve Umdelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri* kitapları 1923'te basılmıştır.

Türkçülüğün Esasları, Malta dönüşü sonrasının ürünüdür. "Baştan tırnağa bir sistem" ifade ettiği belirtilen bu çalışma⁶⁶ değişen koşulların bir refleksi olarak da görülebilir. Savaş sona ermiştir, İmparatorluk dağılmıştır. Bu koşullarda Ziya Gökalp, görüşlerini yeni koşullara uydurma çabasında olacaktır. Bu çabanın ürünü *Türkçülüğün Esasları*'dır. Çünkü,

Ziya Gökalp yeni koşullarda çok etkili olmasa da yeni çerçevenin içinde yer alacak şekilde görüşlerinde düzeltmeler yapma gereği duymuştur... Ziya Gökalp, Türk toplumunun dünya üstündeki yerindeki değişimi ve gelecekteki yerini *Türkçülüğün Esasları*'nda dile getirmiştir.⁶⁷

Altın Işık da bu dönemin ürünüdür. Aslında Ziya Gökalp'in bir Türk destanı yazma tasarısının bir ürünü olduğu belirtilir. Bunun ilk ürünü de *Altın Işık* olmuş, ancak arkasını getirme olanağını bulamamıştır.⁶⁸

11 Ağustos 1923'te TBMM 11. Döneminde Diyarbakır Millervekili seçilir ve Ankara'daki Telif-Tercüme'deki görevinden ayrılır. Bu sıralarda Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, Halk Fırkası adını almıştır. Ziya Gökalp'in Halk Fırkası'nın program ve ilkelerinin tahlil ve tasnifini yaptığı *Doğru Yol*, *Hâkimiyet-i Milliye ve Umdelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri* adlı çalışmasını yayımlamıştır.⁶⁹

Geriye dönüp bakıldığında, Ziya Gökalp'in bilim adamı kimliği ile siyasetçi kimliği sıklıkla birbirlerine karşı konumlandırılır ve bunun üzerinden Ziya Gökalp eleştirilir. Oysa ki,

Kendisine defaatle teklif olunan vekâlet sandalyesini istihkarla reddetmiştir. Zaten vekâlet sandalyesini “Firavun sandalyesi” tesmiye eden odur... Bu büyük adamı “ilmi siyasete alet etmek”le ithihâm edenler, tamamen aldanıyorlar. Kaziye, tamamen aksinedir. O, siyaseti ilim ve fikir için alet ittihaz etmiştir.⁷⁰

Kaldı ki bugün Ziya Gökalp'i hatırlama, hakkında çalışmalar yapma, doğum ve ölüm yıldönümleri toplantıları düzenleme sebebimiz, onun siyasetçi kimliği değil, öncelikle ülkemizde sosyoloji biliminin kurucusu olması dolayısıyladır.

Yeni dönemde siyasi etkinliğini kaybetmesi yalnızlaştırılmasını da beraberinde getirmiştir. Bunun en açık kanıtı, kurucusu olduğu kürsünün kapılarının kendisine açılmamış olmasıdır. Zekeriya Sertel, Ziya Gökalp'in ölümüne az bir süre kalmış olan bu dönemini dair izlenimlerini aktarır:

1924 yılının ilk ayları idi. Amerika'dan yeni gelmiştim. Bir gün Ziya Gökalp'la Türk Ocağı'nda karşılaştım. Bir vakitler Türk Ocağı'nın peygamberlerinden biri sayılan Ziya Bey yapayalnız bir köşeye sinmiş, kendi âlemine dalmıştı. Eskiden çevresini çeviren gençlerden kimse kalmamıştı. Ziya Bey kendi köşesinde tek başına bırakılmıştı. Çevresi ile hiç ilgilenmiyor gibiydi. Ama gerçekte çevresi onunla eskisi gibi ilgilenmiyordu. Çünkü Ziya Gökalp tahttan indirilmişti... Ben yanına gelince sevindi. Bana Amerika'daki sosyoloji akımlarını sordu. O vakitler Amerika'da sosyoloji alanında ün salmış Giddings adında bir profesör vardı. İleri sürdüğü teori Avrupa sosyologlarının teorilerine uymuyordu. Ziya Bey ilgilenmedi.⁷¹

Bu sıralar Ziya Gökalp'in sağlığı da yerinde değildir. Ancak çalışmaktan da vazgeçmemiştir. Ziya Gökalp, *Çınaraltı Yazıları*'nı hayatının son aylarında yazmıştır. Bu yazılarının bir kısmı *Küçük Mecmua*'da, bir kısmı da *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanmıştır.⁷² Sağlık problemlerine rağmen, Latife Hanım'a hitaben *Türk Medeniyeti Tarihi*'ni de bu sıralar yazmaya çalışmaktadır. Kızı Senihe Göksel, oldukça hasta olmasına rağmen,

babasının bu dönemini, “bu aylar zarfında *Türk Medeniyeti Tarihi*’nin tashihlerini yaparken yerinden kalkar, oturur, güler, konuşur; bu düzeltme işi bitince tekrar yatağa uzanırdı,”⁷³ diye hatırlar. Ziya Gökalp’in tedavisini yapan doktorlardan Âkil Muhtar’a aktardığı hastalığına ilişkin şikayetleri, geçirdiği zor günleri de anlatır:

Altı aydan beri dalgınlığım var. Çok uyumak istiyorum. Zihnen yorgunum. Eskisi gibi düşünüp yazamıyorum. Çok kere bir cümleyi yazdıktan sonra ikincisini yazmaya başladığım zaman ilkini unutuyorum ve yeniden okumadan yeni cümleyi ona bağlayamıyorum. Halbuki Türk tarihini yazmaya başladım. Bilhassa meşgul olduğum devreyle alâkalı hadiselerin anahtarını da buldum. O zamanın vak’alarını bununla kolayca izah ediyorum.⁷⁴

Kendisine ansefalit teşhisi konmuştur.⁷⁵ 14 Ekim 1924’te Taksim’de şimdi konsolosluk olan binadaki Fransız Pasteur Hastanesi’ne yatırılır.⁷⁶ Mustafa Kemal’den 21 Ekim 1924’te kendisini çok mutlu eden bir telgraf almıştır:

Rahatsızlığınızdan çok teessürle haberdar oldum. Sıhhat ve afiyetiniz haberlerine memleketçe intizar olunmaktadır. Sür’atle iadei afiyetiniz için Avrupa’da tedavinize ihtiyaç varsa icap eden her şeyin tahsisini tekeffül ediyorum. Sıhhatınız ve mahalli tedaviniz hakkında iş’arımızı bekler, muhabbetkâr selâmlarımı beyan ederim.⁷⁷

Hastanede bulunduğu sıralarda kendini ziyarete gelen bir gençle uzun uzun konuştuktan sonra, “Ne yazık, kafamdaki fikirleri veremedim; eserimi tamamlayamadım. Bunları hep beraber götürüyorum,” der⁷⁸ ve *Türk Medeniyeti Tarihi* ölümünden sonra yayımlanır.

Ölümü hakkında Fransız Hastanesi Doktoru Gassen imzalı 25 Ekim 1924 tarihli rapor oldukça kısadır: “14 Teşrinevvel (Ekim) 1924’te hastaneye getirilen Diyarbekir mebusu 48 yaşlarında Ziya Gökalp Bey bu sabah saat beşte meningo-encephalo myelite Diffuse aigue hastalığından vefat etmiştir.”⁷⁹

Ziya Gökalp, yeni koşullarda sırt çevrilmiş bir düşünce adamı olsa da, ölümünün ardından mevcut durumu yalanlarcasına büyük bir törenle defnedilmiştir. Ziya Gökalp’e karşı çelişkilerle dolu bu ilginin ya da

ilgisizliğin tezahürleri, onun eserlerinin yeniden basılmasında da kendini gösterir. Eserlerinin tamamı bir seri hâlinde bugün de basılmamıştır. Bu konunun, doğum ve ölüm yıldönümü toplantılarında dile getirilmesinden öte gidilememiştir.

Türk toplumuna ilişkin hangi konu ele alınırsa alınsın, hemen neredeyse ilk basamak Ziya Gökalp'tir. Bununla birlikte, sahip olduğu konumuna rağmen Ziya Gökalp üzerine yapılan çalışmaların tek yönlülüğü aşabildiğini söylemek güçtür. Bu çalışmalarda, Ziya Gökalp ya hiçbir eleştiriye izin vermeyecek insanüstü bir varlığa dönüştürülerek yüceltilmiş ya da yine anlama gereği duyulmadan, çalışmaları tarihi ve toplumsal koşullardan soyutlayarak yerilmiş ve görmezden gelinmiştir.

Birbirleriyle çelişik Ziya Gökalp portrelerine rağmen, esas olarak çalışmalarından hareket ettiğimizde, Ziya Gökalp'in, toplumsal dönüşümlerin şiddetlendiği dönemlerde, toplumsal reflekslerin korunması anlamında kültürel kodların inşası sorumluluğunu kendine vazife edindiğini görürüz. Çalışmalarıyla, çökmekte olan bir imparatorluğun yaşatılma çabalarını, şartlar değişince de yeni devletin temellendirilmesi önerilerini yansıtır. Sorumluluk almıştır. Tüm yaşamı ve eserleri bu çabanın örnekleriyle doludur.

Eleştirilse de, Ziya Gökalp'in her kuşakla birlikte yeniden gündeme getiriliyor oluşu, mevcut sorunlarda bir değişme olmadığını gösterdiği kadar, bir başka açıdan da Ziya Gökalp'in güncelliğini koruduğunun işaretidir. Ama bu durum, aynı zamanda, Ziya Gökalp'in kuşaklar boyunca hakkı verilerek tanıtılmadığının ve anlaşılmadığının; kritik okuma ve değerlendirmelerimizdeki eksikliğin su yüzüne çıkışı olarak da görülebilir.

Dipnotlar

1. Ali Nüzhet Göksel, "Ziya Gökalp'in Portresi ve Fikirleri", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu:3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 62-68, s. 63.
2. Ali Nüzhet Göksel, "Ziya Gökalp'in Ölümünün On Beşinci Yıldönümü", *Ziya Gökalp ve Çınaraltı*, İstanbul, İkbal Kitabevi, Kenan Basımevi, 1939, s. 3-7, s. 4.
3. Bkz. *İş Dergisi*, 1944, Sayı 39/40, s. 29, akt. Cavit Orhan Tütengil, "Ziya Gökalp Müzesi", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 82-84, s. 84.
4. Bkz. *Diyarbakır Gazetesi*, 24 Mart 1928, Sayı 334, akt. Tütengil, "Ziya Gökalp Müzesi", s. 82-84, s. 84.
5. Tütengil, "Ziya Gökalp Müzesi", s. 82-84, s. 84.
6. Ziyaeddin Fındıkoğlu, "Ziya Gökalp ve Meselelerimiz", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 77-79, s. 77.
7. Nihad Gökalp, "Merhum Ziya Gökalp Beğ'in Doğumu ve Ölümü II", *80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 111-118, s. 117.
8. Ziya Gökalp, "Babamın Vasiyet", *Küçük Mecmua*, Sayı 17, s. 1-3, akt. M. Fahrettin Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu, Gökalp Ailesi Kütüğü, Ziya Gökalp'in Kronolojisi ve Gökalp Albümü", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 148-240, s. 217.
9. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 148-240, s. 217.
10. M. Nihat Gökalp, "Ağabeyim Ziya Gökalp'in Hayatı", *Ziya Gökalp*, Sayı 6, Ocak-Nisan 1977, Cilt 2, s. 163-177, s. 166.
11. İbrahim Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", *Sosyoloji Konferansları 1976 Yılı Ondördüncü kitap*, Sosyoloji Enstitüsü Yayını No. 1-73, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1976, s. 1-16, s. 5.
12. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 218.
13. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 6.

14. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 218.
15. *Küçük Mecmua*, Sayı 18, akt. M. Nuri Özdeniz, "Ziya Gökalp ve Türkleşmek", *Sosyoloji Konferansları*, 1976 Yılı Ondördüncü Kitap, Sosyoloji Enstitüsü Yayını No. 1-73, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1976, s. 25-46, s. 26-27; Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı*, İstanbul, 1956, s. 9.
16. Cavit Orhan Tütengil, "Ölümünün 50. Yılında Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp*, Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 31-33, s. 31.
17. Refik Erder, Müze Açılış Konuşması", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 18.
18. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 7.
19. Bkz. *Küçük Mecmua*, Sayı 18, 1922, s. 4.
20. Tütengil, "Ölümünün 50. Yılında Ziya Gökalp", s. 32.
21. Ziya Gökalp, "Hocamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, Sayı 18, s. 1-5, akt. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 148-240, s. 220.
22. Mehmet Emin Erişirgil, "Ziya Gökalp'in Öğretime ve Terbiyeye Ait Fikirleri", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 48-62, s. 50.
23. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 7.
24. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'in Diyarbakır'daki Çalışmaları", *Ziya Gökalp*, Sayı 41, Ocak-Mart 1986, Cilt 7, s. 34-60, s. 40.
25. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 8.
26. Cavit Orhan Tütengil, "Gökalp 100 Yaşında", *Ziya Gökalp*, Sayı 5, Cilt 2, Nisan-Ekim 1976, s. 59-61, s. 60 (*Cumhuriyet*, 23 Mart 1976).
27. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 222.
28. M. N. Gökalp'in anlattıklarını akt. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 223; Beysanoğlu, *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı*, s. 15-16.
29. Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 44.
30. Hikmet Dizdaroğlu, "Ziya Gökalp Hakkında Yeni Bilgiler", *Ziya Gökalp*, Sayı 14, Temmuz 1979, Cilt 3, s. 364-368, s. 367.
31. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 10.
32. Nihad Gökalp, "Merhum Ziya Gökalp Beğ'in Doğumu ve Ölümü", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 108-111, s. 110-111.

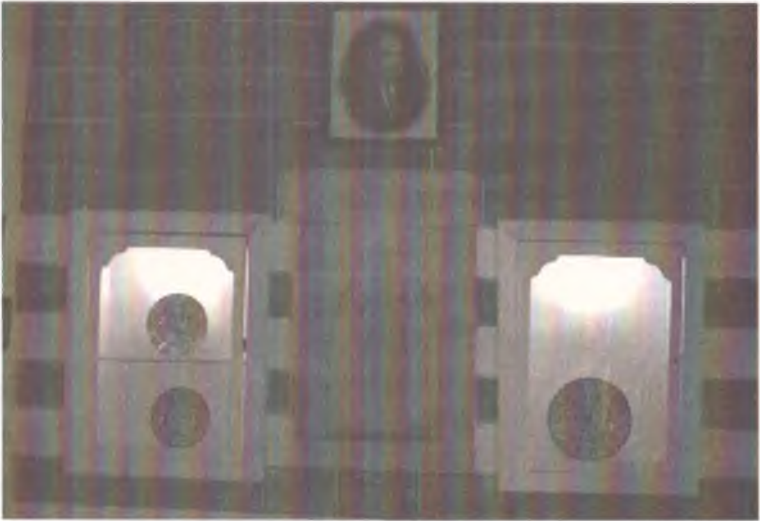
33. Ferid Alpiskender, "Ziya Gökalp Müzesi'nin Açılışı Dolayısıyla Bir Tarihçe", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 19-23, s. 21.
34. Ziya Gökalp, "Yirminci Asrın En Mühim Müessesesi Gazetedir", *Ziya Gökalp*, Sayı 17, Cilt 4, Mart 1980, s. 126-128, s. 126-127 (*Cumhuriyet*, 4 Haziran 1924).
35. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 223.
36. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 224.
37. Behçet Kemal Çağlar, "Sekseninci Yılında Gökalp-Diyarbakır'daki Müze Evden Şişli'deki Müze Eve Selâm!", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 96-100, s. 98.
38. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 11.
39. Akçoraoğlu Yusuf, "Ziya Gökalp Bey Hakkında Hâtıra ve Mülâhazalar", *Ziya Gökalp*, Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 50-55, s. 50 (*Türk Yurdu*, Cilt No 3, Kânunevvel [Aralık] 1340 [1924]).
40. Akçoraoğlu Yusuf, "Ziya Gökalp Bey Hakkında Hâtıra ve Mülâhazalar", s. 51.
41. Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu...", s. 224.
42. Hamit Hadi Selen, "Ziya Gökalp'e Dair Hatıralar ve Bir Makalesi", *Sosyoloji Konferansları*, 1964-1965 Ders Yılı, İktisat ve İçtimaiyat Neşriyatı nu. 36, s. 8-16, s. 9.
43. Türk Yurdu Kitapları, Nu. 3, Akkurum-Hayriyye Matbaası ve Ortakları, 140 sayfa.
44. Fevziye Abdullah Tansel, *Şiirler ve Halk Masalları*, Ziya Gökalp Külliyyatı 1, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Kurumu Yayınları, Ankara, 3. Baskı, 1989, s. 327.
45. Necati Akder, "Ziya Gökalp Bibliyografyası Hakkında Birkaç Söz", *Doğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale*, Yay. Haz. İsmet Binark ve Nejar Sefercioğlu, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 38, Seri X, Sayı A 1, 1971, Ankara, Ayyıldız Matbaası, s. V-XI, s. VIII.
46. Hilmi Ziya Ülken, "Ziya Gökalp", *İş ve Düşünce*, Sayı 181, Cilt XXII, Eylül 1956, s. 7-8, s. 7-8.
47. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, İstanbul, 1956, akt. Ahmet İnam, "Ziya Gökalp'in Düşünce Çerçevesini Anlama Denemesi", *İnsan Bilimleri Dergisi*, VII/I, 1988, s. 51-82, s. 65.

48. Seniha Göksel, "Babama Ait Hatıralar", (Sontesrin 1942 tarih ve 5-6 sayılı *Türk Yurdu*'ndan), *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 122-124, s. 124.
49. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'e İlişkin Anılar-Belgeler-Bilgiler-VII", *Ziya Gökalp*, Sayı 16, Cilt 4, Ocak 1980, s. 94-96, s. 94.
50. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'e İlişkin Anılar-Belgeler-Bilgiler-VIII", *Ziya Gökalp (Üç Aylık Kültür ve Edebiyat Dergisi)*, Sayı 17, Cilt 4, Mart 1980, s. 129-131, s. 129.
51. Bilâl Şimşir, *Malta Sürgünleri*, 2. bs., Ankara, Bilgi Yayınevi, s. 107-108.
52. Ahmed Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, Cilt 2, İstanbul, Yenilik Basımevi, 1970, s. 154-155.
53. Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları (Ziya Gökalp Külliyyatı II)*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
54. Recep Ertürk, "Limni ve Malta Mektupları", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 4. Sayı, 1993-1995, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1997, s. 253-257, s. 255-256.
55. Şevket Beysanoğlu, "Seniha Göksel'in Babası Ziya Gökalp'e İlişkin Anıları", *Ziya Gökalp*, Sayı 33, Ocak-Mart 1984, Cilt 6, s. 82-87, s. 85.
56. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 12.
57. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'te Diyarbakır Diyarbakır'da Ziya Gökalp", *Sosyoloji Konferansları*, 1976 Yılı Ondördüncü Kitap, Sosyoloji Enstitüsü Yayını Nu. 1-73, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1976, s. 17-24, s. 22.
58. Ali Nüzhet Göksel, "Diyarbakır'da Ziya Gökalp Müzesi", *İş ve Düşünce*, Sayı 181, Cilt XXII, Eylül 1956, s. 2-3, s. 2.
59. Hürriyet Gökalp, "Bütün Türk Çocuklarının Babası Ziya Gökalp", s. 131-132, s. 131.
60. Hikmet Dizdaroğlu, "Ziya Gökalp'in Halka Yönelik Çalışmaları", *Ziya Gökalp*, Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 18-21, s. 18; Nermin Erdentuğ, "Türk Etnografya Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 1, 1969, s. 65-71.
61. Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları*, (Ziya Gökalp Külliyyatı II), Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını, 1965, s. XXVI-XXVII, akt. Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'in Diyarbakır'daki Çalışmaları", s. 53.
62. Seniha Göksel, "Annem Vecihe Ziya Gökalp", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 124-131, s. 128.

63. Ziya Gökalp, "Halkiyat I Masallar", *Küçük Mecmua*, Sayı 18, 2 Teşrinevvel (Ekim) 1338 (1922), akt. Hikmet Dizdaroğlu, "Folklorcu Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp*, Sayı 17, Cilt 4, Mart 1980, s. 134-148, s. 143.
64. Ali Nüzhet Göksel, "Ziya Gökalp'in Malta Dönüşü Çeşitli Faaliyetlerinden: 'Gece Dersleri', 'Gençlik Derneği' ve 'Küçük Mecmua'", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 133-147, s. 145.
65. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 13.
66. Ahmet Kabaklı, "Gökalp'in Vasıfları", *Ziya Gökalp*, Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 125-126, s. 125 (*Tercüman* 29 Ekim 1974).
67. Recep Ertürk, "Ziya Gökalp'in Sosyoloji Mirası", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 13. Sayı, 2006, İstanbul, 2007, s. 63-69, s. 67.
68. Dizdaroğlu, "Ziya Gökalp'in Halka Yönelik Çalışmaları", s. 21.
69. Olgun, "Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp", s. 14.
70. Ağaoglu Ahmet, "Ziya'nın Şahsiyeti", *İş*, Sayı 19, Defter 3, Cilt 5, 1939, İstanbul, s. 158-161, s. 160.
71. Zekeriya Sertel, "Gökalp'in Üzüntülü Günleri", *Ziya Gökalp*, Sayı 5, Cilt 2, Nisan-Ekim 1976, s. 138-139, s. 138 (*Cumhuriyet*, 5 Haziran 1976).
72. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp ve Çınaraltı*, İkbâl Kitabevi, İstanbul, Kenan Basımevi, 1939, s. 27.
73. Senihe Göksel, "Babama Âit Hatıralar", (Sontesrin 1942 tarih ve 5-6 sayılı *Türk Yurdu*'ndan), *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı Nu: 3, Gökalp Külliyyatı Nu: 4, İstanbul, Işıl Matbaası, 1956, s. 122-124, s. 122.
74. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'e İlişkin Anılar, Belgeler, Bilgiler-İki Belge", *Ziya Gökalp*, Sayı 8, Cilt 2, Ekim 1977, s. 419-422, s. 420.
75. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'i Kaybettiğimiz Gün ve Sonrası", *Ziya Gökalp*, Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 11-17, s. 12.
76. Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'e İlişkin Anılar, Belgeler, Bilgiler-İki Belge", s. 421.
77. Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'i Kaybettiğimiz Gün ve Sonrası", s. 16.
78. Göksel, "Babama Âit Hatıralar", s. 123.
79. Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'i Kaybettiğimiz Gün ve Sonrası", s. 15.



Ziya Gökalp'in Müzesi-Evi avlusu



Ziya Gökalp'in Evi üst kattan görüntüsü



Ziya Gökalp'in Evi



Ziya Gökalp'in Müzesi - Salon



Diyarbakırlı yazarlar sergisi



Ziya Gökalp Evi Ahşap Tavanı



Ziya Gökalp Müzesi Kitaplığı



Ziya Gökalp Müzesi Kitaplığı



“İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümündeki resim”

II. BÖLÜM ÇEŞİTLİ YÖNLERİYLE ZİYA GÖKALP

Sosyoloji Öğreticisi Olarak Ziya Gökalp

*Recep Ertürk**

Sosyoloji öğretimi konusu, ülkemizde işin niteliği yönüyle fazla ilgi çekmemiştir. Daha çok ülkemizdeki sosyoloji eğitim-öğretiminin tarihçesi ve yaygınlaşmasıyla ilgilenilmiştir.¹ Bu yazılarda, uzun zaman ihmal edilmiş olan Türk sosyoloji tarihine ait bilgiler, konu ile alakalı gözlemler, öğretimin yaygınlaşması, öğretim üyelerinin sayıca artışı gibi konular ya da sosyoloji öğretimine ait temalar gündeme getirilmiştir. Bunların bir kısmı da ülkemizdeki sosyoloji çalışmalarını yurt dışında tanıtmayı amaçlayan yazılardır. Toplum araştırmaları yapmanın ya da üniversitede çalışmanın güclüğü çeşitli yakınmalara konu olsa da, sosyoloji öğreticiliğinin kendi niteliği pek fazla ele alınmamıştır. Konu ile ilgili eleştirilere rağmen bu böyledir.

Sosyoloji öğreticisi olarak Ziya Gökalp, ülkemizde bu alanın kurucusu olmak yanında ilk öğreticilerden biri olmak vasfını da taşımaktadır. Savaş sonrasında ülkeye son kez dönüşü ardından Sabahattin Bey'e, yandaşı çevrelerce verilmek istenen ancak verilemeyen fahri sosyoloji profesörü payesinden önce sosyoloji kürsüsünde bu unvanla ders vermiş kişi Ziya Gökalp'tir. O bakımdan sosyoloji öğretiminin, öğreticiliğinin kendisi ile ilgili sorulara cevap aranacak ve kendisinden kalkarak yeni sorular sorulacak en uygun kişi de ülkemizde özellikle Ziya Gökalp'tir. Hiçbir şekilde çeviri metinlerle ikame edilemeyecek bir konudur bu.

Ziya Gökalp önce kısa bir süre lisede sosyoloji öğreticiliği yapmıştır. Bunun ardından üniversiteye gelerek sosyoloji kürsüsünü kurduğu gibi, burada öğretici olarak bulunmuştur. Yine bu görevi sırasında İttihat ve Terakki merkez üyesi, milletvekili, Türk Ocağı'nın etkili kişisi olmak yanında Türkçülük akımının sözcülerinden biri -giderek de en etkili kişisi-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

olmak vasfını taşımaktadır. Ziya Gökalp'in sosyoloji öğreticiliği ile birlikte anılan en önemli özelliği onun siyasi kişiliğidir de. Hangisinin önce geldiği konusunda verilecek cevap elbette sosyoloji öğreticiliğidir. Bu her türlü eleştiriye, karşı çıkışa rağmen böyledir. Her ne kadar siyasi faaliyete daha erken başlamış olsa da, sosyoloji uğraşını siyasi serüveninden bağımsız olarak değerlendirmenin güçlüğü dile getirilse de böyledir. Siyasetle ilişkisinde sorunlarla karşılaştığında da yeniden yapmak istediği uğraş, üniversite içinde sosyoloji öğreticiliğidir. Yeniden siyaset değil. Söylenenleri doğrulayan en temel argüman da budur.

Sosyoloji öğreticiliği konusu, belirttiğimiz gibi üstünde çok düşünülmüş bir konu değildir. Türkiye'ye yenileşme döneminde bilim olarak getirilişi, yenileşmenin devlet siyaseti olması ve devlet kadroları eliyle yürütülmesi, yapılan düzenlemelerin devlet kurumlarına yönelik olması, bunların topluma etkisinin dolaylı olması, sonradan da aynı çerçevenin sürmesi, konuyu âdeta tartışma dışı tutmuştur. Aynı zamanda modern öğretimin bir formu olarak görülüp üstünde çok durulmamış, üniversite içinde bile olsa istenmeyen çabalar da eleştirinin, tartışmanın, görüşleri geçersizleştirme arayışında olanların değil, cumhuriyet savcılarının ilgi alanına girmiştir. Sosyoloji uğraşı ve öğreticiliği de yalnızca üniversite içinde, üniversite öğretim üyelerince ve üniversite öğrencileri için yürütülen bir çaba olarak görülmüştür. Cumhuriyet döneminde liselerde öğretim ise bağımsız bir sosyoloji öğretimi değil, "felsefe grubu" içinde müfredata bağlı olarak ve *medeni bilgiler* öğretimi mantığı içinde sürdürülmüştür. Zamanla da seçmeli ders hâline getirilmiştir. Sosyoloji öğretimine ve bu öğretimin mahiyetine yönelik eleştiriler de Batı'daki yaygın eğilimlere yönelik düzenlemeler yapılmadığı temelinde şekillenmiştir. Türkiye'de sosyolojinin Batı'daki yaygın görüntüye benzemediği, sosyolojinin orada bir pazarı olduğu, buna karşılık Türkiye'de böyle bir pazar olmadığı o nedenle de işin sadece öğretime indirgeniği gibi görüşler dile getirilmiştir. Ancak öğretimin niteliği üstüne tartışma yapılmamıştır. Hilmi Ziya Ülken de *Dünyada ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*'nda öğretimden ziyade araştırmalarla ilgili gereklilikler üstünde durmuş, sosyoloji öğretimi konusunu tartışmaya çok yanaşmamıştır.² Sorunun farkında olduğunu görmek mümkündür. Buna rağmen konuyu tartışmamış, araştırmayı da devletin oluşturacağı araştırma merkezi aracılığı ile yapmayı savunmuştur.³ Hilmi Ziya Ülken'in söyledikleri de sosyologlarımızın çok ilgisini çekmemiştir. Verili çerçeve içinde öğreniliş biçimine bağlı olarak sosyoloji

öğretimini sürdürmeye devam edilmiştir. Daha da öteye, yeni sosyoloji bölümlerinin açılması, buralara öğrenci veya öğretim üyesi alınması konusu da sosyoloji ile ilgili olanların, uğraş alanı olarak sosyolojiyi seçenlerin ilgilenmeleri gereken bir alan olarak değil, aksine onların ilgileri dışında bir alan olarak görülmüştür.

Konuyla ilgili eleştiriler ve sosyoloji uğraş ve öğretiminin sorgulanması gereği, sosyolojiyi uğraş alanı olarak seçenlerin bilincinde olmadıkları bir konu değildir. Buna rağmen tartışma konusu olmamıştır. Aksine, yapılan işin üstünde bir daha düşünmemek, dönüp arkamıza bakmamak meziyet gibi görülmüş, kimilerince de övünç kaynağı olarak dile getirilmiştir. Sosyoloji ile uğraşanların bu bilimle olası ilişkileri ya da mesleğin nitelikleri konusunda belli Batılı metinlerin hatırlanması, yeri geldiğinde onlara göndermelerle yetinilmesi yaygın eğilim olmuştur.

Öğreticinin yaptığı işi algılama konusunda, çeşitli çevirilere karşılık ülkemizde yalnızca bir sosyologumuzun yazısı bulunmaktadır. Öğretim sistemine, üniversiteye, bilimle ilgili çeşitli kabullere göndermelerle dolu bu yazıda yazarın sosyoloji öğretme süreci ile ilgili söyledikleri ilgi çekicidir. Bunlara göre;

“Batı’daki meslektaşları ile karşılaştırıldığında, Türk sosyologlarının öğretim sorumlulukları altında ezildiği görülmektedir. Her şeyden önce Batı’da sosyologlar için üniversiteler dışında gerçek bir pazar vardır. Başka bir deyişle özel kesimde olduğu gibi kamu kesiminde de sosyologlara gerçek bir talep söz konusudur; bir meslek olarak sosyoloji, öğretimden çok (uygulamalı olan veya olmayan) araştırmalara yönelmiş bir biçimde gerçekleştirilmektedir.”⁴

Ülkemizde ise “Türk sosyologlarının büyük oranda bir öğretici ve ders verici rolünü yüklenmek zorunda kalmaları olgusu”⁵, başka şekilde söylersek öğreticilikleri eleştiri konusu yapılmakta, işin aslını oluşturan araştırma ve araştırma bulgularının öğretilip toplumsallaştırılması konusu ustaca tartışma dışı bırakılmakta ve “Kuramsal buluşlar ve aşamalar bir şeydir, bunların pratik sonuçları başka bir şeydir,”⁶ denmektedir. Oysa sosyoloji öğretimi ile ilgili esas tartışmanın başlayacağı yer tam da burasıdır. Çünkü söz konusu alan doğrudan toplumun kendisi ile ilgilidir. Topluma ve onu anlamaya, kavramaya yönelik geliştirilen algı ve bilgilerin

toplumsallaştırılması konusudur. “Cüppesiz papaz” benzetmesine indirgenemeyecek yönler taşımaktadır. Yine sosyoloji uğraşını pazara, arz-talep mekanizmalarına sunulabilir bir *mal* ya da ürün olarak tanımlamak belki sosyolojinin 20. yüzyılda aldığı formlara uygundur. Ancak işin kendisi değildir. İkinci olarak sosyoloji ülkemize toplum sorunlarına çözüm iddiasıyla gelmiş ve kurumlaşmıştır. Batı’da gerek üniversitenin gerekse sosyolojinin ve onun öğretiminin aldığı şekilleri aktarma geleneğimiz içinde ve yapılan düzenlemelerle ülkemize getirmek, kaçınılmaz olarak sosyolojinin ülkemize geliş tasalarını görmezden gelmek ve önemsememek anlamına gelmektedir. Yine eleştirilmesi gereken konulardan birisi de söz konusu karşılaştırmalar içinde verili sosyolojik toplum ve bilim kabulünün yinelenmesi sorunudur.

Sosyoloji teknik bir meslek hâline getirilince bu şekilde tanımlanması kaçınılmaz olmuştur. Bu mesleğin çeşitli sorunları ve bunların nasıl giderilebileceği de tartışmalar arasında yer alacak, bu olmadığında da bunun gerçekleşmesi gereği savunulacaktır. Üniversitenin ve toplumların tüm kurumlarıyla birlikte kendi varlıklarının da piyasaya göre şekillendiği inancı ve böyle şekillenmesi gerektiği kabulü sosyolojiyi de piyasa ve pazar için edinilen bir formasyona indirgemıştır. Elbette böyle olunca piyasa ve pazar payınız ya da piyasa ve pazardan pay alma çabanız sizin mesleki niteliklerinizi de belirler hâle gelmektedir.

Sosyoloji birçok bilimin aksine, bilim kurumlarında, toplumların mevcut bilim örgütlenmesindeki çalışmaların gelişmesine bağlı ortaya çıkmış bir bilim değildir. O nedenle de sosyoloji bilgisinin oluşması kadar, o bilginin öğretimi süreci de özel önem taşıyan bir konudur. Sosyolojinin habercileri arasında sayılan Saint Simon, onun bir dönem sekreterliğini de yapan sosyolojinin kurucusu Comte, Batı’da çok özel önemde bir toplum kuramının sahibi Marx ya da erken dönem birçok kuramcı isim, akademinin ve resmi yükseköğrenimin dışında etkinliklerini sürdürmüşlerdir.

Bir diğer nokta da sosyoloji öğretiminin, sosyolojinin ve toplumun niteliği gereği karşı karşıya kaldığı güçlüklerdir. Konu bu yönüyle ülkemiz sosyoloji çalışmaları için de soru konusudur. Ziya Gökalp’in sosyoloji öğreticiliği ile ilgili olarak anlatılanlar da düşündürücüdür. Buna göre; gözlerini duvara dikip, dalgın, uzun müddet o şekilde durduktan sonra uyanan biri gibi söze başlaması; en yeni, en modern bilimin ülkemizde

kurucusu olmak vasfını taşıırken bir tür “şeyhlik-mürşitlik” vasfı taşıdığı⁷ saptamaları ilgi çekicidir.

Sosyologun anlattıklarının, bir kısım insan için heyecan kaynağı olup önemsenirken diğer bir kısım içinse sıkıcı, ilgi çekmeyen şeyler olması, ne kadar sosyologun kendi niteliği, söylediklerinin önemi ve değeri, ne kadar izleyicinin toplum sorunları konularına ilgisinin niteliği ile ilişkili bir konudur? Hatiplik yeteneği olmayan Ziya Gökalp’in⁸ üniversitede ve toplumda ilgi çekmesi, mutlaka düşünülmesi gereken bir konudur. Sosyolojinin doğduğu coğrafyadaki kışkırtıcı, kimi yazarlarca da *muzır* niteliğine işaret edilmiştir. Bu, toplumlar için olmasa da toplumu yönetenler için sosyolojinin, sosyoloji kuramlarının, yazılarının tedirginlikle izlenmesine neden olmuştur. Bismarck’ın Marx’a yönelik tutumu ilk akla gelendir. Yine Durkheim’in sıkıntılar yaşadığına işaret edilmiştir. Sosyoloji öğretimi açısından ilgi çekici bir diğer nokta, Rus devrimi ardından sosyolojinin devrim Rusya’sında ne olacağı sorunudur. Buna olumlu yaklaşmadığını biliyoruz. Rus devrimcileri kendileri ve eylemleri üstüne soru soran bir disipline, bu disiplinin öğretilmesine sıcak bakmamışlar, öğretilerinin ve eylemlerine temel olan düşüncelerinin topluma öğretilmesini yeterli görmüşlerdir. Elbette bunun sonucu olarak gerek Sorokin gerekse Gurvitch Rusya dışında çabalarını sürdürerek Batı sosyolojisinde önemli yer edinmişlerdir.

Buna karşılık kendisi de 1908 “Temmuz İnkılabı”nın kadroları arasına dahil olan Ziya Gökalp, ders vermekle yetinmemiş, öncelikle liselerde, ardından da üniversitede sosyoloji öğretimini kurumlaştırma yoluna gitmiştir. Kendisinin sosyoloji anlayışı ile ortaklığı olmayan, ancak ilgileri sosyoloji olan gençleri de teşvik ettiği, kurduğu bölüme davet ettiği bilinmektedir. Ziya Gökalp, sosyoloji kürsüsünü kurduğu gibi burada sosyoloji öğreticiliğini de üstlenmiştir. İşin güçlüğüne bilmektedir. İşin kendisinin güçlüğü yanında Ziya Gökalp’in çok parıltılı bir öğretici olmadığı da bilinmektedir. Daha da öteye, Ziya Gökalp bunu kendisi belirtmektedir. Sosyoloji ile ilgisini sürdürmekteki ısrarına karşılık, üniversiteye ders vermeye ancak mensubu bulunduğu siyasi hareketin gereği olarak girişecek ve burada bir “muhit yaratma”nın önemine işaret edecektir. Aynı zamanda bir koşul daha öne sürecektir ki işin düğümlendiği ana nokta da burasıdır: Hiçbir şekilde siyasetin üniversiteye müdahalesine izin vermeyecek ve bunu bir şiirinde ifade edecektir.

Ziya Gökalp'in sözünü ettiği bu muhit sosyolojinin mümkün zemini. Sorun, edinilen bilginin öncelikle söz konusu muhitte dile getirilmesi, tartışılması ve kavranması arayışıdır. Bu, sosyoloji yapmanın da sosyoloji öğretiminin de en önemli yönünü oluşturmaktadır. Bu çaba içinde oluşan görüşler, eleştiriler önünde direnç kabiliyeti oranında toplumsallaşabilmeye de hak kazanma imkânı bulacaklardır. Diğer türlü sosyoloji öğretimi tartışmasız bilgilerin öğrenilmesi sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplum yaşamında "tartışılmaz bilgi", tüm zamanlar için geçerli bilgi bulunmamaktadır. Tüm bilgiler toplumun tarihselliği içinde anlam kazanmakta ya da anlamını yitirmektedir. Ziya Gökalp toplum sorunlarımızla sosyoloji arasında bağ kurma çabasında olduğu gibi bunun bir devlet öğretim kurumu uğraşısı hâline getirilmesini de sağlamıştır. Sosyoloji öğretimi kapsamında, belli bilgilerin sadece öğretilmesi değil, bir toplumsal çevre içinde, üniversiter bir çevre içinde tartışılması çabasında olmuştur. Siyasi çerçeve ile uyumlu olduğu zamanlarda buna bağlı bir çaba içinde öğretim ve çalışmalarını sürdürürken böyle bir uyumun olmaması durumunda da üniversiteye dönerek yeniden ders verme arayışına girmiştir.

Ziya Gökalp'in gerek öğretici olarak gerekse yeniden biçimlendirici olarak Türk üniversitesinde yer aldığı dönemde Batı'da üniversite büyük ölçüde kurumlaşmış durumdadır. Üniversitenin özerkliği tartışmaları endüstri devrimiyle gelen yeni düzen ve süregelen eski rejim arasında hangisinin çözüm olacağının bilinmemesi nedeniyle anlam kazanmıştır. Her iki toplum gücüne de açık bilgi üretmesi gereği konusunda bir mutabakatın ifadesi olan özerklik Batı'nın geleceği tartışmasının yeniden canlanmasına bağlı olarak önemini 20. yüzyıl sonuna kadar korumuştur. Günümüzde artık bilim üniversitede değil, üniversite dışı kurumlarda üretilmektedir. Batı'nın geleceği tartışması söz konusu dönemde iki düzeyde sürmektedir: İlki Batı'daki siyasi merkezler arasında, ikincisi endüstri toplumunda zenginliğin üreticisi toplum güçleri ile endüstriyel üretimin mülk sahipleri arasında. Bu nedenle özerklik tartışması, bilimin bulacağı çözümün tüm toplum güçlerine açık olması anlamını taşımaktadır.

Yine bilim uğraşısı, her durum, koşul ve girişimde, mudak başarı, yeni buluşlar, kavrayışlar ve imkânlar getirir değildir. Bilim çabası bazen beklenen ve istenenden farklı hatta ona ters veriler elde edilerek de sonuçlanabilmektedir. Ziya Gökalp'in sözünü ettiği "muhit" sosyolojide

bilim uğraşının sigortasını oluşturmaktadır. Üniversitede oluşan bu muhit, toplum sorunları önünde mevcut kabul ve bilgilerle yeni önerilen bilgiler arasında hangisinin geçerli olacağı tartışmasının yapıldığı öncü toplum kesitini oluşturmaktadır.

Günümüzde Batı, sosyoloji aracılığı ile bilgi edinme tasasında değildir. Ya “toplum bitmiştir o nedenle sosyoloji de yoktur” türünden, oluş ve gelişmeleri algılamayı reddeden görüşler öne sürülmekte ya da 15.-16. yüzyıl katolik papazların Güney Amerika uygarlıkları önündeki tartışmasına atıf yapılarak Batı dışı dünyanın sevilerek mi dövülerek mi medenileştirilmesi gerektiği tartışılmaktadır.⁹

Türkiye ise dünya tarihinden silinmek eşiğinde tutunup sosyologları aracılığı ile bu tutunma eşiğini sağlayarak geçen bir yüzyıla yakın süre içinde yeniden kendi varlığının bilincine ulaşma çabasını sürdürmektedir. Bu çabada dünya üstünde bir yer edinme ile başlayan yolculuk, dünyayı kendi bilincinin temelinde kavrayıp gelişmelere yön verme sürecine ulaşmıştır. Bunun geliştirilmesi, sosyoloji öğretiminin üniversitede gerektiği gibi yapılması ile mümkündür. Kuşkusuz bu yolu açan Ziya Gökalp'tir. Çok temel öğretim ve bilim uğraşısı ilkelerine dikkatimizi çeken de odur. Bu çabası da elbette ona “20. yüzyılın en etkili Türk düşünürü” sıfatını kazandıracaktır.

Dipnotlar

1. Konu ile ilgili erken zamandan itibaren birçok yayın yapılmıştır. Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Yalvaç, Yakın Ertürk, Aytül Kasapoğlu bu konudaki yazıları ile ilk akla gelenlerdir.
2. Hilmi Ziya Ülken, *Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*, İstanbul, Anıl Yayınevi, 1956, s. 5 vd.
3. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 61.
4. Elisabeth Özdalga, “Türkiye’de Bir Sosyolog Olmak Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 48/49, Kış-Bahar 1990, s. 27-33, s. 27.
5. Özdalga, *a.g.m.*, s. 27.
6. Özdalga, *a.g.m.*, s. 30.
7. M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, 2. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 16.
8. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 70.
9. İlk görüş Alain Touraine, ikincisi ise Immanuel Wallerstein’a ait kabullerdir.

Edebiyat Üzerinden Ulus İnşası:

Ziya Gökalp'in Şairliği

*Yılmaz Daşcıoğlu**

Ziya Gökalp (1876-1924) adı Türk edebiyatının ilgi çekici yol açıcıları ile birlikte hatırlanır. İbrahim Şinasi'nin, Recâizâde Mahmut Ekrem'in, hatta Orhan Veli'nin durumunu çağrıştıran bir açıcılıktır bu. Tıpkı onlar gibi Gökalp de edebî ürünlerinin estetik değeriyle değil, bu ürünlerin içinde veya dışında dile getirdiği görüşleriyle edebiyatın akışını değiştiren adamdır. Buna karşılık arada önemli bir fark da bulunuyor: Diğerleri neredeyse bütün gücünü edebiyat alanının içinden alırken, Gökalp edebiyatı da içine alan daha büyük bir dairenin, neredeyse insan bilimlerinin tamamına yönelen sistemli bir ilginin getirdiği genişlikten güç almaktaydı. Bu yüzden onun edebiyatta yön değişmesine yol açan etkisini diğerlerinden ayırmak ve edebiyatı aslında topluma dönük çok yönlü bir programın uygulanmasında dönüştürücü bir araç olarak kullanma isteğine vurgu yapmak gerekir. Böylece Batı'da da XVIII. ve XIX. yüzyıl edebiyatlarının önemli işlevlerinden birisi olan uluslaşma sürecini oluşturmanın Türk edebiyatındaki (sadece temsilcisi değil) kurucusu ile karşı karşıya olduğumuz ortaya çıkar. Onun yalnızca edebiyat üzerine görüşlerinin değil, tümüyle edebî ürünlerinin de böyle bir işleve yönelik olması Türk edebiyatı tarihindeki Ziya Gökalp portresinin birbirini bütünleyen iki ana çizgiden ibaret olduğunu gösterir. Bu yazı onun edebiyat alanında da etkili olmasını sağlayan görüşlerinin ve ulus-inşası sürecinin kurucu ögesi olarak yazılan edebî ürünlerinin incelenmesini içermektedir.

Edebî Görüşleri

Ziya Gökalp'in edebiyat hakkındaki görüşlerini, genel düşünce sisteminin içerisinde değerlendirmek gerekir. Çünkü Türk kültürü açısından Ziya

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Gökalp adı her şeyden önce, II. Abdülhamid devrinden beri *kültürel milliyetçilik* olarak başlayan çalışmalarda dağınık biçimde dile getirilen düşünceleri *sistemli bir Türkçülük doktrini* hâline dönüştürmenin ifadesi olmuştur. Çok uluslu bir toplum yapısından, modernitenin ürettiği, homojen olup olmadığı tartışmalı olsa bile en azından nicelik olarak indirgemeci denilebilecek bir millet kavramının ortaya çıkarılmak istenmesi bu doktrinin temelini oluşturur.

Bilindiği gibi Tanzimat öncesi klasik Osmanlı döneminde genel olarak niteliksiz kitle içeriğini taşıyan “halk” sözcüğü, Tanzimat’la birlikte rejim değişikliği taleplerinin dayanaklarından birisi olarak seçme-seçilme yeteneğine sahip nitelikli bireyler kümesi biçimine evrilmiş idi. 1908’den sonra ise en başta Ziya Gökalp tarafından olmak üzere oluşturulmak istenen millet kavramının zemini olarak görülmüştür. Böylece halk kavramı, modern Türkiye’nin toplumsal, düşünsel ve kurumsal oluşumunun en önemli anahtarlarından birisi olarak konumlandırılmıştır. Çünkü tarihi süreçleri geçmişte kandaş (kavmî veya ırkî) ve dindaş (ümme) dönemler olarak algılayan ulusçuluk, kendisini kurumlaştırabilmek için kan ve din bağlarının yerine yeni yapılandırıcı öğeler ikame etmeye ihtiyaç duymuştur. Bu çerçevede halk; ortak bir dili, belirli ortak bir geçmişi ve ortak mitleri içermek bakımından “ulus” oluşturma kaynağı olarak bir potansiyel taşımaktadır. O hâlde kavim ve ümme yapılanmalarından gerektiğinde yararlanabilecek, ihtiyaç hâlinde bunların kutsallarından dönüştürülen motiflerle yenileri üretilebilecek bir inşa sürecinin hem kaynağı hem de malzemesi olarak *halka* daha farklı bir dikkat yöneltilmesi, uluslaşmanın temel programı olmalıydı.

Bu çerçevede Gökalp, “kültürle birleşmiş toplum” olarak tanımladığı millet kavramının ancak hars (kültür) ve medeniyet arasındaki sentezle oluşabileceğini düşünmüştür. Kan ve din bağından ziyade belli bir geçmişin birlikte yaşanmasıyla oluşturulmuş kültürün etrafındaki toplanma ulusu oluşturur. Bu oluşumun gerçekleşebilmesi halkın diline ve folklorik, etnografik birikimine yönelinerek, modern bilinçle yeniden üretilmesine bağlıdır. Bu da “halka doğru” ve “garba doğru” ifadeleriyle adlandırılan bir süreçle gerçekleştirilebilirdi. Bu açıdan Gökalp’in dil ve edebiyatla ilgili söyledikleri, geniş ölçüde onun toplum projesinin parçaları arasında ele alınmalıdır. Dolayısıyla Gökalp’te dil ve edebiyatla ilgili meseleler bir yönüyle medeniyetin, bir yönüyle de kültürün ilgi alanında değerlendirilir.

Medeniyet açısından bilim olarak, kültür açısından ise sanat olarak ele alınır (Filizok, 2005:119). Kısacası Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda mahiyet itibarıyla Türkçülüğün “hars” ve “medeniyet” ile “halka doğru” ve “garba doğru” yönelişler arasında oluşacağı görüşünü dile getirir. Edebiyat ve onun dayandığı dil, medeniyete ve kültüre ait unsurlardan oluşur.

Bu bağlamda Ziya Gökalp'in dil ve edebiyat hakkındaki görüşlerini, Türk edebiyatı tarihinin “millî edebiyat akımı” veya “millî romantik duyuş tarzı” olarak da adlandırılan ve milliyetçi edebiyatın oluşumu ile örtüşen, daha doğrusu bu oluşumda yönlendirici rol oynayan bir nitelikte değerlendirmek yerinde olacaktır. Edebiyatta milliyetçilik, 1911'de *Genç Kalemler* dergisinde yayımlanan “Yeni Lisan” adlı yazı (dizisi)dan itibaren millet bilincinin oluşmasında millî bir edebiyatın, onun gerçekleşmesinde de edebiyat dili üzerinde etkili bir operasyonun gerekliliğini görmüştür. Genel görünümünü, yabancı bütün öğelerin atılması yoluyla tamamen Türkçeleşmiş bir yazı dili öngören anlayış ile daha ılımlı olarak yaşayan/konuşulan dili edebiyata norm olarak göstermek biçimindeki iki çizginin oluşturduğu millî dil anlayışında, Gökalp ve yanında bulunan Ömer Seyfettin gibi arkadaşları, hem tasfiyeciler olarak andıkları birinci grupla hem de kendilerine itiraz ederek Edebiyat-ı Cedide dilini şu ya da bu ölçüde savunanların oluşturduğu grupla tartışmalarında orta yolu tutmuşlardır.

Bu bağlamda Gökalp'in dil konusundaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Yabancı dillerden mümkün olduğunca kelime alınmamalı, gramer kuralları ise kesinlikle alınmamalıdır. Türkçede bulunan Arapça ve Farsça kurallar terk edilmeli.
- Arapça ve Farsça tamlamalar terk edilmeli, yerine Türkçe tamlamalar tercih edilmeli.
- Arapça ve Farsça çokluk çekimleri bırakılıp yerine Türkçe çokluk eki kullanılmalı. Aynı şekilde diğer ekler konusunda da Türkçelerin kullanılması yaygınlaştırılmalıdır.
- Yabancı dillerden alman kelimeler halkın dilinde kullanıldığı gibi kullanılmalı; aydınların yaptığı gibi özgün biçimlerine uymaya çalışılmamalı.

- Doğu Türkçesinden kelime almak yerine, en gelişmiş Türkçe olan İstanbul Türkçesi bütün Türklerin ortak dili hâline getirilmeli.
- Tasfiye mutlaka uygulanacak bir yol değildir. Başka dillerden alınsa bile Türkçeleşmiş kabul edilen, halkın diline yerleşmiş sözcükler terk edilmemeli.
- Eş anlamlı sözcüklerden Türkçe olanı tercih edilmeli.
- Yaşayan dilde bulunmayan arkaik kelimeleri diriltmeye çalışmak, yeni kelimeler uydurmak gereksizdir (Argunşah, 2010:116-121).

Bu ilkelere Ziya Gökalp'in kendi metinlerinde her zaman uyduğu söylenemez. Bazen "dilmaç" gibi Türkçe bazen de yukarıda da geçen "hars" gibi Batı dillerindeki kavramlara Arapça-Farsça karşılıklar üretmekten geri durmaz. Böylece "yeni lisan" hareketinde etkili bir rol aldığı görülen Ziya Gökalp, aslında eşzamanlı ve/veya iç içe bir süreçte edebiyat konusunda da ulus-inşası amacına dönük teklif ve uygulamaları ile etkili olmuştur.

Şuur devrinde şiir susar, şiir devrinde şuur seyirci kalır. İçinde bulunduğumuz zaman, galiba birinci devreye aittir; şairler Muz'larından uzak düşmüş, vezin ve kafiye, şuurlu müteşairler eline geçmiş...

Bu hâli, çocukların hayatında da görürüz: Ders saatleri arasında oyun fasılları var... Aynı zamanda, çocuk terbiyesinde birtakım dersler, oyun tarzında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de bazı fikirlerin vezin kisvesi altında arzedilmesi fena mı olur?" (Gökalp, 1989: 97).

Yeni Hayat adlı şiir kitabının başında yer alan bu sözler Gökalp'in edebiyatla ilgili görüşlerinin dayanak noktasını da oluşturmaktadır. Böylece farklı amaçlar için olsa bile Namık Kemal'den Mehmet Âkif'e ve toplumcu gerçekçilere uzanan, edebiyatı toplumu eğitmenin bir aracı olarak gören anlayışın içerisinde yer alır. Onu diğerlerinden ayıran fark ise "tahris" ve "tehzib" kavramlarıyla ifade ettiği önce halk kültürünü alıp, oradan beslenip sonra bu malzemeyi medenî milletlerin edebî teknikleriyle işlemek ve özgün bir eser meydana getirmek düşüncesidir. Bu temel düşünce etrafında edebî dilin konuşma diline (İstanbul Türkçesine) dayanması gibi, biçim bakımından millî vezin olan heceye, millî nazım biçimlerine ve tematik olarak halka, halk kültür ve edebiyatına, Türk mitolojisine yönelmeyi

öneriyordu. Filizok'a göre Ziya Gökalp ve arkadaşları Türk mitolojisi, Türk folkloru ve halk edebiyatıyla bir "istiare zemini" oluşturmak, bilim ve sanatın bu zemin üzerinde gelişmesini sağlamak istiyorlardı. Bu konuda eski Yunan mitolojisini ortak bir zemin olarak alan çağdaş Batı ulusları örnek alınmıştır. Onlar Yunan mitolojisini bir düşünme merkezi olarak kabul etmekle, aslında var olmayan bir bütünlüğü sağladıkları gibi bugün ulaştıkları başarıya da bu sayede varabilmişlerdir. O hâlde dünya Türklerini birleştirecek ve ortak bir başarıya ulaştıracak yol da kendi mitolojisini "istiare zemini" hâline getirmektir (Filizok, 2005: 120-121).

Ziya Gökalp'in Türk edebiyatı üzerindeki etkisini 1922 tarihini referans alarak iki döneme ayıran Hülya Argunşah, ilk devrede "bir yeniden doğuş psikolojisi taşıyan millî edebiyat oluşum çizgisi"ni, ikinci devrede ise yeni "devletin edebiyatının oluşum" sürecinin hedeflendiğini belirtmektedir (Argunşah, 2010:133). Özellikle millî edebiyatın oluşum sürecinde gençlere yaptığı telkinlerle sade Türkçe ve hece vezninin edebiyat ortamına egemen olmasında önemli bir rol oynadığı, devrin birçok yazarının ortak kanaatidir. "Beş Hececiler" adıyla anılan şairlerin heceye yönelmesindeki Gökalp'in rolü Halit Fahri'nin hatıralarından açıkça anlaşılmaktadır. Gökalp'in, heceyle ve sade Türkçeyle yazmalarını Yusuf Ziya ile kendisine telkin ettiğini, yayımlanan ilk şiirlerine telif ödediğini aktarır. Belki duyuş tarzının sığlaşması ve yapının gevşemesi bakımından bu ilk hece şairlerinin bir geçiş dönemi oluşturdukları düşünülse bile özellikle meydana gelen şiirin dili, vezni gibi konularındaki tartışmalar; vatan kavramına yapılan vurgu ve Anadolu'ya yönelen şairane dikkat bir yandan memleket edebiyatına yol vererek, bir yandan ikinci hece kuşağının (Tanpınar, Dıranas, Kısakürek, Tecer vd.) yetişmesine zemin oluşturarak Cumhuriyet edebiyatının kuruluş döneminde etkili olmuştur.

Ziya Gökalp, yalnızca düz yazılarıyla ve konuşmalarıyla değil, manzumeleriyle de Türk edebiyatının ilgi çeken isimleri arasındadır. Bu onun şiirlerinin poetik, estetik niteliğinden değil, edebiyattaki işlevlerinden ve içerdiği fikirlerden kaynaklanır.

Şiirleri

1904'ten itibaren şiir yazmaya ve yayımlamaya başlayan Ziya Gökalp, hayatta iken *Şaki İbrahim Destanı* (Diyarbakır 1908), *Kızıl Elma* (İstanbul

1914), *Yeni Hayat* (İstanbul 1918), *Altın Işık* (İstanbul 1923) adlı kitaplarını çıkarmıştır. Gerek bu kitaplarındaki gerekse bunlarda bulunmayan manzum eserleri çeşitli defalar, farklı düzenlemelerle yayımlanmıştır. Fevziye Abdullah Tansel *Ziya Gökalp Külliyyatı I Şiirler ve Halk Masalları* (1952) başlığı ile bütün manzumelerini bir arada neşretmiştir.

Gökalp, ilk şiirlerinde (1908’de yayımlanan “Köylü Şiirleri” ve *Şakî İbrahim Destanı* dışında) ve 1911’de yayımladığı “Turan” manzumesinde aruz vezni kullanmış, diğer ürünlerini ise hece vezniyle yazmıştır. Şiirlerinde mesnevi nazım biçimi, koşma, sone gibi divan, halk ve Batı edebiyatlarının biçim özelliklerini kullanan şairin, şiirin biçimsel yönü ve işçiliğiyle pek fazla ilgilendiği söylenemez. O, şiirle bir mesajı aktarmanın peşindedir. Çünkü millî edebiyat akımı, şiirde süse karşıdır. Bu yüzden süslü bir şiir anlayışının yerini fikirlerin doğrudan aktarıldığı; değerini içerdiği sanatlardan değil, düşünceden alan metinler Gökalp’in anlayışına daha uygundur. Nitekim onun şiirlerinde toplum hayatının yeniden düzenlenmesi, insanların eğitimi, millî bir hafıza oluşturmak için girilen mücadeleler gibi konular kendine yer bulur.

“İhtilal Şarkısı” ve “Hürriyet Marşı” gibi ilk şiirlerinde Namık Kemal ve Tevfik Fikret edası içerisinde görünen Gökalp, “Köylü Şiirleri” üst başlığını taşıyan “Oruç”, “Ezan”, “Namaz” ve “Zekat” gibi şiirlerinde ise dini, milleti yapan bir faktör olarak, dayanışmanın, dürüstlüğü, ben yerine biz duygusunu koymanın kaynağı olarak değerlendirir. Üçer dizelik yüz on bentten oluşan ve hece vezniyle yazılan *Şakî İbrahim Destanı*’nda Diyarbakır’a hâkim olan Hamidiye alayı komutanı İbrahim Paşa’nın görevini kötüye kullanması, halka zulmetmesi, halkın bu durumu saraya şikâyet etmek üzere iki defa postaneyi basması anlatılır. *Kızıl Elma* kitabında ise “Turan”, “Ala Geyik”, “Kızıl Elma” ve “Altın Destan” gibi tanınmış manzumeleri bulunmaktadır. Aynı zamanda kendisindeki düşünce değişiminin de bir göstergesi olan “Turan” başlıklı manzumesi, yazıldığı dönemde etkili olan bir metindir. Türkçülük düşüncesinin bir dönem çok tartışılan bir yönünü de temsil eden bu şiirde Gökalp, Türklüğe köken arayışıyla Attila ve Cengiz gibi savaşçı fatihler üzerinden Avrupalı tarihçilerin tarihi çarpıttıkları görüşünü ortaya koyarak ulus-inşası sürecinin dinamiklerinden olan “öteki oluşturma” işlevini gerçekleştirmeye çalışır. Fakat özellikle şiirin “Vatan ne Türkiya’dır Türklere, ne Türkistan; / Vatan

büyük ve müebbed bir ülkedir: Turan" şeklindeki son dizeleri, Mehmet Emin Yurdakul'un "Ben bir Türküm dinim cinsim uludur" dizesinden sonra milliyetçi edebiyatın en sansasyonel dizeleridir.

Yeni Hayat, Gökalp'in kurulmasını arzuladığı ve düz yazılarında program hâlinde sunduğu konuların manzum olarak anlatıldığı otuz iki manzumeden oluşur. Bu manzum metinlerde Gökalp milleti oluşturacak kavram, kurum ve olgular olarak din, din ve ilim ilişkisi, vatan, millet, ahlak, görev, dil, kadın, medeniyet vb. konusunda görüşlerini dile getirir. Bunlardan "Gözlerimi kaparım / Vazifemi yaparım" nakaratıyla hatırlanan "Vazife" başlıklı şiirde görev anlayışını kutsallaştıran bir görüş ileri sürülürken, kitaptaki diğer şiirlerde de ulus-inşası etrafında söz konusu temaların yapılandırıcı bir işlevle aktarılacak istendiği görülür. Beşer dizelik üç bentten oluşan "Vatan" şiirinin ilk bendinde Türkçe ezan konusunu, dinin anlaşılmasını; ikinci bendinde mefkure, din ve dil birliğini; üçüncü bendinde ise sanat, bilim ve ekonominin vatanı oluşturan öğeler olarak aktarılması dikkat çekicidir. Burada artık, "Turan" şiirindeki sınırları belirsiz bir ideal ülke yerini din, dil, mefkure birliği ile bütünleşmiş bir topluluk olan milletin yaşadığı toprak almıştır. Dilin, yeni hayatı, ulusu oluşturacak bir unsur olarak belirlenmesi "Lisan" adlı şiirde de görülür. "San'at" şiiri ise Gökalp'in bu konudaki görüşlerini derli toplu aktarması bakımından önemlidir. Özellikle *Parnasse* ve *Ortaç* kavramlarıyla oluşturduğu karşıtlık üzerinden yeni şiirin Batı edebiyatı yerine, eski Türk ozanlarından beslenmesi gerektiği düşüncesi aktarılır:

*Arûz sizin olsun, Hece bizimdir,
Halkın söylediği Türkçe bizimdir,
Leyl sizin, şeb sizin, gece bizimdir,
Değildir bir ma'na üç ada muhtaç*

Kısacası *Yeni Hayat* kitabındaki şiirler, öteden beri düz yazılarında değindiği yeni bir hayat ve yeni değerler sisteminin parçaları olmak üzere mevcut toplumsal yapının bütünleşmiş bir ulusa dönüşmesi için gerekli görülen unsurlar olarak ve şiirin biçimsel imkânlarından yararlanılarak, daha etkili olur düşüncesiyle işlenmiştir.

Ziya Gökalp'in *Altın Işık* adlı kitabı yedisi mensur, dördü manzum on bir halk masalı ile "Alp Arslan" adlı bir manzum piyesi içerir. Belki de onun Türk edebiyatı içerisindeki faaliyetlerinin en önemlilerinden birisini tarihe ve mitlere dönüş oluşturur. Bu, hem yukarıda değinilen "istiare zemini" bulmak ihtiyacını karşılayacak hem de yeni oluşturulacak ulus için birliği sağlayacak bir faktör olarak önemlidir. Bu kitaptaki parçalar, aynı zamanda kendisinin "tchizib" düşüncesinin bir uygulaması niteliği de taşımaktadır.

Ziya Gökalp, toplam yüz otuz civarındaki manzumeleriyle edebiyatı toplumu yönlendirmenin bir aracı gibi gören ve Namık Kemal'den Mehmet Âkif'e uzanan çizgi üzerinde yer alır. Daha önce belirtildiği gibi ilk şiirlerinde Namık Kemal ve Servet-i Fünûncuların, heceyle yazdıklarında ise Mehmet Emin'in etkisi altında görülür. Zamanla bu etkilerden kurtulduğunu söylemek mümkün ise de dil, söyleyiş tarzı, yapı özellikleri gibi salt poetik nitelikler bakımından kendisine özgü bir şiir toplamına sahip olduğu söylenemez. Bu şiirlerde zorlama kafiyeler, ifade fazlalıkları, hece veznini monoton bir şekilde kullanma gibi kusurlar göze çarpar. Bununla birlikte halk şiiri biçimlerini kullandığı, çocuklara dönük yazdığı manzumelerde göreceli olarak bir lirizm yakaladığı da belirtilmiştir. Ancak şiirlerinin genel özelliğinin şiirlerinin içeriğini oluşturan düşünce unsurunu mantık yürütmelerle ve vezin-kafiyenin etkileyiciliğine dayanarak vermek olduğu söylenebilir. Duygu ve heyecan unsuru onun şiirlerinin istisnai sayılabilecek ögesi durumundadır. Gerek mensur şiirlerinde gerekse nesir yazılarında sanatkârane bir üslup görülmez. Bunun yerine düşünceyi, ikna metoduyla aktaran düz fakat sağlam ve açık cümle yapıları dikkati çeker.

Bütün bu özellikler dikkate alındığında Ziya Gökalp'in Türk edebiyatındaki yeri sanatçılığından ziyade, yeni sanatın yönünü belirlemeyi amaç edinen görüşlerinde yatar. Nitekim bu görüşler sanat ürünü olarak adlandırılabilir manzum metinlerinde de esas yeri tutar. Dolayısıyla edebî ürünleri de, dil ve edebiyatla ilgili görüşleri de, genel düşünce sistematigi içerisinde ve uluslaşma süreci bağlamında etkili bir rol oynamıştır.

Kaynakça

Argunşah, H. (2010) "Milli Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp", *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp* içinde, Yay. Haz. Ü. Günay ve C. Çelik, İstanbul, Kesir Yayınları, s. 123-153.

- Argunşah, M.(2010) “Ziya Gökalp ve Yeni Lisan Hareketi”, *Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp* içinde, Yay. Haz. Ü. Günay ve C. Çelik, İstanbul, Kesit Yayınları, s. 95-122.
- Ateş, M. (2005) “Ziya Gökalp ve Çocuk Edebiyatı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, s. 94-115.
- Enginün, İ. (2006) -*Tanzimat'tan Cumhuriyet'e- Yeni Türk Edebiyatı (1839-1923)*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Filizok, R. (1991) *Ziya Gökalp'in Edebî Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1991b) *Şiirimizde Halk Edebiyatı Tesirleri Üzerine Notlar*, İzmir, Ege Üniversitesi Yayınları.
- (2005) *Ziya Gökalp*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1992) *Hususi Mektuplarına Göre Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Gökalp, Z. (1976) *Altın Işık*, Yay. Haz. Şevket Kutkan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976a) *Makaleler I*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976b) *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yay. Haz. İ. Aka ve K. Y. Koprman, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976c) *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. M. Kaplan, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976d) *Türk Töresi*, Yay. Haz. H. Dizdaroğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1989) *Şiirler ve Halk Masalları (Ziya Gökalp Külliyyatı-I)*, Yay. Haz. F. A. Tansel, 3. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1989b) *Limni ve Malta Mektupları (Ziya Gökalp Külliyyatı-II)*, Yay. Haz. F. A. Tansel, 2. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, N. G. (2009) “Kolsuz Hanım Üzerine Yazılı Kültür ve Metinler Arası İlişkiler Bağlamında Bir Çalışma”, *Millî Kültür*, Yıl 21, Sayı 83, s. 54-61.
- Kushner, D. (2009) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908*, Çev. Ş. S. Türet, R. Ertem ve F. Ertem, İstanbul, Kesit Yayınları.
- Yetiş, K. (2007) *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları.



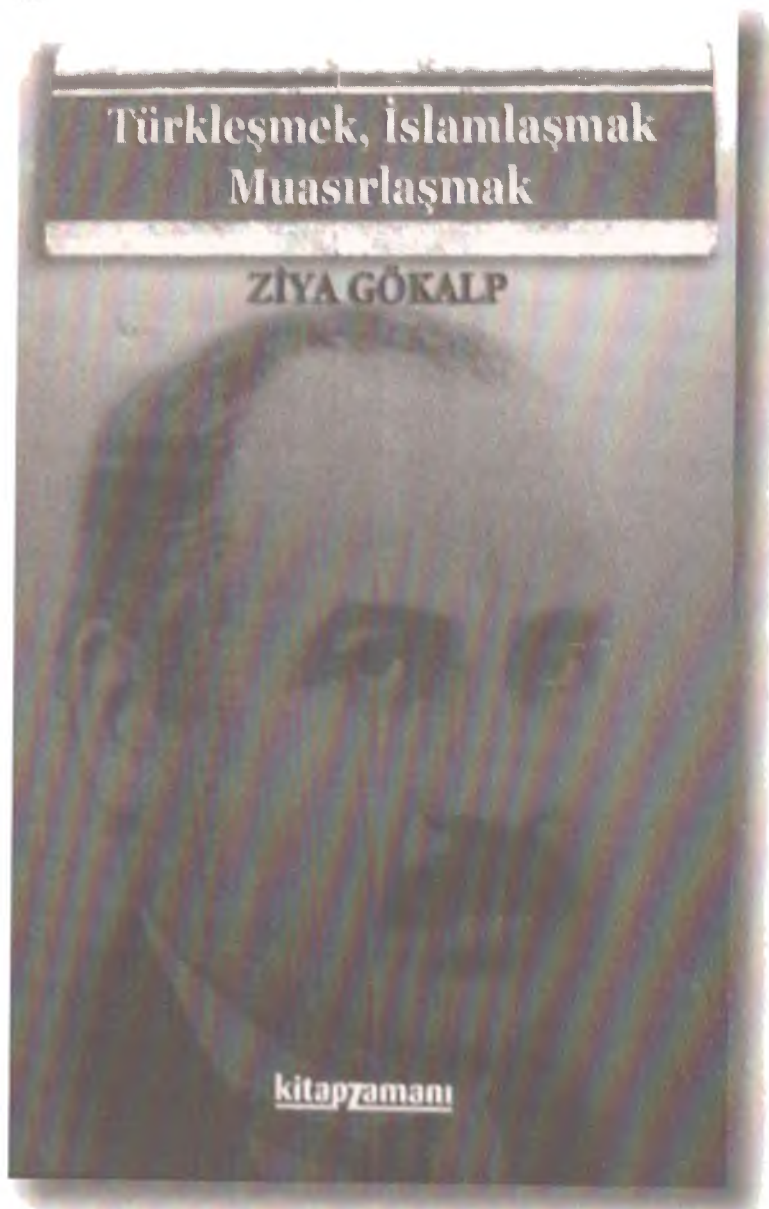
“Benim sosyolojim hem telifdir hem de tercüme”

Ziya Gökalp

III. BÖLÜM ESERLERİ

**Türkleşmek, İslamlaşmak
Muasırlaşmak**

ZİYA GÖKALP



kitapyamanı

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak

*Aynur Erdoğan**

Osmanlı Devleti'nin II. Meşrutiyet'in ilanıyla Birinci Dünya Savaşı arasındaki ahir ömrü, canlı bir fikir hareketliliğine sahne olmuştur. İmparatorluğun sorunlarına yönelik üretilen fikirler ve düşünsel/siyasal akımlar sonraki süreçte ve hatta günümüzde karşılık bulmaktadır. Türkiye ve Osmanlı bakayası coğrafyanın son yüzyıl tarihinin anlaşılmasında kilit bir konuma sahip bu sürecin en önemli düşünürlerinden biri hiç şüphesiz Ziya Gökalp'tir. O, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* isimli metnini İmparatorluğun bekasına yönelik çözüm arayışları kapsamında kaleme almıştır. Bu çalışma, Ziya Gökalp'in söz konusu metnini, tarihsel koşullar bağlamında anlamayı amaçlamaktadır.

Sona Yaklaşırken Canlanan Düşünsel Akımlar

Yaşanan siyasi gelişmeler düşünüldüğünde 20. yüzyılın ilk çeyreğinin 19. yüzyılın devamı mahiyetinde olduğu söylenebilir. Özellikle Osmanlı coğrafyası bağlamında dünya haritasının yeniden çizildiği Birinci Dünya Savaşı'nın 19. yüzyılı sonlandırıp yeni yüzyılın kapısını araladığı kanaati yaygındır. Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın sonları itibarıyla kendi bünyesindeki gayrimüslim unsurların milliyetçi ayaklanmalarıyla mücadelesi ve bu ayrılıkçı hareketlerin siyasi oluşumlar hâline gelmeleriyle onlarla girilen sıcak savaşlar da dâhil olmak üzere verdiği mücadeleler Birinci Dünya Savaşı'na kadar devam etmiştir.

Bu süreç, II. Meşrutiyet'in ilanıyla temsil edilen Osmanlı modernleşme tarihinde hızlı gelişmelere sahne olmuştur. İmparatorluğun değişen uluslararası siyasi koşullara intibak etmesi yönünde hayata geçirilen

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

reformlar kendi kadrosunu üretmiş, modernleşme politikası ana eksen hâline gelmiş ve Cumhuriyet'e miras kalan zengin bir fikir ortamı doğmuştur. Meşrutiyetin bu canlı ortamında fikir üreten Osmanlı düşünürleri, Tanzimat'tan beri açılan *modern Osmanlı eğitim kurumlarında* ve devlet politikası hâline gelen *yurt dışına öğrenci gönderme uygulaması* kapsamında Avrupa'daki eğitim kurumlarında yetişmişlerdir. Sahip oldukları siyasi eğilimler çerçevesinde İmparatorluğun sorunları üzerine yazıp çizen ve çözüm önerileri sunanlar da bu düşünürlerdir.

Bu dönemde düşünce ve siyaset dünyasında tartışılan ve Cumhuriyet Türkiye'sini siyasal olarak en çok etkileyen düşünce akımı olan *Türk milliyetçiliğinin* en önemli savunucularından biri Ziya Gökalp (1875-1924)'tir. Gökalp de söz konusu modern eğitim kurumlarında yetişmiştir. Bunun yanında gerek Osmanlı modern eğitim kurumlarının geleneksel eğitimi kapsayan özel yapısı gereği gerekse ailesinin modern eğitimin yabancılaştırıcı etkisinden endişelenerek kendisini İslami geleneğin temel ilimlerine yönlendirmesinden dolayı Gökalp, dönemi itibarıyla İmparatorluğun birikimlerini tevarüs edebilmiştir. Bu çift yönlü eğitimin izleri ilerleyen yıllarda Gökalp'in düşünce dünyasında görülecek ve Türkçülüğü, Batılılaşmayı savunurken mutedil bir yol izleyecektir.¹ Bu genel tavır içinde İmparatorluğun sahip olduğu değerler manzumesini korurken yenilenip *asra ayak uydurarak* devletin bekasını sağlamak, cevabını aradığı temel sorunsalı olmuştur.

İmparatorluk bünyesinde Balkan Savaşları'na, uluslararası arenada Birinci Dünya Savaşı'na gidilen bu süreçte Osmanlı düşünürlerinin ortak kaygısı, hem içerde yaşanan ayrılıkçı hareketlere karşı hem Avrupa-Rusya merkezli dış tehditlere karşı devletin bekasının ve bütünlüğünün nasıl sağlanacağıdır. Bu meseleye yaklaşımları bağlamında farklı siyasi akımlar ortaya çıkmıştır. Osmanlı düşünürlerinin söz konusu soruna yönelik çözüm önerilerine kaynaklık eden fikri yönelimlerin/siyasi akımların tasnifi de yine kendileri tarafından yapılmıştır. Dönemin siyasal fikir akımlarının tanıtımı ve tasnifi ilk olarak² Yusuf Akçura tarafından yapılmıştır.

Yusuf Akçura'nın 1904 yılında Kahire'de, *Türk Dergisi*'nde yayımlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" başlıklı makalesinde Osmanlı düşünür ve siyasetçilerinin eğilimleri *Osmanlıcılık*, *İslamcılık* ve *Türkçülük* olarak

tasnif edilecektir. Akçura bu üç akımı uygulanabilirlikleri açısından iç ve dış koşullara göre tek tek değerlendirmiş ve Osmanlıcılığın tarihi süreç içerisinde imkân dışı kaldığına kanaat getirmiştir. Diğer iki akımın da fayda ve zarar karşılaştırmalarını yaptıktan sonra özellikle dış engellemelerle karşılaşılmayacağından hareketle Türkçülüğe işaret ederken yazısını “Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir?” sorusuyla bitirmiştir. Böylece Türkçülük politikasına başat bir konum atfederken İslamlığın bu politika çerçevesinde değerlendirilmesini salık vermiştir.

Ziya Gökalp ise Akçura’dan yaklaşık sekiz yıl sonra ve bir yıllık bir süreçte (1912-13) *Türk Yurdu* dergisinde kaleme aldığı makale dizisinde düşünsel ve siyasal yönelimlerin çerçevesini *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* olarak çizmiştir. Ancak Akçura, kendi tercihini Türkçülüğten yana ortaya koymakla birlikte, Osmanlı düşünürlerinin bu süreçte genel olarak savundukları siyasi eğilimlerin fotoğrafını çekerken Gökalp bunun yanı sıra Osmanlı Devleti için *ideal* olan siyasi düşüncenin içeriğini *üretmeyi* denemiştir. Bu çerçevede Türkleşmeyi üst bir *şemsiye* olarak konumlayarak Osmanlılığın ve İslamlığın teminatı için adres olarak göstermiştir. Akçura söz konusu *üç tarz-ı siyaseti* birbirinin alternatifi ve birbiriyle çelişkili olarak gösterirken Gökalp, bunları birbirini tamamlayan unsurlar olarak tasavvur etmiştir.³ Dokuz yazıdan oluşan bu dizinin üst başlığı “İçtimaiyat: Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”tır. Türkleşmenin ana unsurlarını açıkladığı bu yazılarında şu ek başlıkları kullanmıştır: Lisan, An’ane ve Kaide, Cemaat ve Cemiyet, Cemaat Cemiyeti ve Cemiyet Medeniyeti, Mefkûre, Türk Milleti ve Turan, Millet ve Vatan.

Akçura bu düşünsel ve siyasal akımlardan Osmanlıcılığın, “Osmanlı Devleti’nde yaşayan bütün milletlerin temsil edildiği ve birleştirildiği bir büyük *Osmanlı milleti* oluşturmak”⁴ hedefini güttüğünü söyler. Dönemin Osmanlıcılığı savunan düşünürlerden Ferit Bey de Akçura’nın makalesine cevaben yine *Türk Dergisi*’nde kaleme aldığı yazısında Türkleri yok olup gitmekten kurtarmak için öncelikle Osmanlılık “şahs-ı manevî”sine hedef tayin etmek gerektiğini savunacaktır.⁵ Makaleden, tarihsel süreç içerisinde koşullara bağlı olarak öne sürüldüğünü anladığımız akımları Akçura, birbirlerinin kronolojik ardılı şeklinde ortaya koyar. Tanzimat’ta ifadesini bulan ve *Osmanlı milleti* oluşturmak olarak ifade edilen Osmanlıcılık akımı

hakları ve eşitlikleri siyasi olarak gündeme getirilen gayrimüslim unsurlara yöneliktir. Ancak Akçura'ya göre Fransız milliyet düşüncesinden hareket eden bu siyasi görüş Fransız İmparatorluğu ile birlikte tarihe karışmıştır ve Osmanlı düşünürleri *İslamiyet* politikasını savunmaya başlamışlardır.⁶

Gökalp'in konuya ilişkin yazılarını kaleme aldığı süreçte, her ne kadar İmparatorluk yıkılana kadar resmî ideoloji olarak kalmaya devam etse de⁷ *Osmanlılık* tartışmaları eski canlılığını yitirmiştir. Gökalp geriye baktığında gayrimüslimler için yapılan düzenlemeler olarak tezahür eden Osmanlılaştırma siyasetinin Türkleştirmek için gizli bir vasıttan ibaret olduğunu söyleyecektir. Çünkü "Osmanlılıktan maksat 'devlet' ise zaten her Osmanlı tebaası bu devletin bir ferdi idi. Yok, bundan maksat lisanı 'Osmanlıca' olan bir yeni 'millet' yaratmak idiyse Osmanlıca, Türkçeden başka bir şey olmadığı için bu yeni millet başka nâm altında bir Türk milleti olacaktı. Bunu unsurlar pek iyi anladılar ve milliyetlerini müdafaa için maddi ve manevi teşkilatlarına daha ziyade kuvvet ve intizam verdiler."⁸

Gayrimüslimlerle başlayan ayrılıkçı milliyetçi cereyan sadece Osmanlı Devleti'ni etkiliyor değildir. İlk etkileri Avrupa'da görülen; Fransız Devrimi sonrasında siyasal, ekonomik ve sosyal bir değer olarak ortaya çıkan milliyetçiliğin etkisi Batı Avrupa ile sınırlı kalmamış, Osmanlı ve Avusturya İmparatorluğu gibi büyük siyasi yapıların Birinci Dünya Savaşı'nın ardından parçalanmalarına ideolojik gerekçe olmuştur. Farklı unsurlar ve özellikle yüzlerce yıldır Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında yaşayan gayrimüslim tebaa güçlü esmeye başlayan Batı/Avrupa rüzgârının etkisiyle saf değiştirmeye başlamış ve Osmanlı karşıtı ayaklanmalar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Gökalp, gerek İmparatorluk dâhilindeki farklı unsurların gerekse Avrupa'nın Osmanlı söz konusu olduğunda her şeyden devleti temsil eden Türkleri sorumlu tuttuklarını savunarak, bütün unsurların kaynaştığı bir Osmanlı milleti meydana getirmeye çalışmanın beyhude bir çaba olduğuna işaret etmiştir.⁹

Özgürlük ve eşitliği sağlamak amacıyla yapılan reformlara rağmen gayrimüslimlerin Osmanlı siyaset topluluğunun parçası olarak kalmayacaklarının anlaşılması üzerine Osmanlı düşünür ve siyasetçileri İslamcılık politikasını savunmaya başlamışlardır. Akçura, İslamcılık politikasını Osmanlıcılığa göre daha kapsayıcı görmektedir. Bununla beraber bu eğilim Tanzimat'la birlikte terk edilmek istenen dinî devlet (*etat*

théocratique) anlayışının yeniden yerleştirilmeye çalışılması demekti ve ona göre, bu durum Avrupa'nın "Türklük"e düşmanlığını şiddetlendirecekti.¹⁰

Osmanlı Devleti özellikle Rusya ile girilen savaşlarda yorgun düşmüştür. Savaş sonrası yapılan uluslararası anlaşmalarda ise Avrupalı devletlerin uluslararası hukuku kendi çıkarları doğrultusunda işlettiklerine tanık olunmuştur. Birinci Dünya Savaşı'na gidilen bu süreçte Batı devletleri arasında bloklaşmalar başlamıştır ve Osmanlı Devleti diplomatik savaşlarla uluslararası siyasette yer almaya çalışmaktadır. Bu sebeple Akçura; Hindistan, Mısır, Tunus gibi parçaları sömürgeleri hâline gelmiş Avrupalı devletlerin İslam dünyasının birleşmesi anlamına gelecek *İslamcılık* politikasına "düşmanca" yaklaştıklarını hatırlatmaktadır.¹¹

İlkeleri itibarıyla Osmanlı topraklarında yeni görülmeye başlanan akım ise *Türkçülük*tür.¹² Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük olarak ifade edilen bu üç akım da Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılı meydan okuma karşısında nasıl ayakta kalabileceği ve yoluna nasıl devam edeceği sorularına cevap olarak üretilmiştir. Bu yönüyle üçü de *yeni ve modern*dir. Fakat Osmanlılık ve İslamcılık, Osmanlı toplumunun yaşam deneyimleri açısından var olanın mevcut koşullara göre yeniden üretilmesidir. İlkeleri toplumun tanıdığı değerlerden devşirilmiştir. Şöyle ki, Osmanlılığa temel teşkil eden Müslim ve gayrimüslim unsurların bir arada yaşama ilkesi Osmanlı toplumunun yüzyıllardır hayata geçirdiği bir yaşam deneyimidir. Yine Müslüman toplumların birlikteliği düşüncesi de, gayrimüslimleri de içine aldığı biçimiyle, Osmanlı'nın İslam medeniyeti havzasından miras aldığı ve sosyo-politik olarak yüzyıllardır uyguladığı bir ilkedir. Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nde farklı din ve ırktan toplulukların yüzlerce yıl bir arada yaşama deneyiminde en önemli amil yine İslam'dır ve bu grupları bir arada tutan Osmanlılıktan çok dinî rabıtabır.¹³ Bu sebeple Türkçülük, *Türklerin birliği* anlamında, yenidir ve bu dönemde toplumsal tabana ulaşmamıştır. Fakat bu handikabına rağmen Akçura tarafından dış engeller açısından İslamiyet siyasetine nazaran daha kuvvetli bulunmaktadır. Çünkü Hristiyan devletler arasında sadece Rusya'nın Müslüman Türk tebaası vardır. Dolayısıyla bu siyaset bir dış güç olarak sadece Rusya tarafından engellenmeye çalışılacaktır. Diğer ülkeler ise Rusya'nın çıkarlarına ters düştüğü için bu siyaseti destekleyebileceklerdir de.¹⁴

Gökalp Türkçülük akımının yeni olduğu konusunda Akçura ile hemfikir olsa da Türklerde milliyet duygusunun geç uyandığını düşünmektedir. Osmanlı Devleti'nde Müslümanlar arasında milliyet düşüncesini ilk savunanlar Arnavutlar ve Araplar olmuştur. Arap ve Arnavut milliyetçileri kendi millî düşüncelerini tahkim etmek için “millî muhabbet”in yanı sıra “millî kin”i uyandırmaya çalışmış, bu sebeple “Türk düşmanlığı”nı yaymak için gayret göstermişlerdir. Gökalp'e göre, Türkler Osmanlı Devleti'ni temsil etmektedir ve gerek Avrupa gerekse gayrimüslim veya Müslim diğer Osmanlı toplulukları Türkiye'de meydana gelen bütün olumsuzluklardan Türkleri sorumlu tutmaktadır. Sarayın istibdadı, memurların zulmü, hükümetin yolsuzluğu söz konusu olduğunda hepsi mesuliyeti Türklerde görürler. Ama Türkler “Ben varım,” dememektedir. Dolayısıyla ortada bir mesuliyet vardır ve fakat bu mesuliyeti yüklenecek bir omuz yoktur. Hâlbuki Türklerin millî bilinç kazanmaları kendi mevcudiyetlerini idrak etmelerini kolaylaştırırken Arap, Arnavut gibi diğer unsurların ihtiyaçlarını da daha iyi anlamalarını sağlayacaktır. Dolayısıyla Türkleşmek, Türklerin birleşmesi; Osmanlılığın ve İslamlığın da teminatı olacaktır.¹⁵

“Muasır Türk-İslam” Denklemi

Gökalp dönemin düşünürlerinin ve siyasetçilerinin savunduğu akımları/ideolojileri Türkçülüğün bünyesinde yeniden anlamlandırmaktadır. Bu *yeniden anlamlandırma*, İslamcılığın ve Osmanlıcılığın Türkçülük siyaseti içinde birer unsur olarak yer almasını mümkün kılmaktadır. Osmanlı Devleti'nde yaşayan bütün unsurların temsil edildiği ve birleştirildiği bir büyük *Osmanlı milleti* oluşturmayı amaçlayan Osmanlıcılık politikası Gökalp'in metninde; kendi içlerinde millî özelliklerini korusalar da farklı dinî ve etnik unsurların Türklerin yönetiminde olduğu bir siyasi oluşumda yaşadıkları bir sisteme dönüşür. Osmanlılar için millet, devlet demektir. Dolayısıyla bir devletin vatandaşlarının bütünü o devletin milletidir. Gökalp'in çerçevesini çizdiği ve Osmanlılığın teminatı olduğunu söylediği Türkçülükte ise devlet başka, millet başka şeydir.¹⁶

Aynı durum İslamcılık için de söz konusudur. İslamcılık söz konusu dönemde Osmanlıcılığa göre daha güçlü savunucuları ve yayın organları olan siyasi bir akımdır. Sonradan *Sebil'r-Reşâd* ismini alacak olan *Sırat-ı Müstakim* dergisinde Ebululâ Mardin, Eşref Edib, Mehmed Akif, Ahmet

Naim gibi güçlü kalemler bu siyasi görüş temelindeki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Derginin başyazarı Mehmed Akif'e göre İslamcılık; dar anlamıyla Müslümanları hurafelerden kurtararak itikat ve amelde hakiki manasıyla Müslüman yapma gayretidir. Geniş anlamıyla ise bu gayreti daha ileriye götürerek İslam âleminde din kardeşliğinden doğan birliğin emrettiği maddi ve manevi dayanışmayı sağlamaya çalışmaktır.¹⁷

Gökalp yazı dizisinin “Millet ve Vatan” ek başlıklı yazısında, İslamcıların kendisinin kullandığı “millet” kelimesinin aslında “ümme” kelimesine karşılık geldiği yönünde kendisine itiraz ettiklerini ifade etmektedir.¹⁸ Zira onlara göre “millet” İslam dinine mensup olanlardan müteşekkildir. Dolayısıyla hangi ırk veya millete mensup olursa olsun İslam'ı ve temel prensiplerini kabul eden insanlar topluluğudur. Her ne kadar yorumlanıp uygulanmasında farklılıklar meydana gelse de İslami hakikatlerin vatanı yoktur. Çünkü İslam insanı etnik değil sosyal ve siyasi bir varlık olarak tasavvur etmektedir.¹⁹ Gökalp'e göre ise aynı dine mensup olan insanlar topluluğuna “ümme”, aynı dili konuşan insanlar topluluğuna “millet”, aynı etnik kökene sahip insanlar topluluğuna ise “kavim” denmelidir. Dolayısıyla “ümme” başka, “millet” başka şeydir.²⁰ Burada Gökalp'in kendi düşünsel kurgusu çerçevesinde kavramlara yeni anlamlar yüklediği görülmektedir. Zira bu dönemde “millet” *bir dinde bulunan cemaat*, “ümme” ise *bir peygamberin hak dine davet etmeye Allah tarafından memur kılındığı cemaat* anlamında kullanılmaktadır.²¹ Gökalp'in etkisiyle “ümme” Türkçede *din topluluğu* anlamında kullanılmaya başlamıştır.²²

Gökalp'in tanımladığı Türkçülüğün millet mefkûresi (ideali) Türklük, ümme mefkûresi ise İslamlıktır.²³ Gökalp, Dünyada yaşayan bütün Müslümanların İslam Halifesine bağlı kalmalarının teorik olarak ideal ve arzulanır olduğunu söylese de mevcut koşullar altında uygulamaya geçirilmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu ideali gerçekleştirmek için Hristiyan kavimler gibi önce millileşme aşamasından geçilmelidir. Lisan, tarih, dinî terbiye, iktisat açısından kavimlerin millileşmesi şarttır. Ona göre İslam dini “kavmiyet”i (etnik milliyetçilik) değil “asabiyyet”i (aşiret milliyetçiliği) yasaklamıştır. İslam birliğinin oluşması şimdilik uzun bir müddet imkânsız kalacağına göre İslam kavimleri millî uyanışlarını gerçekleştirmeli ve sosyal bağımsızlıklarını elde etmelidirler.²⁴

İslam kavimlerinin güçlenmeleri, müstakbel ve muhtemel İslam birliğini oluşturan kadar “ümme” olarak kalabilmeleri için “Türkçülüğün ümme programı” olarak isimlendirdiği şu esasları zikretmiştir:

- 1) Bütün İslam kavimleri arasında müşterek olan Arap harufunu bilâ-tagayyur muhafaza etmek.
- 2) Bütün İslam kavimlerde ilim ıstılahlarının müşterek bir hâle getirilmesi için İslam ümmeti arasında ıstılah kongreleri in’ikad ettirmek ve ıstılahları Türkçeden, Arabîden ve kısmen de Fârisîden yapmak (bu gayenin vücuda getirilmesi için Paris’te Türk, Mısırlı, Hintli ve İranlı talebeler arasında bir ittifak hasıl olmuştur).
- 3) Bütün İslam kavimlerde müşterek bir terbiyenin tesisi için terbiye kongreleri in’ikad ettirmek.
- 4) Bütün İslam kavimlerin müftü teşkilâtları arasında daimî bir irtibat vücûda getirmek.
- 5) İslam ümmetinin timsâli olan “hilal”in kutsiyetini muhafaza etmek.

Gökalp özellikle bu esasların programında olduğuna işaret ederek Türkçülüğün aynı zamanda İslamcılık olduğunu ileri sürer. Ona göre İslamcılar bir tür “İslam milliyetçiliği” yapmaktadır Türkçülerin onlardan farkı “İslam ümmetçisi” olmalarıdır.²⁵ Fakat bu noktada Gökalp’in İslamcılıkla Panislamist (İslam birliği) politikalar arasında ayrım yapmaması anlam kargaşasına sebep olmaktadır. Çünkü “İslam devletleri” arasında (muhtemel) Panislamist amaçlara yönelik politikaların uygulanması, içte “İslam siyaseti” takip edildiği anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla Gökalp Türkçülüğün İslamlık ve Osmanlılığın teminatı olduğunu söyleyerek bu siyasi görüşlerin Türkçülüğün içinde mündemiç olduklarını dillendirse de onun aslında bu görüşleri Türkçülük bağlamında yeniden yorumladığı görülmektedir. Özellikle İslamcılığı Türkçülük içinde yeniden anlamlandırırken siyasal, toplumsal, fikrî, tarihî, hukuki olarak kapsamlı ve bütüncül bir anlayış sunan bu görüşü Türkçülüğün siyasi yapılanması içinde sosyal bir unsur olarak değerlendirmektedir. *Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak* olarak yorumladığı bu siyasi eğilimde *Türkleşmek* ve *muasırlaşmak* doğal bir uyum içindeyken Gökalp *İslam*’ın; Türk kültürü

ve Batı medeniyeti bağlamında yeniden değerlendirilmesini ve bunlarla uyuşmayan yönlerinin değiştirilmesini önerecektir.²⁶

Gökalp'in *dinle* ilgili görüşleri, kendi sosyolojisini inşa ederken esinlendiği Fransız sosyolog Emile Durkheim'in dine yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Bu doğrultuda Gökalp, dinin *teolojik boyutundan* daha çok *toplumsal işlevini* öne çıkartmaktadır. Din (İslam) Türkçülük siyasetinde toplumsal birliği ve dayanışmayı sağlayan bir unsur olarak kurgulanmaktadır.²⁷ Bu bağlamda diğer bir Türkçü yazar olan Akçura; İslamın Türklüğü'nün birleşmesine hizmet edebilmesi için, Hristiyanlıkta olduğu gibi, içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmesi gerektiğini savunacaktır.²⁸

Gökalp'e göre, Türkçülük siyasetine bu "şemsiye" rolünü kazandıran iki temel özellik vardır: Birincisi; Türklerin hepsinin Müslüman olmasıdır. Bu durum, milliyetçilik siyasetinin "İslamcı" hedeflere sahip olmasına imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla Türkçülük, İslam ümmetçiliğine aykırı bir hâl almamaktadır. İkincisi ise Türkçülüğün İslamlaşmayla birlikte muasırlaşmayı da savunmasıdır. Muasır (Batılı) değerlerin benimsenmesi sayesinde Türkçülük siyasetinde gayrimüslimler saygı görebileceklerdir.²⁹

Ziya Gökalp, "muasırlaşma"yı *modernleşme* anlamında kullanmaktadır. Akçura gibi, siyasi akımları sırasıyla İslamlaşma ve Türkleşme şeklinde kronolojik olarak yerleştirse de, *modernleşme düşüncesinin* tarihini III. Selim'e kadar uzatmakta ve her akım için az çok "aslı bir akide" hükmünde olduğunu söyleyerek³⁰ 19. yüzyılın ana karakteri olduğuna işaret etmektedir. Gökalp, söz konusu olguyu ifade etmek için "çağdaşlaşma"³¹ anlamındaki *muasırlaşma* kelimesini tercih etmektedir. Bununla birlikte modernleşmeye model olan yapının çağdaş Avrupa/Batı olduğu, tartışmaya mahal vermeyecek bir gerçek olarak belirlemektedir. Dolayısıyla Gökalp'in Türkçülük siyasetinin ana unsuru olarak belirlediği diğer esas *Batılılaşma* olarak kendini göstermektedir. I. Balkan Savaşı mağlubiyetinin sebebi olarak gördüğü *güçlü bir yönetimin tesis edilememesi*ni açıklarken izlediği akıl yürütme metodu ve tarihsel kaynakları anlamlandırma çabası onun düşünce dünyasında *Batılılaşma* esasının tezahürlerine dair ipuçları vermektedir.

Ona göre, güçlü bir yönetim tesis edilemeyişinin iki sebebi vardır: Birincisi, Türklerde yönetimin dayanabileceği iktisadi sınıfların olmayışı;

ikincisi ise millî mefkûrenin doğmayışıdır. Diğer taraftan iktisadi sınıfların doğmamasının sebebi de millî mefkûreye sahip olunmamasıdır. Çünkü millî mefkûre olmadığı için dayanışma, fedakârlık, hamiyet gibi hisler köy, kasaba sınırlarını aşamamış ve Türk ruhunu kuşatamamıştır. İktisadi, dinî, siyasi kurumların çözülmesinin sebebi budur. Böyle olunca yönetimin dayanacağı güçlü bir iktisadi (Türk) sınıf doğmamıştır.³²

Avrupa'nın uluslararası siyasette ve ekonomide başat konuma gelişinde iktisadi sınıf olarak *burjuva*, tarihî bir rol üstlenmiştir. Gökalp'e göre Osmanlı Devleti, bu rolü oynayacak iktisadi bir sınıfın oluşması için gerekli koşullara sahip değildi ve bu sebeple güçsüz kalmıştır. Bu noktada burjuva devrimi sayılan Fransız Devrimi'nin ilkesi olan *milliyetçiliğin* Osmanlı topraklarında yeşermemiş olması devletin muasır devletlerden geri kalışının sebebidir. Ona göre Türkçülükle beraber Avrupa'da olduğu gibi siyasi, iktisadi, dinî, tarihî, lisanî istiklal ve istila (yücelme) gerçekleşecektir. Bu millileşme aşamalarından, başarıya ulaşmış Avrupa'nın tarihî tecrübeleri göz önünde tutularak geçilmelidir.³³

İslamcı akım ise Batı'yı taklit etmeye karşıdır.³⁴ Türkçülüğün bu muasırlaşma (Batılılaşma) yorumu İslamcılara göre "akla gelebilecek hataların en korkuncu"dur. Zira Batı'nın siyasi metodu kendi sosyal yapısına uygundur ve tarihsel süreçler içerisinde kendi ihtiyaçlarına karşılık olarak üretilmiştir. Bunun İslam toplumlarına uygulanması mümkün değildir. İslam dünyası maddi geriliğe düştüğü gibi Batı toplumları da ahlaki açıdan sosyal bir felaket yaşamaktadır. Öyleyse İslam dünyası kendisinde eksik olan *ilim* ve *fen*leri Batı'dan alırken Batı da İslam toplumlarından ahlaki ve sosyal kanunları öğrenmelidir. İslam dünyası Batılılaşma siyasetini bu çerçevede içinde uygulayarak sosyal ve siyasal hayata aksettirmemelidir.³⁵

Modernleşmenin görünüş ve maişetçe Avrupalılara benzemek biçimde değil onların ileride olduğu fen (teknik) hususunda onlardan faydalanmak şeklinde olması gerektiği konusunda Gökalp da İslamcılarla hemfikir. Ona göre, teknolojiyi Avrupa'dan ithal etmek zorunluluğumuz ortadan kalkınca modernleşmiş de olacağız.³⁶ Gökalp Batı'nın körü körüne taklit edilmesini değil, *seçmeci* bir tavırla *çağdaşlaşmayı* savunmaktadır. Öyle görünüyor ki, bu iki akım arasındaki en temel fark, siyaset yapma biçiminin ve siyasi kurumların Batılılaşması (milliyetçilik-İslam birliği) konusunda ortaya çıkmaktadır.

Türkleşmek... Ama Nasıl?

Sosyal ve entelektüel hayatta Gökalp'in savunduğu değişimin asıl yönünün Türkçülüğe doğru olduğu hatırdta tutulmalıdır. Ona göre en, boy ve derinlik olarak cismin üç boyutu olduğu gibi sosyal varlığın da *milliyetçilik*, *ümmetçilik* ve *asırcılık* (çağdaşlık) olmak üzere üç boyutu vardır. Gökalp bu noktada millî mefkûrenin oluşması için önemli bulduğu unsurları bu üç boyut açısından ele alıp değerlendirmektedir. Örneğin *lisan* üzerine yazdığı makalede yeni kavramların asrın temsilcisi sayılan milletlerin dillerinden tercüme yoluyla edinildiğini belirttikten sonra bu durumun lisanda yeni kelimelerin üretilmesini gerektirdiği için lisanın *çağdaş* boyutu olduğunu söylemektedir. Konuştuğumuz lisanın terimleriye Arapça veya Farsça kaynaklıdır. Dine ve din kaynaklı ilimlere ait terimler aslen bu dillere ait kelimelerle ifade edilmektedir. O hâlde ona göre, İslam milletleri arasındaki birliğin korunması için yeni üretilen terimler de yine bu dillere dayanmalıdır. Bu şekilde lisanın *ümmetçi* boyutu korunmuş olur. Diğer taraftan lisan, gramer ve imla bakımından Türkçeleşmelidir. Bu doğrultuda Arapça ve Farsça terkipler, tamlamalar dilden çıkarılmalı ve terimlerin haricinde bütün kelimelerin Türkçe olmasına gayret edilmelidir. İşte, ancak bu şekilde Türklerin ortak bir edebiyat, ilim dili ve dolayısıyla *millî* dili oluşmuş olacaktır.³⁷

Bu üç boyutlu anlayış Gökalp'in eğitimle ilgili görüşlerinde de gözlenir. Eğitimde takip edilen gayeler yine *Türklük*, *İslamlık* ve *muasırlıktır*. Çocuk, eğitimine millî lisanını, edebiyatını ve tarihini öğrenerek başlamaktadır. Ardından da Kur'ân-ı Kerîm, tecvit, ilmiyal gibi dini ilimleri öğrenmektedir. Tanzimat'tan sonra çağdaş eğitime önem verilmiş olmasına rağmen millî ve dinî terbiyenin ihmal edilmesini eleştirir ve dinî eğitimde ilmi usullerin kullanılmasını salık verir. Bu üç eğitim birbirini desteklese de birbirlerinin alanlarına girmemelidirler. İslam eğitimi, Türk ve çağdaş eğitimi desteklemelidir. Diğer taraftan Araplara ve diğer kavimlere ait İslam hakikatlerine karışan âdet ve bid'atlar da İslam'dan temizlenmelidir.³⁸

Türklük ve İslamlık Osmanlı coğrafyasında yeni görülen değerler değildir. Bunlar birer ideal olarak doğmadan önce de Türk milleti ve İslam ümmeti mevcuttu. Ancak milletler büyük bir felakete uğradığında, korkunç bir tehlike ile karşılaştığında idealler (mekûre) doğar.³⁹ Dolayısıyla Gökalp'e göre "Türk milleti", içinden geçtiği buhran sebebiyle Türklüğünün bilincine varmış ve bu sebeple "millî mefkûre" canlanmıştı.

Çağdaş Türk-İslam anlayışındaki İslam etkeni Türkleşmenin en önemli dinamiklerindendir. Gökalp dinin sosyolojik etkisini açıklarken de Durkheim'dan yardım alır ve toplumdaki ahlak, hukuk, siyaset, mantık, edebiyat, iktisat gibi birçok kurumun dine dayandığını savunur. Tarihsel süreç içerisinde toplumun meydana getirdiği bütün kurumlarda Türk an'ane ve kaideleri kadar dinin de etkisi vardır.⁴⁰ Toplumda Türklük *kültürel* olanı, İslamlık ise *ahlaki* olanı inşa etmiştir.⁴¹ İslamlık (Müslüman olmak) Türklüğün ayrılmaz bir parçasıdır. Türklerin Turan'ı (Türklerin yurdu) hususi bir aşkla benimsemeleri İslam vatanını (Müslümanların yurdu) unutmalarını gerektirmez. Zira Osmanlı Devleti haddi zatında Turan'ın ve İslam vatanının bir parçasıdır.⁴² Türkçülüğün gayesi muasır bir İslam Türklüğüdür. Bunun için asrın bilim ve tekniğinin, felsefe ve yönteminin millî ve dinî gelenekle mecz edilmesi gerekmektedir.⁴³

Ancak bu noktada göz önünde tutulması gereken husus, bu üçlü sentezde başat rolün Türklüğe verilmiş olmasıdır. Gökalp'e göre milliyet mefkûresi bir kez doğduktan sonra başka sosyal buhranlar, tarihi çalkantılar yaşansa bile ebedî olarak kalacaktır. Çünkü ona göre bir lisanı konuşanlar ekseriyetle bir soydan geldikleri için "millet" aynı zamanda "kavim" (ırk) demektir. Kavim ve lisan tabirleri birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla fertlerin ortak duygulara ve ruha sahip olmasını sağlayan ilk ve en önemli etken lisandır. Din ve devlete dair bütün mefkûreler millî mefkûrenin altındadır ve bunun yardımcısıdır. Tarih boyunca aynı lisanı konuşan milletler aynı dinleri seçmişlerdir ve devletler ancak millî mefkûrelere dayanırlarsa ayakta kalabilmektedir. Bu sebeple (ileride) yeni mefkûreler doğacak olsa bile bunlar millî mefkûrenin yardımcısı olmaktan öte bir yer edinemeyeceklerdir. Gökalp bu noktada yine Avrupa tarihine başvurmaktadır ve Avrupa'da işçi sınıfının doğmasıyla ve sosyalizm mefkûresinin ortaya çıkmasıyla millet mefkûresinin güç kaybetmediğini ve hatta zamanla bunun yerini millî mefkûreye bıraktığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de de büyük bir sanayi teşekkül eder, bir sosyalizm⁴⁴ mefkûresi doğarsa bile bu mefkûre de din ve devlete dair mefkûreler gibi millî mefkûreye tabi olacaktır.⁴⁵

Gökalp *Çağdaş Türk-İslam* anlayışını kurgularken realiteden hareket ederek ideale (mekfûre) ulaşmaktadır. İçinden geçilen çağda, dünyanın doğusunda da, batısında da milliyetçiliğin etkinliğine istinaden

devletlerin bu realiteyi görmezden gelmeleri durumunda vazifelerini ifa edemeyeceklerini düşünmektedir.⁴⁶ Zira ona göre Osmanlı düşünürlerinin ortaya koyduğu Türkçülük, İslamcılık, Osmanlıcılık akımları; sosyal realiteyi (şer'iyet) temsil etmedikçe verimli bir sonuç elde edemezler.⁴⁷ Buradan kalkarak çağın bir zorunluluğu olan milliyetçiliğin Osmanlı toplumunun gerçekleri, dinamikleri ve en etkin güç olarak İslam ile bağdaşması için düşüncesini geliştirirken tarihsel ve sosyolojik zemine kültür-medeniyet tanımını ve ayrımını yerleştirmektedir.

Durkheim sosyolojisinin ferdî-içtimai hadiselerle ilişkin çerçevesi, Gökalp'in bu olguları tanımlarken hareket noktası olmaktadır. Bu bağlamda inanç, ahlak, estetik ve genel olarak idealler *harsa* (kültür) ait kabullerdir. Maddi bir mahiyete sahip olan ilmî hakikatler, sıhhi, iktisadi ve umranî (bayındırlığa ilişkin) kaideler, ziraatle ticarete dair teknikler ve genel olarak riyaziyat ve mantıkla ilgili mefhumlar ise *medeniyete* ait kabullerdir.⁴⁸ Bu bakımdan örneğin, dil ya da ahlak hakkındaki bir fikir medeniyete girdiği hâlde bir milletin konuştuğu dil ya da onların ahlaki davranış tarzları *harsa* girmektedir.⁴⁹ Hars millî, medeniyet ise milletlerarasıdır. Bu tanıma dayanarak Gökalp, bir toplumun medenileşme sürecini çözümler. Ona göre medeniyet "çarşı"da başlar. Çarşıda terzi, kunduracı, ekmekçi, tuhafiyeci gibi meslek erbabı öncelikle kendi menfaati için çalışır. Fakat bu özel menfaatlerden umumi bir menfaat meydana gelir. İşte, bunun gibi bir medeniyetin mensubu çeşitli milletler kendi içlerinde her biri orijinal bir hars yapmak üzere iş bölümü yapmışlardır.

Harsın kökeninde din ve lisan vardır. Bütün zümrelerin rüşeymlerini barındıran bu çekirdek zümreden sırasıyla aile, kabile, aşiret, köy, kasaba, sınıf, ocak, cemaat, nahiye, kavim, ümmet ve devlet ortaya çıkar. Bu sosyal kanun çerçevesinde medeniyet zümresinin sınırları gittikçe genişlemekte iken hars zümresi başta sınırları belirsiz ve çok işlevli iken gittikçe her işlev için hususi bir zümreye ayrılarak çeşitlenmektedir.⁵⁰ Türk kavminin İslam medeniyetine dahil olması da bu şekilde gerçekleşmiştir. Türk kavminin harsî olan dili İslam medeniyetine girdikten sonra İslami harfleri ve terimleri barındırmaya başlamıştır. Türklük harsî (kültürel) olandır ve aynı zamanda *milliyet*dir. İslam ise medeniyettir ve beynelmileliyet (milletlerarası) olandır. İslam medeniyeti Türklük, Araplık, Arnavutluk gibi farklı milliyetleri ve kültürleri içinde barındırır. Bununla birlikte fen ve teknolojinin gelişmesinden dolayı müspet ilimlere dayanan yeni

bir *beynelmileliyet* yükselmektedir. Yeni çağdaş anlayışta eski dine dayalı medeniyetler yerine ilme dayalı “hakiki” bir medeniyet geçmektedir. Özellikle Türklerin ve Japonların Avrupa medeniyetine dahil olmaları bu medeniyetin “lâdini” (dindışı-laik)⁵¹ olmasını sağlamaktadır. Bu sebeple medeniyet dairesiyle “ümme” dairesi gittikçe birbirinden ayrılmaktadır. Gökalp bu çerçevede Türk milletinin Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine ve Avrupa medeniyetine mensup olduğunu ileri sürmektedir.⁵² O hâlde Türkler, Türk an’ane ve kaideleriyle İslamlıklarını korurken medeniyet değiştirerek Batı medeniyetine dâhil olmaktadır.

Değerlendirme

Gökalp’in Türkleşmek, İslamlaşmak ve muasırlaşmak olarak çerçevesini çizdiği olgunun sosyal karşılığı *çağdaş Avrupa medeniyetinin ilmi ve teknik gelişmelerinin takip edildiği, felsefi usullerinin benimsendiği bir Türk-İslam kültürü var etmek* olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Gökalp’e göre mevcut kültür bu çağdaş medeniyeti izlemeye elvermemektedir. Bu yüzden Avrupa’daki ilmi ve felsefi gelişmelerin Osmanlı coğrafyasında hayata geçirilebilmesi için bu gelişmeleri destekleyebilecek *Türk-İslam kültürünün* oluşturulması/var edilmesi (ibdâ) gerekmektedir. Bu noktada Gökalp, Osmanlı ilim geleneğiyle hesaplaşmaya girerek fen tahsilinin teknik gelişmeyi sağlayacak uygulamalı alana zemin teşkil etmediğini savunur. Çünkü ona göre, Osmanlı fen bilginleri fen tahsilini sanayiye tesis edecek bir vasıta olarak değil *gaye* olarak algılamaktadır. Diğer taraftan felsefe mevcut bilgilerin toplamından öte yeni bilgilerin keşfi ve ıslahı usulüdür. Gökalp’e göre Osmanlı’da bu anlamda filozof da yoktur.⁵³ *İlim, fen, felsefe* çözümlemesinde görüldüğü gibi Gökalp, *medeniyete* dair olduğunu söylediği Batılı teknik gelişmeyi yakalayabilmek için *kültürel* olarak kodladığı Türk-İslam geleneğinin değiştirilmesi, yenilenmesi, yeniden var edilmesini savunmaktadır. O hâlde medeniyet-kültür ayrımı yaparak *çağdaş Türk-İslam* anlayışının geliştirilebilmesi için değiştirilecekleri (İslam/Doğu medeniyeti) ve korunacakları (Türklük-İslamlık) belirlemiş olmaktadır. Fakat medeniyet değiştirilirken Türklüğün yeniden üretilmesi ve İslam’ın yeniliklere imkân verecek şekilde yeniden yorumlanması gerektiğine göre kültürel olanın da bu medeniyetin ilim, fen ve felsefesi çerçevesinde değiştirilmesi gerekecektir. Dolayısıyla Gökalp’in iddia ettiği gibi, sadece kendi tanımladığı anlamıyla bile medeniyetin değiştirilmesiyle *çağdaş Türk-*

İslam “medeniyet”i tesis edilerek kültürel olanın Batı tesirinden korunması mümkün görünmemektedir.

Osmanlı Devleti ortadan kalkıp Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra yeni devletin dayandığı Türkçülük ilkelerine kaynaklık eden Gökalp’in “Türkçülüğün Esasları” başlıklı yazısında bu *hars ve medeniyet* ayrımı⁵⁴ daha da netlik kazanır. Burada Gökalp, Doğu medeniyeti dairesinde olan Osmanlı’nın ortadan kalkmasından sonra Türklerin Batı medeniyetine dâhil olduğunu söyleyecek ve İslam yerine harsı vurgulayarak “ümme” dairesini zikretmeyecektir.⁵⁵ Zira Gökalp’e göre *din* medeniyetin belirleyici bir etkeni değildir. Dinleri ayrı olan milletler aynı medeniyete mensup olabilirler. Türkler İslamiyete girerken aynı zamanda Doğu medeniyetine de girmişlerdir. Bu sebeple birçokları tarafından Doğu medeniyetine İslam medeniyeti deniyor olsa da medeniyet dinden ayrı bir şeydir. O hâlde Gökalp’e göre, Türkler Müslüman olarak bu defa Batı medeniyetine girebilirler.⁵⁶ Bu noktada Türk kültürü ve Batı medeniyeti söz konusudur ve *Türkçülüğün* görevi de bir taraftan Türk kültürünü arayıp bulmak, bir taraftan da Batı medeniyetini bu millî kültüre aşılamdır.⁵⁷

Bununla birlikte Gökalp’in Türk kültürünün araştırılmasına ilişkin önerisi “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” yazı dizisinde de mevcuttur. İslam tarihinden ayrı olarak, İslam öncesinde ve sonrasında, Türk edebiyatının, an’anelerinin, sanatının araştırılarak enkaz altından gün yüzüne çıkarılması millî mefkûre için elzem sayılmaktadır. Gökalp örneğin Türk musiki, şiir ve edebiyatının şifahi gelenekte de araştırılması gerektiğine işaret etmektedir. Diğer taraftan İslami müesseselerin tarihinin de bu asırda neleri kabul edebileceği ve ne şekilde tekâmül edeceğinin ortaya konulması için tetkik edilmesi gerekmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla Türk tarihinin yazılması ve İslami müesseselerin çağa uyarlanması Türkçülüğün ilkeleri olarak belirlemektedir. Bu noktada gerek *çağdaş Türk-İslam* anlayışının tarihsel sosyolojik temeli olarak hars-medeniyet tanımını ve ayrımını geliştirirken gerekse bir ideal olarak Türkçülüğün ilkelerini belirlerken tarihe başvurduğu ve tarihi olay-olguları bu ideal çerçevesinde anlamlandırdığı gözlenmektedir.

Bu tarihi süreçte öne sürülen diğer siyasi akımlar gibi Türkçülük de haddi zatında bir *hayatta kalma stratejisi*dir. Batılı meydan okuma karşısında siyasi olarak varlığın korunmasını amaçlamaktadır. Bu noktada

Türkçülüğün en büyük handikabı Osmanlı Devleti'ni içinden parçalayan düşünsel bir unsur olarak *milliyetçiliğin* devletin kurtuluş reçetesi olarak öneriliyor olmasıdır. Ziya Gökalp Osmanlı Devleti'ni yüz seneden beri parçalayan bu “mikrop”un bundan sonra Müslümanların lehine kullanılacağını söyleyerek bu durumu izah edip gerekçelendirmektedir. Çünkü artık İslam hükümetlerinin idaresi altında gayrimüslim unsurlar kalmamıştır. Fakat Müslümanların ekserisi mahkûmiyet ve esaret altındadır. Milliyetçilik silahı Müslümanların lehine; onları esaretten kurtarmak için kullanılacaktır. Gökalp, milliyetçiliğin Müslüman kavimler arasında ise ayrılıkçılığa sebep olacağını düşünmemektedir; çünkü bunlar arasında hâkimiyet ve mahkûmiyet kayıtları yoktur.⁵⁹ O hâlde Gökalp, Osmanlı bünyesindeki diğer Müslüman etnik unsurların, “ırk” a dayanmayan bu Türk milliyetçiliğine itiraz etmeyeceklerini düşünmektedir. Şerif Mardin’e göre, Gökalp Türkçülüğündeki “ülke” unsuru onun milliyetçiliğini “ırkçı” yönelimlerden uzak tutan bir yön olarak belirlemektedir. Gökalp’in milliyetçiliğinin kapsamı, ülke; devletin egemenliği altında bulunan toprakların tümüdür.⁶⁰ Milliyetçiliği etnik ayrım üzerine kurgulamayan Gökalp’in amacı, Osmanlı coğrafyasındaki bütün etnik grupların birlikte yaşayabileceği bir denklem kurmaktır.

Gerek “ırkçı” yönelimlerden uzak olması gerekse milliyetçiliğinde dine özel bir yer vermesi Gökalp’i Türkçülerin arasında özel bir yere yerleştirmektedir. Dönemin İslamcı yazarlarından Ahmet Naim Türkçüleri; “yeni bir mefkûre, iman, kavim meydana getirmek iddiasındaki *halis Türkçüler* ve *Türkçü-İslamcılar*” olmak üzere iki kategoride değerlendiriyordu. Ona göre halis Türkçülerin yaptığı şey “dinsizlik”ti ve bunlarla tartışmanın anlamı yoktu. Ahmet Naim Türkçü-İslamcıları da eleştirmekle birlikte onlarla İslam dairesinde buluşmanın mümkün olduğunu söylemekte ve onları ya “müfrit Türkçü” ya da “dobra dobra İslamcı” olmaya çağırıyordu.⁶¹ Gökalp İslamcıların gözünde Türkçü-İslamcı iken, özellikle Akçura gibi Rusya’dan gelen diğer Türkçülerle karşılaştırıldığında da Osmanlı geleneğiyle daha yakından ilişki kurduğu ve *dilde sadeleşme*, *Batılılaşma* gibi konularda onlar kadar “radikal” bir tutum sergilemediği gözlenmektedir.⁶²

Hiç şüphesiz milliyetçiliğin Gökalp’in *çağdaş Türk-İslam* anlayışında ifadesini bulan geniş anlamı, İmparatorluğun bir bütün olarak korunması hedefine yöneliktir. Bu anlayış Gökalp’in ideologu olduğu İttihat ve

Terakki'nin parti ideolojisi hâline gelmiştir.⁶³ Özellikle 1911 yılında Selanik'te *Genç Kalemler* dergisinde yazdığı Türkçülük yazıları bu partinin milliyetçi politikalarına kuramsal dayanak olmuştur.⁶⁴ Bununla birlikte gerek İttihat ve Terakki döneminde gerek Cumhuriyetin ilk yıllarında doktrin ve teori ihtiyacı duyan yöneticilere bir hareket programı sunarak önemli bir boşluğu doldurmuştur.⁶⁵

Bu asra damgasını vuran, bütün akımların baş etmek durumunda kaldığı diğer bir çelişki de karşısında varlık mücadelesi verilen, savaşılan *Avrupa*'nın aynı zamanda teknik, bilimsel ve düşünsel gelişmelerde *model* olmasıdır. Siyasi akımlar bu çelişkiyi aşmak, siyasal bağımsızlığı temin etmek için farklı yöntemler ve açıklamalar geliştirmişlerdir. Batı'nın sadece ilim ve fende gelişmelerinin takip edilmesi gerektiği önerisi bu yöntemlerden biridir. Bu anlayışa göre Batı'nın her alanda harfiyen taklit edilmesi değil toplumun kendi dinamiklerinin, değerlerinin, birikiminin farkında olarak ihtiyaç duyulan bilim ve tekniğin alınması gerekmektedir. Siyasi akımlar da söz konusu toplum dinamiklerinden hangisine dayandığıyla ilgili olarak çeşitlenmektedir. İslamcılar toplumun başat dinamiğinin İslamlık olduğundan hareket ederken Türkçüler Türklüğü başat konuma yerleştirmişlerdir.

Gökalp, özellikle Batı dışı milletlerin modernleşmesiyle muasır medeniyetin Hristiyan dünyayı aşan bir çerçeveye sahip olacağına inanmaktadır. Bu bağlamda özellikle "Avrupa" demek yerine "muasır"⁶⁶ (modern/çağdaş) medeniyet'in yükselen değerlerinin benimsenmesi gerektiğini söylemiştir. Onun ortaya koyduğu kültür-medeniyet tanım ve ayırımına göre Hristiyanlık Batı devletlerinin *kültürü*dür. Bu yaklaşım, Batı medeniyetinin "dindışı" olduğu anlayışını doğururken Osmanlı Devleti'nin de Müslüman olmasına rağmen bu medeniyete dâhil olmasının yolunu açmaktadır. Diğer taraftan özellikle Balkan Savaşları sırasında Batı medeniyetinin "şefkat ve vicdan"ının Hristiyanlığa mahsus olduğunun görüldüğünü ve uluslararası hukukun da Hristiyan devletlere imtiyaz sağlamak yönünde işletildiğini söylemektedir.⁶⁷ Şu durumda Batı medeniyeti "dindışı" olmadığına göre Gökalp'in Osmanlı Devleti'nin (ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin) Müslüman olarak Batı medeniyetine dâhil olması, bu medeniyeti Hristiyanlık ortak paydasından uzaklaştırmaya yönelik geleceğe dönük bir temenni olarak görülebilir.

Bununla birlikte Gökalp'in özellikle Japonya ve Osmanlı Devleti'nin parçası olmasıyla birlikte Batı medeniyetinin *Avrupa kültüründen* (Hristiyanlıktan) bağımsız olarak "evrenselleşeceği" düşüncesi, Batılılaşma politikasını "Türk devleti" için içsel bir dinamik olarak konumladığını gösterir. Çünkü bu durumda hâlihazırda Osmanlı'yı parçalamaya çalışan, Müslümanların topraklarını işgal eden *Hristiyan Avrupa'nın* ürettiği medeniyete değil Avrupa'da doğmuş olsa bile insanlığa mal olmuş *muasır* medeniyete dâhil olunmuş olacaktır.

Aynı yaklaşım onun milliyetçi düşüncesinde de gözlenebilir. Batı kaynaklı bir siyasal, düşünsel akım olan milliyetçilik, Gökalp düşüncesinde her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da tarihi bir buhran aşamasında doğan bir idealdir (mekûre). Ona göre Türkçülük rüşeym hâlinde toplumda mevcuttur ve bu tarihsel süreçte canlanmıştır. Bu sebeple Gökalp yaklaşık bin yıllık bir İslam tarihinin öncesine dönerek Türk tarihinin araştırılmasını önerecek, bu İslam öncesi Türk toplumunun sosyal ve siyasal özelliklerini muasır gelişmeler için tarihsel arkaplan ve kaynak olarak vurgulayacaktır. Böylece milliyetçilik/Türkçülük onun düşüncesinde, toplumun içsel bir dinamiği hâline gelecektir. Bu yöntem, siyasal ve sosyal bağımsızlığın temini için ve özelde "medeniyet" değiştirmek için Batılılaşma politikalarına içsel kaynaklar bulma çabası olarak değerlendirilebilir.

Dipnotlar

1. İsmail Coşkun, "Bir İmparatorluk Entelektüeli Olarak Ziya Gökalp", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 8. Sayı, İstanbul, 2004, s. 65-75, s. 69 ve 73.
2. Yusuf Akçura, "Türk Yılı 1928", *Hatıralarım*, Ankara, Hece Yayınları, 2005, s. 117.
3. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 174.
4. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 19.
5. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 281.
6. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 21.

7. Mehmet Karakaş, "II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Hareketleri", *Yüzüncü Yılında II. Meşrutiyet*, s. 65-102, İstanbul: Pınar Yayınları, 2008, s. 66.
8. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", *Kitaplar 1 - Bütün Eserleri*, Haz. Mustafa Koç, s. 45-88, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 63.
9. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 63.
10. Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, s. 23. Daha birçoğunun yanı sıra Avrupa'nın düşmanlığının bir sebebinin de bu olduğunu ifade etmektedir.
11. Yusuf Akçura, a.g.e., s. 33.
12. Yusuf Akçura, a.g.e., s. 34.
13. Hüseyin Kâzım Kadri, *Ziya Gökalp'in Tenkidi*, Yay. Haz. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989, s. 89-90.
14. Yusuf Akçura, a.g.e., s. 35.
15. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 62-64.
16. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 79.
17. Nevzat Ayas, "Mehmed Akif: Zihniyeti ve Düşünce Hayatı", *Mehmed Akif Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, 1. Cilt içinde, Yay. Haz. Eşref Edib, İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940, s. 564.
18. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 79.
19. Halim Sabit, "Mehmed Akif: İslamcılığı ve Milliyetçiliği", *Mehmed Akif Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*, 1. Cilt içinde, Eşref Edib, İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1940, s. 582-588.
20. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 79.
21. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2001, s. 163, 1400. Şemseddin Sami Ziya Gökalp'in makalesini kaleme almasından yaklaşık 12 yıl önce (1899-1900) hazırladığı Osmanlıca sözlüğünün "millet" maddesinde kelimenin bu yanlış kullanımına da dikkat çekerek "ümme" ve "millet" kelimelerinin doğru kullanımlarına örnekler vermektedir. Sami "millet" kelimesinin "ümme" anlamında kullanılamayacağını söyleyerek doğru kullanımın "İslam milleti", "İslam ümmetleri", "Türk ümmeti" şeklinde olması gerektiğini vurgulamaktadır.
22. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 267. Berkes; Batılı dillerdeki "nation" kelimesinin Gökalp'ten önce, Jön Türkler tarafından Türkçeye "millet" olarak çevrilmesinin bu karışıklığa sebep olduğunu söylemektedir. Gökalp ise bu kelimeye yeni bir anlam yükleyerek "ümme" demiştir.

23. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 65.
24. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 85 ve 86.
25. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 65 ve 66.
26. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s. 175.
27. Enes Kabakcı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Sosyoloji Tarihi Sayısı)*, Cilt 6, Sayı 11, İstanbul, 2008, s. 41-60, s. 56.
28. Yusuf Akçura, a.g.e., s. 34.
29. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 66.
30. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 45.
31. Şemseddin Sami, a.g.e., s. 1367.
32. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 47.
33. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 86.
34. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi – Makaleler 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 16.
35. Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Yay. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 249, 250.
36. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 48.
37. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 50-52.
38. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 67-69.
39. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 70.
40. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 55.
41. Mehmet Karakaş, "Ziya Gökalp'e Yeniden Bakmak: Literatür ve Yeniden Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (Türk Sosyoloji Tarihi Sayısı)*, Cilt 6, Sayı 11, İstanbul, 2008, s. 436-476, s. 458.
42. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 80.
43. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 56.
44. Sosyalizm, Gökalp tarafından Türk milliyetçiliğin "düşmanı" sayılmaktadır. Çünkü ona göre özellikle Kuzey Türkleri arasında revaç bulan sosyalizm mahalli dilleri teşvik etmektedir. Bu ise Türk birliğini sağlayacak en önemli faktör olarak lisan birliğinin önünde büyük bir engel teşkil etmektedir (Bkz. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 75.). Gökalp'in metninde, enternasyonal hedeflere sahip olan bir düşünce olarak *sosyalizmin* ayrılıkçılığa, bütünlüğü milletler çerçevesinde kurgulayan *milliyetçiliğin* de birliğe vasıta olarak ele alınması tarihi bir ironi olarak dikkat çekmektedir.

45. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 81-84.
46. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 46.
47. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 78.
48. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 57.
49. Yılmaz Özakpınar, "Ziya Gökalp'te Kültür ve Medeniyet Kavramı", *Türk Yurdu*, Mart 1996, Cilt 16, Sayı 103, s. 5-21, s. 7.
50. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 60.
51. Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000, s. 399. Lewis'e göre Gökalp, "lâdini" kelimesini "laiklik" anlamında kullanmaktadır.
52. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 49.
53. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 56.
54. Turhan'a göre, medeniyetle kültür arasında hiçbir ayırım yoktur ve Gökalp'in bu ayırımının ilmi bir dayanağı bulunmamaktadır. Bkz. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişimleri -Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik-*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002, s. 39 ve 40.
55. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 198.
56. Yılmaz Özakpınar, a.g.m., s. 8.
57. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 198.
58. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 55.
59. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 87.
60. Şerif Mardin, a.g.e., s. 353.
61. Hüseyin Kansu, *Babanzâde Ahmet Naim*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007, s. 144.
62. İsmail Coşkun, "Bir İmparatorluk Entelektüeli Olarak Ziya Gökalp", s. 73.
63. Mehmet Ö. Alkan, "II. Meşrutiyet'te Eğitim, İttihad ve Terakki Cemiyeti, Milliyetçilik, Militarizm veya 'Militer Türk İslam Sentezi'", *II. Meşrutiyeti Yeniden Düşünmek*, Der. Ferdan Ergut, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 57-85, s. 64.
64. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler [1876-1938] Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 306.
65. Kemal H. Karpat, "Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler", *Modern Türkiye'de Siyasî*

Düşünce – Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 328-333, s. 333.

66. Gökalp'ten daha önce, 1907 yılında, *Füyuzat* dergisinde Hüseyinzade Ali'nin aynı olguları anlatmak için kaleme aldığı makalesi için *Türkleşmek, İslamlaşmak ve Avrupalılaşmak* başlığını seçtiği görülmektedir. Gökalp'in *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* başlığını buradan esinlenerek aldığı söylenmektedir, Bkz. Uriel Heyd, *a.g.e.*, s. 173, Berkes'e göre, bu dönemde Osmanlı düşünürleri "çağa uymak, çağın gereklerine uyacak biçimde değişmek" anlamında *asrîlik* kelimesini kullanıyorlardı. Ancak "dinciler" bu kelimeye "züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik" gibi anlamlar yükledikleri için Gökalp Arapça sözlüklerden *çağdaşlaşma* anlamında "muasırlaşma" kelimesini bulup kullandı, Bkz. Ni-yazi Berkes, *a.g.e.*, s. 18, Fakat Gökalp'in metin içinde yine çağdaş anlamında "asrî" kelimesini kullandığı görülmektedir. Bu sebeple metinde işaret ettiğimiz bağlamlara istinaden yeni bir kelime ile durumu ifade ettiği düşünülebilir.
67. Ziya Gökalp, *a.g.m.*, s. 48.

Türkçülüğün Esasları

*Muhammed Veysel Bilici**

I

Türkçülüğün Esasları adlı eserin değerlendirmesine geçmeden evvel, bu kitabın yazıldığı genel iklimden ve dönemden bahsetmek faydalı olacaktır. Sonuçta, bu kitap boşlukta yazılmadı. Dahası, masa başı bir faaliyetin sonucu olarak da ortaya çıkmadı.¹ Kitabın yazılmasına giden yol ve sonrasında kitabın neye denk düştüğünü anlamak, bu kitabı hakkıyla okumanın gereğidir. Kitap, bir açıdan tarihi belgesel tadı taşımaktadır. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinde birbiriyle çatışan düşüncelerin genel görüntüsü, bazen doğrudan bazen dolaylı olarak Gökalp'in penceresinden izlenmektedir. Diğer açıdan, hâlâ güncelliğini koruyan tartışma başlıklarıyla önerileriyle zamanını ve mekânını aşır günümüze ulaşan, bu açıdan güncel boyutuyla da ilgiyi hak eden bir eserdir. İlk vasfıyla düşünce tarihiyle ilgilenenlerin ilgisini hak ederken, ikinci vasfıyla günümüzü anlamak isteyen okuyucular için de önemli bir başvuru kaynağıdır. Bu açıdan bakıldığında, yazının birinci kısmında bu kitabın anlaşılmasına katkıda bulunacağını umut ettiğimiz, Gökalp'in arayışlarının şekillendiği dönemin genel resmini vermeyi ve düşünürün serüveninin temel anlamıyla ilgili birkaç dayanak noktasını belirtmeyi uygun bulduk.

Ziya Gökalp, hangi açıdan ele alınırsa alınsın, imparatorluktan cumhuriyete geçiş öykümüzde entelektüel ve siyasi sahalarda (yol gösterici olarak) çok önemli yer tutan isimlerden biridir. Bu, onun düşüncelerine katılmayı veya reddetmeyi önceleyen bir tespittir. Etkisi imparatorluğun son dönemlerinden başlayıp, cumhuriyetin kuruluşundan 40'lara kadar güçlü bir biçimde devam eden, cumhuriyetin temel kurucu felsefesini

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

bazı açılardan daha önceden dile getirmiş ve bu açıdan da ulus-devletin kuruluşuna düşünceleri ve önerileriyle etkide, katkıda bulunmuş bir isimle karşı karşıyayız.² O sadece siyasi anlamda değil, entelektüel anlamda da sınırların muğlaklaştığı, eski sabitelerin yok olmaya yüz tuttuğu, her anlamda bir keşmekeşin sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Benzer bir biçimde yüzlerce yıl varlığını devam ettirip ettirememe sorunundan uzak yaşamış bir millet, bu dönemde bir var oluş mücadelesinin ortasında bulmuştur kendisini. Gökalp, döneminde yaşayan onlarca isim gibi, karşılaşılan Batı menşeli bu meydan okumaya bir cevap üretme gayretinde olmuştur. Beka problemi, bu dönem düşünürlerini sadece entelektüel sahalarda değil, siyaset sahasında da görev almaya davet etmiştir. Bu durum Cemil Meriç'in, farklı bir bağlamda da olsa sarf ettiği, şu cümleleri akla getirmektedir; "Yani bizde ilim mücerret değildir, ilim bütünü kucaklar. Yani Marksizm'de olduğu gibi hem bir praxistir hem bir teori."³

Bu bağlamdan bakıldığında, Gökalp hem bir eğitimci ve ideolog hem de bir siyaset önericisi olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, Gökalp'i bir düşünür olarak ele alan çalışmaların, onu oldukça farklı biçimlerde resmetmesi sonucunu doğurmaktadır.⁴ Onun etkisi gerçekte, Cumhuriyet Türkiye'si'nde inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Benzer bir biçimde çeşitli tarihsel kesitlerde farklı biçimlerde ele alınmıştır. Ertürk, bu konu hakkındaki tespitleriyle meseleye ışık tutmaktadır. Gökalp'in ölümünden sonraki süreç hakkında anma etkinlikleri bize bir fikir vermektedir.⁵ Ölümünün 1, 5, 15 ve 20. yıllarında ve daha sonrasında gerçekleştirilen anma etkinliklerinin sadece sosyologlarla sınırlı kalmaması ve düşünürün özellikle modern Türkiye'nin kimliği kapsamında ele alınması, onun düşüncelerinin aynı zamanda siyasi bir nitelik taşıdığının da belirtisidir. Gökalp, farklı zaman dilimlerinde, çeşitli muharriklere bağlı olarak farklı perspektiflerde ele alınmıştır. İlk dönemlerde "dâhi", "büyük bilgin", "âlim" gibi sıfatlarla anılırken, 70'lere gelindiğinde sağcı ve muhafazakâr ve nihayetinde 90'lardan itibaren Batıcı ve modernist bir Gökalp portresi, onunla ilgili genel algı kalıplarını oluşturacaktır.⁶ Ele alacağımız *Türkçülüğün Esasları* adlı eserin bu noktada ilginç bir öyküsü bulunmaktadır. Kitap ilginç bir biçimde, II. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru (1944), Tek Parti iktidarı tarafından Turancı akımlar siyasetten tasfiye edildikleri sırada geçici bir süre için olsa bile yasaklanmıştır.⁷ Bu durumun ilginçliği, kitapta, ileride belirteceğimiz üzere, düşünürün Turancı idealleri uzak bir geleceğe erteleyerek, gerçekte

onlardan vazgeçtiği şeklinde yorumlanabilecek satırların var olmasından ileri gelmektedir. Bu durum Cumhuriyet döneminde Gökalp'in inişli çıkışlı etkisi ve onun hakkındaki dönemsel algı kalıplarının güncel siyasetle olan bağlantıları açısından ufuk açıcı bir noktadır.

Diğer yandan, Gökalp'i bu derece önemli kılan en önemli sebeplerden biri, sosyoloji disiplini çerçevesinde gerçekleştirdiği kendi düşünsel tekâmülünü ve arayışını dönemin kurucu ruhuna denk düşürmesi, bulduğu cevapları sistemli ve yalın bir dille kamuoyuyla paylaşmasıdır. Gökalp, bir yanıyla, Coşkun'un tespitiyle bir "imparatorluk entelektüeli" olarak karşımıza çıkar.⁸ Gökalp bir imparatorluk entelektüelidir çünkü temel görüşlerini, İttihat ve Terakki'nin "resmi ideologu" olarak, Balkan Harbi ve I. Dünya Savaşı sırasında, birbiri ardına gelen yenilgiler arasında geliştirmiştir. Halil İncalık'ın tespitiyle; "Ziya Gökalp, bu buhranlı zamanda yeni bir denge ve düzen, yeni bir doğrultu arama ihtiyacına en yüksek seviyede tercüman olmuş bir düşünürdür."⁹ Yine bu dönemde İttihat ve Terakki "imparatorluğun siyasi sorumluluğunu üstlenmiştir" ve temel amacı onu muhafaza etmektir.¹⁰ Gökalp, bu dönemde özellikle de, daha önceki yazılarının bir kısmını topladığı, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adlı eserinde ortaya koyduğu düşünce sistemiyle, bir yandan İmparatorluğun genel siyasetine hâkim olan "hem Batılılaşmaya yönelik tutumu paylaşır (muasırlaşma) hem de geleneksel uygarlık çevresi ile ilişkisini muhafaza etmeye yönelik siyasi tutumu sürdürür."¹¹ Ancak, Balkan Savaşları'nda Rumeli'nin kaybedilmesi, Müslüman unsurlar olan Arnavutlarla (1912) Hicaz Araplarının (1916) ayaklanmaları ve nihayetinde de Dünya Harbi'nin sonucunda İmparatorluğun tasfiye edilmesi, Gökalp'i İmparatorluğa has çözüm arayışlarından, millî devletin kesin çözüm olduğu ve bunun için de Türkçülüğün yegâne dayanak olacağı yeni bir evreye iletecektir. Baykan Sezer'in veciz cümleleriyle:

Bize artık varlığımızı belirtmemize ve bu varlığımızı bağımsızlık içinde sürdürmemize izin verecek bir kimlik gerekliydi. Bu da ancak tutunabileceğimiz son kalemiz olan Anadolu Türklüğünü savunmamızla söz konusu olabilirdi. (...) bunu, bir yerde Osmanlı İmparatorluğu'na karşı gerçekleştirmek zorunluluğu vardır. Böylece Anadolu Türklüğü kimliği, Osmanlı ile uyumsuz yönleri vurgulanarak belirlenmeye çalışılacaktır.¹²

Bu yeni dönemde, Ziya Gökalp'i yine ön saflarda görmekteyiz. Bu yanıyla ise düşünür, bizlere millî devlet veya güncel bir ifadeyle ulus-devlet teorisini yüzünü gösterir.¹³ Dönem imparatorluktan millî devlete geçiş dönemidir. Gökalp, bu geçiş sürecinde sosyolojiye yasladığı düşünceleriyle, geliştirdiği çözüm önerileriyle, önerdiği politikalarla köprü olan, kendisinden sonra gelenleri büyük ölçüde etkileyen isimlerden biridir. Nasıl ki, İttihat ve Terakki döneminin temel eseri *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'tır, yeni dönemde de *Türkçülüğün Esasları* ön plana çıkacaktır.¹⁴ Baykan Sezer'in yurdumuza sosyolojinin giriş dönemiyle ilgili yaptığı tespit bu noktada önem kazanmaktadır. Sezer'e göre, Türkler tarihte ilk olarak Orta Asya'da göçebe bir toplum olarak ve yerleşik Doğu uygarlık merkezlerine sızma çabalarıyla belirlirler. Bu dönemde temel sorun girdikleri merkezlerde kendi kimliklerini muhafaza edememeleridir.¹⁵ Diğer yandan, Türklerin Yakın-Doğu'da kendi kimliklerini koruyarak girdikleri İslam âleminde geçirdikleri serüven, ilk döneme göre daha önemlidir. Bu dönemde Türkler yabancı olarak girdikleri ve süreç içerisinde koruyuculuğunu üstlendikleri İslam âleminde kendilerine yol gösterecek fikrî rehberler de edinmişlerdir. Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*'inden Nizamü'l-Mülk'ün *Siyasetname*'sine kadar çeşitli eserler bu işlevi görmüşlerdir.¹⁶ Sosyoloji ise yurdumuza giriş koşulları dikkate alındığında benzer bir görevi ifa etmiştir. Dönemin en önemli Türk sosyologlarından biri sayılan Gökalp'in çabaları, bu açıdan bakıldığında, girilecek yeni yolda eski siyasetname geleneğine uygun olarak rehberlik görevini gerçekleştirme amacı gütmektedir. Bu değişimin temel özelliği ise "kimlik değiştirmeye varan bir yenileşme çabası" ve "Osmanlılığın inkârından çıkarak Kemalizm'e ulaşan bir değişim"dir.¹⁷ Bu çerçevede, temel olarak, Gökalp, Türk milletine kendisini bir arada tutacak, karşılaştığı meydan okumaları toplu biçimde aşacak, bunlara cevap üretecek bir kimlik ve yeni anlayış önermektedir.¹⁸ Gökalp'in hem imparatorluğun son döneminde hem de cumhuriyet sonrası dönemde sahip olduğu düşünsel etkiyi, düşünür üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Taha Parla da sorunsallaştırmıştır. Parla, Gökalp'in iki farklı dönemde bu derece etkin olmasını onun kendi döneminde yurdumuzda hâkim olan basit ideolojik reçeteleri aşarak, sistematik bir biçimde yeni girilecek yolun ayrıntılı teorik haritasını çıkarmadaki başarısında görmektedir.¹⁹ Gökalp bu çerçevede, Batılılaşma çabasında görülen eklektik zihniyet kalıpları ve siyasi pratikleri belli bir odak etrafında fikri anlamda sentezlemiş, yapılması gereken ve yapılan arasındaki uyumsuzlukları en aza indirmeye çalışmıştır. Onunla

birlikte, taklitçi Batıcılık yerini, eleştirel Batıcılığa bırakmış, radikalizm ise dengeli ve bütünü dikkate alan bir yaklaşımla aşılmıştır.²⁰

Türkçülüğün Esasları, bu çerçevede, düşünürün arayışlarının, bu dönemde karşılaşılan beka problemine karşı geliştirdiği çözümlerin son halkasını oluşturmaktadır. Bir açıdan onun tüm düşüncelerinin bir özeti, diğer açıdan ise geliştirdiği düşünce ve çözüm önerilerini gözden geçirip tashih ederek yeni döneme uyarladığı, somut önerilerde bulunduğu, en önemli eserlerinden biridir. Gökalp'in öneminin bir diğer nedeni, onun eserlerinde ele aldığı konuların hâlâ güncelliğini korumasında yatmaktadır. Ulus-devlet, laiklik, din, kültür, dil gibi konuların yanı sıra -onun döneminde kesin bir tercih olarak belirse bile, nasıl gerçekleşeceği üzerine tam bir mutabakat olmayan, ancak günümüzde bir tercih olarak tartışmaların ötesine yerleştirilen- Batılılaşma (muasırlaşma) konusu da bugün hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bazen, çeşitli sahalarda sadece kurucu bir isim olarak anılıp geçilse bile, okur onun eserleriyle muhatap olduğunda kendi zamanını ve mekânını derinlemesine aşan ve günümüze ulaşan konu başlıklarını, hâlen bazılarınca benzer bir mantık örgüsüyle sürdürülen tartışmaları görmekte zorlanmayacak ve hayrete düşecektir. Daha önce belirttiğimiz gibi bu tespit, Gökalp'in düşüncelerine katılıp katılmamayı önceleyen bir tespittir.

II

Birinci kısımda çizdiğimiz resim arka planda olmak üzere, bu kısımda *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabın genel bir değerlendirmesi yapılacaktır. Kitabın yazılmasını mümkün kılan genel yapı dikkate alınarak değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bir kitabı anlamanın en iyi yollarından biri, belki de tek yolu, o kitabın yazılış amacını bilmekten geçer. Kitabın adı zaten bize içeriğiyle ilgili çok açık bir fikir vermektedir. Kitap hem bir kimlik önerisi barındırmakta hem de yeni dönem siyasetinin ne olması gerektiği sorusuyla ilgilenmektedir. Ancak en açık hedefi bir kimlik önerisinde bulunmaktır. Nihayetinde, siyaset belli bir kimlik etrafında örgüdenen pratiklerle hayat bulur. Belli bir kimlik bilincinden yoksun bir siyasetin varlık kazanması olanaksızdır. Gökalp, aşağıdaki satırlarda amacının belli bir kimlik önerisini merkeze almak olduğunu açık bir biçimde belirtmektedir.

Yine Meşrutiyetten önce yurdumuzda birçok Türkler vardı. Fakat bunların toplumsal bilincinde “Biz Türk ulusuyuz” kavramı bulunmadığı için, o zaman Türk ulusu da yoktu. Çünkü bir topluluk, bireylerinin toplumsal bilincinde bilinçlenme olmadıkça toplumsal bir topluluk niteliğini kazanamaz.²¹

O hâlde, kitabın öncelikli amacı Türk ulusunun var olması yolunda neler yapılacağını ortaya koymak, bu amaç doğrultusunda bir bilinç oluşturmaktır. Bunun için birbiriyle iç içe geçmiş iki unsurun aynı anda var olması gerekmektedir: İlk olarak, gücünü tarihten ve mevcut sosyal yapıdan devşiren kuramsal bir altyapı; öte yandan, bu kuramsal altyapının işaret edeceği doğrultuda somut siyasi öneriler. Gökalp bu amaç doğrultusunda kitabını iki kısma ayırmıştır. Kitabın ilk kısmını, Türkçülüğün kapsam ve niteliklerini tarihsel ve güncel bir bakış açısıyla ortaya koyan kuram bölümü, ikinci kısmını ise Türkçülüğün somut program ve siyasetini merkeze alan uygulama bölümü oluşturmaktadır. Tüm bu çabanın kökeninde ise İmparatorluk zamanında tesis edilen sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yapının bu dönemde güç kazanan Batı karşısında daha fazla varlık gösterme şansının kalmadığı düşüncesi vardır. Çözüm de bu düşünceye paralel olarak ulusal bilincin ortaya çıkmasının sağlanması, bunun kitlelere ulaştırılması ve bu doğrultuda da Avrupa medeniyetinin, medeniyet olma vasfıyla kazandığı tüm özelliklerin (özellikle bilimsel metot ve teknoloji sahasında) belli bir siyaset ve var oluşsal bir tercih olarak kabul edilmesidir. Kısaca belirtmek gerekirse ümmetten ulusa bir kimlik değiştirmeyle birlikte ve buna paralel olarak, Doğu medeniyetinden Batı medeniyetine geçiş teklif edilmektedir. Bu açıdan da teklifin ne anlama geldiğini belirtecek açıklıkta, kimliğin özünü oluşturacak olan ulusal kültür ile medeniyet arasında tarihi gerçeklikte temellenen kavramsal ilişkiler tesis edilmektedir.

Düşünür, bu çerçevede öncelikle, Türkçülüğün bir alternatif olarak imparatorluğun siyaset sahnesine girişini, 19. yüzyıldan başlayarak, 20. yüzyılın başına kadar olan süreçte tarihsel bir perspektifle ele almaktadır. Bu dönemi, genel olarak, entelektüel gelişim veya değişim şemasına göre değerlendiren Gökalp, Türkçülüğün varlık imkânı, onun somut olarak ortaya çıkma şartı olarak ise daha farklı bir perspektifle olaya yaklaşmaktadır. Ona göre tüm bu fikri gelişmeler ancak ve ancak, onları somut âleme

taşıyan bir insan aracılığıyla anlamlı hâle gelmişlerdi. Kendi döneminde bunu sağlayacak olan isim ise Mustafa Kemal'dir. Kendi cümleleriyle:

Bununla birlikte Türkçülüğe ilişkin bütün bu eylemler sonuçsuz kalacaktı, eğer Türkleri, Türkçülük ülküsü çevresinde birleştirerek büyük bir çökme tehlikesinden kurtarmayı başaran büyük bir dâhi ortaya çıkmasaydı! Bu büyük dâhinin adını söylemeye gerek yok, bütün dünya bugün Gazi Mustafa Kemal Paşa adını kutsal bir sözcük sayarak her an saygıyla anmaktadır.²²

Bu satırlarda açık biçimde ifade edildiği gibi Gökalp, Mustafa Kemal Atatürk şahsında ideallerinin gerçeğe dönüşeceği, Türkçülüğün somut bir biçimde uygulanacağı bir dönemin işaretlerini görmektedir.²³ Taha Parla'ya göre ise Gökalp daha önceleri Talat ve Enver Paşalar hakkında da, neredeyse benzer ifadelerle, aynı övgülerde bulunmuştur. Parla'ya göre bu ve benzeri düşüncelerin arkasındaki asıl saik, Gökalp'in farklı zaman dilimlerinde ve bağlamlarda bu liderlerde toplumsal ideali gerçekleştirecek bir kıvılcım görmesi ve onları "toplumun bilinci", "birleştirici ruh", "millet iradesinin kişileşmiş" hâlleri saymasında aranmalıdır.²⁴ Gökalp'in uluslaşma sürecindeki temel unsurun ne olduğuyla ilgili düşünceleri, Parla'yı destekler mahiyettedir. Gökalp'e göre uluslaşma; duygu, düşünce ve eylem noktasında ortak bir kaderi paylaşan toplulukların, özellikle de, var oluşsal kriz anlarında geliştirdikleri toplumsal tasarım (*maşeri tere'i*)lardan doğan ve ortak hedef (*ülkü*) etrafında birleşen bilinçli algılar sonucu mümkün olmaktadır.²⁵ Bu açıdan da, ulusçuluk her zaman için belli bir topluluğun tasarımı iken, onun geniş kitlelere erişmesi ve ortak bir kabul görmesi büyük buhran anlarında mümkün olmaktadır.²⁶ Bu süreç ise temelde güçlü bir lider tarafından somutlaştırılmakta ve gerçeklik âleminde uygulanabilir bir forma bürünmektedir.

Gökalp eserinde, Türkçülüğün ne olduğu, hangi esaslar üzerinden kurulması, devam ettirilmesi veya savunulması gerektiğiyle ilgili düşüncelerini de ifade etmektedir. Buna göre Türkçülük temel olarak, eğitimde ve kültürde aynı olan bir insan topluluğunun, kendi bilincine vararak, duygusal açıdan kenedenmiş, aynı dili konuşan bir toplum oluşturması sürecinden başka bir şey değildir.²⁷ Bu açıdan da, Gökalp kendi milliyetçiliğinin soya, kavime, siyasete ve öznel duygulara yaslanan milliyetçilik anlayışlarından veya kuramlarından farklılaştığını savunmaktadır. Ona göre, kendisi bir

yandan ulusu ve ulus olma bilincini objektif ve bilimsel kıstaslara bağlarken bir yandan da onun öznel yönüne yaptığı vurguyla milliyetçiliğin duygusal boyutunu açığa çıkarmaktadır. Bu şekilde de ırk olarak Türk soyundan gelmeseler bile “Türk eğitimiyle büyümüş,” bu şartla da kendisine “Türküm diyen her bireyi Türk tanımaktan, yalnız Türklüğe hayınlığı görülenler varsa, cezalandırmaktan başka yol yoktur.”²⁸ Böylece, “ulus dil, din, ahlak ve estetik bakımından ortak olan, yani aynı eğitimi almış olan bireylerden oluşan bir topluluktur.”²⁹ Bu tanıma benzer bir tanım temel bir farkla, Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1931 programında da yer almıştır: “Millet dil, kültür ve ideal birliğiyle birbirine kenetlenen vatandaşlardan oluşan bir siyasi ve sosyal topluluktur.”³⁰ Dikkat edilirse, ikinci tanımla kıyaslandığında, düşünür hâlâ din mevzuna ulusun tanımında merkezi rollerden birini vermektedir. Ancak, Gökalp’in burada vurguladığı din, bir yandan imparatorluk zamanında olduğu gibi ötekilerden ayrılmayı sağlayan unsurlardan biriye, bir yandan da gerçekte ulusun hayatında açığa çıktığı şekliyle önem kazanan, ikinci dereceden bir unsur olarak öne çıkan, kültürel bir olgudur.³¹ Diğer yandan, ulusun ferdi olmakla, ulusal eğitimden geçme ve aynı dili konuşma arasında kurulan güçlü bağ, sanırım, memleketimizde bu konu hakkında yapılan tartışmalarda hâlâ kilit öneme sahip bir mevzudur.

Gökalp, daha sonra Türkçülük ve Turancılık arasındaki ilişkiyi kurmaktadır. Turancılık özellikle siyasi sebeplerden ötürü Kızıl Elma’yı simgelerken (“uzak ülkü”), gerçekleştirilmesi gereken siyasi ve kültürel hedef olarak Türkçülük, “yakın ülkü” olarak ise aynı kültür havzasına mensup olan Oğuz Türklerinin kültürel birlikteliği bu ilişkinin temelini sağlamaktadır.³² Bu düşünce, İttihat ve Terakki döneminde siyasi bir seçenek olarak masada tutulan Pantürkist (Turancı) ideallerin, iptal edilmeseler bile, uzak bir ülkü olarak kalmasını, somut bir seçenek olmaktan çıkışını simgelemektedir.³³ Karpat, İttihat ve Terakki dönemindeki Turancılığın (tüm Türklerin yurdu olarak Turan düşüncesinin) bir başka yönüne vurguda bulunmaktadır. Bu dönemde ortaya çıkmakta olan milliyetçilik düşüncesi temel olarak, tarih, kültürel özellikler ve Türk ulusunun geleceği üzerinden kendisini tahkim ederken, milliyetçiliğin olmazsa olmazı anayurt veya milletin üzerinde yaşayacağı toprak sorunu, Osmanlı’nın ciddi biçimde daralan sınırlarından dolayı tanımlanması güç bir olgu gibi görünmektedir.³⁴ Turancılık, bu anlamda, ortaya çıktığı dönemde anayurdun neresi olduğuna dair bir öneriyi de ihtiva ediyordu.

Gökalp, bundan sonra en çok tartışılan teorisi olan medeniyet ve kültür (hars) ayrımının nedenlerini anlatmaya geçmektedir.³⁵ Buna göre, kültür ve medeniyet arasında hem bir kesişmeden hem de bir ayrışmadan bahsedebiliriz. İkisi arasındaki ortaklık, her ikisinin de sekiz temel başlık altında gruplandırılabilir (din, ahlak, hukuk, us, estetik, iktisat, dil ve fen olarak) bütün toplumsal yaşamı kuşatmalarıdır.³⁶ İkisi arasındaki temel ayrılık, kültürün ulusal olmasının karşısında medeniyetin uluslararası oluşu ve medeniyetin bireysel iradeler sonucu belli bir yöntem aracılığıyla gerçekleştirilirken, kültürün doğal oluşu ve bireysel iradenin ürünü olmaması şeklinde ifade edilebilir.³⁷ Bu anlamıyla, kültürü bireyin duygusal ve akli melekelerinin ortaya çıkması için gereken ön koşul, medeniyeti ise ortaya çıkan bu bireyin iradesiyle ve belli bir doğrultuda şekillendirdiği, toplumsal yönü ağır basan bir tasarım olarak ele alabiliriz. Bu temelde, kategorik olarak ifade etmek gerekirse kültür duygusal olanı, medeniyet ise akli olanı işaret etmektedir. Düşünüre göre bir kavim öncelikle sadece kültüre sahiptir. Daha sonra, bu kavim siyasi açıdan güçlenip bir devlet olarak yükselmeye başlayınca medeniyete de sahip olur. Bu açıdan, medeniyet öncelikli olarak ulusal kültürden doğduğu hâlde, sonrasında farklı ulusların ilişkiye geçmesi sonucu farklı medeniyetler birbirlerinden birçok anlamda etkilenmeye başlarlar.³⁸ Bu yanıyla da, düşünüre göre, bir kavmin medeniyet sahasında hızlı yükselişi, kültürünün yabancı kültürlerin baskısı altına girmesine sebep olup onu yozlaştırabilir. Ancak, bu düşünce farklı medeniyetlerin bir toplumda hâkim olabileceği anlamına gelmez. Nasıl ki bir toplum iki dinli olamaz, iki medeniyete de sahip olamaz. Bu husus Gökalp düşüncesindeki en önemli noktalardan biridir.

Gökalp bu ayrımı yaparken, şüphesiz ki, aklında Osmanlı geçmişini bulunmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, Gökalp bu kitabıyla yeni bir kimlik ve siyaset önerisinde bulunmaktadır. Bu yanıyla da, medeniyet ve kültür ayrımı düşünürün bu önerisini destekleyecek tarzda kurgulanmıştır. O bu ayrımı, siyah ve beyaz kodlarıyla öne sürdüğü dışlayıcı ikilikler şeklinde örneklemektedir. Dilde Arapça, Farsça ve Türkçe kırması Osmanlıca ve saf, yalın Türkçe; edebiyatta saraylı ve kozmopolit Osmanlı Edebiyatı ve yerli Halk Edebiyatı; ahlak sahasında kozmopolit ve yozlaşmış Osmanlı elitlerinin ahlakı ve saf, barışçı halk ahlakı; müzikte kökeninde Bizans müziği olan Osmanlı saray müziği ve halk müziği gibi ikilikler bu düşüncenin somut ifadeleridir. Gökalp bu ikilikleri kurarken, gerçekte,

Osmanlı medeniyetinin ne Türk milletiyle ne de İslam'la esastan bir bağlantısı olmadığını savunmaktadır. Yine düşünöre göre, yalnız bir ulusa has olan kurumların tümüne kültür, yalnız bir ümmete has olan kurumlara din, benzer biçimde de kültür ve dinde farklı birçok ulusta ortak olan kurumlara ise uygarlık veya medeniyet denilebilir.³⁹ Medeniyet ve kültür arasında yaptığı bu ayrımın, tarihsel ve sosyal açılardan gerçeklikte ne anlama geldiğini anlamak için düşünürün bu noktada sarf ettiği cümlelerini belirtmek faydalı olacaktır:

Türklerin İslam dinine girmesiyle, Doğu uygarlığına girmesi aynı zamanda oldu. Bu nedenle birçoklarının gözünde, Doğu uygarlığına, İslam uygarlığı demek daha doğru görünüyor.⁴⁰

Avrupalılar, Batı Roma'nın mirasçısı oldukları için Batı Roma uygarlığını benimseyerek ilerlettiler. Bundan şimdiki Batı uygarlığı ortaya çıktı. Müslüman Araplar, Doğu Roma'nın siyasal izleyicileri olduğu gibi uygarlıkta da onların yerine geçtiler. Doğu Roma uygarlığı, Müslümanların eline geçince, Doğu uygarlığı adını aldı.⁴¹

(...) Türkler, budun devleti hayatı yaşarken, Uzak Doğu uygarlığına bağlıydılar. Sultan devleti dönemine geçince, Doğu uygarlığına girme zorunluluğu duydular. Bugün ulusal devlet dönemine geçtikleri sırada da içlerinde Batı uygarlığına girme çabasını güden güçlü bir akım oluştuğunu görüyoruz.⁴²

Tanzimatçıların büyük yanılgısı da bize Doğu uygarlığıyla Batı uygarlığının bileşiminden bir kültür karışımı yapmak istemeleriydi. Dizgeleri büsbütün ayrı ilkelere dayanan iki karşıt uygarlığın uyuşamayacağını düşünememişlerdi. Şimdi siyasal varlığımızda bulunan ikilikler, hep bu yanlış davranışın sonuçlarıdır: İki türlü yargı kurumu, iki türlü öğretim kurumu, iki türlü vergi, iki türlü bütçe, iki türlü yasa.⁴³

Bu din ve yurt tehlikeleri karşısında yalnız bir kurtuluş yolu vardır ki, o da bilimlerde, sanayide, askerlik ve hukuk örgütlerinde Avrupalılar gibi ilerlemektir, yani uygarlıkta onlara eşit olmaktır. Bunun için de tek bir yol vardır: Avrupa uygarlığına tüm olarak girmek.⁴⁴

Yaptığımız bu uzun alıntılar, Gökalp'in kültür ve uygarlık tanımıyla somut olarak neyi kastettiğini, bundan nasıl bir siyaset ve kimlik önerisi çıkarttığını açık biçimde ifade etmektedirler. Bu önerinin bel kemiğini ise

şüphesiz, Batı'nın Doğu karşısında modern dönemde kazandığı üstünlük ve bu üstünlüğün yayılmacı ve hegemonik karakteri karşısında var olmak için geliştirilen kimlik ve siyaset değişikliği önerisini fikri olarak mümkün kılan medeniyet ve kültür ayrımı oluşturmaktadır. Benzer bir tespit olarak, asla ve asla iki medeniyetin tek bir toplumda hâkim olamayacağı, dolayısıyla geçmişte denenenin aksine, topyekûn bir medeniyet değişikliğinin, kurtuluşumuzun yegâne reçetesi olduğu, Gökalp'in bu kitapta savunduğu en temel düşüncelerden biridir. Düşünürün bu tespitlerinden çıkardığı sonuç ise bir yandan kendi iç mantığı ve maddi boyutuyla kültürümüzü muhafaza edip ulusal bir kimlik geliştirmek, bir yandan da varlığımızı devam ettirebilmek için Avrupa medeniyetine dâhil olmamız gerektiğidir. Kültür ve medeniyet ayrımı bu önerinin imkânını ortaya koyan, önerinin makul ve uygulanabilir bir öneri olduğuna işaret eden bir fikir olarak öne sürülmektedir. Kültür ve medeniyet ayrımı üzerine değerlendirmelerde bulunmadan önce, bu ayrımın anlamını belirginleştirmek için belirtmemiz gereken birkaç husus daha bulunmaktadır.

Bunlardan birincisi, Gökalp'in somut öneri olarak Türk kültürünü koruyarak sadece medeniyet değiştirilmesi gerektiği yönündeki tespitidir.⁴⁵ İkinci önemli husus, medeniyetin hiçbir biçimde dinden kaynaklanamayacağı, dolayısıyla medeniyet değiştirmenin farklı bir din ve kültür havzasına dâhil olmak anlamına gelmediğidir.⁴⁶ Üçüncü önemli husus, aldıkları eğitimle medeniyetin kazanımlarını elde eden ve bu anlamda halktan ayrılan seçkinlerin, kültürü edinmek için "halka doğru" gitmesi gerekirken, aynı zamanda yeni girilecek Batı uygarlığının kazanımlarını da halka götürmeleri gerektiğidir ("Batı'ya doğru").⁴⁷ Düşünürün bu teklifinin izlerini Cumhuriyet döneminde sürdürdüğümüz zaman karşımıza Halkevleri çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, halka doğru ilkesinin Cumhuriyet dönemindeki somutlaşmış bir ifadesi olarak Halkevleri gösterilebilir. Nitekim Halil İnalcık, Halkevlerinin Gökalp'in düşüncelerinden doğmuş kabul edilebileceğini ve 1930'larda özellikle lise öğretmenleri tarafından Halkevlerine ait dergilerde yayımlanan halk kültürü üzerine olan araştırmaların, Gökalpçi idealle son derece uyumlu olduğunu belirtmektedir.⁴⁸

Seçkinlerin halka doğru gidip onlardan kültür alırken, medeniyetin kültürel kazanımlarını onlara sunması, seçkinlerde olan ancak halkta olmayan "tehzip" ile mümkün hâle gelmektedir. Bu anlamda da kültür

ulusalken, tehzip uluslararasıdır. “İehzip” diğer ulusların kültür eserlerinden zevk almak, onların kıymetini takdir etmektir. Ancak bu her zaman ulusal kültürden sonra gelmelidir. Aksi takdirde kozmopolitanizm denilen, yersizlik ve yurtsuzluk hâinden kaynaklanan ve ulusal bilinci körelten bir ruh hâli seçkinler arasında egemen olmaya başlar. Bu ise onları halktan koparıken, ulusal kültürün kendi içine kapanması sonucunu doğurur. Gökalp’e göre, bu tam da Osmanlı seçkinlerinin başına gelen şeydi. Kendi ifadesiyle; “Bu nedenle eski edebiyatımız Acem beğenisinin, Tanzimat Edebiyatı da Fransız beğenisinin ürünleri olarak kaldı ve şimdiye değin bizde ulusal bir edebiyat oluşmadı.”⁴⁹

Ulusal bilincin kuvvedenmesi ve gerçeklik kazanması için yapılması gereken en önemli şeylerden biri de sadece güncel halk kültürünü değil, aynı zamanda tarihi de araştırmaktır. Örneğin, düşünür, ahlak ve din hususlarında bu yaklaşımı somut olarak gösteren düşünceler serdetmekte ve Orta Asya menşeli *Türk töresinin* seçkinler tarafından araştırılması gerektiğini savunmaktadır.⁵⁰ Gökalp tarihe başvururken ilginç tespiderde bulunmaktadır. Düşünüre göre, örneğin, Türk tarihine başvurulduğunda onların yönetim noktasında demokrat, kadınlar açısından bakıldığında feminist olduğu görülecektir.⁵¹ Düşünürün bu noktada açık bir anakronizm tehlikesine düştüğü ifade edilmelidir. O, güncel kavram ve ideallerle tarihe gitmekte, kendi düşüncesini destekleyecek olan verileri bulmakta ve bunları Batı uygarlığından devşirdiği uygun kavramlarla etiketlemektedir. Türk kültürünün kökeni olarak Orta Asya seçilip, Osmanlı veya İslam döneminde bu kültürün izleri sürülürken aradaki tarih *de facto* olarak görünmez kılınmaktadır. Benzer bir durum, Türklerin eski dinleri ve buna dayalı olarak ahlakları ile ilgili yapılan betimlemelerde de görülmektedir. Bunun çeşitli örnekleri kitapta bulunabilir. Kanımızca Gökalp’in bu düşüncesi, toplumsal mühendisliğin hafızaya ve tarihe bakan yüzünü oluşturacak bir boyuta sahiptir. Önerilen, yeni bir hafıza ve (paradoksal bir ifadeyle) gerçeklik kurgusudur. Bu ise tarihten süzüldüğü hâliyle kültürün doğal bir biçimde kimlik kurması yerine, belli bir siyasetin toplumsal bilinç hâline büründürülmesi ve bu anlamda da kültürün, dolayısıyla Türk ulusuna önerilen kimliğin belli bir entelektüel zümre tarafından kurgulanması tehlikesini içinde taşımaktadır. Bir başka paradoksal ifadeyle, bilinçli bir hafıza kaybı hâlinin toplumsallaşması, geçmişin ve geleceğin bu minvalde gerçekte olmadığı biçimiyle, sadece zihinsel olarak

kurgulanması tehlikesinin Gökalp'in düşünce sisteminde mevcut olduğu kanaatindeyiz. Baykan Sezer, Batı sosyolojisinin yurdumuza giriş koşulları ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde, farklı bir bağlamda da olsa, benzer bir tespitte bulunmaktadır: "Eski Türk düşüncesini Batı ölçüleriyle ve üstüne Batı sosyolojisi ölçüleriyle değerlendirmek..."⁵² Ancak bu durum, Gökalp'in temel amaç ve savunularından biri olan Batı uygarlığına girmemiz gerektiği yönündeki vurgusuyla birlikte ele alındığında kendi içinde daha makul bir resim ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan, düşünür tarihe son derece pragmatik bir şekilde başvurmakta ve yeni döneme psikolojik ve entelektüel bir destek sağlamaya çalışmaktadır. Gökalp, yine bu amaca uygun biçimde, hem tarihsel hem de güncel örneklerle, Osmanlı döneminde Türklerin aleni biçimde aşağılandığını savunurken,⁵³ aslında Osmanlı geçmişinin üzerine bir örtü örtmekten ziyade, onu negatif bir unsur olarak Türk kimliğinin kendisine karşı konumlanabileceği kadim bir öteki hâline getirmektedir. Karpaz, bu çerçevede, Gökalp'in kurduğu bu ikiliğin; Osmanlılar karşısında "ezilmiş ve sömürülen Türk" algısının, kendisinden sonraki süreci güçlü bir biçimde etkilediğini, Kemalizm'in "halkçılık" ilkesini ortaya çıkardığını belirtmektedir.⁵⁴

Gökalp düşüncesinde, diğer yandan, ulusal bilinci tesis etmek ve sürdürmek sadece entelektüel bir faaliyet olarak ele alınmamaktadır. Bu noktada somut önerilerde bulunulmakta ve ne yapılması gerektiğinin haritası düşünsel boyutuyla da sağlanmaktadır. Somut öneriler olarak Ulusal Müze, Etnografya Müzesi, Ulusal Arşiv, Ulusal Tarih Kütüphanesi, İstatistik Genel Müdürlüğünün kurulması ve güçlendirilmesi önerilmektedir.⁵⁵ Bunların yanı sıra Avrupa medeniyetinin bilinçli ve seçmeci bir tarzda ulusal kültüre "aşılmasını" sağlayacak olan Türk Tiyatrosu, Türk Konservatuvarı, Türk Üniversitesi ve Türkoloji Enstitüsü gibi kurumlar da mutlaka tesis edilmesi gerekenler arasındadır.⁵⁶ Özellikle son nokta, Gökalpçi düşüncenin medeniyet ve kültür ayırımına rağmen, seçmeci ve eleştirel olsa da yabancı bir medeniyetin aşılması yoluyla büyük bir kültürel değişimi de öngördüğünü veya en azından bu yönde bir yorumu da haklılaştırabileceğini göstermektedir.⁵⁷

Diğer yandan düşünür, Avrupa medeniyetinin kökeninde, bilimsel-teknolojik atılımın dışında, değişen ve gelişen demografik yapıyla birlikte artan iş bölümü ve uzmanlaşmanın da yattığını belirtmektedir.⁵⁸ Bu

tespite uygun olarak, girilmesi gereken medeniyet ve güçlendirilmesi gereken ulusal bilince paralel bir ahlaki yapının imkânı, Türklerin tarihsel öyküsü merkeze alınarak ortaya konmaktadır.⁵⁹ Gökalp meslek ahlakı, aile ahlakı, kişisel ahlak, uygarlık ahlakı gibi farklı başlıklar altında ve geniş bir yelpazede, salt spekülâtif değerlendirmelerde bulunmak yerine somut çözüm önerileri de geliştirerek görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu ahlaki sistemin kökeninde ise toplumu bireyin önüne alan veya diğer bir ifadeyle toplumu her şeyin merkezine koyan korporatist dünya görüşü vardır. Parla, bu noktada, Gökalp'in girilmesini istediği Batı uygarlığının, liberal veya Marksist ideallerin beslediği Batı değil korporatist Batı olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Bu düşünce yapısının, Cumhuriyet döneminde vatandaş ile devlet arasında kurulan siyasi, kültürel, hukuki ve ekonomik ilişkilerin tamamının temel anahtarını sağladığını belirtmek bir abartma olmasa gerektir.

Öte yandan, kitapta önemli bir yer tutan dil konusu, Gökalp'in tespitiyle hem Türkçülük akımının ortaya çıkmasında en etkili mevzulardan biridir hem de düşünürün kültür-medeniyet ayrımı ve yeni dönemde yapılması gerekenlerin neler olduğuyla ilgili genel tavrını temel olarak yansıtan bir konudur. Gökalp'e göre, basitçe ifade edersek, dilde Farsça ve Arapçadan alınan ve gündelik dile yerleşen kelimelerin muhafaza edilmesi, sadece Türkçede eş anlamlısı olan ve dile bir zenginlik katmayan kelimelerin tasfiyesi gerekirken, kesinlikle ve kesinlikle gramerin Türkçeleştirilmesi gerekmektedir.⁶¹ Gökalp "dilde tasfiyecilik" dediği, günümüzde ise "Öz Türkçecilik" olarak adlandırılan durumu dilin fakirleştirilmesi olarak görmektedir. Bu nokta, kültür-medeniyet ayrımından beslenen Gökalpçi idealin cumhuriyet dönemindeki izlerinin kapsam ve derinliğini göstermesi açısından önemlidir. cumhuriyet dönemi dil siyaseti, alfabenin değişiminden, halkın kullandığı dilde yerleşmiş olan Arapça ve Farsça kelimelerin tasfiyesine, eski Türk kültüründen gündelik dilde karşılığı olmayan kelimelerin ithaline kadar Gökalpçi düşüncenin dışında ve hatta bazen bu anlayışa karşı oluşmuştur. Nihayetinde Gökalp, resmi tutumun zıddına, dili muhafaza ederek dönüştürmekten, dilin doğal gelişiminden yanadır. Zürcher, Gökalp'in dille ilgili tutumunun reddi anlamına gelen siyasi tavrın, hem ideolojik hem de alfabenin değiştirilmesinden doğan bazı pratik zorunluluklardan kaynaklandığını belirtmektedir.⁶² Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurulması (bugünkü Türk Dil Kurumu) (1932), bu

süreci hızlandırmıştır. Hatta Gökalp'in dille ilgili tutumunu benimseyenler "karşı devrimci zihniyet"e sahip olmakla itham edilmiştir.⁶³ Bu anlamda da, dil konusunda düşünürün önerileri ve cumhuriyet dönemi dil politikaları arasında bir uyumsuzluk vardır. Bu uyumsuzluk ise köken olarak radikal devrimcilik ile tedrici dönüşümü savunmak arasındaki farktan beslenir. Bu konunun ayrıntılı bir tartışması yazının sınırlarını aşan mahiyettedir. Biz sadece cumhuriyet dönemine bakan yüzüyle ilgili kısa bir tespitte bulunarak, Gökalpçi düşünce yapısının en önemli önerilerinin kendisi üzerinden inşa edildiği kültür-medeniyet ayrımı hakkındaki değerlendirmelere geçiyoruz.

Daha önce belirtildiği gibi kültür-medeniyet ayrımı, Gökalp düşüncesinin en önemli temellerinden birini oluşturur. Yukarıda belirtilen diğer düşünceler temelde bu ayrımın olduğu bir yapı içerisinde yer almakta ve böylece anlamlı hâle gelmektedir. Bu temel ayrım aynı zamanda düşünürün fikir sistematığının, kanımızca, en zayıf halkalarından birini oluşturmaktadır. Bu zayıflıklardan ilki oldukça sağduyusal bir itiraz üzerinden belirtilebilir. Kültürün duygu, medeniyetin ise akıl merkezli olduğu ayrımının temeli nedir? Bu ayrım belli bir siyaset önermenin dışında, gerek insanlığın tarihsel tecrübesinde, gerekse toplumumuzun tarihsel ve kültürel tecrübesinde karşılığı ve temeli olan bir ayrım mıdır?

Bu sorulara Gökalp'i onaylayacak cevaplar vermek zordur. Nihayetinde, medeniyeti daha genel veya çatı bir kavram olarak ele almak, kültürü ise medeniyeti hem besleyen hem de ondan beslenen bir insani etkinlikler toplamı olarak görmek mümkündür. Bu ise medeniyet ve kültürün hem akıl düzeyinde hem de duygu düzeyinde birbirlerini destekleyen bir öze sahip oldukları anlamına gelecektir. Nitekim İnalıcık, Gökalp ve Toynbee'nin medeniyet hakkındaki görüşlerini kıyasladığı makalesinde, Toynbee'nin medeniyet ve kültürü Gökalp gibi ayırmadığını, hatta onun aksine, Toynbee'nin dini medeniyet kuran bir ruh olarak selamladığını belirtmektedir.⁶⁴ Benzer bir biçimde Heyd, Gökalp'in kültür ile medeniyet arasında yaptığı ayrımın, düşünürün çokça etkilendiği Durkheim sosyolojisinde bulunmadığını ve oradan çıkartılmadığını belirtmektedir.⁶⁵ Gökalp'in aksine Durkheim modern Batı medeniyetinin kültürleri tasfiye edici, birbirine benzeştirici eğiliminin onun başat özelliklerinden biri olduğunu savunmaktadır. Bu tespitler, Gökalp tarafından kültür ve medeniyet sahalarında fikri düzeyde yapılan ayrımın, tüm ilim adamlarınca

kabul edilen bir ayrım olmadığını ve düşünürün genel kabul görmüş bir temelden hareket etmediğini göstermesi açısından önemlidir.

Diğer yandan, R. W. Cox medeniyetle ilgili tanım ve yaklaşımların çağımızdaki genel görüntüsünü irdelediği yazısında genel bir sonuç olarak, arkeologların genelde medeniyeti maddi boyutlarıyla tasnif edip değerlendirdiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Bu yaklaşımda, medeniyetler temel olarak şehir yaşantısı, yönetimin yapısı, teknolojik icatlar kapsamında değerlendirilip tasnif edilirken, Gökalp'in medeniyet, yöntem, teknoloji ve akıl arasında kurduğu bağa benzer bir bağ kurulmaktadır. Ancak, bu maddi boyutlar birbirleriyle olan bağlantılarını kurarlarken, anlamlarını uzunca bir müddet, belki de hâlâ din, mitoloji, semboller ve dilin iç içe geçtiği ve birbirinden ayrılmadığı toplumsal bir anlayışta bulmaktadırlar.⁶⁷ Bu anlamda da bir medeniyete sahip olmak, sadece yöntem ve teknolojiye değil, aynı zamanda temelini toplumların kültür ve kimlik algılarında bulan, toplumlarda bu medeniyetin tüm boyutlarının anlamlı bir bütünlük hâlinde devamını sağlayan “öznel arası anlam”⁶⁸ ve genel bir epistemolojiyle mümkün hâle gelmektedir. Bu durum ise kültür ile medeniyet arasında yapılan ayrımı, kavramsal boyutta olduğu kadar, bu kavramların göndermede bulundukları toplumsal ve tarihsel gerçeklikler dikkate alındığında da sorunlu hâle getirmektedir. Nitekim Gökalp'in bu ayrımı yaparken bir yandan Osmanlı geçmişinin görünmez kılınması⁶⁹ bir yandan yeni girilecek yola psikolojik ve entelektüel bir destek sağlanması gibi amaçlara sahip olduğu dikkate alındığında yaptığımız tespitler daha anlaşılır hâle gelecektir. Altı yüzyıldan fazla bir süreyi kapsayan imparatorluk geçmişini sadece kozmopolit elitlere has, halkın duygu ve düşünce dünyasına inememiş bir dönem olarak resmetmek oldukça sorunludur. Bunun üzerine bir de İslam uygarlığının hiçbir zaman var olmadığı, var olanın sadece Doğu Roma İmparatorluğu'ndan miras alınan Doğu uygarlığı olduğu yönündeki tespitler ideolojik tonu yüksek bir düşüncenin izlerini taşımaktadır. Yılmaz Özakpınar, Gökalp'in her medeniyetin kendine has bir mantığı, farklı bir estetiği ve hayat görüşü olduğu yönündeki tespitlerini hatırlattıktan sonra haklı olarak şu serzenişte bulunmaktadır: “Demek ki Türkler, Anadolu'ya gelince Bizans medeniyetine girdi ve İslamiyet, onların mantığının, estetiğinin ve hayat görüşünün dışında kaldı. Bu sonuç, kabul edilebilir değildir; ne tarihsel ne de sosyolojik olgulara uyar.”⁷⁰ Özakpınar, benzer bir biçimde, Gökalp'e göre medeniyetin asıl oluşturunca olan

bilimsel düşünce ve teknoloji noktalarında Türk toplumunun Avrupa medeniyetini paylaştığının şüpheli olmasına rağmen, kültür kapsamına giren birçok noktada toplumumuzun radikal bir biçimde dönüşmesinin, medeniyet değişikliğinin zorunlu olarak ulusal kültürü değiştirmeyeceği düşüncesi hakkında şüpheler uyandırması gerektiğini belirtmektedir.⁷¹ Böylece, toplumların tarihsel öykülerini merkeze alarak, ikinci sorumuza arayacağımız muhtemel cevapların da, ilk soruyla ilgili cevapta olduğu gibi Gökalp'i destekler mahiyette olmasının oldukça zor olduğu görülmektedir. O hâlde, düşünürün bu ayrımla neyi hedeflediği sorusunun cevabı, daha da önemlisi, bu ayrımın anlamlı olabileceği zemin, farklı bir sahada aranmalıdır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Gökalp'in kuramının kökeninde, yeni dönemi entelektüel ve psikolojik seviyelerde meşrulaştırma, bu anlamda da hem geçmişi hem de anı yeni bir epistemolojik çerçeve dâhilinde anlamlandırarak geleceği inşa etme iştiağı yatmaktadır. Ancak bu iştiağı asla ve asla bazı endişelerden bağımsızlaşmış değildir. Geçmiş, an ve gelecek üçgeninde radikal bir dönüşümün beraberinde getireceği her türlü yabancılaşma ve köksüzleşme hâli Gökalp'in endişelilik hâlinin muharrik gücüdür. Yeni bir yola girilmesine girilecektir; ancak bu yolun haritasını çizmek ve muhtemel tehlikelere işaret etmek, bu anlamda da, geçişin mümkün mertebe kazasız atlatılmasını sağlamak için Gökalp kültür-medeniyet ayrımını geliştirerek, rehberlik etme bilinci ve sorumluluğuyla hareket etme gayretindedir. Bu anlamıyla da Coşkun'un belirttiği gibi kültür ile medeniyet arasındaki ayrım aslında "Batı medeniyetinden gelecek olumsuz tesirleri en aza indirme kaygılarıyla, bu medeniyetin tarihsel dokusundan ve manevi muhtevasından arındırılarak kavranmasını sağlamaktadır."⁷² Diğer yandan, Osmanlı geçmişi veya tecrübesi, girilecek yeni yolun önüne gerek epistemolojik gerek sosyolojik gerekse psikolojik açılardan ciddi engeller çıkarmaktadır. İkinci bir amaç olarak, bu durumun bertaraf edilmesi gerekmektedir. Kültür-medeniyet ayrımı ve bu kavramlara yüklenen anlamlar tam olarak bu işlevi sağlayan bir mahiyette şekillendirilmiştir. Bu anlamıyla da Gökalp'in, *kültürü* değişmez bir öz, tarihsel süreklilik içerisinde bozulmadan ve değişmeden gelen bir olgu olarak ele alırken; yüzlerce yıla yayılan ve Osmanlıyla özdeşleştirdiği tecrübeyi Türk kültüründen bağımsızlaştırarak *medeniyetin* içine sıkıştırması, özde siyasi bir amaç taşımaktadır. Bu yaklaşım, tarih

(geçmiş-katılık), an (siyasi tavırlar ve çözüm arayışları, ideoloji-esneklik) ve gelecek (ütopya) arasında güncel olanın merkeze alınarak toplumsal dokuya sinmiş sabitelerin çözündürülmesi tehlikesini içinde taşımaktadır. Böylece Gökalpçi idealin hedeflediğinin tam aksine, milli bir kültürün ortaya çıkması ve Türk toplumsal dokusunun Batı medeniyeti karşısında tutunma amacı, sadece entelektüel açıdan değil - siyasetle bağlantısı düşünüldüğünde - toplumsal açıdan da tehlikeye girmektedir. Coşkun'un belirttiği gibi "Gökalp'in tarihe, medeniyete getirdiği açıklama ile Osmanlı mirası karşısında geliştirdiği tutum ve onu aşılmış ve vazgeçilebilir bir kategori hâline getirmiş olması, kuramında, hayatında çok önemseddiği millî kimliğin oluşturulması çabalarını korunaksız kılmıştır."⁷³

Sonuç olarak, Gökalp gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, gerekse Türkiye Cumhuriyeti tarihinde, inişli çıkışlı bir seyir izlese de, mevcut sorunları aşmak için geliştirdiği kuram ve önerdiği çözüm önerileriyle son derece etkili olmuş bir düşünürdür. Bu açıdan bakıldığında ister onun düşüncelerine katılalım ister katılmayalım, Gökalp'i dikkate almadan günümüzü anlayabilme imkânı oldukça zayıftır. O, siyasi, ekonomik, kültürel ve sosyal sahalarda kendisinden sonra devlet öncülüğünde gerçekleştirilen radikal dönüşümlerin bazı açılardan fikir babası, bazı açılardan ilham kaynağıdır. Özellikle günümüze bakan yönüyle, Gökalp'in eski düşüncelerini gözden geçirip tashih ettiği *Türkçülüğün Esasları*, düşünürün yeni dönemde ne yapılması gerektiğiyle alakalı olarak hazırladığı bir yol haritası sayılmalıdır. Bu açıdan da eser, siyasi, entelektüel, kültürel ve toplumsal açılardan günümüzü anlamak, anlamlandırmak isteyenler için vazgeçilmez bir başvuru kaynağıdır.

Dipnotlar

1. Bu kitabın taslağı, düşünür tarafından Malta'da sürgündeyken (1919-1921) oluşturulmuştur. Kitap daha sonra 1923 yılında basılmıştır. Yani, imparatorluğun tasfiyesi ve cumhuriyetin kuruluşu arasında yazılan bir kitaptır. Bu açıdan da geçiş döneminin izlerini taşımaktadır (Bkz. Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, E. J. Brill, Leiden, 1985, s. 15).
2. Bu etki doğrusal bir etki değildir. Gökalp'in önerdiği tüm çözümler her iki dönemde de tam kabul görüp uygulamaya sokulmuştur diyemeyiz. Taha Parla'nın

tespitiyle, Gökalp bir açıdan İttihat ve Terakki döneminin resmi ideologu, Kemalist dönemin gayri resmi ideologu sıfatını hak ederken, bir diğer açıdan bu sıfatlar tartışmalıdır. Gökalp, İttihat ve Terakki döneminin ideologu olmasına ve Türkçü düşünceleriyle bu dönemde etkin olmasına rağmen, 1913 yılında, aynı zamanda İslamcı bir entelektüel olan, Said Halim Paşa'nın sadrazam olarak atanması ve ancak 1916'daki Arap isyanından sonra 1917'de istifa etmesi oldukça ilginçtir. Feroz Ahmed bu durumu Arap isyanına kadar İttihat ve Terakki'nin temel olarak İslamcılığı hâlâ güçlü bir seçenek olarak gördüğünün kanıtı olarak değerlendirmektedir. Özellikle Cumhuriyet dönemine bakan yüzüyle ise düşünürle ilgili şu tespitler ufuk açıcı bir mahiyete sahiptir. Cumhuriyet devrinde Gökalp'le ilgili ikircikli durum bulunmaktadır. Örneğin, Uriel Heyd'in belirttiği gibi, Cumhuriyet döneminde Gökalp'in hukuk noktasındaki Türk harsına (kültürüne) dayalı değişiklik önerilerinin, Batılı ülkelerden doğrudan yasaların (İsviçre medeni hukuku gibi) alınması gibi örneklerde görülen tedrici sosyal reform anlayışının karşısında radikal devrimciliğin tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçekte, Heyd'in bu tespitlerini haklı çıkartacak bir söylemin izleri Gökalp düşüncesinde bulunabilir. Ancak bunun tam tersi bir kutupta, düşünürün hukuk sahasında daha radikal bir öneriyi sahiplenmediği de meşru yorum kapsamındadır, düşüncesindeyiz. Diğer yandan, Orhan Türkdoğan, Gökalp'in Halk Fırkası için hazırladığı "Halkçılık", "Milliyetçilik", "İnkılâpçılık" ve "Laiklik" ilkeleriyle, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin temel gramerini sağladığını ve bu açıdan da Cumhuriyet'in resmi ideolojisinin yol haritasını çıkardığını savunmaktadır. Halil İncalcık ise metinde ele alacağımız üzere, Gökalp'in temel düşünce eksenini oluşturan medeniyet ve kültür (hars) ayrımından devşirdiği ıslahatçı ve tedrici düşüncenin, Atatürk öncülüğünde gerçekleşen reformların devrimci yönüyle uyuşmadığını savunmaktadır. İncalcık'ın ifadesiyle "o kanunla (emirle) yapılan devrimlerin, sosyal realitenin direnci karşısında kalacağını, kültürün devamlılığını savunmuş, değişimin bir sosyolojik süreçle bağımlı olduğu noktası üzerinde daima ısrarla durmuştur. Kültür ve medeniyet ayrılığını kabul etmeyen ve yukardan kanunlarla hızlı Batılılaşma gereğine inanan lider ile Gökalp anlaşamazdı." Bkz. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, s. 15; Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra ve New York, 1993, s. 39; Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001, s. 107-108; Orhan Türkdoğan, "Gökalp Sosyolojisinde Aydın Sınıfının Yapısı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 33; Halil İncalcık, "Ziya Gökalp Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000, s. 30.

3. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Yay. Haz. Ümit Meriç Yazan, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 391.

4. Halil İnalçık, düşünürün farklı zaman ve şartlarda “değişen sistemleştirme çabalarında pragmatizm hâkimdir” dolayısıyla “Osmanlı, Türkçü ve Atatürkçü Gökâlp’i ayrı ayrı incelemek zorundayız” derken bu noktaya işaret etmektedir. Bkz. İnalçık, “Ziya Gökâlp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür”, s. 14.
5. Recep Ertürk, “Ziya Gökâlp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarihi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 81.
6. Ertürk, a.g.m., s. 81.
7. Kemal H. Karpat, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, Leiden, 2004, s. 590.
8. İsmail Coşkun, “Bir İmparatorluk Entelektüeli Olarak Ziya Gökâlp”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2004.
9. İnalçık, a.g.m., s. 16.
10. Coşkun, a.g.m., s. 70.
11. Coşkun, a.g.m., s. 73.
12. Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızıl Elma, İstanbul, 2006, s. 208.
13. Bu noktayla ilgili olarak, 1. dipnotta yaptığımız uyarıların hatırlanması faydalı olacaktır.
14. İsmail Coşkun, “Uygarlık, Kültür, Tarih”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 105.
15. Baykan Sezer, “Türk Sosyologları ve Eserleri I”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 1. Sayı, 1988-1999, s. 13.
16. Sezer, a.g.m., s. 14.
17. Sezer, a.g.m., s. 9-10.
18. Yücel Bulut, “Türkiye’de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökâlp”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 98.
19. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökâlp 1876-1924*, s. 22.
20. Parla, a.g.e., s. 22.
21. Ziya Gökâlp, *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mahir Ünlü ve Yusuf Çotuksöken, 10. Baskı, İnkılâp, İstanbul, 2010, s. 64.
22. Gökâlp, a.g.e., s. 12.
23. Gökâlp’in bu düşüncesi, onun bağlı olduğu sosyoloji disiplini, özellikle de Durkheim sosyolojisi açısından temel bir soruyu gündeme getirmektedir. Toplumsal yapı ve özne arasındaki ilişkide, Durkheim sosyolojisi toplumsal yapıya öncelik vererek konuyu ele alır. Bu açıdan bakıldığında, toplumların kaderini değiştirenin kim olduğu (toplum mu, dâhiler mi?) sorunu ortaya çıkmaktadır. Beylü Dilekçil bu noktayı “Gökâlp’te büyük adam sorunu” şeklinde ifade et-

- mektedir. Bkz. Beylü Dilekçigil, "Eski ve Yeni Sosyolojide Nedenselliğin Anlamı ve Ziya Gökalp'te Büyük Adam Sorununa Yeniden Bakış", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 39-57.
24. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, s. 91.
25. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 64-67.
26. Gökalp, *a.g.e.*, s. 67.
27. Gökalp, *a.g.e.*, s. 17.
28. Gökalp, *a.g.e.*, s. 19.
29. Gökalp, *a.g.e.*, s. 18.
30. Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, s. 71.
31. Uriel Heyd'in benzer bir tespiti bulunmaktadır: "Gökalp, dini bağları, çıkarları kendisine İslam'ın çıkarlarından daima değerli gelen Türk milleti için kullanır." Bkz. Heyd, *a.g.e.*, s. 113.
32. Gökalp, *a.g.e.*, s. 20-24.
33. Karpap, İttihat ve Terakki zamanında görülen Pantürkist eğilimlerin, dönemin Rus yayılmacılığına maruz kalan Müslüman Türkler arasında görülen Pantürkist eğilimlerle karıştırılmaması gerektiğini savunmaktadır. İlki, belli bir siyasetin; Rusları zayıflatma siyasetinin, bir uzantısı olarak ele alınması gereken ve bu anlamda da Türk Milliyetçiliğiyle tam anlamıyla örtüştüğü şüpheli olan bir olgudur. İkincisi ise Rusya'nın doğrudan kontrolü altında olan veya etki sahasındaki Türkler tarafından "Ruslaşmaya ve sezarist baskıya" karşı savunma aracı olarak geliştirilen bir toplumsal hareket olarak anlaşılmalıdır. Bkz. Karpap, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, s. 207-208.
34. Karpap, *a.g.e.*, s. 4.
35. Gökalp'in bu ayrımının kökeninin, Fransız sosyolojisi üzerinden, Alman sosyolog Tönnies'in cemaat veya toplum (*Gemeinschaft*) ve cemiyet veya topluluk (*Gesellschaft*) ayrımına dayandığı yönünde görüşler bulunmaktadır. Tönnies modernite öncesi dönemde organik bir biçimde mevcut olan, mensupları arasında doğal bir duygudaşlığın ve ortak aklın hâkim olduğu bir dönemin mevcut olduğunu (cemaat dönemi), ancak modern zamanlarda "özgür irade" sonucu ortaya çıkan ve organik olmayan bir birlikteliğin bireyciliğin yüceltilmesiyle birlikte hüküm sürmeye (cemiyet dönemi) başladığını savunmaktadır. Tönnies, Gökalp'ten farklı olarak medeniyete bu anlamda olumlu bir karakter yüklememektedir. Ayrıca Tönnies, farklı olarak, milliyetçiliğin de millî kültürlerin (halk kültürünün) altını oyan veya onları zayıflatana, kapitalist sistemin bir uzantısı olduğu görüşündedir. Benzer bir tespitte bulunan Zürcher, hem Tönnies'te hem de Gökalp'te, bir toplumda mevcut olan değerler ve örfler

toplama olarak kültür, bunun karşısında ise uluslararası bilgi sistemi, bilim ve teknolojiyle tanımlanabilecek medeniyet ayrımı bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, s. 75-77; Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, 3. Baskı, I. B. Tauris, Londra ve New York, 2004, s. 131.

36. Gökalp, *a.g.e.*, s. 25.
37. Gökalp, *a.g.e.*, s. 25-26.
38. Gökalp, *a.g.e.*, s. 36.
39. Gökalp, *a.g.e.*, s. 46.
40. Gökalp, *a.g.e.*, s. 47.
41. Gökalp, *a.g.e.*, s. 50.
42. Gökalp, *a.g.e.*, s. 48.
43. Gökalp, *a.g.e.*, s. 56-57.
44. Gökalp, *a.g.e.*, s. 56.
45. Gökalp, *a.g.e.*, s. 39, 58-60, 97 vd.
46. Gökalp, *a.g.e.*, s. 50.
47. Gökalp, *a.g.e.*, s. 40-60.
48. İnalıcık, *a.g.m.*, s. 30.
49. Gökalp, *a.g.e.*, s. 95.
50. Gökalp, *a.g.e.*, s. 123 vd.
51. Gökalp, *a.g.e.*, s. 136, 145-147, 149.
52. Sezer, *a.g.m.*, s. 11.
53. Sezer, *a.g.m.*, s. 27, 32-33, 42 vd.
54. Karpat, *a.g.e.*, s. 3.
55. Gökalp, *a.g.e.*, s. 85-90.
56. Gökalp, *a.g.e.*, s. 90-91.
57. Nitekim bu noktada Erhan Atiker, Gökalp'i tıpkı Hegel gibi sağ ve sol (muhafazakâr ve devrimci) yorumları kendi içerisinden çıkartabilecek bir düşünce yapısının müellifi olarak yorumlanabileceğini belirtmektedir. Atiker, bu yorumunu Niyazi Berkes'e yaslamaktadır. Buna göre, harsı (kltrc) yönüyle Gökalpçi düşünce sistemi geleneğin belli ölçülerde muhafazasını üstlendiği ölçüde, modernleşmenin ancak koşullu bir desteğini ihtiva eden bir sistem olarak ele alınabilir. Ancak bu tespit, Gökalp'in özellikle tarih, din, hukuk gibi sahalarda dolaşıma soktuğu genel kavramsal şema dikkate alındığında oldukça tartışmalı bir boyuta sahiptir. Belirttiğimiz gibi kültürün muhafazası yönündeki vurgusuna rağmen düşünürün somut olarak öneride bulunduğu yerlerde

- kültürün kademeli de olsa büyük bir dönüşümden geçmesi kaçınılmazdır. Bkz. Erhan Atiker, "Ziya Gökalp'in Düşüncesinde Toplumsal Bütünleşme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 24.
58. Gökalp, *a.g.e.*, s. 54-55.
59. Gökalp, *a.g.e.*, s. 133-153.
60. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, s. 26.
61. Gökalp, *a.g.e.*, s. 98-122.
62. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, s. 189-190.
63. Zürcher, *a.g.e.*, s. 190.
64. İncelik, *a.g.m.*, s. 19-30.
65. Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, s. 75.
66. Robert W. Cox, "Civilizations and the twenty-first century: Some theoretical considerations", *Globalization and Civilizations*, Ed. Mehdi Mozaffari, Routledge, Londra ve New York, 2002, s. 4.
67. Cox, *a.g.m.*, s. 4.
68. Cox, *a.g.m.*, s. 4-5.
69. Ertürk haklı olarak, günümüzde yaygın olan Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olarak görme eğiliminin, özellikle de cumhuriyetin ilk dönemlerinde kabul gören bir düşünce olmadığını belirtmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, bu "redd-i miras" tutumunun arkasında bulunan Gökalp'in entelektüel desteğinin önemi ihmal edilemeyecek kadar önemlidir. Bkz. Ertürk, "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi", s. 82.
70. Yılmaz Özakpınar, "Ziya Gökalp'in Batı Medeniyetine Bakışı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 6.
71. Özakpınar, *a.g.m.*, s. 9.
72. Coşkun, "Uygarlık, Kültür, Tarih", s. 107.
73. Coşkun, *a.g.m.*, s. 111.

Kaynakça

- Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra ve New York, 1993.
- Atiker, Erhan. "Ziya Gökalp'in Düşüncesinde Toplumsal Bütünleşme", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 21-27.

- Bulut, Yücel. "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 91-103.
- Coşkun, İsmail. "Bir İmparatorluk Entelektüeli Olarak Ziya Gökalp", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2004, s. 67-75.
- . "Uygarlık, Kültür, Tarih", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 105-112.
- Cox, Robert W. "Civilizations and the twenty-first century: Some theoretical considerations," *Globalization and Civilizations*, Ed. Mehdi Mozaffari, Routledge, Londra ve New York, 2002, s.1-23.
- Dilekçigil, Beylü. "Eski ve Yeni Sosyolojide Nedenselliğin Anlamı ve Ziya Gökalp'te Büyük Adam Sorununa Yeniden Bakış", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 39-57.
- Ertürk, Recep. "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 81-90.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mahir Ünlü ve Yusuf Çotuksöken, 10. Baskı, İnkılâp, İstanbul, 2010.
- Heyd, Uriel. *Türk Milliyetçiliğinin Kökleri*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2001.
- İnalcık, Halil. "Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu Batı*, Sayı 12, 2000, s. 9-33.
- Karpat, Kemal H. *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Brill, Leiden, 2004.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, Yay. Haz. Ümit Meriç Yazan, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Özakpınar, Yılmaz. "Ziya Gökalp'in Batı Medeniyetine Bakışı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 5-10.
- Parla, Taha. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, E. J. Brill, Leiden, 1985.
- Sezer, Baykan. "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 1. Sayı, 1988-1999, s. 1-96.
- . *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, Kızılelma, İstanbul, 2006.
- Türkdoğan, Orhan. "Gökalp Sosyolojisinde Aydın Sınıfın Yapısı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 29-38.
- Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*, 3. Baskı, I. B. Tauris, Londra ve New York, 2004.

Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri

*Adem Başpınar**

Ziya Gökalp, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyete geçiş sürecinde yaşanan bunalım ve değişim sancılarının ortasında, kendine çeşitli alternatifler arasında yön arayan bir çağın insanı olarak yaşamış ve yazmıştır. Bu dönemin en belirgin hususiyeti ise yeni bir ulus-devletin Anadolu topraklarında ortaya çıkmak üzere olmasıdır. Gökalp, tam da Türkiye'nin ulusal kimliğini aradığı dönemde, Türk, İslam ve Batı değerleri arasında bir sentezin üreticisi olarak öne çıkan en önemli isimdir. İlk dönemlerinde bu değerler arasında bir denge gözeten Gökalp daha sonraları, yani 19. yüzyıl imparatorluk milletlerinin etnik ve milliyetçi ideolojiler etrafında bölünüp ayrılıkçı hareketlere dönüşmesi neticesinde *tarihsel bir zorunluluk*¹ olarak ortaya çıkan duruma uygun bir dil ve çözüm üretmeye çalışmıştır.

Osmanlı Devleti'nin siyaseten nereye yöneleceği, geri kalmışlığın sebepleri ve çözümünün ne olacağı çeşitli şekillerde tartışılırken, üretilen çözümlerde, halka temas eden bir müessese olarak terbiye, hemen hemen bütün kesimlerin üzerinde durdukları temel konulardan biri olmuştur. Kaldı ki terbiyenin bu tartışmalardaki merkeziliği Tanzimat ile birlikte başlamıştır. Berkes'e göre Tanzimat, Batılılaşmış bürokratların eğitimi için yeni bir okul sistemi getirerek, modern Türkiye'nin uzun çağdaşlaşma sürecini kurumsallaştırmıştır.² Bu sebeple terbiye, Tanzimat'tan sonra kurumsal açıdan, bütün kesimler tarafından sorunların çözümü olarak konumlandırılmıştır.

Tanzimat'ın ilanından sonra terbiye alanında çeşitli reformlar gündeme gelmiş ve terbiyenin çağdaştırılması için pek çok yasal

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

ve pratik düzenleme yapılmış olmasına rağmen bunlarda pek başarılı olunduğu söylenemez. Bu durumun en önemli sebebi ise istenen çağdaş terbiye modelinde öğretmenlik yapacak bir öğretmen kitlesinin mevcut olmamasıydı. Yeni dönem okullarında öğretmenlik yapacak öğretmenlerin önceki dönemin terbiye sistemine göre eğitim yapan medreselerden sağlanması bu durumu ortaya çıkarmaktaydı.³ Bunun yanında terbiyede bir sürekliliğin sağlanamadığı görülmektedir. Hükümetlere veya Maarif Vekâletini yürüten kişilere göre değişen bir terbiye anlayışı ve yapılması, bu sürekliliğin sağlanamamasındaki önemli bir etkidir. Mesela 1851 yılında Cevdet Paşa'nın programını şekillendirdiği, terbiye kurumlarına ilke ve yön belirleyen Encümen-i Daniş kaldırıldıktan sonra Tahir Münif'in Fransız fen ve materyalist terbiye yaklaşımına uygun bir çerçevede kurduğu Cemiyet-i İlmiye-yi Osmaniye tesis edilir. Bu iki kurum iki farklı duruş ve düşüncüyü yansıtmaktadır.

Tanzimat'tan beridir terbiye, Osmanlı toplumundaki ekonomik, kültürel ve siyasi değişimin taşıyıcı unsuru gibi konumlandırılmaktadır. Buna ilaveten terbiye çeşitli düzeylerde yaşanan değişimlerin etkisi altında dönüşmektedir. Terbiye hem Osmanlı toplumunu ve siyasetini şekillendirmekte hem de yaşanan değişimlerden etkilenmektedir.⁴ Yine Tanzimat'tan itibaren terbiye, Osmanlı'nın gerek ülke olarak gerekse halk olarak geri kalmasının sebebi sayılmıştır. Böylece terbiye ilerleme, cehaletten kurtulma ve medenileşmeyi⁵ sağlayacak bir amil olmasından dolayı sürekli tartışılmıştır.

Tanzimat sonrası dönemin önemli fikir adamlarından olan Ziya Gökalp de kendisinden önce başlayan terbiye tartışmalarına kayıtsız kalmamış ve kendi fikri çerçevesi ile uyumlu öneriler getirmiştir. Bu çalışmada Gökalp'in terbiye ilgili fikirleri, bu konuda yazdığı ve sonradan derlenip bir araya getirilen makaleleri üzerinden tartışılacaktır.⁶

Ziya Gökalp'in terbiye tartışmalarındaki yerini daha iyi anlamak için önce Gökalp'in genel sosyolojik yaklaşımı açısından esinlendiği Durkheim ile terbiye görüşleri bağlamında bir mukayesesi yapılacak, sonra da Gökalp ile aynı dönemde terbiye konusunda fikir beyan eden ve belli ekoller oluşturan kişilerin yaklaşımları karşılıklı olarak tartışılacaktır.

Gökalp ve Durkheim

Gökalp'in neredeyse bütün görüşleri ele alınırken ondaki Durkheim etkisi öncelikli olarak tartışılan bir konudur.⁷ Bu durumun doğal sebebi Gökalp'in gerek sosyolojik düşüncesinin gerekse de bunun uzantısı olan siyasi düşüncelerinin birincil düzeyde Durkheim'in sosyolojik görüşlerinin etkisi altında gelişmiş olmasıdır. Doğal olarak Gökalp'in terbiye ile ilgili görüşleri açıklanırken de Durkheim etkisi karşımıza çıkmaktadır. Gökalp'in terbiye ilgili genel görüşleri onun kültür-medeniyet mefhumları arasındaki ayrımında ve genel olarak *Türkleşmek*⁸ olgusu etrafındaki görüşleri bağlamında anlamlı hâle gelmektedir. Gökalp'in terbiye yaklaşımı açıklandığında daha detaylı görüleceği üzere terbiyenin bütün hedefi sosyolojik anlamda sosyalleşme bağlamında *Türk kültürünün* aktarımıdır. Benzer bir vurgu Durkheim'da da görülebilir. Terbiye, Durkheim için, yetişkinlerin yetişmekte olan kuşakları sosyalleştirmesi, onlara kendi kültürel değerlerini aktarmasıdır.⁹ Gökalp için de terbiye, Türkleşmek mefhumu bağlamında çizdiği genel portre içerisinde, medreselerin İslami/medeniyetçi, Tanzimat sonrası modern okulların Batılı/medeniyetçi terbiye yaklaşımlarının dışında, millî olanı tespit eden ve onu öğrencilere aktaran kurumsal yapıdır. Durkheim'in terbiyeye dair görüşleri, toplum kaynaklı çeşitli sorunlarla boğuşan ve mecrasını arayan Fransa'da toplumu bir arada tutacak toplumsal değerler neler olmalıdır sorusunun cevabı içerisinde anlam kazanmaktadır. Terbiye konusu Ziya Gökalp için de 20. yüzyıl Osmanlı dünyasında toplumu ayakta tutacak Türk kültürünün aktarımı olarak anlamlı hâle gelmektedir. Bu anlamda Gökalp'in Durkheim'a müracaat etmiş olması, ondan esinlenmesi tesadüfi değil bilinçlidir.

Durkheim ve Gökalp'in terbiyeyle ilgili görüşlerinin anlaşılmasında belirleyici olan diğer bir kavramsal ikilik de birey-toplum ikiliğidir. Terbiye, her iki düşünürde, topluma temas eden, bireyi aşan bir boyut içerisinde ele alınmaktadır. Malum olduğu üzere Durkheim için insanın toplumsal yönü, bireyi aşan, onun bağlı bulunduğu milletin, grubun duygu ve fikirleridir. İnsanların toplumsal yönünü oluşturan değerler, o topluma ait olan hisler, fikirler, dini inanışlar, ahlak, millî ve mesleki âdetler, ananeler, örf ve âdetlerdir. İşte terbiye burada zikredilen toplumsal varlığı yaratan temel araçtır.¹⁰ Terbiye, toplum hayatındaki temel benzerliklerin çocukta ortaya çıkmasını sağlayan en önemli kurumsal yapıdır. Durkheim ile

benzer şekilde Gökâlp de terbiyenin, toplumun¹¹ millî değerlerini taşıyan şahsiyetlerin yetişmesinde merkezi bir işlev gördüğünü düşünmektedir. Eğitimin amacı, şahsiyet sahibi bireyler yetiştirerek bu bireylerden bir millet var etmektir.¹²

Hem Durkheim hem de Gökâlp, terbiyenin aslında devletin örgün eğitim yaptığı okulları aşan bir mahiyet taşıdığını düşünmektedir. Sonuçta hedef millî bir toplum ya da millet var etmekse, bunu sadece okullarla sınırlamak söz konusu olamaz. Bu nedenle terbiye denince tüm toplumu kapsayan bir ameliyeden bahsedilmektedir. Nihayetinde bir toplumun fertleri daima bir etkileşim içerisinde. Sadece okul eğitiminden terbiyeye dair bütün beklentileri gerçekleştirmesini beklemek hata olur. Okullarda verilen terbiyenin yanında bir de durmadan devam eden enformel eğitim verilmelidir. Bu enformel eğitimin içerisinde insanların sözleri, fiilleri, ortaya koydukları örnek tavırlar çocukların ruhlarını şekillendirecektir.¹³ Gökâlp de benzer bir şekilde, yetişmiş bir neslin, kendisinin hiç haberi olmadan, günlük hayattaki konuşmaları, fiil ve hareketleriyle canlı örnekler ortaya koyarak yeni nesli etkilediğini ifade etmektedir.¹⁴ Görüleceği üzere iki yazar da terbiyeyi kurumsal yapıları aşan bir unsur olarak görmektedir. Bu nedenle terbiyenin içeriği ne olacak sorusuna her ikisi de kültür; yani bir milletin örf, âdet, efkâr-ı umumi gibi o topluma özgü değerleri cevabını vermektedir. Bu millî terbiye, çocukluğun ilk dönemlerinden başlayarak devam eder. Toplum için değerlerin öğretimi neticesinde bu toplumsal değerler fertlerde birer meleke hâline gelmelidir. Gökâlp bu milliliği ahlak, din, hukuk, lisan, estetik, iktisat gibi bütün toplumsal, iktisadi ve kültürel unsurlara kadar taşımaktadır.¹⁵ Çocuklara ahlak dersi verilirken millî vicdanı kuvvetlendirecek konular seçilmeli, kendi milletimizin ahlaki gelenekleri öğretilmelidir. Yani çocuklar, millete ait ahlak, din, hukuk, estetik gibi değer yargıları ile yetiştirilirse, millî bireylerden oluşacak toplum da millî bir karaktere sahip olacaktır.¹⁶

Gökâlp ve Terbiye Münakaşaları

Tanzimat'tan itibaren Osmanlı entelijansiyası ve siyasi elitleri, Osmanlı devletinin ilerlemesi, çağdaşlaşması ve sosyo-ekonomik geri kalmışlık durumunun düzeltilmesi için mevcut eğitim sisteminin reformdan geçirilmesi gerektiği noktasında birleşmektedir.¹⁷ Tanzimat ile birlikte

gelişen terbiyenin ıslah edilmesi çabalarında görülen amaç birliğinin ötesinde, meselenin nasıllığına dair bir homojenlik görülmez. Bir kısım terbiye hareketleri (mesela Usul-ü Cedid Hareketi) meseleyi pedagoji etrafında ele alırken, Gökalp'in de aralarında olduğu diğer hareketler terbiyeye daha geniş toplumsal anlamlar yüklemektedir. Terbiyeye dair fikirlerin kaynaklarına bakıldığında ortaya çıkan manzara, çoğunun Batı kaynaklı olduğu yönündedir. Neredeyse bütün ekoller terbiyenin nasıl olacağı noktasında bir şekilde farklı Batılı ekollerden ilham almaktadırlar. Kabaca bir Anglo-Sakson eğiliminden, hatta Fransız etkisinden bahsetmek mümkündür. Birkaç örnek vermek gerekirse; Prens Sabahattin, teşebbüs-i şahsi ve adem-i merkezîyet yaklaşımı bağlamında Le Play'in terbiye yaklaşımını benimsemiştir.¹⁸ Benzer şekilde Tefvîk Fikret ve Satı Bey de Anglo-Sakson eğitim modelini benimsediklerini belirtmektedirler.¹⁹ Hakeza Gökalp bu konuda da Durkheim'dan etkilenmiştir. Böyle olmakla birlikte, terbiyenin neliği ve toplumda kimi, nasıl hedef alması gerektiği konusunda büyük farklılıkların bulunduğunu belirtmek gerekir. Örneğin Sabahattin Bey ve Satı Bey, terbiyenin ferdi olduğunu, ferdi kabiliyetleri öne çıkaran bir sistemin yerleştirilmesini savunurlarken, Gökalp aksine kolektif şuur ekseninde daha toplumcu bir terbiye modeli önermektedir. Gökalp'e göre terbiye, cemiyetin fertlere kendi lisanını, ahlakını, estetiğini, ilmi mantığını, teknik vetirelerini aşılması demek olan sosyalleşme işidir. Satı Bey'e göre ise terbiye, fertleri, bedeni, fikri ve ahlaki kabiliyetlerini ahenkli surette geliştirerek mükemmelleştirmektir.²⁰ Bu yaklaşımından dolayı Satı Bey, Gökalp'i terbiyede Türkçülük yapmakla eleştirmiştir.

Gökalp'in dönemindeki terbiye tartışmalarında önce çıkan belli simalar bulunmaktadır. Bunlar arasında yukarıda andığımız Satı Bey ve Prens Sabahattin'in yanı sıra Emrullah Efendi de sayılabilir. Aktif siyaset yapan eğitimcilerimizin doğrudan kurumsal eğitim uygulamalarına yönelik pratik müdahaleleri de olmuş ve çeşitli reformları bizzat gerçekleştirmişlerdir. Mesela Emrullah Efendi, fertteki bedenî ve nefsanî güçleri olgunluk derecesine çıkarmak şeklinde tanımlandığı terbiye anlayışına uygun olarak, maarif nazırlığı döneminde, yine kendi Tuba Ağacı nazariyesine uygun olarak yukarıdan aşağıya doğru bir eğitim reformuna girişmiş ve ilk olarak Darülfünun'da reformlar gerçekleştirmiştir.²¹ Gökalp'in ve dolayısıyla millî bir terbiyenin karşısında yer alan Satı Bey, terbiyenin sadece ahlak ve duygu terbiyesi alanında millî olabileceğini, diğer alanlarda çağdaş standardara

ve değerlere uygun olarak düzenlenmesi gerektiğini düşünmektedir. Dönemin uzlaşma alanlarından bir diğeri olan, üretici ve pratik bilgilerin öğretilmesi noktasında da muhalif kalan Satı Bey, üretimin ve ekonominin terbiyede bir ölçüt olamayacağını düşünür. Ayrıca terbiyenin yukarıdan (yükseköğretimden) değil ilköğretimden başlanarak reforme edilmesi gerektiğini ifade ederek de Emrullah Efendi'ye karşı çıkmaktadır.²²

Gökalp ise bu tartışmalarda gerek pratik gerekse de teorik yaklaşımlarıyla yer almıştır. Durkheim'in sosyolojiyi bağımsız bir disiplin olarak konumlandırırken psikoloji ile yaptığı karşılaştırmaların izlerini Gökalp'in Satı Bey ile girdiği tartışmalarda bulmak mümkündür.²³ Satı Bey Gökalp için medeniyetçi Fransız modelini temsil etmektedir. Gökalp'in sosyolojisi Satı Bey'in yaklaşımlarındaki psikolojici tavra tamamen zıttır. Gökalp terbiyede psikolojik unsurları değil, sosyolojik unsurları öne çıkarmaktadır. Gökalp'in sosyolojik terbiye yaklaşımı onun toplum sınıflamasına uygun şekilde ortaya çıkmıştır. Zira Gökalp toplumları, terbiye kurumunun mahiyetine göre üçe ayırmaktadır: (a) Terbiyenin kısmi ve millî olduğu ilkel toplumlar, (b) terbiyenin milletlerarası olduğu dini toplumlar, (c) terbiyenin millî kültüre dayandığı modern milletler. Gökalp modern milletleri, kendi millî kültürlerine göre eğitim yapmaları anlamında örnek almaktadır. Bu sistem içerisinde Batılı bilgi sadece fen ile sınırlandırılmıştır. Terbiye ve maarif arasında bir ayırım yapan Gökalp terbiyede kendi kültürümüzü modernleştirmek ve bütün halka yaymak, maarifte ise Avrupa'daki fenni almak şeklinde bir çözüm önermiştir.²⁴ İlkokullarda çocukları çağdaş fen bilgisi ile donatmayı savunan Gökalp, terbiyeyi yani millî kültürü liselerden itibaren vermek taraftarıdır.²⁵

Gökalp'in Terbiye Yaklaşımından Yansımalar

Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki içindeki yeri dolayısıyla yönetici elite fikri düzlemde doğrudan etki edebilmiş olması, Gökalp'in terbiyeyle ilgili fikirlerini daha da önemli kılmaktadır. Gökalp'in görüşleri cumhuriyet dönemindeki eğitim politikalarının şekillenmesinde de dolaylı bir etkiye sahip olmuştur. Bu nedenle Gökalp'in terbiye ile ilgili fikirleri değerlendirilirken, bunların hem bir sosyologun eğitimle alakalı görüşleri hem de bir milletin kurtulması ve yönünün belirlenmesi anlamında somut

uygulama örnekleri olduğu akılda tutulmalıdır. Zaten Gökalp'in terbiye ile ilgili yazıları da bu durumu açıkça gösteren bir tablo ortaya koymaktadır.

Gökalp'in eğitime dair ilk yazısı *İslam Mecmuası*'nın ilk sayısında "İslam Terbiyesinin Mahiyeti" ismiyle yayımlanmıştır. Bu yazısında, o dönemde verilen eğitimin Türklük, İslamlık ve çağdaşlık olmak üzere üç boyutundan bahseder. Tanzimat'a kadar İslam terbiyesi ağırlıklı yer tutarken, Tanzimat'tan sonra asır terbiyesi İslam terbiyesinin önüne geçer. Millî terbiye ise Türk-İslam âleminin içinde bulunduğu zor durumda canlı bir ideal olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte bu üç farklı terbiye yaklaşımının sınırlarının ortaya konması, maddi ve manevi unsurların ayrılması ve terbiye sisteminin bu üçünden oluşacak şekilde yeniden sistematize edilmesi gerektiğini belirtir.²⁶

Gökalp *Muallim, Yeni Mecmua, Türk Yurdu, Küçük Mecmua, Genç Kalemler, Halka Doğru, Bilgi ve İhtimaiyat* gibi dergilerde eğitimle ilgili yazılarını sürdürmüştür.²⁷ Yukarıda sözü geçen ilk makalesinden sonra terbiye ile ilgili yazılarına *Muallim Mecmuası*'nda yazdığı bir dizi ile devam eder.²⁸ Gökalp "Millî Terbiye" genel başlığı altındaki bu makaleleriyle birlikte kendi tavrını *millî terbiye* olarak netleştirmiştir. İslam terbiyesi ve asri terbiye millî terbiyeye belli konularda tabi, geri kalan kısımlarda ise hariç birer unsura dönüşmüştür.²⁹ Gökalp'in terbiye anlayışı yukarıda çeşitli karşılaştırmalar içerisinde sunulduğundan tekrar ele alınmayacaktır. Kaldı ki Gökalp'in terbiye fikrini genel ve özel tartışmalar biçiminde ilgili pek çok eser içerisinde bulmak mümkündür.³⁰ Bu nedenle terbiye meselesi üzerinden Gökalp'e dair birtakım tartışmalara temas etmek daha uygun olacaktır.

Gökalp'in *modern milletler* dediği; kültür hürriyeti, yasama ve bağımsızlığını elde etmiş olan ülkeler, onun tanımlarından hareket edilirse, Batılı ülkelerdir.³¹ Ayrıca o bu milletleri, milletlerarası medeniyetler olarak da görmez. Hasılı, bugün *Avrupa* olarak nitelendirilen, Avrupa fikri ve değerleri etrafında bir bütünlük arz ettiği söylenen yapı, Gökalp'in tanımlamasında bir bütün olarak gözükmeyiz. Bu milletlerin her biri kendi millî kültürünü merkeze alan ayrıksı yapılardır. Bununla birlikte terbiye tartışmalarında bu modern milletler çağdaş medeniyet dairesi içerisinde sınıflandırmıştır. Gökalp için temel mesele bu çağdaş medeniyet dairesinin dışında kalmadan millî terbiyeyi tesis etmek olmuştur.

Gökalp açısından Türk millî kültürüne dayalı bir terbiyenin çağdaşlık sorunu olmaz. Zira Batılı çağdaş milletler, kendi kültürlerini esas alan sistemlere dayalı olduklarından dolayı çağdaştırlar. Türk millî kültürüne dayalı olan Türk milleti de çağdaş olma sorunu yaşamayacaktır. Gökalp'in cemiyetleri sınıflandırması da bu açıklamalarına uygun düşmektedir. Türkler, mesela, önce konfederasyon, İslam'dan sonra ümmet, Gökalp'in yazdığı dönemde ise millete dönmek üzeredir.³² Doğal bir türdeşleşmeye giden Osmanlı için Gökalp, şuursuz millet tanımını kullanır ve yeni dönemde gelişecek millî devletin temelini var olduğunu, yapılması gerekenin bunun bilinç düzeyine taşınması olduğunu vurgular.³³

Osmanlı döneminde Arap, Acem ve Türk milletlerinin oluşturduğu İslam medeniyeti ile Oğuzlardan gelen Türk medeniyeti bir arada, kaynaşmadan var olabilişti. Tanzimat'la birlikte bir önceki medeniyetin yanında yeni bir medeniyete, çağdaş medeniyete de dâhil olununca ve bu medeniyet giderek eski kurumsal yapıyı bozup kendisi yeniden kurumsallaşınca, eski kurumsallık içerisinde kendisini sürdüren Türk millî terbiye sistemi ortadan kalkmıştır. Millî terbiyenin tekrar gündeme gelmesi Türklük cereyanının ortaya çıkması ile olmuştur.³⁴ Burada Gökalp'in yerini görmek açısından belli birtakım hususların açığa kavuşturulması gerekmektedir. Gökalp millî kültürün ortaya çıkarılmasından bahsederken artık kültürde müessese hâline gelmiş, yapılaşmış, bünye ile bütünleşmiş, yaşayan unsurların kaldırılıp yerine fosilleşmiş eski Türk kültüründen unsurların konmaya çalışılmasını şiddetle eleştirmektedir. Bir sosyolog olarak toplum içersinde varlığını devam ettiren yapıların daima makbul olduğunun ve bunun yerine zorlama unsurların dâhil edilmeye çalışılmasının beyhudeliğinin farkındadır.³⁵

Gökalp beden, ruh, karakter gibi ferdi özelliklerin doğuştan değil de toplumsal olarak, bir kültürel ortamda bulunmaktan dolayı belli bir şekil aldığını düşünmektedir. İnsan hayatının sonraki süreçlerinde terbiyenin bu ahval üzere yani ferdin geliştiği ortama uygun bir formda devam etmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle Batılı gelişmiş milletlerin terbiye gayelerine uygun bir terbiyenin uygulanmasına karşı çıkmaktadır.³⁶ Kültür, sosyalleşme bağlamında ferdi doğal bir şekilde biçimlendirecektir. Bu hususta Gökalp'in çok açıklamadığı bu husus bulunmaktadır. Ferdin millî kültüre göre şekillenmesi için millî kültürün canlı bir şekilde mevcut

olması gerekir. Gökalp'in terbiye tartışmalarında çokça zikrettiği üzere İslam medeniyeti ve çağdaş medeniyet bir şekilde toplumda mevcudiyetini devam ettirmektedir. Hatta Gökalp hukuk, ahlak, din, iktisat gibi alanlarda millî olanın bu iki medeniyet değerlerinden ayrıştırılarak açığa çıkarılmasını sosyoloji ilmine havale etmektedir. Millî şahsiyeti önceleyen bir millî kültürün varlığı gereklidir. Fakat Gökalp daha çok, millî terbiyenin gerekliliği ve işleyişi üzerinde durmuştur. Sosyolojik kuram ve yönetime dayalı olarak millî kültürün nasıl bir süreçten geçilerek ortaya çıkarılacağı konusuna ise pek eğilmemiştir.

Yukarıda da geçtiği üzere Gökalp donmuş gelenekler yerine canlı, millî vicdanda yaşayan kıymet hükümlerini önemsemektedir. Bu nedenle terbiyede bu kıymet hükümlerini canlı tutacak millî değerleri taşıyacak güçlü, sembolik ve duygusal unsurları daha fazla öne çıkarmaktadır. Mesela millî buhranlar, savaşlar böyledir. Bu durumların geçici olduğunun farkında olarak, buhranlardan sonra bunları hatırlatacak, özellikle liselerde, onların ortaya çıkardığı idealleri devam ettirecek birtakım sembol ve işaretlerin oluşturulması gerektiğini düşünmektedir.³⁷ Gökalp'in bu öngörüsü cumhuriyet sonrasında buhranlara işaret eden bayram ve törenlere ne düzeyde etki etmiştir sorusu, Gökalp'in fikirlerinin cumhuriyet eğitim sistemi içerisinde ne düzeyde temsil edildiği sorusunun cevabına ihtiyaç duymaktadır. Bu soru ise sosyal bilimciler düzeyinde henüz yeterince incelenmemiştir.

Dipnotlar

1. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yay. Haz. S. Yücesoy ve F. Üstel, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, s. 13. Parla, Türk milliyetçiliğini siyasi bir tercih olmaktan çok tamamlanmış bulunan tarihsel bir olguya uyum sağlamak şeklinde yorumlamaktadır.
2. Akt. Parla, *a.g.e.*, s. 15.
3. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, ty., s. 226. Bu anlamda ilk kuşak öğretmen okulu öğretmenleri, Cevdet Paşa önderliğinde, medrese mezunları arasından seçilerek 1848'de kurulan Darulmuallimin'de yetiştirilmeye başlanmıştı. Ayrıca bkz. Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 63.

4. Kafadar, *a.g.e.*, s. 63.
5. Mesela Şinasi'ye göre milletin terakkisine engel olan amillerden bir tanesi cehalettir. Ziya Paşa için eğitim, insanın ve toplumun ilerlemesi ve medenileşmesi için ilk şarttır. Ali Suavi de bu konuda "terakki için tek yol maarifin memlekette yayılmasıdır" demektedir. Görüleceği üzere Osmanlı'nın geri kalmışlığı ve kuruluşu için farklı reçeteler öneren kesimlerden insanlar eğitime aynı anlamı ve işlevi yüklemektedirler. Bkz. Kafadar, *a.g.e.*, s. 167-169.
6. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Yay. Haz. R. Kardaş, Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1973.
7. Örneğin bkz. Recep Errürk, "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi", *IUEF Sosyoloji Dergisi*, s. 81-90; Baykan Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", 60. *Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, Yayın No: 3327, İstanbul 1986, s. 19-26; elinizdeki kitapta Enes Kabakçı'nın "Ziya Gökalp ve Durkheim" başlıklı makalesi ilh. Bu noktada ilginç de bir durum söz konusudur. YÖK veri tabanında yapılacak bir incelemede, Durkheim-Gökalp karşılaştırmasına odaklanan sadece iki tez yapıldığı görülecektir. Söz konusu karşılaştırma bu tezlerin ikisinde de Durkheim ile Gökalp'in eğitim hususundaki görüşleri bağlamında gerçekleştirilmiştir. Özel olarak iki yazarın sosyolojik görüşlerini karşılaştırma ya odaklanan bir tez çalışması ise henüz yapılmamıştır.
8. Bu konuda bkz. elinizdeki kitapta Aynur Erdoğan'ın "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı makalesi.
9. Durkheim eğitimi, "olgun nesiller tarafından henüz yetişmemiş nesiller üzerinde yapılan etki" şeklinde Gökalp ise "bir toplumda yetişmiş neslin, henüz yetişmeye başlayan nesle fikirlerini ve duygularını vermesi" şeklinde tanımlamaktadır. E. Durkheim ve P. Foucannet, *Terbiye ve Eğitim*, Çev. İ. M. Seydol, İstanbul: Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi, 1950, s. 49; Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Yay. Haz. Y. Toker, İstanbul: Toker Yayınları, 2005, s. 93.
10. Durkheim ve Foucannet, *a.g.e.*, s. 96.
11. Durkheim'daki toplum kavramsallaştırmasının Gökalp'te millet olarak yansıdığı yönünde çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak bkz. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. K. Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 68-69.
12. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, Yay. Haz. R. Kardaş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992, s. 51-52.
13. Durkheim ve Foucannet, *a.g.e.*, s. 67-68.
14. Gökalp, *a.g.e.*, s. 321.

15. Gökarp, *a.g.e.*, s. 36.
16. Gökarp, *a.g.e.*, s. 48.
17. Kafadar, *a.g.e.*, s. 180.
18. Sabahattin Bey, bu görüşlerin Batı'da o dönemki önemli temsilcileri arasında yer alan Edmond Demolins ve Paul Descamps'ın kitaplarının Türkçeye çevrilmesi konusunda ön ayak olmuştur. Sabahattin Bey'i diğer eğitimcilerden ayıran önemli husus, devletin eğitim yoluyla memur yetiştirmesine karşı çıkması ve ilerlemenin müteşebbislik üzerinden sağlanması konusundaki ısrarıdır. Bu yönüyle devlet kadrolarının eğitimi sağlayan kurumlar olarak okullar onun için başka bir anlam ifade etmektedir.
19. Kafadar, *a.g.e.*, s. 203.
20. Kafadar, *a.g.e.*, s. 192.
21. Mustafa Ergün, "20. Yüzyıl Başlarında Türk Eğitiminin Amaçları Konusundaki Tartışmalara Mukayeseli Bir Bakış", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, Sayı 20, 1986, s. 63-67. Emrullah Efendi'ye göre önce doğru bilgi ile donatılmış adamlar yetiştirmeli, onlar orta ve ilkokul öğretmenlerini yetiştirmeli, onlar da çocukları eğitmelidir. Eğitim başladıktan sonra hem alt derecedeki okullarda yapılan öğretim üst derecedekileri belirler hem de üst derecedekiler alttakileri, ama işe başlarken önce bir elit kadro yetiştirilmelidir. Emrullah Efendi'nin bu görüşü, o zamanki İttihat ve Terakki Fırkası'nın eğitim politikasında en önemli ilkelerden biri oldu. Emrullah Efendi'den sonra Ziya Gökarp de İttihat ve Terakki Fırkası içerisinde millî eğitimin üniversitelerden başlayarak öğretmen okullarına ve liselere, onlardan da ilkokullara ineceğini, bu yapılmadan eğitimde bir ilerleme sağlanamayacağını belirtiyordu. Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Ergün, "Emrullah Efendi: Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları", *AÜDTCF Dergisi*, Cilt 30, Sayı 1-2, 1979-1982, s. 5, 7, 36; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004, s. 284-285.
22. Ergün, "20. Yüzyıl Başlarında Türk Eğitiminin...", s. 64. Satı Bey'e göre, Bir eğitim reformu yaparken öğretim kademelerini birbirinden ayırmak doğru değildir, zira bütün öğretim kademeleri arasında çok kuvvetli bağlantılar vardır. Eğer yükseköğretimi güçlendirmek istiyorsak, sadece onların öğretim elemanlarını güçlendirmek yetmez; öğrencisini de iyi hazırlamalıdır. Satı Bey, İstanbul Dârülmualiminin müdürlüğünde örnek bir idarecilik sergilemiş, öğretmen yetiştirmede mükemmel çalışmalar göstermiş ve öğretmenlik mesleği idealinin yerleştirilmesinde onun büyük hizmetleri geçmiştir. O, öğretmenler vasıtasıyla, aslında siyasi ve idarî bir hareket olan Meşrutiyetin sosyal bir hareket hâline

- getirilebileceğini savunuyordu. Mustafa Ergün, "Satı Bey: Hayatı ve Türk Eğitime Hizmetleri", *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 1, 1987, s. 4-19.
23. *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri* içerisindeki Terbiye Münakaşaları altındaki üç makalesi Satı Bey'le girdiği tartışmalardır. Buradaki sosyoloji-psikoloji tartışmalarını karşılaştırmak için bkz. Marcel Mauss, "Psikolojinin ve Sosyolojinin Reel ve Pratik İlişkileri", *Sosyoloji ve Antropoloji* içinde, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 371-402.
24. Maarif, ferdi tabii ilimlerle donatarak onu kozmik muhite intibak ettirir, yani maddi kuvvetleri kullanacak bir güce sahip kılar. Terbiye ise onu kültür, yani millî bilgilerle silahlandırarak, sosyal muhite intibak ettirir. Yani sosyal kuvvetleri sevk ve idare edecek bir güce sahip kılar. Her milletin kültürel, yani millî bilgileri kendine mahsustur. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Yay. Haz. Rıza Kardaş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, s. 173.
25. Ziya Gökalp de 1916'da toplanan İttihat ve Terakki Cemiyeti Kongresi'ne sunduğu bildirinin eğitim bölümünde şöyle diyordu: "Üniversite, millî maarifi tesis edip sultani(lise)ler ile ilkokullara yayar; akademi ise muhafaza eder. Bunun içindir ki, üniversite gelişmeden sultaniler ve ilkokullar bir ilerleme gösteremez. Emrullah Efendi'nin dediği gibi, ilim Tübâ Ağacı'na benzer. Millî maarif, üniversiteden başlayarak öğretmen okullarına ve sultanilere ve onlardan da ilkokullara inecektir. Fakat bu Tübâ Ağacı'nın tepesi akademi değildir; üniversitedir." Gökalp, *a.g.e.*, s. 189. Bu konuda ayrıca bkz. Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Dönemindeki Eğitim Reformlarının Türk Modernleşmesindeki Yeri", *100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu* içinde, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve Marmara Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 263-273.
26. Gökalp, *a.g.e.*, s. 105-108.
27. Hikmet Dizdaroğlu, *Ziya Gökalp Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Ziya Gökalp Derneği Yayınları, 1981, s. 107.
28. Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp*, 2. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965, s. 123.
29. Mesela gerçeklik hükümleri dediği ve bu gerçeklik hükümlerinin toplamı olan teknoloji - ki Gökalp'in nazarında Batıdır - lamillîdir ve dolayısıyla millî terbiyeye dahil olmasında sorun yoktur. Hakeza Arap ve Fars kültüründen arındırılmış İslam ahlakı da böyledir. Gökalp, *a.g.e.*, s. 28.
30. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Ziya Gökalp*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1966; Sabri Esat Siyavuşgil, "Ziya Gökalp'in Mürebbiliği", *Varlık*, Sayı 142; Rıza Filizok, *Ziya Gökalp*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005; Hikmet Dizdaroğlu, *Ziya Gökalp*

- Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Ziya Gökalp Derneği Yayınları, 1981; Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Barınlaşma*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997; Hikmet Dizdaroğlu, "Ziya Gökalp'in Eğitim Sorununa Yaklaşımı", *Ziya Gökalp Kültür ve Edebiyat Dergisi*, Cilt 4, Sayı 19, 1980, s. 195-210; Hikmet Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1990; Özgür Ulubey, "Toplumsal Dayanışmanın Sağlanması Eğitim İşlevi: Emile Durkheim ve Ziya Gökalp'in Görüşlerinin Karşılaştırılması Olarak İncelenmesi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla, 2008.
31. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*, Yay. Haz. Rıza Kardaş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973, s. 29.
32. Gökalp'in kaba evrim çizgisi aşiret, konfederasyon, medeniyet ve devlet şeklindedir.
33. Gökalp, *a.g.e.*, s. 59-61.
34. Gökalp, *a.g.e.*, s. 31.
35. Gökalp her ne kadar cemiyet içerisinde yaşayanı esas alıyorsa da bazı alanlarda, mesela edebiyat, hukuk gibi alanlarda canlı olanı değil de kadim Türk gelenek ve kurumlarını esas almaktadır. Örnek vermek gerekirse edebiyatta eskiyi Acem'in, yeniye Fransız'ın etkisinde kabul ettiğinden, bu ikisine karşıt olanı, bu ikisine benzemeyeni esas kabul etmeyi önermektedir. Hatta bize yakın dediği Macar ve Fin edebiyatını hareket noktası kabul etmeyi önermektedir. Gökalp, *a.g.e.*, s. 178-180.
36. Gökalp, *a.g.e.*, s. 43.
37. Gökalp, *a.g.e.*, s. 48-49.



Kürt Aşiretlerinin Tetkiki: Siyasal ve Sosyolojik Bir Araştırma

*Murat Şentürk**

*Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*¹ Ziya Gökalp'in en az atıfta bulunulan çalışmalarından biridir. Bu durumun nedeni, Gökalp'in diğer çalışmalarından farklı bir *hazırlanma sürecine, yöntem ve içeriğe* sahip olmasının yanı sıra vefatından çok sonraları kitap hâlinde yayımlanması olabilir. Söz konusu çalışma 1922 yılında, imparatorluğun siyasi ve iktisadi çöküşle karşı karşıya kaldığı ve cumhuriyetin kurulduğu dönemde, Kürt aşiretleriyle ilgili geliştirilecek politikaları belirlemek üzere yapılmış *siyasal ve sosyolojik* bir araştırmadır. Genellikle tarihsel bağlam göz önünde bulundurulmadan ele alınan bu araştırmanın *yöntemine ve içeriğine* geçmeden Kürt meselesine dair *tarihsel, toplumsal ve siyasal* koşulları betimlemek gerekmektedir.

Kürt Aşiretleri Sorununun Tarihsel Arka Planı

19. yüzyıl *Batılı ulus-devletlerin* egemenlik alanlarını genişletmek amacıyla kendi toplumsal ve siyasal koşullarında gelişen *ulus* düşüncesini, *şarkiyat çalışmaları ve askeri müdahalelerle* Doğu'ya ihraç etmek için yoğun uğraşlar verdiği bir dönemdir. *Şarkiyat çalışmaları*nda Doğu toplulukları ortak tarihsel ve toplumsal birikimleri dışında *ulusal kimlikler* olarak ele alınmış ve *ulus bilincinin* gelişmesi için teşvik edilmiştir. Diğer taraftan *Batılı ulus-devletler*, sömürgeci siyasetleri doğrultusunda toplumlardaki *ayrılıkları* ön plana çıkararak yeni ulus-devletlerin temellerini atmıştır. *Avrupa'nın silahlı veya sessiz müdahaleleri* olarak tanımlanabilecek bu süreç Doğu'daki birçok devletin toprak kaybetmesine ve kitlesel nüfus göçlerine yol açmıştır.²

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Kürt hareketlerinin de bahsedilen çerçevede ortaya çıktığı söylenebilir. *Şarkiyatçı çalışmalarda*³ Kürt dili,⁴ lehçeleri, tarihi, kültürleri, dinleri, aşiretleri ve dağılımları, İslam-öncesi Kürt inançları, Kürtlerin ırksal kökenleri vb. konular ele alınırken siyasi mücadelelerde de İngilizliler⁵ ve Rusların⁶ yanına çekilmeleri için çaba sarf edilmiştir.⁷

19. yüzyıldan I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde bazı Kürt isyanları gerçekleşmiştir. Genellikle Osmanlı'nın Ruslarla mücadele ettiği zamanlara⁸ ya da İngilizlerin siyasi egemenlik için uğraştıkları tarihlere rastlayan bu isyanların bütünüyle *Kürtlük* ya da *Kürt ulusçuluğu* temelli olduğunu söylemek güçtür. 1838 yılında birçok Kürt ayaklanmasını bastırmak üzere yapılan müdahalelerde görev alan Moltke, *Türkiye Mektupları* adlı eserinde Kürtlerin iki temel konudan şikâyet ettiklerini söylemektedir: *Vergi ve asker toplama*.⁹ Kürt beylerinin bölgedeki hâkimiyetlerine dikkat çeken Moltke'ye göre Osmanlı Devleti, *irsi aile nüfuzlarını ve iktidarlarını* yıkmaya konusunda başarılı olamamıştır. Bu nedenle Kürt beyleri devletin hâkimiyetine karşı koyarak vergi ve asker toplanmasına müsaade etmemekte ve devletle çatışmaları durumunda ise yüksek dağlardaki kalelerine çekilmektedirler.¹⁰

19. yüzyılın ilk bölümünde özellikle padişah II. Mahmut döneminde bölgeye yönelik çok sayıda askeri, siyasi ve idari müdahale gerçekleştirilmiştir. Hamit Bozarslan'a göre bu müdahalelerle yüzyıllardır *merkeziliğe aykırı idari ve siyasi yapılara* sahip mekanizmalar ortadan kaldırılarak iktidarın merkezileştirilmesine ve devlet sınırları içindeki bölgelerin *akılcı* bir şekilde denetime alınmasına çalışılmıştır. Devlet dayatmasıyla yapılan bu reformlar, adem-i merkezîyetçi yapıyı ortadan kaldırmakta ve bu durum birçok yeni sorunla karşılaşılmasına, en önemlisi de devlet dışı yapılanmaların oluşmasına neden olmuştur.¹¹ Ancak önceki adem-i merkezîyetçi yapı belirli bir siyasal sisteme ve bölgenin koşullarına özgüdür. *Ulusçuluk* akımının hızla yayıldığı ve devletin geleceğini tehdit ettiği bu dönemde Osmanlı Devleti'nin belirli bir düzeyde *merkezileşme kaygısının* olması ve buna yönelik girişimleri, *ulusal hareketleri önleme* ve *yeni duruma uyum sağlama* çabası olarak değerlendirilebilir.

Diğer taraftan I. Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde çıkan Kürt isyanlarının ya da hareketlerinin talepleri siyasal değildir. Bu talepler daha çok *yenilenmiş bir Osmanlı sözleşmesini* içermektedir. I. Dünya Savaşı'ndan

sonra özellikle İstanbul'da ağırlıklı olarak entelektüeller tarafından kurulan *Kürt Teali Cemiyeti* bağımsızlık taleplerini açıkça dile getirmiştir.¹² Kürt entelijansiyasının bu yaklaşımına rağmen I. Dünya ve Kurtuluş Savaşları'nda Kürtler, Osmanlı Devleti'nin yanında yer almıştır. Bölgenin Müslüman kimliği ve bölgede Ermeni karşıtlığının olması, Kürt milliyetçiliği fikrinin halk arasında yayılmamasının nedenleri arasında sayılabilir. Zira *aşiretlere ve tarikatlere göre Kürtlüğü savunmak, Kürt milliyetçiliğini değil, İslam'ı - yani Türk-Kürt Müslüman kardeşliğini - savunmak anlamına geliyordu*.¹³

Devletin çok zor durumda olduğu Kurtuluş Savaşı sırasında da herhangi bir ayaklanma olmamıştır. Cumhuriyet öncesinde devlet en zayıf dönemindeyken, sonrasında ise daha güçlü bir hâle gelmiştir.¹⁴ Savaşın ardından yeni devletin kurulmasıyla birlikte ayaklanmaların başlaması bu açıdan bir çelişkidir. Bu çelişki eski ve yeni devletin Kürtleri algılama ve onlarla ilişki kurma biçimiyle doğrudan ilgilidir. Eski siyasal ve toplumsal düzende Türklüğü ya da Kürtlüğü savunmak İslam'ı savunmaktı ve bu, temel ortaklıktı. Yeni devlete karşı ayaklanmaların başlaması ortaklığın bozulduğu şeklinde değerlendirilebilir. Gökalp'in bu çalışması bahsedilen çelişkinin görülmesinde ve anlaşılmasında *iyi bir örnek* oluşturmaktadır.

Kürt Aşiretlerinin Tetkiki:

Siyasal ve Sosyolojik Bir Araştırma

Kürt aşiretleriyle ilgili sosyal sorunlar ve bunların çözümüne ilişkin geliştirilen politika ve uygulamalar 19. ve 20. yüzyıldaki isyanların temel sebepleri olarak değerlendirilebilir. Gökalp'in Kürt aşiretlerini tetkik etmeye yönelmesinin amaçlarından biri bu sorunları ve çözümlerini tespit etmektir. Kızı Seniha Göksel'in de¹⁵ bahsettiği Malta'dan dönüş yolculuğunda, damadı Ali Nüzhet Göksel'in aktardığına göre, Gökalp, Dr. Rıza Nur'a Kürtlerle ilgili araştırma yapılarak *içtimai kalkınma konusunda yapılması gerekenlerin ve Kürtleşen Türklerin ortaya çıkarılması gerektiğini* söylemiştir.¹⁶ Diğer taraftan Gökalp'in Anadolu'daki etnik yapıların incelenmesi gerektiğini, bu tarihten çok daha önce Talat Paşa'ya da aktardığı ve böylelikle Baha Said'i Alevi-Bektaşî araştırmalarıyla görevlendirildiği bilinmektedir.¹⁷

İdari yapıda görev alan bir aileye mensup olan, uzun yıllar bölgede yaşamış ve bu bölgenin sorunlarını gözlemleyen Gökalp'e göre temel sorunlardan biri *içtimai kalkınmadır*. Gökalp'in bu araştırma ile gerçekleştirmek istediği bir başka husus ise zaman içerisinde Kürtleşen Türk aşiretlerini ortaya çıkarmak ve bunları yeniden Türkleştirmektir.¹⁸ Diğer taraftan *Hayat ve Hatıratım* adlı kitabında Dr. Rıza Nur da, Kürt meselesinin kendini üzdüğünü, Kürtlerin gelecekte millî bir davaya kalkmalarından korktuğunu ve bu nedenle Kürtlerle ilgili Gökalp'e araştırma yaptırdığını belirtmektedir.¹⁹ Dr. Rıza Nur hazırlattığı raporun sonuçlarını *Kürtlere Türk olduklarını anlatmak* için kullanacağını söylemektedir.²⁰

Farklı milletlerin neredeyse tamamının Osmanlı Devleti'nden ayrıldığı ve *Batılı ulus-devletlerin*, topluluklar arasındaki farklılıkları ön plana çıkartarak ayrılıkçı hareketleri desteklediği bu dönemde²¹ Kürtlerle Türklerin ortak bir tarihsel ve toplumsal yaşantıya sahip olduklarını kanıtlama ihtiyacı Gökalp'i bu türden bir araştırma yapmaya yöneltmiş olabilir. Dolayısıyla bu araştırmanın Kurtuluş Savaşı öncesinde belirlenen *Misakı Milli*'nin toplumsal ve millî sınırlarını çizmeyi ve yeni bir ulusal hareketin gelişmesini önlemeyi de amaçladığı söylenebilir.

Diğer taraftan şarkiyatçı çalışmaların geniş bir bilgi birikimi olmasına rağmen²² Osmanlı Devleti bölgeye ilişkin bu türden bilgilere sahip değildir. Yeni kurulacak devletin, bölgeye ilişkin yapacağı müdahalelerde ihtiyaç duyacağı bilgileri üretmek amacıyla bu türden bir araştırmayı yaptırdığı söylenebilir. Zira rapor devlet kaynaklarıyla, bakanlığın talep ve iradesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu yönüyle ülkemizde yapılan ilk siyasal araştırmalardan²³ biri olan bu araştırmayı ortaya çıkaran özel amaçların neler olduğu bir tarafa bırakılırsa, araştırmanın temel odağı, birbirinin içine geçen tarihsel ve toplumsal geçmişe sahip olan Kürtlerle Türklerin yeni toplumsal düzendeki konumunun *nasıl bir toplum siyasetiyle* sağlanacağı sorunu olarak değerlendirilebilir.

Uzun Süren Bekleyiş:

Araştırmanın Okuyucuyla Buluşması

Gökalp konuyla ilgili daha önceden aldığı notların bulunması nedeniyle raporunu üç ayda tamamlamıştır. Hazırlanan raporun dört orijinal

nüshasından biri Mustafa Kemal'e gönderilmiş ve bu nüsha 1937 yılında Hasan Reşit Tankut'a Mustafa Kemal tarafından çalışmalarında istifade etmesi amacıyla verilmiştir. İkinci nüsha Dr. Rıza Nur'a gönderilmiştir. Bu nüsha Milli Kütüphane'dedir.²⁴ Üçüncü nüsha ise Bektaşiler ve Aleviler üzerine çalışan Baha Said'e verilmiş ve bu nüsha daha sonra Kemal Badıllı tarafından Şevket Beysanoğlu'na armağan edilmiştir. Dördüncü nüsha ise Gökalp'in varisleri tarafından Türk Tarih Kurumu'na satılan Felsefe Ders Notları arasında bulunmaktadır.²⁵

Raporunun orijinal nüshalarına sahip kişilere bakıldığında Gökalp'in yaptığı bu çalışmadan Cumhuriyet döneminde özellikle politikacıların istifade ettiği söylenebilir. *Modern bir ulus yaratma* amacını taşıyan yeni yönetimin Gökalp'in çalışmasından ne kadar istifade ettiği önemli bir tartışma konusudur. Ancak alınan kararlarda ve yapılan uygulamalarda Gökalp'in bu çalışmasından belirli düzeylerde yararlanılmış olması muhtemeldir.

Raporun sınırlı sayıda insana verilmesi ve uzun süre yayımlanmaması önemli tartışmalara yol açmaktadır. Rohat Alakom, hükümetin talebiyle hazırlanan raporun gizli tutulduğunu ve bu durumun Gökalp'in bir *strateji uzmanı* ve *danışmanı* olduğunu gösterdiğini belirtmektedir. Alakom'a göre Gökalp bu çalışmada yüzlerce aşiret adını, aşiret reislerinin isimlerini paylaşmakta ve bölgeyle ilgili yapılması gereken çalışmalara yer vermektedir. Alakom ayrıca Gökalp'i görevlendiren Dr. Rıza Nur'un, elde edilen verileri Türklerle ilgili çalışmalarına referans olarak kullanmak isteyebileceğini belirtmektedir.²⁶ Gökalp'in çalışmasını tamamlayarak bir kitap hâlinde yayımlamayı düşündüğü²⁷ hatırlanacak olursa en azından kendisinin bu türden bir saklama uğraşı içerisinde olmadığı söylenebilir. Ancak dönemin siyasal koşulları içerisinde genellikle yayımlanmamasına yönelik bir tercihin olduğu görülmektedir. Hazırlandıktan kısa bir süre sonra raporun bir kısmı, *milliyetçi yönelimleri* olan *Sinop Gazetesi'*nde²⁸ (1926) ve *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi'*nde (1943) "Aşiretler Hakkında Sosyoloji Tetkikleri" başlığı altında bölümler hâlinde yayımlanmıştır.²⁹ Bu yayımlarda raporun sadece yöntem ve genel konuların ele alındığı bölümlerine yer verilmesi ve *Kürt* sözcüğünün kullanılmaması, bu dönemde uygulanan *Türkleştirme politikalarının* bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Ali Nüzhet Göksel'in hazırladığı ve 1956 yılında yayımlanan *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları* adlı kitapta daha sonraki nüshalarda "Umumiyyat" başlığı konulan ikinci bölüm "Elcezire Aşiretleri" olarak yer almıştır.³⁰ 1963 yılında *Barış Dünyası* dergisi nisan sayısında raporun "Kürtlerin Tasnifi" başlıklı bölümünü Gökalp'in "Kürt aşiretleri hakkında hiçbir yerde neşredilmemiş bir etüdünden aktarılan" bir yazı olarak yayımlamıştır.³¹ 1974 yılında ise Şevket Beysanoğlu'nun yönetiminde hazırlanan *Ziya Gökalp Dergisi'*nde rapor yeniden bölümler hâlinde yayımlanmıştır.³²

Gökalp'in bu eseri ilk defa 1975 yılında Ankara'daki bir Kürt yayınevi olan Komal Yayınları tarafından *Kürt Aşiretleri Hakkında İçtimai Teskikler/ İncelemeler* başlığıyla bir kitap hâlinde yayımlanmıştır.³³ Ancak bu nüshada da birinci raporun son kısmında yer alan "Carablus Civarındaki Türkmen Aşiretleri" başlıklı bölüm ve ikinci rapor bulunmamaktadır. İkinci raporda ağırlıklı olarak Kürtleşen Türkmen aşiretlerden bahsedildiği dikkate alındığında yayınevinin bu tercihinin önemli olduğu söylenebilir. 1922 yılında hazırlanan *raporun tamamı* ancak 1992 yılında Beysanoğlu tarafından Sosyal Yayınları arasında yayımlanmıştır. Bu kitapta Gökalp'in konu ile ilgili diğer makalelerine de yer verilmiştir. 1990'larla birlikte rapor farklı yayınevleri tarafından yeniden yayımlanmıştır.³⁴

Antropoloji ya da Antropo-Sosyolojiye Karşı Sosyoloji

Gökalp'e göre, yüzyıllar içinde oluşmuş siyasi, iktisadi ve sosyokültürel meselelerin çözülmesi ve bu meselelerin çözümüne ilişkin yeni öneriler geliştirilmesi ancak sosyolojik bir çalışmayla mümkün olabilirdi. Zira sosyoloji ilmi toplum olaylarını ve sorunlarını anlamak için *Bati'da geliştirilen en sistemli açıklama girişimiydi*.³⁵ Pozitivizmle olan ilişkisi *toplumu algılamasını ve siyasete bakışını* belirleyen Gökalp, sosyolojiyi sadece toplumun bilimi değil toplum için bir bilim olarak görmüş ve *sağlıklı bir toplum yaratmak* için sosyolojinin gerekliliğine inanmıştır.³⁶

*Tarih, istatistik ve etnografya*yı sosyolojinin kaynakları olarak konumlandıran Gökalp'e göre, ilerlemiş toplumlarla ilgili olarak sosyolojiye malzeme hazırlayacak olan ilimler yazılı vesikaları ve abideleri içeren *tarih* ve toplumsal olaylarla ilgili bilgileri oluşturan *istatistiktir*. Yazılı olmasa da bu

aşiretlerin içinde farklı yapılar, müesseseler, tören ve merasimler bulunduğu için aşiretlerin tarihi *etnografya*³⁷ ilmiyle ortaya çıkarılabilir. Gökalp burada Durkheim³⁸ ve onu takip eden gelenekten³⁹ ayrılarak anatomik özelliklerin toplumsal olgulara tesir etmediği görüşünü benimsemektedir. Durkheimci gelenekten olmayan başka bir Fransız sosyolog/antropolog Léonce Manouvrier'in anatomik özelliklerin toplumsal olaylara etkisi olmadığını kanıtladığına atıfta bulunarak Gökalp, önceleri sosyolojinin kaynakları arasında kabul edilen ve anatomik özelliklerle ilgili araştırmalar yapan antropolojiden ziyade etnografyanın sosyolojinin kaynaklarından biri olduğunu söylemektedir. Kendi sosyolojik yaklaşımının ana kaynaklarından biri olan Durkheim'dan bu konuda ayrılması ise dikkat çekicidir.

Bu durumun temel sebeplerinden biri 19. yüzyılda şarkiyat çalışmaları kapsamında sömürgeci siyaset tarafından kullanılan antropolojik çalışmaların anatomik özelliklere dayanmasıdır. Gökalp'in anatomik özellikleri dışarıda bırakarak, antropolojinin tehlikeli alanlarından uzaklaşma amacında olduğu söylenebilir. Bölgedeki antropolojik yapının karmaşıklığının⁴⁰ farkında olan Gökalp, Kürtlerin anatomik olarak Türk olduklarını kanıtlama girişiminde bulunmamaktadır. Bu bağlamda Gökalp, Türklerle Kürtler arasında anatomik bir bağ kuramayacağı ve toplumcu bir yerde duramayacağı için *bilinçli ve siyasi* olarak özellikle antropolojiyi dışlamaktadır. Zira bu durumda Kürtlerin parçalı yapılar olarak karşısına çıkma ihtimali artmaktadır. Dolayısıyla Gökalp'in, *ictimai hayattaki ortaklığa ve birbiri içine geçen, ayrılmaz bir tarihsel ve toplumsal deneyime* vurgu yaparak, toplumları anatomik özelliklerden hareketle değil tarihsel, toplumsal gerçekliklerle açıklamayı tercih etmesi *sosyolojik* olduğu kadar *siyasal*dır da.

Bu bağlamda Gökalp sosyolojinin diğer ilimlerle ilişkisini tanımlarken sosyolojiye daha farklı bir konum biçmektedir. Gökalp bu kez yeniden Durkheim'a dönmekte ve onun *verilerin yalnızca kendi başına sınıflandırılmasından ziyade belirli bir nesnel ölçüt içinde ele alınması gerektiği* görüşünü benimsemektedir.⁴¹ Gökalp'e göre etnografya, tarihçiler ve istatistikçiler işçi, sosyologlar ise mimar gibidir. Antropolojik çalışmalarda olduğu gibi *tarih, istatistik ve etnografyaya* ait çalışmalar sadece *veri* olması açısından önemlidirler. Gökalp'in yöntemle ilgili olarak değişik durumlarda farklı yaklaşımları tercih etmesi dikkat çekicidir.

Etnografik Bir Çalışma:

Araştırma Metodolojisi ve Uygulama

Gökalp, şifahi ananelerin ortaya çıkarılmasında etnografyayı görevli kılmakta ve çalışmasının başında iyi bir etnografik çalışmanın nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği konusunda ilkeler⁴² koymaktadır. Gerçi Gökalp araştırmayı nasıl gerçekleştirdiği, kimlerle görüştüğü, hangi aşiretlerden kaç kişiyle görüştüğü gibi bilgilere değinmemektedir. Fakat aşiretlerle ilgi verdiği tafsılatlı bilgilere ve bu bilgilerin niteliğine bakıldığında yöntemle bağlı kaldığı söylenebilir.

Gökalp'in sadece Diyarbakır yöresindeki Kürtleri incelemesi ve bu nedenle Diyarbakır ile diğer bölgelerdeki Kürtler arasında bir karşılaştırma yapma olanağına sahip olamaması yönetsel bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Alakom'a göre Gökalp çalışmasında Türkiye'deki diğer Kürtleri incelemeyeği için onlar hakkında çok yetersiz bilgilere sahiptir ve bu nedenle Diyarbakır'da yaptığı çalışmadan hareketle tüm Türkiye'deki Kürtler hakkında politik bir söylem geliştirmiştir.⁴³ Gökalp ise tam ve yarım göçebe ve yerleşik aşiretlere sahip olan Diyarbakır'ın, Kürt aşiretlerinin tetkiki için en uygun saha olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Diğer taraftan Gökalp, iki bölümden oluşan raporunun birinci bölümüne "Diyarbakır Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler", ikinci bölümüne ise "Elcezire Aşiretleri" başlığını koymuş ve ikinci bölümde Arap göçbelerini tetkik etmiştir. Aslında niyeti, Türkmenleri, Karakeçilileri ve diğer aşiretleri de tetkik ederek, Kürt aşiretlerle temasa geçen ve söz konusu Kürt aşiretlerin temsil kuvvetine sahip olmaları nedeniyle zaman içerisinde Kürtleşen Türk kabile ve ailelerini ortaya çıkarmaktır. Gökalp, buna zaman ve imkân bulamayınca eserine "Diyarbakır Aşiretleri" başlığını koymuştur.⁴⁵ Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Gökalp, Kürt aşiretlerinin geneli hakkında bir çalışmaya başlamış ancak nihayete erdirememiştir.

Bu araştırmayı Kürtlerle ilgili en ciddi çalışmalarından biri olarak gören Alakom, yabancı dil bilgisine rağmen farklı kaynaklara atıfta bulunmaması nedeniyle Gökalp'i devlet danışmanı olarak nitelendirmektedir.⁴⁶ Gökalp'in bu çalışmada yöntem konularında Durkheim ve Fransız sosyolojisinden yararlanırken, bölgeyle ilgili yapılmış şarkiyatçı çalışmalara atıfta bulunmaması dikkat çekicidir. Bunun yanında, Kürt diline ileri

düzeyde hâkim olan Gökalp, Kürtler hakkında yazılmış Kürt kaynaklarını incelediğini belirtmektedir.⁴⁷

Diğer taraftan Alakom, Gökalp'in Kürtler üzerine olan incelemelerinde zaman zaman bilim ve siyaset arasında sıkışmasının ve çoğu zaman ulusal çıkarları ve birliği ön planda tutmasının *yansız* bilimsel çalışma yapmasını güçleştirdiğini ancak bütün bunlara rağmen bazı gerçekleri de olduğu gibi analiz ettiğini belirtmektedir. Alakom bu sebeplerle Gökalp'i *Türkçü kesimler* arasında farklı bir yere konumlandırır.⁴⁸ Diğer taraftan raporun Komal Yayınları tarafından yayımlanan nüshanın önsözünde ise Gökalp'in *Türkiye'de kasıtlı olarak ters tanıtıldığı, olgulara ve gerçeklere dönük araştırmalar yapan bir sosyolog* olduğu ve *resmi ideolojinin sosyal bilimlere bütünü ile egemen olmadığı dönemlerden önce bilim dünyasına araştırmaları ile katkılarda bulunduğu* belirtilmektedir.⁴⁹

Gökalp'in hükûmet için *hazırlanmış* olan raporda hangi yöntemsel ve kavramsal çerçeveden hareket ettiğini ve bilimsel yaklaşımını ortaya koyması dikkat çekicidir. Bu yönüyle araştırma hem bölgeyle ilgili yapılmış diğer bilimsel çalışmalardan ayrılmakta hem de özgün bir niteliğe kavuşmaktadır.

Aşiretten Medeniyete:

Gökalp'in Pozitivist Evrimci Yaklaşımı

İçtimai zümrelerin iç içe konulmuş kutular gibi olduğunu belirten Gökalp'e göre, bu zümrelerden biri *ictimai vicdan (kolektif bilinç), tesanüd (dayanışma)* ve *teşkilat* bakımından kendisinden büyük ve küçük olandan daha kuvvetlidir. En kuvvetli zümreye *cemiyet*, cemiyetten büyük olanlara *camia*, küçük olanlara ise *tâli zümreler* denilmektedir. Gökalp'e göre yalnızca cemiyet *ictimai uzviyyet (organizma)* özelliği taşımaktadır.

Gökalp cemiyeti de *iptidai aşiret* ve *millet* olarak ikiye ayırmaktadır. Millet *bölgesel* ve *mesleki tâli* zümrelerden meydana gelir. Birincisi *arazi alanlarından*, ikinci ise *iş bölümünden* doğar. Birbiri içinde yer alan zümrelerden oluşmasına rağmen aşiretlerdeki zümreler ne bölgesel ne de meslekîdir. Millet ise büyük bir zümre olmakla birlikte, *camialar* milletleri de içine almaktadır. Gökalp'e göre bu camialar *devlete sahip olmadıkları*

için cemiyetten daha zayıftırlar ve bunlar genellikle *medeniyet zümresi* mahiyetindedirler. Bu noktada Gökalp'in gerek cemiyeti gerekse milleti devlet sahipliğiyle ilişkilendirmesi ve daha *ileri* bir konuma yerleştirmesi dikkat çekicidir. Gökalp'in burada Türk ulus-devletini imparatorluğa göre daha ileri bir konuma yerleştirerek temellendirmesi söz konusudur.

Gökalp'e göre *tam göçebe*, *yarım göçebe* ve *mukim aşiretler* ile *ağa köyleri* iptidai; *ahali köyleri* ise asri teşkilatlardır. Gökalp aşiretlerin gelişimini ilerlemeci bir yaklaşımla ele alır ve *tam göçebe aşiretlerin* nasıl *ahali köyleri* hâline geldiğini açıklar. Gökalp'e göre her bir aşiret bir aşamayı geçmeden diğer bir aşamaya geçemez ve bir üst aşamaya geçmeyi deneyip başarısız olduğunda yeniden bir önceki aşamaya geri döner.

Gökalp'in gerek *mütekâmil cemiyet* ve *aşiret* ayrımı gerekse *mütekâmil cemiyetlerin* ve *aşiretlerin* kendi içindeki tasnifi, *iptidai* cemiyetlerden *ileri* cemiyetlere doğru bir tekâmül sıralaması yaptığını ve toplumsal gelişmeyi pozitivist evrimci bir yaklaşımla ele aldığını göstermektedir. Toplum ve devlet felsefesini Fransız sosyolog Durkheim'dan alan⁵⁰ Gökalp bu evrimci görüşü de Durkheim'ın⁵¹ yaklaşımından hareketle oluşturmuştur. Buna göre cemiyet tarih boyunca dört aşamadan geçmektedir:

- (1) aşiret (ilkel veya göçebe toplum)
- (2) kavim (akrabalığa dayanan toplum)
- (3) ümmet (ortak dine sahip toplum)
- (4) millet (fertlerin birbirlerini kültürle bağlandığı toplum)⁵²

Kürtleri ve Türkleri bu aşamalara göre tasnif eden Gökalp, önerilerini bu çerçeve içinde geliştirmiştir.

İptidailikten Tekâmüle:

Aşiretlerin İskânı/Evrimi ya da Uluslaşması

Gökalp sorunu bahsedilen pozitivist evrimci yaklaşım çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır: *Birçok yerde cemiyetler iptidai teşkilatlardan kurtularak tekâmül ederken mevcut aşiretler neden iptidai hâlde kalmıştır?* Gökalp'e göre bu durumun temel nedenleri, *coğrafi (çöl ve dağ) koşullar*

ve *kanunların içtimai yapılara uygun olmamasıdır*. Aşiretlerin bir kısmı çöl ağzında bulunduğu için *dış tehlikelere* (Arap aşiretleri) açıktır ve bu nedenle tam ya da yarım göçebe hâlinedirler. Diğer bir kısmı ise dağlarda olduğu için ziraat yapamamakta, bu nedenle ova köylerine saldırmakta ve nihayetinde *iç güvenliği* ortadan kaldırmaktadır. Gökalp, *çöl ağzındaki aşiretlerin* korunması ve iskâna yönelmesi için askeri sınır çekilmesini, *dağ köylerinin ovalara iskânını* önermektedir. Coğrafi sebeplerin dışında *iltizam* (mültezim köylülere kötülük yapabilmekte), *adliye* (kamu ve birey hukukunun olmaması) ve *askerlik* (vatan mefkûresine sahip olmamaları) usullerine ilişkin kanunların toplumsal yapılara uygun olmamasının aşiretlerin iptidai hâlde kalmasına neden olduğunu söyleyen Gökalp'e göre yapılması gereken, aşiret hukukunun, aşiretlerin özgül yapıları gözetilerek yeniden düzenlenmesidir.

Gökalp'in Kürt aşiretleriyle ilgili temel önerisi, göçebe hâlinde bulunan aşiretlerin *iskânı* ve *yerleşimi*, gelişime kapalı olan mukim aşiretlerin ise *yeniden iskânıdır*. İptidai cemiyetlerin gelişmesi/evrimi için Gökalp *iskân politikalarının* altını çizmektedir ve araştırmasında hangi aşiretin nerelere yerleştirilebileceği konusunda da önerilere yer vermektedir. Aşiretlerin mefkûreleri, vergi, askerlik, hukuki işler gibi meselelere bakışları ve yaşayışlarının yeni devlet modeliyle örtüşmediğini tespit eden Gökalp'e göre hâlihazırda iptidai teşkilatlar hâlinde bulunan aşiretler mukim hâlde geldikçe,⁵³ önce *ağa köylerine*, ardından *ahali köylerine* dönüşecek ve nihayetinde şehirleşerek yeni devlet modelinin gerektirdiği şartlara kolaylıkla uyum sağlayacaklardır.

Gökalp aslında Kürtleşen bazı Türk aşiretlerinin⁵⁴ olduğunu söylemekle birlikte bütün Kürdlerin Türk olduğunu ileri sürmemiştir. Kürt milletinin içinde yer alan kavimleri ve onların lisanlarını, edebiyatlarını, kültürlerini analiz eden Gökalp'in sosyolojik bir olguya dikkat çekmeye çalıştığı söylenebilir. *Bazı* Türk aşiretleri Kürt kavimleri ya da aşiretlerine dâhil olarak zamanla Kürtleşmişlerdir. Sosyolojik bir olgu olan bu durum temsil kuvveti olan bir milletin, diğer bir milleti istimlâl (asimile) edebildiğini göstermektedir. Diğer taraftan Gökalp'e göre istimlâl için gerekli olan şehirleşmedir. Hangi millet istimlâl edilmek isteniyorsa, o milletin şehirleşmesi sağlanmalıdır. Gökalp, Arap şehirlerine giden Türklerin Araplaştığını, fakat çölde Arap aşiretleriyle beraber yaşayan

Türkmenlerin Araplaşmadıklarını belirtmektedir. *Türklük* şehirde var olan bir medeniyettir ve hâlihazırda temsil kuvvetine sahiptir. Gökalp'in iki topluluğun karşılaşmasıyla ortaya çıkan etkileşim ve değişim süreçlerini *şehirleşme* ve *temsil kuvveti* açısından ele alması, sosyolojik olarak önemli bir tespittir. Ancak bu süreci evrimci bir çerçeveye oturtarak *yeni bir ulus* oluşturmak amacı için kullanması bazı sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Millet (ulus) oluşturmayı kendine hedef olarak belirleyen Gökalp bu bağlamda, aşiret hâlinde bulunan Kürtlerin *millet* durumuna gelmesini önermektedir. Bu, ırka, kavme ya da coğrafyaya dayanan bir *millet* değil, *harsa*, *duygulardaki ortaklığa* dayanan bir millettir. Gökalp Kürtlerle Türklerin *beraber yaşamalarını* ve *vatandaşlık etmelerini* tasarlamaktadır.⁵⁵ Gökalp'e göre Kürtler de en az Türkler kadar devletin ortağıdır ve diğer Osmanlı tebaasından farklı olarak her iki halk arasında *doğal ve ayrılmaz bağlar* bulunmaktadır.⁵⁶ Zira Türkler veya Kürtler, Araplarla bütünleşmezken kendi aralarında bütünleşmişlerdir. Fizyolojik açıdan ve yaşayış olarak birbirine benzeyen bu milletler kentlerde *Türkleşme*, kırsalda *Kürtleşme* eğilimi göstermektedirler. Zira kentlerde *Türkler*, kırsalda *Kürtler* kültürel (harsî) olarak daha güçlüdür.⁵⁷ Diğer taraftan Gökalp, Kürtlerle Türklerin daha önceden aynı mefkûreye (cihat) sahip olduklarını ve bunun için mücadele ettiklerini söyleyerek ortak toplumsal ve tarihsel yaşantıya başka bir açıdan daha dikkat çekmektedir. Gökalp'e göre temel sorun Kürtlerin Türklerden farklı olarak aşiret halinde kalmaları ve medeniyet konumuna gelememeleridir.⁵⁸ Bunun için sadece iskân öneren Gökalp'e göre *Kürtlerin şehirleşmesiyle* birlikte iki millet bütünleşerek tek bir milleti (*Türklük*) oluşturabilir. Gökalp aşiretlerin, iskân edilmeleriyle birlikte, hâlihazırda şehirleşmiş ve temsil kuvveti bulunan Türk milletiyle bütünleşeceklerini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Gökalp'in iskân önerisinin *aşiretlerin şehirleşmesini*, şehirleştikçe de modernleşmesini/ *Türkleşmesini/uluslaşmasını* öngördüğü söylenebilir. Başka bir deyişle bu evrimci çizginin sonunda *Türklük* bulunmaktadır.⁵⁹ Diğer taraftan bu durum sadece Kürtler için değil, Türkler için de geçerlidir; onların da evrimleşerek uluslaşması söz konusudur. Her ne kadar evrimci çizgide görece ileri bir aşamada bulunuyorsa da, Gökalp'e göre Türkler de sadece harsî özellikleriyle *Türklük* mefkûresinin bir parçası olacaktır. Zira Gökalp, içtimai alışkanlıklardan oluşan *törenin* yeniliğe karşı olduğunu ve bununla

mücadele etmek gerektiğini söylemektedir: “Cemiyetler, eski âdetlerini yalnız büyük buhran zamanlarında kolayca değiştirebilirler. Bugünkü siyasi ve içtimai buhranlarımız, âdetlerimizin değişmesine en müsait bir zamandır.” Bu bağlamda aslında Gökalp’in sadece Kürtlerin değil Türklerin de Türkleşmesinden/uluslaşmasından söz ettiği görülebilir.

Gökalp’in Kürt aşiretlerinin gelişimini/ilerlemesini pozitivist evrimci çizgi içerisinde ele almasının, iki topluluk arasındaki ortak tarihsel ve toplumsal bağları güçlendirmek yerine ortadan kaldırdığı söylenebilir. Irka dayalı antropolojik çalışmaları araştırmasının dışında bırakan Gökalp, Batılıların toplumlar için öngördüğü evrimci bakış açısını bu iki topluluk üzerinde uygulamıştır. Bu bakış açısı Gökalp’in yüzyıllardır birlikte yaşayan Kürtleri *iptidai/geri* Türkleri ise *medeni/ileri* olarak görmesine neden olmuştur. Bugün Gökalp’in sosyolojik yaklaşımı aşılmış olsa da, her iki topluluk arasında yaptığı bu ayırım ve konumlandırma, *birinin, diğeri*nin bulunduğu aşamaya gelmesi için müdahaleler yapılmasına neden olurken, bu müdahalelerin niteliği ise söz konusu ayırımı giderek derinleştirmiş ve her iki topluluk arasında paradoksal bir durumun ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Gökalp’in *millet* ve *aşiret* arasında yaptığı ayırım; *millet* ve *camia* tanımlamasındaki *devlet* vurgusu, *Türklerin temsil kuvvetine* yönelik değerlendirmeleri, Türklerin şehirleşmiş ve ilerlemiş olduğu şeklindeki tespiti, evrim çizgisinde Türkleri *üstün/ileri/medeni* Kürtleri *aşağı/geri/iptidai* olarak konumlandırması ve Kürtlere *Türklük* ve dolaylı olarak *uluslaşma/Türkleşme* hedefini koymasına neden olmuştur. Geçmişte farklılıklarını koruyarak ortak bir mefkûre (cihat) etrafında benzer bir toplumsal yaşantı (din) süren iki topluluğa *uluslaşmayı* hedef olarak göstermek ise *ulus temelli bir devletin* kurulmasını hedefleyen Batılı ulus-devletlerin beklentileriyle uyumaktadır.

Sonuç Yerine

Batılı ulus-devletlerin egemenlik alanlarını hızla genişlettikleri ve ulusçuluk akımlarının yaygınlaştığı bir dönemde Gökalp’in Kürtlerle ilgili sosyolojik bir araştırmaya yönelmesi, toplumsal gerçeklikleri ilmi bir metodolojiyle ele alması, Türk sosyolojisi açısından olduğu kadar devlet, millet, cemiyet

vb. hususların yeniden tanımlanması konusundaki ilmi ve siyasi çabalara katkı sağlaması bakımından da önemlidir. Ayrıca bu araştırma Kürtlerle ilgili bizzat Osmanlı düşünürleri tarafından yapılan bir araştırma olması nedeniyle de değerlidir.

Durkheim sosyolojisiyle yakın ilişki içinde bulunan Gökalp, Kürt aşiretleri sorununu ilerlemeci bir perspektifle ele alır. Kürtlerin iskânıyla bu ilerleme sürecinin başlayacağını ve *iptidai* bir durumda olan Kürt aşiretlerinin nihayetinde medeni/modern/asri hâle geleceğini söyler. Kürtlerle Türklerin ortak bir tarihsel-toplumsal geçmişi ve ortak bir mefkûreye sahip olduğunu söyleyen Gökalp, millet aşamasına geçilmesi için Kürtlerin iskânının sağlanmasını sıklıkla vurgulamaktadır. *Milletin* özelliklerini tanımlarken *hars-medeniyet* ayrımına giderek milleti, medeni bir zümre olarak değerlendirmesi ve dini, medeniyetin içinden çıkarması, bu ortaklığın temel unsurunun ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Gökalp, Kürtlerin ve Türklerin *millet* aşamasında olduğunu görmesine rağmen, bu ikisini Batılı ulus düşüncesi etrafında yeni bir *millet* (ulus) olarak tasarlamaya çalışmıştır. Sıkça vurgulandığı gibi ulusçuluk akımının Osmanlı coğrafyasını yakıp yıktığı bir dönemde bu türden bir çözüm önerisinin geliştirilmesi önemlidir. Ancak bahsedilen ortaklığın temel unsurunu ortadan kaldırması ve bunun neden olduğu sorun ve gerilimler de hayati kayıplardır.

Gökalp'ın Kürt aşiretleriyle ilgili önerileri *pozitivist evrimci* (aşamalı ilerlemeci), Cumhuriyet sonrasındaki uygulamalar ise *sosyal Darwinist* (doğal ayıklanma, en güçlü olanların hayatta kalması) olarak tanımlanabilir. Cumhuriyet sonrasında Kürt aşiretleriyle ilgili müdahalelerin sosyolojik olmaktan çok askeri ya da siyasi olduğu söylenebilir. Gökalp iskânın yer/mekân gösterilse bile kendi hâline bırakılmasını ve aşamalı ilerlemenin sağlanmasını, aşiretlerin özellikle iskân politikalarıyla aşiret hâline çıkarılmalarını ve bölgeye özgü hukuki-idari yönetmeliklerin oluşturulmasını önermektedir. Gökalp'ın raporundan yaklaşık on beş yıl sonra hazırlanan bir başka raporun da gösterdiği gibi Cumhuriyet sonrasındaki uygulamalarda, sosyoloji değil ordu, dayanılacak kuvvet olarak görülmekteydi.⁶⁰ David Nugent'in "sıkıyönetim altında modernite" olarak adlandırdığı duruma⁶¹ uygun uygulamaların ortaya çıktığı bu dönemde, Hamit Bozarslan'a göre, Şerif Mardin'in merkez ile çevre

arasındaki Osmanlı zımni sözleşmesi olarak tanımladığı sözleşme son bulmuş ve bu nedenle Cumhuriyet sonrasında ayaklanmalara katılım artmıştır.⁶² Cahit Tanyol da, Kurtuluş Savaşı'nın Türk ve Kürt birliğine dayandığını, ancak Cumhuriyet döneminde Kürt varlığını inkâr eden *eğitim ve öğretim* programının izlenmesinin Kürtlerle Türklerin yollarını ayırdığını söylemektedir.⁶³

Diğer taraftan Gökalp'in eserinin hem Kürt hem de Türk milliyetçileri tarafından kullanılması dikkat çekicidir. *Emir Celadet Bedirhan*, Mustafa Kemal'e gönderdiği mektubunda Gökalp'in bu çalışmasında "Kürtçe, Arapça da dahil olmak üzere Şark'ın en zengin lisanıdır," cümlesine atıfla Kürt dilinin Şark dilleri arasındaki durumunu göstermeye çalışırken⁶⁴ birçok *Türk milliyetçisi* ise bu rapora dayanarak Kürtlerin aslında Türk olduğunu iddia etmiştir. Kürtleşen bazı Türk aşiretlerinin olduğunu ileri sürmesi nedeniyle *Türk milliyetçileri*; Kürt milletinin içinde yer alan kavimleri, lisanları, kültürleri vb. özelliklerini tasnif ederek *Kürtlerin varlığına* işaret etmesi nedeniyle de Kürt milliyetçileri tarafından önemsenmektedir.

Bütün bunlar Gökalp'in Kürtler üzerine yazdıklarının ve bu konudaki tezlerinin ölümünden sonra yapılanlara değil, 19. yüzyıldan beri yaşanan gelişmelere bakılarak anlaşılabilirliğini göstermektedir. Kürt ve Türk milliyetçiliği tartışmalarından bağımsız olarak araştırma detaylı bir biçimde değerlendirildiğinde Cumhuriyetle birlikte başlayan ayrılığın temelleri daha net görülebilecektir.

Dipnotlar

1. Bu çalışmada Şevket Beysanoğlu'nun yayıma hazırladığı, 1992 yılında Sosyal Yayınları arasından çıkan ve raporun tamamını içeren *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* adlı nüsha dikkate alınmıştır.
2. Hamit Bozaraslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 30.
3. Bu kapsamdaki çalışmalardan bazıları şunlardır: Fraser, J. Baillie, *Travels in Koordistan*, Cilt II: *Mesopotamia*, Londra: Richard Bentley, 1840; Claudius James Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, Londra: James Duncan, 1836.

4. Bu kapsamdaki çalışmalardan bazıları şunlardır: Justi, *Kurdische Grammatik*, Petersburg, 1880; O. Mann, *Die Mundart der Mukri-Kurden*, Berlin, 1906; A. Jaba-F. Justi, *Dictionnaire Kurde-Français*, Petersburg, 1879; Jaba, *Récueil de notices et extraits kurdes*, Petersburg, 1879. Kürt dili, kültürü vb. konularda hazırlanmış eserlerin listesini görmek için yukarıda verilen örnekleri ve daha fazlasının içeren bibliyografyaya bkz. Minorsky, *Kürtler*, s. 80-85 ve ayrıca Bazil Nikitin, *Kürtler*, İstanbul: Özgürlük Yolu Yayınları, 1976, Cilt 1, s. 231-256.
5. “İngilizler Musul’u işgal ettikleri andan itibaren Kürtler’i isyana teşvike koymuşlardır. Nedeni de İngilizlerin Kürtleri sevmesinden değil, Türk hükümetine karşı onları kışkırtıcı bir üs olarak kullanmak istemelerindedir.” Bkz. A. Toynbee, 1971’den aktaran Cahit Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, İstanbul: Era, 1993, s. 33.
6. *Minorsky*, Rusların Kürtlerle 1804-1805 yıllarından itibaren ilişki kurmaya başladığını ilk defa 1829 yılında bir Kürt alayını *kullandıklarını* yazmaktadır. Bkz. Vladimir Feodoroviç Minorsky, *Kürtler*, İstanbul: Koral Yayınları, 1992, s. 61-62. Rusların Kürt ve Ermeni politikasıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Wadie Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999, s. 221-229.
7. Örneğin İngiliz siyasetçisi ve seyyahı E. B. Soane, Anglo-Saksonlarla Kürtlerin bir olduğunu savunmaktadır: “Aralarında İskandinavyalılara benzeyen çok insan gördüm. Sarı düz saçlı, uzun sarkık bıyıklı, mavi gözlü ve sarı tenli - eğer dış görünüş bir kriter olcaksa (dilleri aynı şekilde kanıt sunmuyor) -Anglo-Sakson ve Kürtlerin bir olduğunu ve aynı soydan geldiklerinin en sağlam kanıtlarından biridir bu.” Bkz. Ely Bannister Soane, *Mezopotamya ve Kürdistan’a Gizli Yolculuk*, İstanbul: Avesta, 2007, s. 408.
Soane, 19. yüzyılın başlarına ait seyyah Fraser’in şu sözlerini de aktarır: “Bu Kürtlerin şimdiki hâliyle yüksek bölgelerde yaşayanların (İskoçlar örneğin) yakın yüzyıllardaki geçmişleri arasındaki benzerlik çok güçlüdür.” Bkz. Soane, *a.g.e.*, s. 403.
8. Bkz. Minorsky, *Kürtler*, s. 62. ve Jwaideh, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi*, s. 221-229.
9. Sorun vergilerin ağır oluşu değil keyfi oluşudur. Zira müsellimler kendi maiyetindekileri sıkabildiği kadar sıkmakta ve işi açıktan açığa isyana vardırmaktadır. Bu nedenle Moltke’ye göre çok değerli olmasına rağmen tabiatın yeterince faydalanılmamaktadır. Asker toplama işindeki dengesizlikler (belirli bölgelere çok fazla yüklenilmesi) ve süresinin uzun olması askerliği buradaki insanlar için ağır yük hâline getirmiştir. Çünkü yetişkin erkeklerin önemli bir kısmı askerdedir bir kısmı da askere gitmemek için dağlara kaçmaktadır. Bkz. Helmuth

- Karl Bernhard von Moltke, *Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 219-221.
10. Moltke, *Türkiye'deki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar*, s. 210-211.
 11. Bozarslan, *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi*, s. 30-36.
 12. Bu talebin gerçekleşmesi için Paris Barış Konferansı'nda cemiyet Ermenilerle imparatorluğun doğusunda *Ermeni* ve *Kürt* devleti kurmak üzere anlaşmıştır. Bkz. Bozarslan, "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925", s. 92-95.
 13. Bozarslan, a.g.m., s. 100.
 14. Bozarslan, a.g.m., s. 89-90.
 15. Seniha Göksel, "Bababım Son Yıllarına Ait Hatıralar", *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*, Sayı 12, 1943, s. 70-72.
 16. "Millî Hükûmetin harp gailelerini bertaraf ettikten sonra ictimai kalkınma hareketine geçmesinin lüzumundan bahsetmiş, bu konuşmaları sırasında, yapılacak ıslâhatın başında "Aşiretler" in tarihî ve sosyolojik bir tetkika tâbi tutulmasını ve böylece, iktisadi ve coğrafi sebeplerle türkçe konuşmayan ekseriyetin içinde kendi dillerini ve millî karakterlerini değiştirme yolunu tutan Türk aşiretleri'nin meydana çıkarılması lüzumundan bahsetmişti. Bunun için de sosyolojik metod ve bilgilerle mücehhez münevver gençlerin yetiştirilmesi üzerinde durmuş..." Bkz. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Yayını, 1956, s. 8-9.
 17. M. Erman Aslanoglu, "Önsöz", *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* içinde, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009, s. 10.
 18. A. N. Göksel *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*'ne gönderdiği mektubunda şöyle yazmaktadır: "Rıza Nur, Sıhhat ve Muaveneti İçtimaiye Vekili iken Ziya Bey, Diyarbakır'da idi. *Küçük Mecmua*'yı neşrediyordu. O zaman Rıza Nur'la muharebeleri vardı. Ziya Bey'in yazdığı bir mektup üzerine Şark vilâyetlerindeki aşiretlerin iskânı meselesini, Rıza Nur benimsedi ve ilmi bir şekilde resmen işe başlamak üzere Ziya Gökalp'ten bir tetkik eseri istedi. Gökalp de Diyarbakır ve havalisinden işe başlayarak, aşiretler arasında bulunan ve Türklüklerini muhafaza edenlerle iktisadi sebeplerle Kürtleşen Türklerin, dillerini, tarihlerini, ırk ve âdetlerini göz önüne alarak bunları Türkleştirmek hususunda bazı etnografik tetkiklerle işe başlanması metodlarını yüz sayfalık bir deftere yazıp Rıza Nur'a gönderdi. Bu tetkik Vekiller Heyeti'nce çok beğenildi. Atatürk, takdir etti. Gökalp'e üç yüz lira gönderdiler ve ayrıca, Gökalp'e, bütün vilâyetlerde bir tetkik seyahatine çıkması için arzularını sordular. Gökalp, o zaman, hasta

idi. Elinde çalışacak seçkin gençler yoktu. Bu seyahatı sulh zamanına bıraktılar. Gökalp, öldü. Rıza Nur hükümete ait olan bu defteri Sinop gençlerine hediye etti. Oranın gazetesinde kısmen neşredildi..." Bkz. Ali Nüzhet Göksel, *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*, Sayı 12, 1943, 14.

19. "Kürtler meselesi beni üzüyor. Bir şey yok ama, birgün millî davaya kalkacaklar. Bunları temsil etmek lâzım. Tetkikata başladım. Temsil usullerine dair kitaplar getirttim. Kürtler hakkında kitaplar buldurdum. Diyarbakir'de olan Ziya Gökalp'e de para yollayıp Kürtler'in coğrafi, lisanî, kavmî, içtimai ahvalini tetkik ettirdim. Bir rapor gönderdi. Maksadım oranın bir Makedonya olmadan, kökünden mes'elenin halli idi." Bkz. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, Cilt 3, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 235.
20. Dr. Rıza Nur *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi* yazarlarından H. Hilmi Ulug'a yazdığı 14 Kasım 1930 tarihli mektubunda bu konudan bahsetmektedir: "Sihhiye Vekili iken, iskânın da o vakit bu Vekâlete ait olmasından istifade ederek Ziya Gökalp'e Kürtleri tetkik ettirdim. Maksadım, bu gibi malûmatı toplayıp vaziyetî ilmi, iktisadî bir surette öğrendikten sonra, Kürtlere Türk olduklarını anlatmak için teşkilât yapıp faaliyete geçecektim... Bugün Kürt denilen bu adamların çoğunun Türk olduğunu çoktan bildirdim. Yalnız onlara bunu bildirmek, öğretmek lâzımdı. Türk; zavallıdır. Hadi Mısır'da, Cezair'de yüz binlerce Türk'ü kaybetmişiz, Araplaşmışlar. Fakat Kürdistan henüz elimizden de çıkmamıştır ve anayurtta Türkleri Kürtleşmeye bırakmışız. Hem de mazisi, tarihi, dili, edebiyatı olmayan Kürtlüğe temessül etmişlerdir." Bkz. H. Hilmi Ulug, *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*, Sayı 12, 1943, s. 14-15.
21. Şapolyo, A. N. Göksel'e aufla, Gökalp'in *Küçük Mecmua'yı* çıkardığı sıralarda İngiliz Yüzbaşısı Noel'in doğu illerinde dolaştığı ve Kürtçülük propagandası yaparak aşiret reislerini kandırmaya çalışmasına karşılık olarak "Türklerle ve Kürtler" başlıklı yazısını kaleme aldığını belirtmektedir. Bkz. Enver Behnan Şapolyo, *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*, İstanbul: İnkılâp ve AKA, 1974, s. 204.
22. Kürdlerle ilgili en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Nikitin, 1915 tarihinde *Kürt çevresinin sıkı bir sosyolojik tahlilden geçirilmesi* gerektiğini söylemektedir. Bkz. Nikitin, *Kürtler*, Cilt 1, s. 250.
23. Hedef kitlesi üniversite dışı gruplar olan ve genellikle bir müşteri tarafından ortaya konulan problemlerin çözümüne yönelik araştırmalardır. Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 589-590.
24. Bu nüsha Sinop Rıza Nur Kütüphanesi tarafından Milli Kütüphane'ye bırakılmıştır. İkinci bölümü olmayan bu nüsha hâlihazırda Milli Kütüphane'de mikrofilm olarak bulunmaktadır.

25. Şevket Beysanoğlu, "Eser Hakkında Birkaç Söz", *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* içinde, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1992, s. 7.
26. Rohat Alakom, *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*, İstanbul: Fırat Yayınları, 1992, s. 52-4.
27. Beysanoğlu'na göre bu rapor Gökalp'in tamamlanmamış eserlerinden biridir. Zira Gökalp bu çalışmasına ek olarak bölgedeki farklı aşiretleri de inceleyerek daha geniş kapsamlı bir eseri yayımlamayı planlamamıştır ancak buna ömrü yetmemiştir. Bkz. Beysanoğlu, "Eser Hakkında Birkaç Söz", s. 7.
28. H. Hilmi Uluğ, 1943 yılında *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*'nin 7-8. sayısında raporu yeniden yayımlarken bu raporu daha önce 1926 yılında *Sinop Gazetesi*'ni idare ettiği zaman "Aşiretler Hakkında Sosyoloji Tetkikleri" adıyla tefrika hâlinde yayımladığını belirtmektedir. Ayrıca Ali Nüzhet Göksel (damadı) de Ziya Gökalp'in bir dönem *Sinop Gazetesi*'nde çeşitli yazılar yayımladığından bahsetmektedir. Bkz. Ziya Gökalp, "Aşiretler Hakkında Sosyoloji Tetkikleri", *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*, Sayı 7-8, s. 12-15.
29. Bkz. *Doğu: Büyük Ülkü Gazetesi*, Sayı 7-8, 9-10-11 ve 12.
30. Bkz. Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, s. 45-51.
31. Bkz. *Barış Dünyası Dergisi*, Sayı 13, Nisan, 1963, s. 49-52.
32. Bkz. *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18.
33. Bkz. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Ankara: Komal Yayınları, 1975.
34. 1992'den sonra kitap üç farklı yayınevi tarafından yayımlanmıştır: *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Tokar Yayınları, 1999 ve 2007; *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, *Ziya Gökalp Kitapları 1* içinde. İstanbul: Yapı Kredi, 2007; *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.
35. Baykan Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul: İÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, 1986, s. 23.
36. Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", s. 56.
37. Gökalp etnografyanın sadece aşiretlerle ilgilenmediğini, bunun yanında müttekâmil milletlerin kendine özgü sözlü edebiyatı ve medeniyeti olan ve *halk* olarak tanımlanan bir kısmı olduğunu söylemektedir.

38. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, s. 47.
39. Marcel Mauss, *Sosyoloji ve Antropoloji*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 378-379.
40. Kürtlerle ilgili antropolojik çalışmaları değerlendiren ve kesin bir sonuca varamayan Nikitin'e göre çok tartışmalı olan bu durumu sonlandırmak için *bir yığın çaba* gerekmektedir. Bkz. Nikitin, *Kürtler*, Cilt 1, s. 48-55.
41. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 87-88.
42. Gökalp şu ilkelerin altını çizer:
Aşiretlere ilişkin bilgiler ve ananeler yalnızca o aşirete mensup fertlerden alınmalıdır.
Aşirederin içinde ise daha tecrübeli olan ihtiyarlar ve yöneticilerle görüşülmelidir.
Aşiretin farklı ananeleri aşiret içinde yer alan konuyla ilgili uzmanlara sorulmalıdır.
Etnograflar içine girdikleri aşiretin güvenini ve sevgisini kazanmalıdır.
Etnograflar içine girdikleri aşirette özel bir tarikat varsa ona girmelidir.
43. Alakom, *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*, s. 18.
44. Ziya Gökalp, "Şehir Medeniyeti, Köy Medeniyeti", *Küçük Mecmua*, Sayı 20, 10 Ocak 1923, s. 4-7. Bkz. Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, 1992, s. 136-139, s. 138.
45. Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, s. 9.
46. Alakom, *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*, s. 18.
47. 1895 yılında İstanbul'a gelen Gökalp, Halil Hayali ile birlikte Kürt dili üzerinde çalışmalar yapmıştır. Gökalp'in Kürtçeye olan hâkimiyeti bu çalışmada da görülmektedir. Zira bu çalışmada da sıklıkla Kürtçe kavram ve deyimleri Türkçe karşılığı ile birlikte vermektedir. Alakom, *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*, s. 40-44.
48. Alakom, *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*, s. 56.
49. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Ankara: Komal Yayınları, 1975, s. 9.
50. Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, s. 30.
51. Baykan Sezer'e göre sorunun nedenleri farklı olsa da Durkheim'ın ve Gökalp'in sorunları aynıdır: *Devletlerin tarih içindeki yerinin ve kimliklerinin belirlenmesi*. Bkz. Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", s. 24.

52. Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008, s. 54.
53. Gökalp hazırladığı bu raporda yaklaşık 13 yıl önce yazdığı "Aşiretler Nizamnamesi (Tüzüğü) Hakkındaki Yazı Taslağı" başlıklı yazıda Rusların ve Fransızların aşiretleri yavaş yavaş yerleştirmeleri gibi bir çözümün uygulanması gerektiğini ve aşiretlerin zararlarını faydaya çevrilebileceğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul: Toker Yayınevi, 2007, s. 95-100.
54. Gökalp Türkmenlere yönelik incelemesinin sonucunda birçok aşiretin Kürtleştiğini tespit ettiğini söylemektedir. Bu tespiti lisandan, aşiretlerin geçmişinden, Türk kavim ve boylarıyla olan benzerliklerden hareketle yapmaktadır. Bu değişimin sebepleri olarak ise Gökalp Kürtlerin daha önce sayıca fazla olmasını ve siyasi güçlerinin ve etkilerinin daha güçlü olmasını göstermektedir.
55. Ziya Gökalp, "Kürtler'in Menfaati", *Cumhuriyet*, 20 Temmuz 1924, s. 4. Bkz. Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, 1992, s. 134.
56. Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, s. 19-20.
57. Ziya Gökalp, "İstimlâl", *Küçük Mecmua*, Sayı 29, 1 Ocak 1923, s. 1-6. Bkz. Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, 1992, s. 129-130.
58. Ziya Gökalp, "Türklerle Kürtler", *Küçük Mecmua*, Sayı 1, 5 Haziran 1922, s. 7-11. Bkz. Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, 1992, s. 117.
59. Gökalp, "İstimlâl", s. 129-130.
60. "Doğu'da, bugün dahi (1936), tamamen yerleştiğimiz iddia olunamaz. Dayanacağımız en mühim kuvvet, ordumuz ve jandarmamızdır. Bu iki mühim kuvvetin disiplinli ve modern zihniyetle idaresi karşısında, iftihar duymamak mümkün değildir." Bkz. Celal Bayar, *Şark Raporu*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009, s. 63.
61. Bozarslan, "M. Ziya Gökalp", s. 69.
62. Bozarslan, "M. Ziya Gökalp", s. 91.
63. Tanyol, *Türkler ile Kürtler*, s. 15.
64. Bkz. Emir Celadet Ali Bedirhan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*, İstanbul: Doz Yayınları, s. 70.



Malta Adası

Ziya Gökalp'in Malta Konferansları

*Muhammed Fazıl Baş**

Türk düşünce dünyasının kaynak isimlerinden biri olan Ziya Gökalp, özellikle sosyolojimizin gelişiminde başat rol oynamış iki isimden biri olarak kabul edilmektedir. Muarızı Sabahattin Bey ile birlikte aslında sadece Türk sosyolojisinin değil aynı zamanda etkileri bugün dahi hissedilen siyaset geleneğimizin iki kanadını oluşturmaktadırlar. Gökalp'in İttihat ve Terakki, Sabahattin Bey'in Hürriyet ve İtilaf'la bağlarının ötesinde bu iki isim aynı zamanda Batılı sosyoloji geleneklerinin Türkiye'ye girişi konusunda önemli role sahiptirler. Aslında bu iki isim gözlerini ilk elde Fransa'ya dikmiş olsalar da, yani Gökalp özellikle Durkheim, Sabahattin Bey ise Le Play'in sosyoloji düşüncelerini bu topraklara getirseler de, ikisinin de meseleye yaklaşımlarının fazlasıyla siyasi olduğu ayrıca belirtilmektedir. Zira Fransız sosyolojisine olan bu ilgide Fransa âdeta bir tarafı Osmanlı'ya açılan iki taraflı bir kapının menteşesi görevini görmüştür. Gökalp için kapının öte tarafında Almanya vardır. Gökalp Alman sosyologları üzerinde pek durmamışsa da, Durkheim sosyolojisinin Tönnies gibi Alman sosyologlarıyla olan düşünsel bağları ve bunun Gökalp üzerindeki etkisi az da olsa çeşitli yazarlarca belirtilmiştir.¹ Sabahattin Bey ise Le Play üzerinden İngiltere'ye açılmaktadır. Yani yakın durdukları düşünce ile mensup oldukları siyasi taraf arasında uyum söz konusudur. Burada özellikle İttihat ve Terakki'nin iktidar, Hürriyet ve İtilaf'ın muhalefet olması sebebiyle, Gökalp'in siyasi çözüm modellerini, Sabahattin Bey'in ise siyasi imkânlar elinde olmadığından yapısal çözüm modellerini öne çıkaran düşüncelere eğildiği de ayrıca belirtilmektedir.

Bütün bunların giriş mahiyetinde belirtilmesinin nedeni, Gökalp'in düşüncelerine bakılmadan önce, bir fotoğrafın net olarak önümüzde

* Arş. Gör., Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

durmasının istenmesidir. Gökalp'in çözüm arayışlarının siyaset merkezli oluşu, onun düşüncesinin zaman içinde dönüşmesine, özellikle Osmanlı'nın çökmesinin söz konusu olduğu bir zamanda yeniden gözden geçirilmesine yol açmıştır. Gökalp'in kültür ve medeniyet arasındaki ilişkilere dair düşünceleri ve bu iki unsuru birbirlerine karşı konumlayışı da bu siyaset değişikliğine göre şekillenecektir. Zira kültürün tarafında Türk ve İslam, medeniyetin tarafında ise Batı yer alır. Özellikle İslam'ın Gökalp'in düşüncesindeki yeri siyasete göre değişiklik gösterecektir. Taha Parla, *Türkçülüğün Esasları*'nı (1923) göz önüne alarak, "milliyetçilik mefkuresinin gerçekleşmesini ve 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasını izlemiş olan bu yapıtta, enternasyonalizm ve uygarlık karşısında kültür ve milliyetçiliğe daha önce tanımış olduğu ağırlıklı vurgunun arttırılmayıp tersine hafifletildiği belirtilmelidir," demektedir. Buna göre Gökalp daha önceden millî kültürü uluslararası medeniyetten ayırmaya çalışırken, yeni dönemde basılan bu kitabında bir uluslararası topluluğa mensup farklı milletler arasındaki mesafeyi azaltmaya çalışmaktadır.² Dolayısıyla Gökalp'in düşünceleri ele alınırken hangi dönemde olursa olsun temel çabasının, içinde yaşadığı toplumu dünya siyaseti içinde bir yere yerleştirmek olduğunu, bunu yaparken de toplumun kültürel durumu ile hegemonyası ağır bir şekilde hissedilen medeniyet kadar mevcut siyasi durumu da göz önünde bulundurduğu akıldan çıkarılmamalıdır.

Gökalp'in *Malta Konferansları* bu çerçevede özel bir yerde durmaktadır. Zira 1919 ile 1921 yılları arasında Malta'da sürgündeyken verdiği bu konferanslar tam da bu geçiş dönemine işaret etmektedir. Gerçi Türk topraklarının savaş döneminde nasıl bir şekilde gelişme göstereceği, yeni siyaset ve iktidar sahiplerinin nasıl bir toplum modeli önereceklerinin belli olmadığı ve daha çok ölüm kalım savaşının verildiği bir dönemde Gökalp'in kendi düşüncesinin dümenini yeni sulara kırmayı beklenemez. Yine de bir geçiş dönemi içinde olunduğu, bir dönemin sonuna gelindiği bellidir. Bunun ötesinde yıllarca siyasetin içinde, Fransız sosyologlarından (önceleri Tarde'dan sonradan ise Durkheim'dan) faydalanarak düşüncelerini geliştiren Gökalp için bu dönem bir berraklaşma ve odaklanma dönemi olarak da değerlendirilebilir.

Bu konferanslar Gökalp'in tarihe bakışını genel olarak göstermeleri açısından da önemlidir. Yukarıda Sabahattin Bey'le olan ayrımına işaret

edilirken Gökalp'in yapısal analizden ziyade siyasi çözümlere yöneldiği belirtilmişti. Fakat bu onun özellikle geçmişe ve toplumsal ilişkilere hiç bakmadığı anlamına gelmez. 1918'den önceki eserleri arasında özellikle *Kızıl Elma* (1914), *Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?* (1918), *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (1918) siyasi yönelimleri daha belirgin makalelerden oluşmaktadır. Gökalp'in tarihsel analiz yaptığı kitaplarından *Türk Töresi* ve *Türk Medeniyeti Tarihi* sırasıyla 1923 ve (ölümünden sonra) 1926 yıllarında yayımlanmıştır. Konusu eski Türklerden Osmanlı'nın son dönemine kadar Türklerde dini yaşam ve devlet teşkilatı olarak belirlenebilecek *Malta Konferansları* bu anlamda ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır. Bu iki kitap gibi, 1923 yılında yayımlanan bir diğer eseri olan *Türkçülüğün Esasları*'nın taslağının da burada hazırlandığı ve bu kitapta öne sürülen düşüncelerin sürgün öncesi döneme nazaran farklılığı esas alınırsa önümüze daha net bir tablo çıkacaktır.

Gökalp'in Malta Sürgünü ve Malta Konferansları

İttihat ve Terakki Fırkası'nın "Umûmî Merkez Âzası ve gerçek Mürşid'i",³ ideologu olan Ziya Gökalp 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının ardından 28 Ocak 1919'da pek çok İttihat ve Terakki mensubu mebus, nazır ve entelektüelle birlikte tutuklanarak Bekirağa Bölüğü'nde nezarete atılmıştır. Burada Türkçülük ve Ermeni tehciri davalarından dolayı Divan-ı Harb'te yargılanmış, daha sonra ise aralarında Ağaoğlu Ahmed, Said Halim Paşa, Abbas Halim Paşa, Maarif Nazırı Şükrü, Ali Münif Paşa gibi isimlerin de bulunduğu bir grupla birlikte önce Limni'ye, daha sonra ise Malta'ya sürülmüştür. Gökalp Malta'ya 22 Eylül 1919 tarihinde ayak basmış ve bu sürgün 30 Nisan 1921 tarihine kadar sürmüştür.⁴

Gökalp Malta günlerinde kütüphaneye gitme, konser dinleme ve bolca mektuplaşma fırsatı bulmuştur. Fakat bugünlerin Gökalp açısından en önemli tarafı, sürgünde dahi olsa burada bir üniversite havası oluşturmıştır. Gökalp'in damadı Ali Nüzhet Göksel, "Gökalp, Malta'da kaldığı iki buçuk yıl zarfında, bazen üç yıldız bazen de kendi imzasıyla Anadolu ve İstanbul gazetelerine şiirler, makaleler yazdı. Orada kurduğu köşe sohbetlerini yavaş yavaş felsefe ve sosyoloji derslerine çevirdi. Yaşlı müşirlerden tutunuz da

nazırlara, muharrirlere varıncaya kadar bütün Malta sürgünlerine ders verdi,” demektedir.⁵ Hüseyin Yalçın Cahit de bu durumu “muntazam bir felsefe kursu” olarak tanımlamış ve kendisinin Malta’da yaptığı iki kitap tercümesini (Deguignes’ten *Türk Tarihi* ve Höffding’ten *Psikoloji*) Ziya Gökalp’ten aldığı söylenmektedir.⁶

Bugün Gökalp’in Malta’daki hayatından elimizde Fevziye Abdullah Tansel’in yayıma hazırladığı mektupları ve dört adet konferansın metinleri kalmıştır. Gökalp’in buradaki birçok konferansından yalnızca dördü elimizdedir kısacası. Anlaşılağı üzere Ziya Gökalp’in sözlü metinlerinden biridir *Malta Konferansları* adı altında toplanan bu dört konferans. Gökalp’in bizzat kaleme alarak basılması için bir yayıncıya verdiği bir metin değildir. Konferanslar verildiğı sırada orada hazır olan dinleyiciler tarafından bir deftere not alınmış, 57 yıl bu defterde basılmadan kalmış ve Gökalp’in ölümünün ardından uzun yıllar geçtikten sonra 1976’da M. Fahrettin Kırzioğlu tarafından ancak bu notlar dikkatli bir şekilde yeniden gözden geçirilerek yayıma hazır hâle getirilmiştir.⁷

Bu açıdan *Malta Konferansları* Ziya Gökalp’in düşüncesinin kayıp halkalarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Bir kayıp halkadır zira özellikle 1980’lere kadar Gökalp’in düşüncesini inceleyen birçok çalışma bu notlardan faydalanamamış gözükmektedir. Uriel Heyd’in *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* şeklinde Türkçeleştirilen kitabının yanı sıra⁸ mesela Taha Parla da, Türkçede ilk defa 1989 yılında yayımlanan kitabı *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*’in İngilizce orijinali olan *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*’te (1985; aynı zamanda 1980 yılında tamamladığı doktora tezidir) bu konferanslardan yararlanamamış gözükmektedir. Malta’daki sürgün yıllarının “çok-uluslu imparatorluktan ulus-devlete geçişin psikolojik ve kuramsal boyutları için hazırlık yapmış olduğu savaş yıllarının (1914-1918) bir devamı” olduğunu belirtirken, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak’tan Türkçülüğün Esasları*’na varan bir gelişimin taslaklarının Malta’da tamamlandığını vurgulayan Parla’nın⁹ bu dikkati konferans metinleri ile birlikte okunduğunda daha net bir fotoğrafın da ortaya çıkacağı görülebilir.

Daha önce de belirtildiğı üzere bu kitapta yer alan dört konferans, M. Fahrettin Kırzioğlu tarafından “Başlangıçtan Meşrutiyet’in sonuna değin Türklerde devlet düzeni” olarak adlandırılmıştır.



Ziya Gökalp Malta'da iken

(Ayaktakiler soldan sağa: 1) Kardeşi Mehmed Nihad, 2) Dayısının oğlu ve Diyarbekir Meb'usu Prinççizade Feyzi, 3) Diyarbekirli Zülfi Tığrel Beyler)

Kırzioğlu bu konferansların öneminin özellikle de burada ele alınan konuların diğer eserlerindekiyle farklı olmasında yattığını belirtmektedir. Buna göre *Türk Töresi ve Türk Medeniyeti Tarihi* gibi sonradan basılan ve Malta sürgünü öncesinde çıkan kitaplarında hep İslamiyet öncesi Türklerden söz ederken, bu kitapta İslamiyetin kabulünden sonraki dönemler de ele alınmaktadır.¹⁰ Gökalp'in kitapları incelendiğinde bu bilgi doğru görünmektedir. Yarım kalan bir kitap olan *Türk Medeniyeti Tarihi* de bitirilmiş ya da kitabın ulaşılabilen müsveddelerine ulaşılmış olsaydı, Gökalp'in muhtemelen İslamiyet sonrası Türkleri de bu eserinde ele alacağını/aldığını görecektik. Zira Gökalp'e göre Türk kültürü üç aşamadan geçmiştir ve İslamiyet dönemi ile Tanzimat sonrası dönem bu üç aşamanın diğer ikisini oluşturmaktadır.¹¹ Dolayısıyla Malta'da verilen konferansların Gökalp'in sürgünden sonra yazdığı kitaplara hazırlık olduğunu ve hatta bunların özederini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Konferansların İçerikleri

Konferanslar sırasıyla, 23 Teşrinievvel Ekim, 27/28 Teşrinievvel, 30/31 Teşrinievvel ve 2/3 Teşrin-i sâni Kasım 1919 tarihlerinde yapılmıştır.¹² Yukarıda da belirtildiği üzere konferanslar eski Türklerden Osmanlıların son dönemine (yani sürgün yıllarına kadar) Türklerin devlet düzeni hakkındadır. Bu anlamda Gökalp'in 1919'dan geriye Türk tarihine bakışını ve bu tarihte gördüğü aşamaları özet ama karşılaştırmalı olarak bizlere sunmaktadır.

İlk konferans, kavim devrindeki Türklerden Karahanlı ve Selçuklu dönemlerine kadar olan dönemdeki din ve teşkilat düzenlerini incelemektedir. İlk olarak eski Türk dini ve devlet düzenini ele alan Gökalp, burada sınıfsız düzenden sınıflı (aristokrat olan-olmayan ayrımına dayanan) düzene geçiş ve renk, mevsim ve eşya isimlerini gösterge olarak kullanarak toplumsal ilişkilere bakmaktadır. Burada özellikle dinin, teşkilat yapısına etkisi önem kazanmaktadır. Zira kavim dönemi ile ümmet dönemi arasındaki farkı, dinin yapısı ve toplumu düzenleyişi oluşturmaktadır. Bir yandan Türklerin savaşmak zorunda olmaları yüzünden Buda dinini kabul etmediklerini anlatırken, Araplarınsa kan davaları yüzünden devlet oluşturamadıklarını belirtmiştir. Bunu takiben, Türkler, sulh için savaş anlayışlarına uyması sebebiyle İslam'ı benimsemekte zorlanmazken,

İslam'ın kan davasını kaldırması Arapların da devletleşebilmesinin önünü açmıştır. Bunun ötesinde asıl düzenleyici unsur dinin yapısı ile ilgilidir. Kavmî dönemdeki din zamanla birbiri üstüne eklenebiliyorken, yani yeni gelen dini ilişkiler bütünü eski sistemin üzerine bina edilirken, ümmetçi dinlerde (İslam ve Hristiyanlık gibi) yeni din eski dinlerin hepsini geçersiz kılmaktadır. Bu yüzden ümmetçi dinler kavmî olamamakta ve birçok farklı kavmi barındırabilmektedir. Gökalp konferansın devamında ise İslam tarihine bakarak, İslam'ın bu ümmetçi özelliğinin Emeviler döneminde kavmî bir anlayışa çevrildiğini, Türklerin ise İslam'ı kabullerinin ardından bu anlayışa karşı çıktıklarını, Abbasiler döneminde ise İslam'ın ordusu hâline geldiklerini belirtmektedir. Konferansın sonunda ise Selçuklular ile Karahanlılar karşılaştırılıp, Selçukluların sağlam bir kültürü olmadıkları için dış medeniyetlerin etkilerine açık oldukları, Karahanlılar'ın ise bunun tersine kendi kültürlerine dayanabildiklerinden söz edilmektedir.

İkinci konferansta sözü kavim ve ümmet dönemlerinin farklılığından açan Gökalp, kavmin kendine has bir dini olduğunu, ümmetin ise insanın getirdiği değil vahye dayalı bir dini kabul ettiği için daha kapsayıcı olduğunu belirtmektedir. Türkler bu şekilde ümmetin kapsayıcılığı ile kendi kavimlerinden farklı kavimlere doğru genişleyebilmiş, onlarla daha yakın ilişkilere girebilmişlerdir. Bunu takiben, İran'ın Abbasilere olan etkisinden söz eden Gökalp, imparatorluğun aslında ümmet için uygun bir devlet düzeni olduğunu, zira ikisinin de çok kavimli bir yapı oluşturduğunu belirtmektedir. Burada Gökalp'in vurguladığı önemli hususlardan birisi ise halifenin rolünün ümmetçi anlayışta aza indirgendiği ve kanun yapıcı gücünün olmadığıdır. Bunun sebebi dinin hükümlerinin üstten insanlara doğru asıl hükmedici güç olmasıdır. Bu yüzden İran'ı taklit etmekle beraber, İran geleneğindeki "Ahkam-ı Sultaniye" kitapları halifelere fazla yer vermemektedir. Gökalp, Osmanlı'da İslam hükümlerinin geçerli olması sebebiyle, eski Türklerin veraset törelerinin devam ettirilmediğini belirtmektedir. Çünkü Osmanlı'da bütün mülkün bölünemezliği esastır ve bu yüzden de eski töre'nin devleti bölmemesi için evlat katli getirilmiştir. Osmanlıların devleti imparatorluk yani emperyal bir hâle getirerek ülkeyi koruduklarını belirten Gökalp, her devrin ayrı bir siyaseti olduğunu, imparatorluk ve ümmet döneminde "emperyalizm"i, millî hükümet döneminde ise "millî" bir siyasetin gerektiğini belirtmiştir. Fakat Avrupa'da başlayan yenilikler (Reform, Rönesans, Romantizm vs.)

imparatorluk dönemine son vermiş, Tanzimat'la birlikte bizde de "millî hars fikri" uyanmıştır. Gökalp'in Fransızların çok güçlü bir millî varlığa sahip olmadıklarını, Almanların ve Türklerin ise bunun tersine bu konuda çok köklü bir varlığa sahip olduklarını söylemesi önemlidir. Kavim dönemi kendi kavminden başkasına müsamaha göstermezken, ümmet ondan daha geniş olmakla beraber kendi dininden olmayana müsamaha göstermemektedir. Şimdi ise en geniş cemiyet olan medeniyet cemiyeti altında millî dönem yaşanacak, ırka ya da dine dayalı ayırım kalkacaktır.

Üçüncü konferans ise temelde Osmanlı düzeninin yapısını ve bozuluşunu incelemektedir. Konferansa Türk kölemen ordusunun İslam âlemini hakimiyeti altına alışı anlatarak başlayan Gökalp, devamında Gazneliler ile Karahanlılar arasındaki farkın, hakim unsur ile halk arasındaki farktan kaynaklandığını söylüyor. Buna göre Gaznelilerde hakim unsur Türk, halk ise Afgan iken Karahanlılarda ikisi de Türk'tür. Önceki konferansta da Karahanlılara vurgu yapan Gökalp'in bu devletin Türk hars ve töresini İslam medeniyeti içinde devam ettirdiğine vurgu yaptığı açıktır. Osmanlı'nın Yeniçerilik üzerine kurulu düzeni de yeni icat edilmiş bir şey değildir, bu da eski kölemen usulünün yeniden oluşturulmasından ibarettir. Bunun yanı sıra Osmanlı için iç ve dış hazineden sonra üçüncü hazinenin dirlikler olduğunu belirtir. Dirlik düzeninde Avrupa'dan farklı olarak köylüler serf değildir. İster Müslüman ister Hristiyan olsun reaya olarak kabul edilirler. Buna rağmen Osmanlı'da padişahın eşsiz bir üstünlüğe sahip olduğu belirtilmekte, sadrazam da dahil olmak üzere geri kalan herkesin onun kulu olduğu söylenmektedir. "Türklüğün" ise kavmi kökenle belirlenmediği, devşirilen gençlerin terbiyeden geçirilerek isterse Sırp olsun Türk adabı aldığı ve Türkleştiği belirtilmektedir. Bu Osmanlı düzeni III. Murat'a kadar devam etmiş, fakat bu zamandan sonraki keyfi uygulamalarla düzen bozulmuş, mültezimler ortaya çıkmış, ayanlar güçlenmiş ve padişahı tanımama noktasına gelmişlerdir.

Dördüncü konferansta ise önceki konferanslarda anlatılan Osmanlı'nın zeamet ve derebeylik dönemlerinin ardından Tanzimat dönemine gelinir. Osmanlı'nın, yeniden merkeziyeti oluşturmak için, bozulan Yeniçerilik yerine ve ayana karşı Nizam-ı Cedid ordusunu kurduğunu söyleyen Gökalp, sonradan Osmanlı veraset ve arazi hukukunda da değişikliğe gidildiğini, eskiden dirlik sahibi ölünce devlete kalan toprakların artık köylülere

verildiğini belirtmiştir. Bu şekilde taşradaki ayan ve mültezim hakimiyeti kırılabacaktır. Adli, mülki ve askeri yetkiler eski Osmanlı düzeninden farklı olarak artık birbirinden ayrılmıştır. Bütün bunlarda amaç merkeziyetin kuvvetlendirilmesidir. Fakat sonraki ıslahatların Avrupa'nın hoşuna gitmesi için yapıldığını belirtir Gökalp. Gayrimüslimlere imtiyazlar tanınır. Tanzimat aslında Avrupa medeniyetine girmek için atılmış bir adım iken, bu tam olarak başarılamaz ve eğitimden adli sisteme her şeyde ikilik gözükmeye başlar. Meşrutiyet ise Tanzimat'ı tamamlayan bir süreçtir. Tanzimat'ta yapılan hatalar Meşrutiyet döneminde milliyet fikrinin doğmasına yol açmıştır. Gökalp, İslamiyet'te "ilahi, saltanat ve hakimiyet-i milliye" olmak üzere üç yönetim biçimi olduğunu söylerken, milliyet düşüncesini de İslam üzerinden meşru kılmaktadır. Bu yaşanan değişiklikler, din değişmeden din telakkisinin değişmesinin bir sonucudur. Din telakkisi yükseldikçe millet de yükselecektir. Son olarak da, o zamanlar gündemde olan "Cemiyet-i Milel" düşüncesinin sadece İtilaf Devletleri'ni kapsadığını, hakiki bir Cemiyet-i Milel'in ise Müslüman, Hristiyan ayırımına dayanamayacağını belirtir. Gökalp'e göre hakiki milliyetçilik kendi halkı ile başkası arasında ayırım yapmaz, ikisini de eşit görür.

Konferansların Ziya Gökalp'in Düşüncesindeki Yeri

Uriel Heyd, Gökalp ile ilgili kitabının sunuş bölümünde, "Gökalp'in sadece çağdaş Türk ulusçuluğunun teorisini olarak incelenmesi amaçlandığından, Gökalp'in eski Türkler ve uygarlıkları üzerindeki bilimsel değeri şüpheli tarihi araştırmaları, günün sorunlarına ilişkin görüşlerine temel teşkil ettikleri ölçüde incelenmiştir," demektedir.¹³ Bu tavır hakkında söylenmesi gereken iki nokta vardır: Öncelikle Heyd'in, Gökalp'in çalışmalarını o günün sorunları ile ilişkilendirerek okumak istemesinde, bu çalışmaların nihai anlamda Gökalp'in o dönemde yaptığı siyasi tercihlerle yakın ilgisi olduğunu söylemesinde haklılık payı vardır. Bununla bağlantılı ikinci nokta ise şudur: Burada Gökalp'in aslında tarihsel çalışmalar üzerinden günün sorunlarına eğilirken - bu eserlerin bilimsel değeri ne olursa olsun ya da Gökalp düşünsel serüveni içinde ne gibi çelişkiler yaşarsa yaşasın -¹⁴ tastamam bir sistem kurmaya çalıştığı unutulmamalıdır. Taha Parla, Gökalp'in "iktidar olmuş İttihatçıların genç bir üyesi" olarak ikinci kuşak Genç Türklerden sayılabileceğini, düşüncesinin ise Genç Türk düşüncesini de

kapsayan bir şekilde “dönemin egemen görüşlerinin sistemleştirilmesi” olduğunu söylemektedir. Gökalp bunları “tümüyle farklı bir bütünlük ve mantık içinde, yeni bir sentezde toplayarak dönüştürmüştü.”¹⁵ Gökalp’i birçok farklı düşünür içinde ideolog konumuna getiren temel özellik de budur. Zira hem İttihat ve Terakki döneminde hem de farklı bir ağırlıkta da olsa Cumhuriyet döneminde, değişen siyasetler için geçmişin yeniden yorumlanmasına ilişkisel bir boyut eklemektedir.

Gökalp’in *Malta Konferansları*’na bakıldığında da bu sistematik duruş az çok belirgindir. Burada sistem dediğimiz daha çok Gökalp’in Türk tarihini aşamalı olarak değerlendirmesi ve bunu da dinin toplum içindeki yeri ve devlet düzenine yansıyışı üzerinden düşünmesidir. Gökalp’in tarih metinlerini de temelde bu düzlem üzerinde değerlendirmek mümkündür. Hangi dönemde olursa olsun toplumu o günün ilişkiler bütünü içinde bir yere yerleştirme çabasındadır. Bu çabasının temel doğrultusu da kendi döneminde Türk toplumunun kendi kültürünü kurarak ve koruyarak Batı medeniyetiyle ilişkisinin belirlenmesine yöneliktir.



Ziya Gökalp’in Malta mektupları

Halil İnalıcık Zimmerman'dan aktararak, "Gökalp tek istikametli sosyal gelişim teorisine dayanan 19. yüzyıl sosyolojisine bağlıdır ve her medeniyetin kendine özgü *sosyal zamanını* göz önünde tutmamaktadır," demektedir.¹⁶ Burada tek istikametli sosyal gelişim olarak Gökalp'in Türk toplumunu üç aşamalı olarak değerlendirmesini göz önünde bulundurabiliriz. "Ona göre, milletler üç devreden geçer: 1. kavim devresi, 2. ümmet devresi, 3. millet devresi. Kavim devresinde esas olan dil ve ırk birliğidir. Ümmet devrinde din başta gelir. Millet devrinde ise kültür ve medeniyet fikirlerinin uyanması şarttır."¹⁷ Bu Gökalp'in Durkheim sosyolojisinden aldığı dörtlü aşama yaklaşımının bir yansımasıdır.¹⁸ Bu durum *Malta Konferansları*'nda aynen bu şekilde okunabilir. Gökalp'e göre Türkler önce kavim hâlinde bulunmuşlar, İslam'la tanışmaları onları ümmetin içine almış ve farklı kavimlerle tek bir bütün içinde yer almalarını sağlamıştır. Fakat tarihsel gelişim ve daha doğrusu Avrupa'da görülen devrimler yeni bir medeniyet doğurmuş, bu da onları ümmet devrinden her bir milletin kendi karakteriyle içinde yer alabileceği bir medeniyet dairesinin kuyusuna getirmiştir. Hilmi Ziya Ülken'in deyişiyle, bir kavim bir ümmet dairesine girdiğinde, kendi kavmi hukukunu kaybeder. "Bir kavim ne kadar ümmet durumundan kurtulursa o kadar kendi hukukunu kazanır. Öyle ise ümmetten çıkmaya başlamak milletleşmenin mühim belirtisidir. Avrupa'daki reform hareketleri bu alanda büyük bir adımdı."¹⁹

Ümmet dairesi kavimden, medeniyet dairesi ümmetten daha geniştir. Bütün milletler eşit bir şekilde ancak medeniyet dairesi içinde yaşayabilirler. Ünver Günay bu durumu, "özellikle en eski devirlerden itibaren Türk toplumunun evrimsel ve uygulamalı bir tarihi ve aktüel sosyolojisini, yerine göre sosyal zamanı da göz önünde bulundurarak, ortaya koymayı amaçlamıştır," cümlesiyle açıklar.²⁰ Fakat unutulmamalıdır ki Gökalp Türk toplumunun zamanını Batılı zaman çizgisinin üzerine yapıştırılmış olarak algılar. Özellikle her bir dönemden diğerine geçilirken bir medeniyet değişikliği yaşansa da, bu değişikliklerde kültürel unsurlar irdelenmemiş, göz ardı edilmiştir.²¹ İçine girilen medeni dairenin kültüre etkisi azaltılarak, bir medeniyetten diğerine geçişte önceki dönem, yeni medeniyet dairesinin de önceki aşaması hükmüne gelir. Bu anlamda *Malta Konferansları*'nda da, ümmetçi devrin İslamı ile Batı ümmetçiliğinin Hristiyanlığı eş değer bir hükme bağlı olarak ele alınırlar.

Din sosyolojisi, Durkheim'in da etkisiyle Gökâlp'in her zaman için toplumu ve devlet düzenini açıklamak için başvurduğu ana yöntemlerden birini oluşturmuştur. Yine Ünver Günay'a göre Durkheim nasıl ki,

(...) modern toplumun gerektirdiklerini daha iyi anlamak için ilkel toplumlara eğildiği andan itibaren kendini din sosyolojisi çalışmalarının içerisinde bulmuşsa; aynı şekilde Gökâlp de, Türk toplumunun onun deyişi ile "ümmeî yapısından millet yapısına geçiş" döneminde, millî tipin esaslarını belirlemeye çalışırken, Türk toplumunun tarihi içerisinde çeşitli tekâmül merhalelerine yöneldiğinde, başlangıç dönemlerinden itibaren evrimin hemen her safhasında, dini karakterli toplumsal olayların sosyal realitenin önemli bir kesiminin oluşturulmaları karşısında, bu olaylara sosyolojik bir yaklaşımla eğilirken ister istemez din sosyolojisine yönelmek durumunda kalmıştır.²²

Bu anlamda eski Türklerden Osmanlı'ya dinin konumunun Gökâlp düşüncesinde ayrıca tartışılması gerekmektedir. Burada en çarpıcı nokta ümmetçi dönemin ya da ümmetçi dinlerin devlet düzenine getirdiği hükümlerdir. Halifenin bu anlamda kanun koyucu bir hükmü bulunmamakla birlikte, toplumun ilerleyen safhalarında Emevîlerin ümmetçi toplumu yeniden bir kavimci topluma dönüştürmeleri gibi, Osmanlı da padişah'ta hem halife gibi dini hem de sultan gibi laik yönetici vasıflarını toplayarak, teşkilatlanmayı daha özgün bir konuma taşımıştır. Bunlar, halifenin gücünün azlığı karşısında bulunan çözümlerdir. Gökâlp özellikle sultan, emperyal ya da ümmetçi dönemden millî hakimiyet dönemine geçildikçe din ile devletin gittikçe daha fazla birbirinden ayrılması gerektiğini öne sürmüş, bunun için de dini dışlamadan dini hükümleri yeniden yorumlama yoluna gitmiştir. Hatta 1922'de sultanlığa son verilip Vahdettin'in de kaçmasının ardından, bu durumu "dinsel kuruluşların batıdaki Hristiyan kiliselerine benzer şekilde yeniden örgütlenmeleri için bir fırsat saymıştır."²³ Zira yeni medeni durum dini ve idari otoritelerin ayrılmasını gerektirmektedir. İşin ilginç yönü Gökâlp'in bu hükümleri İslâm'ın kendi hükümleri ile (ayet ve hadislerle getirdiği yorumlarla) desteklemek istemesidir. Bu, *Malta Konferansları*'nda "dinin tarz-ı telakkisi"nin yükselmesinin bir göstergesi olarak ifade edilmektedir. İkinci konferansın, "Demokrat Olan İslamiyet, Milletler Cemiyetine Müsaittir" başlıklı son maddesi de bunun farklı bir yansımasıdır.²⁴

Temelde bütün bu düşünceler Gökalp'in kültür ve medeniyet anlayışı üzerine bina edilmiştir. Gökalp, her ne kadar aşamalı olarak kavim, ümmet ve millet dönemlerine işaret etse de, esasında bunların iç içe geçtiği bir düzene vurgu yapar. Eğer meseleye burada siyasi açıdan, yani Gökalp'in kitabının başlığı olan *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* açısından bakarsak, bu tavır "içerde birbiri ile çatışan, en azından sürtüşen eğilimleri İttihat ve Terakki siyaseti etrafında birleştirmeyi hedeflediği gibi, o güne kadar İmparatorluğun içinde yer aldığı uygarlık dairesi ile olan ilişkileri de muhafaza etme kaygısı taşır."²⁵ Gökalp, dördüncü konferansta,

Türkçülük, ne kavim ne ümmet ve ne de ahali Türkçülüğüdür. Türkçülük demek, Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı vücuda getirmektir. En mukaddes şahıs, (Hazret-i) Peygamber; en mukaddes kitap, Kur'an(-ı Kerim); en mukaddes mabed, Kâbe (-i Muazzama) kalacak. En güzel lisan Türkçe(dir). Musiki ve edebiyatta, Türk güzelliği tecelli edecektir. (...) (Biz medeniyetçe,) Avrupa'dan çok dünüz. (Fakat, kendimizi) harsça diğer milletlere müsâvi ve hatta faik gormeliyiz.²⁶

demektedir. Burada iki *sabite* Batı medeniyeti ile Türk kültürüdür. Ümmet devri, Türk kültürünün üzerini örtmüştür. Bu yüzden ümmet devrine geçişimizi sağlayan İslam her ne kadar kültürümüzün bir parçası olsa da, ancak yeniden yorumlanarak, yeni "tarz-ı telakki" ile kabul olunabilir. İslam'ın bu tablodaki *değişken rolü* bundan ileri gelir. Gökalp, Selçuklular ile Karahanlılar arasında yaptığı karşılaştırmada Karahanlıların daha sağlam ve yerleşik bir kültüre sahip oldukları için Türk kültürüne bağlı İslami bir devlet düzeni kurabildiklerini, Selçukluların ise böyle yerleşik bir kültüre sahip olmadıkları için hemen İran'ın etkisi altına girdiklerini söyler.²⁷

Burada kültür, toplumun kurucu unsuru olarak karşımıza çıkar. Bir toplumun ruhunu ve özgünlüğünü oluşturur. Toplum onu geçmişinden ödünç alır, kendisi oluşturur ve kendi kurar. Gökalp'in eski Türk toplumları üzerinde bu kadar durmasının asıl sebebi işte ümmet devrinden bu dönem üzerinden bir kültür inşası yapmak istemesidir. Medeniyet ise sunidir, hazır, paylaşılabılır; kolayca herkes tarafından taklit edilebilir. Kültürümüzden yola çıkarak bir millet, milliyetçilik oluşturmali ve bunu medeniyet dairesinin içine yerleştirmemiz gerekir.

Sonuç

Bu yazıda ele alınmaya çalışılan *Malta Konferansları* özellikle Ziya Gökalp için düşüncelerini gözden geçirme imkanı anlamına gelen Malta sürgünü sırasında verildikleri için anlamlıdır. Sürgün yıllarına kadar İttihat ve Terakki içinde ideologluk yapan ve Meşrutiyet dönemi siyasetlerini birbirlerine teyellemeye çalışan Gökalp için savaşın kaybedilmesi ve sürgüne gönderilmeleri bir dönemin bittiği anlamına gelecektir. Daha önceki dönemde yürütölmeye çalışılan siyasetin de yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. *Türkçülüğün Esasları*'nın ilk taslaklarının Malta sürgünü sırasında yazılması bu anlamda manidardır. Fakat bu dönem aynı zamanda, Gökalp'in düşüncesinin merkezlerinden birini oluşturan kültür-medeniyet ilişkileri açısından geçmişİ ele alması dolayısıyla da ilginçtir. *Malta Konferansları* âdetâ Gökalp'in tarihi okuyuşunun özeti anlamına gelmektedir. Bu konferansların yalnızca eski Türklerin töre ve tarihlerini ele almaması, aynı zamanda İslam dönemine de bakması, aslında bir bilgi sistemi oluşturarak siyaset üretmeye çalışan Gökalp'in düşüncesinin aşamalarının tam olarak görölmesini sağlamaktadır. 1919 yılının son aylarında verilmiştir bu konferanslar. Geçiş dönemini tam yansıtmasa da buna dair birçok ipucu sınırmaktadır. Gökalp'in düşüncesinin eksenİ değışmemekle beraber ölümüne doğru bazı farklı yaklaşımlara kaydığı belirlenebilir. Özellikle İslamcılık siyasetinin savaş sonunda artık imkânsız olarak düşünölmesi, bu siyasetin düşüncenin içindeki yerinin de silinmesi anlamına gelecektir. Ancak 1976'da yayımlanma fırsatı bulan bu notların, Gökalp'in düşüncesindeki söz konusu değışimin daha iyi irdelenmesi noktasında fayda sağladığı şüphesizdir.

Dipnotlar

1. Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 102.
2. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Deniz Yayınları, İstanbul, 2005, s. 79.
3. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, Yay. Haz. M. Fahrettin Kırzioğlu, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977, s. 13.
4. Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları (Ziya Gökalp Külliyyatı II)*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965, s. xxix-xl.
5. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1952, s. 7.
6. Akt. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, 2. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 188.
7. Bu konferans notlarının yayıma hazırlanması ile ilgili olarak bkz. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, s. 25-32.
8. Bu kitap ilk olarak 1947 yılında basılmış olup Cemil Meriç tarafından da tercüme edilmiştir. Bizim kullandığımız kaynak dışında bugün farklı yayınevlerinden çıkmış farklı tercümeleri de mevcuttur.
9. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 45-46.
10. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, s. 31-32.
11. Bkz. Ziya Gökalp, "Türk Medeniyeti Tarihi", *Kitaplar I* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 323.
12. Ziya Gökalp, "Malta Konferansları", *Kitaplar I* içinde, s. 637-693. Bu bölümdeki içerik özetleri için kaynak bu sayfalardır.
13. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1979, s. 15.
14. İsmail Coşkun bunun yanı sıra Gökalp'in tarihe olan ilgisinin sınırlı olduğunu, bunun hem "sosyolojiyi merkeze alan Dukheimci anlayıştan" hem de yaşadığı dönem çerçevesinde Osmanlı tarihini bir yıkım ve yenilgi tarihi olarak görmesinden ileri geldiğini belirtmektedir. Bkz. İsmail Coşkun, "Uygarlık, Kültür ve Tarih", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005, s. 110. Bu durum özellikle Osmanlı tarihinin millî bir devlet adına geride bırakılması gereken bir düzen olarak belirlendiği hükümlerde belirgindir. Gökalp'in İslam sonrası Türk tarihinden neredeyse sadece *Malta Konferansları*'nda söz etmesi de buna işaretir. Yine de Sabahattin Bey'le karşılaştırıldığında Gökalp'in tarihe olan ilgisinin daha belirgin olduğunu görüyoruz. Bilgi elde etme yönetimi olarak "Durkheim-Gökalp çizgisi tarihe yönelirken, Le Play-Sabahattin Bey çizgi-

- si ise monografi ve anketlere yani *şimdiye* önem vermişlerdir.” Yücel Bulut, “Türkiye’de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp”, s. 96. Sürgün sonrası dönemde yayımladığı kitaplar da Gökalp’in tarih üzerinden bugüne dair kurucu bir siyaset üretme çabası olarak değerlendirilebilir.
15. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, s. 55.
 16. Halil İncalcık, “Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür”, *Doğu Batı*, Sayı 12, Ağustos-Eylül-Ekim 2000, s. 17.
 17. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp*, s. 10.
 18. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s. 71.
 19. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005, s. 315.
 20. Ünver Günay, “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 3, 1989, s. 226.
 21. “Medeni olanın harsi olandan ayrımı Batı medeniyetinden gelecek olumsuz tesirleri en aza indirme kaygılarıyla, bu medeniyetin tarihsel dokusundan ve manevi muhtevasından arındırılarak kavranmasını sağlamaktadır. Gökalp’in kültürü ve uygarlığı bütünselliğinden ayrıştırarak sınırlı kategoriler hâlinde kavraması bu nedenledir. Toplumlara farklı kültürel ve dini kimliklere sahip olmaları onların aynı medeniyet dairesinde yer almalarının önünde engel değildir.” Bkz. İsmail Coşkun, “Uygarlık, Kültür ve Tarih”, s. 107.
 22. Ünver Günay, “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, s. 223-224.
 23. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, s. 109.
 24. Ziya Gökalp, “Malta Konferansları”, *Kitaplar 1* içinde, s. 663-664. Gökalp’in buradaki satırlarda İslam’ın Hristiyanlığa göre daha gelişkin ve hatta medeniyete daha uygun (çünkü farklı dinlere kendisini kapatmıyor Hristiyanlık gibi) bir din olduğunu söylerken daha sonradan Türkiye’deki dini teşkilatlanmayı yukarıda anıldığı gibi Hristiyan dini teşkilatlanmasına benzetmek istemesi 1923’e giden yolda karşımıza çıkan ilginç bir karşılaştırma olacaktır. Fakat burada temel olan şey, iki durumda da, yani İslam’ı gelişkin kabul ederken ve dini teşkilatlanmayı Hristiyanlık uyarınca değiştirmeyi önerirken de kullandığı yöntem değişmez. Asıl mesele medeniyet dairesinin içine girmektir. Değişen tek şey günün siyasi ağırlığıdır.
 25. İsmail Coşkun, “Uygarlık, Kültür ve Tarih”, s. 105.
 26. Ziya Gökalp, “Malta Mektupları”, s. 690.
 27. Gökalp, “Malta Mektupları”, s. 653.

Kaynakça

- Bulut, Yücel. "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005.
- Coşkun, İsmail. "Uygarlık, Kültür ve Tarih", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, 2005.
- Erişirgil, Mehmet Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Gökalp, Ziya. *Kitaplar I*, Yay. Haz. Ş. Beysanoğlu, Y. Çotuksöken, M. E. Kırzioğlu, M. Koç ve M. S. Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- *Limni ve Malta Mektupları (Ziya Gökalp Külliyyatı II)*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965.
- *Malta Konferansları*, Yay. Haz. M. Fahrettin Kırzioğlu, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1977.
- Göksel, Ali Nüzhet. *Ziya Gökalp*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1952.
- Günay, Ünver. "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, 1989.
- Heyd, Uriel. *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1979.
- İnalcık, Halil. "Ziya Gökalp: Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu-Batı*, Sayı: 12, Ağustos-Eylül-Ekim 2000, s. 9-33.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Deniz Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sezer, Baykan. "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 1. Sayı, İÜ Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1989.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2005.

Şiirleri ve Mektupları Işığında Ziya Gökalp Düşüncesi

*Mesut Bostan**

Ziya Gökalp halk masalları da dahil olmak üzere pek çok farklı türde eser vermiş bir yazardır. Şiirleri ve derlenmiş hâllerleriyle hacimli bir toplama ulaşan mektupları da bulunmaktadır. Siyaset adamı ve sosyolog olarak temayüz etmiş birinin şiir ve mektupları da ilgiye değerdir. Çünkü bunlar aracılığıyla, siyasi deneme ve felsefi makalelerden hareketle ulaşılamayacak daha şahsi bir bilgi alanına erişme imkanına sahip oluruz. Bu durum Ziya Gökalp için de geçerlidir. Gökalp'in düşünce yazılarının geniş planlı ve derinlemesine çalışmaların sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Şiir ve mektuplarında ise bu filozofun daha düzensiz ve samimi düşüncelerini de tanıma fırsatına erişiyor, onun hayatına dair daha doğrudan verilere ulaşabiliyoruz. Dahası şiir ve mektupları Gökalp'in, dönemin gelişmelerine ne tür anlık tepkiler verdiğini gösteriyor. Gökalp'in şiiri için ayrıca belirtilmesi gereken bir durum var. Gökalp; şiir üzerine düşünmüş bir düşünür ve şiir üzerinden bir siyaset geliştirmiş bir siyaset adamıdır. Bu bakımdan da hem dönemin şairlerini hem de sonraki şairleri etkilemiş bir figürdür. Gökalp'in şiir uğraşını çözümlemek ayrıca edebiyat tarihçiliği için de bir katkı olacaktır.

Gökalp'in şiirlerini değerlendirebilmek için öncelikle dönemin zihniyeti içerisinde şiirin rolünü belirlememiz gerekiyor. Bu dönem geriye doğru, siyasi bir mukavele ve bir reform projesi olan Tanzimat'a kadar götürülebilir. İkinci Meşrutiyet de Gökalp için düşüncelerinin artık olgunlaştığı bir sınır olarak belirlenebilir. Bu iki tarihin arasında kalan dönem bütün diğer gelişmelerin yanında Osmanlı İmparatorluğu'nda kamuoyunun oluşum sürecini ifade eder. Tanzimat'tan itibaren ilk Türkçe

* *Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.*

örnekleri ortaya çıkan gazeteler kamuoyu oluşturmak ve reformların fikri temellerini halka anlatmak için ortam sağlamıştır.

Bu gazetelerle birlikte Batı kaynaklı yeni edebî türlerin ilk örneklerine rastlıyoruz. Örneğin roman ve tiyatrolar ilk defa gazete aracılığıyla halkın dikkatine sunuluyor. Makalelerde Batı'daki gibi siyasi konular tartışılıyor. Şiir ise yerli bir tür olarak büyük bir dönüşüm geçiriyor. O zamana kadarki şiirler okuyucu ile birebir bir konuşmayı varsayarken, bu dönemde şiir kitleye yönelik bir konuşma mahiyeti kazanıyor ve etki alanı kamusal plana kayıyor. Şiir, daha sonraları eski etki mekanizmalarına yeniden işlerlik kazandırdığında dahi gazetede kazanmış olduğu kürsüyü koruyor.¹

Yeni edebî türlerin ithal edilmesinin yanında şiirde yaşanan bu dönüşüm, şiirin özel durumuna işaret ediyor. Batılı edebî araçların yetersiz kaldığı noktada halk ile teması sağlamak şiire düşüyor. Böylelikle şiir siyasi tartışmaların içinde yer alarak kamuoyu oluşturmak işlevi kazanıyor. Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi şairler siyasi fikirlerin sembol isimleri olmak vasfına kavuşuyor. Sonraki dönemde ise Ziya Gökalp'in çağdaşı sayılabilecek Tevfik Fikret, Mehmet Akif Ersoy ve Mehmet Emin Yurdakul gibi şairler de bu geleneği devam ettiriyor.

Cumhuriyet dönemi öncesi için şair ve yazarların mektupları da önemli bilgi kaynakları olarak göze çarpıyor. Namık Kemal, Abdülhak Hamit ve Muallim Naci gibi dönemlerine damga vurmuş şahsiyetlerin hem birbirleriyle olan mektuplaşmaları hem de devlet daireleriyle yazışmaları bize bu isimler ve dönemleri hakkında detaylı, vazgeçilmez bilgiler veriyor. Ayrıca bu mektuplarda nesir üslubunun en güzel ve canlı örneklerini görüyoruz. Yazarların biyografilerine dair aydınlatıcı verilere de yine bunlar aracılığıyla ulaşıyoruz. Tanzimat sonrasında diğer türlerden olduğu gibi mektup türünden de tercümeler yapılıyor. Mektubun da böylelikle toplumsal işlevinin değiştiği düşünülebilir. Bu dönemde mektubun edebî ve siyasi tartışmalar için bir araç olarak kullanıldığı görüyoruz. Ancak Ziya Gökalp'in mektuplarından ne yazık ki elimizde arkadaşlarına yazdığı birkaç tanesi dışında sadece ailesine yazdıkları bulunuyor. Bu yüzden Gökalp'in mektuplarından ilk planda dönemin tartışmalarına dair bir katkı bekleyemiyoruz. Bunların daha çok Gökalp'in şahsiyetini ve yaşantısını aydınlatmalarını umabiliriz. Ancak yine mektuplarında aile fertlerine

kendi düzeylerinde de olsa düşüncelerinden bahsettiği için düşüncelerine dair de çeşitli veriler bu mektuplardan elde edilebilir.

Biz de bu yazıda öncelikle şiirleri ve mektupları aracılığıyla Ziya Gökalp düşüncesinin yanını yöresini aydınlatmayı amaçlıyoruz. Gökalp'in Türk edebiyatına olan katkısını ortaya koymayı da ikincil bir amaç olarak gözetiyoruz. Bunun için de ilk olarak Gökalp'in şiir serüvenini kısa bir şekilde özetlenecektir. Sonraki bölümde ilk şiirleri ele alınacak, yayımlanan iki şiir kitabından yola çıkılarak hazırlanmış iki bölüm bunları takip edecektir. Ardından kısa bir bölümde masalları ele alınacaktır. Bunu takip eden bölümde Gökalp'in Limni ve Malta'da geçirdiği sürgün hayatı kısa bir şekilde özetlenecek, ardından mektuplarında dile getirdiği düşüncelerin kısa bir dökümü yapılacaktır. Bu bölümün sonunda da mektuplarına dair genel bir çerçeve ortaya konulmaya çalışılacaktır. En sonda ise kısa bir sonuç bölümü yer alacak ve bu bölümde Gökalp'in şiirleri ve mektupları üzerinden çeşitli tespitler dile getirilecektir.

Ziya Gökalp'in Şiir Serüveni

Ziya Gökalp, ilk şiirlerini idadide öğrenciyken yazmaya başlamıştır. Bunlar aruz vezninde ve tarz olarak Servet-i Fünun estetiğini anımsatan şiirlerdir. II. Meşrutiyet'e kadar yazdığı bu şiirlerde İstibdat döneminin haletiruhiyesi sezilir. 1908'den sonra ise bazı şiirlerinde aruz vezninden ayrılıp hece ölçüsüyle yazar. Biçim olarak da sone ve üçer mısralık kıtalardan oluşan klasik Batı şekillerini benimser. Tema açısından ilk dönem şiirlerinden daha aydınlık bir atmosfere sahip olan "Köy Gazetesi" ile başka bir mecraya yol alır. 1910'da yazılan "Turan" manzumesi ise tam anlamıyla bir kırılmayı işaret eder. Ziya Gökalp, Selanik'te Ali Canip Yöntem'in çıkardığı, Ömer Seyfettin'in de hikâyelerini yayımladığı *Genç Kalemler* dergisi çevresiyle tanışır. "Turan" manzumesinde ortaya koyduğu fikirler Ömer Seyfettin'in Türkçe üzerine geliştirdiği siyasetten esinlenmiştir. Ziya Gökalp bu esini Osmanlıcılık ve İslamcılık gibi dönemin etkili politikalarına karşı Türkçülük politikasını geliştirmekte kullanır. Sonraları gençlere yönelik olarak yazdığı "Kızıllema" ve çocuklar için yazdığı "Alageyik" şiirlerinde bu siyaseti sembolik hikâyeler yoluyla anlatmayı deneyecektir. Ziya Gökalp, Türkçülüğü Türklerin kültür ve medeniyet olarak yükselmesi olarak anlar. Bunun için kadınların toplum içindeki durumlarının düzeltilmesi gibi

konularda da şiirler yazmıştır. Ayrıca yine dönemin tartışmalarına taraf olarak toplumsal ve siyasi kurumlarda yapılacak değişiklikleri savunan şiirler de kitaplarında yer alır. Türk destanları da Ziya Gökalp şiirlerindeki bir başka izlek olarak karşımıza çıkar. Buna ilk örnek 1912 yılında yayımlanan “Ergenekon” manzumesidir. 1923 yılına kadar yayımlanan bu tür şiirler ile Gökalp bir Türk destanları derlemesi meydana getirmeye çalışmıştır. “Yaratılış Kozmogonisi”, “Aşk Menkıbeleri” ve “Arslan Basat” bu çabanın ürünleridir. 1913 sonrasında yazdığı şiirlerde hece ölçüsünü kullanır. Bu konuda Mehmet Emin Yurdakul’un takipçisidir.²

Ziya Gökalp’in ilk şiirlerinden son şiirlerine kadar ortaya çıkan birçok değişikliğin ötesinde tek bir özelliğin aynı kaldığı görülecektir. Bu da şiirlerinin açıkça siyasi şiirler olmasıdır. Daha sembolik özellikler gösteren manzum masallarda bile Gökalp’in siyasi önerisi açıktır. Bu da onu Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ifadesiyle Tanzimat’tan beri karşı karşıya gelen iki sanat anlayışından birine mensup kılar. Bunlardan ilki öteden beri hakim olan estetik öğretinin devamıdır. Bu anlayış, sanatın sadece güzellik arayışı içerisinde olmasını ve bu arayışı da şiirin imkânları içerisinde kalarak yapmasını öngörür. İkinci anlayış ise şiirin güncel toplumsal olay, sorun ve arayışlarla daha yakın bir ilişki hâlinde olmasını savunur. Namık Kemal, Tevfik Fikret, Mehmet Akif, Mehmet Emin ve sonraları da Nâzım Hikmet gibi çok farklı siyasi öğretilere mensup şairler şiiri bu ikinci anlayış içerisinde düşünürler.³ Ziya Gökalp de “siyasi şiir” akımının, şiiriyle olmasa da şiir üzerine düşünceleriyle etkili bir üyesidir. Bu durum Gökalp’in girdiği tartışmalardaki tavrını anlamaya da yardımcı olacaktır. O da “siyasi şiir”i savunan diğer şairler gibi hazzıya karşı toplumsal sorumluluk duygusunu koyar. Ayrıca “hazcı şiir” anlayışı Batılı şiirin etkisine daha açıktır, onun kültürel yükünü de daha çok taşır. “Siyasi şiir” her ne kadar yeni bir anlayış getirse de, yerlilik vurgusuna daha çok sahiptir. Yine “siyasi şiir” “hazcı şiir”in lirik benmerkezci karakterine karşı epik kahramanı çıkarır.

Gençliği ve İlk Şiirleri

Ziya Gökalp’in şiirle kurduğu ilişkinin şekillenmesinde çocukluk ve gençliğinde içinde bulunduğu ortamın da etkisi vardır. Gökalp Diyarbakırlı orta sınıf bir aileye mensup olmakla, imparatorluğun son

döneminde artık birbirinden açıkça ayrılmaya başlamış Batılı ve yerli kültürel kurumların her iki türüyle de karşılaşmak durumunda kalmıştır. Bu iki kültür Ziya Gökalp'in hayatındaki varoluş probleminin iki yönünü oluşturur. Babasının, Gökalp'in eğitimi konusunda düşündükleri bu ikiliği açıklayacak niteliktedir: Okumak için Avrupa'ya giderse yurduna hizmet eden biri olamaz, gitmezse de dar kafalı olması muhtemeldir.⁴ Bu yüzden Ziya Gökalp'in eğitiminde Arapça ve Farsçayı öğrenmesine özen gösterilir. Dini ilimleri tahsil ederken Batılı fikir adamlarını da okumayı ihmal etmez. Hem Doğu'yu hem de Batı'yı iyi bilmek gerekmektedir. Özellikle çocukluğunda okuduğu masallar ve halk hikâyeleri sonraki dönemde şiirinin kaynakları hâline gelir. Bunlar da Türk ve İslam kültür dairesindeki ürünlerdir. Ziya Gökalp'in hayatını etkileyen karşıtlıklardan bir diğeri de düşünce-realite karşıtlığıdır. Gökalp'in 1922 yılında yazdığı ama çocukluğuna dair bir anıyı anlatan "Karacadağ" şiirininin aşağıdaki mısralarında bu, okumak-bakmak karşıtlığı olarak verilir:

*Babam birgün dedi, "Dalgın,
Hep okursun, biraz da bak!
Karşındaki karlı dağın
Şiirleri daha sıcak..."*

Artık hayatının olgunluk dönemlerinde geriye bakarak yazmış olduğu bu satırlar yazarın yaşadığı düşünsel bunalımların kökenini gençliğinde bulduğu şeklinde yorumlanabilir. Mehmet Emin Erişirgil, 17 yaşında intihar girişiminde bulunmasının bu tarz bir buhranın eseri olabileceğini söyler.⁵

Namık Kemal, gençlik yıllarında Ziya Gökalp üzerinde büyük etkiye sahiptir. Gökalp, babasının kendisine örnek gösterdiği bu şairin vefatından, henüz 12 yaşında olmasına rağmen çok etkilenir.⁶ Namık Kemal'in şahsında somutlaşan, düşüncesi uğruna çeşitli sıkıntılara göğüs geren idealist şair imgesi Ziya Gökalp'in şair tavrını belirleyen başat etkenlerden biri olmuştur. Erken dönem şiirlerinden biri olan "İhtilal Şarkısı" da Namık Kemal'in "Hürriyet Kasidesi"ne nazire olarak yazılmıştır. Bu şiirde II. Abdülhamit idaresine yönelik muhalif bir tutum hakimdir. Muhalefet ederken kullanılan referansların İslami nitelikte olması ise dikkat çekicidir. Gökalp şiirinde halka şöyle seslenir:

*Kardeşlerim! Niçin çekelim bu sefaleti,
Hürriyet olmasın mı bizim de penahımız?
Hakk'ın yetişmiyor mu kitab-ı adaleti,
Olsun bizim de nur-ı Huda padişahımız.*

1896 tarihli şiirde, üzerinden 20 yıla yakın bir zaman geçen 93 Harbi'nin izleri hâlâ tazedir. Kaybedilen topraklarda yaşayan Müslüman nüfusun hâli “kan ağlayan Müslümanlar” ifadeleriyle betimlenir. Hürriyet idealine olan inanç dile getirilir. Vatani kurtarmak sorumluluğu hatırlatılır. Bu bakımdan dönemin siyasi terminolojisi ve ortaklaşılan duyarlılık evreninin unsurlarını kullanır. “Zulm”, “zillet”, “sefalet” ve “rezalet” gibi ifadeler de şairin karamsar dünyasını betimlemek için kullanılır. Daha sonra yazılan Tevfik Fikret'in “Sis” (1901) şiirinde bu duygu durumunun daha güzel bir ifadesini buluruz.

Ziya Gökalp'in ilk şiirleri arasında dikkat çekici olanlarından biri de daha sonraları şiirlerinde sık sık karşılaştığımız köy temasının izlerini taşıyan ve 1908 yılında yayımlanan “Köy Gazetesi” isimli manzumedir. Bu manzumede şöyle denir:

*Köy halkı dinledikçe bu kıymetli sözleri,
Dünyayı başka türlü görür fenli gözleri,
Fenden köyün simasına bir incilâ gelir.*

O dönemde herhangi bir köy gazetesinin varlığına dair bilgi bulunmamaktadır. Bu yönüyle şiirin toplumsal açıdan avangart bir söyleme sahip olduğu söylenebilir. Gazetenin toplumsal işlevi ve o dönemde nüfusun köylerde yoğunlaştığı düşünüldüğünde bu durum daha rahat anlaşılabilir. Bu şiirden, Meşrutiyet'in ilanı ile canlanan siyasi ortama ve ihtilal fikrinin siyaset alanına yaptığı vurguya rağmen Gökalp'in daha o zamanlardan toplumsal reform konusunda düşündüğünü anlıyoruz. Belki bütün Meşrutiyet entelektüellerinin siyaset üzerine düşünürken işin toplumsal yanını da hesaba kattıkları söylenebilir. Fakat Gökalp'in düşüncesinin dikkat çekici yanı, reformun temel eksenine köyü oturtmasıdır. Bu anlamda “Köy Gazetesi” de köyün ya da diğer bir ifadeyle taşranın, edebiyat ve düşünce alanında gündeme gelmesinin ilk örneklerinden biri olarak alınabilir.

Ziya Gökalp'in kısa süreli bir İstanbul yaşantısının ardından Diyarbakır'a döndüğünü görüyoruz. O tarihlerde Diyarbakır'da bir aşiret reisi şehri haraca kesmektedir.⁷ Hamidiye alayları olarak adlandırılan ve devletin bu şekilde kontrol altında tutmaya çalıştığı bu aşiretlerden birinin reisi olan İbrahim Paşa, Gökalp'in "Şaki İbrahim Destanı" başlıklı manzumesine konu olur. Halk hükümetin müdahale etmesini sağlamak için telgrafhaneyi basar. Ziya Gökalp fiilen yer aldığı bu eylemi şu ifadelerle anlatır:

Gideceğim hükümete ben kendim.

Gönüllere fedailik dolmalı

Bağırmalı ya adalet, ya ölüm

Bu olayla birlikte o zamana dek düşünce planında uğraştığı ihtilal fikri eyleme dökülmüş olur. 1910 yılında yayımlanan bu şiir, İkinci Meşrutiyet öncesini anlatır. Meşrutiyetin ilanı ile Diyarbakır'da İttihat ve Terakki'nin temsilcisi olacak olan Gökalp'in siyasi kariyeri de bu olayla başlamıştır denebilir.

"Yeni Lisan" ve Türkçülük Siyaseti

Ziya Gökalp, Diyarbakır'a döndükten bir yıl sonra İttihat ve Terakki kongresine, Selanik'e çağrılır. Kongrede Merkez-i Umumi azalığına seçilir. Böylelikle partinin siyasetinin gençlere anlatılması göreviyle çalışmaya başlar.⁸ Bu esnada Ömer Seyfettin ve arkadaşları Selanik'te yeni bir edebî akım oluşturuyor; o döneme hakim olan Fecri Ati ve Edebiyyat-ı Cedide akımlarına karşı "Millî Edebiyat"ı savunuyorlardı. Eleştirileri bu çevrelere dahil olan şairlerin halkın anlamadığı "yapma bir dil" kullandığı yönündeydi. "Millî Edebiyat" geniş halk kitlelerine hitap etmeyi planlayan bir edebiyat anlayışıydı. Bu da ancak yeni bir dil ile mümkündü. "Yeni Lisan" davasının temel önerisi dilden Arapça ve Farsça terkiplerin atılması yönündeydi.⁹ Ziya Gökalp, tanıştığı bu gençlerle birlikte *Genç Kalemler* dergisinde yer aldı. "Yeni Lisan" fikri uyarınca şiirler yazmaya başladı. Bunlardan ilki "Turan" manzumesiydi. Bu manzumede Gökalp Türkçülük siyasetini dillendiriyordu:

Vatan ne Türkiye'dir Türklere, ne Türkistan;

Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan...

Yeni Lisan sadece dil alanında bir hareket değil; aynı zamanda edebiyatın belirli bir çevre içerisinde kalmasına karşı çıkan toplumsal bir hareketti. İkinci Meşrutiyetin ilanıyla ortaya çıkan zengin fikir dünyası ve toplumsal hareketlilik bu hareketin kaynakları arasında sayılabilir. Bu dönemde Ziya Gökalp de Batılı sosyoloji literatürüne ilgi duymaya başlıyor. Önceki dönemde ihtilal fikri üzerinden gelişen siyasi düşüncelerinin toplumsal dönüşüm konusuna kayıyor. Yeni Lisan meselesinin toplumsal sınır uçlarını fark etmesi ve hemen benimsemesinde, hâlihazırda zaten sahip olduğu bu kuramsal düzeydeki düşünceleri etkili olmuştur. Gökalp'in bu harekete katkısı, daha çok onu siyasi bir düzleme çekmesi yönündedir. Gökalp, siyasi arenada güçlü iki partinin yani Osmanlıcılık ve İslamcılığın karşısına Türkçülüğü çıkarmayı düşünmüştür. Osmanlıcılık, dışta eski İmparatorluk toprakları üzerinde siyasi hak iddia etmeyi öngörüyor ve içte yüzyıllardır yan yana yaşayan Osmanlı tebaasının "millet sistemi" alışkanlığına dayanıyordu. İslamcılık, dış siyasette bütün Müslüman toplumların önderliğini amaç ediniyor ve İslami cemaat anlayışını toplumsal dayanak sayıyordu. Ziya Gökalp'in Türkçülüğü ise dış politikada *Turan* olarak nitelediği sınırları çok da belli olmayan yeni bir coğrafyanın siyasi nüfuz altına alınmasını öneriyordu. Bu da temel olarak Rusya ile ilişkilere dair bir siyasetti. Türkçülüğün en büyük toplumsal dayanağı ise Türkçeydi. Yeni Lisan da Türkçülüğün bütün toplum sathına yayılmasına yönelik bir kültür siyasetiydi.

"Altın Destan" da Gökalp'in Türkçülük siyaseti doğrultusunda yazdığı şiirlerdendir. Bu şiir 1911 yılında *Genç Kalemler* dergisinde çıkar. Şiir okuyuculara, "Aşağıdaki Türk ananelerini havi satırları bugün Asya'nın sakın ve nihayetsiz çöllerinde dolaşan tahrir heyetimizden Gökalp Bey, orada o anayurdunda yazarak göndermiştir," denerek takdim edilir. Diğer manzumelerde sıkça karşılaşılan didaktik hava burada yerini daha duygusal bir havaya bırakır. Turancılık düşüncesi ise en ileri noktasındadır. Sonraları İslam'ı da Türklüğün yapıcı unsurlarından biri olarak görecektir olan Gökalp, bu şiirde bunu es geçmez. Şiirdeki kelimelerin büyük kısmı kaynak itibarıyla Türkçedir. "Yasa", "yağı", "yahşı", "il" gibi konuşma dilinde olmayan kelimeler dikkat çekicidir. Gökalp, bu şekilde Meşrutiyet dönemi Türkçü şiirlerin mitolojisini oluşturur:¹⁰

*Sandım gençlik doğar: baktım Mart olmuş,
Gittim ili gezdim: genci kart olmuş,
Kimi Kırgız, Kazak, kimi Sart olmuş,
Dedim yahşılar çok, yaman nerede?
Gideyim, arayım: Şaman nerede?*

Gökalp'in bu şiirde yaratmaya çalıştığı ve az çok da başardığı zamansız, mekânsız ve karanlık dünya onu şairliğe en çok yaklaştıran şeylerdendir. Sonraları destanlarla tam tekmil bir Türk tarihi yazmaya giriştiğinde de en çok bu dünyayı kuran imgelemden yararlanacaktır. Kullandığı "Türkçe" kelimeler şiire yabancı ve efsanevi bir tat verir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekiyor ki aslında Gökalp de Türkçenin Anadolu coğrafyasında pek kullanılmayan bu kelimelerle takviye edilmesini değil, dilin gündelik kullanımdaki hâlinin korunmasını öneriyordu. Sonuç olarak Türkiye dışında da bir Türk dünyasının bulunduğunu hatırlatmak ve "Türkçe"yi bu coğrafyanın bütününde gündelik hayatta kullanılan dil olarak yeniden kurgulamak, Gökalp'in öncelikli hedefi gibi görünüyor. Gökalp böylelikle diğer siyasetlerin işlemediği noktada başvurulabilecek yeni bir ideolojik alanı kullanıma açmayı amaçlıyordu. Günümüze kadar zaman zaman çeşitli vesilelerle dış politikada bu alana başvurulduğu düşünülürse bu konuda bir anlamda başarılı olduğu söylenebilir. Gökalp'in Türkçülüğü uzak bir ideal olarak "Turan"dan bahsettiğinde dahi aslında "Türkiye"yi merkeze alır.

Gökalp'in "mefkûre" ciliğini anlamak için ilk kitabına da ismini veren "Kızılma" şiirine bakmak gerekiyor. Bu şiirde Gökalp Leyla ile Mecnun anlatılarında olduğu gibi klasik bir aşk hikâyesini kendisine tema olarak seçer. Ama şiir, klasik anlatıda Mecnun'un dünyevi aşktan ilahi aşka geçmesinin aksi yönde bir akış arz eder. Annesi ve babasını kaybeden zengin bir kız olan Ay Hanım kendini Türk çocuklarının eğitimine vakfetmiştir. Aşka karşı "kin"i vardır. Çünkü aşkı onu ideallerinden alıkoyacak bir şey olarak görür. Ama "serseri" bir sanatçı olan ve "Leyla"sını arayan Turgut'a gönlünü kaptırır. Turgut ise bir peri tarafından kendisine ilham edilen "Kızılma"nın peşine düşmüştür. Arayışı, tarih boyunca çeşitli medeniyetlerin etkisinde kalan, pek çok ülkeyi "fetheden" ama "manen fethedilen" Türklerin vatan idealine varır. Şiirde "Kızılma" şöyle anlatılır:

*Zemini mefkure, seması hayal
Bir gün gerçek, fakat şimdilik masal*

...

*Dedi: "Türk irfanı, serbest bir toprak
İster ki orada eylesin ısrak...*

*Ne Baku, Ne Kazan, ne de İstanbul
Bu yeni hayatı edemez kabûl*

...

*İsviçre'de bir Türk köyü, bir şehir
Yapalım; orada yeni bir nehir,*

*Bir irfan ırmağı aksın Turan'a...
İrmak döner elbet birgün ummana.*

"Kızılma" aslında bir çeşit üniversitedir. Turgut da bu okulda hoca olmak için gönüllü olur. Burada bulduğu ve kendi "Leyla"sı sandığı kadının bir başkasıyla evlendiğini duyunca intihar etmeye kalkar. Ama tam bu sırada, onu uzaktan uzağa takip eden Ay Hanım tarafından kurtarılır. İdeal aşkı ararken gerçek aşkı bulan karakter, gerçek aşkı ararken bunalıma düşen karakteri kurtarır. Gökalp, gençliğinde geçirdiği buhrana nasıl çözüm bulduğunu anlatır gibidir. Yöntem olarak, öncelikle bir ideal kurmak ve bunu gerçekleştirmek, şiirin önerisini oluşturur. Gökalp Türklerin ideallerine eğitim yoluyla ulaşacağı fikrine sahiptir. Ama Gökalp'e göre bu Bakü'de, Kazan'da ya da İstanbul'da gerçekleştirilemez. "Kızılma" için önerilen mekân İsviçre'dir. Bu da gerçeğin tasallutunun idealin gerçekleşmesine imkân vermeyeceği yönünde bir endişeye yorulabilir. Türklerin ideali ancak kendilerini etkileyen bütün medeniyetlerin uzağında tarafsız bir yerde gerçekleştirilebilir.

Kızılma kitabındaki "Ülker ile Aydın", "Küçük Şehzade", "Polvan Veli", "Ala Geyik", "Kurt ile Ayı" gibi manzumeler de masal formunda olup erdemli davranmayı, yiğitliği öneren şiirlerdir. Bu şiirlerin pedagojik bir mahiyeti vardır. Bunlar ikinci kitabında ortaya koyacağı siyaseti ve öğretici tavrını önceleyen şiirler olarak düşünülebilir.

“Yeni Hayat” ve Halkçılık Siyaseti

Ziya Gökalp’in ikinci kitabı *Yeni Hayat* şiir üzerine bir epigrafla açılır. Bu bölüm Gökalp’in şiir yazma motivasyonunu ortaya koyan bir “sebeb-i telif” mahiyetindedir:

Şuur devrinde şiir susar, şiir devrinde şuur seyirci kalır. İçinde bulunduğumuz zaman, galiba birinci devreye aittir: Şairler Muz’larından uzak düşmüş, vezin ile kafiye, şuurlu müteşâirlerin eline geçmiş...

Bu hâli, çocukların hayatında da görürüz: Ders saatleri arasında oyun fasılları var... Aynı zamanda, çocuk terbiyesinde birtakım dersler, oyun tarzında verilir; bunun gibi, halk terbiyesinde de bâzı fikirlerin, vezin kisvesinde arz edilmesi fena mı olur?

Gökalp’in söylediklerini içinde yaşadığı dönemden çok kendisiyle ilgili olarak düşünmek daha anlamlıdır. Onun için düşünce ile realite arasındaki gerilim - her ne kadar geçici çözümlerle aşılmış gözükmüş de - devam etmektedir. Gökalp’in şiirleri kendi tecrübesinden beslenmekten çok düşüncesinden beslenmeye devam eder. Bu yüzden de hedeflediği siyasi şiiri yazamaz. Çünkü şiir de felsefi düşünce de insan yaşantısını kaynak olarak alır. Ama Gökalp’te olduğu gibi felsefi düşüncenin geri dönüşümü mümkün değildir. Bu yüzden de salt düşünceden şiir çıkmaz. Gökalp kendi ifadesiyle “şuurlu bir müteşâir”dir. Yazdığı şiirler de birtakım felsefi düşünce ve siyasi kavramsallaştırmaların şiir makinesine sokulmasından ibarettir. Böyle bir makine de olmadığı için Gökalp’in şiirleri hep teorik kalmışlardır.

İkinci kitabındaki en büyük yenilik artık şiirlerini hece ölçüsüyle yazıyor olmasıdır. Bu da kendisini önceleyen Mehmet Emin Yurdakul gibi şairlerle ortaklaştığı halkçılık siyasetinin bir tezahürüdür. Aruz vezninin kozmopolit çağrışımları Türkçülük siyasetiyle açıkça çelişki halindedir. Gökalp de bunun yerine halk şiirinin vezni olan hece veznini kabul eder, önerir. Kendisinden sonrakileri de bu konuda yönlendirir. Hece vezni tartışmalarında katkısı siyasetidir. Hece veznini Türkçülük siyaseti için bir toplumsal dayanak hâline getirmeyi başarır. Ama şiir için bir estetik dayanak oluşturmayı başaramaz. Çağdaşı olan Mehmet Akif ve Yahya Kemal gibi şairlerin yanında şiiri zayıf kalır. Bu yüzden de aslında yine aynı şairlerin siyasetleri karşısında Türkçülük siyaseti de zaafa uğrar.

Gökalp'in yenilgisi ama öte yandan hece vezni ve halkçı bir şiir anlayışı için yolları açar. Beş Hececiler ve özelde Faruk Nafiz üzerinden hece vezni ilk zirvesine ulaşır. Gökalp şiirlerinde halkın somut varlığını ıskalamıştır. Bu şiirlerde köy muhayyeli bir köydür. Gökalp'in içinde yaşadığı şehir hayatı da şiirlerde hiç yer bulmaz. Şiirde halkçılık da bu yüzden şehirde yaşayan halkın zevklerini temel alan Garip akımı ve özelde Orhan Veli tarafından bir estetiğe kavuşturulur.

Ziya Gökalp'in halkçılığı daha çok pedagojik özellikler gösteriyor. *Yeni Haya't*taki bütün şiirler bir yanıyla bir fikri halka öğretmeyi amaçlayan şiirlerdir. Bu tek tek tespit edilebilir. Gökalp'in halkçılığını ayrıca idealizminin tamamlayıcısı olarak görmek daha açıklayıcı olacaktır. Gökalp'in kafasında zihinsel bir kurgu vardır. Bu Türkçülük idealidir. Gökalp'in *Yeni Haya't*'ta yapmaya çalıştığı da bu idealin pratik karşılıklarını halka şiir yoluyla öğretmektir.

"Din", "Din ile İlim" ve "Vatan" şiirlerinde dini pratiklere yönelik modernist denebilecek eleştiriler dile getirilir; bunun yerine daha hümanist, bilim ile ilişkisi daha gelişmiş ve kültürel vurgularından arınmış bir din anlayışını önerilir. Gökalp, "Benim dinim ne ümittir, ne korku; / Allah'ıma sevdiğimden taparım!" der. Dinin yerleşik pratiklerinin bir çeşit bozulmanın sonuçları olduğunu ifade eder. Aslında gerçek İslam "hikmete rehberdir", ahlak ve sanat ışığını ondan alır. "Fakat sonra din yerini ham zühde / Verir, artık coşkun vecdi azalır". Dini pratiklerde yapılması önerilen değişiklik ise şu sözlerle dile getirilir:

*Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar mânasını namazdaki duânın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur,
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın...
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!*

Gökalp'in şiirlerinde köy temel yerleşim birimidir dense yeridir. Halkın somut varlığı hep oradan başlanarak kurulur. Bu da hep zihinsel bir boyutta kaldığını söylediğimiz Gökalp'in halkın somut gerçeklerine en çok yaklaştığı şiirlerin köy teması etrafında gelişenler olması sonucunu doğurur. Gökalp, köyün sorunlarını ve çözüm önerilerini "Köy" isimli manzumesinde şöyle sıralar:

*Lâkin ey Türk, bu mes'ût köy bitiyor!
Mültezimin, faizcinin, tüccarın
Pençesinde!.. Diyor beni kurtarın;
Bu üç işi senden çabuk istiyor:
Kaldır aşar usûlünü, aç banka
Yap her semtte bir zirai sendika.*

“Kadın”, “Ev Kadını”, “Meslek Kadını” ve “Aile” gibi şiirlerde ise Gökalp kadının toplumsal rolüne dair eleştiri ve önerilerini dile getirir. Gökalp zamanın güncel tartışmalarından olan kadınların iş hayatına dahil olması meselesini “Meslek Kadını” başlıklı manzumesinde, karşılıklı iddiaları anarak bir çeşit muhavere hâlinde sunar.

Dönemin bir diğer tartışma konusu ise hilafet kurumudur. Halifeliğin dini ve siyasi özellikleri kendinde toplamasının devletin Batılılaşması sürecinde getirdiği sıkıntılar Gökalp’in şiirlerinde yer bulur. Yine bu şiirlerde çeşitli çözüm önerilerinde bulunulur. “İslam İttihadı”, “Halife ve Müftü”, “Devlet” isimli manzumeler bu işe hasredilmiştir. Gökalp’in Osmanlı İmparatorluğu’nun mülkiyet rejimi üzerine düşünceleri ve reform önerileri ise “Bütçe Birliği” ve “Vakf” isimli manzumelerde ele alınır. Bunlarda iktisadi birlik fikri savunulur. Tanzimat ile beraber eğitim alanında ortaya çıkan ikiliği ortadan kaldırmaya yönelik icraatların temellendirildiği “Külliye” isimli manzume de eğitimde birlik fikrini dile getirir. Gökalp bu şiirlerinde İttihat ve Terakki’nin icraatlarını halka anlatmak gibi bir misyonla hareket eder. Gökalp’in hükümetin yanında tutum aldığı bu örneklerle muarız olarak sadece “Dar-ül Fünun” isimli manzume gösterilebilir. Gökalp, bu şiirde hükümete şöyle seslenir:

*Bırakınız bunlar kendi kendine
Seçilsinler, siz seyirci kalınız,
İlmi verin âlimlere, siz yine
Ele mülkün dizginini alınız;*

Gökalp’in Darülfünun’da etkili bir pozisyonda olduğu düşünülürse bu şiirde savunulan akademik bağımsızlık fikrinin değeri daha iyi anlaşılır. Onun zamanında Babanzade Ahmet Naim ve Yahya Kemal gibi Gökalp ile fikri tartışma hâlinde olan kişiler bile Darülfünun’da ders verebilmişlerdir. Darülfünun böylelikle Türkiye’nin sorunlarının tartışıldığı ve çözülmeye

çalışıldığı, farklı siyasi yönelimdeki şahsiyetleri içinde barındıran bir ortam işlevi görmüştür.

Gökalp'in bu kitabında uyguladığı halkçılık için, pedagojik bir mahiyet gösterir demiştik. Bu da siyaset adamı olan Gökalp'i bize gösterir. Oysa filozof olan Gökalp halkçılığı "Deha" isimli manzumesinde şu şekilde anlatır:

*Doğru san'at, doğru ahlâk, doğru din
Hep ondadır, halk içine dalınız;
Dahi gibi her hatadan pâk, emin
Olmak için feyzi ondan alınız!*

Gökalp okumuşları bu şiirde "şuur"la ilişkilendirirken halkı "vicdan" olarak ifade eder. Okumuşların yapacağı, halkın vicdanına aykırı olmamak üzere bir düşünce ortaya koymaktır. Bu felsefi kurgu siyaset alanına halk kültürünün sadece Türkçülüğe dayanak kılınabilecek öğelerinin dikkate alınması ve bunlardan devşirilen icraatların halka öğretilmesi şeklinde yansımıştır. Bu da Gökalp'in düşüncesini pedagojik bir sosyoloji hâline getirmiş, halkı belirli siyasi tercihler yönünde şekillendirmeyi Gökalp düşüncesinin temel amacı kılmıştır.

Ziya Gökalp şiir sanatı üzerine düşüncelerini ise "Sanat" başlıklı manzumesinde serdetmiştir. Bu şiirde şöyle denir:

*Aruz sizin olsun, hece bizimdir,
Halkın söylediği Türkçe bizimdir,
Leyl sizin, şeb sizin, gece bizimdir,
Değildir bir mâna üç ad'a muhtaç.*

Bu şiir Faruk Nafiz Çamlıbel'in aynı isimli şiiriyle ses ve tavır olarak benzerlik gösterir. Gökalp'in şiirinde, eski sanat zevkinin yanı sıra Batılı sanat anlayışının kabulüne de eleştiriler getirilmiştir. Çamlıbel'in şiirinde de Batılı sanat anlayışı eleştiriye tabi tutulur. Ama iki şiir arasında önemli bir nüans vardır. Bu iki şiirin hangi dönemde hangi kültür siyasetine karşı dillendirildiği ve bu şiirlerde hangi sanat zevkinin önerildiğini karşılaştırmak ilginç olacaktır. Böylelikle iki şairin sanat ve halkçılık anlayışları arasındaki fark ortaya konabilir.

Masallar

Ziya Gökalp'in *Altın Işık* adında, nesir ve manzume formunda masallardan ve bir piyesten oluşan bir kitabı da vardır. Bu kitaptaki mensur masallar şunlardır: "Keloğlan", "Tenbel Ahmed", "Kuğular", "Nar Tanesi -Yahut-Düzme Keloğlan", "Keşiş, Ne Gördün", "Pekmezci Anne" ve "Yılan Bey ile Peltan Bey". Kitaptaki diğer masallar manzum olarak yazılmıştır. Manzumelerden "Kolsuz Hanım", sembolik bir dille Türkiye'nin durumunu anlatır. "Küçük Hemşire" manzumesi kadınların toplumsal rolünün yeniden belirlenmesine dair öneriyi masal formunda tekrarlar. "Deli Dumrul" bir manada Türklerin İslamiyet ile tanışmasını anlatır. "Arslan Basat" ise güncel bir göndermeyle sonuçlanan bir halk masalıdır. "Altın Işık" dışında herhangi bir kitaba alınmamış masallar da vardır.



Ziya Gökalp'in masalları kaynaklarına göre üçe ayrılabilir. Bunlar (1) Dede Korkut hikâyelerini ele aldığı, (2) temeline bir halk masalını koyduğu ve (3) bunlardan aldığı motiflerle ördüğü masallardır.¹¹

Gökalp'in bu masallara en büyük katkısı "kıssadan hisse çıkarmak" özelliğini eklemiş olmasıdır. Halk masallarında bulunmayan bu özellik fabllardan ve şark hikâyelerinden alınmıştır. Bu da bahsi geçen masalların sosyal bir öğretinin parçaları olarak kurgulanmasını sağlamıştır. Ayrıca Gökalp, bu masallardaki şive özelliklerini kaldırarak bunların yerine İstanbul şivesini koymuş ve kendi üslup özelliklerini kullanmıştır.¹²

Gökalp'in bu işe girişmesindeki temel amaç halk kültürünün bu masalların modernize edilmesi yoluyla geliştirilebileceğini göstermektir. Ayrıca bu masalarda İslamiyet öncesi Türklerin yaşayışlarına yönelik ilgi belirli bir Türk tarihi okumasını da içerir.

Limni ve Malta Mektupları

Ziya Gökalp'in hayatına dair bilgiler kısıtlı olmakla birlikte Limni ve Malta'da geçirdiği sürgünlük dönemi hakkında elimizdeki en büyük kaynak bu zaman zarfında ailesine yazdığı mektuplardır. Gökalp, Mondros Mütarekesi'nden yaklaşık üç ay sonra İngiliz işgali altındaki İstanbul'da diğer İttihatçılarla beraber 28 Ocak 1919'da tutuklanmıştır. Bir süre Bekirağa Bölüğü'nde hapis tutulduktan sonra 26 Mayıs 1919'da Limni'ye sürülmüştür. Burada 82 gün kaldıktan sonra da 18 Eylül'de Malta'ya sürülür. Sürgün hayatının sona ermesiyle de 19 Mayıs 1921'de İstanbul'a dönmüştür. Gökalp, Malta'da bulunduğu süre boyunca psikoloji ve sosyoloji alanında okuma fırsatı bulmuştur. Okuduğu yazarlar arasında Dewey, Bougle, Durkheim, Hoffding, Proudhon, Gaston Richard, Rene Meunier ve Buckle vardır. Ayrıca Köprülü'nün 1919 yılında yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'ını da İstanbul'dan getirterek okumuştur. Gökalp, burada ayrıca kendisiyle beraber olan sürgünlere yine felsefe ve sosyoloji üzerine konferanslar vermiştir. Bunların dışında meşgul olduğu şeylerden biri de ailesine mektup yazmaktır. Bu mektuplarda anlatılanlar; başına gelen olayları, okuduğu kitapları, verdiği konferansları, hayal, hatıra ve şiirlerini kapsar. Mektuplar düşünsel yoğunluk taşıyan konulara pek temas etmez. Ne yazık ki kendi arkadaşlarına yazdığı mektuplardan da sadece Zekeriya Sertel'e yazdığı bir mektuba ulaşılabilmiştir.¹³

Ziya Gökalp, ailesinden uzakta geçirdiği bu dönem boyunca onlarla yaptığı mektuplaşmalarda onlarla hasret giderir. Limni mektupları özellikle Gökalp'in eşi ve çocuklarına hâl hatır sorduğu ve aynı zamanda

yaşadığı olayları anlattığı mektuplardır. Malta mektupları da büyük oranda bu şekildedir ama bunlarda felsefeye, sosyolojiye ve siyasete dair düşüncelerini açıkladığı da olur. Çeşitli vesilelerle önceden yazmış olduğu makalelerden kaynaklanan bu düşünceleri kolay anlaşılacak şekilde misallerle anlatır. Örneğin yabancı dil öğrenmek bahsinde “Avrupa medeniyeti içinde bir Türk harsı yapmak” amacını belirler.¹⁴ Terbiye ve tahsillerinde çocuklarının yanında olmadığı için üzülmürken yine kültür ve medeniyet ayrımı ve Batılılaşma projesini anlatır.¹⁵ Kendi moralinden bahsederken, Türkleri kurtaracak olanın, ilmi bir nikbinlik olduğundan söz eder.¹⁶ Yine kendi duygu durumunu aktarırken, bir filozofun esaret altında iken bile hür olduğunu anlatır¹⁷ ve filozofların dünya karşısındaki tutumlarını, “hayata dikkat”lerinin az olduğu şeklinde kavramsallaştırır.¹⁸ Ailesine umut aşlamak isterken, insanlık “mefkure”sinin dünyayı cennet yapacağına dair inancını aktarır.¹⁹ Çocuklarına öğüt verirken, yaşananın bir kadın-erkek eşitliği çağı olduğunu, bunun için kadınların da eğitimlerine devam etmeleri gerektiğini söyler.²⁰ Yine çocuklarına tavsiyelerde bulunurken, Türklerin sükun ve sükut içinde yaşamayı sevdiklerinden ve az konuştuklarından bahsederek bu şekilde davranmalarını tembihler.²¹ Dünyadaki siyasi durumu yorumlarken emperyalizmin bir hastalık olduğunu söyler.²² Malta’daki ahalinin dindarlığından dem vurarak dinin Türkçülük için anlamını anlatır.²³ Yine gazetelerdeki kötü haberleri yorumlarken “mefkure”yi ve “millî hars”ı tanımlar, insanlığın ilerleme içinde olduğunu söyler.²⁴ Gazetelerde yayımlanan haberlerin doğruluğuna değinirken reklam, propaganda, misyonerlik gibi kavramları açıklar.²⁵

Gökalp’in bu mektuplarında dahi idealizminin izleri görülür. Bu mektuplaşmaların temel eksenlerinden biri de aile hayatıdır. Gökalp, ailenin toplumsal hayatın en yoğun yaşandığı yer olduğunu söyler. Mektuplarda çizilen aile hayatı bir baba ideali etrafında şekillenir. Bu baba ailesinin en zor durumlarında bile moralini yüksek tutmaya çalışan bir aile babasıdır. Gökalp, bu babanın sorumluluk ve vazifelerini açıklar. Terbiyenin ve tahsilin öneminden bahseder. Ailenin bir huzur kaynağı olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra aile hayatında annenin rolünü ve bunu gereklerini anlatır. Bir yandan da aile hayatının ortamını teşkil edecek bir hülyayı yani “Yeşilköy”ü mektuplarda inşa eder. Gökalp’in ailesine yazdığı bu mektuplar Gökalp’in kafasındaki ideal aile imgesini ortaya koyar.²⁶

Ziya Gökalp'in mektuplarının genel atmosferini anlamak için kızı Hürriyet'e yazdığı şu kısa mektuba bakmak yeterlidir:

İnsan için hürriyetsiz yaşamak çok güç... Benim iki hürriyetim var ki, bugün ikisinden de uzağım. Birisi sensin. Sana kavuşacağım zaman, öteki hürriyetime de kavuşacağım. Senin adın da senin gibi iyidir. Bir zaman gelecek ki bütün insanlar, bütün milletler hür olacak. Akıllar hür olacak, kalpler hür olacak, vicdanlar hür olacak. İnsaniyetin bu kara günleri sonuna yaklaşmıştır. Hak, kuvvete galebe çalacaktır. Nasıl bu gördüğümüz mâvî gökte parlak bir güneş varsa, rûhların mânevî semâsında ondan daha parlak bir güneş vardır ki doğmak üzredir. Bu güneş hürriyettir ki, nurları hakikattir; harâreti muhabbettir. Vazifesini sorarsan adâlettir, sevgili kızım!²⁷

Ziya Gökalp'in Limni ve Malta mektupları aslında bir bakıma şiirlerinde giriştiği pedagojik çabanın bir devamı gibidir. Nasıl çocuklara yönelik masal ve şiirlerinde çocuklara erdemleri, iyiliği öğretmeye çalışıyorsa; nasıl daha siyasi şiirlerinde halka çeşitli idealleri vazediyorsa; bu mektuplarda da ailesine yönelik olarak benzer bir öğretme tavrı içindedir. Mektuplarında ele aldığı konular da daha çok aile hayatı ve aile bireylerinin hak ve sorumlulukları üzerinedir. Ama diğer konulara da yeri geldikçe değindiğini görürüz. Bu bakımdan bahsi geçen mektuplar bize Gökalp'in düşüncesinin gündelik hayata dair uzantılarını görmek bakımından belirli bir imkân sağlamaktadır. Bunun yanı sıra Gökalp'in hayatındaki iki senelik bir dönemin ayrıntılı dökümünü içermeleri dolayısıyla onun ruh durumuna dair de çeşitli verilere ulaşmamıza imkân vermektedir. Bütün iyimserliğine rağmen alttan alta fark edilen düşünsel buhranlar da, muhtemel bir psikolojik okumaya kapı açmaktadır.

Sonuç

Ziya Gökalp'in şiir ve masalları, diğer yazı ve kitaplarında öne sürdüğü görüşlerden ya da yöneldiği hedeflerden kopuk ya da ayrı düşünülebilecek bir çabanın ürünleri değildir. Nasıl yazıları - dönemsel değişimler gösterse bile - belli bir hedef doğrultusunda yazılmışsa, şiir ve masalları da aynı hedefe yönelir. Partinin icraatlarını anlatmak, kamuoyu oluşturmak, propaganda yapmak; şiir yazmakla ifa ettiği görev budur. Bir fikir adamı olarak neden şiir yazdığı, edebiyata önem verdiğini, bir toplumun dilinin

ve şiirinin o toplumun kültürü açısından öneminin farkında oluşuna bağlayarak açıklayabiliriz. İlk bakışta basit bir *dilde sadeleşme* çabası gibi görülebilecek “Yeni Lisan” Gökalp’te sadece dil alanında edebî bir hareket olarak değil, edebiyatın halkla ilişki kurmakta bir araç olarak kullanılmasını öncelediği de hesaba katıldığında, toplumsal hatta siyasi bir proje değeri kazanır. Pek çok çağdaşı gibi o da Servet-i Fünun çizgisinde ve aruz vezninde şiirler yazarak işe başlamış, sonradan giderek daha sade, konuşma dilini esas alan şiirler yazmıştır. Siyasi şiire yönelme bu dönemde Millî Edebiyat’ın vazgeçilmezlerinden sayılan hece veznine geçişi de beraberinde getirir. Türkiye dışı coğrafyalarda konuşulan Türk lehçelerini de lügate dahil eden bir “Türkçe” kurmayı denemişse de, bu çabası mevzi kalmış, kendisi tarafından da sürdürülmemiştir.

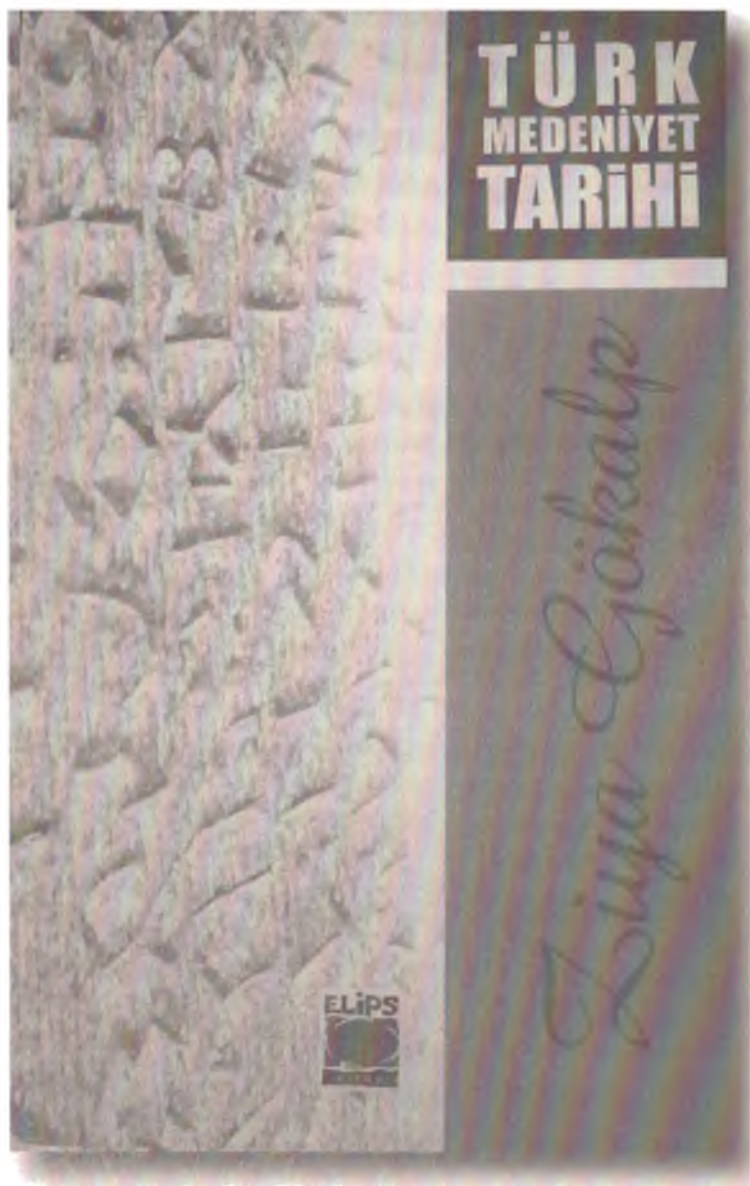
Gökalp’in mektuplarında gördüğümüz durum da bundan farklı değildir. Sadece şiir ve masallarında değil, mektuplarında bile didaktiktir Gökalp; bir öğretmen, bir vazedici olarak konuşur. Gündelik ilişki ve konuşmalarının yanı sıra, karısına ve çocuklarına yazdığı mektuplarda bile, yazı ve şiirlerinde gördüğümüz dertler ve sosyolojik/kavramsal bir bakış geliştirme ve bunu yaygınlaştırma çabasının açık izleri görülür.

Gökalp’in şiir, masal ve mektuplarında duygudan ziyade düşünce ön plandadır. Gökalp âdeta hayatının bütününde bir düşünce ya da ideoloji kurma ve onu yaygınlaştırıp hakim kılma kaygısı içindedir. Bu anlamda Türkçülük düşüncesi hayatının tamamına yayılmış gibidir. Yaptığı her şey, kaleminden çıkan bütün metinler, tutarlı bir şekilde Gökalp’in ortaya koyduğu, dönem dönem değiştirdiği ve daha belirgin kılmaya çalıştığı Türkçülük düşüncesini yansıtır, bu düşüncenin hakim kılınması çabasının birer parçasını teşkil eder.

Dipnotlar

1. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19’uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 2003, s. 251.

2. Ziya Gökalp, *Şiirler ve Halk Masalları: Kızılmeşe, Yeni Hayat, Altın Işık, Eserleri Dışında Kalan Şiirleri Tenkidli Basım*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1952, s. xi-xxviii.
3. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007, s. 29.
4. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 28.
5. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 28-39.
6. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 27.
7. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 55.
8. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 67-68.
9. Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, s. 167.
10. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 190-193.
11. Rıza Filizok, *Ziya Gökalp'in Edebi Eserlerinde Halk Edebiyatı Tesiri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991, s. 278.
12. Filizok, *a.g.e.*, s. 280.
13. Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965, s. xxix-lxii.
14. Gökalp, *a.g.e.*, s. 79.
15. Gökalp, *a.g.e.*, s. 143.
16. Gökalp, *a.g.e.*, s. 188.
17. Gökalp, *a.g.e.*, s. 198.
18. Gökalp, *a.g.e.*, s. 292.
19. Gökalp, *a.g.e.*, s. 316.
20. Gökalp, *a.g.e.*, s. 322-323.
21. Gökalp, *a.g.e.*, s. 343.
22. Gökalp, *a.g.e.*, s. 361.
23. Gökalp, *a.g.e.*, s. 436-437.
24. Gökalp, *a.g.e.*, s. 444-445.
25. Gökalp, *a.g.e.*, s. 462.
26. Ayşe Durakbaşı, "Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektupları'nda Yeni Hayat ve Yeni Aile", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2005, s. 123-136.
27. Gökalp, *a.g.e.*, s. 348.



Gökalp'in Son Eseri: Türk Medeniyeti Tarihi

*Muhammet Fatih Karakaya**

Meşrutiyetin ikinci kez ilanı (1908) ile birlikte Osmanlı Devleti içindeki muhalif unsurlar fikirlerini tartışmada ve yaymada görece daha serbest bir ortama kavuşmuş, Devlet-i Âliyye'nin kurtuluşunun hangi reçete ile (Osmanlıcılık, Ümmetçilik/İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık) olacağı tartışması bitmek bilmez kalem savaşlarının da en önemli konusu hâline gelmişti.¹ Devletin 1839'dan beridir izlediği politikaların çoğunluğu dâhildeki “unsurlar” arasında ayrım gözetmeksizin tesis edilecek bir “Osmanlı Milleti” ile beraber, tıpkı Fransızların (Frenk, Bröton, Galyalı gibi) birçok halkı tek bir potada kaynaştırdığı gibi, farklılıkları körükleyen Batılının karşısına sıkıntısız dikilebilmektir. İşte bu noktada ülke aydınının yaptığı önemli çalışmalar hangi “tarz-ı siyaset”in seçileceğine dairdir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük siyasetlerinden Osmanlıcılık düşüncesinin uygulamada sorunlu olduğunu gösteren Yusuf Akçura diğer iki siyasetin avantaj ve dezavantajlarına işaret ederek bu görüşler arasında tarafsız kalmıştır. Zaten Trablusgarp'ta düştüğü sıkıntıdan da istifade eden Balkan milletlerinin hep beraber Osmanlı'ya savaş ilan etmeleri ile başlayan Balkan Savaşları Osmanlıcılık fikrinin pratikteki geçersizliğinin ispatı olmuştu. Buna karşın Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* isimli çalışmasında aslında birbirleriyle çatışan bu eğilimleri İttihat ve Terakki siyaseti etrafında birleştirmeyi hedeflemekteydi.² Daha sonra bilindiği üzere Devletin son kurtuluş çaresi olarak Dünya Savaşı'na taraf olması neticesinde dört yıl boyunca sürececek çeşitli cephelerde kanlı savaşlar dönemi başlamış oldu. Dünya Savaşı'nda müttefikleriyle beraber mağlup olması ile galip devletlerin dayattığı Sevr Antlaşması'nın imzalanması bir nevi Osmanlı Devleti'nin de tasfiyesi demek oluyordu. Osmanlı Devleti'nin fiilen son bulması her ne kadar saltanatın (ve

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

hilafetin) kaldırılmasıyla olsa da, Sevr sonrası oluşan çetin şartlar içerisinde memleketin Batılı anlamda bir ulus-devlete doğru evrildiği görülmektedir. Bir taraftan Batılı işgal güçlerine karşı verilen siyasi ve askeri savaş, diğer yandan Batı ile olan medeniyet bağlarının güçlendirilmesi ile idari ve düşünsel birçok düzlemde Batı'nın model alınması düşüncesi kol kola gidiyordu. Batılılaşmanın gerekliliği üzerindeki mutabakat, nasıl ve ne kadar Batılılaşılacağı tartışmalarıyla başka bir hâl alıyordu. İşte bu zor zamanlarda yani Kurtuluş mücadelesini ve Cumhuriyetin kuruluşunu içine alan dönemde, düşünsel anlamda cereyan eden tüm bu tartışmalarda etkin olan en önemli isim hiç şüphesiz *Türkçülüğün Esasları* eseriyle Ziya Gökalp olmuştur.

Ziya Gökalp (1876-1924), yaşadığı zaman itibarıyla içinde yaşadığı İmparatorluğun zor şartlarında çağdaşı bütün aydınlar gibi “ben ne yapabilirim?” kaygısı ile ilgilerine yön vermiş ve tüm hayatını adayacağı bilimsel güzergâhı o zamanlar bağımsız bir disiplin olarak yeni yeni serpilmeğe başlayan “sosyoloji” olarak benimsemiş bir entelektüeldir. Gökalp’in neden siyaset bilimini (ki bu disiplin de yine o dönemde bugünküne benzer bir bağımsızlığa sahip değildi) veya ekonomi-politiği veya bir başkasını değil de özellikle sosyolojiyi kendine yol olarak seçtiği noktasında biraz durup düşünmek “Gökalp sosyolojisi”nin ana meselelerini daha iyi kavramaya yardımcı olacaktır. Ziya Gökalp’in sosyolojiyi tercih edişinin iki zıt sebebi olduğunu, bu zıt sebepleri bir arada düşününce bu tercihin paradoksal bir yapıda olabileceğini ve “Gökalp sosyolojisi”nin barındırdığı sıkıntıların da onun daha bu ilk adımında içine düştüğü paradokstan kaynaklandığını düşünmek Gökalp düşüncesine farklı bir pencereden bakmayı da beraberinde getirecektir. Gökalp’in, sosyoloji gibi kendini toplumun (veya tarihsel olayların) görünür yüzünü değil de daha derinde yatan nedenleri incelemeye adanmış bir bilime yönelmesini sağlayan (zıt) sebeplerden ilki, içinde bulunduğu “acil” şartları hazırlayan, bu şartları deyim yerindeyse köpürten asıl sabundaki kimyasal kodların çözümüne yönelmek ve bu acil şartların dayattığı pratik kaygıya bir anda teslim olmamaktır. Durumu paradoksal hâle getirense Gökalp’in bu bilinçli tercihe rağmen belki bahsettiğimiz tarihsel zaruretler sonucu kendisini pratik kaygıdan bir türlü çekip çıkaramaması ve daha derine nüfuz edebilme iddiasındaki bu bilimsel disiplin (sosyoloji) aracılığıyla pratik kaygı ve acil şartlar üzerinde her seferinde daha çabuk, daha kesin ve daha

kalıcı bir etki bırakabilme isteğidir. Gökalp sosyolojisinin/düşüncesinin içinde bulunduğu bu paradoks da en iyi onun “kültür ve medeniyet” ayrımında ortaya çıkmaktadır.

Gökalp'in büyük oranda etkilendiği ünlü Fransız Sosyolog Emile Durkheim'da bulunmayan “kültür ve medeniyet” ayrımı/kavramsallaştırması Gökalp düşüncesi içinde hayati bir öneme sahiptir. Hemen hemen bütün kitap ve makalelerinde bu ayrım büyük bir yer tutmakla birlikte Ziya Gökalp bu kavramsallaştırmanın teorik temellerini en güzel *Türkçülüğün Esasları* isimli kitabında ortaya koymuştur. Buna göre kültür (yahut Gökalp'in deyişiyle hars) millîdir ve bir milletin dinî, ahlaki, hukuki, bedii, lisani ve ilmî hayatlarının uyumlu birer toplamıdır. Medeniyet ise beynelmileldir, yöntem vasıtasıyla ve ferdî istemlerle oluşan sosyal olguların toplamıdır. Yine kültür, yöntemlerle oluşan bir şey değildir. Tek bir Batı medeniyetinden söz edilmekle birlikte ancak bir İngiliz kültüründen veya Fransız kültüründen bahsedilebilir. Kültürü oluşturan unsurlar başkalarına aktarılıp taklit edilemezken, medeniyeti oluşturan unsurlar insanlığın ortak malıdır ve taklit yoluyla başka milletlerce de benimsenebilir.³

Gökalp düşüncesinde önemli bir konum işgal eden bu kavramsallaştırmaya çok çeşitli cephelerden eleştiriler gelse de, en etkili ve açık sözlü eleştiri Gökalp çizgisindeki sosyal bilimcilerden gelmiştir.⁴ Mesela Ziya Gökalp benzeri bir kültür-medeniyet ayrımına giden ancak bunları iç içe bir anlayışla ele alan Mümtaz Turhan da Gökalp ile Robert Morrison MacIver'in tanımlamaları arasındaki benzerliklere işaret etmektedir.⁵ Yine Turhan'ın çizgisindeki bir sosyal bilimci Erol Güngör, “içeriden” yaptığı eleştirisinde, “Gökalp'in - *belki pratik bir endişe ile* - değiştirilmesi istenmeyen bütün değerleri kültür adı altında topladığını, değiştirilmesi istenenleri ise medeniyete dâhil ettiğini” söylemekte ve kendisinin bu konuda “kültür ve medeniyetin iç içe bir yapıda bulunduğunu söyleyen” hocası Mümtaz Turhan'ın yanında yer aldığını belirtmektedir.⁶ Kültür-medeniyet ayrımında Gökalp'in taşıdığı pratik endişe, Batılılaşma yolunu tercih eden Türk toplumunun Batı'dan neyi alıp neyi almayacağı noktasında “denetçi” rolü oynamak olarak özetlenebilir. Teorik temellerini *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinde ortaya koyduğu bu kültür-medeniyet ayrımının medeniyet ayağının çözümlemesini yaptığı çalışması *Türk Medeniyeti Tarihi*, Gökalp'in ölümünden sonra yayımlanmıştır. Yukarıda

sayılan isimler daha çok “kültür” ekseninde çalışmalar yaparken⁷, *Türk Medeniyeti Tarihi* “medeniyet”i merkeze alan bir çalışmadır. Ancak Gökalp de medeniyetimizin kökenlerine atıfta bulunmak ve İslam öncesi Türk tarihini aktarabilmek için yararlandığı Batılı oryantalist ve Türkologların antropolojik verileri ve ayrıca bu verilerin konusunun göçebe Türk yaşamı olması sonucunda çoğunlukla kültürden bahsetmektedir. Gökalp’in karşılaştığı bu açmaz da bizlere, aralarında teorik planda rahatça ve suni olarak ayırım yapabildiği kültür-medeniyet ikilisinin pratikte kolay ayrılamaz olduğunu göstermektedir.

Gökalp’in Malta’da sürgündeyken 23 Ekim-2 Kasım 1919 tarihleri arasında verdiği Türk tarihi, Türk medeniyeti ve devlet teşkilatı üzerinde dört konferans ile “Eski Türklerde İctimai Teşkilat” ve “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usûl” gibi makaleler medeniyet tarihi projesinin temelini teşkil etmektedir.⁸ Bu projenin (yarım kalsa da) kâğıda dökülmüş hâli *Türk Medeniyeti Tarihi*’dir. *Türk Medeniyeti Tarihi*, liselerin edebiyat kısmı son sınıf öğrencilerine yönelik müfredata konan “Türk Medeniyeti Tarihi” dersi için hazırlanmış ancak Gökalp’in vefatıyla birlikte tamamlanamadan kalmış ve liselerde de okutulamamıştır. Kitabın çeşitli kısımlarının erken dönemlerde fasiküller hâlinde basılıp yayımlandığına Mehmet Ali Beyhan işaret etmektedir.⁹ Ancak eser bir bütün olarak Kültür Bakanlığı’nca “Ziya Gökalp’in Doğumunun Yüzüncü Yılı Anısına” 1976’da yayımlanmıştır. Eserin ayrıca özel bir yayınevinde 1974’te hazırlanan başka bir baskısı bulunmakla birlikte akademik değeri olan ve aslına daha sadık olanı Kültür Bakanlığı basımıdır. *Türk Medeniyeti Tarihi* bir lise ders kitabı olsa da, bizzat Ziya Gökalp’in işaret ettiği gibi¹⁰ daha şümüllü bir eserin taslak çalışması olarak kabul edilebilir. Zaten Gökalp’in kitabın daha başında yaptığı Türk medeniyeti dönemlendirmesine göre kitap, Türk milletinin “her birinde ayrı birer hayat yaşadığı devirler”den ilkinin anlatılmaktadır. Bu dönemlendirmeye göre ilk devir İslamiyet öncesini, ikinci devir İslam medeniyeti dairesini, üçüncü devir de Batı medeniyetinin kabulü ile başlayan dönemi ifade etmektedir. Bu dönemlendirmede Batılılaşmanın kaçınılmazlığı örtük bir biçimde kabul edilmekte ve devirlerin her biri, yukarıda sözü edilen paradoksun birer yansıması olarak belirmektedir. Gökalp, İslam öncesi Türk tarihine uzanarak kendisinin “medeniyet” dairesi içerisinde değerlendirdiği özellikle dinî yaşam ve buna dayalı sembolizmi Durkheim tarzı bir açıklama ile toplumun/cemiyetin kutsanması olarak

göstermektedir. Emile Durkheim'ın *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* kitabında antropolojik çalışmalardan yararlanarak totemizmi, yani Durkheim'a göre bütün dinlerin en eski ve ilkel biçimini, aslında "topluma tapma" olarak adlandırmasına¹¹ benzer bir biçimde Gökalp de, Batılı oryantalist, Türkolog ve antropologların Orta Asya Türkleri'nin gündelik yaşamları ile alakalı çalışmalarından faydalanarak Türklerin dinî yaşamında görülen pratiklerin arkasındaki (gizli) işlevlerden bahsetmiştir.¹²

"Eski Türk dini, totemizm dini gibi bir cemiyetperestlikti. Fertler, mensup oldukları cemiyete ve onun muhtelif zümrelerine taparlardı. Bunların maşerî vicdanları, ferdi vicdanların fevkinde gerçekten birer ilâh gibiydi,"¹³ diyerek yukarıda değinilen Durkheim etkisini daha eserin ilk sayfalarında ortaya koymaktadır. Nitekim Gökalp de bu satırlardan birkaç sayfa ileride Durkheim'ın *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*, Mauss'un Hubert'le beraber *Din Tarihine Ait İncelemeler* ve Levi-Bruhl'ün de *İlkel Cemiyetlerde Ruhsal Fonksiyonlar* isimli kitaplarında benzer görüşlerin ortaya konduğunu belirtmektedir.¹⁴ Eserin devamında Gökalp Türk sembolizmine, totem olarak benimsenen hayvanlara, yerin ve göğün Türklerin yaşamındaki kutsal yerine, yönler, rüzgârlara, efsanelere ve belli törensel faaliyetlere dair çeşitli yazarlardan aktardığı görüşlere yer vermektedir. Bunlardan özellikle "toplumsal vicdan"a atfettiği unsurlar, üzerindeki Durkheim etkisini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁵ Ancak Durkheim adı geçen eserinde (ve diğer çalışmalarında) belki de bir tek amaç gözetmiştir. Bu amaç, adı geçen eserin sonuç bölümünde bahsedildiği üzere ilahî, ulvî, dinî olguların aslında toplumun birer yansıması olduğunu, dinî pratiklerin aslında topluma tapınma olduğunu ve (tıpkı oldukça bireysel ve psikolojik unsurların tetiklediği söylenen intihar eylemi gibi) insanın iç âleminde olup bittiğine inanılan inançların bile sosyal unsurların sevgiyle gerçekleştiğini göstermek ve böylece sosyolojiyi bağımsız bir disiplin olarak öne çıkarmaktır.¹⁶ Zaten Gökalp'in Durkheim'dan ayrıldığı nokta tam da burada, yani Durkheim'ın pratik-politik bir kaygı taşımadığı noktada, Gökalp'in aktardığı görüşleri kullanım tarzı ve görüşlere iliştiirdiği yorumlarda göze çarpmaktadır. Bu yorumlar, Gökalp'in içinde bulunduğu ve yukarıda da temas edilen paradoksun somut kayıtlarıdır.

Mesela Çinlilerde ve Türklerde sınıflandırmaları karşılaştırırken, "Türk sınıflandırması Türk ilî'nin demokrat olduğunu gösterir," demekte ve

kadının Çin toplumundaki aşağı konumu ile Türk toplumundaki erkeklerle eşit konumunun, Çinlilerdeki (yang-yin) ve Türklerdeki ikili ayrımlar arasındaki farktan; yahut sınıflandırmalar ve ayrımlar arasındaki farkın, toplumlar arasındaki bu farktan kaynaklandığını iddia etmektedir.¹⁷ İşte tam da bu noktada Gökalp, değişen ülke şartlarında yapılmasını kaçınılmaz bulduğu reform ve düzenlemelere tarih, antropoloji ve sosyoloji yardımıyla bilimsel bir dayanak bulmak ve taşıdığı pratik kaygı sonucu “acil şartlar”ı etkilemek niyetindedir. “Totemizm devrinde başlayıp kadınla erkek arasında ‘tesettür’ ve ‘harem’ gibi ayırıcı ahvale bâis olan esrarengiz ikilik de Türklerde yoktu,”¹⁸ ifadeleriyle Cumhuriyetin getireceği yenilikleri tarihsel kayıtlar ve bilimsel yorumlarla desteklemek amacındadır. Demokratik Türk toplumunun “potlaç” adı verilen yağma törenlerinde ziyafet veren Türk Beyi’nin yağmaya katılan boy ve budunlara ait totemleri ele geçirmiş sayılacağı için feodal ve aristokratik yapıya dönüştüğünü söylerken de;¹⁹ dinin millî, sihrinse tıp gibi kozmopolit olduğunu²⁰ söylerken de hep aynı pratik kaygıyı taşımaktadır.

Bütün bunlar bir araya getirildiğinde *Türk Medeniyeti Tarihi* kitabının Gökalp sosyolojisini anlamada en önemli çalışmalardan birisi olduğu görülecektir. Bu düşünceye varılmasında üç nokta oldukça etkilidir. Birincisi *Türk Medeniyeti Tarihi*, “hem telif hem tercüme” eseri olarak²¹ Gökalp üzerindeki Durkheim etkisinin en açık ve hatta doğrudan referanslarla²² gözlenebildiği yegâne eserdir. İkincisi, Gökalp düşüncesinde/sosyolojisinde önemli bir yer tutan “kültür-medeniyet” ayrımının medeniyet ayağı ve Gökalp’in tarih anlayışıyla ilgili somut bir çalışmadır. Üçüncüsü de, Gökalp’in içine düştüğü paradoksun yani bir yandan katı bilimsel çalışmalara ve analizlere yönelerek pratik kaygıdan kaçıp uzaklaşmak isteği ile bir yandan da elindeki “bilimsel” verilere getireceği yorumlarla “acil şartlar”a kesin, kalıcı ve çabuk bir etkide bulunma dürtüsünün önemli bir kaydı olmasıdır. Gökalp’e yöneltilen önemli eleştirilerden birisi olan “her devirde başka bir sosyoloji” eleştirisinin de, Gökalp sosyolojisinin derinleşmeye çalışırken çoğunlukla yüzeysel kalmasının da, bu paradokstan kaynaklandığını ve Gökalp’in çalışmalarının Türk sosyolojisinin geleceğinde (bütün paradoksal yanlarına rağmen) önemli bir yol gösterici olacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Dipnotlar

1. Bu kalem savaşlarının en meşhuru şüphesiz Yusuf Akçura'nın kaleme aldığı *Üç Tarz-ı Siyaset* ve buna cevaben yazılan yazılar ile daha sonra Ziya Gökalp'in kaleme aldığı *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* risalesidir.
2. İsmail Coşkun, "Uygarlık, Kültür ve Tarih", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, s. 105.
3. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, 2. Bs., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 25-26.
4. Gökalp'in kültür-medeniyet ayırımına dışarıdan önemli bir eleştiri Uriel Heyd'den gelmiştir. Heyd, Gökalp'in bu dikotomik ayırımını Ferdinand Tönnies'in Gemeinschaft-Gesellschaft ayırımına benzetmektedir. Akt. Mahmut Arslan, "Ziya Gökalp'te Kültür ve Uygarlık Anlayışı", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, s. 13-14.
5. Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 39.
6. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Töre Devlet Yayınevi, Ankara, 1980, s. 9.
7. Bu çalışmalara, *Kültür Değişmeleri* (Mümtaz Turhan), *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (Erol Güngör), *Değişme, Kültür ve Sosyal Çözüm* (Orhan Türkdoğan) vb. eserler örnek gösterilebilir.
8. Mehmet Ali Beyhan, "Ziya Gökalp'in Tarih Anlayışı ve Türk Medeniyeti Tarihi Adlı Eseri", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 13. Sayı, s. 56.
9. Beyhan, a.g.m., s. 59.
10. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yay. Haz. Afşar İsmail Aka ve Kazım Yaşar Koprıman, Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1976, s. 21.
11. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, İngilizce'ye Çev. Joseph Ward Swain, Allen & Unwin, Londra, 1954, s. 10.
12. Gökalp'in kitap boyunca vurgulamaya çalıştığı bütün bu açık veya gizli işlevler ünlü antropolog Bronislaw Malinowski'yi hatırlatmaktadır. Nitekim eserin "sair menkabeler" alt başlığı altındaki bir yerde (s. 108) destanların sosyal rollerinden bahsetmektedir. Ancak Gökalp'in, Malinowski'den veya çalışmalarından haberdar olup olmadığına dair elimizde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu yüzden benzerliği, aklın benzer şekilde çalışmasına yormaktan başka elimizden bir şey gelmemektedir.
13. Ziya Gökalp, a.g.e., s. 42.

14. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 44.
15. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 43, 74, 179, 193, 257, 261 gibi sayfalar. Ayrıca Gökalp'in "Oğuz ili kendisini bir içtimai uzviyet hâlinde ve öz'lerini de bu uzviyetin uzuvları hâlinde idrak ettiği için bütün öz'lere birer hususi sünük tahsis etmiştir. Bu teşbih, cemiyetteki tesanüdün canlı ve kuvvetli olduğunu gösterir" (s. 162) diyerek Durkheim'ın organik dayanışma kavramına benzer bir görüşü ifade etmektedir.
16. Emile Durkheim, *a.g.e.*, s. 441 vd.
17. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 61-62.
18. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 140.
19. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 74 ve 261.
20. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 117.
21. Recep Ertürk, "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, s. 82.
22. Bu noktada özellikle çağdaşı sosyal bilimcilerin ısrarla referans vermek ve faydalandığı isim ve eserleri zikretmekten kaçındığı bir devirde Durkheim, Mauss, Hubert, Grenard vb. birçok isim ve eserlerinden *L'année Sociologique* gibi süreli yayınlardan bahsetmesi ve bunları takip etmesi Gökalp'in ne kadar sosyal bilimci olduğunu da ispatlar niteliktedir.

A sepia-toned portrait of Ziya Gökalp, a man with a mustache, wearing a suit and tie. The portrait is framed by a decorative border.

IV. BÖLÜM
ZİYA GÖKALP VE TÜRK
SOSYOLOGLARI

Kurucu Sosyolog Ziya Gökalp

*Recep Ertürk**

Ziya Gökalp Türk sosyolojisinde özel önemdedir. Bu birden çok nedenden böyledir. Ziya Gökalp öncelikle ülkemizde karşılaşılan toplum sorunlarının sosyoloji ile çözülebileceğini ilk dile getiren kişilerden birisidir. İkinci olarak bir sosyoloji eğiliminin başlatıcısıdır. Yine bunun yanında o, ülkemizde sosyolojinin bir bilim olarak üniversitede yer almasında özel önemde bir yere sahiptir. Bugün ülkemizde farklı sosyoloji eğilimleri bilim kurumlarında kendilerini ifade edebiliyorlarsa bu, üniversitede sosyolojinin yer alışı ile ilgilidir. O nedenle sosyoloji anlayışı farklılık gösterse de sosyolojiyle uğraşanlar, mesleklerine ve kendilerine saygıları nedeniyle Ziya Gökalp'e gereken önemi vermek zorundadırlar. Bunun tersi eğilimler ülkemiz sosyologlarında sıklıkla görülen bir şey olsa da bu Ziya Gökalp'in Türk sosyolojisi içindeki yerini ve önemini azaltmamaktadır.

Ziya Gökalp başlangıçta, diğer birçok isim gibi sorunlarımızın sosyoloji ile çözülebileceğini söyleyen kişilerden birisidir. Ki bunu dile getirdiği zamanlarda henüz ülkemizde bilim anlayışı bakımından bir farklılık belirginleşmiş değildir. Kısa süre sonra toplum sorunlarının kavranılışında ve önerilen çözümde görülen farklılaşma, bilim anlayışında bir farklılaşma olarak ortaya çıkacağı gibi, bu bilimin adlandırılmasında da görülecek ve bu ayırım günümüze değin sürecektir. Günümüzde mensubu bulunduğumuz bu bilimin adı sosyoloji olarak benimsenmiş olsa da çeşitli çevrelerde hâlâ sosyal bilim kavramı sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Türk sosyoloji tarihi ile ne tür ilişki kurulacağını belirsizliği nedeniyle bu ayırımın ve Ziya Gökalp'in kurucu sosyolog olarak öneminin ya görmezden gelindiği ya da belli sınırlılık içinde ele alındığına tanık olacağız. Ziya Gökalp sahip olduğu eğilime bağlı olmaksızın da özel önemdedir. Çünkü sorunlarımızın toplum

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

düzeyinde kavranması ve toplum düzeyinde çözüm aranmasının önemini ortaya koymuştur. Siyasi düzeydeki genel kavrayışı tartışma dışı tutarak, sorunun toplum düzeyinde kavranılışının temellerini oluşturma çabasında olmuştur. Bu anlamda Durkheim'la ilişkisi ona kolaylıklar sağladığı gibi güçlükler ve sınırlılıklar da getirmiştir. Ahlak, eğitim vb. alanlar aracılığıyla geleneksel ve sorunlara temel olan davranışların değiştirilmesi ve yine bunlar aracılığıyla yeni tutumlar edinilmesinin mümkün görülmesini büyük ölçüde Durkheim sosyolojisi ile ilişkilendirebilmek mümkündür. Buna karşılık toplumun “varlığının ve çıkarlarının bilincinde” bir örgütlenme olduğu konusu ile yine Durkheim'la ilişkisi nedeniyle olsa gerek çok ilgili olmamıştır. Bu Ziya Gökalp'in önemini azaltan bir konu değildir. O, toplum sorunlarımızın bilim aracılığıyla kavranılışında ve temellendirilmesinde özel önemdedir. Bunu sosyoloji ile ilişkisinde görmek mümkün olduğu gibi Türk toplumu ile ilişkisinde de görmek mümkündür.

O öncelikle ülkemiz ve toplumumuz için *kurucu sosyolog*tur. Bu niteliği onu söz konusu dönemde sosyolojiden söz eden veya sosyolojiyle toplum sorunlarımız arasında bağ kuran diğer kişilerden ayırmaktadır.

Ülkede sosyolojinin ilk geldiği dönemlerde sosyolojiye çeşitli Türkçe karşılıklar önerilmiştir. Doğan Ergun önerilen isimleri “ilmi muşere”, “hikmeti içtimaiye”, “ilmi cemiyet”, “mebahisi ilmülmuaavenese”, “ilmi içtima”, “ilmi içtimaiyat” ve “içtimaiyat” olarak sıralar.¹ Günümüzde sosyoloji sözcüğünün tutmuş olması yanında “öz” Türkçe olarak önerilen toplumbilim yaygın olarak benimsenmemiştir. Buna karşılık fen ve doğa bilimleri dışındaki bilim alanlarını adlandırmak için “toplum bilimleri”nin yaygınlığı söz konusudur.

Ziya Gökalp'in, sosyoloji ile tanıştığı dönemde “ilm-i içtima”yı isim olarak seçtiği ve bu başlıkta bir yazı yazdığı bilinmektedir. Burada genel olarak sosyolojiye olduğu kadar, Türk sosyolojisine de sosyoloji ile uğraşanlara da bir görev yüklemiştir. Daha da öteye bu yeni bilimin öneminin bilincindedir. O yüzden karşılaşılan sorunlar arasında sosyoloji aracılığı ile bağ kurması yanında, sorunlardan çıkış için neler yapılabileceği konusunda belirgin görüşleri vardır. Bu görüşlerinin temelini, toplumsallık ve sorunların toplum düzeyinde kavranılışı oluşturduğu gibi, geçen zamanda karşılaşılan güçlükler de bu bilim ile doğru ilişki kurulamamasına bağlanmaktadır. Doğru ilişki kurmaya hem zorunlu hem de muhtaç

olduğumuzu belirttiği gibi, sonraki yaşamında da bu çabasına titizlikle bağlı kalmıştır. Çeşitli ilgilerine karşılık sosyoloji, onun temel çabasını oluşturmuştur. Şairliği, öykücülüğü, gazeteciliği, siyaset adamlığı bu temele bağlı olarak biçimlenmiştir. Zaten kendisinden geriye kalan da gazeteci, şair, edebiyatçı olarak bıraktıkları değil, sosyoloji uğraşısıdır. Bu yönüyle Ziya Gökalp yayımları ile bir ilk olmak niteliği taşıdığı gibi, ömrünün son demlerinde de millervekilliği dahil diğer her şeyden vazgeçerek sosyolojiyle yeni baştan uğraşmaya yönelmiş, ancak buna da ömrü yetmemiştir.

Ziya Gökalp'in, toplum sorunlarıyla sosyoloji aracılığı ile ilişki kurmaya başlamasının ardından, sorunlara farklı çözüm önerilerinin de mümkün olabileceğinin dile gelmesi ile birlikte, bu durum bilim temelinde ortaya konmak istenmiştir. Bu farklı çözüm önerisi de yine sosyoloji aracılığı ile toplumsallaştırılmak istenmiş, bu durum sosyoloji anlayışlarında da yankısını bulmuştur. Bunun sonucunda, ilm-i içtima ve içtimaiyat hem sosyolojiye önerilen karşılıklar olmuş hem de ülkemizdeki iki eğilimin adı olmuştur. Ziya Gökalp bu süreçte *ilm-i içtimayı* değil, *içtimaiyatı* benimsemiştir. Bunda Durkheim sosyolojisi ile ilişkisi kadar, öbür bilim anlayışının "science social" adını taşıması ve taraftarlarınca "ilm-i içtima" olarak adlandırılışının etkisinin olması mümkündür. Sonuçta, Ziya Gökalp'in kurduğu enstitünün adı İçtimaiyat Darülmesai, yine kurucusu olduğu derginin adı da *İçtimaiyat Mecmuası*'dır. Daha Diyarbakır'dayken sosyoloji aracılığı ile neler yapılabileceği üstüne düşünmüş, sosyolojinin toplumumuz için imkanları üstünde ilk duran kişi olmuştur. Sonraki yaşamında bu dönem düşündüklerini gerçekleştirebilmek için sosyolojiye olan ilgisini serbest bir entelektüel uğraş olmaktan çıkararak, üniversite içinde yer edinmesini sağlamıştır. Bunu yaparken de bir siyasi kadro ile birlikte hareket etmesine rağmen söz konusu kadronun eğilimleriyle uyuşur görünmeyen kişileri de kurucusu olduğu kürsüde istihdam yolları aramıştır.

Sorunlu imparatorluğun sorunlarına çözüm ararken yöntem olarak Durkheim'dan yararlanması çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Bu yararlanmanın, bazen övgülü bir şekilde ele alındığı gibi, erken dönemde Sabahattin Bey yandaşları, daha sonraları ise Durkheim'a eleştirel yaklaşan kurumlarda öğrenim görenler veya Durkheim'ın Batı'da trend olmadığı zamanlarda öğrenim görenlerce eleştirildiğine de tanık olacağız. Bir yandan

önemli bir düşünürümüz olduğu dile gelirken, diğer yandan küçümsenme girişimleri ile de karşılaşacağız.

Ziya Gökalp, sorunların sosyoloji aracılığı ile çözülebileceğini, bilinen macerası başlamadan önce yazmıştır. Sosyolojinin toplumumuz açısından öneminin bilincinde olduğu daha başlangıçta görülmektedir. Ziya Gökalp, sosyolojinin önemini kavramış olması nedeniyle daha sonraki birçok seçimini buna bağlı olarak yapmıştır. II. Meşrutiyetin ilanı ardından etkinliği ve etkin olabileceği alanlar da artmıştır. Ancak o buna çok fazla önem vermemiştir. İktidardaki partinin önerdiği eğitim müfettişliği, üniversitede kendisine ilk teklif edilen *ilm-i ruh* ve *ulum-i diniyye-i aliyye* hocalığı gibi görevlere itibar etmemiştir² ya da kimi görevleri geçici olarak üstlenmiştir. Daha da öteye 1912 seçimleri ardından kabinede eğitim bakanı olarak yer almaya da yanaşmamıştır. Selanik'te lisede sosyoloji öğreticiliğini bunlara tercih etmiştir. 1912'de İttihatçıların yeniden iktidara gelmeleri ardından sosyoloji hocası olarak üniversitede yer almıştır. Yer almakla kalmamış, dergi çıkararak yayınına başladığı gibi sosyolojiyi kurumsallaştırma çabasında olmuştur.

Toplum sorunlarına çözüm arayışları, 1908'in hemen öncesinde, İttihat ve Terakki içinde iki eğilim şeklinde ortaya çıkmıştır. Siyasi girişimlerinin başarısızlığı ardından diğer grup da kendilerini bilim aracılığı ile ifade etme yolları aramıştır. Bu ayrımda İttihat ve Terakki'ye toplumsal ve kuramsal temel oluşturma misyonunu Ziya Gökalp üstlenmiştir. Bu da onu sosyolojide bir eğilimin başlatıcısı yapmıştır. I. Dünya Savaşı ardından İmparatorluk dağılınca, Ziya Gökalp de tutuklanıp Malta'ya götürülenler arasında yer almıştır. Döndüğünde işgal edilmiş İstanbul'da kalmamış, yoluna devam ederek Karadeniz yolu ile Diyarbakır'a gelmiştir. İkinci Meclis'te birçok Malta sürgünü gibi milletvekili olarak yer almıştır. Yeni Türkiye'nin biçimlendiği bu dönemde hem yazıları hem de siyasi tutumları ile rol aldığı gibi, yeni Türkiye'nin manifestosu olan *Türkçülüğün Esasları*'nı yazmıştır. Ziya Gökalp'in kurduğu bölüm de, üniversitenin biçimlenişlerine rağmen onun öğrencileri ile yoluna devam etmiştir. Ziya Gökalp'in sosyolojiyi devletin bilim örgütlenmesine dahil etmesi, sosyolojinin üniversite içinde yer alması ona süreklilik de kazandırmıştır. Söz gelişi *İçtimaiyat Mecmuası*, Ziya Gökalp Malta'ya gönderilince yayın hayatını sonlandırırken, sosyolojinin bilim örgütlenmesi içinde yer alması bu disipline süreklilik imkânı vermiştir.

Belirttiğimiz gibi Ziya Gökalp daha başlangıçta iki temel doğruyu tartışmasız benimsiyordu. Bunların ilki, çok çeşitli güçlük ve sorunlarla boğuşan Türk toplumunun, sorunlarının üstesinden gelebileceği; diğeri de, bunun sosyoloji aracılığı ile kavranılışa bağlı gerçekleştirilebileceğidir. Ancak söz konusu dönemde Türk toplumunun karşılaştığı sorunların özelliği nedeniyle, bunların akşamdan sabaha halledilebilecek sorunlar olmadığını Ziya Gökalp bilmektedir. O nedenle sahada gözlem yapılarak ya da veri toplayıp sayılarak bunların çözülemeyeceğinin de bilincindedir. Sosyolojide ve sosyoloji aracılığıyla toplumumuzda yapıp edeceklerimizin altını çizen Ziya Gökalp, sorunlarımızın temelinin kimlik sorunu olduğu ve sorunlarımızın ancak bu temelde çözümlenebileceği kabulüne bağlı olarak sorunlarla ilişki kurmuştur. Bu çerçevede, kimliğimizi yitirmeden yeni ilişkilere nasıl katılabileceğimiz, bu ilişkilerde nasıl yer alıp etkili olabileceğimiz sorununa kafa yormuştur. Bunun sosyoloji aracılığıyla yapılabileceğini, Osmanlı ve İslam tarihiyle kurulacak yeni bağ ve bunların bilimsel incelenmesinden sosyolojiye temel oluşturulacağını belirtmiştir.³

Bu dediğini ne kadar yapabildiği ayrı konudur. Her ne kadar yazılarında Tanzimatsonrası uygulamaları eleştirir ve sözünü ettiği incelemeyi yapmadan Osmanlılığı terk edilmesi gereken medeniyet alanı ilan etse de, sorunların, toplum düzeyinde kavranılışına önem vermiş ve bunun temellerini oluşturma çabasında olmuştur. Ancak daha sonra İmparatorluğun dağılışı ardından elde Anadolu dışında yer kalmayınca Ziya Gökalp'in tutumunda değişikliğe tanık olacağız. Elde Anadolu dışında bir yer kalmaması yanında İmparatorluğun temel unsuru dışında da bir toplum kesimi söz konusu değildir. Aksine yeni dönemde nüfus mübadelesi vd. uygulamalarla yeni bir toplum ve devlet kurulduğu gibi bu, var olabilmek için en başta kendi geçmişine karşı olarak temellenmektedir. Böyle olmasına karşılık temel sorun da değişmiş değildir. Bu nedenle Ziya Gökalp bu yeni dönemde Modern Türkiye'nin manifestosu olan *Türkçülüğün Esasları* yanında bir de *Türk Medeniyet Tarihi* yazacaktır. Toplumun en eski tarihini, bu en eski tarihteki kabul ve değerleri gündeme getirmesi yanında başlangıcından itibaren Anadolu'daki tarihimiz de ilgi dışında kalacaktır ya da sadece günü doğrulamak için eleştirel düzeyde ilgi görecektir. Anadolu'dan önceki tarihimizin, Türklerin en eski tarihinin, Türk toplum kimliğinde temel vurgu konusu olarak önem kazanması söz konusudur. Baykan Sezer'in "Türk Sosyolojisinin 2. Kurucusu"⁴ olarak adlandırdığı Hilmi

Ziya Ülken'in Türk sosyolojisinde başat bir yer edinmesinin başlangıcı da, - çevirileri ya da başka eserleri ile değil - yine benzer bir tutumla, toplum kimliğimizin temellendirilmesinde, Türk kültürünün en eski zamanlarını gündeme getirmesi ardından gerçekleşmiştir. Âdeta Ziya Gökalp'in bıraktığı yerden devraldığı bu çaba, onun adının önce Türk tefekkür tarihi doçenti olarak üniversitede yer almasını, ardından da sosyoloji bölümü başkanı ve sosyoloji dergisi yöneticisi-yazarı olarak ülkemiz sosyoloji ve bilim tarihinde yer almasını sağlamıştır.

Türk sosyolojisinin ilgi konularının yaşanan serüvene bağlı olarak oluşumu yanında, Türk düşüncesinin Ziya Gökalp'in sorunu başlangıçta ortaya koyuş biçiminden farklı olarak kazandığı yeni eğilimler ve bu eğilimlerin nitelikleri de, Ziya Gökalp'in başlangıçta sosyoloji ve Türk toplumu arasında kurduğu bağın derinleşmesini geciktirmiştir. Ancak engelleyememiştir. Sosyoloji, sorunların toplum düzeyinde kavranışının ve toplum düzeyinde çözüm arayışının temel çerçevesini oluşturmaya devam etmiştir. Bunu başlatan Ziya Gökalp'tir. Ziya Gökalp bu çabasını en başta İslam ve Osmanlı tarihleri üstüne temellendirmek istemektedir. Ziya Gökalp bu çabasını, ülkemizde de yeni tanınmaya başlayan, henüz bilim örgütlenmesinde yer almayan bir bilim aracılığı ile gerçekleştirmek istemektedir. Bir diğer nokta da bu bilimin Batı'da birbirinden farklı temsilcileri olmasıdır. Bu sosyoloji anlayışlarının, farklı toplum ve bilim algıları yanında farklı toplum çözümleri bulunmaktadır. Durkheim'sa çöken Fransa'nın, sorunlarını toplum birliği ve bu birliğin ahlak, eğitim vd. aracılığı ile oluşan bilinci temelinde aşabileceğini savunmaktadır.⁵ Ziya Gökalp de yaşadığı dönemde dünya üstündeki varlığı tartışmaya açılmış, kendi unsurları içinde didişme ve çözümler bulunan imparatorluğun, imparatorluk dağılınca da kalan unsurların birliği temelinde sorunlarımızın kavranıp çözülebileceğini dile getirmiştir. Israrla üstünde durduğu şey ise sorunların toplum düzeyinde kavranılışıdır. Bu, gelenekle de örtüşen bir durumdur. Bireysel girişim ve çabayla toplum sorunlarını çözebildiğimiz bir dönemin toplum deneyimimizde yer almayışı ile de ilişkili olarak, Ziya Gökalp'in kavrayışı, çerçevesi ve görüşleri toplumsallaşmış ve imparatorluğun son dönemi kadar, ona karşıt bir çerçeve içinde temellendirilen modern Türkiye'de de etkili olmuştur.

Ziya Gökalp, oldukça kısa yaşamına birçok şeyi sığdırabilmiştir. Sosyolojinin ülkemizdeki kurucusu olduğu dönemden farklı olarak sonradan karşılaştığı çeşitli güçlüklerle rağmen görüşleri bu güçlüklerle başetmeyi bilmiş, modern Türkiye'nin de temellerini oluşturmuştur. Kuşkusuz bunda Ziya Gökalp'in entelektüel çabası etkili olmuştur. Bu entelektüel çabası da onu bu yeni bilimin ülkemizdeki kurucusu yaptığı gibi modern Türkiye'nin de *kurucu sosyologu* yapmıştır.

Dipnotlar

1. Doğan Ergun, *Yüz Soruda Sosyoloji El Kitabı*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1973, s. 231.
2. M. Fahrettin Kırzioğlu, "Ziya Gökalp Müzesi Klavuzu, Gökalp Ailesi Kütüğü, Ziya Gökalp'in Kronolojisi ve Gökalp Albümü", *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, 1956, İstanbul, s. 148-240, s. 223.
3. Ziya Gökalp, *Makaleler I*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, s. 49.
4. Baykan Sezer, "Hilmi Ziya Ülken'e Övgü" günü konuşması, *Sosyoloji Yıllığı I*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1997, s. 7.
5. Baykan Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İÜİTE, İstanbul, 1984.

Durkheim ve Gökalp:

Tarih, İdeoloji ve Sosyolojinin Özerkliği Meselesi

*Enes Kabakçı**

Sosyolojiyi belirli bir yöntem çerçevesinde tanımlayıp bağımsız bir disiplin hâline getirmeyi amaçlayan Emile Durkheim (1858-1917)'in, kurumsallaştırmaya çalıştığı yeni bilim dalıyla felsefe ve psikoloji arasına net sınırlar çizmeye çalıştığı bilinmektedir. Fransız sosyolog, tarihe karşı ise nispeten müteredit, hatta ikircikli bir tavır sergilemektedir. Bazı metinlerinde, sosyoloji ve tarihin yöntemsel farklılıklarına dikkat çekerek bunların uyumsuzluğuna ve sosyolojinin tarihten bağımsızlaşması gerektiğine vurgu yaparken; diğer metinlerinde, tarihsiz bir sosyolojinin mümkün olmadığını, bu iki disiplinin günün birinde birleşmesini (*fusion*) ümit ettiğini ve hatta bunun kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Durkheim'm Türkiye'deki en önemli takipçilerinden Ziya Gökalp (1876-1924) de kendi öznel koşullarında sosyolojinin temellerini atmaya çalışmış, üstadı gibi o da aynı endişelerle sosyolojinin (*içtimaiyat*) bağımsız bir sosyal bilim olması için çabalamıştır. Fakat o da tarih disiplininin mutlak bir kopuşu savunmamıştır.

Tarihten vazgeçemeyiş, Durkheim örneğinde daha çok bilimsel bir zorunluluk olarak tezahür ederken; Gökalp'te, buna ilaveten, ideolojik bir gereklilik olarak da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Türkiye'de tesis edilmekte olan yeni rejimin önemli ideologlarından biri olarak Gökalp, Türk milliyetçiliğinin nüvesini oluşturmak üzere geçmişe ve geçmişin ilmi olarak tarihe başvurma gereği duymuştur. Bu yazının konusunu; sosyolojiye akademik meşruiyet ve özerklik kazandırmak amacıyla hareket eden bu iki kurucu babanın, sosyolojiyle tarih arasındaki gidiş-gelişleri ve bu iki disiplini mezcetme gayretleri teşkil etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Durkheim: Önce Özerklik

1895'te *Sosyolojik Metodun Kuralları* (*Les Règles de la méthode sociologique*) adlı eserini yayımlarken Emile Durkheim, gelecekte tarih disipliniyle birleşeceğini umduğu¹ yeni bir bilim dalını - sosyoloji - kurmayı amaçlamaktaydı. Fakat Fransız sosyoloji okulunun kurucusunun temel metinlerine bakıldığında tarih karşında pek de net olmayan bir tutum içinde olduğu görülmektedir. *Sosyolojik Metodun Kuralları* adlı yapıtının dördüncü bölümünde, Durkheim sosyolojiyi toplumsal olayları inceleyen iki analiz geleneğine karşı konumlandırmaktadır. Bunlardan ilki, tamamen kronolojik bir tarih anlayışını benimseyen yaklaşım, diğeri ise en başta Auguste Comte'un temsil ettiği tarih felsefesidir.² Durkheim'a göre ilk yaklaşımı benimseyenler (kronolojik tarihçiler) için "toplumlar, aralarında kıyas kabul etmez derecede heterojen bireysellikler meydana getirirler. Her kavmin ancak kendisine uygun düşen kendi fizyonomisi, kendi özel yapısı, kendi hukuku, kendi ahlakı, kendi ekonomik organizasyonu vardır ve her türlü genelleştirme âdeti imkânsızdır." İkinci yaklaşımı benimseyenlere (filozoflar) göre ise tam "kabileler, siteler, uluslar denen bütün bu ayrı ayrı grupmanlar, kendi öz realiteleri olmayan arızî ve geçici bileşimlerden ibarettir. İnsanlıktan başka gerçek bir şey yoktur ve bütün toplumsal evrim insan doğasının genel vasıflarından kaynaklanır." Durkheim bu iki yaklaşım biçimini böylece özetledikten sonra şu sonuca varır: "Tarihçiler için, tarih, tekrarlanmaksızın birbirleriyle zincirlenen olayların bir sıralanmasından başka bir şey değildir; filozoflar içinse bu aynı olaylar, insanın kendi öz yapısında bulunan ve bütün tarihsel gelişime hükmeden genel yasaların illüstrasyonu olarak değer ve önem taşırlar sadece."³

Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*'nda tarih felsefesine ve tarihe, özellikle de klasik kronolojik tarih anlayışına karşı çekincelerini bu şekilde ifade etmektedir. Ancak onun sosyolojisinde tarihsel yöntemin hiç yerinin olmadığını söylemek kestirme ve yanlış bir tespit olacaktır. Durkheim'ın tarihe karşı mütereddit bir tavır içinde olduğunu, bu disiplinle ikircikli bir ilişki kurduğunu belirtmiştik. Sosyolojiyi bağımsız bir disiplin hâline getirme amacını güttüğü bu eserinde, tarihle ilgili görüşlerini değerlendirirken, yeni bir bilimin temellerini atma kaygısı içinde olduğu gerçeğini göz önünde tutmakta fayda var. Durkheim, kronolojik tarihi, toplumsal olayları "heterojen bireysellikler", kendi aralarında kıyaslanamayan tekil

görüngüler olarak ele aldığı için eleştirir. Tarih felsefesine ise aynı olayları evrimci ve gerekirci bir perspektifle “genel yasaların illüstrasyonu” olarak ele alışından dolayı mesafeli durur. Son tahlilde, eleştirilerini iki gruba yöneltir: Her tarihsel durumun tekilliği adına monografik anlatının dışına çıkmayı reddeden tarihçiler ve tarih felsefesine sığınıp olayları tek tek incelemeyi ihmal eden - Comte gibi - sosyologlar.

Durkheim’a göre tarihinin “ihtiyatlı” monografik yaklaşımı ancak “görünüşte” bilimseldir. “Gerçekten de, bilimin yasalar ortaya koymasının, ancak, yasaların dile getirdiği bütün olguları gözden geçirmiş olmasından sonra mümkün olduğu iddiası hatalı olduğu gibi, cinsleri saptamanın, ancak, bu cinslerin kapsadığı bireyleri, kendi bütünlükleri içinde betimledikten sonra mümkün olduğu iddiası da hatalıdır.”⁴ Diğer yandan, monografilerin toplanmasının bir sınıflandırmaya imkân vereceği kabul edilse bile, bu yöntem çok uzun zaman alacak bir süreci gerektirdiğinden önemli bir zaafı haizdir. Bu yöntem, araştırmayı kolaylaştırmaz, dolayısıyla kendisinden beklenen katkıyı sağlamaktan uzaktır.⁵

Demek oluyor ki Durkheim, sadece belirli bir tarih anlayışına (kronolojik-monografik) karşı çıkar ve sosyolojisini, tarihin / geçmişin incelenmesinin reddi üzerine bina etmez. Tersine; “bir toplum, kendi organizasyonunu baştan sona yaratmış olamaz; o, bu organizasyonu, kısmen, kendisinden önce gelmiş olan toplumlardan alır”⁶ diyerek, tarihsel evrimi, toplumsal olayların farklılaşmasının kaynağı olarak ele alma eğilimi göstermektedir. Durkheim’a göre, “ailenin, evliliğin, mülkiyetin vb.nin bugünkü durumunu açıklayabilmek için, bunların orijinlerinin nelerden ibaret olduğunu, bu kurumları hangi basit elemanların kompoze ettiğini bilmek gerekir.” Bu noktada Durkheim, Avrupa toplumlarının karşılaştırmalı tarihinin bile bize büyük aydınlık sağlayamayacağını söyleyerek daha da eskiye gitmek, kendi ifadesiyle “daha yükseklere çıkmak” gerektiğini savunur.⁷

Durkheim, tarihi belgelerin eleştiri süzgecinden geçirilmesi zarureti üzerinde de durur. Sosyolog, araştırmalarının odağına etnografik birtakım bilgileri değil tarihsel belgeleri koymalıdır.⁸ Sosyolojik eleştiri, yöntem olarak tarihsel eleştiriden daha derinliklidir ve sosyologlar, tarihçilerin belgelerini pasif bir şekilde kabullenmenin ötesine geçmelidirler:

“Sosyologun işi, tarihçilerin yaptığını tekrarlamak değildir; fakat o, yararlandığı enformasyonu rastgele derleyip pasif bir şekilde benimsemekle yetinemez artık.”⁹

Durkheim sosyolojik bir tarihin, diğer bir deyişle tarihe sosyolojik bir perspektifle bakmanın ve bu iki disiplinin yöntemlerinin mezcilebilmesinin mümkün, hatta gerekli olduğuna inanır. Nitekim *Sosyolojik Metodun Kuralları*’nın yayımlanmasından üç yıl sonra şöyle yazacaktır: “Sosyolojinin tarihi bir kenara bırakması mümkün değildir; tersine, aynı zamanda sosyolog olan tarihçilere ihtiyacı vardır.”¹⁰ Netice olarak sosyoloji sayesinde, filozofun çeşitliliği yok sayan aşırı genellemeci tavrı ile tarihçinin karşılaştırmayı reddeden aşırı noktacı tavrı arasında orta bir yol bulmak ve bu ikilemden (genelleştirme – tekilleştirme) çıkmak mümkündür. Bunun için de “aynı zamanda sosyolog olan tarihçiler” gerekmektedir. Durkheim’a göre, şayet tarih, yanlış bir bilimsellik adına sosyolojinin kendine sağlayacağı yöntem ve kavramları temellük etmeyi reddederse, bilimsel bir kısırlık içine hapsedilmeye mahkûm olacaktır.

Gökalp: Bilim İle İdeoloji Arasında

Ziya Gökalp’in tarihle ilişkisinde de benzer bir dilemma görülmektedir. Türk sosyolojisinin babası kabul edilen Gökalp’in tarihe karşı aldığı konumda Durkheim’ın olduğu kadar, şüphesiz ideolojik duruşunun ve siyasal tercihlerinin de payı vardır.¹¹

Gökalp’in, 1895’te kaydolduğu Mülkiye Baytar Mekteb-i Âlîsi’ndeki eğitimi sırasında İstanbul’da anayasacılık düşüncesini savunduğu ve İttihat ve Terakki Cemiyeti’ne katıldığı bilinmektedir. II. Abdülhamid devrinde illegal bir örgüt olan bu cemiyete mensup olduğu ve yasak yayımlar okuduğu için 1898’de tutuklanır ve eğitimine son vermek zorunda kalır. Gökalp, kısa süre içinde Cemiyet içinde giderek güç kazanan Türkçülük hareketinin önemli temsilci ve ideologlarından biri konumuna gelir. 1908 Devrimi’nden hemen sonra Diyarbakır’da Cemiyet’in bölge şubesini kurar, ertesi yıl İttihatçılar tarafından Cemiyet’in temsilciliğini yapmak üzere Selanik’e gönderilir, burada Cemiyet tarafından kurulan özel bir lisede (Selanik İttihat ve Terakki Mekteb-i Sultânîsi) ilk defa sosyoloji dersleri vermeye başlar. 1912’de Ergani Madeni bölgesinden mebus seçilir,

siyasal faaliyetlerinin yanı sıra 19. yüzyılın önemli filozof ve sosyologlarını incelemeyi sürdürür. Özellikle, Alfred Fouillée (1838-1912), Gustave Le Bon (1841-1931) ve Gabriel Tarde (1843-1904)'ın eserlerine yoğunlaşır. 1912'de, düşünsel hayatında asıl etkiyi yapacak olan Emile Durkheim (1858-1917)'in eserleriyle tanışır. Ağustos 1912'de Meclis'in feshedilmesinden sonra, Gökalp 1913-1919 yılları arasında Darülfünun'da sosyoloji dersleri vermeye başlar.

1915'te, İstanbul Darülfünunu bünyesinde İçtimaiyat Darülmesaii (Sosyoloji Enstitüsü)'ni kurar. Böylece, 1913'te Sorbonne'da Durkheim tarafından kurulan kürsüden sonra dünyadaki ikinci sosyoloji kürsüsü kurulmuş olur.¹² Gökalp 1917'den itibaren bu enstitünün bir yayını olarak *İçtimaiyat Mecmuası*'nı yayımlamaya başlar.¹³ Türkiye'ye Gökalp vasıtasıyla giren Durkheimgil sosyoloji, 1940'lara kadar Türk sosyolojisindeki en kuvvetli damar olur.

Gökalp 20. yüzyılın ilk çeyreğinde sadece sosyolojiyi Osmanlı İmparatorluğu'nda akademik bir disiplin olarak kurumsallaştırmayı amaçlamakla kalmaz, aynı zamanda Durkheimgil pozitivist sosyolojiyi, yeni oluşmakta olan Türk milliyetçiliğinin ve daha sonra -Birinci Dünya Savaşı'nın ardından - ulus-devlet inşa sürecinin hizmetine sokar. Gökalp'in bilimsel faaliyetleri siyasal eylemliliğiyle at başı gider. 1923 seçimlerinde doğduğu şehir olan Diyarbakır'dan tekrar mebus seçilir ve Mustafa Kemal'in çağrısı üzerine Halk Fırkası'nın temel ilkelerini hazırlar. Aynı yıl, tüm eserlerinin bir nevi sentezi niteliğinde olan ve yeni rejimin önemli ideolojik metinlerinden biri olan *Türkçülüğün Esasları*'nı yayımlar.¹⁴

Gökalp sadece Durkheim'in kuramsal çerçevesini içselleştirmekle kalmaz, aynı zamanda Durkheim'in geliştirdiği kavramsal araçları Osmanlı-Türk toplumunu analiz etmekte de kullanır. Böylece ithal ettiği doktrini kendi özgün çalışmalarında uygulamaya koyar.¹⁵ Gökalp kısaca "milli bir içtimaiyat" geliştirmeyi amaçlar.¹⁶ Tamamlanmamış bir çalışmasını tanımlamak için kullandığı şu formül aslında genel olarak onun sosyolojisini özetlemektedir: "Bu kitap, hem tercümedir hem de telifdir."¹⁷ Gerçekten de Gökalp'in sosyolojik üretimi, bu anlamda hem aktarma - başta Durkheim'dan olmak üzere - hem de özgün olma özelliği taşımaktadır. Türk sosyolojisinin kurucusunun, Durkheim'in yazılarından uzun pasajlar ödünç alıp tercüme ettiği görülmektedir. Fakat Durkheim'in kavramsal

çerçevesinin olduğu gibi, bire bir aktarıldığını (*transposition*) söylemek de yanlış olacaktır. Gökalp'in eserlerinde, Durkheimgil sosyolojiyi Türkiye bağlamına uyarlama ve uygulama gayreti, kısacası özgün bir sosyoloji ortaya koyma çabası dikkat çekmektedir.

Gökalp, düşünsel üretiminin merkezine millet, milliyetçilik, hars, medeniyet, millî şuur, Türk kimliği, korporatizm gibi kavramları yerleştirmiştir. Türk milliyetçiliğini kuramsal bir çerçeveye oturtmak üzere, diğer bir ifadeyle Türkçülük ideolojisini kurmak için, bilhassa Türklerin eski tarihi, toplumsal örgütlenme biçimleri, örf, âdet ve gelenekleriyle ilgilenmiştir. "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Edilecek Usul"¹⁸ ve "Eski Türkler'de İctimai Teşkilat ile Mantıkî Tasnifler Arasında Tenazur"¹⁹ başlıklı makalelerinde Durkheimcı bir perspektifle eski Türk tarihini incelemiştir. Özellikle yukarıda zikrettiğimiz ikinci makalede, Durkheim ve Mauss tarafından 1903'te *L'Année sociologique*'te yayımlanan bir araştırmada²⁰ sunulan yöntemi takip etmiştir. Adı geçen makalede, Durkheim ve Mauss, Avustralya ve Kuzey Amerika yerlilerini inceleyerek, mantığın toplumsal bir kurgu, bilimsel mantığın ise tarihsel ve toplumsal bir kurum olduğu savını dile getirmişlerdir. Gökalp de aynı düşünceyi savunmuş ve eski Türkleri aynı metodu kullanarak incelemiştir.

Durkheim'in etkisiyle Gökalp'in sosyolojisi evrimci bir nitelik arz eder. Gökalp'e göre tarih boyunca genelde insan toplulukları, özeldi ise Türkler, dört safhadan geçmiştir: Aşiret (ilkel veya göçebe), kavim (akrabalık bağıyla teşekkül etmiş grup), ümmet (dini temel alan örgütlenme) ve millet, diğer bir ifadeyle "harsî millet".²¹

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi sosyologu Gökalp'in başyapıtlarından biri de *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*'tır.²² Kültür (hars) ve medeniyet ayrımını bu eserinde kavramsallaştırır.²³ Gökalp'e göre "kültür", bir halkın derin ruhunu, bireysel dehasını; "medeniyet" ise maddi ilerlemeyi, iktisadi ve teknik gelişmeyi ifade eder. Bu kavramsallaştırma ilk bakışta Alman romantizminin önemli kalkış noktalarından olan kültür-medeniyet karşıtlığını / antitezini çağırıştır.²⁴ Gökalp de Alman romantikleri gibi, Aydınlanma'nın tektipleştirici evrenselciliğine dayanan ve millî bireysellikleri görmezden gelen bir medeniyet düşüncesini reddeder. Ancak bir noktada onlardan ayrılır. Gökalp, Alman romantikleri

tarafından mahkûm edilen soyut bir medeniyet anlayışına karşı çıkmakla birlikte, onların yaptığıının tersine “medeniyet”i “kültür”ün antitezi olarak konumlandırmaz. Bilakis, Gökalp’e göre kendi kültürünü muhafaza ederek başka bir medeniyete (Batı) dâhil olmak mümkündür. Benzer bir düşüncüyü Durkheim’da da görürüz. Mauss ile birlikte kaleme aldığı ve medeniyetlerin sosyolojinin araştırma nesnelerinden birini teşkil etmesi gerektiğini savunduğu bir yazısında Durkheim medeniyet algısını şöyle ortaya koyar:

Sadece yalıtılmış olaylar yoktur, karmaşık ve dayanışık (mütesanit, *solidaire*) sistemler vardır. Bunlar, belirli bir siyasi organizmayla sınırlandırılmaz ancak zaman ve mekân içine yerleştirilebilirler. Kendi içinde bir bütünlüğü ve kendine has bir var olma biçimi olan bu olaylar sistemine özel bir ad vermek uygundur: Medeniyet adlandırması bize en münasip adlandırma olarak görülmektedir. ... Bir medeniyet, içinde belli bir sayıda ulusun bulunduğu ve her ulusal kültürün özel bir form teşkil ettiği tüzel bir ortamdır (*milieu moral*). ... Ulusal toplulukların üzerinde daha geniş, daha muğlak bir şekilde tanımlanmış ancak kendi kişiliği olan ve yeni bir türün toplumsal yaşamının merkezini teşkil eden başka topluluklar da bulunmaktadır. *Bir* insan medeniyeti yoktur, her halkın özgün kolektif yaşamına hükmeden ve onu kapsayan farklı medeniyetler var olmuşlardır ve hâlihazırda olmaya devam etmektedir. Efsaneler, masallar, para, ticaret, güzel sanatlar, teknik, aletler, diller, kelimeler, bilimsel bilgi, edebi form ve idealler, tüm bunlar seyahat ederler, ödünç alınırlar, kısacası belirli bir topluma ait olmayan tarihten neşet ederler.²⁵

Gökalp, Durkheim’ın medeniyet yorumuna daha yakın durur. Ona göre “kültür millî olduğu hâlde, medeniyet milletlerarasıdır. Kültür, yalnız bir milletin dini, ahlaki, hukuki, akli, estetik, lisanî, iktisadi ve fenni hayatlarının ahenkli bir bütünüdür. Medeniyet ise aynı medeniyet dairesine giren birçok milletlerin sosyal hayatlarının müşterek bir yekûnudur. Mesela, Avrupa ve Amerika medeniyet dairesinde bütün Avrupalı milletler arasında müşterek bir *Batı Medeniyeti* vardır. Bu medeniyetin içinde birbirinden ayrı ve müstakil olmak üzere bir İngiliz kültürü, bir Fransız kültürü, bir Alman kültürü ilh. mevcuttur.”²⁶

“Kültür” ve “medeniyet” kavramsallaştırmaları Gökalp’in savunduğu muhafazakâr modernliğin (“asri medeniyetin akıl ve ilmiyle donanarak bir Türk-İslam harsı yaratmak”)²⁷ teorik temel taşlarını oluşturmaktadır.

Gökalp’e göre sosyoloji, medeniyetleri ve kültürleri karşılaştırır ve toplumlara rehberlik edebilmek için onları yöneten kanunları ortaya çıkarmayı hedefler. Sosyoloji sadece toplumun bilimi değil aynı zamanda toplum için bir bilimdir. Bu anlamda sosyoloji bireylerin görevlerini ortaya koymalı ve böylece sağlıklı ve dengeli bir toplum yaratmayı amaçlamalıdır. Comte’un pozitivizmin düsturlarından biri olarak vazettiği “haklar her yerde ödevlerle ikame edilmelidir” (“*substituer partout les devoirs aux droits*”)²⁸ fikri Gökalp’in düşüncesinde de yankı bulmaktadır: “Sakın ‘hakkım var’ deme; hak yok, vazife vardır!”²⁹

Gökalp aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik yöntem üzerine de makaleler kaleme almıştır. Ancak, bu yazılarında yer yer önemli çelişkiler göze çarpmaktadır. Bir örnek vermek için önce, Durkheim’dan esinlenerek yaptığı “şey’i tarih” (nesnel tarih) - “millî tarih” ayırımına kısaca değinelim.³⁰

Gökalp’e göre “şey’i tarih” olayları oldukları gibi değerlendirmeyi öngörür, belgeleri inceler ve bunları “abideler” ile karşılaştırır. Bu tarih anlayışı, sadece geçmişteki olayları ortaya çıkarmaya çalışmaz aynı zamanda tarihsel olayların nedenlerini, onlara yön veren kanunları da tespit etmeye gayret eder. Gökalp de, Durkheim gibi, tarihsel olayların “münferid” olmalarının, onları yöneten bir kanun olduğu gerçeğiyle çelişmediğini düşünür. Kanunları tespit etmek için çeşitliliği, çoğulluğu aramaya, olabildiğince çok sayıda olaya bakmaya gerek yoktur. Bir olay tarihte yalnızca bir kez meydana gelebilir, fakat bu onun genel bir toplumsal tip (enmuzec) sayılmasına engel teşkil etmez. Gökalp bu düşüncesini somutlaştırmak için tarihte benzersiz bir görüngü olan fakat toplumsal bir tipi temsil eden Roma İmparatorluğu’nu örnek verir. Bu imparatorluğun çöküşü incelenirken tarihsel bir kanun keşfedilebilir. Zira Gökalp’e göre, kanun nedensel bir ilişkiden ibarettir; aranıp bulunması gereken şey nedendir. Böylece geçmişte yöneten kanunları ortaya çıkarmak ve dolayısıyla nesnel tarihi sosyolojiye yakınlıktır yapmak mümkün olacaktır. Gökalp’e göre nesnel tarih bilimsel bir karaktere sahiptir ve onu sosyolojiden ayırmak mümkün değildir.

Millî tarihin amacı ise tamamen pedagojiktir. Hedefi, gençlere vatanlarını sevdirmek, milletlerini ve ecdadını tanıtmaktır. Kahramansı bir tarih anlatısı aynı zamanda gençliğin önüne bir ideal koymak anlamı da taşımaktadır. Bu özelliğiyle millî tarih, bir bilim değil, pedagojik bir sanattır.

Gökalp'e göre, her iki tarih türü de faydalı ve gereklidir. Fakat tarihçiler bu iki türü birbirine karıştırmamalı, millî tarihin yöntemini nesnel tarihin içine katmamalıdır. Zira nesnel tarih insanlığın hafızasıdır, millî tarih ise milletin şuuru.

Nesnel tarih iki farklı şekilde yapılabilir: geçmişin tüm izlerini veya belgelerini bulup ortaya çıkarmaya çabalayan, belgelerin orijinlerini, içeriklerini ve anlamlarını tahlil ve eleştiriye tabi tutan "analitik tarih" ve tarihsel olaylar arasındaki nedensellik ilişkisini ortaya koymaya çalışan ve buradan yola çıkarak hadiselerin zaman içerisinde birbiri ardına akışını yöneten genel kanunları tespit etmeyi amaçlayan "sentetik tarih". Sosyolojiye yakın olan bu ikinci tür, yani sentetik tarihtir. Gökalp, bu iki tür arasında da bir bağ olduğunu tespit ederek, detayları gözlemlemenin (analitik tarih), genel bir fikre ulaşma ve böylece değişimin kanunlarını belirlemenin (sentetik tarih) tek yolu olduğunu söyler. Orijinal belgelerin analizine dayanan bilimsel bir tarih metodu geliştirmeye çalışan Fustel de Coulanges (1830-1889)'a atıfla Gökalp, basit bir senteze ulaşmak, basit bir nedensellik ilişkisi kurabilmek için bazı durumlarda yıllarca süren analizlerin gerekebileceğini ifade eder.

İşte yukarıda işaret ettiğimiz tutarsızlıklardan biri tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bir yandan Durkheim'dan esinlenerek, kanunları tespit etmek için olabildiğince çok sayıda olaya bakmaya gerek yoktur diye yazan Gökalp, öte yandan, bunun tam tersini, yani basit bir senteze ulaşmak için detayları yıllarca gözlemlemenin gerekebileceğini söylemektedir. Ancak belki de, bu tür çelişkili ve eksik ifadeler, sahibinin içinde bulunduğu geçiş dönemi ve sosyopolitik çalkantılar, siyasi faaliyetlerinin yoğunluğu ve deruhte ettiği ideolojik misyonun yükü hesaba katılarak değerlendirilmelidir. Hepsinden önemlisi, bu yazıların, sosyal bilim ve Batılı anlamda bir felsefe geleneğinin bulunmadığı bir ortamda yetişen ve el yordamıyla özgün bir toplumbilim kurma gayretinde olan bir kişinin kaleminden çıktığını gözden uzak tutmamak gerekir.

Sonuç

Netice olarak, sosyolojinin müstakil bir bilim dalı olarak tanınması için akademik bir mücadele içinde olan, bu doğrultuda sosyoloji ile diğer disiplinler arasına yüksek duvarlar ören Durkheim'ın, tarih söz konusu olunca daha açık bir tutum içinde olduğu görülmektedir. Durkheim, özerklik adına etrafını yüksek duvarlarla ördüğü sosyolojiden tarihe âdeta bir açık kapı bırakmıştır. Durkheim, sosyolojinin tarihe olan ihtiyacına, toplumsal olguların analizi için elzem salt bilimsel-yöntemsel bir gereklilik olarak bakmaktadır. Gökalp'te ise tarihe olan ihtiyaç ve geçmişe olan ilgi, bilimsel olduğu kadar ideolojiktir de. Türk milliyetçiliği ve ulus-devletin sembolik temellerini atarken Gökalp'e en fazla veriyi bizzat kendi yaptığı tarihsel araştırmalar sağlamıştır. Son tahlilde, gerek Durkheim, gerekse Gökalp, kurucu babalar olarak daha sosyolojinin ilk oluşum safhasında, bu yeni bilim dalı ile tarih arasında vazgeçilmez bir ilişki olduğunu teslim ederek tarihsel bir sosyolojinin ilk müjdeleyicileri olmuşlardır.

Dipnotlar

1. Durkheim'ın tarih disiplini ile ilgili görüşleri için özellikle bkz. Robert N. Bellah, "Durkheim and History" (1959), *Émile Durkheim*, Ed. Robert Nisbet, New Jersey: Prentice Hall, 1965; Philippe Steiner, "Durkheim, la méthode sociologique et l'histoire", *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Ed. Massimo Borlandi ve Laurent Mucchielli, Paris: Harmattan, 1995 ve Yves Déloye, *Sociologie historique du politique*, Paris: Editions la Découverte, 1996, s. 9-11. Ayrıca bkz. Charles-Henry Cuin (Ed.), *Durkheim d'un siècle à l'autre, lectures actuelles des "Règles de la méthode sociologique"*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
2. Y. Déloye, *a.g.e.*, s. 9.
3. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınlar 1994, s. 125-126. Fransızca aslı için krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF, 1997 (1895), s. 76-77.
4. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 128; krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 79.
5. Steiner, "Durkheim, la méthode sociologique et l'histoire", s. 168.

6. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 199; krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 136.
7. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 200; krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 136-137. Durkheim'in bu ifadeleri, Karl Marx'ın tarihsel sosyolojinin temel prensibini ortaya koyan şu meşhur ifadesini hatırlatır: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi isteklerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan veri olan, belirlenmiş ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar", Karl Marx, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris: Éditions Sociales, 1976 (1852), s. 15.
8. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 195; krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 132.
9. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 195-196; krş. *Les Règles de la méthode sociologique*, s. 133.
10. *L'Année sociologique*'e önsöz, 1898, s. III.
11. Ziya Gökalp'in hayatı ve düşüncesi üzerine zengin bir bibliyografya mevcuttur. Burada en temel olanları vermekle yetinelim: Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: the life and teachings of Ziya Gökalp*, Londra: Harvill Press, 1950; Niyazi Berkes (Der., Çev. ve Önsöz), *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp*, Londra: George Allen and Unwin, 1959, Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden: E. J. Brill, 1985; M. O. Okay, s. H. Bolay, s. Anar, "Gökalp, Ziya", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Cilt XIV, 1996, s. 124-137.
12. Bu enstitünün kuruluş tarihi olarak genellikle 1915 yılı verilmektedir. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda İctimaiyat Darülmesai'si'nin kuruluş tarihinin 1914 veya 1916 olduğu belirtilmektedir. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün öncülü olan bu enstitünün kuruluş tarihi üzerine bkz. Tülay Kaya, "İctimaiyat'tan Sosyoloji'ye: İÜEF Sosyoloji Bölümü'nün Tarihine ve Sosyoloji Dergisine Dair", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt VI, Sayı 11, 2008, s. 713-730 ve İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1991, s. 13-23.
13. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından yayımlanan *Sosyoloji Dergisi*'nin öncülü *İctimaiyat Mecmuası* için bkz. M. Kanar (Yay. Haz.), *İctimaiyat Mecmuası*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1997 ve T. Kaya, "İctimaiyat'tan Sosyoloji'ye...", a.g.m.
14. Ankara, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, 1339 (1923). Yeni basım için bkz. *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

15. Z. F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri*, Cilt I, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1971, s. 144.
16. Z. Gökalp, "Millî İçtimaiyat", *İçtimaiyat Mecmuası*, Sayı 1, 1333 (1917), s. 25-36. Ayrıca bkz. Korkut Tuna, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *İÜ İktisat Fakültesi Sosyoloji Konferansları*, XXI, İstanbul, 1986, s. 51-67.
17. "Ahlaka ve Terbiyeye Tatbik Edilmiş Muhtasar İçtimaiyat", *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, Yay. Haz. A. N. Göksel, İstanbul: Işıl Matbaası, 1956, s. 64. *Muhtasar İçtimaiyat* adıyla bilinen bu kitap, liseler için sosyoloji ders kitabı olarak tasarlanmıştı. Kitabın başlığının altına eklenmiş şu ifade dikkat çekicidir: "Misalleri, diğer medeniyetler gibi Türk medeniyetinden de alınmıştır".
18. Z. Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul", *Millî Tettebular Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs-Haziran, 1331 [1915], s. 193-205. Bu makalenin sonraki basımı için bkz. Z. Gökalp, *Makaleler III*, Yay. Haz. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977. Gökalp bu makalesinde, Durkheim'in felsefe, tarih ve psikoloji karşısında sosyolojinin özerkliğini sağlamak için ortaya koyduğu meşhur ilkeyi aynen alır: Bir toplumsal olgu ancak başka bir toplumsal olguyla açıklanabilir; *Sosyolojik Metodun Kuralları*, s. 208; kırs. *Les règles de la méthode sociologique*, s. 143; Z. Gökalp, *Makaleler III*, a.g.e., s. 7.
19. *Millî Tettebular Mecmuası*, Sayı 3, Temmuz-Ağustos, 1331/1915, s. 385-456; Z. Gökalp, *Makaleler III*, a.g.e., s. 17-98.
20. Emile Durkheim, Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, Cilt 6, 1903, s. 1-72.
21. Z. Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul" (1915), *Makaleler III*, Yay. Haz. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977, s. 12-15. "Harsî millet" kavramı için bkz. s. 13; "İçtimai Neviler", *Makaleler VIII*, Yay. Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981 (1330/1914), s. 36-42. Toplumu evrimci bir perspektiften ele alışı için ayrıca bkz. *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990 (1923), s. 81 vd.
22. Gökalp bu formül ilk olarak 1913'te *Türk Yurdu*'nda (Cilt 3, Sayı 35) "Üç Cereyan" başlığıyla yayımlanan bir yazısında kullanmıştır. Aynı metin, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yeniden basılmıştır: *Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, İstanbul: Yeni Mecmua, 1918.
23. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*'nda bu kavramlar üzerinde tekrar duracaktır, s. 30-51.

24. Louis Dumont, *L'idéologie allemande: France-Allemagne et retour*, Paris: Gallimard, 1991, s. 80 ve Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociale*, Paris: Éditions La Découverte, 2001, (1996), s. 10-13.
25. M. Mauss ve E. Durkheim, "Note sur la notion de civilisation", *Année sociologique*, Cilt XII, 1913, s. 46-50, vurgu yazarlara ait.
26. Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 30, vurgular bize ait.
27. Z. Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 42.
28. A. Comte, *Système de politique positive*, Paris, Cilt III, 1853, s. xxxvi.
29. Z. Gökalp, "Ahlak", *Yeni Hayat*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1918. Latin harfleriyle yeni basım için bkz. *Yeni Hayat - Doğru Yol*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 13.
30. Bkz. "Tarih İlim mi, Yoksa Sanat mı" ve "Tarihte Usul", Z. Gökalp, *Makaleler VII: Küçük Mecmuadaki Yazılar*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1982. Gökalp'in tarih algısı ve özellikle *şey'i tarih* ve *millî tarih* kavramları için bkz. M. Ali Beyhan, "Ziya Gökalp'in Tarih Anlayışı ve Türk Medeniyeti Tarihi Adlı Eseri", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 13. Sayı, 2006, s. 46-61.

Hilmi Ziya'nın Ziya Gökalp'i

*Yücel Bulut**

Ziya Gökalp, Türk sosyolojisinin akademik kuruluşunu gerçekleştiren kişidir. Türkiye'de sosyolojinin kullanım alanı, onunla birlikte, farklılaşmış ve genişlemiştir. Gökalp'in Türk düşüncesi ve üniversitesi için önemi yalnızca, sosyoloji alanındaki faaliyetlerinden kaynaklanmaz. O, bir yandan Darülfünun'da sosyoloji kürsüsünü kurarken, bir taraftan da Türk toplumuna ilişkin düşüncelerini destekleyecek ve geliştirecek farklı disiplinlerle ilişki kurmaya özen göstermiş, bu çerçevede interdisipliner bir mahiyet arz eden *eseri* için farklı disiplinlerde akademik faaliyetler yürüten bir akademisyenler grubu oluşturmayı da ihmal etmemiştir. Bunun anlamı, Gökalp'in bütün bir üniversiteyi ve hatta tüm bir eğitim sistemini kapsayacak denli geniş bir proje üzerinde çalıştığıdır.

Gökalp'in düşünceleri, çeşitli isimler tarafından değişik kaygılardan hareketle pek çok eleştiriye uğramıştır. Fakat bütün bu eleştiriler, tersinden, Gökalp'in eserinin ne denli kapsamlı olduğunun da bir işareti olarak anlaşılabilir. Taha Parla, "Türkiye'deki egemen korporatist düşüncenin ilk ve hâlâ en yetkin sistematik düşünürü ise Ziya Gökalp'tir,"¹ derken de onun bu kuşatıcı yanına dikkat çekmektedir.

Gökalp; bir taraftan kendisinden önceki düşünürlerimizin gerçekleştirdikleri tartışmaları derleyip toparlayarak basitleştirmiş, öte yandan da hemen her alanı kapsayıcı yeni bir siyaset ve toplum önerisi geliştirmiştir. Başka bir deyişle, ona yöneltilen 'basidlik', 'üst yapısal kimlik meseleleriyle uğraştığı' vb. şeklindeki eleştiriler ya da küçümsenen kimi özellikleri, pekâlâ onun başarısının nedenleri olarak da okunabilir. Gökalp'in bu kuşatıcılığı onu, Türkiye'nin değişen koşullarında siyasal ve

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

düşünsel hayata ilişkin yeni bir şeyler söylemek isteyenlerin hesaplaştıkları, tartıştıkları bir figür haline sokmaktadır. Bu açıdan Gökalp, gerçekten de Türkiye'ye yeni bir şey söyleme iddiasında olanlar için bir *klasik* işlevi görmektedir.

Klasikler, “bir kültürün standartlarını ve sınırlarını belirleyen eserler olarak, sadece geçmişte üretilmiş değil, bugün de yaşayan ve hayatiyetini muhafaza eden ürünlerdir. Bu anlamda klasikler sadece kültürel önemi değil, aynı zamanda sürekliliği de olan eserlerdir.”² Herhangi bir alanın klasikleri, o alanın standartlarını belirledikleri gibi, o alandaki tartışmaların geliştirilmesinde de önemli işlevler yüklenir. Bir alanda üretilen düşüncelerin gelişimi ya da geçerliliği yalnızca o alanın standartlarını belirlemiş olan klasiklerin çerçevesine uygun bilgi üretimiyle sınırlı değildir. Ayrıca bu, zorunlu bir durum da değildir. Ancak her hâlükarda klasikler, o alandaki düşüncelerin gelişimine hizmet ederler.

Jeffrey Alexander, “Bir klasiği karşılıklı kabul etmek ortak bir referans noktasına sahip olmak demektir. Klasikler kompleksliği azaltır. (...) O birçok farklı genel bağlılığı özetleyen -temsil eden- bir simgedir,” cümleleriyle tanımladığı klasiklerin dört işlevsel yararından söz ediyor:

- (1) (...) klasikler teorik tartışmayı basitleştirir ve böylelikle kolaylaştırır. Klasikler bunu, olumsal entelektüel hayatın akışı içinde üretilen iyi sınıflandırılmış çok sayıda formülasyonun yerini çok az sayıda eserin almasını sağlayarak -onları kalıp- yargılar oluşturarak veya bir standartlaştırma süreciyle temsil ederek- başarırlar.
- (2) İkinci işlevsel yararı, klasiklerin, değerlendirilmeleriyle ilişkili kriterleri açıklama zorunluluğu duymadan, genel bağlılıkları savunmayı mümkün kılmasıdır.
- (3) Üçüncü işlevsel yarar ironiktir. Ortak bir klasik iletişim aracı olduğu varsayıldığı için, genel bir söylemin varlığını kabul etmemek mümkün olur.
- (4) Son olarak, klasiklerin sağladığı özet bilgi onlara bu tür bir ayrıcalıklı konum sağladığı için, klasiklere referans sadece stratejik ve araçsal nedenlerle önemli hâle gelir. Her gayretli sosyal bilimcinin ve her yükselen okulun kendini klasik kurucular nezdinde meşrulaştırması doğrudan kendi çıkarıdır. Klasiklere gerçek ilgi olmadığına bile,

disiplinin normatif değerlendirme kriterlerinin geçerliliğini yeniden sorgulamak istediğimizde, klasikleri eleştirmek, yeniden okumak ve yeniden keşfetmek gerekir.³

Klasik olarak nitelenen bir eserin ya da külliyyatın işlevi, yalnızca belli düşüncelerin meşrulaştırılmasında kıstas olarak kullanılması olarak karşımıza çıkmaz. Bazen bütünüyle bunun dışında, kişi farklı düşüncelerini klasik olarak nitelenen/değerlendirilen kişi ve eserlerin eleştirisi üzerinden de gerçekleştirebilir. Jeffrey Alexander'ın yukarıda dördüncü maddede sözünü ettiği bu işlevin bir benzerini Italo Calvino da "Klasikleri Niçin Okumalı?" başlıklı yazısında vurgular. Söz konusu yazısında Calvino'nun yapmış olduğu bir düzine tanım denemesinden sekizincisi de şudur:

Bir klasik, sürekli olarak kendisi hakkında bir eleştirel söylentiler bütününe tahrik eden, ama hep onları silkeleyip üzerinden atan bir yapıttır.

Klasığın, bizim bilmediğimiz bir şeyi öğretmesi gerekmez; bazen klasik yapıtta, hep bildiğimiz (ya da bildiğimizi sandığımız), ama ilk kez onun söylediğini (ya da her durumda, özel bir biçimde onunla bağlantılı olduğunu) bilmediğimiz bir şeyler keşfederiz. Bu da, bir kökenin, bir ilişkinin, bir aidiyetin keşfinde her zaman olduğu gibi, büyük bir tatmin duygusu veren bir sürprizdir.⁴

Çağdaş Türk düşüncesi üzerine çalışanların eserlerinde Gökalp'e merkezî bir konum atfedildiği aşîkardır. Kimileri Gökalp'i kendi düşüncelerini meşrulaştırmak için bir referans olarak kullanır, kimileri de onu eleştirmek için yola çıkar. Ancak her iki hâlde de, Gökalp'e merkezî bir konum verilir. Bu, kaçınılmaz bir durumdur. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinin bir düşünürü olarak Gökalp, ürettiği içtimai mefkûre, millet şuuru, hars-medeniyet, Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak vb. pek çok kavram ve eseriyle, bu anlamda, elbette Türk sosyolojisi ve Türk siyasi düşüncesi için klasikleşmiş bir figür olarak öne çıkar.

Bu yazıda, Gökalp'in Türk düşüncesi için taşıdığı bu önemden hareketle, kendi düşüncelerini formüle ederken eleştiri amaçlı da olsa Gökalp'i ele alma ihtiyacı hisseden, kendi farklılığını ya da yerini ona nispetle ortaya koymaya çalışan bir başka düşünürümüzün, Hilmi Ziya Ülken'in Gökalp'i ele alış ve değerlendirış biçimi üzerinde durulacaktır.

Hilmi Ziya'nın Gökalp'e ilişkin, müstakil olarak kaleme aldığı küçük hacimli, bir tür antoloji niteliği taşıyan *Ziya Gökalp* adlı bir çalışması bulunuyor. Hilmi Ziya, Gökalp'in çeşitli eserlerinden yapmış olduğu bu derlemeye yazdığı özlü giriş dışında, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde de Gökalp'e önemli bir yer ayırmıştır. Hilmi Ziya, ayrıca, çeşitli konularda kaleme aldığı yazılarında Gökalp'e ufak tefek değinilerde bulunmuştur. Özellikle de, Türk modernleşmesine ya da Türk toplumunu ele alma biçimlerine ilişkin kimi değerlendirmelerinde eleştirdiği bazı düşüncelerin Gökalp tarafından dile getirildiği ya da onun da paylaştığı olduğu düşünceler olduğu hatırlanmalıdır. Örneğin Tanzimat'ın 100. yılı vesilesiyle tertip edilen 1939 tarihli sempozyumda sunduğu "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri"⁵ başlıklı tebliğinde dile getirdiği eleştiriler, dolaylı da olsa, Gökalp'in hars-medeniyet yaklaşımına da bir eleştiridir. Türkiye'de sosyolojinin gelişimine, sosyoloji öğretimine ve Türkiye'deki sosyoloji araştırmalarına dair kaleme aldığı çeşitli yazılarında Sabahattin Bey ile Gökalp'in sosyoloji anlayışlarının mukayeseli bir değerlendirmesini yapmıştır. İşte bu yazıda, Hilmi Ziya'nın Gökalp'e ilişkin görüşleri temelde bu başlıklar etrafında toparlanmaya ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Hilmi Ziya'nın Gökalp'e ilişkin görüşlerini temelde iki eserinde yoğun olarak bulabiliriz. 1942'de kaleme aldığı *Ziya Gökalp*⁶ başlıklı derlemesinin girişinde Gökalp'e karşı eleştirel ve mesafeli bir tutum takınan Hilmi Ziya, 1966 tarihli *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde⁷ Gökalp'i tanıtmaktan öteye pek geçmez. Dahası, yaklaşık 20 yıllık bir ara ile yayımlanan bu iki çalışması arasında, Gökalp'e ilişkin değerlendirmelerinde merkeze aldığı temalar ve üslup açısından belli farklar göze çarpar.

Ziya Gökalp adıyla yayımladığı derlemenin giriş yazısında pozitivistizmin Türkiye'deki macerasından kısaca bahseden Hilmi Ziya, Gökalp'i "içtimai pozitivistizm" bağlamına oturtmaktadır. Gökalp'in *içtimai pozitivistizmi*, Hilmi Ziya'ya göre, "içtimai meseleyi ifade edecek öyle bir lisan lazımdı ki, hem müspet ilimlere dayanmak iddiasıyla hareket etsin hem de *efkârı umumiyyeyi* rahatsız etmesin: Dine, ahlaka, dile... ve bütün içtimai kıymetlere karşı *muhafazakâr* bir bakışla, hâkim zümrenin yapmak istediği reforma uygun olsun; yoksa toplumun hakiki derdine cevap vermeye, yarayı deşmeye kalkmasın,"⁸ şeklinde formüle ettiği ihtiyaçtan doğmuştur. Hilmi Ziya, İttihat ve Terakki'nin *siyasi hamlesine* paralel ortaya çıktığını

ifade ederek, Gökalp'in üretiminin siyasal bir boyutu olduğuna dikkat çeker. Gökalp, Hilmi Ziya'ya göre, "Türkçülük hareketini İslamcılık ve Garpçılıkla birleştirerek imparatorluğun ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji meydana getirmeye çalışırken *ilime* dayandığını iddia ediyordu." Gökalp'in bu noktadaki yol göstericiliğinin gücünün nereden kaynaklandığına ilişkin Hilmi Ziya'nın tespitleri ise şu şekildedir: "Onun mürşitliği kuvvetini eski kelimeler, fıkıh veya tasavvuf yerine içtimaiyattan alıyordu. Bütün makalelerinde *içtimaiyat ilmine göre* dayanak noktasıydı." Hilmi Ziya, şu uyarıyı yapmadan da geçmez:

Fakat bu ilim, yalnız A. Comte (1798-1857) ve E. Durkheim'in (1858-1917) temsil ettikleri "içtimai felsefe"ydi. Pozitivizm anlayışına göre, cemiyet ilmi, hayata ve maddeye irca edilemeyen içtimai hadiseler dediğimiz sınırlı, göreceli ilişkilerin ilmiydi: Pozitivizm bilgi kuramında eşyayı değil, yalnız izlenimleri kabul ettiği için, hayati ve ruhi hadiselerle indirgenemeyen içtimai intibalar, ona göre "maşerî tasavvurlar" idi. Bu suretle içtimai pozitivizm kolaylıkla bir içtimai idealizm halini alabiliyordu.¹⁰

Gökalp'in sosyolojiyle ilgisini de yine bu çerçevede şu cümlelerle değerlendirmekteydi: "İçtimai meseleye cevap vermek isteyen siyasi zümreler için materyalizm fazla haşin ve çıplak, idealizm fazla şahsiydi. Kanaatini kitleye *iman* hâlinde telkin edebilmek için en müsait şekil, fıkıhın mutlak emirleri yerine *içtimaiyatın ilmi* idealini koymaktı."¹¹

Gökalp'in düşüncelerini sistematik bir biçimde, belli kavramlar etrafında özetleyen ve değerlendiren Hilmi Ziya, onu bir "çöküş devri mütefekkir" olarak tanımlar. Onu, kelimenin dar anlamında "feylesof" olarak adlandıramayacağımızı belirten Hilmi Ziya'ya göre Gökalp,

(...) meşgul olduğu Batı ilmine dayanarak cemiyetimizin bütün meselelerini en etraflı ve sistematik bir tarzda görmüş olan ilk büyük mütefekkidir. Ondan evvel gelenlerde, hiçbir zaman bu tamlığı, tecânüsü ve sistemi göremeyiz. Onlar, ya kuramlarının genel meselelerinde kalmışlar; onları bütün içtimai meselelere kadar tutarlı bir halde indirmesini bilmemişler; yahut da yalnızca bir fikir heveslisi, bilgiç veya mütercim olarak kalmışlardır. Bazılarının oldukça geniş bilgilerine rağmen, arkalarında hiçbir kuvvetli iz bırakmadan silinip

gitmeleri bundan ileri gelir. Ziya'nın felsefi enginliği, belki onlar kadar olmayabilir; fakat fikirleri arasındaki insicam ve onların ehemmiyeti meşgul eden bütün meselelere uygulanması tutarlı, kuvvetli bir akım uyandırmasına ve ilk defa bir düşünce geleneği kurmasına sebep oldu.¹²

Hilmi Ziya'ya göre Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* kitabında Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık şeklinde ortaya çıkan cereyanlar arasındaki karşıtlığı “bir sistem içerisinde çözmeye çalışan” ilk kişidir.¹³ Bu meyanda Hilmi Ziya, Gökalp'in içtimai sistemini “basit bir uzlaşmacılık” olarak görmez. Ona göre Gökalp, *içtimaiyatçı* görüşüyle Tanzimat ve Meşrutiyet'in bir türlü barışamayan üç anlayışını birleştirme başarısını göstermiş bir şahsiyettir.¹⁴

Gökalp'in “kapitalist burjuva üretime taraftar” olduğunu belirten Hilmi Ziya, onun aynı zamanda “milliyet bilincinin uyanması için fikrî yollara da başvurdu”ğunu belirtiyor. Hilmi Ziya, Gökalp'in, “milliyeti ırkla, *kavimle, dil ailesiyle* karıştırmadı”ğı kanaatindedir. Ona göre Gökalp, “Bu mânâda ırkçı Türkçülerden ayrılıyor. *Turanlılık*'i ancak Osmanlı birliğini tamamlayan bir ideal diye kabul ediyor.”¹⁵ Gökalp'in milliyet konusundaki farklı kavramsallaştırması üzerinde hassasiyetle duran Hilmi Ziya, benzer bir hassasiyeti, onun dil konusundaki görüşlerinde de tekrarlar ve Gökalp'in “Türkçeleşmiş Türkçedir” prensibiyle bütün sunî dil teşebbüslerine karşı tavrı aldığını belirtir.¹⁶

Gökalp'in Türk tarihine ilişkin *İslam'dan evvel, İslami ve modern* olmak üzere üç başlık altında gerçekleştirdiği tasnifin, takipçileri tarafından Türk edebiyatı, Türk hukuku, Türk tefekkürü vb. alanlardaki tarih çalışmalarında temel alındığını vurgulayan Hilmi Ziya, “Türk medeniyeti tarihinde genel bir şema çizdi. Sistemli kafasıyla, bu şemanın içerisinde doldurmaya çalıştı. Fakat 1916-1918 arasında ancak üç sene devam edebilen çalışmaları bu kadar geniş bir planı, derin ve kapsamlı tetkiklerle doldurmaya müsait değildi. Kendisi de bu işin imkânsızlığını fark ettiği için, daha çalışmalarına başlarken, bu yolda çalışacak uzmanları yetiştirmeyi unutmadı,”¹⁷ diye yazarak Gökalp'in hem tarih çalışmalarındaki etkisine ve hem de bir başka özelliğine, ekip kurma arzusuna ve becerisine dikkat çekmektedir.

Hilmi Ziya, içtimai felsefesinin temel taşıını Durkheim içtimaiyatının oluşturduğunu belirttiği Gökalp'in, bütün tetkiklerinde, Durkheim'in *İçtimaiyat Usulünde Kaideler* adlı eserini temel aldığıın altını kalın kalın çiziyor. Ziya Gökalp'in "Zamanına kadar gelen materyalistler veya dinsizler ile idealistler veya dindarlar arasındaki uçurumu doldurur gibi görünmesi"ni,¹⁸ "*Milli mefkurenin, ahlakın birer ideal olarak sevilmesini istemesine, aynı zamanda onların içtimai birer vakıa olarak tetkik edilmesi gerektiğine*"¹⁹ olan inancına bağlıyor.

Hilmi Ziya, Gökalp'in Durkheim'in kavramlarını, *kendi amacına göre özelleştirerek* kullanmasına "maşeri vicdan" (kolektif vicdan) kavramını örnek verir:

Mesleki dayanışma birliğinden doğan bir nevi *cooperatisme* müdafaası demek olan Durkheim'in *maşeri vicdan* telakkisi, Fransa'ya göre muhafazakâr bir felsefedir. Fakat Türkiye'yi feodal üretim tarzının bütün kalıntılarından kurtarmak, çağdaşlaştırmak ve sanayileştirmek isteyen Ziya Gökalp'te *milli vicdan* telakkisi çok ileri bir harekettir. Bu bakımdan, tamamen Durkheimci gibi görünen Türk mütefekkirini cemiyette oynadığı rol bakımından ondan ileri görmek elzemdir.²⁰

Durkheim'i takip eden Gökalp, din konusu üzerinde de durur. Hilmi Ziya'ya göre, "devletçi bir felsefeye sahip" olan Gökalp'te "esas olan din değil devletti(r)."²¹ Hilmi Ziya, İmparatorluğu takviye için dinin temellerini modern zihniyetle açıklamaya yöneldiğini ve 1918'e doğru gittikçe laikliğe doğru yaklaştığını düşündüğü Gökalp'in "İslamiyet'i artık bir hukuk, dünyevi bir yaptırım değil, bir ahlak ve vicdan meselesi gibi almaya eğilim" gösterdiğini vurgulamaktadır. Gökalp'in din konusunu ele alışıyla ilgili değerlendirmelerini şöyle noktalamaktadır: "Birinci safhada muhafazakâr olduğu halde ikinci safhada ıslahatçı olarak görünüyor. Artık mahkemeleri ve vakıfları şeyhülislamlik idaresinden almak isteyen Ziya, açıktan açığa Allah ile cemiyeti aynı addetmekten çekinmiyor."²²

Hilmi Ziya, Gökalp'in çalışmalarının bir anlamda canlılığının da sebebi olarak değerlendirilebilecek olan bir boyutunu eleştirel bir biçimde değerlendirmektedir. Ona göre "Gökalp'in fikrî hayatına hakim olan siyasetti. Şüphesiz, her mütefekkir içtimai mesele karşısında kendine göre bir vaziyet almaya mecburdur. Gündelik hayatın dalgalanmaları

karşısında fikirleri bütünlüğünü muhafaza eder. Hâlbuki Ziya Gökalp'te çok defa fikirleri idare eden bizzat gündelik siyaset olmuştur.”²³ Onun Turancılığının, Alman emperyalizminden kaynaklandığını düşünen Hilmi Ziya, I. Dünya Savaşı'nın aleyhimize dönmeye başladığı zamanlarda İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin de siyasetinin değiştiğinden bahisle, böyle bir ortamda, Gökalp'in de *Yeni Mecmua*'da “Moğol-Türk ayrılığı ve Tatarların yabancılığı hakkında yazılar yazdığı”ndan bahsettikten sonra, “Hakancılığın hararetli ideologu, inkılaptan sonra cumhuriyetçi olmakta güçlük çekmedi. İmparatorluk devrinde *hakanlık* bir emrivaki idi; fakat onun en ileri savunucusu rolünü üzerine alan bir düşünürün, iki sene içinde, bütün sistemini yeni siyasi şekillere göre değiştirivermesi şaşılacak şeydi!”²⁴ diye yazarken Gökalp'in bu özelliğini eleştirmektedir.

Hilmi Ziya, bu eserde, Gökalp'in yaptığı işin öneminin farkında olan bir kişi olarak konuşuyor. Düşünürün hakkını teslim ediyor, aynı zamanda, düzeyli bir eleştiri üslubu da geliştiriyor:

Ziya Gökalp, sistematik Batı düşüncesinin memleketimizde ilk örneklerinden biridir. Felsefenin fantezi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayata ve topluma bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o gösterdi. Bununla beraber, Batı feylesof ve içtimaiyatçılarına dayanan bu mütefekkirde temel yine Osmanlı İmparatorluğu'nun kavramcı (konseptüalist) görüşüydü: Fikirleri dogma hâline getirmek ve onlardan doğrudan siyasi hareket kuralları çıkarmak... Bu, eski fervacılık ruhunun Avrupalı şekle bürünmesiydi. Bundan dolayı Ziya'nın bütün makalelerinde mantiki sınıflamalar yapan soyut bir zihin, derhâl harekete geçmek isteyen ve fikirlerini *ilmihâl* şeklinde veren telkinci bir ruh hâkimdir.²⁵

Hilmi Ziya, eserlerinde takip ettiği üslup, yöntem ya da anlayış farklılaşmalarını gerekçelendirmek için ipuçları bulabileceğimiz bu eleştirilerini daha da sertleştirerek, biraz da eserinin önceki sayfalarında Gökalp'e ilişkin olarak dile getirdiği kimi düşüncelerine ters düşecek şekilde sürdürür:

Fransız içtimaiyatının esas fikirlerinden hareket ettiği hâlde, onun ifadesindeki olağanüstü yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının sonsuz gözlem, tetkik ve istatistik meraklarına yanaşmamıştır. Bu

itibarla içtimaiyatçı Ziya, ancak genel hatlarında, bir nakilden ibaret kaldı. Türk tarihine ve memlekete ait sosyolojik tetkikleri sırf aksiyon ihtiyacıyla yapılmış seri genellemelerden ibaret kaldı. (...) Ziya Gökalp'in sistemi yine bundan dolayı soyuttu. Doğrudan doğruya realite olan memleketle temasa geçmeyi düşünemedi. Bu hususta onu Tanzimat'ın çoğu düşünüründen ayıramayız: Batı ve Doğu ikiliği onda medeniyet ve hars ikiliği şeklini aldı.²⁶

Hilmi Ziya'nın bu görüşleri; yazısının daha önceki sayfalarında *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* bağlamında Gökalp'in "Tanzimat ve Meşrutiyet'in bir türlü barışamayan üç anlayışını birleştirme"sini başarı olarak niteleyen değerlendirmeleriyle de çelişir. Zira hars-medeniyet ayrımı, Gökalp'in bu eserinde dile getirilmekteydi. Yine *Ziya Gökalp* kitabında Gökalp'i "meşgul olduğu Batı ilmine dayanarak cemiyetimizin bütün meselelerini en etraflı ve sistematik bir tarzda görmüş ilk büyük mütefekkirimiz"²⁷ olarak selamlaması da, buradaki eleştirileriyle pek uyuşmaz. "Ziya memlekete gözlerini çevirmiyordu. (...) Edebiyatın, ahlakın, hukukun hammaddesi olan folkloru ve destanı bundan dolayı memleketin içinde arayacak yerde, eskiye ve kitaba gidiyordu. Anodulu âdetleri, masalları, hikâyeleri değil, fakat Orta Asya tarihinden bulup çıkardığı ve memleket için yaşayan kıymet olmayan hikâyeler, âdetler ve masalları örnek alıyordu,"²⁸ ya da "Gökalp'in Türkçülüğü, esasta siyasi aksiyondan kuvvet aldığı ve burjuvalaşmak isteyen Osmanlı İmparatorluğu'na dayandığı için, bu realiteyi ne Emin Bey ne Fikret hatta ne de Akif kadar görebildi,"²⁹ şeklindeki eleştirilerini yaparken de, -sunuş yazısının önceki kısımlarında dile getirdikleri sebebiyle- farkında olduğunu düşündüğümüz Gökalp'in amaçlarını pek dikkate almamış gibidir.³⁰

Hilmi Ziya'nın, Gökalp'in sosyoloji anlayışına ve sosyoloji yapma tarzına yönelik de belli eleştirilere sahip olduğu ve pek çok yazısında bir şekilde bu hususa tekrar tekrar değindiği görülür.

Yaygın olarak "Ziya Gökalp önderliğinde Darulfünun Edebiyat Şubesi'nde sosyoloji kürsüsü"nun kurulmuş olduğu kabul edilir.³¹ Aynı şekilde bölümün "eski bağımsızlığını ve canlılığını kazanması 1940'lı yılların başında Hilmi Ziya Ülken'in olağanüstü gayretlerinin eseri"³² olarak kabul edilmiştir. Ülken, 1960'a kadar da kürsünün başkanlığını yapmıştır. Bu anlamıyla Sosyoloji Bölümü, Ziya Gökalp'in kurup geliştirdiği kürsünün

devamı olarak görülür. Kürsünün bu tarihsel geçmişine karşın, sosyolojik düşünceleri itibarıyla Hilmi Ziya Ülken ile Ziya Gökalp arasında bir uyum ve devamlılık kurulabilir mi? Kimi çalışmalar, Hilmi Ziya ile Ziya Gökalp arasında böyle bir sürekliliğin olduğunu ima etmekteyse de;³³ Hilmi Ziya, sosyoloji anlayışı itibarıyla Gökalp'in sadık bir takipçisi olarak karşımıza çıkmaz. O, gençlik yıllarından itibaren Ziya Gökalp'ten ziyade Sabahattin Bey'in sosyolojik yöntemine ve yaklaşımlarına daha yakın durmaktaydı. Hatta Sabahattin Bey'in sosyolojik geleneğinin ısrarlı sürdürücüsü Mehmet Ali Şevki Bey ile aynı dernek çatısı altında bulunmuştu.³⁴

Hilmi Ziya'nın, Gökalp'in sosyolojik yöntemine ilişkin temel değerlendirmesi ve eleştirisi, daha önce de zikredilen, şu alıntıda görülebilir: "Gökalp'in nasçı ifadesine en uygun gelen felsefe idealizmdi. Belki de bu yüzden Sabahattin'in içtimaiyatını yanlış anladı. (...) Sosyal bilim ekolü tetkikleri gösteriyor ki, toplumun incelenmesine yalnız müşahedeler ve monografilerle gidilebilir. Bu müşahedeye daima yaşayış tarzı, yani maddi temelden başlanacaktır. Genel ve soyut kavramlarla toplumları izaha imkân yoktur."³⁵

Hilmi Ziya'nın, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin Sabahattin Bey'le ilgili kısmında yazdıklarından, onun sosyolojik yöntem anlayışına gençlik yıllarından itibaren duyduğu yakınlığın 1960'larda da devam ettiği anlaşıyor. Bu yakınlığını "Tecrübi Sosyoloji Araştırmaları" başlıklı yazısında da sürdürmektedir. Fakat bu çalışmasında Sabahattin Bey'e belli bir eleştirel mesafeden baktığını da görürüz. Örneğin takipçileri tarafından "ilim ile siyaseti birbirinden başarıyla ayırıştıran bir kişi olarak mitleştirilen" Sabahattin Bey'e ilişkin bu ön yargıyı belli ölçüde paylaşmakla birlikte, onu "siyasi programında dogmatik olmaktan kurtulamamakla"³⁶ nitelemesi bile başlı başına önemli bir tespit olarak dikkat çekmektedir.³⁷

Hilmi Ziya *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* nde Gökalp'e geniş bir yer ayırır; fakat burada *Ziya Gökalp* başlıklı derlendirmesindeki eleştirilerinden ve üslubundan uzaktır. Burada Gökalp'in belli başlı eser ve düşüncelerinin tahlil boyutu güçlü bir özetini yapar. Ancak bu özetlemeyi yaparken, önemli bir şey daha yapmaktadır. Okura Gökalp'in yaşadığı düşünsel serüveni de eserleri üzerinden özlü bir biçimde göstermektedir.

“Diyarbakır’daki Ziya ile Selanik’teki Ziya’nın bambaşka iki ayrı kişiliği vardır. Birincisi Tanzimat devrini yaşayan Osmanlı milliyetçisidir; ikincisi sarıh olarak Türkçüdür. Birinciden ikinciye geçiş uzun zamanda ve ağır ağır olmamıştır. Tam bir ruh devrimi manzarası gösteriyor.”³⁸ Hilmi Ziya’ya göre Gökalp’teki bu değişimin temelleri Diyarbakır’da atılmıştı, ancak üzerindeki Tarde etkisi azalmakta, Foullie etkisi ise artmaktaydı. Hilmi Ziya, Gökalp’in, Fouillée’nin etkisiyle pozitivizm etkisinden kurtulmaya uğraştığını, ancak bilim zihniyetini bırakma niyetinde olmadığını söylüyor. Hilmi Ziya’ya göre Gökalp bir taraftan felsefenin pozitivist tarifine uymasına karşın, öte taraftan metafiziğin tecrübeye dayanan müspet bir ilim gibi kurulduğundan dem vurmaktadır. Bu çelişki ise bir taraftan Comte zihniyetine bağlı bulunmasına karşın, öte tarafta Fouillée’ye olan bağlılığından kaynaklanmaktadır. Gökalp Nietzsche’den söz etmektedir, fakat bu dolaylı bir bağlıdır. Hilmi Ziya, Gökalp’in onu Fouillée’nin gözlüğünden gördüğünü belirtmektedir.

Hilmi Ziya’ya göre, Gökalp bu dönemde, henüz “Durkheimsosyolojisine dayanan müspet felsefe kişiliğinin tam ifadesi”ni bulabilmiş değildir.³⁹ Bu dönemdeki yazılarında Bergson izleri görülmez. Hilmi Ziya’ya göre “Öyle olsaydı Fouillée’yi bırakmaya mecbur olur, yahut oradan sosyolojiye kolay geçemezdi. Hâlbuki zihinci ve eklektik olan Fouillée zaten sosyoloji ile birçok eserinde ilgili olduğu için, oradan Durkheim sosyolojisine geçmek daha kolay olmuştur.”⁴⁰

Hilmi Ziya’ya göre, ders notlarından oluşan kitaplarının “(...) İçtimai sınıflar başlığını taşıyan bölümlerde onun tam Durkheimcı olmadığı görülmektedir. (...) bu sınıflama şekli daha çok Gabriel Tarde’dan mülhem görünüyor. Birinci sınıflama da tam olarak Durkheim’da yoktur. (...) bu ilk kitaplardaki eklektik karakter *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*’ta da hakimdir. Bu sırada Ziya’ya tam olarak Durkheimcı denemez. Tarde’in tesiri yanında Bergson’un tesiri de farkedilmeğe başlıyor. Fakat 1915’ten sonra yavaş yavaş Ziya’nın fikirleri üzerinde Durkheim’in tesiri artmaya başlamıştır.”⁴¹ Hilmi Ziya, Gökalp’in *İçtimaiyat Mecmuası*’nda (1917, Sayı 3) kaleme aldığı “Ahlak İçtimai Midir?” başlıklı yazısında, tamamen Durkheim’in *İçtimai İşbölümü* ve *Ahlaki Eğitim* adlı kitaplarında anlattığı ahlak görüşünden yararlandığını,⁴² “Eski Türklerde İçtimai Teşkilat” makalesinde de *Année Sociologique*’in altıncı cildinde yer alan Durkheim ve Mauss’un “Bazı İlkel Sınıflamalar” adlı makalelerini esas aldığını belirtir.⁴³

Gökalp'in en etkin kişiliğinin *Yeni Mecmua*'da doğduğu kanaatinde olan Hilmi Ziya, onun bu safhada "daha sarıh Durkheimci" olduğunu düşünür.

Gökalp bir kriz dönemi düşünürüdür. İlgilerinin ve düşüncelerinin şekillenmesinde dönemin yaşanan krizlerinin ve dönüşümlerinin elbette izleri, etkileri bulunmaktadır. 1901 doğumlu olan Hilmi Ziya da, bu kriz ve geçiş dönemini kısmen yaşamış bir düşünürümüzdür. Gökalp İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş sürecini yaşayan ve hatta belli roller üstlenmiş bir kişi iken; Hilmi Ziya akademi ve yayın dünyasındaki asıl faaliyetlerini bu geçişin gerçekleşmesi sonrasında yaşamış bir düşünürümüzdür. Hilmi Ziya Ülken Türk modernleşmesi ve sosyoloji konularına ilişkin pek çok yazı ve eserinde, belki de ele aldığı konuların bir gereği olarak Ziya Gökalp'e değinmeden edememiştir. Hilmi Ziya'nın Gökalp'e yönelttiği kimi eleştirilerinde, eserlerini vermeye başladığı yılların Türkçülük, Batılılaşma vb. gibi belli başlı konulara ilişkin hakim yaklaşımlarının izlerini bulmak mümkündür. Onun eleştirilerinde, aynı zamanda, İmparatorluk döneminden beraberinde getirdiği Anadoluculuğunun ve Sabahattin Bey'in sosyoloji yöntemine duyduğu sempatinin etkileri de mevcuttur.

Netice olarak, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde Gökalp'in düşünsel kaynaklarının, eserlerindeki izlerini tespit ve düşünsel gelişim çizgisini tahlil etmeye yoğunlaşan ve bu işi başarıyla gerçekleştiren Hilmi Ziya; gerek *Ziya Gökalp* adlı derlemesinde ve gerekse de Türkiye'de sosyoloji anlayışı ve yöntemine ilişkin değişik metinlerinde ise daha eleştirel bir üslup geliştirmiştir. Gökalp'le ilgili irili ufaklı yazılarının kronolojik sırası dikkate alınacak olursa, Hilmi Ziya'nın, eleştirel bir üsluptan, anlama ve çözümleme üzerine yoğunlaşan bir üsluba doğru bir değişim gösterdiği rahatlıkla söylenebilir.

Dipnotlar

1. Bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, Yay. Haz. Füsun Üstel ve Sabir Yücesoy, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yay., 1993, s. 8.
2. İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlamı ve İşlevi Üzerine", *Medeniyet ve Klasik* içinde, Haz. Halit Özkan, Nurullah Ardic ve Alim Arlı, İstanbul: Klasik Yay., 2007, s. 47.

3. Jeffrey Alexander, "Klasiklerin Merkeziliği", Çev. Osman Baş, *Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klasikler ve Ötesi* içinde, Ed. Stephen P. Turner, Yay. Haz. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Küre Yay., 2008, s. 39-40.
4. Italo Calvino, "Klasikleri Niçin Okumalı?", *Klasikleri Niçin Okumalı?*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2008, s. 14.
5. Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimatın 100. Yılı Sempozyumu*, İstanbul: Maarif Vekaleti, 1940, s. 757-775.
6. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, Yay. Haz. Yunus Koç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2007 (ilk baskısı: İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1942).
7. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 1979 (ilk baskısı: İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966).
8. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. x-xi.
9. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xi.
10. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xi.
11. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xi.
12. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxiii.
13. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xvii.
14. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xx-xxi.
15. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xix.
16. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xx.
17. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xx.
18. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxii.
19. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxi.
20. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxii.
21. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxiii.
22. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxiii. Hilmi Ziya, bu değerlendirmesine düştüğü dipnotta Proudhon'la başlayıp Durkheim'da sistemleşen bu fikrin Gökalp'in bir çok yazısında görülebileceğini söylemekle birlikte, onun belli bir yazısına atıf yapmıyor.
23. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxvi.
24. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxvii.
25. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxviii.
26. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xviii.
27. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxiii.
28. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxviii-xxix.
29. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. xxix.

30. Bu bağlamda, Hilmi Ziya'nın Gökalp'in gerek hars-medeniyet ikiliği ve gerekse de Türkçülük konusundaki görüşlerine yönelttiği eleştirilerin, yazarın eseri kaleme aldığı dönemin koşullarını ve havasını yansıtır niteliktedir. Hilmi Ziya'nın bu yaklaşımları, 1930'ların sonu ve 1940'ların ilk kısmında Türkiye'de yaygın kabul gören, arkasına devlet desteğini de alarak uygulamaya konulan ve "Türk Hümanizması" olarak adlandırılan yaklaşımlar çerçevesinde değerlendirilebilir. Bu çerçevede klasiklerin tercümesine özel bir ehemmiyet verildiği hatırlanacaktır. Türk hümanizması tartışmaları için bkz. Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizması*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1988. Ayrıca bkz. Yücel Bulut, "Hasan Ali Yücel: İcraatları ve Eserleriyle Bir Eğitim Bakanının Portresi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Türk Eğitim Tarihi, 2008, Cilt VI, Sayı 12, s. 665-684.

Hilmi Ziya'nın *Anadolucu* hareket çerçevesinde değerlendirilebilecek düşüncelere sahip olduğu hatırlandığında Gökalp'in Turancı düşüncelerine yönelik eleştirileri de anlaşılabilir. Anadoluculuk düşüncesi ve değişik versiyonları için bkz. Köksal Alver, "Sosyolojik Açıdan Anadoluculuk", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Bilim Dalı, 1996. Ayrıca Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında geliştirilen Türkçülük anlayışlarının, önceki dönemin Türkçülük anlayışlarının "maceracılık" olarak eleştirilip reddedilmesi üzerine kurulduğu da hatırlanmalıdır.

31. İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Yay. Haz. İsmail Coşkun, İstanbul: Bağlam Yay., 1991, 14.
32. İsmail Coşkun, a.g.m., s. 15.
33. "(...) İstanbul ekolü gelenekçi sosyolojimizin bazı özelliklerini de beraberinde taşır. Her şeyden önce ekol Ziya Gökalp'in etkisi altındadır. Tarihi bir geçmiş, geleneği ve içeriği-boyutları vardır. Fransız sosyolojisini takip eder ve ondan beslenir. Aynı zamanda Le Play mektebinin ağırlığı ile Alman sosyolojisinin etkisi de zaman zaman sezilir. Bunun yanında, ele aldığımız dönem sınırları içerisinde H. Z. Ülken, Z. F. Fındıkoğlu ve N. Ş. Kösemihal hocaları tek tek ele aldığımızda, hepsinin de ayrı bir sosyoloji anlayışına sahip oldukları görülür. H. Z. Ülken eklektik eğilimler taşıırken, bu dönemde Marksizm'i de hatırlatmadan geçemez. (...) Fakat bu üç sosyologumuz da Gökalp'in devamçıları olma özelliklerini devam ettirirler. (...) H. Z. Ülken'in kaleme aldığı konuların çoğu zaten Gökalp'in ele aldığı konuların devamı gibidir." Bkz. Hacı Bayram Kaçmazoğlu, "1940-1950 Tarihleri Arasında Türk Sosyolojisi", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 2. Sayı, 1990-1991, s. 13.
34. "1917'de Gökalp'in *İçtimaiyat* dergisi henüz üniversite kadrosu dışına çıkmıyordu. Fakat Mütareke başında Mehmet Ali Şevki ilk defa Meslek-i İçtimai Cemiyeti'ni kurdu. Tünel Hanı'nın ikinci katında büyük bir daireyi kiralamak suretiyle başlayan bu teşebbüs hem bir cemiyet hem bir içtimai araştırma bürosu idi. Cemiyetin aynı adda bir de dergisi vardı. Le Play metodlarına göre

memleketin içtimai tetkikini yapmaya başlamış olan cemiyete o sırada talebe iken yazılmıştım.” Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*, İstanbul: Kitabevi, 2008, s. 30.

35. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xxx. Hilmi Ziya’nın toplumun araştırılması için kullanılacak en uygun yöntemin monografiler olduğu fikrine bağlılığının, 1950’lerin ortalarında, Milli Eğitim Bakanlığı makamına hitaben yazdığı ve devlet desteğiyle kurulmasını önerdiği toplumsal araştırmalar enstitüsünün çalışma tarzına ve programına ilişkin önerilerini dile getirdiği yazısında da sürdürüldüğü görülmektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “Milli Eğitim Bakanlığı Yüksek Makamına”, *Sosyoloji Dergisi*, 1954, Sayı 4, s. 59-66.
 36. Hilmi Ziya Ülken, *Dünyada ve Türkiye’de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*, s. 11.
 37. Sabahattin Bey’in çalışmasının geniş bir özetini verdiği *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*’nde şöyle aktarıyor: “Özel hayatı umumi hayatının hükmü altında olan Almanya’nın gelişmiş inifratçı cemiyetleri yenmesine imkân yoktu. İğreti bir askeri başarı olsa bile, böyle oluşu bu cemiyetlerin son zaferini gerektirmezdi. *Mesleki içtimainin* uygulanması yoluna girersek, bugün de âlemi tehdit eden Bolşevizm gibi istilacı cereyanlara karşı vaziyet alırsak Türkiye’nin varlığı dünya barışına müspet etki yapacak gerçek bir değer kazanır.” Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 333.
- Sosyoloji Dergisi*’nde gerek tecrübi sosyoloji ve gerekse de Sabahattin Bey geleniğiyle ilgili yayımlanan yazılar, onun sosyolojik yaklaşımındaki tercihlerini yansıtır. Örneğin “Sosyolojinin Mevzuu ve Usulü” (*Sosyoloji Dergisi*, 1942, Sayı, s. 3-168) gibi teorik yazılarında *monografi* ve *istatistik* çalışmalarına toplumun bilgisinin elde edilmesi noktasında verdiği önemi görmek mümkündür. Ayrıca *Sosyoloji Dergisi*, monografi örneklerine de çokça yer vermiştir. Derginin yazıları, konularına göre tasnif edildiğinde, en fazla sayıda yazının Köy Sosyolojisi bağlamında olduğu görülmüyor (18 yazı). *Sosyoloji Dergisi*, 1942’de yayımlanan birinci sayısından itibaren pek çok saha çalışması raporu yayımlamıştır. Dergide, köy araştırmalarında kullanılmak üzere, Le Play’nin monografi çalışmalarından örnek anket föyü değerlendirmelerine yer verilmiştir.
38. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 304.
 39. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 304.
 40. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 304.
 41. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 306.
 42. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 308.
 43. Hilmi Ziya Ülken, *a.g.e.*, s. 312.

Türk Düşünce Geleneğinde

Ziya Gökalp - Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu

Devamlılığı

*Nevin Güngör Ergan**

Ziya Gökalp (1876-1924) hem Batı'da hem de Osmanlı'da büyük değişme ve dönüşümlerin yaşandığı bunalımlı bir dönemin düşünürüdür. Batı toplumları; Rönesans-Reform ve Aydınlanma süreçleri sonucunda ortaya çıkan Fransız Devrimi ile ulus-devletlerini kurup milletteşme süreçlerini gerçekleştirirken ve sanayileşme sürecinde mesafe alırlarken, Osmanlı; Orta-Doğu, Balkanlar, Kafkasya ve Kuzey Afrika bölgelerinde ağır yenilgilere uğrayarak toprak kaybediyordu.

Bu dönemde Osmanlı'yı kurtarmak için Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük, Meslek-i İçtimaiyecilik gibi çeşitli fikir akımları ortaya atılır. Türk toplumu bu dönemde bir yol ayrımındadır. Dahil olduğu Doğu medeniyet çevresinden ayrılıp Batı medeniyet çevresine katılma problemi ile karşı karşıyadır. Gerçi Ziya Gökalp'e göre tarihimizdeki sosyal değişmelerin çeşitli aşamalarında benzeri durumlarla karşılaşmıştır. Fakat yine de bir yanda yıkılmakta olan Osmanlı Devleti, diğer yanda temelleri atılmakta olan yeni Türk Devleti; Türk toplumunun gelişme doğrultusunun, geçirdiği aşamaların ve kimliğinin, bu noktada, yeniden açıklanmasını ve tanımlanmasını gerektirmektedir. Ziya Gökalp'e göre bunu yapabilecek bilim de sosyolojidir (Tuna 2002: 119-120).

Gökalp'e göre toplumlar cemial, camia, cemiyet aşamalarından geçerek millet aşamasına gelirler. Cemialar dilde ve teamüllerde ortak olan siyasî topluluklardır. Zamanla cemialar bir cemianın egemenliğinde birleşerek camiaları yani imparatorlukları oluştururlar. İmparatorluklar ve feodal beylikler dili, dini farklı cemiaların birleşmesiyle oluştuğundan heterojen yapıdadırlar, geçici toplumlardır. İmparatorlukların içindeki cemialardan

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

her biri er geç diğerlerinden farklı olduğunu idrak edecek, millî vicdan ve milliyet duygusu oluşacak ve bağımsızlığını ilan edip imparatorluktan ayrılarak cemiyeti, yani milleti oluşturacaktır. Osmanlı İmparatorluğu da diğer camialar gibi geçici bir toplum tipidir. Er geç onun içindeki cemialar da imparatorluktan ayrılarak cemiyetleri oluşturacaklardır. Gökalp bu bağlamda İmparatorluk içindeki Türklerin Osmanlı'nın çöküşünden sonra bir millet oluşturmaları için Türkçülüğü savunur; Türkçülüğün ilkelerini ve felsefesini ortaya koyar. Türklerin ulus-devletlerini kurmaları ve bir millet olarak bütünleşmeleri için millî bir sosyoloji kurmaya çalışır. Böylece Türkiye'de hem ulus-devletin kurulmasında fikri zeminin hazırlayıcısı olur, hem de sosyoloji biliminin kuruculuğunu yapar.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) Osmanlı Devleti'nin parçalanıp Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, inkılapların gerçekleştirilmesi sürecinde yazı hayatına başlamıştır. Ülkede askerî ve siyasi alanda başarılı olunmuş, İstiklal Savaşı kazanılmıştı. Türkiye'de sosyoloji Gökalp'in çalışmaları ile kurulmuş, bu çalışmalar ulus-devletin kurulmasında ve milletleşme sürecinin başlamasında fonksiyonel rol oynamıştı. Fındıkoğlu'nun çalışmalarını sürdürdüğü dönemde Türkiye'de sosyal problemler çok çeşitli ve yaygındır; buna karşılık bunların çözümünde kullanılacak bilgi birikimi yeterli değildir. Bu bakımdan aynı dönemde yaşamış ikinci nesil Türk sosyologları olan Fındıkoğlu ile Ülken bir yandan Türkiye'de bilimsel bilginin üretilmesi ve Batı'dan nakledilmesi yoluyla belli bir birikimin sağlanması, bir yandan da bu bilginin toplumsal yapıda ortaya çıkan problemlerin çözümünde kullanılması gibi iki önemli görevi üstlenmiş durumdadırlar. Türk toplumunun milletleşmesi ve güçlenip gelişmesi için siyasi ve askerî alanda kazanılan zaferlerin, sosyo-kültürel alandaki çalışma, başarı ve ilerlemelerle desteklenmesi gerekmektedir. Sosyo-kültürel konularla millî-vatanî endişeyle ilgilenen bir düşünür ve bilim adamı olarak Fındıkoğlu'nun çalışmalarını üzerinde odaklaştırdığı meseleler; millî birliğin ve bütünlüğün sağlanması, yerli ve millî bir düşünce geleneğinin kurulması, fikir, kültür ve uygulama alanlarında yapılacak çalışmalar ve geliştirilecek çözümlerle Türk milletinin sosyo-kültürel alanda ilerleyerek çağdaş milletler arasında gerçek yerini alması idi.

Gökalp 1910 yılında Selanik'te İttihat ve Terakki Lisesinde ilk sosyoloji dersini vermiş, lise programlarına sosyoloji derslerini koydurmuştur. 1914

yılında dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsü olan İctimaiyat Darülmesai'si'ni kurmuştur. 25.3.1912'de Türk Ocağı'nın kurucu üyeleri arasında yer almıştır. *Küçük Mecmua*, *Yeni Mecmua*, *Türk Yurdu*, *Genç Kalem*, *Halka Doğru* vb. dergiler ile *Peyman*, *Diyarbakır*, *Cumhuriyet*, *Hakimiyet-i Milliye* vb. birçok gazetede, çok çeşitli konularda yazmıştır. Bilim alanındaki çalışmaları yanında 1910 yılında İttihat ve Terakki'nin genel merkez üyesi olan Ziya Gökalp, Nisan 1912'de Ergani Madeni Sancağı mebusu, Ağustos 1923'te İkinci Devre Millet Meclisi'nde Diyarbakır mebusu seçilmiştir. Mart 1923'te Maarif Vekaleti Telif ve Tercüme Heyeti Reisliği'ne atanmıştır. Böylece bilim ve uygulama alanındaki çalışmaları yanında, Türk sosyo-kültürel hayatında idare ve siyaset alanında da etkili olmuştur.

Fındıkoğlu da Gökalp gibi çok sayıda ve çeşitli konularda yayın yapmıştır. *İş ve Düşünce*, *Türk Yurdu*, *Hayat*, *Ülkü*, *Çığır* vb. doksan dolayında dergi ve mecmua ile *Hakimiyet-i Milliye*, *Cumhuriyet*, *Yeni İstanbul*, *Hürsöz*, *Sesimiz*, *Meslek* vb. yirmi dolayında gazetede makaleleri dahil üç binin üzerinde eser ortaya koymuştur. Ayrıca Türk Folklor Araştırmaları Derneği, İktisat ve İctimaiyat Enstitüsü-İktisat Müze ve Arşivi, Türkiye Harsî ve İctimai Araştırmalar Derneği, İstanbul Muallimler Birliği, Türkiye Muallimler Birliği, Tortum Kalkınma Derneği, Beynelmilel Sosyoloji Cemiyeti, Sakarya Sosyal Araştırma Merkezi gibi çok sayıda sivil toplum kuruluşunun kuruculuğunu ve üyeliğini yapmıştır. O, yaşadığı dönem gereği Türkiye'de fikir ve kültür hayatının gelişmesi için, yetişmelerinin zorluklarını ve ülke için önemlerini dikkate alarak ilim adamlarının siyaset alanına geçmemeleri gerektiğini tekrar tekrar gündeme getirmiş, bütün tekliflere ve ısrarlara rağmen, yapılacak çok işinin olduğunu beyan ederek, siyaset alanına geçmeyi reddetmiştir. Sosyal olay ve olguları olduğu gibi, kişilerin fikir ve eylemlerini de tarihî perspektif içinde değerlendiren Fındıkoğlu, Ziya Gökalp'in idare ve siyaset alanında aktif rol almasını ise şu cümleleri ile değerlendirmiştir: "Ziya müteaddid nazırlık tekliflerini bu yuvadan ayrılmamak için reddetti. Fakat siyasi otoriteden uzak kalarak ilim organizasyonu yaratmak imkânsızlığını da, Türkiye'ye has içtimai şe'niyetin inceliklerini pek iyi gören siyasi zekâsı ile kavradığı için, Merkez-i Umumi'den de uzak kalamıyordu. Denebilir ki, onun Merkez-i Umumi âzâlığı, hep hayalinde canlandırdığı üniversite ve edebiyat fakültesi planını tahakkuk ettirmek için vasıta olmuştur" (Fındıkoğlu 1955: 83).

Bu makalede sosyolojinin konusu, metodu, fonksiyonu ve Türk ulus-devletinin kurulması ve milletleşme sürecine etkileri bağlamlarında Gökalp ve Fındıkoğlu'nun görüşleri arasındaki devamlılık ve birbirini tamamlamalarının incelenmesi amaçlanmıştır. Her iki düşünürün eserlerinin ve hakkında yazılanların incelenmesine dayalı olarak hazırlanmış bu çalışmanın Türk sosyoloji tarihi açısından küçük bir katkı olacağı düşünülmektedir.

Sosyolojinin Konusu ve Metodu

Gökalp'in düşünce sistemi ve sosyolojisinin temel felsefesi ümmetten millete geçme çabasıdır. Sosyoloji Batı'da da, Rönesans, Reform ve Aydınlanma çağının oluşturduğu bir kültürel birikim sonucu ortaya çıkıyordu. Toplumsal olaylar artık tek güç, bir "prima-mobila" oluyordu. Olayları yorumlamadan bir yere varmak mümkün değildi. Fransız Devrimi, antik rejimlerin yıkılışı ve cumhuriyet modelinin Avrupa'ya sarsması, İngiltere başta olmak üzere sanayi ve teknolojinin ilerlemesi, yeni bir dünya düzenine girişin ayak seslerini oluşturuyordu. Türk toplumunun çağın dinamiklerini yakalayabilmesi, çağa uyum sağlayabilmesi için Eski Rejimden Yeni Rejime geçmesi gerekiyordu. Bir toplumun, belirlediği bir hâlden bir başka hâle yönelmesi için o toplumun yapısı, tarihsel oluşumu, değerler sistemi ve işleyiş biçimi hakkında bilgi edinmek gerekiyordu. Bu denli kompleks olaylar dokusu ancak sosyoloji yöntemleri ile çözülebilirdi. Bunun için de doğrudan o toplumu konu olarak ele alan sosyoloji bilimine ihtiyaç vardı (Türkdoğan 2007: 113-114).

Gökalp Durkheim sosyolojisinden etkilenerek "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usûl" (Gökalp 1977: 3-16) adlı makalesinde sosyolojinin konusunu ve metodunu şöyle açıklar: Bir ilmin var olabilmesi için konusu olarak *bağımsız bir realitenin* var olması gerekir. Sosyolojinin konusu *kavim* (toplumun ilk aşamadaki hâli)dir. Kavmin bağımsız niteliğe sahip sosyal bir realite olduğu kabul edildikten sonra, kavme ait bütün olayların sebeplerini sosyal sebepler arasında aramak gerekir. Sosyal olaylar realitenin bağımsız bir çeşidi olduğuna göre, maddî, hayati, ruhi olayların dışında aranmaları gerekir. Bunların dışında olmak üzere toplum hayatında görebileceğimiz olaylar *zümre* ve *müesseseler*dir.

Gökalp'in bir alanın yeni bir bilim dalı olabilmesi için ileri sürdüğü ilkelere onun metod anlayışı çıkarılabilir. Ona göre bilim adamı incelemelerini *pratik* bir sonuç endişesi ile yapmaz. Çünkü pratik bir amaç takip eden sosyal bir sanat, reform ihtiyaçlarının aceleliği dolayısıyla alelacele hükümler vermek zorundadır. Bilim, gerçeği pratik ihtiyaçlara feda etmeyeceğinden bu gibi aceleci açıklamalardan kaçınarak, bağımsız ve sabırlı bir şekilde çalışmak durumundadır. Gökalp, bilimsel incelemelerden çıkacak sonuçların sosyal sanatlar tarafından derhâl pratik amaçlara uygulanacağını belirtir. Hatta bu araştırmacıları çalışmalarında azimli yapan manevî teşvik edici de bugün pratik endişelerden arınmış olan araştırmalarının yarın mutlaka kendi kavmi veya insanlık için faydalı uygulamalarla yüceleceğini bilmeleridir. Ruhunda böyle bir mefkûrevi duygu var olmadıkça bilim adamı hayatını bu kadar zor bir işe vakfedemez. Bununla beraber bu pratik uygulamaların, bilimin amacı olmayıp zorunlu bir sonucu olduğunu da hiçbir zaman gözünden kaçırmaz.

Bir kavmin incelenmesinde tamamen ilmî hareket etmek için yalnız pratik endişelerden arınmak yeterli değildir. Araştırmacının kavmine ve diğer kavimlere ait iyimser ve kötümser *duygulardan arınması* gerekir. Kavmimiz kendisine karşı gayet sıkı duygularla bağlı olduğumuz değerli bir varlıktır. Bu sebeple kendi kavmimize ve dost kavimlere karşı taraftar ve düşmanımız bulunan kavimlere karşı aleyhtar olmamamız güçtür. Oysa kavmimize karşı en büyük vazifemiz onu olduğu gibi bilmemizdir. Eğer kavmimizde birtakım hastalıklar varsa, tedavisi için bunları teşhis etmemiz gerekir. Duygulara bağlılık ister iyimser, ister kötümserce olsun, her iki hâlde de ilmî araştırma için tehlikelidir. İlmî araştırma yapmak isteyen bir araştırmacı bütün duygulardan sıyrılarak saf bir *akıl* hâline gelmelidir.

Gökalp'e göre incelemelerin ilmî olması için düşünme şeklinin nazari ve akli olması da yeterli değildir. Araştırmacı bir kavmi incelemeye başlamadan önce, eskiden beri o kavim hakkında çeşitli yollarla edinmiş olduğu mefhumların hepsini zihninden çıkarmalıdır. Descartes'ın felsefeye başlarken yaptığı gibi, geçici ve metodik bir şüpheye tâbi olarak, gerek öteden beri halk arasında yerleşmiş olan geleneksel bilgilerini ve gerek kendisinden önce yapılmış olan ilmî incelemeleri şüpheli kabul etmeli, doğrudan doğruya olaylara inmelidir. Dışarıdaki realiteyi oluşturan özel ve somut olayları tespit ederek, *tümevarım* yoluyla bunlardan birinci

derecedeki mefhumları çıkarmalı ve sonra da aynı yolla bu birinci derecedeki mefhumlardan art arda ikinci, üçüncü... derecedeki genel ve soyut mefhumları çıkarmaya çalışmalıdır.

Gökalp'e göre bir başka metodik kural; incelemeler *subjektif* (*nefsî*) olmamalı, *objektif* (*şeyî*) olmalı. Bir incelemenin objektif olması yukarıdaki üç şartı taşımasına bağlıdır. Fakat bir incelemenin ilmî olabilmesi için objektif olması da yeterli değildir. İncelemeye konu olan şeyin *bağımsız bir realite* olması gerekir. Bu bağımsız realite Gökalp'e göre kavimdir.

Gökalp'e göre kavmin bağımsız nitelikte sosyal bir realite olduğu esas olarak kabul edildikten sonra, kavme ait bütün olayların sebeplerini sosyal sebepler arasında aramak gerekir. Gerçekten, bir ilmin mevcut olabilmesi için onun konusu olmak üzere bağımsız bir realitenin mevcut olması da yeterli değildir. Bu realitenin *determinizm* ilkesine tabi olması, yani her olayın o realite içerisinde belirli sebeplere bağlılığı gerekir. Sosyal determinizm ilkesi hakikat olarak kabul edilmedikçe, sosyal realitenin kanunları aranamaz. Bu yapılamadığı zaman da sosyoloji bilimi kurulamaz. O hâlde sosyal olayları sosyoloji metoduyla incelemek gerektiği gibi, bu olayların yakın sebeplerini de sosyal olaylar arasında aramak gerekir.

Fındıkoğlu sosyolojinin konusunu belirlerken Durkheim ve Gökalp'in etkisinde kalmıştır. Durkheim gibi sosyolojinin konusu olan sosyal olguların bir nesne, şey gibi ele alınmaları gerektiğini belirtmiş ve yine onun gibi ferdî şuurlardan ayrı ve onların dışında bulunan bir çeşit "kolektif şuur" olaylarının varlığını kabul etmiştir ki, ona göre sosyolojinin asıl konusu olan realite, ferdî şuurların dışındaki bu sosyal realitedir. O, Durkheim ve Gökalp'in, sosyal olayları diğer ilimlerden -biyoloji, coğrafya ve psikolojinin benimsemelerinden- kurtarmak bahanesiyle "sosyal"e gereğinden fazla önem verdiklerini, onu başlı başına ve kendi kendine mevcut olan ayrı bir realite sahası olarak almalarını eleştirerek; sosyal realiteyi (toplumu) biyolojik, psikolojik, coğrafi... realitelerle ilişkili olarak ele almış, sosyal realitede meydana gelen sosyal olay ve olguların yalnız sosyal faktörlerle değil; biyolojik, psikolojik, ekonomik, coğrafi, ferdî... faktörlerin etkisi de hesaba katılarak açıklanması gerektiğini belirtmiştir.

Fındıkoğlu sosyal olay ve olguların tanımını geniş bir şekilde yapmıştır. Onun sosyal olay ve olguları daha geniş düşünmesi, onları yalnız

sosyal faktörlerle değil, etkili olabilecek bütün faktörlerle açıklamaya çalışması, sosyal realiteyi (toplumu) de diğer realitelerle karşılıklı ilişkiler hâlinde düşünmesi Durkheim ve Gökalp sosyolojilerine katkıları olarak düşünülebilir.

Gökalp sosyolojik determinizmi savunur. Ona göre toplumun bağımsız nitelikte bir realite olduğu kabul edildikten sonra, topluma ait bütün olayların sebeplerini sosyal sebepler arasında aramak gerekir. Sosyal determinizm ilkesi bir hakikat olarak kabul edilmedikçe, sosyal realitenin kanunları aranamaz, bu yapılmadığı zaman da sosyoloji ilmi kurulamaz. O hâlde toplumsal olayları sosyoloji metodu ile incelemek gerektiği gibi bu olayların yakın sebeplerini de sosyal olaylar arasında aramak gerekir.

Fındıkoğlu'na göre bilimlerin temelinde bulunan “determinizm” ilkesi sosyolojide de gereklidir. Fakat mutlak bir determinizmden bugün değil sosyal bilimlerde, tabii bilimlerde bile söz edilemez. Tabiat kanunlarının bile ihtimali karakterinden bahsedildiği, relativist görüşün pozitif bilimlerdeki tesirlerinden bahsedildiği bir çağda, kraldan ziyade kralcı kesilip sosyal realiteye bazı tarih felsefecilerince hakim olduğu iddia edilen kanunların zaruriliği ve kesinliği ileri sürülemez, büyük adamsız bir sosyoloji tasarlanamaz, şeklindeki açıklamaları ile Durkheim ve Gökalp ile Prens Sabahaddin'in determinist açıklamalarından kaçınır, Hocası Mehmet İzzet'in “büyük adam” konusundaki görüşlerinden de etkilenerek sosyal olayların açıklanmasında toplumun yanında ferdi iradelerin rolünü de belirtir.

Aslında büyük adamların toplum ve sosyal olaylar üzerindeki etkilerini Durkheim ve Gökalp da açıklamışlardır. Ancak onlar bu konulardaki açıklamalarında da deterministtirler. Fındıkoğlu ise büyük adamı bir dereceye kadar Durkheim ve Gökalp gibi organik, tarihi determinizme tabi kabul etmekle beraber, belli bir dereceden sonra Mehmet İzzet gibi onun kompleks ve açıklanması zor bir iradeye sahip olduğu görüşündedir. Bu da Durkheim ve Gökalp'e göre daha ileri bir adım sayılabilir.

Fındıkoğlu'nun Türk sosyolojisine önemli bir hizmeti de “bütüncü görüşü/yaklaşımı” temellendirmeye çalışmasıdır. O metodolojik görüşlerinde topluma önem ve ağırlık veren Durkheim ve Gökalp'ten etkilendiği kadar, sosyolojik açıklamalarında ferdi iradeye ve büyük

adamlara yer veren hocası Mehmet İzzet'in de tesirinde kalmıştır. Böylece toplumsal olayları açıklarken bu olaylar üzerinde etkisi olan coğrafi, organik, psikolojik, ekonomik, ... faktörler yanında ferdi faktörün rolünü de ihmal etmemiştir. Fındıkoğlu "bütüncü görüş" ile hem "toplum" veya "sosyal realite" denen karmaşık yapıya bir bütün olarak bakmayı hem de toplumsal olayları toplumun bütünü içinde birbirleriyle ilişkileri olan birer bütün olarak ele alıp incelemeyi getirmiştir. Tek tarafı ve tek sebepli açıklamalardan kaçınılması gerektiğini vurgulayarak, sosyolojik açıklamalarda relativizm ilkesinin dikkate alınması gerekliliğine de işaret etmiştir. Bu açıklamalarında tarihi perspektifi kullanmış, sosyal olayları cereyan ettikleri yer ve zamanı dikkate alarak, çeşitli metot ve tekniklerin yardımıyla ve bilimlerrarası bir yaklaşımla incelemek, bu inceleme ve açıklama esnasında gerektiğinde daha önce ortaya atılmış doktrinlerden de faydalanmak gerektiğini somut örnekler vererek açıklamıştır. Bilimsel araştırmada akıl ve tecrübenin, tümevarım ve tümdengelim yoluyla düşünme tarzlarının birlikte kullanılması gerektiğini de belirtmiştir (Güngör 1991: 39).

Sosyolojinin Fonksiyonu

Durkheim ve Gökalp sosyolojileri iki ayrı toplumun aynı olan ihtiyaçlarından, "İş" ihtiyacından doğmuştur. Dinî an'anenin çözüldüğü Fransa'da ferdiyetçiliğin alabildiğine yürüdüğü bir zamanda Durkheim, toplumsal zümreyi bir çeşit kutsallaştırmayı, bu suretle dinî dayanışma yerine kendisine has bir anlamda organik dayanışmayı koymayı tasarlamıştır. Mause'un dediği gibi, ahlaki-içtimai endişe, Durkheim'ın asıl varlığının amacını teşkil etmiştir. Bu değerlendirme şüphesiz Gökalp için daha doğrudur (Fındıkoğlu 1955: 12).

Gökalp de Fındıkoğlu da sosyolojiyi bir yandan bilim, diğer yandan iş ve aksiyon vasıtası olarak görmüşlerdir. Gökalp, Durkheim'ın belirttiği sosyolojik metodun kurallarından etkilenecek, sosyolojik araştırmanın pratik değil, teorik olması gerektiğini belirtir; fakat ona göre incelemenin teorik olması gereği pratik sonuçlara önem vermemesinden değil, tam tersine pratik problemleri daha iyi çözmek içindir.

Fındıkoğlu'nun görüşleri ve çalışmaları içersinde "fikirden harekete", "düşünceden iş ve aksiyona" geçmek prensibi önemli bir yer tutar. Pozitif

bilimler alanında uygulamaların başarısı teorisinin isabetliliğine bağlıdır. Sosyal bilimlerde de bu bağlılık söz konusudur. Eğer araştırmacı araştırma esnasında objektif ve hasbî davranmamış, sosyal realitede cereyan eden olay ve olguların kanunlarını doğru olarak açıklayamamış ise bu teorik görüşlere dayanılarak yapılacak düzeltme ve uygulamalar başarılı olamayacaktır. Dolayısıyla da teori pratiğe hizmet edememiş, bilimsel çalışmalar semeresiz kalmış olacaktır. Pozitif bilimlerdeki bilim adamları tabiat kanunlarını ortaya koydukça, tabiat kuvvetlerine hakim olabilmek ve onları istenen yönde düzenleyebilmek ya da ona göre tedbirler alabilmek mümkün olacaktır. Sosyal alanda da sosyal bilimciler sosyal kanunları ortaya koydukça, sosyal olay ve olgulara yön verebilmek, sosyal hayatı istenen yönde düzenleyebilmek mümkün olabilecektir (Güngör 1991: 24-25).

Fındıkoğlu 1934'ten itibaren ülkenin fizikî realitesinin olduğu kadar sosyal realitesinin de "düşünce" denen ışık vasıtasıyla görülmesi, unsurlarının incelenmesi, sonra politikalarına dahil işlere bu ışık yardımı ile girilmesi amacıyla *İş Mecmuası*'nı çıkarmış; herhangi bir ülke meselesinde "düşünce-iş" ilişkisini kurmaya çalışmıştır (İ.Ş. 1955: 169). Fındıkoğlu ilim hayatı boyunca, Sakarya Araştırma Merkezi'ni kurup orada bizzat araştırmalara girmekten, Doğu Anadolu'nun Tortum kazasında mahalli kalkınma hareketlerinin âdeta bir laboratuvarını kurma faaliyetlerine kadar Türkiye'nin çeşitli yerlerinde başarılı uygulamalı çalışmalar yapmış, fakat sosyolojinin asıl fonksiyonu olan ve tarihten ilham alarak sosyal değişmeyi açıklamaya yönelik teorik muhakeme fonksiyonunun sosyolojiden koparılamayacağını savunmuştur (Kurtkan 1976: 30).

Ulus-Devletin Kurulması ve Türk Toplumunun Milledleşmesi Süreci

1715-1730 Lale Devriyle Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki kültürel temaslar ve ortaya çıkan fikir hareketleri Tanzimat ile yeni bir hız kazanmıştır. 1850'ler sonrası Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler gibi farklı dünya görüşleri ve yaklaşımlar Batı norm ve değerlerine yönelik vaziyet alışları temsil ediyorlardı. Yeni Osmanlılar gelenekli devlet felsefesine yatkın bir tutum ve yaklaşımı desteklerlerken, Genç Türkler merkezi sisteme karşıt, Fransız Devrimi ile Balkanlara kadar uzanan ulus-devlet sürecinin toplumsal aktörü olan milliyetçilik akımına yöneliyorlardı. Artık

Osmanlılık ve patrimonyal yönetim biçimi devreden çıkarılıyor, ulus-devlet projeleri gündeme geliyordu (Türkdoğan 2007: 108).

1900'lü yılların başında Osmanlı Devleti'nde başlıca üç fikir akımı güçlü ve etkili idi: Batıcılar, İslamcılar ve Türkçüler. Batıcılar Abdullah Cevdet öncülüğünde, doğrudan doğruya Batı'ya yönelme ve Batı'yla bütünleşme zihniyetini taşıyorlardı. A. Cevdet "gülü ve dikeniyile Batı'yı benimsemeliyiz" diyordu. Osmanlı Batıcıları bir kültürel temas ve seçicilik yaklaşımı yerine doğrudan değişme yöntemine başvuruyorlardı. Türkçüler ise, Batı norm ve değerlerini temsil eden kültürün maddî olmayan yönlerini reddederek, sadece teknoloji ve sanayi alanındaki değişimleri almaya taraftar idiler. Jön Türkler ve onların yönetim dönemini temsil eden İttihat ve Terakki'nin tutum ve zihniyeti bu merkezde idi. İslamcılara gelince, özellikle Mehmet Akif, Sait Halim Paşa ve Ahmet Naim, Batı'nın tekniğine yönelmeyi kabul ediyor, ancak Türkçülerden farklı olarak milliyet yerine ümmet fikrini destekliyorlardı (Türkdoğan 2007: 108).

Gökalp 1918 yılında yazdığı *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* adlı eserinde Cumhuriyet öncesi Türk düşünce hayatında etkili olan üç düşünce akımını bir senteze ulaştırarak, millî birliğin kurulmasında etkili olmuş, ulus-devletin yolunu açmıştır. Gökalpçi düşünce Kemalist sistemin yeni boyutlar kazanmasında ileri bir adım oluşturmuştur. Türkdoğan'a göre, Gökalp sosyolojisi İslamlaşma, milletleşme ve modernleşmeyi bir uyum içinde sunabilmişti. Atatürk ve Gökalp'in erken ölümleri sebebiyle ümmet ve milliyet grupları bütünleşememiş ve bugünkü milliyet-ümmet/cemaatleşme zıtlaşması ortaya çıkmıştır. Her iki grup da uçlardan hareket ederek birbirine karşı vaziyet almışlardır. Türkiye'nin günümüzdeki toplumsal dramı da budur (Türkdoğan 2007: 111).

Gökalp "Turan" başlıklı şiirini 17 Şubat 1911 tarihinde *Genç Kalemler* dergisinde yayımlar:

Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan;

Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan...

Bu şiirde o "Turan"ı bir toprak parçası ya da bir coğrafya olarak değil, bir mefkûre ve bir düşünce olarak tanımlamaktadır. Gökalp'in buradaki Türkçülük anlayışının içerde ve dışarıda Pantürkist hedefler güttüğü

yönünde eleştirilmesi karşısında Fındıkoğlu konuya şöyle açıklık getirmiştir: “Gökalp’te tecavüzi, taarruzi bir Turancılık mevcut değildir. Turan, hakikatte, ‘Kızıl Elma’ şiirinin gösterdiği gibi medeniyete kavuşmuş, zengin ve ilim hayatı inkişaf etmiş bir Türkiye’dir” (Fındıkoğlu 1955: 134).

Gökalp 1923 yılında yazdığı *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde Türkçülüğü “Türk milletini yükseltmek” olarak tanımlamış, Türkçülüğün felsefesini yapmış ve programını şöyle açıklamıştır:

Lisanî Türkçülük: Osmanlıda Arap ve Farsçanın etkisiyle üç dilin bir karışımı olarak aydınlar arasında Osmanlıca, halk arasında ise Türkçe konuşuluyor ve yazılıyordu. Gökalp lisanî Türkçülük ile Osmanlıcanın sadeleştirilerek halkın da anlayacağı yaşayan Türkçe hâline getirilmesi yönünde çalışmalarını sürdürmüştür (Gökalp 1976a: 105-132).

Estetik Türkçülük: Gökalp’e göre eski Türklerde estetik zevk son derece gelişmiştir. Osmanlıda aydınlar Batı’yı taklit ettiklerinden halkın sanat zevki işlenmemiştir; estetik Türkçülük çerçevesinde aydınların Türk sanatı üzerine eğilmeleri sonucu tezhip yoluyla Türk sanatı gelişme yönüne girecektir. Edebiyatımız bir taraftan halka doğru, bir taraftan Batı’ya doğru gidilerek geliştirilecek; millî edebiyatımız, tahris (işleme) ve tezhip (geliştirme) ile hem millî, hem de Avrupalı bir edebiyat hâline gelecektir. Millî musikimiz ise ülkemizdeki halk musikisi ile Batı musikisinin kaynaşmasından doğacaktır (Gökalp 1976a: 133-143).

Ahlaki Türkçülük: Büyük milletlerden her birinin medeniyetin özel bir alanında temayüz ettiğini bildiren Gökalp, Türk tarihinin baştan başa ahlaki faziletlerin kaynağı olduğunu belirttikten sonra, Türklerin çeşitli ahlak daireleri ile ilişkili ahlaki mefkûrelerini de şöyle açıklar (Gökalp 1976a: 144-167):

Vatani Ahlak: Fertlerin vatan sevgisidir ki, Gökalp’e göre eski Türklerde vatani ahlak çok yüksektir.

Mesleki Ahlak: Her bir meslek erbabının mesleğini düzgün icra etmesidir.

Aile Ahlakı: Eski Türklerde şövalyelik genel bir karakter özelliği, feminizm de esaslı bir ilke idi.

Cinsel Ahlak: Eski Türklerde cinsel ahlak yüksekti; kadın ve erkek bu ahlaktan aynı derecede sorumlu idiler.

Beynelmil Ahlak: Milletlerin birbirlerine karşı iyiliksever ve iyilikyapar olmalarıdır.

Medeni Ahlak ve Şahsi Ahlak: Fertlerin birbirlerine karşı hayırlı, iyiliksever ve iyilikyapar olmalarıdır.

Hukuki Türkçülük: Gökalp'e göre Hukuki Türkçülüğün amacı Türkiye'de çağdaş bir hukuk ortaya çıkarmaktır. Çağdaş devletlerde öncelikle, gerek kanun yapmak ve gerek memleketi idare etmek yetkileri doğrudan doğruya millete aittir. Milletlerin bu yetkilerini sınırlandıracak ve kısıtlayacak hiçbir makam, hiçbir hak ve hiçbir gelenek yoktur (Gökalp 1976a: 168-169).

Dini Türkçülük: Din kitaplarının ve hutbelerle vaazların Türkçe olması demektir. Bir millet dinî kitaplarını okuyup anlayamazsa, tabiidir ki dininin hakiki niteliğini öğrenemez. Hatiplerin, vaizlerin ne söylediklerini anlamadığı zaman da ibadetlerden hiçbir zevk alamaz. O hâlde dinî hayatımıza daha büyük bir vecd ve açıklık vermek için, Kur'an'ın güzel sesle ve usulüne göre okunması hariç, gerek Kur'an'ı Kerim'in ve gerek ibadetlerden ve ayinlerden sonra okunan bütün duaların ve hutbelerin Türkçe okunması gerekir (Gökalp 1976a: 170-171).

İktisadi Türkçülük: Gökalp'e göre eski Türk ilhanlarının amacı, Asya ve Avrupa milletleri arasında beynelmil bir ticaret ve değişim teşkilâtı yapmayı üzerlerine almaktır. Türkler hürriyet ve istiklali sevdikleri için iştirakçi olamazlar, fakat eşitlikçi olduklarından dolayı fertçi olarak da kalamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem *solidarizm* yani *dayanışmacılıktır*. Türklerin toplumsal mefkûresi, ferdi mülkiyeti kaldırmaksızın, toplumsal servetleri fertlere gasbettirmemek, genelin menfaatine sarfetmek üzere muhafazasına ve arttırılmasına çalışmaktır (Gökalp 1976a: 172-176).

Bu bağlamda Gökalp'e göre Türk iktisatçılarının görevi Türkiye'nin ekonomik realitesini incelemek ve bu objektif incelemelerden millî ekonomimiz için ilmi ve esaslı bir program vücuda getirmektir. Bu program ortaya çıktıktan sonra, ülkemizde büyük sanayi vücuda getirmek

için her fert bu program dairesinde çalışmalı ve İktisat Vekâleti de bu ferdî faaliyetlerin başında genel bir düzenleyici olarak görev yapmalıdır.

Siyasi Türkçülük: Türk harsı diğer mefkûrelerle beraber siyasi mefkûrelere de sahiptir. Mesela Türkçülük hiçbir zaman klerikalizmle, teokrazi ile istibdatla uyuşamaz. Türkçülük çağdaş bir akımdır ve ancak çağdaş nitelikteki akımlarla ve mefkûrelerle uyuşabilir. Halkçılık ve Türkçülük mefkûreleri geçmişte birlikte yürüdükleri gibi, gelecekte de mefkûreler âlemine doğru birlikte yürüyeceklerdir. Kısaca, “Siyasette mesleğimiz Halkçılık ve harsta mesleğimiz Türkçülüktür” ilkesi esastır (Gökalp 1976a: 177-178).

Felsefi Türkçülük: İlim, objektif ve pozitif olduğu için beynelmileldir; dolayısıyla ilimde Türkçülük olmaz. Fakat felsefe, ilme dayalı olmakla beraber, ilmi düşünceden başka türlü bir düşünüş tarzıdır. İlmin sürdüğü hükümleri felsefe ispat edemez, ilmin ispat ettiği hakikatleri felsefe süremez. Felsefe ilme karşı bu iki kayıtlı kayıtlı olmakla beraber bunların dışında tamamen hürdür. Türklerde yüksek felsefe gelişmemiş olmakla beraber halk felsefesi oldukça yüksektir. İşte felsefi Türkçülük, Türk halkındaki bu millî felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır (Gökalp 1976a: 179-181).

II. Meşrutiyet’in Osmanlıcılık, İslamcılık, Turancılık şeklinde üç yaygın ideolojisine tepki hâlinde Mütareke’de doğan hareketlerden biri Anadoluçuluk/Memleketçilik idi. Bu hareketin ilk tohumu Türk Ocağı içinde büyük Türkçülüğe karşı küçük Türkçülük veya Türkiyecilik şeklinde 1917’de atılmıştır. Bundan iki yıl sonra Mülkiye sıralarında Anadolu’yu Türk kültürünün gerçek kaynağı gibi gören yeni bir akım doğmuştur. Bu görüşün millet anlayışı her şeyden önce tarihte sınırları çizilmiş bir vatan anlayışına dayanıyordu (Ülken 2001: 477, 480). Anadoluçular içinde yer alan Fındıkoğlu, Hilmi Z. Ülken’in kurduğu *Anadolu Mecmuası*’nda Anadolu folkloru üzerine ayrıntılı yazılar yazmıştır. Fındıkoğlu, bütün dünyadaki Türklerin meselelerini konu olarak almakla birlikte, özellikle 1930’lu yıllardaki yazılarında Türk millî kültürünün üretilmesi ve geliştirilmesi süreci üzerine yazarken, Türkiye/Anadolu halkı ve meselelerini esas almıştır.

Anadoluçuluk fikir akımı içinde değerlendirilen Fındıkoğlu, çeşitli yazılarında Gökalp’in özellikle kültürel, lisani ve siyasi alandaki

Türkçülüğünü daima savunmuştur. Fındıkoğlu'na göre, harsî bakımdan Türkçülük, milli kültür tarihimizin belirli bir anında, belirli sebeplerin tesiri altında kendiliğinden ortaya çıkmıştır. XV. yüzyıldan itibaren imparatorluk denen siyasi "şekl" in ruhiyatı, büyük bir dinin manevî "şekl" i icabatı birkaç asır boyunca gayet tabii olarak "Türk"ü "Osmanlı" yapmıştı. Bu siyasi dinî "şekl" ler bozulunca, yani "Osmanlı" yapısı içindeki kavmî tipler arasındaki "Türk" de belirmeye başlayınca harsî Türkçülük tabii bir süreç ile ortaya çıktı. Gerekli olduğu için, Türklüğü ve Türkçülüğü unutan veya bilerek ihmal eden imparatorluk, gerektiği zaman, yani coğrafi sınırların küçülmesi, bünyesi içindeki kavmî ayrılıkların çoğalması ile Türklüğe döndü. Modern şekil sosyolojisi açısından gayet tabii olan bu dönüşte, esrarlı yabancı tesirleri aramak veya Türkiye'ye yabancı devletlerden gelmiş Türklerin izini göstermek anlamsızlıkların en büyüğüdür (Fındıkoğlu 1955: 50-51, 67).

Fındıkoğlu'na göre, lisan bakımından Türkçülük, kültür tarihimizin belirli bir anında kendiliğinden belirmiştir. Dil Türkçülüğü, bir zamanlar, üç dilin karışımı bir dili kullanan Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi "şekl" i parçalanınca, kendiliğinden ortaya çıkmış, nihayet büyük yazarların yönlendirmesi ve Batı dillerinin düşünme ve ifade tarzlarının tesiri ile bugünkü sade Türkçe vücuda gelmiştir (Fındıkoğlu 1955: 51, 67). Bir dil sosyoloğu olarak Türkiye'de dil meselesini toplumun tarihî, sosyal ve siyasi şartlarını ve gelişmesini dikkate alarak XIX. ve XX. yüzyıllardaki durumuyla ele alıp inceleyen Fındıkoğlu, bu alandaki açıklamalarında, özellikle 1930'dan sonra, Gökalp'in lisani Türkçülük konusundaki fikirlerini esas almıştır.

Harsî ve lisani görüntüleriyle beliren Türkçülük, yine aynı sebeplerin tesiri altında siyasi Türkçülüğü ortaya çıkarmıştır. Siyasi Türkçülük, Anadolu'daki Beyliklerin ortadan kaldırılması olayında görüleceği gibi, geçen asırlar boyunca Türkleştirme sahasında Rusya'nın kolonizasyon ve Ruslaştırma usulünü takibeden, Orta Asya ve Türkiye arasında harsî ve siyasi ilişkileri devam ettirmeye çalışan, bazen bugün bile anlayamadığımız bir enerji ile bu politikaları güden Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli sebeplerden dolayı açığa vurulmamış politikasında da gözlenebilir. Nihayet XIX. asırda İmparatorluğun gayrimüslim hatta Türkten başka olan Müslim unsurlarını kışkırtan emperyalist devletler karşısında

Osmanlı düşünürlerinin siyasi Türkçülük göttüklerini gösterecek işaretler çoktur. Devlete “Devleti Aliyyei Osmaniye”, “Memaliki Mahrusei Şahane” adının verildiği bir sırada bu adı “Türkistan” a çevirmeyi birçok siyasi yazarlar, sadece iş olsun diye mi bir kelime değişikliği yaptılar? Parçalanmış İmparatorluğun çeşitli kavimleri siyasi ideolojiler güderken, bu İmparatorluğun ana zümresini teşkil eden Türkün kendi Türklüğünün bilincine varması olayı 1908’den sonra kuvvetlendi ise bunu ilmi bakımdan iç ve toplumsal çevrenin sebeplerine bağlamak gerekir (Fındıkoğlu 1955: 51-52, 68).

Fındıkoğlu’na göre, “Siyasi ve beynelmilel bir mesele olan Türkçülük Ziya’nın sisteminde pek mühim bir yer işgal etmez, onun reel Türkçülüğü, Türkiye Türkçülüğü, bir dereceye kadar umumi bir kültür Türkçülüğüdür” (Fındıkoğlu 1955: 85). “Hakiki ve ilmi Türkçülük, Ziya’nın doktrininde yaşayan Türkçülüktür. Türk tarihi ve Türk medeniyeti telakkileri de bu doktrine uygun olduğu nispette ilmi olacaklar ve objektifleşeceklerdir” (Fındıkoğlu 1955: 86).

Sonuç ve Değerlendirme

Halil İncalcık Ziya Gökalp’i yüzyıla damgasını vuran bir düşünür olarak takdim ettiği yazısında “Gökalp’in yaşamı kısa oldu (23 Mart 1876-25 Ekim 1924), ama düşüncesi yüzyıla damgasını vurdu. Çevresi, menşei, ailesi ve müstesna kişiliği ona savaşlar, devrimlerle geçen dramatik bir dünyada müstesna bir klavuz rolü hazırladı” (İncalcık 2000: 9) diye söze başlıyor; “Gökalp’in temel görüşleri, özellikle Türk millî devletinin kuruluş döneminde kültür hayatımızda belirleyici derin bir etki yapmış, ona yön vermiştir” sözleriyle onun geniş ve belirleyici etkisini belirterek sözlerini bitiriyor.

Gökalp toplumsal dönüşüm döneminin düşünürü olarak bütünleştirici fikirleriyle hem ulus-devletin kuruluş zeminini hazırlamış, Cumhuriyet döneminde yapılan inkılaplarda etkili olmuş, hem de Türkiye’de millî bir sosyolojinin kurulmasını sağlamıştır.

Ulus-devlet süreci Türk tarihinin yeni bir oluşumudur, temelleri çağdaş sosyolojinin yöntem ve teknikleri ile atılmıştır. Nitekim, Gazi Mustafa Kemal’in Türk Tarih Heyeti’nin 1930 yılında yayımladığı ve Türklerin

dünya üzerindeki yeri ve oynadığı önemli rolü belirten Türk Tarihinin Ana Hatları adlı esere yazdığı önsözdeki “Ziya Gökalp’in Türklük ideali; millî tarih görüşümüzün temel felsefesini oluşturur.” (Kara 1946: 62’den Türkoğlu 2007: 128) şeklindeki ifadesi, Cumhuriyetin kurucusu ile Gökalp’in ne ölçüde birliktelik anlayışına sahip olduklarını belirtmesi açısından anlamlıdır.

Fındıkoğlu ise çalışmalarını ulus-devletin ve millî sosyolojinin kurulduğu Türkiye’de, inkılapların halka benimsetilmesi, yerli ve millî bir düşünce geleneği kurularak ülkenin çok çeşitli toplumsal meselelerine sosyolojinin ve sosyal bilimlerin bakış açısıyla çözüm getirilerek sosyo-kültürel bütünleşme ve milletleşme olgusunun sağlanmasına yönelik olarak sürdürmüştür. Fındıkoğlu eğitimdeki ve toplumsal realitenin diğer alanlarındaki dil bozukluklarının düzeltilmesi için önce dilin özelliklerini ve bunlara dayalı olarak dil sosyolojisinin prensiplerini tespit ettikten sonra, devletin dil politikasının bu prensipleri dikkate alacak şekilde düzenlenmesini öneriyor. Toplumsal realitede gördüğü dil bozukluklarını da sürekli yazdığı dergi ve gazete sütunlarında tek tek işaret ederek düzeltilmelerinde bizzat etkili oluyor. Özellikle Türkçe ve edebiyat öğretmenlerini, bilim insanlarını, Muallimler Birliği gibi meslek kuruluşlarını da bu konuda birlikte hareket etmeye çağırıyor ve etkili de oluyor. Birinci Dil Kongresi onun çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Onun dil konusundaki prensipleri günümüzde devletin dil politikası üzerinde etkili olmaya devam etmektedir (Güngör 1991: 215).

Gökalp sosyolojisi Türkçülük akımını ulus-devlet için bir çimento olarak kullanırken, aynı zamanda dış Türkler sorununu da Türkçülüğün hedefi ve amacı içinde, bir sistematik yaklaşım olarak ele alıyordu. Böylece Türkçülük gerçek ve ideal görünümlü bir yapılaşmaya dönüyordu. Çünkü bu dönemde Türklerin Asyatik kültürlerine yönelik Avrupa’da meydana gelen Türkoloji akımı, ümmet ideolojisi içinde kimliğini yitirmiş aydınlar için yeni ufuklar açıyordu. Arminius Vambery, V. Thomsen ve Y. Nemet gibi Türkolog ve tarihçiler Türklerin kültürel birikimlerini, medeniyet alanlarını yeni belgelerle ortaya koyuyorlardı. Gökalp bu verilere kayıtsız kalamazdı. Bir yanda gerçek Türkçülük ile Mustafa Kemal’e ulus-devlet oluşumunun yolunu açıyor, öte yanda ideal Türkçülük ile ne Türkleştirmeyi ne de İslamlaştırmayı başaramayan fakat Viyana kapılarına kadar dayanan Osmanlı macerasına karşı Asyatik kültür odak noktalarına

Türk aydınlarının dikkatlerini çekiyordu (Türkdoğan 2007: 131).

Ziya Gökalp da Fındıkoğlu da millet inşa etme idealleri doğrultusunda fertlere ve topluma sosyolojik görüşler çerçevesinde yeni bir ahlak anlayışı ve felsefesi kazandırma bağlamında ahlak alanında da önemli fikirler ve eserler ortaya koymuşlardır. Ziya Gökalp'in 1919-1921 yıllarında sürgünde bulunduğu Limni ve Malta'dan eşine ve kızlarına yazdığı mektuplarda (Gökalp 1965) ve 1923 yılında yazdığı *Yeni Hayat Doğru Yol* (Gökalp 1976b) adlı kitabında kişisel ve toplumsal açıdan bir ahlak felsefesi sunulmaktadır. Gökalp'in ahlak anlayışı ilim, akıl, hak ve vazife, terbiye, inanç, ümit, sabır, tevekkül, hürriyet, istiklal, fazilet, saadet kavramlarıyla dokunmuştur; bu anlayışta mefkûre sahibi olma anahtar rol oynamaktadır. Yine Gökalp *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinde ahlaki Türkçülüğü açıklarken kişisel, ailevi, toplumsal ve milletlerarası bağlamlarda Türklerin gerçek ve mefkûrevi ahlak anlayışlarını ortaya koymuştur.

Fındıkoğlu 1944-45 yıllarında yazdığı *Ahlak Tarihi I*, *Ahlak Tarihi II* ve *Ahlak Tarihi III* adlı kitaplarında önemli düşünürlerin ahlaki alandaki görüşlerini ortaya koyarken; 1936 yılında Kültür Haftası Dergisi'nde yayımlanan "Millî Kültürün Yaratılması İyi Adam" konusundaki makalelerinde de iyi adamın, yani ahlaklı insanın özelliklerini açıklamaktadır.

Korkut Tuna'ya göre, Gökalp'in sosyolojisi kendi ifadesiyle Durkheim'ın ilmi usulü ve ilmi mektebine göre oluşmuş ve araştırma sahası olarak Türk, İslam ve Osmanlı medeniyetlerini ele almıştır. Başka bir ifade ile Gökalp'in sosyolojisi içtimaiyat usullerinin tatbiki ile millî medeniyetin tarihini incelemektedir. Ziya Gökalp Durkheim sosyolojisinden yararlanarak İslamiyet'ten önceki Türk tarihinin zamanca ve mekânca geçirdiği toplumsal teşkilatlanma farklılıklarını göstermek isteyecektir. Çalışmaları bu konudaki gayretlerinin uygulandığı alanları bize göstermektedir (Tuna, 2002: 120).

Gökalp'in çağının eğilimlerini fark edip Türk toplumunda çağın gerektirdiği değişimin-dönüşümün ilim ve mefkûre yoluyla sağlamasını, kısa süren hayatında ilim ve mefkûreyle Türkiye'de bir çığır açtığını ve daha sonra kendisinden birçok dalların ortaya çıkacağı millî bir sosyoloji okulu kurduğunu, Gökalp'i anma yıldönümlerinde veya Gökalp'e yapılan haksız

eleştirilerde defalarca dile getiren Fındıkoğlu, onun Türk milleti, Türk ulus-devleti ve Türk sosyolojisi açısından değerini şu veciz sözleriyle dile getirir: “Yirminci asrın başlarında içtimai bünyemizde sessizce kopan felsefi ihtilâl, dinî otoriteye dayanan fikirçiliği yıktı. Gökalp’in elindeki mukaddes ateş, hepimize fikir tarihimizin yeni bir fasla girdiğini ihtar etti. Bu ateş bir bakıma göre Descartes’in Fransız, Kant’ın Alman felsefelerinde yaktığı ateşten farksızdır. (...) Tıpkı olimpiyatlardaki ateşi memleketten memlekete götüren beden sporcusu gibi, Gökalp’in elinde ilim aşkı ve memleket sevgisiyle hâlelenmiş olan mukaddes ateşi yeniden kıvılcımlandırıp Türk nesilleri arasında canlı bulunduracak bir mütefekkirler nesline, bir fikir sporcuları kafilesine ihtiyacımız var” (Fındıkoğlu 1955: 27).

Ziya Gökalp sosyolojisinin asıl öneminin Türkiye’de yerli bir sosyoloji okulu hâline gelmesi olduğunu bildiren Fındıkoğlu, daha 1934 yılında yazdığı “Türklerde İçtimaiyat Tarihçesi ve Ziya Gökalp” (Fındıkoğlu 1934:161) adlı makalesinde, kendisinden önce Mehmet Fuat Köprülü, Necmettin Sadık Sadak gibi düşünürlerin bu okula mensup olduklarını belirtir. Kendisi de ikinci nesil Türk sosyologu olarak, millî-vatani endişe ve milliyetçilik mefkûresiyle, bıraktığı yazılı eserler, kurduğu sivil toplum kuruluşları ve yetiştirdiği ilim insanlarıyla Gökalp’in yaktığı mukaddes ateşi en etkili ve verimli şekilde sürdürmüştür. “İktisadi-içtimai meseleler de dahil olduğu hâlde bütün memleket işleri, ancak ve ancak Türkiye denen realitenin içinden ve sinelerinden çıkmış Türkiyeli ilim adamlarının adesesine muhtaçtır” (Fındıkoğlu 1955: 84) diyen Fındıkoğlu, Gökalp’ten devraldığı milliyet mefkûresini hep canlı tutmuş, hayatı boyunca Türkiye’de yerli ve millî bir düşünce geleneği kurmaya çalışmış; kendisinden sonra bu fikir meş’alesini kürsüsüne mensup merhum Âmiran Kurtkan Bilgiseven, Mehmet Eröz, Mustafa Erkal gibi milliyetçi-millet inşa edici okula mensup ilim insanlarına devretmiştir. Milliyetçi-millet inşa edici okula mensup üçüncü nesil Türk sosyologlarından önemli bir Gökalpçi ilim insanı da Orhan Türkdoğan’dır. Gökalp’in kurduğu millî sosyoloji çizgisinde incelenmesi gereken bir başka okul Ziya Gökalp-Hilmi Ziya Ülken-Baykan Sezer çizgisidir; bu çizginin üçüncü ve dördüncü nesil Türk sosyologları İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde ve diğer fakültelerde çalışmalarını sürdürmektedirler.

Kaynakça

- Findıkoğlu, Ziyaeddin F. (1934) "Türklerde İltimaîyat Tarihçesi ve Ziya Gökalp", *İş Mecmuası*, Cilt I, Sayı 3-4, Temmuz 1934, s. 146-170.
- Ziyaeddin F. (1955) *Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim*, İstanbul: M. Sıralar Matb.
- Z. F. (1955) "XXII'ye Doğru", *İş Mecmuası*, Sayı 172, 1955, s. 169. (İ.Ş. mahlası ile).
- Gökalp, Ziya (1965) *Limni ve Malta Mektupları (Ziya Gökalp Külliyyatı-II)*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.
- (1976a) *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayını.
- (1976b) *Yeni Hayat Doğru Yol*, Yay. Haz. Müjgan Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- (1977) "Bir Kavmin Tetkikinde Takip Olunacak Usul", *Makaleler III*, Yay. Haz. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Güngör, Nevin (1991), *Kültür Eğitim Dil Üzerine Görüşleri ile Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.
- Güngör Ergen, Nevin (2005) "Gökalp-Fındıkoğlu Çizgisi Üzerine Notlar", *Sosyoloji Konferansları*, 31. Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını.
- İnalcık, Halil (2000) "Ziya Gökalp Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu Batı*, Cilt 3, Sayı 12, Ağustos-Eylül-Ekim 2000, s. 9-33.
- Kurtkan, Amiran (1976) "Hocamızın Ardından", *1975 Yılı Sosyoloji Konferansları*, 13. Kitap, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayını, s. 28-33.
- Tuna, Korkut (2002) *Yeniden Sosyoloji*, İstanbul: Karakutu Yayını.
- Türkdoğan, Orhan (2007), "Üç Sosyal Bilimcimizin Türk Düşünce Tarihimizdeki Yeri", *Türk Düşünce Geleneğinde Ziya Gökalp Ziyaeddin Fahri Findıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayını, s. 107-141.
- Ülken, Hilmi Ziya (2001) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 7. Baskı, İstanbul: Ülken Yayını.



“Din, ahlak ve san'at kökü içtimai vicdanda olan bir Tuba ağacının üç feyizli ve velud dalıdır.”

Ziya Gökalp

V. BÖLÜM ZİYA GÖKALP VE SOSYOLOJİSİ

“Tuba Ağacının Feyizli ve Velud Üç Dalından Biri”: Ziya Gökalp Düşüncesinde Din

*İştar Gözaydın**

Ziya Gökalp, 3 Temmuz 1338 (1922) tarihli bir yazısında, “Dinin rolü yalnız fertlere şahsiyet vermekten ibaret değildir, cemiyetlere şahsiyet veren de yine dindir.” der.² Din, ortak değerler ve inançlar yoluyla bir bağ oluşturduğundan, ulusal bir bilinç oluşturmak bakımından çok önemli bir unsurdur.³ 1922 tarihli yazısında ilginç olan, dinin bu işlevi bakımından araç olarak nitelediği kişiler “evliya” olarak adlandırdığı din müritleri değil, din âlimleridir. Gökalp’e göre,

Ümmet teşkilatı her dinde başka bir tarzda tecelli eder. Katoliklerde Hristiyan ümmeti bir hükümet tarzında taazi etmiştir. Hükümetin imparatoru Papa, vezirleri Kardinallerdir. Müslümanlarda ise ümmet, bir hükümet şeklinde değil, bir darülfünun suretinde taazi etmiştir. Bundan dolayıdır ki Hristiyanlıkta dini teşkilata kilise namı verildiği hâlde, Müslümanlarda medrese adı verilmiştir. Müslümanlarda ruhani reisler yoktur; yalnız müderrisler vardır. İslamiyet, akıl ve hürriyet esaslarına istinat etmiştir. Müderrisler akli delillerle ikna etmeden hiçbir kimseye bir hakikati kabul ettirmeye çalışmazlar. İslamiyet mukallitliği, dini esareti kabul etmez. (...) evliyalar kendilerini yahut birkaç ferdi kurtarmaya çalıştıkları hâlde, müderrisler bütün cemiyeti ve hatta bütün cemiyetleri kurtarmaya çalışırlar. (...) İslam ümmeti, Budanın ümmeti gibi bir tekkeler konfederasyonu değil, bir medreseler müttahidesidir. Bütün İslam âlemi büyük bir darülfünundur.⁴

İslam’ı bilim üzerinden tanımlayan bu anlayışın bir diğer ifadesini de “Halife ve Müftü” başlıklı şiirindeki “Devlet ile medrese ayrı iki âlemdir” mısraında görürüz. Bu ifadeler oluşmakta olan yeni siyasi yapının din-devlet ilişkilerinin ne şekilde yapılandırılacağına sanki bir habercisidir.

* Prof. Dr., Doğu Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.

Ziya Gökalp'in düşüncelerinden hareketle Kemalizm ve Türkiye'de korporatizm üzerine derinlikli eserini vermiş olan Taha Parla, Gökalp korporatizminin Türk siyasal yaşamında oynadığı rolün etkilerinin Demokrat Parti ve Adalet Partisi dönemlerinde de ortadan kalkmış olmadığını, buraya Doğru Yol Partisi ve Anavatan Partisi'nin de eklenebileceğini ifade ederken, Milli Selamet Partisi ve Refah Partisini bu ana akıntıya dahil etmez; Parla'ya göre, "Ziya Gökalp radikal İslamcılar için fazla laik ve Batıcı'dır."⁵ Buna karşılık, Ziya Gökalp düşüncesinde dinin rolünün, düşünürün azası olduğu Cumhuriyet Halk Fırkası'nın yönetici seçkinlerinden bir kısmıyla ayrıştığı; ama Parti'de varlığını daha ileriki dönemlerde de sürdüren kadro ile de uyduğu söylenebilir. Gökalp, kimi partidaşları gibi İslamı Osmanlı'nın geri kalmasının sebebi ve yeni siyasal yapının rakibi ya da düşmanı görmemekteydi.⁶ Ziya Gökalp, erken bir dönemde ölmesine karşın, özellikle de *Diyanet* kurumu hakkındaki tasavvurlarıyla⁷ bir modernleşme projesi yürüttükleri anlaşılan ve fakat din hususunda toplumsal dengeleri göz ardı etmeyen, sağduyulu bir tavır alan kadro içinde yer almaktadır.

Cumhuriyete ve Diyanet Kurumuna Doğru

20 Kanunusani 1337 (1921) tarihli ve 85 sayılı Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun⁸ ilk maddesine konulan "Hakimiyet bila kayd ü şart milletindir" ifadesiyle ulusal egemenlik ilkesini benimseyen yeni Türkiye devleti böylelikle, yukarıda da belirtildiği gibi, modern bir devlet oluşturmak şeklindeki ideolojik seçimini ortaya koymuş oldu. İktidarın tamamen ulusa dayandırıldığı ifade edilen ve devlet dini hakkında hiçbir hükmün yer almadığı⁹ 1921 Anayasası'nın düzenleyicileri, anlaşılan günün koşulları gereği, iktidarının kaynağını Allah'tan alan saltanatı da hukuki bir varlık olarak tanımak zorunluluğunu duydu. Çelişki gibi görünen bu durum, Kurtuluş Savaşı'na katılmış olan farklı grupların¹⁰ sonraki meclislerde de oluşturdukları değişik akımların uzlaştırılması zorunluluğunun bir sonucuydu.¹¹ Dönemin koşullarının¹² zorunlu kıldığı bu çelişkiler bir yana, savaş sonrası için öngörülen çizginin "ulusal" devlete yönelik olduğu ve savaşın salt eski "teokratik-monarşik" yapıyı yaşatmak için yapılmadığı birtakım düzenlemelerden saptanabilmektedir.¹³ Meclis'in 24 Nisan 1336 (1920) tarihli oturumunda Mustafa Kemal, "Meclis'te mütekasif irade-i

milliyei, bilfiil mukadderat-ı vatana vazülyed tanımak umde-i esasiyedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin fevkinde bir kuvvet mevcut değildir," ifadesini kullanmış;¹⁴ 7 Haziran 1336 (1920)'da da Meclis, "İstanbul'un işgal tarihi olan 16 Mart 1336-1920'den itibaren Büyük Millet Meclisi'nin tasvibi haricinde İstanbul'ca akdedilmiş veya edilecek bilumum muahedat ve mukavelat ve ukudat ve mukarrerat-ı resmiye ve verilmiş imtiyazat ve maadin ferağ ve intikalatı ve ruhsatnameleri ile mütarekeden sonra akdedilmiş muahedat-ı hafiye ve doğrudan doğruya veya bilvasıta ecanibe verilmiş maadin imtiyazatı ve maadin ferağ ve intikalatı ile ruhsatnameleri keenlemeyekündür," kararına varmış;¹⁵ böylece daha o dönemde Ankara hükümeti tarafından, İstanbul hükümetinin ve padişahın dinsel iradesinin tanınmadığı açıkça ortaya konulmuştur.

1 Kasım 1922'de saltanat kaldırıldı;¹⁶ Cumhuriyet'i ilan eden 29 Ekim 1339 (1923) tarihli ve 364 sayılı, Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun'da¹⁷ da ilk maddede yer alan "Hakimiyet bila kayd ü şart milletindir" hükmüyle, devletin temel ilkesi yinelendi. 9 Eylül 1923'te, yeni yapının ilk siyasi partisi "Halk Fırkası" kuruldu; adını 1927 Kurultayı'nda Cumhuriyet Halk Fırkası'na, 1931 Kurultayı'nda ise Cumhuriyet Halk Partisi'ne çeviren bu oluşum, 1950 Türkiye Cumhuriyeti Milletvekili Genel Seçimleri neticesinde % 52,68'lik oyla iktidara gelen Demokrat Parti'ye dek tek parti olarak yürütme erkini elinde tuttu.

Mustafa Kemal, 1923'te İzmir'te kendisine yeni hükümetin bir dini olup olmayacağını soran gazeteci Kılıçzade Hakkı Bey'e verdiği yanıt hususunda, *Nutuk*'ta şu açıklamayı yapar: "İtiraf edeyim ki, bu suale muhatap olmayı hiç de arzu etmiyordum. Sebebi, pek kısa olması lazım gelen cevabın o günkü şeriate göre ağızdan çıkmasını henüz istemiyordum... hükümetin dini olamaz! diyemedim. Aksini söyledim."¹⁸ Daha sonraki gelişmeler ışığında, 364 sayılı Kanun'un 2. maddesinde yer alan "Türkiye devletinin dini, dini İslam'dır" esasının da gene günün koşulları gereği konulduğu anlaşılmaktadır. "Diyanet İşleri Reisliği"ni de ihdas eden 3 Mart 1340 (1924) tarihli ve 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf ve Erkanıharbiyei Umumiye Vekaletlerinin İlgasına Dair Kanun;¹⁹ 430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu;²⁰ 431 sayılı Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair

Kanun²¹ ve 8 Nisan 1340 (1924) tarihli Mehakimi Şer'iyyenin İlğasına ve Mehakim Teşkilatına Ait Ahkamı Muaddil Kanun²² ulusal egemenlik ilkesini temel alan Cumhuriyet'in, hukuksal yapıyı oluşturma sürecinin önemli halkalarını oluşturdu.²³

20 Nisan 1340 günü kabul edilen 491 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu'yla²⁴ yapılandırılan Türkiye Cumhuriyeti de, siyasal iktidar-din ilişkileri açısından, bir anlamda teokratik nitelik taşımaktaydı. 3. maddede yer alan "Hakimiyet bila kayd ü şart milletindir" hükmüyle ulusal egemenlik kuralına ve 4. maddede yer alan "Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin yegâne ve hakiki mümessili olup..." hükmüyle yasama organının üstünlüğü ilkesine dayanan 1924 Anayasası'nın 2. maddesinde "Türkiye devletin dini, dini İslam'dır" kuralının yer alması ve 26. maddeyle Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'nin şer'i kuralları uygulamakla görevli kılınması bir çelişki olarak gözükmektedir. Ancak, Anayasa'nın yapısında ve siyasal biçimlenme ile anayasal kurallar arasında var olan bu çelişkinin belirli bir süre için kabul edilmiş "zevaid" olduğu ve "ilk münasip zamanda kaldırılması" gerektiği Mustafa Kemal tarafından belirtilmiştir.²⁵ Nitekim anılan maddeler, 10 Nisan 1928 günü 1222 sayılı Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun Bazı Maddelerini Muaddil Kanun'la değiştirildi.²⁶ Bu değişiklikle, devlet dininin İslam olduğu kuralı, TBMM'nin şeriatı tenfiz yükümlülüğü kaldırıldı, mebusların ve reisicumhurun dinsel yemin biçimleri değiştirildi. Anayasa'ya "laiklik" kuralı konulmamakla birlikte, devletin laik bir demokrasiye yönelmiş bulunması değişikliğin gerekçesi olarak gösterilmiştir. Gerekçede şu görüşler belirtilir:

Muassır medeniyet hukuku ammesinde, millet hâkimiyetinin tecellisine medar en mütekamil devlet şeklinin laik ve demokratik Cumhuriyet olduğu müsellematandır. Millet Meclisi'nin ittifakiyle tasvip edilmiş olan Kanunu Medeni, Ceza Kanunu gibi müdavenatı hazıramız da bu esası tatbikat ve fiiliyat sahalarında tecelli ettirmektedir. Esasen devlet bir şahsiyeti maneviye olduğuna göre bizatihi bir mefhumu mücerrettir. Dinin maddi şahıslara tahmil ettiği mükellefiyetleri, farzları amelen ifasına imkân da mutasavver değildir. Böyle mümkün olmayanı istihsal peşinde ısrarın bir za'if -bütün za'ifler gibi zararlı bir za'if- teşkil edeceğinde şüphe yoktur. Esbabı mesrudeye binaen lâyük devletin esas telakkisine münafı fıkraların Teşkilâtı Esasiye'den tayyî teklif olunmuştur. Türk inkılabı, din ile dünya işlerini karıştıran ve

her türlü müşkülata sebep olmaya müsait bulunan mevadı kaldıracak... (böylelikle) beşeriyetin manevi saadetlerini deruhte eden din, ağyar eli değmeyen vicdanlarda bülent mevkiini ihraz ederek Allah ile fert arasında mukaddes bir temas vasıtası haline girmiş bulunacaktır.²⁷

3 Mart 1340 (1924) tarihli ve 429 sayılı Şer'îye ve Evkaf ve Erkanıharbiye-i Umumiye Vekaletlerinin İlmasına Dair Kanun,²⁸ Siirt Mebusu Halil Hulki Efendi ve 50 arkadaşının imzasını taşıyan bir önergenin Meclis'te görüşülüp kabul edilmesi sonucu çıkarıldı. Önergede şu görüşler ifade edilmişti: "Din ve ordunun siyaset cereyanlarıyla alakadar olması birçok mahaziri daidir. Bu hakikat, bütün medeni milletler ve hükümetler tarafından bir düstur-ı esasi olarak kabul edilmiştir. Bu nokta-ı nazardan yeni bir hayat varlığı temin etmek vazifesini deruhte eden Türkiye Cumhuriyeti teşkilat-ı siyasisinde zaten mudes olan Şeriye ve Evkaf Vekaleti'yle Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti'nin mevcut olması muvaffik olmaz. Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin ilgasına nazaran da bütün evkafın millete intikal etmesi ve ona göre de idare edilmesi tabii bir neticedir."²⁹ Bu kanunlaşma sürecinin başlangıcı, Cumhuriyet Halk Partisi'nin 2 Mart 1924 tarihli grup toplantısının üçüncü celsesine sunulan 45 imzalı³⁰ ve aynı içerikli bir önerge'dir.³¹ Bu toplantıda söz alan Konya Milletvekili Musa Kazım Efendi'ye göre, "Din-i İslam hem dünya ile hem ahiret ile hem Muamelat ve mutekadatla hem de ahlakla iştigal eder", dolayısıyla Şer'îye Vekaleti'nin kabineden çıkarılması uygun değildir; kaldı ki bu birimin varlığı sakıncalı ise "kabine haricinde olan aynı teşkilatın bir mahzur-ı siyasisi olmayacak mıdır?" Eskişehir Milletvekili Abdullah Azmi Efendi'ye göre de, Meşrutiyetin ilanından beri dinle hükümeti, dinle dünyayı ayırmak meseleleri dile getirilmektedir; bu durum Avrupa'da kilise tahakkümünden kurtulmaya yönelik bir uygulamanın hataen İslam hakkında da geçerli kılınmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Oysa "bizim diyanetimiz nasraniyet (yani Hristiyanlık İ. G.) gibi değildir. Zira hükümet denen şey diyanetten doğmuştur. Diyanet, hükümettir." Bu iki eleştiri ve itiraza karşılık Kütahya Milletvekili Recep Bey, "... zannediyorlar ki dinimizden, maneviyatımızdan bir şey eksik oluyor. Asla öyle değildir." sözleriyle çeşitli sakıncaları dile getirmiştir. Zonguldak Milletvekili Tunalı Hilmi Bey'in, "umuru diyanie demek ne demek? Din varken diyanie ne demek" şeklindeki itirazında bulunmuşsa da, Reis Feyzi Bey'in "söz vermedim" itirazıyla oylamaya geçilmiş ve tasarı kabul edilerek Meclis'e sevk edilmiştir.

TBMM'nin 3 Mart 1340 (1924) tarihli birinci oturumunda okunmuş olan önerenin görüşmeleri sırasında söz alan Çanakkale Milletvekili Samih Rifat Bey ve Konya Milletvekili Mustafa Fevzi Bey'in "diyanet" sözcüğü üzerinde kısa birer konuşma yapmış olduğu görülmektedir. Zonguldak Milletvekili Tunalı Hilmi Bey'in, "Diyanet İşleri varken umuru diniye ne oluyor?" şeklindeki itirazının bu kez oya konulması sonucu, çoğunluk oyuyla, yasa önergesindeki "Umuru Diyaniye Riyaseti"nin yerini "Diyanet İşleri Reisliği" almıştır.³²

İdare hukuku bakımından, teknik anlamda merkezi idarenin (devlet tüzel kişiliğinin) en üst hiyerarşik makamı olan "Bakanlık", siyasi anlamda da yürütmenin bir birimidir. Laik nitelikte bir devlet, dahası toplum yapısını kurmaya çalışan Cumhuriyet'in ilk siyasi karar alma kadrolarının din işlerini Bakanlar Kurulu içinde bir birime vermeyi tercih etmeyişleri siyasalarıyla tutarlıydı. Anılan kadrolar ibadete ilişkin hizmet bağlamında din işlerini, teknik idare içinde bir örgütün yönetimine vererek bir yandan dinin toplum yaşamındaki yerini gözeterak kontrolü altına almış; öte yandan da seküler yapı içinde yer vermekle işlevinin dünyevi bir nitelikte olmasını sağlamıştır.

429 sayılı Kanun'un, "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelât-ı nasa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi'yle onun teşkil ettiği hükümete ait olup din-i mübin-i İslâmın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir" hükmünü taşıyan 1. maddesi, Kemalist laiklik anlayışının bir yansımasıdır. Bu düzenlemeyle, dine ilişkin hususlar içindeki inanç ve ibadetlerle ilgili faaliyetlerin yürütülmesi Diyanet İşleri Başkanlığı'na özgü alan olmuş; öte yandan geri kalan alanın tüm olarak TBMM'nin yasama yetkisi altına alınmasıyla, meşruiyetini dinsel kaynaktan alan bir hukuk sistemi olarak şeriat uygulaması kaldırılmıştır.

Ziya Gökalp, Din ve Devlet

Ziya Gökalp ve çevresi, modernleşmeci bir yaklaşımla İslâmı yorumlayıcı görüşlerine 1914'te yayımlamaya başladıkları ve düsturu "Dinli bir hayat, hayatli bir din" olan İslam Mecmuası adlı süreli yayında yer

verdiler.³³ Gökalp, öncelikle Batı kültürünün ne ölçüde benimsenmesi ve geleneksel İslam uygarlığının Batı tipi bir ulus-devlet üretmek üzere ne denli dönüştürülmesi gerektiği meseleleriyle meşguldü; ancak İslamın Batı uygarlığı ile uyuşması hususunda tereddütü mevcut değildi.³⁴ Bu kabule bağlı olarak, İslam modern devlete aykırı değildi; bilakis İslam devleti modern devletin ta kendisiydi.³⁵ Dolayısıyla Gökalp'e göre, İslam devletinde baştan itibaren diyanet işleriyle yargı faaliyetleri birbirinden ayrılmıştı; müftülük ile kadılığın birbiriyle bağdaşmazlığının en belirgin ifadesi, iki işlevin tek kişide toplanamayacağına inanan İmam Ebu Hanife'nin hayatı pahasına yargı görevini reddetmiş olmasıydı.³⁶ Ayrıca bir önceki yıl, 1914'te yayımlanmış bir yazısında, İslami hukuk ilkelerinin (fıkıh usulü) modern sosyoloji ilkelerine göre yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, böylece kültürel geleneklerin İslam hukukunun önemli bir kaynağı hâline geleceğini ileri sürmüştü.³⁷ Dönemine göre oldukça ayrıksı olan bu görüşler 1923'te bir cumhuriyete dönüşen yeni Türkiye'nin yönetici seçkinlerinin adım adım uyguladıkları modernleşme projesinin hukuki dayanakları hâline geldi.

Gökalp'in diyanet tasavvuru da bazı farklılıklarla da olsa Cumhuriyet'in karar alma kadroları tarafından gerçeğe dönüştürüldü. Onun tasavvurunda naşir-i din, yani dini yayacak din görevlilerine gereken eğitimi sağlayacak medreseler, tekke ve zaviyeleri denetleyecek, bir tür "tasavvuf akademisi" olarak görev yapacak "meclis-i mesayih" mevcuttu; yeni siyasal yapıda dini eğitim kurumları da, tekke ve zaviyeler de hukuken yok edildi. Her iki uygulamanın da çeşitli sakıncaları ve dahası lağvedilmelerinin toplumsal olarak olası olmadığı geçen neredeyse bir yüzyılda açıkça görüldü. Gökalp, diyanetin finansal kaynaklarının vakıflar kanalıyla sağlanması gerektiği kanısındaydı; genel bütçeden kaynak tahsisi diyanet kurumu hakkındaki eleştirilerin en önemli nedeni oldu. Muhtemel ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin hâlihazır karar alma kadrolarının Gökalp'in eserlerine yeniden bir göz atmasının zamanıdır. "Din" başlıklı şiiri de bunun ilk adımı olabilir:

*Benim dinim ne ümittir, ne korku
Allahıma sevdiğimden taparım,
Ne cennet, ne cehennemden bir koku
Almaksızın vazifemi yaparım.*

*Vaiz!... deme cehennemin ateşi,
Çıkar bilmem kaç bin çeki odundan,
De ki vardır bir güzellik güneşi,
Doğmuş bizim aşkımızın odundan.*

*Vaiz!... bana muhabetti şerheyle,
Ben aramam şeytan nedir, melek ne?
Erenlerin esrarından söz söyle:
Seven kimdir, sevilen kim, sevmek ne?*

*Beni cennet vadi ile avutma,
O kalbidir, çünkü sevgi Elidir.
Cehennemin azabile korkutma,
Korku nedir bilmez: gönlüm delidir.*

Dipnotlar

1. Gökalp, "Manevi Hayat ve Deruni Hayat", 6 Ağustos 1922.
2. Gökalp, "Dine Doğru", *Ziya Gökalp Diyor Ki...* içinde, Der. Ali Nüzhet Gök-sel, İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi, 1950, s. 19.
3. Gökalp, "Dinin İçtimai Vazifeleri", *İslam Mecmuası*, 1915; Berkes, (Der., Çev. ve Önsöz), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York: Columbia University Press, 1959, s. 192.
4. Gökalp, "Dine Doğru", *Ziya Gökalp Diyor Ki...* içinde, Der. Ali Nüzhet Gök-sel, İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi, 1950, s. 20-21.
5. Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 11. Milli Selamet Partisi ve Refah Partisi çizgisinin "radikal İslamcı" olarak nitelenmesine şahsen katılmıyorum; ancak meselenin bu yönü bu yazının odağı dışında kalmakta.
6. Hilmi Ziya Ülken'e atıfla, Gökalp'in batıcılık, Türkçülük ve İslamcılığı başa-ırla terkip ettiği kanaatini belirten Nevzat Köseoğlu, düşünürün ümmetçilik anlamında değil, İslam kardeşliği ve ortak medeniyet dairesi anlamında İslamcı olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Köseoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, s. 137 ve Ülken, *Ziya Gökalp*, s. 12 ve 27-28.
7. Bkz. Erşahin, "The Ottoman Foundation of the Turkish Republic's Diyanet: Ziya Gökalp's Diyanet İşleri Nazaratı", *The Muslim World*, Cilt 98, Sayı: 2-3, Nisan-Temmuz 2008, s. 182-198, öz. s. 192-195.
8. Bkz. *Düstur*, Cilt III, Sayı 1, 1929, s. 196-199.
9. Anılan Anayasa'nın "madde-i münferide"sinde, 5 Eylül 1336 tarihli Nisab-ı Müzakere Kanunu'nun 1. maddesinde kabul edilmiş olan "Büyük Millet Mec-lisi, Hilafet ve Saltanatın Vatan ve Milletin istihlas ve istikbalinden ibaret olan gayesinin husulüne kadar şeraiti atıye dairesinde müstemirren in'ikad eder" hükmüne gönderme yapılmıştı. Ayrıca, 1921 Anayasası'nın 7. maddesinde Meclis'e, "ahkâmı şer'iyenin tenfizi" görevi de verilmişti. Ancak Atatürk ileriki bir tarihte, bunun yalnızca bir "klişe" olduğunu, "şer'in "kanun" anlamına geldiğini belirterek, "ahkâmı şer'iyeye demek, ahkâmı kanuniye demekten başka bir şey değildir ve olamaz" ifadesini kullanmıştır. Bkz. *Nutuk*, cilt II, 78.
10. Anadolu'da istilaya karşı örgütlenme ve mücadelelerin sürdürülmesinde din adamlarının rolüne ilişkin olarak bkz. Ş. Mardin, "İslamcılık", 1937-1938. Ayrıca bkz. B. Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler ve H. Küçük, Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*.
11. Dankwart Rustow, ilk Meclis'teki üye sayısının beşte birinin (72/361) din adamlarından oluştuğunu, bunlardan da 14'ünün müftü olup, sekizinin de

çeşitli tarikatların liderlerinden oluştuğunu ifade eder. Bkz. D.A. Rustow, "Politics and Islam in Turkey", 73.

12. Bu dönemde çoğunluğun, Anadolu'daki hareketin Hilafet ve Saltanat'ı kurtarmayı amaçladığını düşünmekte olduğu anlaşılmaktadır. "Bizim için yapılacak şey; milleti ittihadı tam hâlinde bulundurarak, Makamı Hilafet'e karşı vuku bulan taarruzu defetmek için bir cesareti medeniyet ve İslamiyete göstermek suretiyle hayatımızı tahkir ederek yürümektir," şeklinde niyetlerini belirtmiş olan Kırşehir Mebusu Müfit Efendi ve arkadaşlarının görüşleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 1 (3. bası -1959), 36. Bu dönemdeki gidişat, bağımsızlığını elde etmeye çalışan Türkiye'nin bir anlamda İslam'ın manevi merkezi olma yolunda adımlar atmakta olduğu kanısını da uyandırabilmekteydi: 1919 Eylül'ünden 1921 Ağustos'una kadar Anadolu'da incelemelerde bulunmuş bir Fransız gazetecisinin bu görüşü destekleyen intibaları için bkz. B. Georges-Gaulis, *Kurtuluş Savaşı Sırasında Türk Milliyetçiliği*, özellikle 111-112. İngiliz Yüksek Komiserliği'nin direktiflerini uygulamak isteyen Halife'nin Mısır ve Hind Müslümanları Komitesi tarafından tehdit edilmesi de, onların Anadolu'daki mücadeleyi Hristiyanlara karşı İslam'ın haklarını koruyan bir hareket olarak gördüğünü gösterir. Feroz Ahmad de laik milliyetçilerin pragmatik bir anlayışla İslamiyeti bir meşruiyet aracı olarak kullanmalarının en güzel örneği olarak, işgalci Batı güçleriyle Osmanlı Devleti'ne karşı açılan savaş "cihat" olarak nitelendirmelerini göstermektedir: "Politics and Islam in Modern Turkey", 6.
13. Nitekim bu durum o dönemde İslamcı görüşü savunan bazıları tarafından da saptanmıştır. Özellikle Rasih Efendi'nin, "paçavra" olarak nitelendirdiği "eski Kanunu Esasi"yle getirilmiş "irsen istihkak"; diğer bir ifadeyle, monarşik yapı aleyhine konuşmaları için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 24 (3. bası - 1960), 271-273. Ancak, Büyük Millet Meclisi üyelerinin tümünün mücadelelerini İstanbul hükümetine ve özellikle mevcut Padişah'a karşı yöneltmiş olmakla birlikte; hemen hemen hepsinin kendilerini İslam'ın temsilcisi görmekte oldukları, dolayısıyla asıl savundukları "değer"in Batılılaşma projesine dayalı milliyetçi yapıyla bağdaştırılmayacağı da ortadadır. Bilakis vaadedilen, en azından çoğunluğun o şekilde algıladığı "mukaddesatı", "memleketi çiğneteren, muazzam Türk milletinin kudretini zilletlere mahkûm etmek isteyen bedbahtlar"dan kurtarmaktan ibarettir. Bunun ötesinde yeni bir düzen, farklı bir yapı henüz yalnızca bir azınlığın düşüncesindedir. Aleyhinde mücadele verilen, değiştirilmek istenen, dinsel etkenli geleneksel yapı değil; bunu dış düşmana karşı koruyamayan İstanbul'daki iktidardır. Bu görüşüm doğrultusunda ifadeler için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 24 (3. bası -1960), 273.
14. Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi I*, 1 (3. bası -1959), 32. Ayrıca bu takrirdeki "Padişah ve Halife, cebrü ikrahtan azade olduğu zaman, Meclis'in tanzim edeceği esa-

satı kanuniye dairesinde vaziyetini ahzeder” ifadesi de, kanımca üstü kapalı bir şekilde, geleceğe dönük bir niyeti ve düşünceyi göstermektedir. Ancak Mustafa Kemal’in halkın muhafazakâr eğilimini göz önünde tutarak çok temkinli davranmış olduğu bir gerçektir. Önce memleketin yönetiminin “Zat-ı Şahane’nin namına” sürdürülmesini emretmiş; sonra, 24 Nisan 1920’de, Padişah’ın aynı zamanda “İslam Devletinin Başı” olması nedeniyle, bir “Başsız Devlet” kurulmasının zorunlu olduğunu açıklamıştı. Geçici bir “icra encümeni”nin seçilmesinden sonra, 30 Nisan 1920’de bütün Dışişleri Bakanlıkları’na, bu encümenin memleketin yönetimini ele aldığını bildirdi. Kısmen son Osmanlı mebuslarından oluşmuş Büyük Millet Meclisi, 2 sayılı Kanun’da amaç olarak, Hilafet ve Saltanatı yabancıların elinden kurtarmayı göstermiş ve TBMM hükümetinin şeriata uygun olan meşruiyetine karşı gelmeyi vatana ihanet olarak nitelendirmişti. 3 sayılı Kanun’a göre seçilmiş İcra Vekilleri Heyeti, 9 Mayıs’ta Dr. Rıza Nur tarafından okunan hükümet programında, dış politikadaki amacını “Pâyitahtımızı işgal altında bulunduran devletlere son Millet Meclisi toplantısında ittifakla kabul edilen Misak-ı Milli içinde özgürlüğümüzü tanıtmak” olarak gösterdi. Devlet Başkanı olarak önce bir süre için gene “düşmanların elinde esir bulunan Halife-Padişah” tanınmaktaydı.

15. Bu takririn Meclis’teki görüşmeleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi* I, 2, 3. Baskı, 1981, s. 138-145.
16. Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin Hukuku Hakimiyet ve Hükümlerinin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı, No. 308. Bkz. *Düstur*, III, 1, 1929, s. 152.
17. Bkz. *Düstur*, III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 158.
18. Bkz. *Nutuk*, Cilt II, s. 80.
19. Bkz. *Düstur* III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 320-321.
20. Bkz. *Düstur* III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 322. Tevhid-i Tedrisat Kanunu nun yürürlüğe girmesini takip eden günlerde medreseler kapatıldı; Kanun’un 4. maddesi uyarınca din eğitimi vermek üzere açılan imam hatip okullarının sayıları gittikçe azaltılarak, kalan son iki okul olan İstanbul ve Kütahya İmam Hatip okulları da 1930 yılında kapatıldı. Bkz. A. Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*, 89. Fransa’da “cumhuriyet” ile “Katolik” çevreler arasında yaşanan “okul savaşları ve bunun Türkiye eğitim sistemindeki durumla ilginç bir karşılaştırması için bkz. B. Balci, *Orta Asya’da İslam Misyonerleri: Fettullah Gülen Okulları*, 48-53. Ayrıca, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve etkileri üzerine değerlendirmeler için bkz. M. Öcal, “Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi”, s. 514-527.

21. Bkz. *Düstur*, III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 323-324. Hilafet kurumunun kaldırılmasına ilişkin olarak bkz. Öke, *Hilafet Hareketleri*, s. 157-179; Satan, *Halifeliğin Kaldırılması*, s. 203-241; Turan, *Hilafetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması*, s. 241-263; Yıldırım, *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, s. 71-79.
22. Bkz. *Düstur*, III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 403-404.
23. Temel ilke olarak ulusal egemenliği benimsemenin gerektirdiği hukuksal yapıyı kurma aşamalarını belirten Mustafa Kemal, hilafete ilişkin şu açıklamada bulunur: "Ben, saltanatı şahsiyenin ilgasından sonra; başka ünvanla aynı mahiyette bir makamdan ibaret olması lazım gelen hilafetin de, mülga olduğunu kabul ediyordum. Bunun, münasip zaman ve fırsatta telaffuzunu tabii buluyordum." Bkz. *Nutuk*, Cilt II, s. 64. Bununla ilgili bir değerlendirme için bkz. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku*, s. 108-110. Ayrıca, "milliyetçi devlet yapısının hilafetle bağdaşmazlığı" görüşüne ilişkin olarak bkz. Huseyn, "Hilafet Sonrası İslam'ın Tarihsel Bir İncelemesi ve Yeni Bir İslami Düzen Arayışı: 1924-1969 Dönemi", s. 33.
24. Bkz. *Düstur*, III, 5, 2. Baskı, 1948, s. 576.
25. Bkz. *Nutuk*, Cilt II, s. 82.
26. Bkz. *Düstur*, III, 9, 1931, s. 273-274; R.G. 14.4.1928-863.
27. Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, III, 3, tarihsiz, S sayısı 3, s. 2-3. Aynı dönemde ki bir diğer ilgili girişim de İlahiyat Fakültesi bünyesinde oluşturulan bir heyete hazırlattırılan "dinde reform" projesiydi. Bu proje ile ilgili olarak bkz. Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, s. 182 vd. ve Dursun, *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, s. 186-187.
28. Kanun metni için bkz. *Düstur*, III, 1931, 5, s. 665.
29. Bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, II, 1968, 7, s. 21.
30. Konya Refik; Hakkari Asaf; Siirt Halil Hulki; İstanbul Ali Rıza; Karahisar-ı Şarki Mehmet Emin; Gelibolu Celal Nuri; Muş İlyas Sami; Menteşe Yunus Nadi; Gaziantep Ali Cenani; Karahisar-ı Sahip İzzet Ulvi; Ergani Kazim Vehbi; Kozan Ali Saip; Kastamonu Veled Çelebi; Biga Samih Rifat; İzmir İbrahim Süreyya; Çorum Ferit Recai; Diyarbakır Şeref; Elazığ Hüseyin; İzmir Osmanzade Ahmet Hamdi; Denizli Haydar Rüştü; Bolu Şükrü; Çankırı Talat; Adana Zahir; Rize Ali; Bolu Falih Rıfkı; Kütahya Ragıp; Kütahya Mehmet Nuri; Cebelibereket İhsan; Ertuğrul Doktor Fikret; Rize Rauf; Tokat Emin; Ardahan Halit; Dersim Feridun Fikri; Ergani İhsan Hamit; Kütahya Recep; Denizli Necip Ali; Canik Talat Avni; Aksaray Neşet; Saruhan Vakıf; İstanbul Akçuraoglu Yusuf; Kars Ağaoğlu Ahmet; Diyarbakır Feyzi; Siverek Kadri; Tokat Mustafa; Urfa Yahya Kemal.

31. Bu görüşmeler için bkz. Y. Demirel ve O. Z. Konur, *CHP Grup Topantısı Tutanakları (1923-1924)*, s. 457-471.
32. Görüşmeler için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, II, 1968, 7, s. 22-24. İsmail Kara, “‘Umur-u diniye/diyaniye’ (din işleri/diyanet işleri) tartışması(nın) bir kelime oyunu değil tarafların beklentileri, siyasi hedefleri ve din/diyanet işlerinin ne tarafa doğru seyredeceği meselesiyle alakalı ciddi bir münakaşa” olduğu kanısındadır. Bkz. Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 63. Diyanet İşleri halihazır başkanı Ali Bardakoğlu da, “din işleri” yerine “diyanet” sözcüğünün tercih edilmiş olmasını “ahlaki temeller üzerine kurulu bir dinsel-lik sağlama çabası” olarak yorumlamayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Bardakoğlu, *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, s. 10-11.
33. Bu dergi ve etkileri hakkında bkz. Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, s. 127-143; Akpolat-Davud, “II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslam Mecmuası”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45 (Mart-Nisan 1997), s. 204-218.
34. Ziya Gökalp’in İslam üzerine görüşleri hakkında bkz. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londra ve Beccles: Luzac & Harvill Press, 1950, s. 82-103.
35. Z. Gökalp, “İslamiyet ve Asri Medeniyet”, *İslam Mecmuası*, 1917; Berkes, s. 222.
36. Z. Gökalp, “Diyanet ve Kaza”, *İslam Mecmuası*, 1915; Berkes, s. 200.
37. Z. Gökalp, “Fıkıh ve İçtimaiyyat”, *İslam Mecmuası*, 1914; Berkes, s. 200.

Kaynakça

- Ahmad, Feroz. "Politics and Islam in Modern Turkey", *Middle Eastern Studies*, Cilt 27, Sayı 1, Ocak 1991, s. 3-21.
- Akpolat-Davud, Yıldız. "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II: İslam Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 45, Mart-Nisan 1997, s. 204-218.
- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Arai, Masami. *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1934.
- Balci, Bayram. *Orta Asya'da İslam Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bardakoğlu, Ali. *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara: Publications of Presidency of Religious Affairs, 2006.
- Berkes, Niyazi (Der., Çev. ve Önsöz). *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York: Columbia University Press, 1959.
- Demirel, Yücel -Konur, Osman Zeki. *CHP Grup Topantısı Tutanakları (1923-1924)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Dursun, Davut. *Din Bürokrasisi: Yapısı, Konumu ve Gelişimi*, İstanbul: İşaret, 1992.
- Erşahin, Seyfettin. "The Ottoman Foundation of the Turkish Republic's Diyanet: Ziya Gökalp's Diyanet İşleri Nazaratı", *The Muslim World*, Cilt 98, Sayı 2-3, Nisan-Temmuz 2008, s. 182-198.
- Georges-Gaulis, Berthe. *Kurtuluş Savaşı Sırasında Türk Milliyetçiliği*, Çev. Cenap Yazansoy, İstanbul: Rado Yayınları, 1981.
- Gökalp, Ziya. "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslam Mecmuası*, 1914; Berkes içinde.
- Gökalp, Ziya. "Dinin İçtimai Vazifeleri", *İslam Mecmuası*, 1915; Berkes içinde.
- Gökalp, Ziya. "Diyanet ve Kaza", *İslam Mecmuası*, 1915; Berkes içinde.
- Gökalp, Ziya. "İslamiyet ve Asri Medeniyet", *İslam Mecmuası*, 1917; Berkes içinde.
- Göksel, Ali Nüzhet (Der.). *Ziya Gökalp Diyor Ki...*, İstanbul: Ahmet Halit Kitapevi, 1950.
- Gözaydın, İhtar. *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- Heyd, Uriel. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londra ve Beccles: Luzac & Harvill Press, 1950.
- Huseyin, İmran. "Hilafet Sonrası İslam'ın Tarihsel Bir İncelemesi ve Yeni Bir İslami Düzen Arayışı: 1924-1969 Dönemi" (Crescent International: 16-30 Haziran 1988'den Çev. M. Kürşad Atalar), *İktibas*, Haziran 1990, s. 32-34.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, Haziran 2008 / Eylül 2008.
- Köseoğlu, Nevzat. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*, İstanbul: Ötüken, 2005.
- Mardin, Şerif. "İslamcılık", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt VII, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, 1936-1940.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003 (2.bası).
- Öke, Mim Kemal. *Hilafet Hareketleri*, 3. Baskı, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1995/2005.
- Öz, Baki. *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, İstanbul: Can Yayınları, 1989.
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.
- Parla, Taha. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Rustow, Dankwart A. "Politics and Islam in Turkey", *Islam and the West*, Ed. Richard N. Frye, The Hague: Mouton, 1956, s. 69-107.
- Satan, Ali. *Halifeliğin Kaldırılması*, İstanbul: Gökkuşbu, 2008.
- Turan, Namık Sinan. *Hilafetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ziya Gökalp*, Ankara: Kanaat Kitabevi, tarih yok.
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Yıldırım, Ramazan. *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, İstanbul: Anka Yayınları, 2004.

Ziya Gökalp'in Aile Konusundaki Görüşleri

Aysen Şatıroğlu*

XIX. yüzyıl toplumumuz açısından bir yanıyla çöküş demek olsa da diğer yandan, hem siyasi hem de entelektüel olarak kuşkusuz çok canlı bir dönemdir. Bu dönem, çeşitlenmiş siyasi tartışmalarla düşünce tarihimizdeki yerini alırken, “ailenin değişmesi” meselesi de merkezî tartışmalara göre ikincil konumda bulunmakla beraber, dönemin aydınlarının ilgisini çekmiştir. Konunun, toplumsalla güçlü ilişkilerinin olması bir yana, aile yeni siyasi tercihlerle biçimlendirilmek de isteniyordu. Ancak, gelecekte alacağı yeni biçimin arzulandığı gibi olmaması ihtimali de söz konusuydu. Örneğin, bu süreçte yazılmaya başlanan romanlarımız da, yeni siyasi tercihlere bağlı olarak ortaya çıkan alafrangalık konusunu ister istemez aile etrafında temellendiriyordu. 1872 tarihli Şemsettin Sami'nin *Taaşuk-ı Tal'at ve Fitnat*'ında ya da 1876 yılında Ahmet Mithat'ın yazdığı *Felâtun Bey ve Rakım Efendi* adlı romanında veya Rezaîde Ekrem'in 1886 tarihli *Araba Sevdası*'nda modernlik ve geleneksellik, aşk, evlilik ve aile temaları etrafında tartışılmaktadır. Daha sonraki yıllarda yazılan Gürpınar'ın 1911 tarihli *Şipsevidi*'sinde ya da Yakup Kadri'nin 1922 tarihli *Kiralık Konak*'ında olaylar Batılılaşma sonucu eski özelliklerini kaybeden ve her anlamda çöken büyük aileleri konu edinmektedir.

I. Meşrutiyet ile aynı yıl doğan ve Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra 1924 yılında ölen Ziya Gökalp, bu çok önemli tarihsel dönemde, hem Türk düşünce hayatının hem de sosyolojisinin odağında bulunmuştur. Bu çalışmadaki amacımız Gökalp'in, döneminin aydınlarının ilgisini çeken konulardan biri olan, “aile”ye dair görüşlerini ele almaktır.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Hilmi Ziya Ülken'in de anlattığı gibi, gençliğinde Diyarbakır gazetelerinde ilk yazıları yayımlanan, İttihat ve Terakki ile yakın ilgisi bulunan Gökalp'in düşünce hayatı, çeşitli evrelerden geçmiş, kendisi çeşitli yayın çevrelerinde etkin olmuştur. Örneğin *Türk Yurdu*, *İctimaiyat Mecmuası*, *Yeni Mecmua* ve *Küçük Mecmua*'da yazılar yazmış, Bergson ve Durkheim'ı tanımıştır. Hilmi Ziya, Gökalp üzerindeki Durkheim etkisinin 1915'ten sonra yavaş yavaş arttığını, en etkili kişiliğinin *Yeni Mecmua*'da doğduğunu ve bundan sonra Durkheimcılığının daha sarıh anlaşıldığını yazmaktadır.¹

Ülken, Gökalp'in 1917 yılında yayımlanan *Yeni Mecmua*'daki yazılarında günün konularından hareket ettiğini, birey ve kişilik üzerinde durduğunu vurgulamaktadır:

Kişilik toplumun aynasıdır. Toplumda henüz iş bölümü yokken bu aksettirme başka, iş bölümü ve tabakalaşma meydana çıkınca başkadır. Gökalp birincisine ferdî kişilik, ikincisine toplumsal kişilik demektedir. Kişiliğin tetkiki kendiliğinden ahlak problemini ortaya koyar. Madem kişilik iki hâlde meydana çıkar, toplumda ahlakın da iki manzarası vardır. Birincisi, toplum değerlerinin canlı olduğu ve itaat edildiği ahlak, ikincisi ise değerlerin zayıfladığı, onlara itaatin korkudan doğduğu ahlaktır. Asıl ahlak birincisidir. Ahlakın çöküşü safhasında olduğunu düşünen Gökalp, "ahlak buhranını önlemek için ne yapmalı?" sorusunu sormaktadır. Türlü kişiliklerin kuruluş ve çözülüşünü araştırarak bir sonuca varmak gerekir. Kişisel ahlak, meslek ahlakı, vatan ahlakı, millerarası ahlak ve aile ahlakı vardır. Ziya Gökalp bütün bu dalları derinleştirmeye vakit bulamamış, sadece aile ahlakı üzerinde derinleşmiştir. Bunun için onun en derinleşmiş tarafı da aile sosyolojisidir.²

Bugün, Gökalp'ten bize kalan görüşlerine baktığımızda, aile konusundaki tüm düşüncelerini üç noktada toplayabileceğimizi görüyoruz: Birincisi, Hilmi Ziya'nın da vurguladığı gibi aile ahlakı çerçevesinde ailenin değişimine dair görüşleridir. Bu çerçevedeki görüşlerinin ilk aşamasında, yeni aileyi tanımlayabilmek için Türk ailesinin kökenini araştırdığı çalışmalar yer alır. Gökalp, tarihsel malzeme ile Türk ailesini tanımladıktan sonraki aşamada ancak yasal düzenlemelerle yeni ailenin kurulabileceğini ifade eder. Gökalp düşüncesinde aile konusunda ele alınabilecek ikinci unsur, ailede babanın

rolü hakkındaki görüşleridir. Günümüzde hâlâ ilgi çekmekte olan ve kendisinin de nasıl bir baba olduğunu hissedebildiğimiz aile mektupları aracılığı ile bu konuya yaklaştığımız anlaşılmaktadır. Bu çerçevede üçüncü konu ise Türk kadını/feminizmi hakkındaki görüşleridir.³

Sondan başlayarak kısaca açıklamaya çalışırsak, örneğin Gökalp'in ölmeden hemen önce 1923 yılında fikirlerini toplu hâlde yayımladığı *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabında *Türk feminizminden* söz etmekte ve "Eski Türkler hem demokrat hem de feminist idiler,"⁴ demektedir. Eski Türklerde ana soyu ile baba soyunun birbirine eşit olduğunu yazan Gökalp, bunun sonucunda kadınla erkeğin de eşit olduğunu belirtmektedir. Pederî aile adıyla tanımladığı aile tipinde baba eğer "reis" diye tanımlanacaksa ananın da "reise" olduğunu, velayetin her ikisinde ortak bulunduğunu ifade eder. Ayrıca baba, hiçbir zaman annenin kabul etmediği bir erkeğe kızını veremez ve aileye ait bütün işlerde annenin onayını almak zorundadır.⁵

Baba ailede nasıl bir role sahip olmalıdır? 1918'de Mondro'sta imzalanan mütarekeden sonra, işgal İstanbul'unda, Darü'l Fünunu'nda bulunduğu sırada Ziya Gökalp'e de tevkif emri bildirilir. Tarih 28 Ocak 1919'dur. Sürgüne gönderilen Gökalp, ardında eşi Vecihe Hanım ile on altı yaşındaki Seniha, on yaşındaki Hürriyet ve on bir aylık Türkân adlı üç kızını bırakır. Gökalp, sürgünde geçirdiği günlerinde düzenli yazdığı mektuplar aracılığıyla ailesi ile iletişim içinde olur. 27 Mayıs 1919'dan 30 Nisan 1921'e dek takip edilebilen mektupları, "Sevgili Kızlarım", "Sevgili Refikam" ya da "Sevgili Zevcem" hitaplarıyla başlamakta ve bir yandan içinde bulunduğu sürgün koşullarının iyi olduğuna ailesini ikna etmek isteyen öte yandan geride kalanların rahat ve huzurunu merak eden, kızlarının eğitim ve sağlıklarını takip etmeye çalışan ailesine bağlı bir babanın duygularını yansıtmaktadır.⁶ Mektuplarındaki, kızlarına yönelik tavsiyelerinde kadının toplumdaki statüsünün iyileştirilmesini savunan görüşlerinin izlerini görmek mümkün olduğu gibi, modern ailenin eşler arasında ve ebeveynlerle çocuklar arasında daha duygu yoğun ilişkilere dayandırılmak istenmesinin, ayrıca babanın aile içi ilişkileri, iletişimi, etkileşimi düzenlemekteki aktif rolünü de görmek mümkündür.⁷

Gökalp'in aile üzerine yazdıkları içinde ilk unsur olarak Türk ailesinin kökenini araştırdığı çalışmaları belirlemiştik. Burada söz konusu çalışmalara detaylı bir şekilde bakacağız. Ziya Gökalp bu konudaki görüşlerini,

özellikle *Yeni Mecmua*'da yayımladığı makalelerinin dışında, *Türkçülüğün Esasları* ve *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı kitaplarında da ele almıştır.

Yeni Mecmua'da yer alan makalelerin dökümünü, Mustafa Görgen tarafından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde hazırlanan mezuniyet tezinde bulmak mümkündür. Bu çalışmaya göre, haftalık olarak yayımlanan derginin yedinci sayısında “Ahlak Buhranı” başlıklı makaleyle ahlak konusunu ele almaya başlayan Gökalp, 13 Eylül 1917'deki onuncu sayıdan itibaren dizi hâlinde yazdığı dokuz sayı boyunca “Aile Ahlakı” başlıklı makalelerle konuyu işlemiştir. Aile hakkındaki düşüncelerini aynı dergide “Şövalye Aşkı ve Feminizm”, “Asrî Aile ve Millî Aile”, “Düğün Âdetleri”, “Türk Ailesinin Temelleri” ve “Türk Ailesinin Bünyesi” başlıklı makalelerle tamamlamıştır.⁸ Sonraki yıllarda, *Küçük Mecmua*'da yayımlanan bazı makalelerde de Ziya Gökalp'in aile konusunu ele almaya devam ettiğini görürüz.

Söz ettiğimiz çalışmalarda Gökalp aileyi, belli gelişim evrelerinden geçen bir tipoloji çerçevesinde açıklamaktadır. Örneğin, *Türk Medeniyeti Tarihi*'nde ailenin *boy, sop, soy, pederi aile* ve *izdivaci aile* şeklide beş aşamadan geçtiğini göstermektedir. XIX. yüzyılda sosyolojide geçerli olan aile tarihini, illiklikten uygarlığa, poligamiden monogamiye, anadan gelen soy zincirinden ataerkilliğe geçiş şeklinde evrimci şemalarla yazma anlayışını hatırlatır şekilde Gökalp'in de kökleri eski Türklerden başlayan bir aile değişim modeli üzerinde durduğu görülmektedir.

Ziya Gökalp “Türk Ailesi” başlıklı makalesinde, “Türk Ailesi, aile tiplerinden hangisine mensuptur ve onu nasıl ıslah etmeliyiz?” sorusunu sormaktadır. Bu sorudaki “ıslah” vurgusu, amacını yani aile sınıflamasıyla hangi nedenden dolayı ilgilendiğini de göstermektedir.

Gökalp yukarıdaki sorusuna şu cevabı vermektedir: Aile, mâderî semiye (anne klanı) hâlinde başlamıştır. Bu devride, çocuk, anasının semiyesine bağlanırdı. Babanın semiyesi ile hiçbir akrabalığı yoktu. Semiyenin bölünmesiyle, bu müşterek kütükten üç dal ayrıldı: *Maderî aile, asabevî aile, pederî aile*.

Maderî aileye başlangıçtaki toplumlarda rast gelinmektedir. Bağlılık yalnız ana yönünden geçerlidir. Babanın aile içinde hiçbir mevki yoktur.

Bazıları bu örneğe, “Maderşahi Aile” derler. Ancak, bu doğru değildir. Çünkü bu ailelerde velayet anada değil, dayıdadır. Bu sebeple buna “Halşahi Aile” denilebilir. Ailenin en eski şekli bu “dayılık” devridir.¹⁰ Bu dönemde din Şamanizmdir. Şamanlardaki sihir kuvveti kadınlara aittir. Eski Türk medeniyetinde kadınların yüksek hukuka sahip olması da maderi Batı’nın Türklerde uzun müddet devam etmesinin sonucudur. Maderi batın devrinde, Türklerin avcılıkla yaşadığı anlaşıyor. Avcı Türklerde kadınların hukuku erkeklerin hukukundan daha yüksekti. Avcı aşiretten bir kız, sürü sahibi yani göçebe bir erkeğe varmak istemezdi. Çünkü avcı Türklerde, gelin bir ‘kalın’ karşılığı olarak, kocasının obasına gitmezdi. Gelin kendi obasında kalır, güvey onun obasına gelirdi. Bu suretle, hukukça karısından aşağı mevkiide bulunurdu. Ayrıca, bir adam, amcasının kızıyla evlenebildiği hâlde, dayısının kızıyla evlenemezdi. Halasıyla evlenebildiği hâlde teyzesiyle evlenemezdi. Ana cihetinden olan akrabalarla evliliğin yasaklanması da, Batı’nın maderi olduğuna delalet eder.¹¹ Erkek sürü sahibi olduktan sonra, biraz mal vererek kendi klanına kadın getirebilmesi mümkün olmuştur. Buna göre, aşiretin avcılıktan çobanlığı geçişinden sonra, baba-üstün klan oluştuğu anlaşılmaktadır.¹² Evlik törenlerini bir gösterge olarak ele alan Gökalp, ana-üstün klanın egemen olduğu toplumlarda hiçbir düğün töreni olmadığını belirtmektedir.¹³

Baba tarafından erkek akrabaları belirten ‘asabe’ sözcüğüyle Gökalp’in tanımladığı *asabevi aile* doğrudan doğruya kan davası mücadelesinden doğmuştur. Maktülün diyetini alan, onun babası yahut kardeşleri değil bütün asabedir. Diyeti vermek de, yine yalnız yakın akrabaların borcu olmayıp bütün asabenin borcudur. İntikam da, yalnız katilden değil, onun asabesine mensup herhangi bir fertten alınabilir. İntikam almakla mükellef olanlar da asabenin bütün fertleridir. Asabevi aile cinsinden üç aile biçimi doğmuştur: *Biraderâne taaddüd-i evvâc, taksim görmemiş asabe ve pederşahi aile*. “Biraderâne taaddüd-i evvâc” yani çok kocalı aile tipinde ailede babanın mirası yalnız büyük kardeşe kalır. Fakat bundan başka, evlenmek yetkisi de yalnız büyük kardeşe aittir. Büyük kardeş, eşlere sahip olabilir. Diğer kardeşler, aile malından istifade hakkına sahip oldukları gibi, büyük kardeşin eşlerinden de yararlanma hakları vardır.¹⁴ İkinci tip aile olan “taksim görmemiş asabe”de babadan kalan miras taksim olunmaz. Bir dedenin torunları aynı evde yaşarlar. Aynı mutfaktan yemek yerler. Her erkek kendi hesabına evlenme hakkı vardır. Slavlarla eski Araplarda aile

bu türe mensuptur. Slavlar buna *Zadruga* derler. Araplar *ehl* adını verirler. Bazı cemiyetlerde ise asabenin mülkleri aile reisinin şahsi malı hâlini alır. O zaman, aile reisine *pederşah* denildiği gibi, bu aileye de “pederşahi aile” denilir. Bu ailenin reisi, yalnız ailenin mülklerinin tek sahibi olmakla kalmaz, aile mensup herkesin, kendi zevcesiyle çocuklarının hayatı üzerinde de istediği gibi tasarruf eder, bunları satabilir, öldürebilir.¹⁵

Gökalp, maderi semiyenin pederi semiyeye ile karışmasından ‘pederi aile’nin doğduğunu söylemektedir. Bu ailede en başta baba bulunur. Ana, babaya hukukça eşit olsa da, eşitler arasında birincilik babaya bırakılmıştır. İki klanın yan yana yaşamasını imkânsız kılan neden çocuğun yalnız bir dine mensup olabileceği kuralıydı. Her klanın ayrı bir dini olduğuna göre bu mümkün olamazdı. Ancak, bazı toplumlarda “din” pederi semiyeye, “sihir” maderi semiyeye ait olmasından dolayı, bu iki semiyeye, yan yana yaşamak imkânı bulmuştur.¹⁶ Bu toplumlarda, dinle sihir birbirine eşit olduğu için, iki klan da birbirine eşit olur. Bunun sonucu olarak erkek kadına eşit olur. Buradan en demokratik aile tipi doğmuştur. Eski Türklerle Cermenlerde bu aile tipi vardır.¹⁷ Gökalp, düğün töreninin de ilk kez baba-üstün ailede ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁸

Gökalp, pederi aileden Avrupa’da ‘izdivaci aile’ tipinin doğduğunu söyler. İzdivaci ailede esas, gerek güveyin ve gerek gelinin, babalarının ve analarının oturdukları evleri terk ederek, yeni bir ev kurmaları suretinde başlar. Bu aile karı koca ve henüz evlenmemiş olan çocuklarından oluşur. Babanın çocuğu rüşdüne ulaşınca kadar onu beslemesi ve eğitmesi gerekir. Çocuk babasının velayeti altındadır. Reşit olunca babanın velayeti de, mesuliyeti de kalmaz. Çocuk ebeveyninin varisidir.¹⁹

Kısacası Gökalp, anne akrabalığına bağlı fakat velayetin dayıda olduğu en eski aile tipi olan maderi ailenin farklılaşarak, baba soylu asabevi aileye, buradan da çocuğun hem anne de baba soyuna bağlı olacağı hukuksal olarak eşit olsa da erkeğin başta bulunduğu pederi aileye doğru bir dönüşüm yaşandığını yazmakta ve sonuç olarak bu aile tipinin evlenen çiftlerin yeni bir ev kurdukları evlilik ailesine, izdivaci aileye doğru şekillendiğini söylemektedir.

Buraya kadar, “Türk ailesi, aile tiplerinden hangisine mensuptur?” sorusuna Gökalp’in eski Türklerde ailenin ortaya çıkışı ve değişim evrelerini

temel alarak verdiği cevabı gördük. Gökalp'e göre tarih boyunca toplumlar büyürken aile daralmıştır. Durkheim'ın, fizyolojik bir nitelik taşıyan kandaşlıkla, sosyal bir nitelik taşıyan akrabalığı birbirinden ayırdığını ifade eden Gökalp, aileyi birbirine akrabalık bağı ile bağlı olan fertlerin toplamı olarak tanımlar. Bir topluluğun sosyal bir aile özelliği taşıyabilmesi için onun hukuki ve ahlaki açıdan zorlayıcı kurallara sahip olması gereklidir.

Türk-İslam medeniyetinde toplum, tarih boyunca *aşiret*, *kavim*, *ümme*t ve *millet* adlarıyla dört dönemden geçmiştir. Aile de bu dört sürece uygun olarak *klan*, *ocak*, *konak* ve *yuva* adlarıyla dört dönemden geçmiştir. Aşiret devrinde sosyal aile yalnız klandan ibarettir. Kavim devrinde ocak da sosyal aile özelliği alır. Ümme devrinde ise ocak, değişerek konak durumuna gelir.²⁰ Millet devrinde ise konak ayrılarak yuvalara dönüşür.²¹

Ailenin şekillenmesinde toplumların siyasi örgütlenmesi etkindir. Yunan ve Latinlerde "şehir" oluşmadan ataerkil aile meydana gelmemiştir. Eski Türklerde de göçer-şehir durumundaki "il" oluşmadan "ocak" meydana gelmemiştir. Ocağın sosyal bir aile olması, devletin kurulmasıyla süratle oluşmuştur.²² Cermen ailesinin Avrupa toplumlarına model olması gibi, Türk ailesinin iki yönlü akrabalık, hukuksal eşitlik ve her evlilikten ayrı bir ev doğması gibi özellikleri İslam coğrafyasında yayılmıştır.²³ Türk ailesini anlamak için onun unsurlarını görmek gerekmektedir. İslam ümmetinde varlığını sürdüren konak dört çeşit kaynaktan gelmektedir. Eski Arap ailesi, İslami aile, İran ve Rum'un ataerkil ailesi, Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri aile (ocak). İşte Türk ailesi -konak- bu etkilerin karışımından doğmuştur.²⁴

Konak, karı-koca ve çocukların yanında büyük baba ve büyük anneyle dayı ve teyzelerin de bulunduğu geniş aile tipidir. Saltanatın benimsenmesiyle birlikte Türk ailesi yavaş yavaş ocak şeklinden konak şekline geçmiştir. III. Sultan Murad zamanında saraya cariyeler alınmış ve cariyeye kullanımı normal hâle gelmiştir. Böylece Osmanlı ailesi de konak tipine geçmeye başlamıştır.²⁵ Türk töresine göre sadece ilk kadın ailenin yasal sahibidir. Diğer kadınlara kuma adı verilir. Kumanın çocukları da ilk kadının evlatları olarak tanınır. İslamiyetin eşleri eşit tutmasına rağmen Anadolu'da birden fazla eş bulunan evlerde, hatun yani "evin ilk hanımı" ile kumaların eski sosyal durumları değişmemiştir.²⁶

Şimdi Gökalp'in başta sorduğu sorunun ikinci kısmına bakabiliriz: Aileyi nasıl 'ıslah' edebiliriz? Avrupa ailesi Rönesans'tan sonra *konak* tipinden *yuva* tipine geçmeye başlamıştı. Türklerde de aynı değişimin Tanzimat'tan sonra meydana geldiğini görüyoruz. Çünkü Tanzimat hareketi, Türkiye'nin İran medeniyetinden, Avrupa medeniyetine geçmesi çabalarından ibarettir. Bu hareket ile yeni ilim, sanat ve teknik benimsenmiştir. Yeni yönetim tipine geçilmiştir. Cariyelik kaldırılmıştır.

Toplumsal dayanışmanın ilk şekli, toplumun fertleri arasında ortak duyguların, başka bir deyimle ortak bilincin bulunması ile meydana gelir. Ortak bilinç aşiret ve kavim örneklerinde doğar. Ümmette ise ortak bilincin temeli bütün insanlar için kandaşlığın üstünde ve dışında bir yoldaşlık özelliği taşıyan "ümme dini" şeklinde görünür. Aile aşiret çağında küçülmüş bir aşiret özelliğinde olduğu gibi, kavim ve ümmet çağında küçülmüş bir kavim veya ümmet biçimindedir. Tanzimat'tan sonra aile içindeki dayanışma yavaş yavaş çökmeye başlamıştır. Bundan dolayıdır ki, bu çağdaki aile örneğine "yuva" adını veriyoruz. Fakat gerek ümmetin, gerek ümmet çağına ait ailenin çöküşüne bakarak sosyal gelişimin fertçiliğe doğru gittiğine karar vermek doğru değildir. Çünkü ümmet dayanışması çözülürken onun yerine "millet dayanışması" diyebileceğimiz yeni bir biçim oluşmaya başlar. Yani, bir yandan eski aile tipine ait dayanışma gevşerken bir yandan da yeni aile tipine uygun dayanışma örülür. Aile ile toplum arasındaki benzeyiş kanununa göre, yeni ailenin de millet gibi çok dayanışmalı bir toplum olması gerekir.²⁷

Bazı kesimlerin, toplum yükselirken her yanda gerileme görerek kötümser olmaları, bozulan teşkilata bakarak doğan teşkilatı görmemelerindendir. Bununla birlikte, toplumların bu çağdaki değişimi yalnızca topluma ve içindeki aile yapısına ait değildir. Fakat biz geçiş döneminde bulunduğumuz için, yüzeysel bir bakışla baktığımız zaman, dayanışmaların, yalnızca çöküşünü görüyoruz. Bu görüşe göre, sosyal hayatın fertçiliğe ve çıkarıcılığa doğru gittiğine karar veriyoruz. Oysa çöken organizmanın içinde yeni bir organizma şekillenip gelişmektedir.

Millet çağında büyük aileden küçük aileye geçiş oldu.²⁸ Toplumun gelişimi, tüm toplumların en küçüğü olan "aşiretten" başlayarak "millet" düzeyine çıktığı gibi, ailenin gelişimi de klandan yuvaya doğru gittikçe küçülmektedir. Ailenin böyle bir gelişim kanununa uyduğu bilmezsek

geçiş zamanlarında giderek aile dayanışmasının yıkıldığını, fertlerin kişisel çıkarıcılığına ve fertçiliğe gidildiğini zannetmek kaçınılmaz bir sonuç olur.²⁹

Bugün gerçekten, baba soyunun fertleri arasında akrabalık bağları zayıflamaktadır. Bundan başka, boşanmaların sayı olarak çoğalması da eşlerin çocuklarını düşünmeyerek, bencil duygulara daha çok kapılmakta olduklarını gösterir. Bu durumlar, gerçekten ülkemizde bir aile bunalımının olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat bunun düzeltilmesi için baba soyuna bağlı aile dayanışmasını kuvvetlendirmeye çalışmak boşunadır. Asıl dayanışması kuvvetlendirilecek akrabalık tipleri dede, nine, baba, anne ve çocuklardan meydana gelen aile tipi olan konak ve daha daraltılmış olan aile tipi olan yuvadır. Aile kanunu, büyük aileyi “konak”tan, küçük aileyi “yuva”dan ibaret görerek akrabalık bağlarını bu esaslara göre doğrularsa, aile dayanışmasının güçlendirilmesine büyük bir hizmet yapabilir. Bununla birlikte, aile dayanışmasının kuvvetlenmesini yalnız kanundan bekleyemeyiz. Bu konuda, ahlak akımları ile eğitim hareketlerinin de büyük etkileri vardır.³⁰

Gökalp her ne kadar yeni ailenin kuruluşu konusunda kaygılı değilmiş gibi görünse de, aslında toplumun Tanzimat sonrasında alacağı şekil konusunda kararsızlıkları da vardır. Her millet aynen bir fert gibi, kendine özgü bir ruha sahiptir. Buna millî ruh-millî şuur adı verilir. Millî ruh üç yapıya ayrılabilir: Hars, öz kültürdür. Medeniyet evrensel değer yargılarını ifade eder. Üçüncü yapı ise devlettir. Milletten içten gelen ortak köklü duygu ve düşünceleri toplamına hars yani kültür der. Milletten zihinsel kavramlarının toplamına medeniyet denilir. Milletten bilinç gücüyle doğan unsurlarının tamamına devlet denir.³¹

Tanzimat ile birlikte İran medeniyetinden Avrupa medeniyetine geçerken, mantığımızı, teknoloji ve metodlarımızı değiştirmemiz gerektiğini fakat Tanzimatçıların medeniyetten başka, bir de öz kültür olduğunu bilmedikleri için “Batılılaşmak” işlemini, millî şahsiyetimizin en köklü kaynaklarına yaymak istediklerini söyleyen Gökalp, Avrupa medeniyetine ciddi bir şekilde girmekle beraber millî öz kültürümüzle, diğer Avrupalı milletlerden ayrı kalmamız gerektiğini vurgulamaktadır. Soy ve din yönlerinden Avrupalılardan ayrı olan Türklerin, bu ortak medeniyet içinde daha çok şahsiyetli bir öz kültür yaratmaları gerektiğini söyleyen

Gökalp, Avrupa medeniyetine girerken “aile” ve “kadınlık” anlayışlarında da eski düşüncelerimizi değiştirerek, Avrupa düşüncesini kabul etmemizin zorunlu olduğunu söylemektedir. Ülkemizde, “çağdaş aile” ve “çağdaş kadınlık” akımlarının meydana gelmesi, bu zorunluluğun sonucundan ibarettir. Ancak, Avrupalı Aile tipi içinde İngiliz Ailesi, Fransız Ailesi gibi özel tipler de vardır.³²

Millî öz kültürümüzün varlığından habersiz olanların yalnız medeni yükselişe önem verdikleri için her konu gibi aile konusunda da körü körüne Avrupa’yı taklide çalıştıklarını düşünen Gökalp, çağdaş aileyi kuracağız diye, millî aileyi yıktıklarını ifade etmektedir. Diğer yandan Doğu kültürüne aşırı bağlı olanların da geleneksel aile bozulacak diye çağdaş aileyi ve kadınlık anlayış ve görüşlerini kesinlikle reddettikliklerini söylüyor. Gökalp’e göre, bu aşırı akımların ikisi de doğru değildir, Türk ailesi, Avrupa medeniyetinden yeni görüş ve anlayışları alarak şüphesiz çağdaşlaşacaktır. Fakat ne Türk ailesi ne de Türk kadını ne Fransız ailesinin ya da İngiliz ailesinin ne de Fransız kadını ya da İngiliz kadınının bir taslağı olacaktır. Öz kültürün gelişmesi ve yükselişi, bütün canlı varlıkların boyun eğdiği iç gelişim yoluyladır.³³

Çağdaş toplumlarda evlilik, özel bir sözleşme şeklinde değil, genel bir kurum şeklinde düşünülmeye başladığından, devlet de evlilik hakkında kurallar koymuştur. Bundan dolayı, son çağda bir evliliğin imam tarafından onaylanmasına “dini nikâh” adı verildi. Bizdeki aile yalnız ekonomik yönleri düzenlemiş, ahlaki yönleri boş ve düzensiz kalmıştır. Yeni aile hukuku, uzun süreden beri ülkemizde geçerli olan “nikâh sistemi” şartlarını daha çok genişletip düzenliyor. Yeni aile kanunu boş ve düzensiz kalan yönleri de göz önüne alarak, milletin temeli olan aileyi sağlam bir kurala dayandırması, çok önemli bir yükseliş ve yüceliş gereğidir.³⁴

Gökalp’e göre, Batı’da geçerli aile tipi olan izdivaci ailenin aslında eski Türklerde bulunuyor olması, bu aile tipinin köklerine sahip olduğumuzu gösterse de, yeterli değildir. Çünkü, bu kuralın bir ‘töre’ hâlinde mevcut olması yetmez. *İzdivaci ailenin asıl temeli, modern bir devlet tarafından yapılmış modern bir aile kanundan doğmasıdır.* Avrupa milletlerinde bugünkü ailenin menşei, Cermenlerin ananevi törenleridir. Fakat Avrupa milletlerinde modern devlet kurulup modern aile kanunları yapılmıyaydı, Avrupa’nın Cermen milletlerinde bile, izdivaci aile oluşamayacaktı.³⁵

Bu kanunlar, eski töre ve ananelere son vererek, özgürlük ve eşitlik kurallarına sahip bugünkü demokrat aileleri meydana getirmiştir. Bundan dolayıdır ki *biz, izdivaci aile devrine ancak yeni yapılacak Aile Kanunu ile geçebiliriz*. O hâlde, yapacağımız aile kanundaki yönümüz en eski ananelerimizde bulunan “izdivaci aile” sistemini, hukuki yaptırımlara sahip bir esas olarak kabul etmemizdir.³⁶

Gökalp, modern Batı devletleri tipinde düzenlenecek Türk ailesinin eski Türklerde olduğu gibi bir aile ismine sahip olması gerektiğini de vurgulamıştır. Eski Türklerde örneğin, aile adı “Boy” isminden ibaretti. Boy ismi şahsi addan önce gelirdi. Boyların çözülmesinden sonra onların yerine soylar gelmiştir. Böylece, soy ismi önce, “oğlu” ya da “oğullarından” tabiri bundan sonra da şahsi adı gelirdi: Karaman oğlu Mehmet Bey gibi. Osmanlı devrinde “oğlu” yerine “zade” tabiri getirildi. Zamanla yapılan yanlış taklit sonucu aile adı yerini tutan “babanın ismi” bir aile adı olmuştur. Ancak bu durumda aile adı her nesilde değişmiştir. Yeni nüfus kanununa göre, aile isminin eskiden de olduğu gibi aile adı şeklinde kullanılması ile “oğul” ve “zade” de de bırakılmış olur, demektedir.³⁷

Sonuç olarak Gökalp'in aile konusunda yazdıkları, Batılılaşma projesinin bir alt dalını inşa etme çalışması olarak görülmelidir. Toplumlar genişlerken aile daralmaktadır, yargısıyla, dönemin geçerli tezini benimsediğini anlıyoruz. Batı'da geçerli aile tipinin izdivaci aile olması ve aslında eski Türk aile töresinde bu ailenin köklerinin bulunması, izdivaci aileye geçişi kolaylaştıracaktır. Fakat törede bu esasın bulunması yeterli değildir, yapılması gereken yasal düzenlemelerdir, derken yeni aileyi inşa edecek aile kanununun -ki bunun içinde modern anlamda aile adının da bulunacağı- çıkarılması gerektiğini söylemektedir. Yeni ailenin aile tipolojisinin eski aşamalarında bulunan geniş sosyal akrabalık esaslarına dayanması mümkün değildir. Bu aile, eski Türklerin aile özelliklerinin, Arap, İslam ve İran-Rum etkileriyle karışması sonucu ortaya çıkmış, belli bir siyasi döneme karşılık gelen “konak” olamayacaktır. Toplumsal ve siyasal olarak yapılan birçok yeniliğe bağlı olarak düzenlenen yeni aile “yuva” olacaktır. Yuva tipi aileyi kuracak çalışmaları desteklerken Gökalp aslında bir taraftan da endişelidir. Dayanışma ortadan kalkacak ve ahlak bunalımı yaşanacak mıdır? Yeni ailenin, yeni bir dayanışma ortaya çıkaracağını söylerken, bu dayanışmanın baba soyuna bağlı geniş akrabalık

ilişkilerini içermeyeceğini ama anne-baba-çocuklarla büyük anne ve baba kuşağı arasında kuvvetli bir şekilde sürdürüleceğini ileri sürer. Gökalp'e göre, Avrupa medeniyeti içinde ne Türk ailesi ne de Türk kadını eriyip gitmeyecek ve kendi kimliğiyle varlığını sürdürebilecektir.

Dipnotlar

1. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992, s. 204-327.
2. Ülken, *a.g.e.*, s. 328.
3. Ziya Gökalp'in aile hakkında yazdıkları ile ilgili İnci Enginün'ün de bir makalesi bulunmaktadır. "Ziya Gökalp ve Aile", *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri* (23 Mart 1986), Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır, 1989.
4. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB, İstanbul, 2004, s. 164.
5. Ziya Gökalp, "Türk Ailesi", *Makaleler 9*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 124.
6. Gökalp'in ailesine yazdığı 572 mektubu *Limni ve Malta Mektupları* başlığıyla yayımlanan kitapta bulabiliyoruz: Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965.
7. Ayşe Durakbaşı, "Ziya Gökalp'in Limni ve Malta Mektupları'nda Yeni Hayat ve Yeni Aile", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul, 2005, s. 123-136, s. 124-133.
8. Mustafa Görgen, "Yeni Mecmua'da Ziya Gökalp'in Makaleleri", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Yayımlanmamış Mezuniyet Tezi, 1974. Söz konusu makaleler, *Türk Ahlakı* adıyla Toker Yayınları tarafından da yayımlanmıştır.
9. Ziya Gökalp, "Türk Ailesi", *Makaleler 9*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 120-124.
10. Gökalp, *a.g.m.*, s. 120.
11. Ziya Gökalp, "Türk Ailesinin Tekâmülü", *Makaleler 7*, Yay. Haz. Dr. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 238-240.
12. Ziya Gökalp, *Türk Ahlakı*, Yay. Haz. Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul, 2005, s. 59.
13. Gökalp, *a.g.e.*, s. 150.

14. Gökalp, "Türk Ailesinin Tekâmülü", s. 121.
15. Gökalp, a.g.m., s. 122.
16. Gökalp, a.g.m., s. 122.
17. Gökalp, "Türk Ailesinin Tekâmülü I", s. 123.
18. Gökalp, *Türk Ahlakı*, s. 151.
19. Ziya Gökalp, "Aile Enmuzeceeri", *Makaleler 7*, Yay. Haz. Dr. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 248.
20. 'Konak Ailesi' konusuna bir eleştiri Alan Duben ve Cem Behar tarafından yapılmaktadır: "Ziya Gökalp, ataerkil çok aileli hane türünün 1900'lerin tipik ailesi olduğunu söylüyor ve buna 'konak tipi aile' diyor. Konak terimini seçtiği için, seçkin ailelere işaret ediyor ve tarihsel bir dönemi bu şekilde temellendiriyor." Bkz. *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 84.
21. Gökalp, *Türk Ahlakı*, s. 57.
22. Gökalp, a.g.e., s. 69-73.
23. Gökalp, a.g.e., s. 75.
24. Gökalp, a.g.e., s. 77.
25. Gökalp, a.g.e., s. 119-120.
26. Gökalp, a.g.e., s. 70-71.
27. Gökalp, a.g.e., s. 125-132.
28. Gökalp, a.g.e., s. 134.
29. Gökalp, a.g.e., s. 135.
30. Gökalp, a.g.e., s. 136.
31. Gökalp, a.g.e., s. 144.
32. Gökalp, a.g.e., s. 145-147.
33. Gökalp, a.g.e., s. 148-149.
34. Gökalp, a.g.e., s. 154.
35. Gökalp, "Türk Ailesinin Tekâmülü", s. 123.
36. Gökalp, "Türk Ailesi", s. 124.
37. Ziya Gökalp, "Aile Adları", *Makaleler 9*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 116-119.

Kaynakça

- Alan Duben ve Cem Behar. *İstanbul Haneleri, Evlilik, Aile ve Doğurganlık 1880-1940*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Ayşe Durakbaşı, “Ziya Gökalp’in Limni ve Malta Mektupları’nda Yeni Hayat ve Yeni Aile”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul, 2005.
- Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1992.
- İnci Enginün, “Ziya Gökalp ve Aile”, *Ziya Gökalp Sempozyumu Bildirileri* (23 Mart 1986), Dicle Üniversitesi Yayınları, Diyarbakır, 1989.
- Mustafa Görgen, *Yeni Mecmuada Ziya Gökalp’in Makaleleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1974.
- Türk Ahlakı*, Yay. Haz. Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektupları*, Yay. Haz. Fevziye Abdullah Tansel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1965.
- Ziya Gökalp, “Cahiliyet Ailesi ve İslam Ailesi”, *Makaleler 6*, Yay. Haz. Ferit Ragıp Tuncer, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1977.
- Ziya Gökalp, “Aile Adları”, *Makaleler 9*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Ziya Gökalp, “Türk Ailesi”, *Makaleler 9*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Ziya Gökalp, “Aile Enmuzeceleleri”, *Makaleler 7*, Yay. Haz. Dr. M. Abdülhalûk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- Ziya Gökalp, “Türk Ailesinin Tekâmülü”, *Makaleler 7*, Yay. Haz. Dr. M. Abdülhalûk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, MEB, İstanbul, 2004.

İktisat-Millî İktisat-Ziya Gökalp

Oya Okan*

“Ben, bilakis hükümetin bir *millî iktisat* programına malik olmasını son derece lüzumlu görenlerdenim. (...) bugünkü günde her devletin memurları, hep siyasi kuvvetler tarafından iş başına getirilmiş siyaset adamlarıdır. Siyaset adamlarının ise mutlaka hepsi iktisat mütehassısı değildir. (...) O hâlde bir devletin idaresi, iktisatçı memurlar tarafından yapılabilmiş olsaydı, o devlet de iktisadi işlerinde tamamıyla muvaffak olurdu.” (Ziya Gökalp)¹

Ziya Gökalp ile “millî iktisat” konusundaki görüşlerine kaynaklık eden Alman “millî iktisat” okulunun fikir babası olarak bilinen Friedrich List (1789-1846)’in uluslarını korumaya yönelik iktisadi önerilerinin özdeşen yönlerini belirlemek, bu yazının konusu olacaktır. Bu amaca yönelik olarak öncelikle iktisadın bilim niteliğini kazanması, ardından da “millî iktisat” kavramının oluşmasının arka planına kısaca değinilecektir. Konuyla bağlantılı olarak List’in görüşleri tanıtıldıktan sonra Gökalp’in iktisadi konulardaki düşünceleri ele alınacaktır.

Gökalp’in *millî iktisat* konusundaki görüşlerini yeni bir toplum modelinin esaslarını ortaya koyduğu *Türkçülüğün Esasları* başlıklı temel eserinin “İktisadi Türkçülük” bölümünün yanı sıra, *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* ve *Cumhuriyet Gazetesi*’nde yayımlanmış makaleleri aracılığıyla öğreniyoruz.² Bu yayımlarda “İktisat” genel başlığı altında toplanabilecek, klasik iktisat kuramının ana kavramlarının tartışıldığı ve Türk ulusunun gelişmesinde iktisadi tutum önerilerinin ele alındığı yazılar vardır. Adı geçen çalışmalardaki fikirleri, Gökalp’in *millî iktisat* görüşünü destekledikleri ve ilintili oldukları oranda yer alacaklardır. Yazının sınırları dâhilinde

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

dönemin *millî iktisat*³ tartışmaları dışında bırakılacak, ana eksenî Gökalp ve List'in iktisadî kuramları olacaktır.

Ziya Gökalp öncelikle sosyologdur. Türkiye'de sosyolojinin ve ilk sosyoloji kürsüsünün kurucusudur. İlk sosyoloji derslerini veren kişidir, eğitimcidir. İttihat ve Terakki üyesidir, gazetecidir, Malta sürgünüdür, siyasisidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Meclis'inde vekildir, siyasetçidir. Yeni Cumhuriyet'in esasları onun yazdıkları doğrultusunda oluşmuştur.⁴ Yarım yüzyılı bile bulmayan bir yaşam serüvenine, birbiriyle iç içe geçmiş birçok faaliyeti sığdıran Gökalp, bu özellikleriyle azımsanmayacak sayıda eserin konusu olmuştur. Gökalp Külliyyatı hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında, Gökalp'in iktisadî konulara yaklaşımını bütünlüklü olarak ele alan çalışma sayısının çok sınırlı olduğu görülür.⁵

Gökalp iktisatçı değildir. O, iktisadî konularla, sorunlarla yeni bir ulusun, toplum modelinin temel kurumlarından biri olması çerçevesinde ilgilenmiştir. İktisadî açıdan tarihteki gücünü yitirmiş bir toplumun, sistematize ettiği Türkçülük ideolojisi çerçevesinde *millî iktisat* kuramı aracılığıyla gelişebileceğine inanmıştır.

Sosyoloji sistemleri içinde Durkheim sosyolojisinden yararlanma yolunu seçen Gökalp, "sosyolojisini gerek Türk tarihine uygulaması, gerekse kavramsallaştırmada Türkçe ve Türkçeleşmiş kelimeleri kullanmasıyla sosyolojiyi millî bir ilim yapmıştır."⁶ Millî sosyoloji anlayışı doğrultusunda "bir yanda toplumun kimlik ve temel özelliklerini açıklamaya çalışırken, öbür yandan ise kazanılan veya verilmek istenilen yeni kimliğin yerleştirilmesinde görevler yüklenmektedir."⁷ Sosyolog Gökalp, Türk toplumunun geçirdiği değişim ve dönüşümü açıklama, yeni bir kimlik oluşturma ve uygarlık yönünü belirlemede izlenmesi gereken yolu ortaya koymuştur.

Gökalp sosyoloji anlayışı çerçevesinde, bir ulusun gelişmesinin, sosyal gerçekliğin yasalarını bilen ve bu yasaları uygulayan sosyologlar aracılığıyla gerçekleşeceğini ifade eder.⁸ Gökalp'in iktisadî konulara ilgisi de bunu sosyolojinin alanı olarak görmesi nedeniyledir. "Bir sosyolog olarak Ziya Gökalp sisteminde iktisat meselelerine yer verir. İktisadî konulara ilgisi ilk yazılarından itibaren ortaya çıkar. İlk yazılarından itibaren iktisat ilminin nazari meseleleri üzerinde durmuştur."⁹

Yusuf Akçura onun, Adam Smith ve devamacılarının ihtiyaç ve fayda esasları üzerine kurmuş oldukları iktisat sistemlerini kabul etmediğini, aynı zamanda Marx'ın sistemine de muhalif olduğunu belirtir. Akçura'ya göre ekonomistlerin de sosyalistlerin de düşüncelerini benimsemeyen Gökalp açısından iktisat biliminin masdarı (kaynağı-temeli) ihtiyaç ve fayda gibi maddi şeyler değil, "içtimai kıymet" kavramıdır.¹⁰

İktisat biliminin kuramsal konularını ele aldığı birçok yazısında da Ziya Gökalp'in "her ulusun millî bir iktisadı olmalıdır" fikrini savunduğu görülür. Gerçekleşmesi için ise iktisadi gerçeklerin incelenmesi, sonra da bu incelemelerden millî iktisat için temel bir programın oluşturulması gerekir.¹¹

"*Millî iktisat* 1. Dünya Savaşı'yla birlikte gündeme gelmişti(r). Savaş koşulları da otarşik bir çözümü zorunlu kılmış, *millî iktisata* ortam hazırlamıştı(r)."¹² 20. yüzyılın hemen başında yayımlanmaya başlayan *İktisadiyat Mecmuası, Türk Yurdu, Yeni Mecmua* vb. yayımlarda çıkan Parvus Efendi, Tekin Alp ve Ziya Gökalp'in yazılarında müdahaleci ve devletçi Alman modeli tartışılmaktadır. Dünya Savaşı koşulları ve Osmanlı'nın siyasi gelgitleri, liberal-serbest iktisat anlayışının gözden düşmesine yol açmış, iktisadi korumacılık, himaye sistemi gündeme gelmiştir.

Gökalp'in yaşadığı dönemin (1876-1924) yoğun fikri tartışmaları ve siyasi ortamı düşünüldüğünde, konunun sınırlandırılmasının zorlukları anlaşılabilir. Yetiştigi, düşüncelerinin oluştuğu ve olgunlaştığı ortam, bir dünya imparatorluğunun yıkılmaya yüz tuttuğu, yıkıldığı ve yeni bir devletin, ulus devletinin kuruluş sancılarının yaşandığı dönemdir. "Dönemin en belirgin özelliği (...) Osmanlı aydınlarının devletin yaşadığı krize bir çözüm bulma, başka deyişle *devletin kurtarılışı için yapılması gerekenler nedir* şeklinde özetleyebileceğimiz temel kaygı ve düşüncelerle hareket etmiş olmalarıdır."¹³ Gökalp, bu anlamda, devletin nasıl kurtarılabilceği tartışmalarının bir adım önüne geçerek yeni kurulan devletin hangi temeller üzerine inşa edileceğinin yolunu da çizmiştir. Yeni devlet *millî iktisat* politikasıyla Garb medeniyetine intisap edecektir.

İktisat ve Milli İktisat

Gide ve Rist iktisadi düşüncenin Antik ve Orta çağlara kadar uzanan bir geçmişinin olabileceğini, fakat iktisadın bilim kimliği kazanmasının en erken 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren, Klasik İktisatçılar olarak anılan okulun varlığıyla beraber gerçekleştiğini ifade eder.¹⁴ Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği*'ni yayımlamasıyla (1776) birlikte başlayan süreç Ricardo ve Malthus'la birlikte tamamlanmış ve iktisat bir bilim olarak tarihte yerini almıştır. Klasik İktisat Okulu, zenginlik, emek, değer, mübadele, pazar, iş bölümü kavramları üzerinden dönemin İngiliz siyasetini üretim faaliyetleri çerçevesinde sistemleştirmekte, olumlamakta ve evrenselleştirmektedir. 19. yüzyılın ortalarında bütün Avrupa Smith'in kuramı tarafından kuşatılmıştır. Smith'e göre iş bölümü görünmez el aracılığıyla bir toplumda nasıl uyum ve denge sağlayacaksa, uluslararası düzeyde de benzer bir uyum ve iş bölümü gerçekleşecektir. Bu amaca yönelik olarak tüm sınırlar ve sınırlandırmalar kaldırılmalı, tüm dünya aynı pazara yönelik olarak üretim faaliyetinde bulunmalıdır. Devlet müdahalesinden azade, bireyin çıkarlarının ön planda yer aldığı 'kozmpolit' iktisat anlayışı, İngiltere'nin siyasi ve iktisadi egemenliğinin tartışılmadığı koşullarda gerçekçi ve geçerli olabilirdi.

Almanya ise 19. yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde nüfusunun çoğunluğu tarımsal faaliyetlerde bulunan, feodal dönemin izlerinin silinmediği, farklı bölgeleri arasında var olan onlarca gümrük tarifeleri nedeniyle iktisadi anlamda bütünleşememiş bir konumdadır. İngiliz ve Fransız sanayiinin rekabetine açık bulunan Almanya'da endüstriyel anlamda bir gelişme gerçekleşmediği gibi, siyasi birlik de sağlanamamıştır. Ulusal bir Alman pazarının kurulmasını ve diğer ülkelere karşı gümrüklerin yükseltilmesini öneren Friedrich List, korumacı bir iktisat politikasından yanadır. Smith'in serbest ticareti ve uluslararası iş bölümünü öneren kuramı, endüstriyel anlamda geri kalmış bir Almanya'nın daha da gerilemesine yol açacağı gibi, Batı dünyasının öncü ülkelerinden biri hâline gelmesine de engel olacaktır.

Aynı dönemlerde siyasi, iktisadi ve toplumsal sorunlarla baş etmek zorunda olan ülkelerden birisi de Türkiye'dir. 19. yüzyılın ilk yarısından başlayarak, Tanzimat dönemiyle birlikte ülkenin sorunlarına çözüm aramak adına ortaya konan tüm girişimlerde temel soru "devletin nasıl

kurtarılabileceği" dir. Osmanlı devlet adamları ve aydınları sorunun cevabını dönemin yükselen gücü Batı modelinde ararlar. Öykünülen modelin temel özelliklerini belirleyen arka planda endüstri devrimi ve yeni toplumsal sınıfların öncülüğünde yeni bir toplumsal yapının habercisi Fransız Devrimi vardır. İngiltere'de dönüşüm aristokrasi ve burjuvazinin iş birliği ile görece sorunsuz gerçekleşirken, Fransa'da sınıflar arası çatışmaların yarattığı kargaşa ve sorunlar, yine yeni bir bilim dalı aracılığıyla çözüme kavuşturulmak istenmektedir. Toplumun bilimi sosyoloji, yeni toplumsal düzeni/düzensizliği anlama ve açıklama iddiasıyla evrensel çözümler önerir. Osmanlı aydınları da İngiliz liberal okulu ve Fransız toplum bilimcilerinin metinlerinden beslenmekte, siyasi ilişkilerin de yön vermesiyle farklı cephelerde öneriler getirilmekte ve tartışmalar yaşanmaktadır.

Osmanlı sınırları, 19. yüzyılda Batılı ülkelerin siyasi ve ticari egemenlik alanı konumundadır. 1838 İngiliz Ticaret Antlaşması'yla, "İngilizlere karşı ticari sınırlamalar ve gümrük duvarları kaldırılmış, Osmanlı toprakları dev bir pazar hâlinde İngiliz mamullerine açılmıştır."¹⁵ 1890 yılında imzalanan Türk-Alman Ticaret Antlaşması ile bu kez sıra Almanya'nındır. "(...) her iki devlet birbirlerine ticarete en çok müsaadeye mazhar devlet gözüyle bakacaklardır."¹⁶

Osmanlı'daki iktisadi yaklaşımlar da, yapılan ticari anlaşmaları izlercesine, aynı sırayı takip etmiş, 19. yüzyılın son on yıllarında Osmanlı mekteplerinde, İngiliz Klasik İktisat Okulunun metinleri okutulmuştur. II. Meşrutiyet (1908) yıllarında, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyetçiler ve *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Dergisi* yazarları tarafından gündeme getirilen liberal anlayış egemendir. İttihat ve Terakki hükümetinin Maliye Bakanı Mehmet Cavid Bey'in liberal düşünce ve önerileri savaş koşullarının da dayatmasıyla gözden düşmüş ve savaş döneminde müttefik arayışlarının Almanlar lehine sonuçlanması, Alman devlet modelinin ve iktisat anlayışının gündeme gelerek tartışılmasına yol açmıştır.

19. yüzyılın son çeyreğine kadar siyasi birliği bütünleşmiş güçlü bir Alman devleti yoktur. Yüzyılın başlarında Alman devletçiklerinden söz edilebilir. Otuz dokuz dükalıktan oluşan bu devletçikler arasında, Napolyon işgalinin ardından millî bir birlik konusunda fikir birliği oluşur.¹⁷ 1871 yılında Bismark tarafından kurulan siyasi birliğin, iktisadi alt yapısı daha erken tarihlerde oluşmaya başlar. Bu amaç doğrultusunda 1815 yılında

başlayan gümrük birliği çalışmaları 1834 yılında gerçekleşir. 1819'da Alman Ticaret ve Sanayi Birliği danışmanı olarak görev yapan Friedrich List, Alman devletleri arasında gümrüklerin kaldırılmasından, ulusal bir pazarın kurulmasından ve dış ülkelere karşı gümrüklerin yükseltilerek korumacı bir iktisat politikasının yürütülmesinden yanadır. "Alman Devletleri arasında liberal ticaret politikalarını daha o tarihte savunması bütün Almanya için bir serbest ticaret bölgesinin ve sonuçta *Zollverein*'in hayata geçmesini sağla(r)."18 Alman milliyetçiliğinin ekonomik temellerini kuran List'in düşünceleri temelinde *millî iktisat* doktrini doğmuştur.

Friedrich List ve Millî İktisat¹⁹

Devletçi ve korumacı Alman iktisat modelinin mimarı Friedrich List, liberal evrenselciliği reddederek, gelişmekte olan Alman sanayiinin ihtiyaçlarına uygun bir koruma politikası önerir. Dış rekabete karşı ülke sınırları içindeki gümrüklerin kaldırılmasını, Alman devletçikleri arasında serbest ticaret yapılmasını öneren List, yabancı ülkelere karşı ise korumacılığı savunur. Ona göre bütün ülkelerin çıkarlarının uyuşması söz konusu değildir, ülkelerin çıkarları çatışır.

List'in himayeciliği, Alman sanayiini İngiliz sanayiine karşı korumuş ve Almanya'nın sanayileşmesine yardımcı olan faktörler arasında yer almıştır. Gümrük birliği savunusu sebebiyle ülkesinde liberal olmakla eleştirilen List'in fikirleri dönemin iktisadi anlamda geri olan devletlerinde benimsenmiş ve *millî iktisat* kuramı, iktisadi düşünce tarihindeki önemini korumuştur.

Klasik okulun farklı ulusların sosyal yapılarını göz ardı eden evrensellik iddiaları List açısından geçersizdir. O, ülkelerin tarihi ve coğrafi koşullarının farklılığına dikkat çekerek *iktisadi milliyetçiliği* savunur. Klasiklerin "değişim değeri" kavramına karşılık List "üretim gücü teorisi"ni geliştirir. Üretim gücü teorisinde sanayileşmenin önemini de ortaya koyar List. Klasiklerin bireylerin tercihlerini önceleyen anlayışına karşılık o, talebin millî mallara yöneltilmesinden ve öncelikle millî sanayinin geliştirilmesinden yanadır. Üretim kesimleri arasında ideal dengenin bulunması gerektiğini savunan List'e göre tarım ve sanayi arasındaki denge, iş bölümünün temel ilkesidir. Ekonomik birey olarak her insan mensubu olduğu ulusun gücüyle değerlendirilebilir. Bu anlamda da ulusun üretim kaynaklarının bir bütün olarak ele alınması gerekir.

Millî üretim güçleri açısından bir ülkenin sermayesi yalnızca maddi sermayeyi değil, aynı zamanda kültür, üretimde yenilik yaratma ve üretimi organize etme, kanunlar, siyasi iktidarlar, sosyal güvenlik, kamu düzeni, ahlaki ve dini inançlar, eğitim seviyesi gibi faktörleri de kapsar. Sanayileşmenin hem ekonomik hem de sosyal değeri vardır. Sanayinin gelişmesi ve korunması Almanya'nın tarım politikaları açısından da önemlidir. Dolayısıyla tarım, himayeciliğin dışında tutulmalıdır. Sanayinin gelişmesi açısından ucuz besin ve hammadde kaynaklarına gereksinim duyan Almanya, tarım ürünlerini dış ülkelerden ithal ettiğinde sanayi ürünleri de dış piyasalarla rekabet edebilir konuma erişecektir.

1841 yılında yayımlanan çalışması *Politik Ekonominin Ulusal Sistemi*'nde ulusların iktisadi gelişmelerinin tarihsel aşamalarını ortaya koyar. Gelişme aşamaları teorisinde "iktisadi yaşamı (...) ardıl gelişim aşamalarından geçerek devam eden bir süreç olarak tasvir etti; yani, ilkel ya da yabani, pastoral, tarımsal ve ailesele ile olgun tarım, sanayi ve ticari faaliyet bileşimi"²⁰ olarak tanımladı. Her toplumun, tarım-sanayi-ticaret arasındaki dengeli konuma ulaşabilmesi şüphesiz mümkün değildir. Ancak gerekli hammadde ve insan kaynağına sahip olanlar, örneğin Almanya, tarım ve sanayi arasında denge kurarak mükemmele ulaşabilir. Tarım ve sanayi arasında denge kurabilmek için de devletin imalat sanayiinin kurulmasını sağlaması gerekmektedir.

List'e göre bir ülkeyi büyük yapan şey herhangi bir zamanda eli altında bulunan değerler stoku değil, değerler üretme yeteneğidir. Servet üretebilme gücü, servetin kendisinden çok daha önemlidir. *Servet üretebilme gücüne* ise ancak *gelişme aşamalarına* göre son aşamaya erişmiş, sanayileşmesini ve tarım-sanayi iş birliğini tamamlamış, neticesinde maddi ve manevi koşullarıyla ulusal birliğini kurmuş milletler ulaşabilir.

Sanayileşmek için ise devlet müdahalesi gereklidir. Sanayileşmenin doğması ve gelişmesi için zorunlu koşulları bir araya getirebilmek açısından devletin ekonomiye müdahalesinin şart olduğunu belirten List, hemen tüm yazılarında klasiklere karşı çıkar. Bireyleri ön planda gören klasikleri kozmopolit olmakla eleştirir. Uluslararası iktisada karşı ulusal iktisat sisteminin savunucusu olan List, klasiklerin "hiçbir ulusa daha yüksek bir düzeye çıkma ya da kendi değerini ortaya koyma olanağı tanımadığını" söyler ve onları "kendi bencilliğinin ürünü olan bu yasaları bilimsel ürün

olarak yutturmak iste”mekle suçlar. İngilizlerin serbest ticaret savunusunu ikiyüzlülük olarak nitelendirir.

Ziya Gökalp ve Millî İktisat

Ziya Gökalp’in *millî sosyoloji* anlayışı doğrultusunda Türk toplumuna *harâfî* özelliklerini ve *medeniyet* yönünü gösteren “Yeni Cumhuriyet’in kuruluş manifestosu”²¹ *Türkçülüğün Esasları* 1923’te yayımlanır. Gökalp artık, yeni devletin kurucu kadrosunun ideolojik temellerini oluşturan bir vekildir. Batı uygarlığının her yerde Doğu uygarlığının yerine geçişini doğal bir yasa gibi telakki eden Gökalp, Türkiye’de de bu değişimin gerçekleşmesini zorunlu görür. Osmanlı uygarlığının yerini İslam diniyle birlikte bir Türk kültürü ve diğer yandan da Batı uygarlığı almalıdır. Türkçülüğün görevi Türk kültürünü arayıp bulmak, aynı zamanda da Batı medeniyetini tam olarak millî kültüre aşılarmaktır.²²

Gökalp, kültür ve uygarlık ayırımında iktisadi meseleleri uygarlık alanında değerlendirir. Yeni dönemin, yeni devletin uygarlık yönü bellidir. Dolayısıyla, “Ekonomik davalarımızda, orijinali arama kaygısına kapılmadan Garb’ın denenmiş usulleri ile tekniklerini olduğu gibi almakta mahsur yoktur. Ayrıca memleket şartlarını göz önünde tutan herhangi bir ferdi görüş de, aynı şekilde, iktisadi hayatımızda tatbik yeri bulabilir.”²³

Yaşadığı dönemin aydın modelinin bir örneği olarak hemen her konuda yazan Gökalp, iktisada ilişkin birçok metne imza atmıştır. Ziya Gökalp’in iktisadi görüşlerinde meydana gelen gelişmeleri Tütengil şöyle özetlemektedir:

1- Yazı hayatının ilk döneminde Diyarbakır ve çevresinin iktisadi meselelerine duyduğu ilgi *millî iktisat* doğrultusunda gelişmektedir. Atasözlerinde izlediği halk düşüncesi ve düşüncesine dayanak yaptığı dini hükümler, iktisadi hayatta devlete yüklediği görevlerin artması sonucunu verir. *Diyarbakır* ve *Peyman* gazetesinde yazdıkları ile Halk Fırkası’nın programını incelerken 1923 yılında öne sürdükleri temelde aynı görüşlerdir.

2- Israrla üzerinde durduğu büyük sanayi, himaye usulü ile birlikte düşünülmüştür. Liberal iktisada karşıdır, sosyalizmden yana da

değildir. İki sistem arasında toplum çıkarını bireysel çıkarlar üzerinde tutan tesanütçülük-solidarizmden yanadır.

3- İktisadi gelişme büyük ölçüde işbölümü tarafından etkilenir, mesleki teşkilat önemlidir, devletin iktisadi hayata müdahalesini iktisadi devlet olması şartına bağlar. Karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde belli bir süre için yabancı sermayeyi zararlı bulmaz. İktisadi vatanperverlik Devletin 'millî iktisat' siyaseti izlemesi anlamına gelmektedir.

4- Millî sanayi, millî bir hamle ile ancak devlet tarafından gerçekleştirilebilir. Bankalar ve şirketler millî olmalıdır.²⁴

Gökalp, liberal ve sosyalist değildir, devlet mülkiyetinden yanadır ama özel mülkiyeti reddetmez. İş bölümü esasında mesleki örgütlenmelerin ve toplumsal ve bireysel çıkarların dengelenmesinden yana tavrıyla solidarist-tesanütçüdür. Kısaca millî ve devletçidir.

Ziya Gökalp'in iktisadi konulardaki görüşlerinin özü *Türkçülüğün Esasları* içindeki "İktisadi Türkçülük" başlıklı bölümden izlenebilir. Gökalp değerlendirmelerine, Türklerin göçebe ve yerleşik dönemlerdeki iktisadi yaşamından, sanayi ve ticaret etkinliklerinden örneklerle başlar. Türkler göçebelik dönemlerinden itibaren, dönemin koşullarına uygun biçimde sanayi ve ticari faaliyette bulundukları gibi, egemenlik bölgeleri dâhilinde siyasi ve iktisadi birlik kurmuşlardır. Dede Korkut öykülerinde anlatıldığı gibi geçmişte sahip oldukları iktisadi refaha gelecekte de sahip olmaları gerekir. Ancak sahip olunacak bu refah ve zenginlik topluma ait olmalıdır. Bu noktada yapılması gereken, komünistlerin ve sosyalistlerin istedikleri biçimde özel mülkiyetin ortadan kaldırılması değil, her iki mülkiyet biçiminin varlığının korunmasıdır. Türk kültürüne en uygun sistem Gökalp'e göre tesanütçülüktür (solidarizm). Artı değerın toplum lehine kullanılmasıyla oluşacak birikim de yine toplum yararına kullanılmalıdır. Türklerin toplumsal ideali, özel mülkiyeti ortadan kaldırmaksızın, toplumsal zenginliğe bireylerin el koymasını engelleyerek birikimin korunmasını sağlamaktır.²⁵

Ona göre, kamu mülkiyeti ve özel mülkiyet birlikte var olmalıdır. Toplumsal fayda ve dayanışmayı içermeyen liberal anlayışa karşı çıkan Gökalp'in kamu mülkiyetinden kastı toplumsal, kolektif mülkiyet değil devlet mülkiyetidir.

Türklerin iktisadi ideali ise ülkeyi büyük sanayiye kavuşturmaktır. İktisadi devrim, millet iktisadı ve büyük sanayi aracılığıyla gerçekleşir. Bunun yolu ise korumacılıktır. Bu konuda “Garb’ın denenmiş usulü”ne başvuran Gökalp *millî iktisat* kuramını rehber seçer.

“Almanya’da Friedrich List, İngiltere’de tesis edilmiş iktisadiyat ilminin, umumi ve beynelmilel bir ilim olmayıp yalnız İngiltere’ye mahsus bir (millî iktisat) sisteminden ibaret olduğunu ortaya koydu.”²⁶ İngiliz iktisadı, Türkiye’nin koşullarına da uyum sağlamamıştır, sağlayamaz. İngiltere endüstri ülkesidir, madenleri ve deniz ticareti aracılığıyla önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ekonomik hayatta devletin desteğine ihtiyacı yoktur. Bizde ise durum çok farklıdır. Özel girişimcileri oldukça az, büyük sanayiden ve tekniklerden tamamen yoksun olan Türkiye’de, devletin rehberliği olmadan iktisadi yaşamın düzelmesinin koşulları yoktur. “Bugün hamdolsun Manchester iktisadiyatının, yalnız İngiltere’nin hayatına uygun olduğunu, her milletin kendine mahsus bir millî iktisat sistemi vücuda getirdiğini artık biliyoruz.”²⁷

Almanya’nın, *millî iktisat* politikası uygulayarak İngiltere’yle boy ölçüşebilecek duruma geldiğini belirten Gökalp’e göre, bu seviyeye ulaştıktan sonra biz de korumacı politikalardan vazgeçerek liberal politikalar uygulayabiliriz. Gökalp bu amaca yönelik olarak iktisatçılarımızı göreve çağırır. “Türk iktisatçılarının ilk işi, evvela Türkiye’nin iktisadi şe’niyetini tedkik ve saniyen, bu objektif tedkiklerden millî iktisadımız için ilmi ve esaslı program vücuda getirmektir. Bu program vücuda geldikten sonra, memleketimizde büyük sanayi vücuda getirmek için her fert bu program dairesinde çalışmalı ve İktisat Vekâleti de bu ferdi faaliyetlerin başında umumi bir nâzım vazifesini ifa etmelidir.”²⁸

Gökalp’e göre “asri devlet, büyük sanayiye malik bir devlet demektir.”²⁹ Çağdaş bir devletin büyük sanayiye sahip olması, bunu gerçekleştirebilmesi için de *millî iktisat* programı çerçevesinde iş bölümü esasında çalışan bireylerden mürekkep bir milletin bulunması gerekmektedir. “Savaşta askeri mucize gösteren bir millet, barış zamanında da iktisadi mucize gösterebilir.”³⁰

Ortak vicdana sahip, dayanışmacı bireylerden oluşan Türk Devleti’nin, sanayi yatırımları için gerekli sermayeyi oluşturmaya kadar geçecek

zaman zarfında yabancı sermayeden yararlanılabilir. Sermayesiz bir ülkeyi kansız bir bedene benzeten Gökalp, yabancı sermayenin millî sermayeler oluşana kadar ülkeye girişinde sakınca görmez. Ancak kurulacak bütün anonim şirketler, Türk şirketi olmalıdır.³¹

Tanzimat döneminden itibaren uygulanan İngiliz iktisat politikalarının ülkenin geri kalmasında önemli bir unsur olduğuna işaret eden Gökalp, artık Türklerin de, eskiden olduğu gibi, yalnızca asker ve memur olmanın dışında girişimci ruhla, sanayici ve tüccarlar olarak iktisadi etkinliklerde rol oynamasıyla *millî iktisat* programının amacına ulaşacağı inancındadır.

Sonuç Yerine

Ziya Gökalp, çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu'ndan, ulus temelli Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde, siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlarla dolu bir değişim ve dönüşüm döneminde yaşamıştır. Kısa süren yaşam serüveninde (1876-1924) içinde yaşadığı toplumun sorunlarına duysız kalmamış, topluma dair çözüm önerilerinde bulunmuş, Türk toplumunun yeniden kuruluşunda önemli görevler üstlenmiş bir düşünce adamıdır. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde dünyadaki gelişmeler karşısında devletin dönemin koşullarına uygun politikalar geliştirmesi konusunda öneriler getirmiştir. Gökalp'in iktisada ilgisi özel ve özgün değildir. Yeni toplumsal düzeni kurma iddiasındaki bir toplum bilimci olarak, toplumun yeni bir uygarlık sahasına dahil olmasının yollarından biri olan iktisat konularına da eğilmiştir. Türk ulusunun, Batı medeniyeti seviyesine ulaşması açısından gerekli gördüğü sanayi hamlesinin *millî iktisat* politikalarıyla gerçekleştirileceğine inanmıştır.

"Millî İktisat", Almanya'nın 19. yüzyılın ilk yarısındaki siyasi ve ekonomik koşullarına yönelik olarak Friedrich List'in önerdiği iktisat politikasıdır. Almanya'nın o günkü konumu List'in görüşlerinin esin kaynağı olmuştur. Henüz emekleme safhasında olan Alman sanayii, İngiltere'nin söz konusu dönemdeki üstün teknikleri ve yoğun üretim faaliyetleriyle rekabet edebilecek durumda değildir. İngiltere'nin iktisadi ve siyasi egemenliğine karşı List, iktisadi alanda korumacı politikalar önerir. Himaye, List'in kuramının ana tezini oluşturur. İngiltere'nin iktisadi politikalarını "kozmpolit" olarak tanımlayan List, klasik okulun,

Smith'in ortaya attığı uluslararası iş bölümü ve serbest ticaret önerisini bilimsellikten uzak bulur.

Savaş koşullarının liberal görüşleri yıpratması ve savaş döneminde Almanya safında yer alınması, Türkiye'de de *millî iktisat* politikasının gündeme gelmesine yol açmış, "1915 yılı *millî iktisat* açısından bir tarih başlangıcı olarak nitelen"miştir.³² List gibi Gökalp de İngiliz iktisat politikasının, savaşlarla yıpranmış, iktisadi anlamda geri kalmış bir ülkede uygulanmasının adil olmadığını düşünür. Türkiye de Almanya gibi, öncelikle devletin desteğiyle sanayi tesislerini kurmalı, tarımı ihmal etmeden her iki alanda da gelişmiş uluslarla rekabet edebilecek seviyeye gelmelidir. Türkler kendi tarihî gerçeklerini, kendi harsî özelliklerini araştırarak nasıl bir *millî iktisat* politikası izlemeleri gerektiğini bulabilirler.

List'le Gökalp arasındaki benzerlik bunlarla sınırlı değildir. List de Gökalp de, ülkesinin sorunlarına kayıtsız kalmamıştır. Uluslaşma sürecinin sancılarında ülkesini kurtarmak ve yeni dünya düzeninde, diğer ülkelerle rekabete girebilir konuma yükseltmeyi amaçlamıştır. Millî, himayeci ve devletçidir. Eğitimcidir, döneminin aydınıdır. Ulus birliği ve bilinci oluşturmak amacıyla temel eserlerinin yanı sıra gazete ve dergilerde yazım faaliyetlerinde bulunmuştur. Aydın kimliğini devlet hizmetine sunmuş, parlamentoda görev almıştır. Görüşleri nedeniyle sürgüne uğramış, hapis yatmıştır. İntihar teşebbüsünde bulunmuştur. List bu girişimde başarılı olmuş, Gökalp ise yaşamı boyunca intihar girişiminin izini beyninde taşıması ve yine beyninde oluşan bir hastalık nedeniyle oldukça genç bir yaşta hayata veda etmiştir.

List ve Gökalp'in *millî iktisat* yaklaşımlarını bugüne ilişkilendirmek açısından şu soru önemlidir: List ve Gökalp, günümüzün küresel siyasetlerine tanık olsalardı, hâlen *millî iktisat* politikasını savunabilirler miydi?

Avrupa ve Amerika milletleriyle müşterek vicdanımız yok. Binaenaleyh, aramızda bulunan mübadeleler, beynelmil bir iş bölümü tecellileri değildir. Onlar bizim iktisadi tufeylilerimizdirler (parazit, asalak). Biz de onların içtimai tufeylileriyiz. (...) Yabancı sermaye memleketimize patolojik değil, normal bir tufeyli hâlinde girecektir. Fakat o, bizim tufeylimiz olduğu kadar biz de onun tufeylisi olacağız.³³

Gökalp böyle der. Buna göre, yabancı sermayedarlarla ortak vicdana sahip olmadıkça, mevcut alışverişler gerçek manada bir “uluslararası iş bölümü”nün gerçekleştiği anlamına gelmeyecektir. İktisadi yaşam, List’in ulusların iktisadi gelişmelerinin tarihsel aşamalarını ortaya koyduğu “üretim gücü” kuramına göre, gelişme aşamalarından geçerek devam eden bir süreçtir. Nihai nokta ise tarım-sanayi-ticaret arasında dengeye ulaşmış bir ulustur. Gökalp de, aile sanayi devri-hirfetler (küçük el sanatları) devri-ev sanayi devri-imalathane devri-fabrikalar devri olmak üzere beş aşamalı bir gelişim süreci tanımlar.³⁴ Buna göre, nasıl Almanya List’in son aşamasında uluslararası rekabete girebilecek bir konum kazanmışsa, Türkiye de ancak Gökalp’in beşinci aşama olarak işaret ettiği “fabrikalar devri”ne geçtiğinde uluslararası rekabetteki yerini alabilecektir.

Dipnotlar

1. Ziya Gökalp, *Makaleler IX*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları: 359, 1980, s. 143.
2. Ziya Gökalp, *Makaleler Serisi*, Kültür Bakanlığı ve MEB yayınları.
3. *Millî iktisat* tartışmalarının önemli isimlerinden Tekin Alp’in görüşlerini ve Gökalp’le olan fikirdaşlığını anlatan kapsamlı bir araştırma yayımlanmıştır. Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
4. Gökalp’in yaşam öyküsü ile ilgili özellikle bkz: Tülay Kaya ve Rıdvan Turhan, “Ziya Gökalp’in Yaşam Öyküsü”, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 13. Sayı, İstanbul: 2006, s. 1-6.
5. Osman Tolga, *Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul: İ. Ü. İktisat ve İktisadiyat Enstitüsü Neşriyat no.14, 1949; Cavit Orhan Tütengil, “Ziya Gökalp’in İktisadi Görüşleri”, *Sosyoloji Konferansları*, Beşinci Kitap, İstanbul: 1964-1965 Ders Yılı, İktisat Fakültesi İktisat ve İktisadiyat Enstitüsü, s. 122-141; Rifat Önsoy, “Ziya Gökalp’in İktisadi Görüşleri”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayını, Sayı 12, 1976, s. 41-50; Zafer Toprak, *Türkiye’de “Millî İktisat” (1908-1918)*, Ankara: Yurt Yayınları, 1982; Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989; Zafer Toprak, *Millî İktisat-Millî Burjuvazi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

6. Korkut Tuna, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", *Sosyoloji Konferansları*, 21. Kitap, İstanbul: 1986, s. 52.
7. Tuna, "Ziya Gökalp'in Millî Sosyoloji Anlayışı", s. 65.
8. Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, Yay. Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Kasım 1981, s. 136.
9. Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Üstüne Notlar*, İstanbul: Varlık Yayınları, İstanbul, Ekim 1964, s. 48.
10. Akçoraoğlu Yusuf, "Gökalp Ziya Bey", *Ziya Gökalp'in Ölüm Yılında Yazılanlardan Seçmeler*, Yay. Haz. Zeki Yağmurdereli, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Şubat 1982, s. 36.
11. Tütengil, *Ziya Gökalp Üstüne Notlar*, s. 47-48.
12. Toprak, *Millî İktisat-Millî Burjuvazi*, s. 13.
13. Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyoloji Sınıflamaları ve Ziya Gökalp", *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul: İÜEF Yayınları, 2005, s. 93.
14. Charles Gide ve Charles Rist, *A History of Economic Doctrines*, Çev. R. Richards B.A., Bristol, 1964.
15. Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, s. 14-15.
16. Süleyman Kocabaş, *Tarihte Türkler ve Almanlar*, İstanbul: Vatan Yayınları, Eylül 1988, s. 77.
17. İsmail Coşkun, *Modern Devlet'in Doğuşu*, İstanbul: Der Yayınları, 1997.
18. John Kenneth Galbraith, *İktisat Tarihi*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, Ağustos 2004, s. 92.
19. Friedrich List (1789-1846) 1818 yılında Tübingen Üniversitesinde iktisat profesörü olmuş, 1819 yılında Alman Ticaret ve Sanayi Birliği danışmanlığına getirilmiştir. 1820 yılında siyasete giren List liberal görüşleri nedeniyle hapse atılır ve ülkeden kaçarak Amerika Birleşik Devletleri'ne gider. 1827'de "Amerikan İktisadının Ana Hatları", 1841'de "Politik Ekonominin Ulusal Sistemi" başlıklı çalışmaları yayımlanan List, 1846 yılında yaşamına son verir. Friedrich List'in kuramına, temel iktisat tarihi, iktisada giriş vb. çalışmalarda oldukça az yer verilmiş, çeviri ve telif birçok kitapta ise hemen hiç yer almamıştır. Bu bölümü yazarken Gide ve Rist'in *A History of Economic Doctrines* başlıklı çalışmasını temel aldım. Galbraith'ten yaptığım alıntıların yanı sıra sınırlı sayıda çalışmadan da (Burhan Ulutan, *İktisadi Doktrinler Tarihi*, 1978, s. 397-400; Ali Özgüven, *İktisat Bilimine Giriş*, tarihsiz, 5. Baskı, s. 101-107; Mahmut Koloğlu, *Ekonomi Doktrinleri Tarihi*, 1960, s. 109-111; Gülten Kazgan, *İktisadi Düşünce*, 1980, s. 200-202) yararlandım.

20. Galbraith, *İktisat Tarihi*, s. 93.
21. Kaya ve Turhan, “Ziya Gökalp’in Yaşam Öyküsü”, s. 5.
22. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: MEB Basımevi, 1976, s. 40.
23. Tolga, *Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri*, s. 9.
24. Cavit Orhan Tütengil, “Ziya Gökalp ve Ulusal İktisat”, *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 1, Ankara: Kasım, 1974, s. 120-121.
25. Gökalp’in değerlendirmeleri için bkz. *Türkçülüğün Esasları*, s. 170-175.
26. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176.
27. Ziya Gökalp, “İktisadi Mucize”, *Makaleler VII*, Yay. Haz. Dr. M. Abdülhaluk Çay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 164.
28. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 176.
29. Gökalp, *Makaleler VII*, s. 170.
30. Gökalp, *Makaleler VII*, s. 163.
31. Gökalp, *Makaleler IX*, s. 164-165.
32. Toprak, *Türkiye’de ‘Milli İktisat’ (1908-1918)*, s. 28.
33. Gökalp, *Makaleler IX*, s. 166.
34. Gökalp, “İktisadi Tekamülün Merhaleleri”, *Makaleler VII*, s. 166-169.

Ziya Gökalp'te Şehir

*Suvat Parin**

Türk sosyolojisinin kurucu ismi Ziya Gökalp politik, ekonomik, edebî, felsefî, kültürel ve sosyolojik içerikli geniş bir külliyata imza atmış bir düşünürdür. Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in kuruluş yılları arasında gerçekleşen toplumsal ve siyasal değişimlere tanıklık etmiş olan Ziya Gökalp'in medeniyet, kültür, aile, devlet, din ekseninde önemli tartışmalar ve değerlendirmeler içeren çok sayıda spesifik metni bulunmaktadır.¹ İmparatorluğun çöküş ve Türkiye'nin kuruluş dönemi düşünürlerinin konu tercihinde dönemin makro ölçekli toplumsal sorunları belirleyici bir hat oluşturmalarına rağmen sürdürülen tartışmalarda ve ortaya konan neşriyatta toplumsal hayatın hemen hemen her alanına ilişkin sistematik olmayan görüşlerin izlerine de rastlamak mümkündür. Gökalp'in özellikle şehir konusundaki görüşlerini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Başka bir ifadeyle Ziya Gökalp'in geniş ve zengin teorik mirası içinde bir iki dergi yazısı dışında şehir konusuna yoğunlaşmadığını, derlendiğinde şehirle ilgili anlamlı bir bütün oluşturacak düşüncelerinin diğer çalışmalarında ana temayı güçlendiren müştemilat bir unsur olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Gökalp'in şehir konusu etrafında kümelenendirilecek düşüncelerini ortaya koyarken üç temel noktayı dikkate almak gerekir. Gökalp'in şehri algılama ve anlamlandırma çabasında, hayatına yön veren şehirlerin etkisi önemli bir bağlam oluşturmaktadır. İkinci olarak Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak" tezinin biçimlenmesinde yaşamına sahne olan şehirler önemli bir yer tutmaktadır. Bu aynı zamanda söz konusu tezin, Gökalp'in şehir düşüncesini şekillendirdiği anlamına da gelmektedir. Gökalp'in yaşadığı şehirler ve vücuda getirdiği teorik yaklaşımla birlikte,

* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

düşünce sistematliğini geliştirirken etkilendiği düşünürlerin şehre ilişkin ortaya koyduğu anlam kodları da Gökalp'in şehir mevzusundaki yaklaşımını anlamaya çalışırken dikkate alınması gereken bir çerçeveye sahiptir.

Her düşünürün olduğu gibi Gökalp'in da entelektüel kimliğinin şekillenmesinde yaşamını sürdürdüğü, eğitim gördüğü, politik mücadeleler verdiği, mesleğini icra ettiği şehirler tartışmasız büyük bir yere sahiptir. Bu bağlamda özellikle Diyarbakır, Selanik ve İstanbul Gökalp'in yaşamını, düşünsel dünyasını, teorik kurgusunu etkileyen en önemli şehirlerdir. Diyarbakır, Gökalp'in doğduğu, ilk ve orta düzeydeki eğitimini tamamladığı, Arapça ve Farsça öğrendiği, İslam felsefesi üzerine derin tartışmalarla tanıştığı bir merkez olarak ön plana çıkmaktadır. Bilhassa Gökalp'in öğrencilik yıllarında Diyarbakır o dönem için tefsir, hadis, kelam ve fıkıh gibi İslami ilimlerle kültür ve medeniyete yönelik çalışmaların yoğun olduğu bir şehirdir. Diyarbakır'ın bilim, sanat, din ve edebiyat alanında sahip olduğu birikim Gökalp'e hem genel teorik düşüncesinde² hem de şehir ve köy yaşam tarzları arasındaki karşıtlıkları belirginleştirme anlamında farklı perspektifler kazandırmıştır. Örneğin şehrin yapısı ve işlevi hakkında göndermeler taşıyan *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*³ isimli eserin çalışma sahası ve ilham kaynağı Diyarbakır'dır. Bunun yanı sıra Diyarbakır, Gökalp için aynı zamanda kamu (memurluk), medya (gazetecilik) ve siyaset (milletvekili) alanındaki işleri aracılığıyla şehrin bürokratik yapısını, şehir idaresi-toplum ilişkisini görme ve bunu genel düşüncesi içinde formüle etme imkânı bulduğu bir şehirdir.

Gökalp'in teorik eğilimlerinin belirginleşmesinde ve yerleşik bir karakter kazanmasında Selanik'in göz ardı edilemez bir yeri bulunmaktadır. 1909 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Selanik Kongresi'ne Diyarbakır temsilcisi olarak katılan Gökalp, İmparatorluğun batı sınırındaki şehrinde doğudakinden çok farklı bir toplumsal çevre ve düşünce atmosferiyle karşılaşır. Kozmopolit bir şehir kimliği taşıyan Selanik, Gökalp'in Batı felsefesine ve toplumbilim çalışmalarına ulaşma imkânı sağlamıştır. Bunun bir sonucu olarak Selanik İttihat ve Terakki Lisesinde sosyoloji dersleri vermeye başlamıştır. Diyarbakır'da Doğu dünyasına ve İslam düşüncesine yönelik edindiği birikimin yanında Selanik'te karşılaştığı Batı dünyasını ve düşüncesini merkeze alan yaklaşımlarıyla milliyetçilik ekseninde çalışmalarını sürdüren çevrelerle etkileşimi Gökalp'in teorik

inşasında yeni varyasyonlara yol açmıştır. Selanik bu açıdan Gökalp'in düşünce serüveninde Batı dünyasını analiz eden teorilerin ortaya koyduğu saptamaları da dikkate alarak Türkiye'nin toplumsal ve politik sorunlarına yönelik ulusçuluk temelinde düşüncelerini güçlendirdiği bir merkez olmuştur.⁴

İmparatorluğun başkenti İstanbul, Gökalp'in yüksek tahsilini tamamlamak istediği, ülkenin kurtuluşuna çareler üretmeyi planladığı, yaşamının geri kalan kısmını devam ettirmeyi arzuladığı bir şehir olmuştur. Veteriner Okuluna başlaması, İttihat ve Terakki'ye üye olması, Taşkışla'da hapis yatması, Doktor Yorgi ile ilişkilerini sürdürmesi Gökalp'in İstanbul hayatında ön plana çıkan önemli hadiselerdir. Bu kısa tablo İstanbul'un Gökalp için yüksek tahsilden çok bir eylem adamı kimliğiyle yeni kurulacak devletin yol haritasına yönelik siyasi mücadelelerde bulunduğu bir şehir olduğunu ortaya koymaktadır. Her şeyden önemlisi İstanbul, Gökalp'e Türklüğünü hissettiren bir şehir olmuştur.⁵ Çünkü İstanbul Gökalp'in milliyetçilik tasavvurunda dil üzerinden örnek aldığı bir şehirdir. İstanbul Türkçesi Gökalp'in teorisinde önemli bir argümandır.

Diyarbakır, Selanik ve İstanbul kadar olmasa da Ankara'nın Gökalp'in yaşamında sınırlı bir önemi olduğu söylenebilir. Aslında Ankara, son dönemleri hariç Gökalp'in yaşamında çok fazla yer tutan bir şehir değildir. Yeni kurulan Cumhuriyet'in teorik arka planına kaynaklık eden Gökalp'e Ankara'da toplanan Cumhuriyet hükümeti ilk başlarda herhangi bir görev vermemiştir. Daha sonra 1922 yılında Ankara'da Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığına getirilen Gökalp burada çok sayıda klasik eserin Türkçeye çevrilmesini sağlamıştır. 1923 yılında Diyarbakır Milletvekili olarak gittiği Ankara'da ise daha çok meclis eğitim komisyonlarında yer almıştır.

Diyarbakır, Selanik ve İstanbul şehirlerini Gökalp'in düşünce dünyasıyla ilintilendirmek gerekirse şunları söylemek mümkün olacaktır. Diyarbakır Gökalp'in İslamlaşma düşüncesine, Selanik Batılılaşma görüşüne, İstanbul ise Türkleşme yaklaşımına veriler taşıyan, dayanak oluşturan ve kaynaklık eden şehirler olmuştur. Ankara'yı ise Gökalp'in Türkleşme, İslamlaşma ve Batılılaşma üçlemesini bir arada gerçekleştirecek, bunların sentezini oluşturacak bir şehir olarak tasavvur ettiği de söylenebilir.

Türkiye'de sosyolojik çalışmaların üniversite çatısı altında akademik bir hüviyet kazanması Ziya Gökalp'in 1914 yılında Dar'ül-Fünun'un Sosyoloji Kürsüsü'nde dersler vermesiyle başlar.⁶ Akademi dışında sosyoloji disiplinin tarihi serüveni elbette Tanzimat'ın başlarına kadar geri götürülebilir.⁷ Türkiye'de sosyolojinin ister akademi dışında ister üniversitede olsun ortaya çıkışından kurumsal bir kimlik kazandığı evreye kadar ilgi alanları sınırlı olmuştur. Bunda kuşkusuz bu dönemde sosyolojik düşünceye egemen olan klasik teorisyenlerin makro sosyolojik yaklaşımları ve kavram setleri en belirleyici bloğu oluşturmaktadır. Bununla birlikte Türkiye'de ilk dönem sosyolojik çalışmaların ve tartışmaların menzilini söz konusu dönemin egemen toplumsal sorunlarının ve tartışmalarının da etkilediği rahatlıkla söylenebilir.

Gökalp Sosyolojisi'nde Fransız toplumbilimci Emile Durkheim önemli bir yere sahiptir. Klasik geleneğin önemli isimlerinden biri olan Durkheim'in sosyolojik çalışmalarında ana ve tali pozisyonlara sahip konu ve sorunların tayinine daha çok 1789 İhtilali'nin yarattığı toplumsal değişim kaynaklık etmiştir. Bu anlamda Durkheim'in yazılarında feodalizmin yıkılışı ve modern bir toplumun ortaya çıkışı konuları merkezi bir konuma sahiptir. Bu çerçeve ile ilintili olarak Durkheim'in sosyolojisinde toplumsal örgütlenme tarzları, iş bölümü, anomi, intihar, normallik, patoloji, meslek grupları, kolektif bilinç, toplumsal ahlak ve devlet gibi temalar yer bulurken⁸, şehir konusu spesifik bir inceleme nesnesi olarak yer almamıştır. Fakat Durkheim'in özellikle organik dayanışma çözümlemesi sanayileşmiş toplumun şehir yapısına ilişkin veriler ihtiva eden bir içeriğe sahiptir.⁹ Mesleki uzmanlaşma ve iş bölümü sonucu yerleşen toplumsal ilişkilerin/organik dayanışma tarzının yapısı ve niteliği şehir hayatının karmaşıklaşan yüzünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla şehir konusunda Gökalp-Durkheim etkileşiminin dolaylı ve çok sınırlı olduğu ifade edilebilir.

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında gerek dünyada gerekse Türkiye'de şehir çalışmalarının nasıl bir seyir izlediğine bakmak, Gökalp'in şehir konusundaki düşüncelerini anlama noktasında önemli bir parantez olacaktır. XIX. yüzyılda kapitalizmin gelişmesi ve sosyoloji disiplinin doğuşu kentin yapısında ve kent incelemelerinde farklılaşmalara yol açmıştır. Bu yüzyılda özellikle batı dünyasında şehirle ilgili çalışmalar, şehrin iktisadi ve idari gelişimi, şehri oluşturan nüfus ve gruplar, şehirli olma kimliği, ulus-devlet ile şehirlerin ilişkisi gibi konulara yoğunlaşmıştır.¹⁰

XIX. yüzyıl kapitalizminin Avrupa şehirlerinde yarattığı dönüşümün etkileri Osmanlı şehirlerinde de çok geçmeden kendini göstermiştir. XVI. yüzyılda % 9 civarında olan şehirli nüfus XIX. yüzyılda % 25'lere çıkmıştır. Dışa dönük ticaretin artmasına paralel olarak eski küçük liman şehirleri ekonomik, demografik ve sosyal açıdan gözle görülür bir değişime tanıklık etmişlerdir. Bu dönemde şehir içi ulaşım imkânlarının gelişmesi banliyölerin oluşumunu hızlandırmış, şehrin yüksek gelirli grupları banliyölere taşınmaya başlamıştır. Şehrin değişen ve farklılaşan yapısı karşısında şehrin idari örgütlenmesinde (y)etkili otorite pozisyonunda bulunan kadılık kurumunun işlevsizleşen konumu neticesinde belediyeler kurulmaya başlanmıştır. Bu dönemde şehrsel dönüşümü yönlendirecek kurumsallaşmış bir bilgi kanalının olmadığı, sosyal bilimler açısından şehir olgusuna ve sorunlarına yaklaşımların çok sınırlı olduğu, sosyal bilimler alanında yürütülen şehir çalışmalarının ise daha çok coğrafi ve tarihsel düzlemde yapıldığı, konuyla ilgili bilimsel literatürün ise ekseriyetle mühendislik alanlarında kümелendiği ortaya çıkmaktadır.¹¹

İkinci Meşrutiyetten Cumhuriyet'in kuruluş yıllarına kadar şehir çalışmaları tablosunda bir önceki döneme kıyasla belirgin bir değişikliğin yaşanmadığı görülmektedir. Bu tarihlerde yapılan şehir çalışmalarının da belediyeçilik ve şehir planlaması perspektiflerinin ağırlık kazandığı söylenebilir.¹² Söz konusu dönem aynı zamanda sosyolojinin Türkiye'de yerleşik bir disiplin hâline geldiği bir evredir. Bu dönemin sosyolojik çalışmalarında da tematik yoğunlaşma daha çok yeni devletin oluşumu ve toplumsal düzen tartışmaları üzerine olmuştur. Fakat bununla birlikte çok geçmeden sosyolojik şehir değerlendirmeleri küçük çaplı da olsa tartışmalarda yerini bulmaya başlayacaktır. İşte Ziya Gökalp'e kadar olan çizgide farklı bağlam, kaynak ve yaklaşımlarla irdelenmeye çalışılan şehir konusu özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında sosyal bilimsel bir bakışla irdelenmeye, sosyolojik çözümlemelere konu olmaya başlanmıştır.

Ziya Gökalp'in spesifik olarak şehir konusu üzerine eğildiği metinlerin yazılma tarihlerine bakıldığında konuyla ilginin özellikle 1923 yılından itibaren ön plana çıktığı gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Gökalp'in *Küçük Mecmua*'da yayımlanan "Şehir Medeniyeti ve Köy Medeniyeti" yazısını 1923'ün başlarında yazdığını, yine *Küçük Mecmua*'da karşılaştığımız "Köy

ve Şehir” yazısını da 1923 yılının Mart ayında kaleme aldığını görmekteyiz. Şehre ve şehir yaşamına ilişkin çok sayıda gönderme taşıyan *Türkçülüğün Esasları* kitabının da aynı dönemin eseri olduğu görülmektedir. Şehir konusuyla dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek, Türklerin neden şehir yaşamını tercih ettiklerine yönelik sosyolojik analizlerde bulunduğu, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* isimli çalışmanın da 1920’li yılların başında yazıldığını belirtmek gerekir. Bütün bunlar bize Ziya Gökalp’in şehir konusuna ilgisinin ve bu alandaki analizlerinin temel kurtuluş probleminin büyük ölçüde sona erdiği bir dönemden sonra başladığını ortaya koymaktadır.

Gökalp’in şehir hakkındaki düşüncelerini belirginleştirmeye çalışırken eserlerinde karşılaştığımız *il*, *vilayet* ve *şehir* kavramlarının birbirinden farklı formülasyonlara sahip olduğunu belirtmekte yarar bulunmaktadır. Gündelik yaşamda ve idari adlandırmalarda bir şehrin coğrafi sınırlarını ifade etmek için kullanılan *il* kavramının Gökalp’teki karşılığı başka bir anlama bürünmektedir. Orhun Abideleri’nde geçen kullanımlarını ve Divanı Lügati’t Türk’teki anlamlarını esas alan Gökalp, *il* kavramı için şunları ifade etmektedir:

İl kelimesinin en eski manası sulhtür. *İlçi* kelimesi bu manadan gelir; *ilçi* bidayette başlangıçta sulhçu manasına idi. Toyonizm bir sulh dinidir. Bir cinsten olan aşiretler arasında kan davasını, akını ve muharebeyi bu din nehyetmiştir (Bir cinsten olan aşiretlerin mecmuuna Şark Türkleri budun adını verirlerdi.). *İl* dini aşiret kavgalarına nihayet verince her budun ayrı bir hükümet hâlini alırdı. Bu suretle *il* kelimesinin ikinci manası da devlet oldu. Orhun Kitabesinde *il* kelimesi bu ikinci manada kullanılmıştır. Türklerin aşiret devri tarihten evvel geçmiştir. Tarih Türkleri *il* hâlinde yani göçebe devletler şeklinde görmüştür. Sonradan *il* kelimesi Türk’ün her siyasi cemiyetine ıtlak olunmağa başladı. Bundan halk manası doğdu: “İl halk ile karagün bayramdır.” Sonra bu halkın oturduğu ülke manasına gelmeye başladı: “İç-İl, Taş-İl, Rum İli gibi.”¹³

Gökalp’e göre eski Türklerde cemiyetin umumi en basit şekli *il* adını alırdı. Türklerde özellikle batıdaki Oğuz boylarında bağımsız ve siyasi cemiyetlere *il* adı verilirdi. Bu bağlamda *il* kavramı daha çok siyasi zümre anlamına gelmektedir. Aşiret üstü bir siyasal örgütlenme olan *il*in aşiret, kabile, soy,

sop, aile gibi alt katmanları bulunmaktadır. İlin yapısının ve bileşenlerinin farklılıklar gösterdiğini belirten Gökalp, il örgütlenmesinin farklılığını açıklamak için aşiretin yerleştiği mekâna “yer”, il teşkilatının yaşamına sahne olan mekâna ise “yurt” adının verildiği argümanını kullanmaktadır.¹⁴ Gökalp’in toplumsal bünye analizinde cemiyetin teşekkülünde halk manasına gelen boylar birleşerek ili oluştururlar. Farklı illerin birleşmesiyle hakanlık, hakanlıkların birleşmesiyle toplumu oluşturan ilhanlıklar oluşur.¹⁵ Gökalp’in, barış manasına gelen İl kavramını daha çok ülke ve devlet anlamında kullandığı görülmektedir.¹⁶ Gökalp’in açıklamalarında il yaşamı köy ile şehir arasında ara bir yaşam tarzını çağırırsa da Gökalp toplumsal örüntü itibarıyla ili “Medine” ve “la cité” tipi şehir yaşamları ile eş değerde tutmaktadır.¹⁷

Vilayet kavramı ise etimolojik olarak velayet ve egemenlik anlamlarına gelmektedir. Gökalp, vilayet kavramını etimolojik anlam çerçevesiyle örtüşen bir bağlam içinde, şehrin ekonomik, demografik ve siyasal yapısına bağlı olarak merkezi otorite tarafından düzenlenen idari bir örgütlenme tarzı olarak değerlendirmektedir. Vilayet, merkezi gücün şehir yaşamında oluşturduğu yasal ve idari bir adlandırmadır. Gökalp, vilayet kavramına biçtiği anlamı şu şekilde dile getirmektedir:

Köy ve şehir kendi kendine vücuda gelen iki ehemmiyetli teşkilattır. Bu teşkilatları vücuda getiren ne kanun ne de hükümetin irade ve teşebbüsüdür. Bu sebeple memleketin *vilayet*, liva, kaza gibi idari taksimatına suni teşkilatlar denildiği hâlde köye ve şehre tabii teşkilatlar adı verilir. Suni teşkilatlar, yeni kanunlarla değiştirilebilir. Mesela, evvelce memleketimizin idari taksimatında temel eyaletlerdi. Sonra *vilayetler* oldu, şimdi tedrici bir surette livalar olmaktadır. Tabii teşkilatlar kanunla tesis olunamadıkları gibi, tabiatları da kanunla değiştirilemez.¹⁸

Şehir ve köy yaşam tarzları toplumsal hayatın en temel formlarını oluşturmaktadır. Şehir, köy ile birlikte yerleşik hayattaki toplumsallığı istihdam eden iki ayrı örgütlenme biçiminden biridir. Köy yaşamının sınırlılığı karşısında insanlığın yeni arayışlarının doğal bir neticesi olarak şehirler doğmuştur.¹⁹ Yukarıda da ifade olunduğu gibi Gökalp’te şehir formu kendiliğinden oluşan bir toplumsal tipoloji olarak anlam bulmaktadır. Gökalp’e göre doğal bir zorunluluktan husule gelen şehir yaşamının nevi

şahsına münhasır bir doğası vardır ve bu kolay kolay değiştirilemez bir nitelik göstermektedir.

Gökalp'e göre köy ve şehir denildiği zaman zannederiz ki bunların yalnız birer tek enmüzeci vardır. Hâlbuki gerek köy gerekse şehir çok sayıda ve çeşitli bileşenleri olan bir örgütlenme biçimidir. Şehir hem medeniyetlerin izlerini taşıyan yazı, resim, sur, cami gibi birçok eseri barındıran tarihsel ve arkeolojik bir yapı hem de çeşitli milletlere, dinlere ve mezheplere ev sahipliği yapan tam göçebe, yarım göçebe, mukim aşiret, ağa ve köylü gibi farklı toplumsal grupları içine alan etnografik bir müzedir. Gökalp için şehir eşittir kendine özgü doğası, aklı ve ritmi olan mekânsal yapı artı toplumsal ilişkiler manzumesidir. Bu açıdan bakıldığında Gökalp'in, şehri ekolojik ve sosyal psikolojik çerçeveden ibaret bir yapı olarak resmettiği söylenebilir. Bununla birlikte şehrin kültürel, ekonomik ve toplumsal dünyasının da buna paralel bir şekilde geniş ve zengin olduğuna dikkat çeken Gökalp böylesine geniş ve zengin bir art alana sahip olan şehrin geçmişini kayıt altına almak, bir şehir hafızası oluşturmak için salnamelerin gerekliliğini vurgulamaktadır.²⁰

Gökalp, toplumları yapılarına göre köy temelli feodal toplumlar, şehir temelli komünal toplumlar, şehir devletleri, komünal şehirler, feodal köylerden müteşekkil birleşik toplumlar ve ulusal karakterli mesleki grupların yer aldığı korporatif toplumlar²¹ şeklinde tasnif ederken de medeniyetler arası sosyo-ekonomik gelişmeleri derecelendirirken de şehri ana bir dinamik, temel bir kistas olarak görmektedir. Örneğin Gökalp'e göre Avrupa'nın büyük şehirlerinde sosyal yoğunluğun artması iş bölümünü getirmiş, uzmanlık alanları ve meslekler ortaya çıkmıştır. Uzmanlaşma neticesinde bireylerde ferdi şahsiyet teşekkül etmeye başlamış, mantalite ve düşünce açısından eski insanlara benzemeyen bir insan tipi doğmuştur. Bu insan tipi eski hayatın normları ve toplumsal yapısı içinde zorlanmaya ve yeni bir hayat tarzı inşaya yönelmiştir. Batı toplumlarında gelişen bu hadiseler başta sanayileşme olmak üzere çağdaş uygarlığın çehresini değiştirmiştir. Doğu'da ise sosyal yoğunluk bakımından ilerleme göstermiş büyük şehirler vücuda gelmemiştir. Mevcut büyük şehirler ise nüfusça karışık oldukları gibi kaynaşma araçlarından, bundan dolayı da manevi yoğunlaşmadan mahrum kalmışlardır. Dolayısıyla Doğu'daki şehirlerde ne işbölümü ne ihtisas ne ferdi şahsiyet ne de büyük sanayileşme hareketleri oluşmamıştır.²²

Gökalp'in, Türkiye'de şehir yaşamıyla ilgili düşüncelerine bakıldığında şehirlerin neden kamuya ait bir kimlik kazanamadığı, şehir yönetiminin nasıl olması gerektiği, Türklerin neden daha çok şehirlerde meskûn olduğu, şehirlerin milliyetçilik düşüncesi içindeki yerinin ne olduğu ve Türkiye'de şehirlerin yapısal anlamda nasıl bir değişikliğe gitmesi gerektiği gibi problemler etrafında önemli saptamalar içeren görüşler ileri sürüldüğü görülmektedir.

Gökalp, Türkiye'de şehirlerin neden komün bir yapı kazanamadığını, kamuya ait bir kimliğe bürünemediğini açıklarken şunları ileri sürmektedir:

Şehirlerin birer komün hâline girememesi sebepsiz değildir. Her şehirde Fransızların komünüte adını verdikleri mezhebi cemaatler vardı. Her cemaat, hususi vazifeleriyle dini bir komün hayatı yaşıyordu. Zaten, cemaat demek dini bir komün demektir. İşte bu dini komünlerin birbirinden müstakil bütçelere, mekteplere, hastanelere, imaretlere malik olması hepsinin birden müşterek bir şehir hayatı yaşamasına mani oluyordu. Filvakigerçekte, her şehirde kanunun vücuda getirdiği bir belediye teşkilatı mevcuttu. Fakat cemaatlerin hususi hayatları, şehrin hakiki bir belde olmasına mani oluyordu. Hiçbir şehirde hatta İstanbul'da bile tam manasıyla bir beldenin vücuda gelmemesi bundan dolayıydı. Mesela, İstanbul'u ele alalım: Su bentleri, çeşmeler, hastaneler, imaretler hülâsa belediyeye taalluk eden bağlı ne kadar tesis varsa hepsi evkafa yani cemaatlara aitti. Şehir emaneti ile evkaf nezareti ve patrikhaneler arasında mücadele hiç eksik olmazdı. Sair şehirlerde de belediyeyle vakıflar ve cemaatler arasında aynı uğraşmalar mevcuttu.²³

Şehir hayatında idari yapının önemi bağlamında Gökalp güçlü yetkilerle donatılmış bir belediye örgütünü elzem görmektedir. Gökalp'e göre şehirlerin ilerlemesi ve idari anlamda kurumsallaşması için vakıfların yetkilerinin belediyelere devredilmesi zaruridir. 1920'li yılların Türkiye'sinde şehrin gelişimi ve planlamasında Gökalp'in geniş katılımlı bir şehir idaresi yerine tek ve güçlü bir kamu otorite isteğinin iktisadi adem-i merkezîyetçilik dışında toplumsal yaşamın tüm alanlarında olması gerekliliğini vurguladığı merkezîyetçilik anlayışıyla²⁴ örtüştüğünün altını çizmek gerekir.

Gökalp yine bu çerçevede Diyarbakır'ı merkeze alarak yaptığı değerlendirmede nasıl bir şehir yönetimi istediğini açıkça ortaya koymaktadır. Merkezi otoritenin denetiminden çıkmakta zorlanan, şehir halkının değil merkezi otoritenin istekleri doğrultusunda şehri biçimlendirmeye çalışan valileri, bürokratları eleştiren Gökalp halkın ara sıra galeyana gelerek telgraflar aracılığıyla memleketin valisini değiştirdiğini fakat merkezi yönetimin mantalite olarak değişmediği sürece bunun çok fazla bir anlam ifade etmediğini vurgulamaktadır. Hüseyin Vaded müstear ismiyle kaleme aldığı ve nasıl bir vali istediğini Gökalp kendi cümleleriyle şöyle ifade etmektedir:

Diyârbekir'e vali olacak zatın yalnız hüsn-i niyet iyi niyet sahibi, müstakim doğru, fa'al etkin olması kâfi değildir. Azm-i hürriyet-perveride hürriyet mücadelesinde tamamen mücahid mücadelecî ve iğfalata yanlış yönlendirilmeye kapılmayacak, telkinata yönlendirmelere kulak asmayacak surette basir basiretli ve dakaayık-şinas hassas olması da muktezidirdir. İcra'at-i esasiyyeye esas icraata hasret-keş özlemi olan Diyarbekir Vilayeti masa başında evrak havalesile idare olunamaz. Sancaklarda, kazalarda, nahiyelerde gözle görülecek, elle yapılacak çok işler vardır. Bu intizamsız ülkeye vali olacak zatda kuvvetli bir yürek, kuvvetli bir beyin, kuvvetli bir pençe mevcut olmalıdır. Öyle bir yürek ki havf u gazab korku ve kin yerine muhabbetle meşhun dolu, öyle bir beyin ki i'tiyad tedbirli ve taklide bedel karşılık fikr-i ibda prensip ile münevver, öyle bir pençe ki teredüd ve tehalüke şüpheye mukabil azm-ı kat'i kesin kararlı ile mücehhez bulunsun. İşte Diyarbekir böyle bir vali ister.²⁵

Buradan da anlaşılıyor ki Gökalp, yasal yetkilerle donatılmış bir belediye teşkilatı ile merkezi otoritenin uygulama memuruna dönüşmemiş, şehrin ve şehir halkının istek ve ihtiyaçları doğrultusunda kamu hizmeti verecek güçlü, iradeli ve etkili bir valilik kurumunun birlikteliğini şehir açısından hayati bir gereklilik ve öncelik olarak görmektedir. Gökalp'e göre Türk toplum yapısına en uygun en uygun sistem solidarizmdir. Kamuya ait iktisadi güçlerin yarattığı ekonomik getiri kamusal alanın düzenlenmesinde önemli ve yeterli bir kaynaktır. Gerek kamusal alanın düzenlenmesini gerekse sosyal devlet anlayışının gerekliliğini kamu kaynakları ve idaresine bağlayan Gökalp²⁶, şehri ortak yaşam alanlarının oluşturulması ve sosyal

yaşam standartlarının yükseltilmesi anlamında kamu gücü ve kaynaklarıyla şekillenen bir yaşam alanı olarak değerlendirmektedir.

Şehir konusunda Gökalp ve Durkheim etkileşimi kendini daha çok uzmanlaşma ve iş bölümü üzerinden göstermektedir. Durkheim'a göre şehirde toplumsal ve ekonomik anlamda var olan düzenin en büyük dayanağını uzmanlaşma ve iş bölümü mekanizması oluşturmaktadır. Gökalp de şehrin ayırt edici bir vasfı olan toplumsal işbölümünün şehri biçimlendirme gücü konusunda şunları dile getirmektedir:

İnsanlar şehrin küçük sahasına sıkışıp kalınca, bunun civarındaki toprak, ne çobanlık ne de çiftçilik tarikiyle bu büyük kitleyi besleyemez. Burada Darwin'in (yaşamak için mücadele) kanunu meydana çıkar. Bu büyük tabiatçıya göre iki uzviyet birbirinin ne kadar aynı ise yaşadıkları saha ne kadar dar ve oradaki gıda ne kadar az ise aralarında rekabet o kadar şiddetli olur. Hâlbuki birbirlerinden ayrı nevilere, cinslere, şubelere mensup birçok uzviyetler, gayet dar bir sahada aralarında hiçbir rekabet olmaksızın yaşayabilirler. İşte aynı hâl şehirde insanların başına geliyor. Demek ki şehirdeki içtimai kesafetin husule getirdiği şiddetli rekabetten kurtulmak için, yalnız bir açık yol var. Yeni hırfetlermeslekler icad etmek. O hâlde iş bölümü mihaniki bir surette içtimai sebeplerden husule geliyor. Şehir, fertleri daima yeni hırfetler ibda eylemine sevk ve icbar ediyor. Bu surette gittikçe fertlerde maşeri vicdandan başka olarak, iptida mesleki, sonra da ferdi vicdanlar teşekkül etmeye başlıyor. Bu yeni vicdanların teşekkülü, eski semiye ve aşiret vicdanlarının büsbütün inhilaline sebep olduğu gibi, maşeri vicdanın kemiyetçe azalarak keyfiyetçe daha insani bir mahiyet almasını intaç ediyor.²⁷

Gökalp, bir şehirdeki tüm mesleklerin korporasyonlar hâlinde örgütlenmesi gerektiğini savunur. Bu korporasyonlar artık şeyhler ya da kethüdalar değil, kâtib-i umumiler tarafından yönetilecektir. Böylece tüm şehirlerdeki aynı işkoluna ait korporasyonlar genel merkezleri devlet merkezinde olmak üzere, ulusal federasyonlar hâlinde örgütlenecektir. O zaman bu mesleki zümreler bu korporatif örgütlenme meslek ahlakı adına yerleşik bir anlayış getirerek hem ülkenin/Türkiye'nin hem de şehrin bu konudaki boşluğunu dolduracaktır.²⁸

Türkiye'de şehir yaşamı ile etnik kimlik arasındaki ilişkiyi sorgulayan Gökalp'e göre güney bölgesinde Türklerin bilhassa şehirlerde, Kürtlerin de bilhassa köylerde ve obalarda toplandığı görülmektedir. Diyarbakir, Siverek, Çermik, Çüngüş, Ergani, Maden, Palu, Muş, Bitlis, Harput, Malatya, Kemah, Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Erzurum, Erzincan, Van, Ahlat, Adilcevaz, Kerkük, Devuk, Erbil gibi şehirlerin umumiyetle Türkçe konuştuğunun altını çizen Gökalp, güney şehirlerinde Türklerin özellikle şehirlerde, Kürtlerin de obalarda ve köylerde toplanmasının şehir medeniyeti ile köy medeniyeti farkından ileri geldiğini belirtmektedir.²⁹

İktisadi feodalizmin toplum yaşamında yatay ve dikey hareketlilikler önünde oluşturduğu kısıtlamalara değinen Gökalp, Türklerin neden şehirlerde toplandığını bu argümanı kullanarak izah etmeye çalışmaktadır. Gökalp'e göre Türkler iktisadi feodalizmin egemen olduğu yaşam tarzı içinde yaşamayı beceremedikleri için şehirleri mesken tutmaya mecbur olmuşlardır. Türkler, eskiden beri özgürlük ve eşitliği arayan, bu yolda mücadele veren bir millet olmuştur Gökalp'e göre. Çünkü şehirlerde ne ağa ne bey ne de aşiret reisi vardır. Her fert kendi evinin efendisidir, kendi hukukunun sahibidir.³⁰ Gökalp'in burada şehir yaşamının özgürleştirici yönüne güçlü bir tonlama ile vurgu yaptığı görülmektedir.

Gökalp'in genel olarak şehrin işlevleri özel olarak da şehir ile milliyetçilik arasındaki düşünceleri de önemli saptamalar barındırmaktadır. Şehirleri cemiyet devresine ulaşmamış olan ülkelerde millî bilincin uyanmayacağını belirten Gökalp³¹ şehirlerin millî bilinç ve kimlik üzerinde yaptığı tahribatı yine şehirlerin onaracağını³² ifade etmektedir. Gökalp açısından şehir, millî olan tarihsel belge ve eserlerin korunduğu millî arşiv, millî müze, millî kütüphane, millî istatistik umum müdürlüğü, millî tiyatro, millî konservatuar, millî üniversite, millî (Türkiyat) enstitü gibi kurum ve kuruluşlara yaşamsal arka fon oluşturan bir işleve sahiptir.³³ Gökalp'e göre şehir, millî olanın kimliklendiği bir yerdir. Örneğin dili canlı tutan ve millî kulan unsur şehirdir. İstanbul Türkçesi bunun bir örneğidir. Gökalp tasavvur ettiği şehri de çarşısında dönen bütün sermayenin, sanatına yol gösteren ilimle fenin millî olduğu bir şehir³⁴ olarak betimlemektedir. Gökalp, şehri ve şehirli olmayı bu açıdan önemser, Osmanlı döneminde halka verilen avam nitelemesini ve Anadolu şehir sakinleri için kullanılan "taşralı" adlandırmasını Osmanlı seçkinlerinin bir tutumu olarak da eleştirir.³⁵

Gökalp, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte şehirlerde gözlemlediği sorunları ve buna yönelik çözüm önerilerini idari umdeler³⁶ başlığı altında sıralamaktadır. Buna göre;

- Vilâyatın mahalli durumda manevi şahsiyetlerini ve muhtarlarını istimal edebilmelerini kâfil olan Şuralar Kanunu yapılacaktır.
- Vilâyetlerin iktisadi ve içtimai münasebetleri itibariyle birleştirilerek müfettiş-i umumilik teşkili hakkında kanun yapılacaktır.
- Nevâhi nahiye Kanunu sür'atle intac gerekli ve tatbik olunacaktır.
- Memlekette emniyet ve asayişin katiyetle muhafazası en mühim vazifedir. Bu gaye milletin arzu ve ihtiyacına mutabık olarak temin edilecektir.
- Halk umurunun işlerinin azami sür'atle intac-ı faal gerçekleşmesi, muktedir, müstakim doğru bir silsile-i memurunin memur hiyerarşisinin kemal-i intizamla tam bir düzenlilikle ve usulü kanun dairesinde iş görmesine mütevakıf olduğundan sınıf-ı memurin memur sınıfının bu nokta-i nazardan ikmal edilecek ve bütün şu'abat-ı devlet devletin kurumları daimi teftiş ve murakabeye tabi tutulacaktır. Diğer taraftan memurunin nasb atama, azl görevden alma, terfih yükseltme, masuniyet, mesuliyet, tekaüd emeklilik ve taltifleri ödülleri tesbit edilecektir.
- Münevverân-ı memleketten memleket aydınlarından ve mesalik-i muhtelif erbab-ı ihtisasından şu'abatı umur-ı devlette devletin kurumlarının işleyişinde, nafi yararlı bir surette istifade edilmek mukarrerdir kararlaştırılmıştır.
- Bil cümle kavaninin bütün kanunların tanziminde her nevi teşkilatta, idarenin ale'umumte ferûatında genellikle ayrıntılarında hâkimiyeti milliye esasatı dâhilinde hareket olunacaktır.

Sonuç olarak Türk modernleşmesinde din devlet ilişkileri, Batılılaşma problemleri, milliyetçilik düşünceleri anlamında yeni bir kurgu geliştiren ve bu açıdan temel bir referans kaynağı hâline gelen Ziya Gökalp'in şehir

konusuna ilgisinin Cumhuriyet'in kuruluş yıllarıyla aynı döneme denk geldiği görülmektedir. Şehirle ilgili yazılarının sayıca fazla olmadığı fakat geniş yazı yelpazesi içinde dönemin şehir hayatıyla ilgili önemli sayılabilecek analiz, saptama ve öneriler geliştirdiği söylenebilir.

Dipnotlar

1. İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu, *Ziya Gökalp Bibliyografyası*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1971.
2. Mehmet Ali Ayni, "Ziya Gökalp'in Diyarbakır'deki Talebeliği", *İş Dergisi*, Cilt: XX, Sayı: 158 (1954), s. 25-28.
3. Ziya Gökalp, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1992.
4. Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s. 37-39.
5. Uriel Heyd, *a.g.e.*, s. 26.
6. İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Yay. Haz. İsmail Coşkun, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991, s. 14.
7. Alim Arlı ve Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyolojiyle 100 Yıl: Mirası ve Bugünü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 10, 2008, s. 20-24.
8. Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 119-193.
9. J. H. Turner, L. Beeghley ve Charles H. Powers, *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Çev. Ümit Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayınları, 2010, s. 356-358.
10. Yunus Uğur, "Şehir Tarihi ve Türkiye'de Şehir Tarihçiliği: Yaklaşımlar, Konular ve Kaynaklar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 6, 2005, s. 10.
11. İlhan Tekeli, "Türkiye'de 19. Yüzyıl Ortalarından 1950'ye Kadar Kentsel Araştırmaların Gelişimi", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Der. Sevil Atauz, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1986, s. 240-246.
12. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde Cemil Topuzlu Paşa ile Cumhuriyet döneminde Emin Bey İstanbul Şehremaneti çevresinde etkili bir yayın faaliyeti başlatmışlardır. Bu çerçevede Osman Nuri Ergin'in beş ciltlik Mecelle-i Umur-u Belediye adlı çalışması zikredilebilir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Tekeli, *a.g.m.*, s. 247-249.
13. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yay. Haz. Kazım Yaşar Koprman ve Afşar İsmail Aka, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 51.
14. Ziya Gökalp, *a.g.e.*, s. 184-199.

15. Ziya Gökalp, "İçtimaiyat: Türk Devletinin Tekamülü-I", *Küçük Mecmua-III*, Çeviriyazı: Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2010, s. 72.
16. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, İstanbul: MEB Yayınları, 2004, s. 29, 153-155.
17. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, s. 169.
18. Ziya Gökalp, "Köy ve Şehir", *Küçük Mecmua-III*, Çeviriyazı: Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2010, s. 177.
19. Korkut Tuna, *Şehirlerin Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987, s. 75.
20. Ziya Gökalp, "Fikri Havadisler: Diyarbakır Salnamesi", *Küçük Mecmua-I*, Çeviriyazı: Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2010, s. 197.
21. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yay., 1993, s. 165.
22. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 62.
23. Ziya Gökalp, "Köy ve Şehir", s. 178-179.
24. Ziya Gökalp, *Makaleler IX - Yeni Gün, Yeni Türkiye, Cumhuriyet Gazetelerindeki Yazılar*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980, s. 145-148.
25. Ziya Gökalp, "İdâriyât: Diyarbakır Nasıl Bir Vali İster?", *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı, 1878-1909*, Der. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Diyarbakır Tanıtma Derneği Neşriyatı, Gökalp Külliyyatı: 1, Sayı: 2, 1956, s. 92-93.
26. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 180-181.
27. İlhan Tekeli, a.g.m., s. 250.
28. Taha Parla, a.g.e., s. 122-123.
29. Ziya Gökalp, "İçtimaiyat: Şehir Medeniyeti, Köy Medeniyeti", *Küçük Mecmua-III*, Çeviriyazı: Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2010, s. 124.
30. Ziya Gökalp, a.g.e., s. 125-126.
31. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 48.
32. Recep Ertürk ve Oya Okan, "Geçmişten Geleceğe Türk Kenti", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 9. Sayı, 2004, s. 200-201.
33. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 96-103.
34. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, Yay. Haz. Müjgan Cunbur, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, s. 11.
35. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 48.
36. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğru Yol*, s. 67.



"Ziya Gökalp Müzesi Kitaplığından"

Ziya Gökalp'in Tarih Anlayışı ve Türk Medeniyeti Tarihi Adlı Eseri

*Mehmet Ali Beyhan**

Tarihte iz bırakan kişilerin yetişmelerinde, meslek seçimlerinde, hedeflerini respit etmelerinde etkisinde kaldıkları model kişileri vardır. Biyografi kitaplarına bakıldığında bunun örneklerini çokça görmek mümkündür.

Çok cepheli bir düşünce adamı olarak, başta sosyoloji olmak üzere, sosyal bilimlerin hemen her alanında, her biri değerinden farklı konularda ve o günün daha da zor şartlarında yaptığı çalışmalarla Türk kültür tarihine damgasını vuran Ziya Gökalp'in de etkisinde kaldığı üç önemli şahsiyet vardır. Bu şahısların ikisi Gökalp'in yetişme çağını etkilemiş, diğeri ise olgunluk devri yol haritasını çizmiştir.

Biri babası, Diyarbakır Vilayet Evrak Müdürü ve aynı zamanda vilayet gazetesinin başyazarlığını da deruhde eden Tevfik Efendi'dir. Gökalp'in ifadesiyle, "zamanın başka babalarına benzemeyen, dindarlıkla hür düşünüşü nefsinde telif eden" babası Tevfik Efendi, "bâtıl fikirlerin eskilerinden de, yenilerinden de kendini kurtarabilmiş" vukufu geniş bir zattır.

Gökalp, daha on dördüne yeni girdiği sıralarda bir gün, babası dostlarından biriyle sohbet etmektedir. Dostu, ona, genç Ziya'nın okuma merakından bahseder. Tahsil için Avrupa'ya gönderebilirse, memlekete bir âlim yetişebileceğini ifade eder. Dostunun bu sözlerine karşılık Tevfik Efendi; "Tahsil için Avrupa'ya giden gençler, yalnız Avrupa ilimlerini öğrenebilirler; millî bilgilerimizden mahrum kalırlar. Medreseye girenler de, iyi hocalar bulurlarsa, dinî ve millî irfanımıza az çok vâkıf olabilirler; fakat Avrupa ilimlerinden mahrûm kalırlar. Gençlerimiz, bir taraftan

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Fransızca'yı, diğer taraftan Arapça ve Farsça'yı iyi öğrenmeli, ondan sonra hem Batı ilimlerine hem Doğu bilgilerine mükemmel bir şekilde vâkıf olmalı. Sonra da bunların mukayese ve te'lifiyle milletimizin ihtiyaç duyduğu büyük hakikatleri meydana çıkarmalıdır. İşte, eğer ömrüm vefa ederse, ben Ziya'yı bu surette yetiştirmeye çalışacağım," der.¹

Tevfik Efendi'nin ömrü, gençler için çerçevesini çizdiği bu programı oğluna tatbika vefa etmemiştir ama, bu sözleri; "mukaddes bir vasiyetname mahiyetinde" genç Ziya'nın ruhunda, kendi ifadesiyle "celî yazılarla" kazılı kalmıştır. Gökalp, hem Arapça ve Farsça gibi kültür hayatımızın iki kaynak dilini ve hem de Batı kültür kapısının anahtarı olan Fransızca'yı öğrenecek; hayatı boyunca, babasının belirlediği bu program çerçevesinde çalışacaktır.

Etkisinden kaldığı diğer bir şahsiyet ise, Gökalp'in 1892 yılında girdiği Diyarbakır Mülki İ'dâdisi'nde² tarih-i tabi'i /bilim tarihi hocası Yorgi Efendi'dir. Yorgi, belediyede hekim olarak çalışmaktadır. Dr. Yorgi, genç Ziya'ya milliyetçilik fikirlerini aşlamış, Yunan filozoflarını tanıtmış, sosyolojinin önemini³ ve bir millet için sosyal bilimlerin ehemmiyetini kavratmış Ortodoks-Rum bir Osmanlı vatandaşdır. Gökalp İstanbul'da Baytar Mektebi'nde⁴ öğrenci olduğu sıralarda (1895), Dr. Yorgi de İstanbul'a gelmiştir. Bir gün, Gökalp'in i'dâdideki sınıf arkadaşlarından biri⁵ doktoru ziyaret etmelerini teklif eder ve beraber doktorun Moda tarafındaki evine giderler.

"Türk gençleri, bir inkılap yapmak, meşruti bir idare tesis etmek istiyorlar. Bu hareket tebrike şâyandır," diyen eski hocaları Dr. Yorgi, Genç Türkler hareketine işaretle; yapılacak inkılabın, hazırlanacak anayasanın; tesis edilecek meşruti idarenin istinat noktalarını belirler, yol haritasını da çizer: "Ancak inkılâp taklitle olmaz. Türkiye'deki inkılap, Türk Milleti'nin sosyal hayatına, millî ruhuna uygun olmalı; yapılacak kanun-ı esâsî/ anayasa Türk Milleti'nin ruhundan kopmalı, sosyal bünyesine uymalıdır. Aksi hâlde yapılacak inkılap memlekete zarar verir. İyi bir kanun-ı esasi yapabilmek için evveleminde Türk Milleti'nin psikolojisini, sosyolojisini incelemek lazımdır. Siz, der Dr. Yorgi, "inkılapçıları herhâlde az çok tanırırsınız. Bunlar, lazım gelen bu incelemeleri yapmışlar mı? Yaptıkları programı bu tedkiklerine mi dayandırıyorlar; ilmi bir hazırlıkları var mı?

Gökalp ve arkadaşı, doktorun bu sözleri karşısında susmak zorunda kalırlar; sorularına cevap veremezler. Zira bilmektedirler ki doktor, Genç Türkler'in böyle ilmî ve fikrî bir hazırlıklarının olmadığını farkındadır; zaten sözlerini ve sorularını da, konunun önemini kavratmak, eski öğrencilerine belki de son bir ders olmak üzere sarf etmiştir. Gökalp, hocasının bu sözlerini, tıpkı babasının sözleri gibi bir vasiyet olarak kabul etmiş; o günden itibaren mesaisini Türk Milleti'nin "sosyolojisiyle psikolojisini" tedkik edebilmek için bu ilimlerin umûmi esaslarını öğrenmeye" hasretmiştir.⁶

Gökalp'in etkisinde kaldığı üçüncü kişi, "pîrim" dediği ve 1898 yılının tutuklu olarak geçirdiği günlerinde, hapiste yatan yaşlı bir zattır. Gökalp, Baytar Mektebi'nin dördüncü sınıfında bulunduğu sırada yaz tatilini memleketi Diyarbakır'da geçirmiştir. Burada, İstanbul'dan arkadaşlarına yazdığı bir mektuptan dolayı tutuklanmıştır.⁷ Kısa bir müddet sonra serbest bırakılarak İstanbul'a dönmesine izin verilmiş, ancak İstanbul'da okuluna alınmadığı gibi tekrar hapse atılmış; Zabtiye Tevkifhanesi'nde, Taşkışlâda ve Mehterhane denilen Sultanahmet'teki Hapishane'de toplam bir yıl yatmıştır.⁸ Zabtiye Tevkifhanesi'nde Naim Bey adında "İstanbul'un kibar bir ailesine mensup" yaşlı bir zat ta bulunmaktadır. Nâim Bey, meşrûtiyet taraftarıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda bu yönetim şeklinin mutlaka bir gün uygulanacağı inancını taşımaktadır.

Naim Bey, Gökalp'e serbest kalacağı gün, "Deli Petro'nun milletine karşı bir vasiyeti"⁹ olduğu gibi, benim de milletimden olan bütün gençlere ait umumi bir vasiyetim var" der. "Benim vasiyetim" dediği sözlerini, "birkaç senedir ki tesadüf ettiği" her gence tebliğ etmektedir. Zira inanmaktadır ki, bu gençler arasında "yalnız bir tanesi vasiyetini hakkıyen ifâ" etse, "mezarında ebediyen mesut" olacaktır. Naim Bey'in sözleri özetle şöyledir: "Ben, vatanımda meşrûtiyetin bir gün mutlaka ilan edileceğine kanıim. Nasıl istihsal edileceğini bilmem? İhtimal ki şimdiki hükümdar¹⁰ vefat edince, yerine geçen zât, milleti memnun etmek için, zaten mevcut olan Kanun-ı Esâsî'yi¹¹ kendiliğinden tatbik edecekler." Buna inancı tamdır; ancak yaşlı olduğundan dolayı meşrûtiyet günlerini göremeyeceğini söylemektedir. Gökalp'in meşrûtiyet günlerine yetişeceğinden emindir.

Naim Bey, ilan edilecek bu "ilk meşrûtiyetin gerçek anlamda bir meşrûtiyet olamayacağı"nı ifade etmektedir. Ona göre "beş-on kişi"nin

istediği bir meşrûtiyetin ülkede yerleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bütün bir milletin istemesi lâzımdır. Halbuki millet derin bir uykudadır. Önce milleti uyandırmak, aydınlatmak gerekmektedir. Millete, “kendini varlığını, hayatı için tehlikenin ve selâmetin hangi tarafta olduğunu, gelecekteki hedeflerini, gayelerini” öğretmek lâzımdır. Bu da basın yolu ile mümkün olacaktır. Her şeyden önce “basın özgürlüğü”nü temine çalışmak gerekecektir. Gökalp'ten istediği, “ne kadar mümkünse o kadar yazmaya ve mümkün olduğu kadar her meselenin ruhunu ve esasını” anlatmaya çalışmasıdır. Naim Bey, düşüncelerini aktardıktan sonra, “vasiyetini tutacağına dair” Gökalp'ten söz almıştır. Gökalp, Naim Bey'in bu vasiyetini tutmuş, “vatan yolunda nasıl çalışacağını açık bir şekilde göstererek” kendisini aydınlatan bu zatı “pîr olarak kabul” etmiştir.¹²

Gökalp, etkisinde kaldığı bu üç zatın söylediklerini yazı hayatında tatbik etmiş; bu çerçevede tarih ve siyaset bilimi ile meşgul olmuştur. Hazırladığı Medeniyet Tarihi dışında Gökalp'in başlı başına bir tarih kitabı bulunmadığı gibi, tarihi bir olayı inceleyen bir yazısı da yoktur. Ancak, başta Genç Kalemler, Yeni Mecmua, Türk Yurdu, Küçük Mecmua, Millî Tettebular Mecmuası gibi dergilerde medeniyet tarihi ile ilgili seri yazılar, tarih usulüne dair makaleler kaleme almıştır. Ziya Gökalp'in bu yazıları, “Eski Türk Destanları, Türk Devleti'nin Tekâmülü, En Eski Türk Devleti, Milletimizin Tarihi Nereden başlar” gibi başlıklar taşımaktadır.

Tarih usulüne ve felsefesine dair kaleme aldığı yazılarında Ziya Gökalp, yirminci yüzyılın başlarında bu disiplinin metodolojisinin ana prensiplerini ortaya koymuştur.¹³ Bu makalelerini, Malta sürgününden döndükten sonra 1923 Martı'na kadar kaldığı Diyarbakır'da,¹⁴ tek başına çıkardığı haftalık *Küçük Mecmua*'da neşretmiştir.¹⁵ “Tarih İlim mi Yoksa Sanat mı” başlıklı makalesinde¹⁶ tarihin taksimini yaparak gayesini anlatır. “Tarihte Usul”¹⁷ adlı makalede, tarihin bir ilmî disiplin olarak ortaya çıkış serüvenini kaleme alır. Bu makalede, on sekizinci asır Avrupası'nda incelenecek olayların seçiminde ve hikâye edilmesinde tenkide büyük bir hisse ayrılan tarihin; on dokuzuncu asırda kullandığı metot sayesinde “ilmî bir tettebbu' mâhiyetini” kazandığı ve yirminci yüzyılda ise “geçmişî dirilttikten sonra onu izah etmekle insanlığın gelişmesini sağlayan sebepleri, hatta kanunları keşfe çalışmakla daha da ilmîleştiği” anlatılmaktadır.

Gökalp “Tarih Usûlü’nde Şâhidler”de,¹⁸ tarih ilminin kaynakları ve kaynakların tenkidi üzerinde durur: “Bize bir vak’ayı haber veren şâhidlerin adediyle kıymetini nazara almak iktizâ eder. (...) bir vak’a eğer bir kişi tarafından haber verilmişse ve haber verilen olayda olağan dışı hadiselerden bahsediliyorsa, çoğunlukla o şahsın ya yanlışmasından yahutta bizi aldatmasından korkulmalıdır.” Bu endişeden dolayı “şâhidin mümkün olduğu derecede zekâsı ve ahlaki durumu hakkında bilgi edinilmesi” gereğini vurgular. “Tarih Usûlünde An’aneler”,¹⁹ makalesinde; tarih sahasında şehadetin üç şeklini anlatır: An’ane, abideler ve yazılı vesikalar, tarih ilminin üç önemli kaynağıdır. An’ane, olayların şifahi olarak nesilden nesle intikalidir. “Tarih Usûlünde Âbideler”de²⁰, abidelerin tarih açısından tanımını yapar. Abideler, geçmiş vak’aların intibasını herhangi bir surette muhafaza eden ve onların hikâye edilmesinde bize yardım edebilen bütün maddî eşyadır. Umumi binalar; zafer takları, mabetler, saraylar ve türbeler birer âbidedirler. Hususi eserler ise başlıca sanat eserlerinin tamamıdır. Bir kavmin, bir devrin medeniyetini tanımak için abideler, en büyük yardımı sunarlar. Mabetler bir milletin dinini, saraylar onun töresini ve muhtelif toplumsal sınıflarının yaşayış tarzını; türbeler ve mezarlar son derece ehemmiyetli olan bazı ahlaki itikatlarını; sanat eserleri ise zihnî ve güzel sanatlar alanındaki gelişme süreçlerini bildirir.

“Vesikalar”da²¹ Gökalp, tarih araştırmalarında en çok istifade edilen ve en iyi malumatı veren kaynakların vesikalar olduğunu belirtir. Tarih ilminin bu en önemli kaynaklarını, “naklolunan vak’alardan” uzaklıklarına göre sekiz sınıfa ayırmaktadır. 1- Olay esnasında yazılan raporlar, mazbatalar, emirnameler; 2- Vak’anüvislerin kaleme aldıkları vekâyi’nâmeler; 3- Gazete ve mecmualar; 4- Hatıralar; 5- Müellifin, yalnız kendi hayatını değil, zamanın bütün olaylarını hikâye eden tarih kitapları; 6- Müellifin, kendisinden bir iki asır evvelki zamanları hikâye eden tarih kitapları; 7- Tarihi olayların meydana geldikleri zamandan pek çok sonra, yalnız an’anelere dayanılarak yazılmış rivayetnameler ve 8- Eski vesikalara dayanılarak, geçmişteki olayları toplayıp hikâye eden derlemeler (iktitaftameler).

Tarihçinin, eline geçen herhangi bir belge için yapacağı ilk iş, belgenin “mevsûkiyeti/güvenilirliği”ni tespit etmektir diyen Gökalp, bir belgenin mevsûkiyetinin tespiti usullerini de ortaya koymuştur: Bir belgenin güvenilirliğini bazı emareler belirler. Bu emareler iki türdür. Birincisi

“dâhilü'l-menşe” (iç orijinli) emarelerdir ki bunlar, belgenin taşıdığı bazı hususiyetlerdir. İkincisi ise “hâricü'l-menşe” (dış orijinli) emareler, bunlar eldeki belgeye muasır, yahut biraz sonrasına ait bazı eserlerle tespit edilebilen emarelerdir.

Ziya Gökalp, ilim ve fikir hayatında tarihi daima ilk planda tutmuş; insan için düşünme ve gerçeği arama, bir araştırma sahası olarak, çalışmalarında sıkça tarihe başvurmuştur. Bu nedenledir ki Gökalp, tarihi; geçmiş zamanların muhasebesi, bir milletin geleceğinin inşasında önemli bir saha ve milleti millet yapan bir bilgi dalı olarak görür. Dolayısıyla “milletin içinde bulunduğu durumu düzelterek gerçeği bulabilmek için mâzinin, yani tarihin öğrenilmesi ve öğretilmesine inanır. Millet kavramını tanımlarken, coğrafyanın, ırkî ve siyasi mensubiyetin, iradi isteğin dışında bir toplumu “millet” yapan daha güçlü, hatta bunların üstünde başka bir unsurun varlığından bahseder. Bu unsur, histir, duygulardır. İnsan; en samimi, en içten duygularını ilk terbiye zamanlarında almaya başlar. Millet, aynı terbiyeyi almış fertlerden meydana gelen kültürel bir zümredir. Kültürün ana kaynağı ise tarihtir.

Gökalp, insani şahsiyetimizin bedenimizde değil ruhumuzda olduğunu söyler; maddî meziyetlerimizi mensup olduğumuz ırktan alıyorsak da, manevî meziyetlerimizi de terbiyesini aldığımız cemiyete, yani cemiyetin kültürüne borçlu olduğumuzu belirtir. Elbette burada tarihin rolü büyüktür.

Acaba Gökalp, bir disiplin olarak tarihe nasıl bakıyordu? Kendisine sorulan “Tarih İlim mi, Yoksa Sanat mı” sorusuna cevaben kaleme aldığı yazısına mukabil bir soruyla başlar. Gökalp'in sorusu şudur: “Tarih bir midir, müteaddid mi?” Bu sorunun cevabını verirken Durkheim'e (1858-1917) atıfta bulunur. Durkheim tarihi ikiye ayırmaktadır. Dolayısıyla iki türlü tarih vardır: Biri şey'i (objektif) tarihtir, diğeri ise millî tarihtir.

Şey'i tarih,²² olayları olduğu gibi görmeye çalışır. Bunda başarılı olmak için vak'aları inceden inceye tenkid eder, vesikaları abidelerle kontrol eder. Tarih metodolojisinin bütün kurallarına riayet ederek geçmişteki olayları yeniden canlandırmaya, diriltmeye gayret eder. Bununla beraber tarihî olayları olduğu gibi görmekle de yetinmez; her olayın sebebini aramaya çalışır, izahını yapar. Tarihi olayların pek çoğu müteferrid/benzersizdir.

Kendi türlerinden başka olaylar olmadığından, sebepleri keşfedilse de bundan tarihî kanunlar çıkamaz. Çünkü kanun, “sebebiyet rabıtası”ndan ibarettir. İki olay arasındaki sebebiyetin ifadesi bir kanundur. İsterse bir olay yalnız bir defa meydana gelsin. Bu dahi genel bir örnektir. Mesela Roma İmparatorluğu tarihte eşsiz kalmış bir vak’adır. Bu durum, Roma İmparatorluğu’nun “bir ictimâî enmûzec” (toplumsal bir örnek) olmasına mani olmaz. Dolayısıyla bu imparatorluğun sebebini bulmakla tarihi bir kanun elde edilmiş olur. Şey’î tarih; gerek toplumlarla kurumları, gerek rönesans, reform, inkılap gibi olayları genel örnekler hâline koymadıkça bu kanunları bulamaz. Şey’î tarih, bütün bu işleri yaparken sosyolojiye doğru gitmiş olur, onunla aynı şey olur. Bu bakımdan şey’î tarih tamamıyla ilimdir. Millî tarih, biraz farklıdır; terbiyevî-pedagojik bir gaye güder. Çocuklara, yetişen nesillere kendi vatanlarını ve milletlerini sevdirmek; atalarının kahramanlıklarını, şerefli geçmişlerini öğretmek millî tarihin yegâne hedefidir. Yetişmekte olan nesillere, gelecek için bir “mefkûre/ ideal” aşılacak ancak tarih ile mümkündür. Mefkûre ağacının kökleri, mazinin derinliklerine²³ ne kadar inebilirse, gelecekteki çiçekleri ve yemişleri de o derecede bereketli ve canlı olur. Gökalp, bu düşüncelerini, Alman tarihçisi Treitschke’nin²⁴ tarihin tanımı ile ilgili bir cümlesiyle destekler. Treitschke; “Tarih maziye bilmek ilmî değil, istikbâli yapmak sanatıdır” demektedir. Ziya Gökalp, millî tarihin, şey’î tarihten ayrı ve sanat olduğunu söyler. Çünkü millî tarih serbest usullerle yazılır. Tarihin bu iki türü de faydalıdır. Gökalp, şey’î tarihi insanlığın hafızası, millî tarihi ise ait olduğu milletin vicdanı olarak görür ve şu tenbihte bulunur: “Tarihçilerin dikkat etmesi gereken en önemli nokta, şey’î tarihe millî tarihin serbest usullerini sokmamaktır.”

Ziya Gökalp’in Medeniyet Tarihi Projesi ve

Türk Medeniyeti Tarihi Kitabı

Ziya Gökalp, mensubu bulunduğu milletin medeniyet ve kültür tarihini de araştırmıştır. Esasen, 1911’de kısa bir süre Selanik’te İttihad ve Terakki Mekteb-i Sultânîsi’nde, Dâru’l-hilâfeti’l-âliyye’de, Dâru’l-muallimât’da ve nihayet Dâru’l-fünûn’da 1913-1919 yılları arası verdiği sosyoloji dersleri,²⁵ Gökalp’i tarih araştırmalarına, bilhassa medeniyet tarihi incelemelerine sevkettir. Bu incelemeleri neticesinde “Eski Türklerde İctimâî

Teşkilât”²⁶, “Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usûl”²⁷ başlıklarını taşıyan makaleler kaleme almıştır. Ayrıca Malta’da, bulundukları Polverista Kışlası’nda, sürgün arkadaşlarının talebi doğrultusunda; Türk Tarihi, Türk Medeniyeti ve devlet teşkilatı üzerine 23 Ekim-2 Kasım 1919 tarihleri arasında, haftada bir olmak üzere dört adet konferans vermiştir.²⁸

Bu konferanslar ve yazdığı makaleler, bir bakıma medeniyet tarihi projesinin alt yapısını oluşturmuştur.

1923 yılında Ankara’da toplanan “Hey’et-i İlmiyye”, liselerde okutulacak sosyoloji dersleri için bir “Muhtasar İctimaiyât”ı Ziya Gökalp’in yazmasını kararlaştırır. Fakat Gökalp, önce *Türk Medeniyeti Tarihi*’ni tamamladıktan sonra bunu yazabileceğini ifade eder. Uzun bir süre gerektiren *Türk Medeniyeti Tarihi* gözönüne alınarak, bu zaman zarfında sosyoloji derslerinin kitapsız geçmemesi için, sosyoloji ders kitabı yazımı Prof. Mehmet İzzet’e sipariş edilir. Gökalp’in vefatı ile *Türk Medeniyeti Tarihi* kitabı tamamlanmadığı gibi, yazmaya başladığı *Muhtasar İctimaiyât* kitabı da bitmemiştir.²⁹

Ziya Gökalp *Türk Medeniyeti Tarihi*’ni üç devreye ayırmaktadır: Birinci devre, buna eski devir diyor. Bu devir, Türk ırkının tarih sahnesine çıkışından itibaren İslam Dini’ni kabulüne kadarki devirdir. İkinci devre, buna da orta devir diyor: Türklerin İslam Dini’ne girmesinden Batı Medeniyeti’ni kabulü zamanına kadar geçen zaman, Türk Medeniyeti’nin ikinci devrini oluşturuyor. Üçüncü devir, yeni devirdir. Türklerin Batı Medeniyeti’ni kabuldten sonraki dönemdir.

Medeniyet Tarihi projesi bu üç devri kapsıyordu; dolayısıyla Gökalp, bu proje çerçevesinde büyük bir eser yazmak düşüncesinde idi. Ancak bu projenin birinci devresi kitaplaşmış, Ziya Gökalp’in ölümünden iki yıl sonra 1926 yılında “Türk Medeniyeti Tarihi” adıyla basılmıştır. Eser, Cumhuriyet Devri liselerin edebiyat kolu son sınıfları için ihdas edilen “Türk Medeniyeti Tarihi” dersi programına göre hazırlanmıştır. Müellifin vefatıyla tamamlanamadığından kitap,³⁰ liselerde okutulamamıştır.

Gökalp’in Türk Tarihi’ne dair kaleme aldığı yazılarındaki ve *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı eserindeki bazı görüşleri tenkit edilmiştir: Türk ailesinin tarihi hakkındaki tezlerinin (*Türk Medeniyeti Tarihi*, 251-295

arası sayfalar) “daha ziyade tasavvurî bir vasıf” taşıdığı; eski Türk dinine dair kaleme aldığı totemcilik, şamanlık ve toyunculuk gibi yazılarını (*Türk Medeniyeti Tarihi*, 228-240 arası sayfalar) “gerçekle bağdaştırmanın güç” olduğu ileri sürülmüştür. Yine Türk devletinin tekâmülünün izahı için kullandığı vaha teorisi³¹ çerçevesinde boy, küçük il, orta il, tudunluk, yabguluk, hakanlık ve sultanlık gibi tasnifler, “Türk Tarihi ve sosyal yapısının gelişimi” ile ilgili görülmemiştir.³² Ayrıca Gökalp, araştırmalarında çok az malzeme ve kaynak kullandığı, serdettiği görüşlerini daha çok “sezgilerine dayandırdığı” yönleriyle de tenkit edilmiştir.³³

Gökalp’in “Türk Medeniyeti Tarihi” projesine dair literatürde farklı bir bilgi de bulunmaktadır. Bu bilgiye göre, müellif medeniyet tarihinin üç devresini de hazırlamış, basılması için Milli Eğitim Bakanlığı’na teslim etmiştir. Nitekim liseler için hazırladığı kitap ta Maarif Vekâleti yayımları arasında çıkmıştır. Kitabın kapağında “İslamiyetten Evvel Türk Medeniyeti” ibaresi yer almaktadır ve bu hazırladığı eserinin birinci kısmıdır. Kitabın diğer iki kısmının akibeti bilinmemektedir. 10 Nisan 1963 tarihinde parlamentoda, Ziya Gökalp’in “1340 yılında Maarif Vekâleti Talim-Terbiye Dairesi’ne Verilen Eserleri”nin akubetine dair Milli Eğitim Bakanlığı’na bir soru önergesi³⁴ verilmiş, önerge 8 Haziran’da cevaplandırılmıştır. Önergede belirtilen eserler dokuz ciltten oluşmaktadır ve bunların içinde “*Büyük Türk Medeniyeti Tarihi*, 2 cilt” ile yayımlanan “*Küçük Türk Medeniyeti Tarihi*” de vardır. Zamanın Milli Eğitim Bakanı’nın³⁵ cevabı şöyledir: “Büyük Türk düşünürü Ziya Gökalp’in 1340 tarihinde bakanlığımıza verildiği iddia edilen dokuz ciltlik seri hâlindeki eserlerinin müsveddeleri ile ilgili olarak bakanlığımızda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır”. Milli Eğitim Bakanı’nın cevabında Küçük Türk Medeniyeti Tarihi’nin basılmış olduğu belirtilmiştir.³⁶

Basılan *Türk Medeniyeti Tarihi*, dört başlıktan oluşan uzun bir başlangıç ile beş bölüm üzerine tertip edilmiştir. Gökalp, her bölüme kitap demektedir. Başlangıç’ta medeniyet ve medenî olma gibi terimlerin açıklanması yapılmış; belli başlı uygarlıklar hakkında bilgi verilmiş, Türk Medeniyet Tarihi’nin dönemleri anlatılmıştır. Medeniyet Neler Değildir; Türk Harsı ve Türk Medeniyeti; Göçebelik ve Türk Töresi; Medeniyet ve Irk, başlangıç kısmının ana başlıklarıdır.

Gökalp'in kitap olarak adlandırdığı birinci bölüm birinci kitap, "İslamiyetten Evvel Türk Dini"ne hasredilmiştir. "Türk Muâkilesi (Mantık), İslamiyetten Evvel Türk Devleti, Türk Ailesi, İslamiyetten Evvel Türk İktisadı", Türk Medeniyeti Tarihi kitabının diğer başlıklarıdır.

Türk Medeniyeti Tarihi'nin yeni harflerle üç farklı neşri yapılmıştır. İlki 1974 yılında İstanbul'da basılan neşirdir. Eserin sadece ilk iki bölümü, yeni harflerle yazıya aktarılmış olup tamamı 159 sayfadan ibarettir. Yeni harflere aktarılan bölümler; 1. Kitap, İslamiyetten Evvel Türk Dini (9-117 sayfalar arası) ile 2. Kitap, Eski Türklerde Mantık (121-159 sayfalar) kısımlarıdır. Herhangi bir sadeleştirmeye gidilmemiş; hazırlayan,³⁷ lüzum gördüğü bazı kelime ve terkiplerin anlamlarını parantez içinde göstermiştir. Eksik bir neşirdir ve bilimsel bir kıymet ifade etmemektedir.

İkinci neşir, Ziya Gökalp'in doğumunun 100. yılı münasebetiyle 1976 yılında ve eserin tamamını kapsayan basımdır.³⁸ *Türk Medeniyeti Tarihi*'nin bu baskısında, dil ve uslubu üzerinde herhangi bir tasarrufa gidilmemiş; tamamen ilmî usullere riayet edilerek ve titiz bir çalışma sergilenmiş, eserin sonuna bir lügatçe ilave edilmiştir. Eski yazı neşrindeki imlasında bulunan bazı mürettep hataları düzeltilmiş, Gökalp'in kaynak olarak kullandığı müellifler hakkında dipnotlarla kısa bilgiler verilmiş; yer, şahıs ve kavim isimlerindeki bazı yanlışlıklar düzeltilmiştir. Tamamı 416 sayfadır. Hazırlayanlar, önsözde orijinal baskının 1925 yılında yapıldığını ifade etmektedirler. Hâlbuki *Türk Medeniyeti Tarihi* kapağında, basım yeri ve yılına dair, "İstanbul-Millî Matbaa, 1926" bilgisi yer almaktadır.

Üçüncüsü, *Türk Uygarlığı Tarihi* başlığıyla yayımlanmıştır. Başlıktan da anlaşılacağı üzere eser sadeleştirilmiştir.³⁹ Hazırlayan, kitabın sonuna kendine göre bir seçme yaparak "önemli adlarla ilgili açıklamalar"ı koymuştur. Bu açıklamalar, kitap ve müellif adları hakkındadır. Ayrıca dipnotlarda da bazı açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgiler verilmiştir. Bu neşrin de ilmi bir değeri haiz olmadığını belirtmek gerekir.

Dipnotlar

1. Ziya Gökalp, "Babamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 17, 25 Eylül 1338(1922), s. 1-3.
2. İ'dâdi; "hazırlamak" anlamına gelen "i'dâd" mastarının mensubiyet ifade eden hâlidir ve bir üst tahsil derecesi için öğrenci yetiştirmek maksadıyla rüşdiyelerin üstünde açılan okullara ad olmuştur. Tanzimat Devri eğitim sisteminde rüşdiye, ortaokul; i'dâdi, lise anlamında kullanılmıştır. Rüşdiye ve i'dâdiler, askerî ve mülki diye ikiye ayrılıyordu.
3. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İstanbul 1984, s. 34; M. Orhan Okay, "GÖKALP, Ziya", *DİA*, Cilt 14, s. 125.
4. Mülki Baytar Mektebi, ilk defa 1889 yılında Tıbbiye-i mülkiye (sivil tıp) içinde açılmış ve 1891 yılında inşaatı tamamlanan Halkalı Ziraat Mektebi binasına taşınmıştır. Mektep, 1894'ten sonra İstanbul'da, önce Kadırga-Cinci Meydanı'nda kiralanmış bir binaya nakledilmiş, daha sonra 1900 yılında Sultanahmet'e taşınmıştır. Bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul 1977, s. 570.
5. Abdullah Haşim, Bkz. Erişirgil, *a.g.e.*, İstanbul, 1984, s. 45.
6. Ziya Gökalp, "Hocamın Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, sayı 18, 2 Ekim 1338/1922, s. 1-5.
7. Gökalp, İstanbul'dan Diyarbakır'daki arkadaşlarına mektuplar yazmaktaydı. Mektuplarda, okul hayatından ve İstanbul'dan bahsediliyor; arkadaşlarıyla Abdülhamid yönetimi aleyhinde neler konuştukları anlatılıyordu. Mektup gönderdiği arkadaşlarından biri de, Diyarbakır'ın tanınmış ailelerinden Mîrikâtibizâdelerin oğlu Cemil Bey'dir. Zamanın Diyarbakır Valisi Mehmed Halid Bey'i (Bkz. *Sâlnâme-i Vilâyet-i Diyarbekir*, 1316, s. 48; 1317, s. 58) şehrin ileri gelenleri İstanbul'a şikâyet etmiştir. Vali de hakkındaki şikâyetin; Diyarbakır'da gençler arasında yayılmakta olan "hürriyet ve meşrutiyet fikirlerinin önüne geçmek maksadıyla gösterdiği çabanın bertaraf edilmek istenilmesi" olduğunu ispat için, eşraftan bazılarının evlerinde arama yaptırmış, Cemil Bey'in evinde Gökalp'in bir mektubu bulunmuştur. Bu mektuptan dolayı Gökalp'te tutuklanmıştır. Bkz. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 48.
8. Okay, aynı makale, s. 124; Kendi ifadesine göre Gökalp, on ay Taşkıslâ'da ve iki ay Mehterhane'de hapis yatmıştır. Bkz. Ali Nüzhet Göksel, *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*, İstanbul 1956, s. 73.
9. Petro'nun vasiyeti; 1689-1725 yılları arasında saltanat süren Rus Çarı I. Petro'nun, tarih literatüründe "Büyük Petro'nun Siyasi Vasiyetnamesi" olarak bilinen bazı düşünceleridir. Vasiyetname'ye göre "Rusya, Osmanlı Devleti'nin

topraklarını ele geçirmek suretiyle genişlemeli, İstanbul zabtedilmeli, Lehistan (Polonya) Rus topraklarına katılmalı; sonraki Rus çarları bunları gerçekleştirmek için gayret göstermelidir". Ancak böyle bir vasiyetnamenin doğruluğu belgelenmiş değildir. Bkz. Prof. Dr. Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Ankara, 1987, s. 272.

10. "Şimdiki hükümdar" dediği Sultan II. Abdülhamid, Naim Bey'in öngörüsünün aksine, 24 Temmuz 1908 tarihinde İkinci Meşrutiyet'i ilan etmiş, mevcut anayasayı da kendisi yürürlüğe koymuştur. Yaklaşık bir yıl sonra, 13 Nisan (Rûmî 31 Mart) 1909'da sahneye konulan 31 Mart İsyanı vesilesiyle de tahttan uzaklaştırılarak Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi yolu açılmıştır. Nitekim 30 Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Mütarekesi ile, II. Abdülhamid'in (ölümü 10 Şubat 1918) tahttan indirilişinden dokuz yıl sonra Osmanlı Devleti fiilen tarih sahnesinden silinecektir. 31 Mart İsyanı, II. Abdülhamid'i hükümdarlıktan uzaklaştırma, dolayısıyla Osmanlı Devleti'ni tasfiye projesinin ilk basamağıdır ve akademik düzeyde de olmak üzere bu isyan hareketi, pek çok araştırmaya konu olmasına rağmen, ciddi, gerçeği ortaya koyan bir çalışma henüz yapılmış değildir.
11. Birinci Meşrutiyet anayasası, 23 Aralık 1876 tarihinde Birinci Meşrutiyetin ilanı ile yürürlüğe konulmuş ve 13 Şubat 1878'de meşrutiyet idaresinin, II. Abdülhamid tarafından sona erdirilmesiyle fiilen uygulamadan kaldırılmıştır. Ancak bu anayasa, yürürlükten kaldırılmasına rağmen, her yıl yayımlanan salnamelerin dibacesinde yer alıyordu.
12. Ziya Gökalp, "Pîrimin Vasiyeti", *Küçük Mecmua*, 9 Ekim 1338/1922, sayı 19, s. 1-5.
13. Gökalp'ten önce tarih usulü ve metodolojisi ile ilgili olarak Osmanlı dünyasında kaleme alınan çalışmalar vardır. Mesela Şânîzâde Mehmed Ataulah Efendi'nin Tarihi'nin birinci cildinin girişinde yer alan "el-Mukaddimetü fî kavâidi fenni't-tarih ve usûli mutala'ati't-tevârih" adını taşıyan yaklaşık on sayfalık kısmını unutmamak gerekir. 1819-1825 tarihleri arasında vak'anüvisliği döneminde bu eserini kaleme aldığına göre, Şânîzâde'nin tarih usulüne dair görüşleri hayli eskidir (Bkz. *Tarih-i Şânîzâde*, Cilt I, İst. 1290/1873, s. 6-16). Keza Ahmed Cevdet Paşa, tarihinin birinci cildinin dibacesinde kullandığı kaynakların bir listesini verdikten sonra, "İlm-i Tarih'in Lüzûmu ve Fâidesi Beyanındadır" başlığı altında, bir bilgi dalı olarak tarih hakkında malumat sunmuştur (Bkz. *Tarih-i Cevdet*, Cilt I, İstanbul, 1309/1891, s. 4 -17). Gelembevîzâde Ahmed Tevfik Efendi'nin ise bu hususa dair müstakil bir çalışması mevcuttur. Gelembevîzâde'nin 1295/1878 yılında İstanbul'da neşredilen "*Hamidetü'l-usûl*" adlı risalesi tarih metoduna dair kaleme alınmış bir çalışmadır. *Hamidetü'l-usûl*, üzerine Prof. Dr. Mustafa Fayda nezaretinde, eski öğren-

cilerimizden Ayşe Gül Vona tarafından 2004 yılında, *İslam Dünyası'nda Tarih Metodu Çalışmalarına Bir Örnek: Hamîdetü'l-usûl* adıyla Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

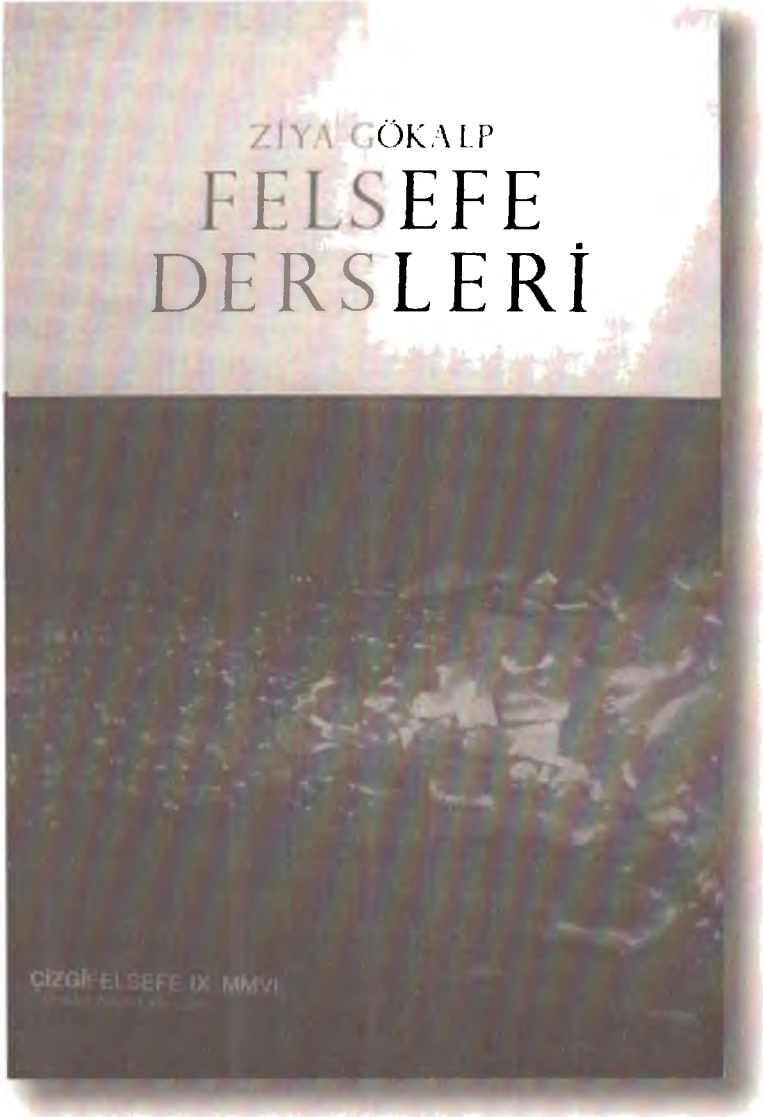
14. Gökalp, 28 Ocak 1919 tarihinde Darü'l-fünûn'daki odasından alınarak bir müddet Bekiraga Bölüğü'ne (İstanbul Üniversitesi Merkez Binası'nın Süleymaniye Camii yönündeki kapısı tarafında bulunan Harbiye Nezareti Hapishanesi) konulmuş, Divan-ı harp tarafından yargılanarak "asayiş bozmak ve Ermenilere zulmetmek" suçlarından dolayı İstanbul'dan sürülmüş, 28 Mayıs 1919'da önce Limni Adası'nda Mondros Limanı'nda bir kampta kalmış, 18 Eylül 1919 tarihinde buradan alınarak Malta'da Polverista Kışlası'na götürülmüştür. Sürgün hayatı 19 Mayıs 1921'de sona ermiş ve Mart 1923'te Maarif Vekâleti, Te'lif ve Tercüme Encümeni Reisi olarak atanıp Ankara'ya gidinceye kadar Diyarbakır'da kalmıştır. Bkz. Fahrettin Kırzioğlu, *Malta Konferansları*, Ankara 1977, s. 18-20; Bilal Şimşir, *Malta Sürgünleri*, Ankara 1985, s. 58.
15. *Küçük Mecmua*, hacim olarak ismiyle müsemma bir mecmuadır. Gökalp, mecmua için ilk önce "Mefkûre" adını düşünmüştür. Fakat imtiyazını almak üzere Diyarbakır Vilayeti'ne yapılan müracaat esnasında vali vekilinin; "bu ismi kimse anlamaz, üstada söyleyin başka bir isim bulsun" ikazı üzerine Ziya Gökalp, dergiye "*Küçük Mecmua*" ismini vermiştir (Bkz. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 197). *Küçük* boyda, her sayısı 10 ila 20 sayfa arasında değişen mecmuanın, ilk sayısı 5 Haziran 1922 tarihinde çıkmış, neşir hayatı 5 Mart 1923 tarihine kadar sürmüştür. Gökalp'in sahibi ve sorumlu müdürü olduğu *Küçük Mecmua*, haftalık olarak Pazartesi günleri çıkmaktadır. Ancak mecmuanın, 29. sayısından itibaren, yine Pazartesi günleri olmak üzere iki haftada bir yayımlandığı görülmektedir. İlmî, edebî, siyasi ve iktisadi alanlarda yazılar içeren *Küçük Mecmua'nın* neşir hayatı, Gökalp'in Diyarbakır'dan Ankara'ya gitmesi üzerine 33. sayı ile sona ermiştir.
16. *Küçük Mecmua*, sayı 11, 14 Ağustos 1338/1922 s. 15-16.
17. *Küçük Mecmua*, sayı 12, 21 Ağustos, 1338/1922, s. 12-15.
18. *Küçük Mecmua*, sayı 13, 28 Ağustos, 1338/1922, s. 5-7.
19. *Küçük Mecmua*, sayı 14, 4 Eylül, 1338/1922, s. 8-10.
20. *Küçük Mecmua*, sayı 15, 11 Eylül, 1338/1922, s. 5-6.
21. *Küçük Mecmua*, sayı 16, 18 Eylül, 1338/1922, s. 6-8.
22. 1976 yılında Kültür Bakanlığı, doğumunun 100. yılı münasebetiyle Ziya Gökalp'in bütün kitaplarını, gazete ve dergilerde çıkan yazılarını yeniden yayımlamıştır. Bu çerçevede, Gökalp'in *Küçük Mecmua*'daki yazıları "*Makaleler VII*" adıyla bir kitapta toplanmıştır. Ancak, yazılar yeni harflere aktarılırken pek çok okuma yanlış yapılmıştır. Mesela "İngiliz Ahlakı" isimli makalesinde

- (s. 139) Gökalp'in Kur'an'dan aldığı "ma'rûfu emrediniz, münkeri nehyediniz" anlamındaki ayette (bu anlamdaki ayetler Kur'an-ı Kerim'in birkaç yerinde geçmektedir) geçen "münker=dince yasaklanmış şeylerden uzak durma" kelimesi, inkar eden anlamına gelen "münkir" okunmuş (mesela bkz. Kur'an, 3/104, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1973, s. 62); "Tarih İlim mi, Yoksa Sanat mı" adlı makalede; şey'i kelimesi şe'nî okunmuş, parantez içinde de şey'i kelimesinin karşılığı olan "objektif" yazılmıştır. Hâlbuki "şe'niyyet" gerçeklik, realite; "şey'iyyet" ise nesnellik, objektiflik, tarafsızlık anlamlarını taşır. Şey'i kelimesi makalede sekiz defa geçmektedir ve hepsi de şe'nî okunmuştur (s. 195-196). Aynı makalede geçen "benzersiz-tek/unique" anlamındaki "müteferrid" kelimesi, sürekli-biteviye anlamına gelen "muttarid" diye okunmuştur (s. 195). Keza "Tarihte Usul" adlı makalede iki defa geçen şey'i kelimesi yine şe'nî okunmuş; bildiğimiz ve bugün de kullandığımız "iâde" kelimesi, ödünç vermek anlamındaki "iâre" ile karıştırılmıştır (s.197). Gözümüze çarpan diğer bazı yanlış okumalar da şöyledir: "Bunun sebebi en büyük sosyoloji müessislerinin Fransa'dan çıkmasıdır" cümlesinde; tesis eden, kuran anlamındaki "müessis" kelimesi, kuruluş anlamındaki "müessese" (s. 298); "me'zûniyet-i ruûs" terkindeki, aynı zamanda Osmanlı medreselerinde bir ilim derecesi anlamını da taşıyan "ruûs" kelimesi "râûs" şeklinde okunmuştur (s 302). Bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VII*, haz. Dr. M. Abdülhalûk Çay, Ankara, 1982. Hâlbuki, Gökalp'in "Tarih Usûlü" hakkındaki makaleleri, Enver Behnan Şapolyo'nun 1943 yılında İstanbul'da neşredilen *Ziya Gökalp: İttihad ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi* adlı eserinde yeni harflerle yer almaktadır. Bu esere bakılmış olsaydı, en azından "şey'i" kelimesi doğru okunurdu. Bkz. Şapolyo, *a.g.e.*, s. 213-214.
23. Ziya Gökalp, Dârü'l-fünûn hocalığı sırasında (1913-1919) beraber olduğu Yahya Kemal ile yazları da Büyükdâ'da geçirmektedir. Devrin edebiyat dünyasının tanınmış simalarından Köprülüzade Fuad, Celal Sahir, Hamdullah Suphi, Fazıl Ahmet gibi zatlarla sık sık bir araya gelerek yiyip içmektedirler. Yine böyle bir mecliste Gökalp, Yahya Kemal'e, "kafasını tarihin zevklerine kaptırdığı"nı vesile kılarak; *Harâbîsin harâbâtî değilsin! Gözün mâzidedir âttı değilsin!* der. Buna karşılık Yahya Kemal; " *Ne harâbî ne harâbâtîyim, Kökü mâzide olan âşiyim*" cevabını verir. Ziya Gökalp, yukarıdaki tarihe dair düşüncelerini, Yahya Kemal ile aralarında geçen bu manzum diyalogtan birkaç sene sonra kaleme almıştır. Yahya Kemal'in cevabı Gökalp'i etkilemiş olmalıdır. Bkz. Yahya Kemal, *Siyasî ve Edebî Portreler*, İstanbul 1986, s. 16; Erişirgil'e göre bu diyalog, Yahya Kemal'in, "divan edebiyatı ve aruz vezni zevkinden kendini kurtaramadığı" için ikisi arasında geçmiştir. Bkz. *a.g.e.*, s. 109.
24. Heinrich Von Treitschke, 1834-1896 tarihleri arasında yaşamış ünlü Alman Tarihçi ve siyaset adamı (Bkz. *Propylaen Geschichte Europas*, Band 5, s. 521).

Treitschke, bütün Alman kavimlerinin Prusya etrafında toplanmaları ile Alman Birliği'nin kurulmasının fikrî mimarlarından. Almanya'nın yükselmesinde Alman tarihçilerinin payı büyük olmuştur. Zira bir toplumun gelişmesinde en önemli etken, toplumun sahip olduğu "millî bir ruh" ve buna bağlı olarak teşekkül eden "millî bir hayar"tır. Alman tarihçilerinin, dolayısıyla Treitschke'nin yaptıkları çalışmalar, Alman millî hayatının oluşmasına ve kamuoyunun "siyasi terbiye" disiplini altına alınmasına hizmet etmiştir. Bkz. Ahmed Refik, "Alman Müverrihleri: Trayçke", *Yeni Mecmua*, 23 Ağustos 1917, sayı 7, s. 124.

25. M. Orhan Okay, aynı yer, s. 124.
26. *Millî Tettebbular Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 3, Temmuz-Ağustos 1331/1915, s. 385-456.
27. *Millî Tettebbular Mecmuası*, Cilt 1, Sayı 2, Mayıs-Haziran 1331/1915, s. 193-205.
28. Konferanslar için Gökalp, Avrupa ve İstanbul'dan kitaplar getirtmiş ve Polverista-Valetta'daki zengin Umûmî Kütüphane'ye haftada iki gün giderek hazırlık yapmıştır. Konferanslar, Malta'ya gidildikten bir ay sonra Gökalp'in sürgün arkadaşlarının isteği ile başlamıştır. Konferansların konuları şöyledir: *I. Konferans*; Eski Türk Dini Teşkilâtı, Türklerin İslam Oluşu, Abbasi Ordusu'nda Türkler, *II. Konferans*; Kavim ve Ümmet Devirleri, İslamiyet'in Türklere Tesiri, Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlara Tesiri, Osmanlı İmparatorluğu Düzeni, İslamiyet'in Milletler Cemiyeti'ne Müsaitliği, *III. Konferans*; İslam Âleminde Kölemen-Türk Hâkimiyeti, Gaznevî ve Hakaniye Devletleri, Osmanlılarda Devlet İdaresi ve Düzeni, Mevkib-i Humâyûn, Köylüler, Ocak, Enderun, Medreseler, Eski Düzenin Bozulması, Celâtiler, Ayanlık, *IV. Konferans*; Nizâm-ı cedîd, Dirlik yerine Maaş, Veraset Usûlünde Değişme, Tanzîmat'ın Gâyesi, Islahat Fermanı, Meşrûtiyete Doğru, Adem-i Merkeziyyet, Sanat ve Yaşamda İkilik, Meşrûtiyet ve Milliyetçilik, Din Telakkisinde Değişme, Milletler Cemiyeti, Türkçülük ve Millî Harsımızı Koruma. Konferanslar, kim olduğu tesbit edilemeyen bir dinleyici tarafından notlar halinde bir deftere kaydedilmiş, daha sonra 1951-57 yılları arasında Diyarbakır Ziya Gökalp Lisesi'nde öğretmenlik yaptığı dönemde Fahrettin Kırzioğlu'na Gökalp'in vârislerince verilmiş ve bu notlar okunarak 1977 yılında neşredilmiştir. Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, haz. Doç. Dr. Fahrettin Kırzioğlu, Ankara 1977.
29. Bkz. Ali Nüzhet Göksel, *a.g.e.*, s. 10.
30. Kitabın "tamamlanamadığı için okutulamaması" bilgisi, 2 Temmuz 1932 tarihinde başlayan Birinci Türk Tarih Kongresi'nde devrin Maarif Vekili Esat Bey'in açılış nutkunda verilmektedir. Bkz. *Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar, Münakaşalar*, (Basım tarihi ve yeri belirtilmemiş), s. 11.

31. Vaha teorisi: Gökalp, Türklerin sosyal yapısının oluşmasında coğrafi çevrenin etken olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşünceye göre, ırmaklar ve dağlar tudunlukları; vahalar yabgulukları; çitler ve serhadler hakanlıkları ve çöl denizi ilhanlıkları vücuda getirmiştir. Bkz. Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul, 1926, s. 15-19.
32. Bkz. Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu, "Ziya Gökalp'te Tarihçilik", *Yeni Düşünce*, Sayı 58, İstanbul, 12 Kasım 1982, s. 24; aynı makale, *Belleten*, Cilt XLVIII, Sayı 189-190, Ankara 1985, s. 243; Kafesoğlu'ndan önce Gökalp'in "eski Türk dini ve ictimai teşkilâtı"na dair tezleri, Hilmi Ziya Ülken tarafından "basit etimoloji merakı yüzünden Türk Medeniyeti Tarihi'nde birçok acele genelleştirmeler yaptığı" değerlendirilmesiyle tenkit edilmiştir. Bkz. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1979, s. 312-313.
33. Hüseyin Namık Orkun, "Ziya Gökalp Tarihçi", Bkz. Şevket Beysanoğlu, *Ziya Gökalp İçin Yazılanlar-Söylenenler*, Cilt I, Ankara 1964, s. 117.
34. Önerge İstanbul milletvekillerinden Reşit Ülker tarafından verilmiştir.
35. Milli Eğitim Bakanı Dr. İbrahim Öktem.
36. Haberler: Ziya Gökalp ile İlgili Bir Yazılı Soru, *Türk Kültürü*, sayı 15, Ocak 1964, Ankara, s. 52-53. Gökalp, Nisan 1923'te Birinci Millet Meclisi'nin seçimleri yenileme kararı üzerine Diyarbakır'dan milletvekili seçilmiş ve ölümüne kadar Türkiye Büyük Millet Meclisi Maarif Encümeni'nde çalışmıştır. Ziya Gökalp milletvekili olunca Türk Medeniyeti Tarihi'ni yazmaya başlamıştır. 24 Ekim 1924 tarihinde vefat ettiğine göre, esasen bu kısa zaman içinde ancak eserinin birinci cildini tamamlayabilmiştir. Nitekim rahatsızlığı sebebiyle 4 Ağustos 1924'te Doktor Âkil Muhtar'a muayene olduğu esnada Türk Medeniyeti Tarihi'nin birinci cildini bitirdiğini ifade edecektir. Bkz. Erişirgil, *a.g.e.*, s. 207. Kanaatimizce Gökalp'in bu beyanı, Birinci Türk Tarih Kongresi'nde Maarif Vekili Esat Bey'in açılış nutkundaki Türk Medeniyet Tarihi ile ilgili ifadesi (Bkz. 30 nolu dipnot) ve nihayet 1960'ta Milli Eğitim Bakanı Dr. İbrahim Öktem'in, konuya dair soru önergesine verdiği cevap, Türk Medeniyeti Tarihi projesinin tamamlanamadığını, ileri sürülen aksi tezlerin spekülâtif bilgilerden ibaret olduğunu göstermektedir.
37. Fikret Şahoğlu.
38. Eser, Afşar İsmail Aka ve Kâzım Yaşar Koprıman tarafından hazırlanmıştır.
39. Yusuf Çotuksöken, İstanbul, 1991.



Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı*

Ayhan Bıçak**

20. yüzyıl Türk düşüncesinde en etkili yerli düşünür olan Ziya Gökalp'in düşüncelerini anlamak için onun kaygılarına bakmak gerekir. *Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler* (1911) adlı yazısında, Osmanlı Devleti'nin sorunlarını çözmek için yapılan siyasi inkılabın (II. Meşrutiyet) yanında içtimai inkılabın da yapılmasını gerektiğini belirtmiştir. Söz konusu içtimai inkılapla, yeni hayat tarzının oluşturulmasını amaçlamaktadır. Yeni hayatın temelleri, iktisat, aile, felsefe ve siyaset alanında yapılacak içtihatlar çerçevesinde oluşturulacak kıymetlere (değerlere) dayandırılmıştır.¹ Böylelikle toplumun, değerler çerçevesinde yapıca dönüştürülmesini öne çıkarmaktadır. *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak* (1918) adlı kitabında, kitabın başlığını oluşturan, her biri vazgeçilemez olan ve dönemin Türkiye'sinde yoğunlukla tartışılan üç düşünce akımını sistematik bir temelde sentezlemeye çalışması, onun kaygılarını gösteren bir başka veridir.² Kökten değişmek zorunda kalan bir toplumun, değişme sürecinin hangi temel değerle kurumlarının hangi ilkeler ve görüşler çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğinin tartışılması, kaygılarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aşağıda görüleceği gibi Türkçülük çerçevesinde toplumun bütün değer ve kurumlarını tanımlama isteği de temel kaygılar arasındadır. Çökertilen bir devletin, her tarafı işgal edilen bir ülkenin, işgalciler tarafından sürgüne gönderilen bir ferdinin, temel kaygısı toplum sorunlarının olması kaçınılmazdır. Gökalp'in bütün yazılarının bu kaygılar temelinde olduğu açıkça görülmektedir.

* Bu yazı, "Ziya Gökalp'in Felsefe Anlayışı" başlığı altında (*Kutadgu Bilig*, Sayı 18, s. 51-71) yayımlanmıştır. Bazı değişiklik ve eklemelerle burada yeniden yayımlanmaktadır.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Kaygıları doğrultusunda düşüncelerini geliştirirken, dönemin şartları doğrultusunda felsefi temellere başvurduğu gibi, felsefi bir tutum sergilediği de söylenebilir. Aşağıda, ortaya koyduğu verilerden hareketle Gökalp'in felsefe anlayışı değerlendirilmektedir.

Felsefe Tanımları

Ziya Gökalp, her ne kadar sosyoloji üzerinde yoğunlaşmış olsa da, sosyolojinin felsefenin içinde gelişmesi ve bağlarını yoğun bir şekilde sürdürmesi, dönemin Türkiye'sinde yapılan yoğun felsefe tartışmaları, çöken devletin yaşadığı sorunlar, tarihsel değerlerin etkisizleşmesi, kurumların zayıflaması, çok hızlı yükselen ve giderek dünyaya hâkim olan yeni medeniyetin değer ve kurumları, onun felsefeyle de ilgilenmesini gerektirmiştir. Gökalp'in felsefeyle ilgili yazıları incelendiğinde, felsefe terimini farklı bağlamlarda kullandığı görülmektedir.

Ziya Gökalp "Bugünkü Felsefe" (1912) başlıklı yazısında, felsefenin bir zamanlar ilimlerin anası olduğu, müspet ilimlerin ortaya çıkmasıyla birlikte analık vazifesinden vazgeçip, ilimlerin zabıtası hâline geldiğini belirtmektedir. İlimlerin gelişmesi ve bağımsızlaşmalarına bağlı olarak felsefe metafiziğe yönelmiştir. Metafizik, hem doğanın hem de insanın iç yüzüyle ilgilenirken, bilimler, dış görünüşlerle ilgilenmişlerdir. Ayrıca metafiziğin zihinsel süreçlerde nasıl gerçekleştiği üzerinde de durmuştur. Ona göre ilim, görünen varlıklar, metafizik ise gören ve görünen varlıklar üzerinde durmuştur.³ Bu veriler, Gökalp'in Batı felsefe anlayışının ana çizgileri çerçevesinde olduğunu göstermektedir. Felsefeyi, ilim ve metafizikten ayıran Gökalp'e göre, felsefenin yeni çalışma alanı kıymetlerdir.⁴ Felsefe, ilkin ilimlerin birliği ve umumi mantık olarak görülmüş, sonra, felsefe metafizik sahasında dolaşan umumi bir estetik şeklini almıştır. Sonunda felsefe, kendi hususi malikanesine çekilmiş, içtimai hayatı idare eden, siyasi, hukuki, ahlaki değerlerin takdiri ve insanlığı yüceltecek yeni değerlerin kurulmasıyla meşgul olmaya başlamıştır. Ayrıca bugünkü felsefe, umumi bir ahlaktır.⁵ Felsefe, "akıl"ın umumi kanunlarını, "hassasiyet"nin hususi farklarını keşif ve tahlil ettikten sonra, bugün "irade"nin ulvi gayelerini araştırır. Bugünkü felsefenin usulü "*keşif ve tahlil*" değil, "*takdir ve ibda*"dır.⁶ Felsefe tarihini göz önüne alarak felsefeye yüklenen çeşitli anlamlar üzerinde durmuştur. Kaygıları doğrultusunda, felsefe

anlayışı tercihinin, değer, ahlak siyasi ve hukuki temele dayanan hayat doğrultusunda düşünce üretme yönünde olduğu görülmektedir.

Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak (1918) adlı kitabında, felsefe ve filozof konusunu daha farklı ele almıştır. Ona göre fenler aliyattan (yüce şeyler) doğduğu gibi, *felsefe* de usulden doğar⁷ Filozoflar, başkalarının bulduğu hakikatleri terkip ve tensik (düzenleme) edenler değil, gerçekten filozof olanlar, hakikatin taharrisi (araştırma) usulünü bilenler ve bunun bizzat tatbik edebilenlerdir. Bugün felsefe, keşfolunmuş bir sürü malumatın mecmuu suretinde telakki olunamaz. Felsefe bu malumatı keşif ve ıslah eden usullerden ibarettir. Bu anlamda, bizde, hakiki anlamda felsefe ve filozof yoktur. Bir taraftan tarihi ve ananeli bir millet hâline girmeye, diğer taraftan da sanayiye istinat eden fenler ibda etmeye, usullerden sürekli feyz alan felsefeler yaratmaya çalışmalıyız.⁸ Bu açıklamalarda felsefenin, hakikati araştıran yöntem olduğu ve bu bağlamda felsefe yapmayı öğrenmemiz gerektiği vurgulanmıştır.

Gökalp, “Felsefeye Doğru” (1922) adlı yazısında *filozofu*, aklıyla kalbini⁹ telif çalışan, müspet ilimlerle kıymet duyguları arasındaki ihtilafı daimi bir sulh ve ahenk hâline getirmeyi gaye ittiha eden kimse şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰ Ekseri adamların aklıyla kalbi arasında kendiliğinden bir ahenk ve anlaşma bulunduğu için, bu gibi kimselerin felsefeye ihtiyaçları yoktur. Kalp ile akıl arasında çatışma yaşayanlar, bundan kurtulmak için felsefeye yönelmelidirler.¹¹ Bu açıklamada, felsefe, bazı insanların yaşadığı iç çelişkinin çözülme yolu olarak öne çıkarılmaktadır.

“İlme Doğru” (1922) adlı yazısında şunları dile getirmiştir: Asri bir millet, müspet ilimlerde düşünen bir mahluk demektir. Felsefe, *düşünüşten ziyade bir nevi seziş mahiyetindedir*. Bundan başka, müspet ilimlere münakız olmamak mecburiyetinde bulunması da onu ilimlerle sıkı alaka hâlinde bulundurur.¹² Felsefede sezişin düşünüşten daha temel olduğunu belirtmesi, felsefedeki kimi problemlerin nasıl temellendirildiğinin farkında olduğunu göstermektedir.

Türkçülüğün Esasları’nda (1923) filozof ile hakim arasındaki benzerlik ve farklılıklara değinmiştir. Hür felsefeye göre, hakikat meçhuldür. Filozofun görevi, bu meçhul hakikati geleneklere bağlı olmaksızın, arayıp bulmaktır. Bulacağı hakikat sosyal geleneklere aykırı olsa da umurunda

değildir. Çünkü ona göre, hakikat her şeyden daha kıymetlidir.¹³ Hâlbuki hakimlere göre, bütün hakikatler malumdur. Çünkü gelenekler nakil ile sabit olmuş hakikatlerdir. Hakimin vazifesi, esasen bilinen bu hakikatleri akli delillerle ispat ve teyit eylemektir. Usullerindeki bu farktan dolayıdır ki hakimler, filozof adıyla anılmak istememişler, zira filozoflara dinsiz gözüyle bakarlardı.¹⁴ Filozof ile hekim arasındaki ilişki, felsefe ile bilgelik ilişkisini yansıttığından, Gökalp burada çok önemli bir ayrım yapmıştır. Filozofun hakikat uğruna her şeyi feda edeceği düşüncesi, felsefe tarihinin seyrini de vermektedir.

*Felsefe Dersleri*¹⁵ adlı çalışmada, başlangıçta bütün bilgileri kendinde toplayan felsefe, hem teorik hem de pratik özelliklere sahip genel bir ilim olarak tanımlanmıştır. Felsefenin iki hedefi vardı: 1- Bütün şeyleri (ilahi ve beşeri) izah etmek. 2- Güzeli aramak ve iyiyi yapmak hususundaki faaliyeti sevk ve idare etmek. Matematik, mekanik, fizik, kimya, fizyoloji ve psikoloji gibi özel bilimler bağımsız bir hayat yaşamak üzere ondan ayrıldıklarından, felsefenin alanı sınırlanmıştır.¹⁶ Gökalp'e göre, bilim - felsefe ilişkisinde, felsefe, bilimlerin ortaya koyduğu yasaları toplayarak bilimlerin bilimi anlamında, bilimler felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bilimlerden topladığı yasalarla daha kuşatıcı yasalar yapmakta ve bunlar felsefe yasaları olarak adlandırılmaktadır. Ona göre bilimsel felsefe daha geniş olsa da, diğer ilimlere dayandığından dolayı sınırlıdır.¹⁷

Bilimle karşılaştırmalı olarak felsefenin şu özelliklere sahip olduğunu bildirmiştir. Felsefenin *konusu*, bütün hadiseler, ruhumuzdaki tahayyüller ve fikirlerdir. *Gayesi*, manevi tabiatımızı idare etmektir. *Yöntemi*; felsefe, akılla duygu ve bunların toplamı olan kalbe dayanır. Felsefe, aklımızı, ruhumuzu, irademizi tatmin etmesidir. Felsefe, bilime muhalif olmamalı, manevi ihtiyaçlarımızı tatmin etmelidir. *Sonuç* olarak; felsefede, zamanın ve zekâ tarzının bütünüyle dahli vardır. Bunda herkesin şahsiyet ve maneviyatına, manevi tabiatına tabidir. Felsefe elbette zamanın bilimlerine dayanacak. Bundan başka, zamanın toplumsal örgütlenişine ve hayat şartlarına da dayanması lazımdır. Felsefenin sonuçları, zamana, topluma, şartlara göredir.¹⁸ Böylelikle felsefe, bilimden, konusu, gayesi, yöntemi ve sonuçları itibarıyla dört açıdan farklılık göstermektedir. Gökalp, bilimin özelliklerini de felsefeyle karşılaştırarak, açıklamıştır: Bilimlerin *konusu* hadiselerle sınırlıdır. Bilimlerin *gayesi*, hadiselerin yasalarını bilmektir.

Bilimler faydacıdır. Bilim *yöntemi*, salt akla dayanır, deney ve gözlemle yapılan şeyleri kabul eder ve akıl hakimdir. Bilimden beklenen aklın tatminidir. Bilimin *sonuçları*, milletlerarası ve dinler arasıdır. O, fiziksel deneyler ile ispat edildiği için her din taraftarı kabul eder. Her dininin ayrı geometrisi, matematiği, fiziği yoktur, hepsi birdir.¹⁹ Birbirleriyle yoğun bir ilişki içinde olana iki düşünce dünyasını birbirlerinden nasıl farklı oldukları ana hatlarıyla sergilenmiştir.

Gökalp, felsefenin bölümlerinden de bahsetmiştir. Ona göre, Allah nedir? Madde nedir? türünden sorular, asıl felsefe olan metafiziğin konularıdır ve bunlarla bilimsel felsefe uğraşmaz. Bilimlerden gelen verilerin bir merkezde toplanmasından oluşan metafizik birçok meseleyi çözer ve çözemedikleri hakkında, çözülemez yargısına varır.²⁰ Gökalp, bilimler felsefesiyle ilişkili ve hakikatin araştırılması için kullanılan mantığı, felsefenin bir kısmı olarak görmüştür. Felsefenin diğer kısmı, ahlak, estetik ihtiyaçlar ve psikolojik iştiaqlardan meydana gelir ve bilgi felsefesi onun tabiatını, kaynağını ve sonucunu arar, buna da değerler felsefesi adı verilir. Bir de maddenin, hayatın, ruhun, vicdanın, bunların mahiyetini, kaynaklarını ve sonuçlarını inceleyen varlık felsefesi vardır. Bunların hepsi, zekâ, şuur ve insan vicdanıyla olacaktır. Bunları da inceleyen, psikoloji ile sosyolojiye dayanan felsefeye şuur felsefesi denir. Bu nedenle bütün felsefe kitapları önce psikolojiyle başlar, sonra mantık, din, estetik ve metafiziğe geçer.²¹ Felsefenin temel konularının bu şekilde tanımlanıp sınıflandırılmasına uygun olarak *Felsefe Dersleri* kitabını biçimlendirmiştir. Söz konusu kitabın ana başlıkları, Ruhیات, Lisan ve Sanat, Mantık, Ahlak, Metafiziktir. Böylelikle akademik felsefenin temel sorunlarına değinmiştir.

Felsefeyi genellikle olumlu bir uğraş olarak yorumlayan Gökalp, "İnsan Telakkisi" (1922) adlı yazısında, *felsefenin* bazı sistemlerinin faydalı, bazıları müzir olduğunu bildirmiştir. Ona göre, ruhçuluk, mefkurecilik, akılcılık, yakıncılık gibi felsefeler, insan telakkisi müspet olduğundan, terbiye açısından faydalıdır. Hayatı bir mekanizmadan, ruhu dimağın bir ifrazından ibaret gören maddecilerin felsefe görüşleri, terbiye açısından sakıncalıdır. Bedbinlerin, reybinlerin, fertçilerin felsefeleri de olumsuzdur.²² İleri sürülen bu görüşler, bazı felsefe anlayışlarından sakınmak gerektiğinin de altını çizmektedir.

Gökalp, filozofların toplum içindeki konumlarını da ele alarak, felsefenin nasıl bir işlevinin olduğunu da tartışmıştır. “Garp Meselesi I” (1922) adlı yazısında şunları söylemektedir: Avrupa’nın filozofları, şairleri, alimleri kendi milletleri ve ümmetleri için yazarlar. Bundan dolayıdır ki, eserleri muhabbetle, hayırhahlıkla, şefkatle doludur. Hâlbuki Avrupa’nın diplomatlarıyla askerleri düşmanlarına yani bize karşı hazırlanmışlardır. Bunların kalpleri de düşmanlıkla, bedbahtlıkla doludur. Bir milletin alimleri onun zekası, şairleri kalbi, filozofları iradesidir. Bunların birleşmesinden o milletin harsı yani deruni hayatı vücuda gelir. Diplomatlar ve askerler ise onun haricindeki düşmanlarını görmeye ve ezmeye yarayan gözleri ve pençeleri gibidir. Avrupa’nın başlıca düşmanı ise biziz. O hâlde, medeni Avrupa’ya karşı duyduğumuz hürmet ve itimat hislerini, zinhar siyasi Avrupa’ya karşı duymamalıyız.²³ Yaptığı bu açıklamalar, döneminin koşulları göz önünde alındığında, gerçekçi bir yaklaşım olarak anlaşılmalıdır.

Malta’dan kızına yazdığı mektupta, “filozofluğun bir tek faidesi vardır ki o da içini şen tutmaktır. Filozoflukta hırs, gurur, tefahür gibi duygular bulunmaz bu hisler olmayınca insan dışarıdaki alemin düşüncelerine kulak asmaya bilir. Çünkü bir adamı başkalarının düşüncelerine esir eden refahür gibi hırs gibi duygulardır. (...) Filozofluktan yahut şairlikten kazandığım yegane faideli hüner ruhumu, muhayyelemi istediğim gibi idare edebilmektir. Ben ise muhayyelem yüzünden mesudum,” der.²⁴ Kendi ruh hâlini filozofun ruh hâliyle örtüştürerek, filozofu tasvir etmiştir. Ayrıca kendisini de filozof olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ortaya koyduğu ana sorun, filozofun ruh hâlinin saflaşması, sorunlara mesafeli durmasıdır.

Felsefe hakkında verdiği açıklamalara bakıldığında, Gökalp, felsefeyi çok geniş bağlamlarda kullandığı görülmektedir. İlimlerin anası, toplumsal sorunlarla uğraşan umumi bir ahlak, iradenin ulvi gayelerini araştıran disiplin, yöntem olduğu, aklın kalbi yorumlama tarzı, hakikati arayış bağlamlarında felsefe ve filozof terimleri kullanılmıştır. *Felsefe Dersleri* adlı kitapta, felsefe, modern ve akademik bir tarzda tanıtılmıştır. Bununla birlikte, Gökalp’in yazılarında sergilediği kaygı ve ortaya koyduğu veriler, onun, toplum felsefesi yapma çabasında olduğunu göstermektedir.

Toplum Felsefesi

Felsefenin çok çeşitli tanım ve tasvirleri yapıldığı gibi, felsefenin bir dalı olan toplum felsefesinin de çok çeşitli tanım ve tasvirleri yapılır. Felsefeye ilişkin tanım ve tasvirlerin her birinin tartışmaya açık olması gibi, benim yaptığım tanım da tartışmaya açıktır. Bu tespitler göz önünde bulundurarak şu tanımı yapabiliriz. Toplum felsefesi, toplumun değerlerini, kurumlarını, geleneklerini, tarihini çeşitli yönleriyle eleştirel bir tarzda inceleyen, alanlara ilişkin kavramları tanımlayan, ilkeleri belirleyen, ilkelerle kurumlar arasındaki ilişkileri açıklayan, bütünlüklü sonuçlara varma çabasında olan felsefe disiplini. Toplumsal sorunlarla ilgilenen düşünürler, içinde bulundukları dönemde toplumun temel sorunlarının neler olduğu ve bu sorunların nasıl çözüleceği hakkında düşünce üretirler. Sorunun temellendirilmesinde kullanılan malzeme, toplumun tarihinden, inançlarından, dönemin siyasi düşüncelerinden derlenir. Bu bağlamda sorun alanının ilkeleri, kavramları ile alanı doğrudan etkileyen diğer unsurların teorik temellendirmeleri yapılır ve sorun hakkında bütünlükle bir çerçeve çizilir.

Ziya Gökalp'in felsefeye ilişkin görüşleri ve çeşitli alanlarla ilgili düşünceleri değerlendirdiğinde, Gökalp'in toplum felsefesi yaptığı söylenebilir. Toplum felsefesine yönelmesinin çeşitli nedenleri vardır. Bu nedenlerin başında, değerler, kurumlar başta olmak üzere, çöküşünün son aşamasına gelmiş bir toplumun düşünürü olması gelmektedir. İkinci neden, Pozitivizm, Materyalizm, Marksizm, Sosyal Darwinizm, Sosyalizm gibi toplum felsefelerinin döneme hakim oluşudur. Üçüncü neden, sosyoloji temelli felsefe yapan Fransız sosyoloji okulunun etkisidir. Sıralanan bu şartlar, Gökalp'in toplum felsefesi yapması için gerekli ortamı sağlamışlardır.

Gökalp'in, üzerine düşündüğü tüm konular, toplumsal sorunlarla ilişkilidirler. Yaşadığı dönemde toplumun içinde bulunduğu şartlar, bu tavrı kaçınılmaz kılmıştır. Ağırlıklı üzerinde durduğu konular, millet, devlet, hars (kültür), medeniyet, bilim, töre, tarih, din, İslam, Osmanlılık, cemiyet, sosyoloji, iktisat, hukuk, halk, Türkçe, siyaset gibi toplumun omurgasını oluşturan unsurlardır. Dolayısıyla onun felsefe anlayışı da toplumsal sorunlar bağlamında gelişmiştir. Bu anlayışı "Felsefi Vasiyetler" (1922) adı altında yayımlanan üç yazının içeriklerinde açıkça ortaya konmaktadır.

Babasına, Hocasına ve Pirine ait olduğunu bildirdiği vasiyetlerden babasına ait olan, Namık Kemal'i takip etmesi ve hem kendi kültürünü hem de Batı medeniyetini tanımasıdır.²⁵ Hocasının vasiyeti, inkılap için Türk milletinin sosyolojisini ve psikolojisini bilmek ve kanuni esasiyi de bu unsurlara dayandırılmasıdır.²⁶ Pirinin vasiyeti, meşrutiyet çerçevesinde matbuatın serbest olmasıdır.²⁷ Üç vasiyetin içeriğinin de toplum sorunları olduğu göz önüne alındığında ve ülke sorunları hakkında umut felsefesi, kurtuluş nazariyesi araması,²⁸ felsefeyi toplum sorunlarının çözüm yolu olarak gördüğünün işaretleridir. "Eski Türklerde Felsefe" (1922) adlı yazısında, eski Türklerde²⁹ dinden ayrı bir felsefenin olmadığını, din ile felsefenin aynı şey olduklarını belirtmiştir. Eski Türk felsefesini tetkik etmekle, eski dini tetkik etmiş olacağını bildirmiş, bu başlık altında eski Türk dinini anlatmıştır.³⁰ Gökalp'in bu tutumu, eski çağlarda felsefe ile dinin aynı anlama geldiğini kabul ettiğini göstermektedir. Bu tanımlama onun düşüncelerini anlamak açısından önemlidir. Çünkü, Türkçülük üzerinde temellendirmek istediği yeni toplumsal yapının, Türklük örneği olarak eski Türkler temel alınmıştır. Demokrasi, kadın hakları, özgürlükler gibi yeni yönetim biçiminin getirdiği değerlerle, eski Türk değerlerinin örtüştüğü kanaatindedir.³¹ Eski Türklükle kurulmak istenen yeni toplumsal yapının ilişkilendirilmesi, eski Türk inançlarını felsefi bir temelde yorumlama gereğini ortaya çıkarmıştır.

Gökalp'in toplum felsefesini nasıl yaptığını, ilim ve ahlak gibi temel felsefe problemlerini yorumlayışından, mefkure ile Türkçülüğü temellendirme tarzından hareketle görebiliriz.

Ziya Gökalp, *ilmi* de toplum bağlamında yorumlamıştır. Ona göre, asri milletlere katılmak için zorunlu bazı şartlar vardır ve bunlardan en önemlisi de ilme doğru gitmektir. "İlme Doğru" (1922) yazısında, ferdin kendisine mahsus düşüncüsü, duyusu, iradesi olduğu gibi, milletlerin de bu kabilden ruhi melekeleri olduğunu bildirmiştir. Milletlerin düşüncüsü, ilim ile felsefe; duyusu, din ile sanat; iradesi, ahlak, siyaset ve iktisattır. Başka bir deyişle asri bir millet, müspet ilimlerde düşünen bir mahluk demektir.³² Böylesine önemli bir konunun ne türden özelliklere sahip olduğunu da açıklamıştır. Ziya Gökalp'e göre ilim, mazideki hadiselerden istidlalen, istikbaldeki vak'aları keşfeden bir meleke-i fazıladır.³³ İlim, cemiyetin bütün fertlerini müşterek kanaatlerle birbirilerine bağlaması yanında, iyi ile kötüyü de gösterir. Ayrıca ilim, gelenekçiler ile yenilikçiler arasındaki tartışmalarda

belirleyicidir. Sağlık konusunda sıhhi olan ile marizi olanı tespit ettiği gibi, içtimai meselelerde de benzer bir görevi üstlenir. İçtimaiyat, toplumsal konulardaki sağlıklı ve zararlı olanları tespit etmektedir.³⁴ Gelecekte ortaya çıkacak unsurları da cemiyetlerin tekamül süreçlerine bakarak tespit etmek mümkün hâle gelmektedir.³⁵ Asri devlet, bir halk hükümeti olduğu kadar, aynı zamanda bir ilim hükümetidir. Asri millet, sanayisiz, genel sağlık siyaseti olmaksızın, şimendifersiz, elektriksiz, refahsız kalmaz. Bütün sorunları çözmek için ilme doğru gitmek gerekir.³⁶ İlim insanların yıllarca çalışarak ulaştıkları keşiflerin zembereği, mesleki mefkûrelerdir. Mefkûresiz adamların hakiki ilim adamı olamadıkları bundan ileri gelir.³⁷ Gökalp'in ilimle ilgili ortaya koyduğu veriler, ilmin nasıl bir yapıya sahip olduğu ve ilmin nasıl yapılacağını tartışıp sergilemekten çok, kurumlaşmış bir yapı olarak ilmin modern toplumdaki önemini sergilemektedir. İlim, bilim ya da bilgi felsefeleri çerçevesinde incelenmemiş, toplum felsefesi bağlamında değerlendirilmiştir.

Gökalp, "Bugünkü Felsefe" (1912) adlı yazısında *ahlakla* ilgili olarak şunları dile getirmiştir: Sonunda felsefe, kendi hususi malikanesine çekilmiş, içtimai hayatı idare eden, siyasi, hukuki, ahlaki değerlerin takdiri ve insanlığı yüceltecek yeni değerlerin kurulmasıyla meşgul olmaya başlamıştır. Bugünkü felsefe, umumi bir ahlaktır.³⁸ On yıl sonra yazdığı "Ahlaka Doğru" (1922) adlı yazısında bildirdiğine göre, insana normal gösteren ilim, orijinali gösteren deha olduğu gibi, ideali *mefkûreyi* tanıtan da ahlaktır. Bu üç manevi servet, kıymetleri itibarıyla muayyen bir meratip silsilesine tabidirler. Dahi, kıymetçe ilmin üstündedir. İlim, usul vasıtasıyla yapıldığından, herkes çalışarak az çok ilim sahibi olabilir. Deha ise, fitratın bir mevhibesidir. Çalışmakla dahi olunmaz. Dahilerin ruhlara verdikleri vecdler, ilim adamlarının temin ettikleri menfaatlerden daha yüksektir. İlim, faydacı, maddi ve beynelmileldir; deha millîdir. Deha, ilimden üstünken, ahlak da dehadan üstündür. Ahlakın kıymeti, diğer içtimai kıymetlerle ölçülmekten münezzehtir.³⁹ Bir milletin fertleri arasında en güçlü bağları meydana getirecek bağ, yalnız ahlaktır. Ailenin esas olan *velayeti hassa* ile devletin temeli olan *velayeti amme* kuvvetlerini ahlaktan alırlar. Ahlakı zayıf cemiyetlerde, aile içinde babanın, cemiyet içinde hükümetin manevi nüfuzları zayıftır. Ahlak, irademizin banisi olduğuna binaen, terbiyenin de esasıdır. Bundan başka, insanları mesud eden yegane amil de ahlaktır.⁴⁰ Ahlakın kılavuzu vicdandır. Olgun bir yaşa gelmiş her fert, ah-

laki düsturları vicdanlarında ezeli bir kalemle hakkolunmuş gibi hazır bulurlar.⁴¹ Bu görüşler, onun ahlaki toplumun merkezine yerleştirdiğini göstermektedir. Felsefenin ahlak şekline geldiğini belirtmesi ve ahlakın toplumun merkezine yerleştirmesi, felsefenin de toplumsal merkezinde yer aldığı sonucunu vermektedir.

Büyük milletlerin her biri, medeniyetin hususi bir sahasında, en yüksek noktaya çıktıklarını belirten Gökalp'e göre, Eski Yunanlılar estetikte, Romalılar hukukta, Yahudilerle Araplar dinde, Fransızlar edebiyatta, Anglosaksonlar iktisatta, Almanlar musiki ile felsefede en yüksek noktaya çıkmışlardır. Türkler ise ahlak alanında birinciliği kazanmışlardır.⁴² Ona göre Türk tarihi, baştan sona ahlaki faziletlerin sergisidir. Türklerin mağlup ettikleri milletlere, onların milli ve dini varlıklarını sürdürmeleri için muhtariyet vermeleri, ahlaki özelliğin bir göstergesi olarak sunulmuştur. Kapitülasyon örneğinde olduğu gibi yapılan iyilikler, sonradan Türkleri boğmak için zincir olarak kullanılmıştır. Türklerin kapitülasyon vermesi ile kapitülasyon sahiplerinin bunu Türkleri boğmak için kullanması, Türkleri diğerlerinden ayıran en önemli özellik olarak öne çıkarılmıştır.⁴³

Gökalp, ahlakın çeşitli türlerinin olduğunu kabul etmiş ve bunları sınıflayarak tanımlamıştır. Vatani ahlak, mesleki ahlak, aile ahlakı, cinsi ahlak, medeni ahlak, milletlerarası ahlak⁴⁴ olarak sıralanan ahlak türlerinden ne anladığı üzerinde kısaca durmak gerekir.

Eski Türklerde *vatani ahlakın* çok kuvvetli olduğunu, Gök Tanrı ile *il*⁴⁵ arasındaki ilişkiye dayanarak ileri sürmüştür. Kuvvetli ilişkinin göstergesi olarak, her Türk'ün Gök Tanrı'nın gölgesi olan *il*e yani millete bağlılığına işaret etmiştir. Ayrıca Mete'nin, savaşmamak için atını ve karısını düşmanlarına vermesi de vatani ahlak için diğer bir örnektir.⁴⁶ Eski Türklerin, töreyi kültür olarak kabul ettiklerini ve töreye bağlılıklarını da Kaşgarlı'ya atıfla belirtmiştir.⁴⁷ Dönemin yönetim şekli, şölen, kurultay gibi unsurların yapıları, eşitlik, sulh, kadın erkek eşitliği, Orhon Yazıtları'nda dile getirilen hakanın halkın sorumluluğunu yüklenmesini ve halkın savaşı kaybetmesi durumunda devleti aramaları gibi unsurlar *vatani ahlak* örnekleri olarak sunulmuştur.⁴⁸ Toplumsal varoluşun temel dayanağı olan *millet* ya da *vatan* esas alındığında, millete bağlılık şeklinde tanımlanan vatani ahlak, çok önemsenmiştir.⁴⁹ Türkler gibi siyasi düşmanları çok bulanan milletler için, en büyük dayanak vatani ahlaktır.

Vatani ahlak, kuvvetli bulunmazsa ne istiklal ne hürriyet ne de vatanın bütünlüğü korunabilir. O hâlde Türkçülük, her şeyden çok, millet ve vatan mefkûrelerine kıymet vermelidir.⁵⁰

Mesleki ahlak, önem açısından ikinci sıradadır. Eski Türkler, mesleğe yol demişler ve yolda büyüklüğü soyda büyüklükten değerli görmüşlerdir.⁵¹ Ahilerin meslekler üzerindeki etkisi ile Osmanlı lonca sisteminin devam etmesi üzerinde durulmuş, artık ihtiyaçları karşılayamadıklarından loncaların yeniden düzenlenmeleri gerektiği belirtilmiştir. Gökalp'e göre, her meslek örgütü kendi bölgesinde ve ülke çapında teşkilatlanmalı ve kendi sorunlarını çizecek konfederasyonlara ulaşmalıdır.⁵² Meslek elamanlarının hayatlarını güvenceye almak, mesleği verimli bir şekilde dönüştürecek gerekli yenilikleri yapmak, bu çerçevede toplumun ihtiyaçlarını iyi bir şekilde karşılamak, meslek ahlakı bağlamında değerlendirilmiştir.⁵³

Aile ahlakı başlığı altında, eski Türkler'de aile adları, soy, aile içi ilişkiler, kadın erkek eşitliği üzerinde durulmuştur. Ahlaka ilişkin bir şey söylenmemektedir.⁵⁴ *Cinsi ahlak* başlığı altında, Türk boylarından Yakutların Ayzıt adlı tanrıçasıyla kadınların davranışı üzerinde durulmaktadır.⁵⁵ Boyların yaşama özelliklerine ilişkin anlatılan verilerden, Türklerin aile ve cinsi ahlak konusunda çok üstün oldukları sonucuna varmaktadır. Ona göre, Türkler eski ahlaklarını tamamıyla kaybetmişler. İran ve Yunan medeniyetlerinin tesiriyle kadınlar esarete düşmüşler, hukukça da aşağı seviyeye inmişlerdir. Türkçülük akımı doğar doğmaz, feminizm mefkûresi de doğmuştur. Gelecekteki Türk ahlakının esasları, millet, vatan, meslek ve aile mefkûreleri ile beraber demokrasi ve feminizm olacaktır.⁵⁶

Medeni ahlakı, medeniyet zümresine karşı vazifeler ve hukuki haklar çerçevesinde ele almıştır. Medeni ahlak, menfi ve müspet olmak üzere iki gayesi vardır. Menfi gayesindeki esas, adalettir. Fertlere hiçbir surette tecavüz edilmemelidir. Müspet gayesinin esası ise şefkattir. Şefkat, fertlere daima iyilik etmektir. İkinci müspet gaye, yapılan mukavelelere bağlı kalmaktır. Medeni ahlak, bilhassa fertlerde, şahsiyetin yüksek olmasına dayanır.⁵⁷ *Milletlerarası ahlak* kısmında, fertlerin birbirlerine karşı iyilik sever ve iyilik yapar olmasının medeni ahlak adımı aldığını, milletlerin birbirlerinin iyiliklerini istemeleri ve birbirlerine iyilik yapmalarına da milletlerarası ahlak adı verildiğini bildirmiştir.⁵⁸

Gökalp, ahlaki bireyler arasındaki ilişkileri temellendiren, dayandığı ilkeler, gaye ve erdemler gibi felsefi bağlamda değerlendirmekten çok, bireyin topluma karşı sorumlulukları açısından ele almıştır. Ahlakı, vatani, mesleki, ailevi, cinsi, medeni, milletlerarası olarak sınıflandırması da, ahlakın bireylilik esasına değil, toplumsallık esasına dayandığını göstermektedir. Ele alınan ahlak türlerinin her biri kendi başına değerlidir. Bütün toprakları işgal altında olan bir toplumda vatani ahlakın öne çıkarılması gerekliliktir. Çökmüş bir toplumun iktisadi yapısını ayağa kaldırmanın başta gelen unsurlarından biri de mesleklerin iyi bir şekilde işletilmesidir. Mesleklerin iyi işletilmesi, meslek ahlakının yüksek olmasına bağlıdır. Diğer ahlak türleri de çöküş bağlamında değerlendirilebilir. Ahlak türlerinin içerikleriyle ilgili bildirdikleri oldukça zayıftır. Ahlakı açıklarken kökene eski Türkleri (İslam öncesi) alması, problemi, felsefi olmaktan çok, siyasi bir tavırla yorumladığını göstermektedir. Bununla birlikte, ahlak, ideali ya da mefkûreyi tanıtan unsur olarak görüldüğünde⁵⁹ ve Eski Türkler ideal olarak yorumlandıkları göz önüne alındığında, Gökalp tutarlı bir sonuca varmıştır.

Ziya Gökalp'in düşüncelerinde önemli bir yere sahip olan *mekfûre*, bir yandan onun toplumsal sorunları yorumlamada bir yandan da felsefi bir tavır sergilemede kullanılmıştır. Başka bir deyişle, toplum felsefesi yapmanın en iyi örneklerinden biri mefkûre temellendirmesi olmuştur. "Mefkûre Nedir?" (1922) adlı yazıda, mefkûre sorununa kıymetlerin (değerlerin) kökenini tartışmak için değindiğini belirtmektedir.⁶⁰ Ona göre, mefkûre değişimlerine bağlı olarak kıymetler de değişmektedir.⁶¹ Ayrıca, dünürler mefkûreyi farklı tanımladıkları gibi, mefkûre toplumlara göre değişmektedir.⁶² İçtimaiyat ilmine dayanarak mefkûreyi tanımladığını belirten Gökalp'e göre mefkûre, istikbalde vasil olacağımız gaye, bir hedef demek değil, *cemiyetin buhranlı dönemlerinde yaşanan bir hayat tarzıdır*. Diğer dönemlerde, fertler, ferdi hayatlarıyla meşgul olduklarından cemiyet hayatı gayet zayıftır. Fertlerin uyanık bulunduğu bu dönemlerde, cemiyet uykuya dalmış gibidir.⁶³ Gökalp'e göre eski filozoflar, ekseriye mefkûre ile şeniyeti (gerçekliği) birbirinin zıddı gibi görmüşler ve bir şey mefkûreyse, şeniyet olamaz, şeniyetse, mefkûre mahiyeti alamaz düşüncesini savunmuşlardır.⁶⁴ Mefkûre, yeni doğduğunda, canlı bir şeniyet (gerçeklik), hakiki hayat halindedir. Ancak olağanüstü durumlarda ortaya çıkan mefkûreler, kısa sürede fertleri yordduğundan, fertler eski

hayatlarına, yaşayış tarzlarına geri dönerler.⁶⁵ Mefkûre, ferdi bir fikir değil, içtimai bir gerçekliktir ve bu nedenden dolayı fertler tarafından meydana getirilemezler. O, içtimai sebeplerden kendi kendine doğar. Mefkûre mevcut olduğu için, fertler tarafından keşfedilirler. Mefkûre, bir şeniyet (gerçeklik) olduğu için, onun da ilmi yapılabilir. Bu ilim, tabii ilimler gibi müspet usullere bağlı kalan sosyolojidir.⁶⁶

Gökalp'e göre, maddiyat alanında bilmek, yapabilmektir. Mefkûreler ve kıymetler (değerler) sahasında, bilmek yapabilmek değildir, *belki yapabilmek, bilmektir*.⁶⁷ Mefkûre birçok kıymetleri yarattığı gibi, kıymetler de birçok müesseseleri vücuda getirir. Buna binaen, millî harsın haliki (yaratıcısı) mefkûredir. Mefkûreye yaratıcı mefkûre denmesinin nedeni budur. Bir milletin mefkûresi inkişaf etmeden, o milletin istikbalde ne gibi kıymet hükümlerine malik olacağı malum değildir. Bir kere yeni mefkûre inkişaf edince, derhâl o milletin istikbali ne olacağı anlaşılır. Yeni mefkûre zuhur eder etmez, eski kıymet hükümleri zail olmaya, bunların yerine yeni mefkûreden doğan yeni kıymet hükümleri meydana çıkmaya başlar. Bu kıymet hükümlerinden de ahlaki, hukuki, siyasi, bedii (sanat), iktisadi mahiyette, birçok yeni müesseseler, yeni kaideler doğar. İşte bu sayılan hadiselerin mecmuuna millî hars namı verilir. *Milletin hem istikbalini haber veren, hem de istikbaldeki millî harsını yaratan mefkûredir*.⁶⁸

Çeşitli mefkûrelerden yalnız birisini doğru telakki edip diğerlerini yanlış addetmek Gökalp'e göre ülkedeki fikri hastalıklardan biridir.⁶⁹ Toplumlar, yapıları gereği farklı grupları içinde barındırdıkları gibi, farklı bağlamlarda tanımlanarak da yeni öbekler oluşturulur. Örneğin, millet, devlet, vatan, halk, kavim, ümmet, medeniyet zümresi, sınıflar, meslekler gibi unsurların her biri farklı mefkûrelerin oluşmasını sağlamaktadırlar. Mefkûreler ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, onların temelinde *vatan mefkûresi* bulunur.⁷⁰ Mefkûresiz olmanın bedelinin ağır olduğunu bildiren Gökalp, millî mefkûreden mahrumiyet, Türkleri millî iktisattan mahrum ettiği gibi, lisanın sadeleşmesini, güzel sanatlarda millî üslupların gelişmesini engellediği düşüncesindedir.⁷¹ Gökalp'e göre diriltici ve yaratıcı bir mefkûreye malik olan devlet, *ölümsüzdür*.⁷² Bu görüşün temelinde, mefkûreli milletlerin fertleri iradeli, mefkûresiz milletlerin fertlerin de iradesiz olduğu kabulü vardır.⁷³ Çünkü mefkûre, şimdinin eğiticisi, geleceğin yaratıcısı, geçmişin gerçekliğidir. Mefkûre, milletin mazisinden gelip onu istikbaline doğru iten, fikri bir hamlesidir.⁷⁴ Mefkûreye yüklenilen bu

anlamlar, devleti ebedileştirdiğinden, toplumsal varoluşun da sürekliliğini güvence altına alınmaktadır. İradenin mefkûreye bağlanması, mefkûrenin akıl gibi bir yetenek hâline getirir ki Gökalp bunu kastetmemektedir. Onun kastettiği, iradenin en iyi şekilde kullanılabilmesi, mefkûre bağlamında gerçekleşmesidir. Mefkûrenin tanımlanması, içerdiği özellikler, farklı alanlarla bağlantıları, tutarlı bir şekilde ele alınmıştır.

Gökalp'in toplum felsefesi kaygısı en iyi *Türkçülüğün Esasları* adlı kitapta görülmektedir. Adı geçen kitabın "Felsefi Türkçülük" bölümünde felsefeyi bilimle karşılaştırmalı bir şekilde ele alarak bu konudaki anlayışını ortaya koymuştur. Ona göre ilim, nesnel ve müspet olduğu için milletlerarasıdır ve bundan dolayı ilimde Türkçülük olmaz. Fakat felsefe, ilme dayanmış olmakla birlikte ilmi düşünüşten başka türlü bir düşünüş tarzıdır. Felsefenin nesnel ve müspet unvanlarını alabilmesi, ancak bu sıfatları haiz olan ilimlere uygun olması sayesinde. İlmin kabul etmediği hükümleri felsefe kabul edemez. İlmin ispat ettiği hükümleri felsefe ortadan kaldıramaz. Felsefe bu iki kayıt dışında tamamen hürdür.⁷⁵ Felsefe, ilimle tenakuza düşmemek şartıyla ruhumuz için daha ümitli, daha vecidli, daha teselli verici, daha çok saadet bağışlayıcı, büsbütün yeni ve orijinal faraziyeleri meydana getirebilir. Zaten felsefenin vazifesi, bu gibi faraziyeleri ve görüşleri arayıp bulmaktır. Felsefenin kıymeti, bir taraftan, müspet ilimlerle ahenkli olmasının derecesiyle, diğer cihetten, ruhlara büyük ümitler, vecidler, teselliler ve saadetler vermesiyle ölçülür. Demek ki felsefenin bir sahası nesnel, diğer sahası öznel. Buna göre felsefe, ilim gibi, milletlerarası olmaya mecbur değildir; millî de olabilir. Bundan dolayıdır ki her milletin kendisine göre bir felsefesi vardır. Yine bundan dolayıdır ki, ahlakta, estetikte, iktisatta olduğu gibi, felsefede de Türkçülük olabilir.⁷⁶ Felsefe, maddi ihtiyaçların zorlamadığı ve mecbur etmediği, menfaatsiz, garazsız, karşılıksız bir düşünüşdür. Bu nevi düşünüşe "speküstasyon" adı verilir. Bunun Türkçedeki karşılığı *muakale*dir.⁷⁷ Bir millet, muharebelerden kurtulmadıkça ve iktisadi bir refaha ulaşmadıkça, içinde muakale yapacak fertler yetişmez. Çünkü muakale (speküstasyon) *düşünmek için düşünmektir*. Türkler şimdiye kadar huzur ve rahata ulaşamadıklarından, hayatını muakaleye vakfedecek az kişi yetişmiş, bunlar da düşünüş yollarını bilmediklerinden mefkûrelerini iyi idare edememişler ve ekseriyetle, dervişlik ve kalenderlik çıkmazlarına sapmışlardır.⁷⁸ Az sayıda filozof yetişmesinin nedeni, Türklerin spekülâtif düşünceye istidatsızlıkları değil, doğa bilimleri ve iktisadi refahta gerekli

seviyeye ulaşamamalarıdır. Ayrıca Türkler yüksek felsefe bakımından geri kalmış olup, halk felsefesi açısından bütün milletlerden üstündürler.⁷⁹ Halk felsefesinin üstünlüğünü, savaş kazanmayla ilişkilendirmiştir.⁸⁰ Halk felsefesi itibarıyla Türkler, İngilizleri Çanakkale'de, Yunanlıları Anadolu'da yendiği için üstündür. Daha önce bütün savaşları kazanmasının nedeni de halk felsefelerinin üstünlüğünden kaynaklanır.⁸¹ Halk felsefesi üstünlüğü nedeniyle maddi güçler denkleştiğinde Avrupalıları yeniden yenmeye başlayacağız.⁸² Felsefi Türkçülük, Türk halkındaki bu millî felsefeyi arayıp meydana çıkarmaktır.⁸³ Felsefeyi tanımlayış tarzına bağlı olarak siyasi bir öğreti olan Türkçülüğü temellendirme tarzı arasındaki bağlar açıktır.

Ziya Gökalp'in düşünceleri arasında, biçimsel olarak *teori* özellikleri gösteren *Türkçülük* görüşüdür. Türkçülüğün nasıl bir yolla teorileştirildiğini *Türkçülüğün Esasları* adlı kitabından takip etmek mümkündür. Adı geçen kitapta ilk iş olarak Türkçülük tarihi ile tanımını vermiştir. Ona göre Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir. Türkçülüğün mahiyetini anlamak için, millet adı verilen zümrenin mahiyeti tayin edilmelidir.⁸⁴ Millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir topluluktur.⁸⁵ Ayrıca, Türkçülüğün mahiyetinin daha iyi anlaşılması için, Türkçülük tarihi, Turancılık, millî kültür ve medeniyet, halk, Garp, Tarihi Maddecilik, içtimai mefkûre, millî vicdan, millî tesanüd, hars ve tezhip gibi konular Türkçülük açısından incelenmiştir.⁸⁶ Milleti temel alışı da doğrudan kaygılarıyla ilişkilidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Gökalp'e göre, milliyet ruhunun girdiği her yerde büyük bir terakki ve tekamül gerçekleştiğini umumi bir kaide olarak tarih göstermektedir.⁸⁷ Gökalp, düşüncesinin temel unsurlarının tanımlarını verdiği gibi, bu temel unsurun neden benimsendiğinin gerekçesini de sunmaktadır. İleri sürülen gerekçe, onun düşüncesindeki önemli varsayımlarından biridir.

Türkçülüğün Esasları adlı kitapta verilen tanım ve varsayımlardan hareketle oluşturulan bölümler, Türkçülük düşüncesinin omurgasını oluşturmaktadır. Gökalp'in *Türkçülüğün Programı* adı altında sunduğu, *Dilde Türkçülük*, *Estetik Türkçülük*, *Ahlaki Türkçülük*, *Hukuki Türkçülük*, *Dini Türkçülük*, *İktisadi Türkçülük*, *Siyasi Türkçülük*, *Felsefi Türkçülük* bölümlerinin her biri, Türkçülük açısından temellendirilmektedir. Türkçülük başlığıyla ele alınan konular bir araya getirildiğinde, toplumsal sorunların tümünü kuşatması yanında, toplumsal sorunların tümünü de

Türkçülük açısından değerlendirilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle, düşünceleri bir sistematığe kavuşmaktadır.

Değerlendirmeler

Gökalp'in içinde bulunduğu şartlar, kaygılarını, dolayısıyla da düşüncelerini büyük ölçüde biçimlendirmiştir. "Felsefi Vasiyetler"de yaptığı vurgular, Eski Türklerde felsefeyle inancın aynı şey olduğunu belirtmesi, ahlak ile felsefeyi örtüştürmesi ahlaki birey merkezli değil de toplum merkezli yorumlaması, yukarıda sıralanan felsefeye ilişkin görüşler, Gökalp'in, felsefeyi toplum sorunlarını temellendirme aracı olarak gördüğünü ortaya kaymaktadır. Ele aldığı konuların içerdiği sorunların nedenlerini ve çözümlerini felsefi düşüncelerde aradığından, felsefeyi en önemli kaynak olarak gördüğü söylenebilir. Diğer yandan felsefeyi usul (yöntem) dolarak gördüğünden, bütün sorunların çözümünde bu usulü takip etmek gerektiği düşüncesindedir. Hakkında görüş bildirdiği konuların incelenmesinde analitik bir tavrın olduğunu söylemek güç olmakla birlikte, bazı konularda analitik tavır görülmektedir. Ele aldığı bütün konuları birbirleriyle ilişkili ve bütünlüklü bir yapı olarak ortaya koyduğundan felsefi bir tavra sahiptir. Konuların tümü toplumla ilgili olduğundan, toplum felsefesi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Gökalp'in toplumun sorunlarıyla ilgili teorik düşünceler ürettiği, onun hakkında çalışanların ortak görüşüdür. Ağır eleştiriler yanında makul değerlendirmeler de yapılmıştır.

Necmettin Sadak, 1925 yılında, *Türkçülüğün Esasları*'nı inceledikten sonra, Gökalp'in kitap türünden bir çalışmasının olmadığını, dolayısıyla düşüncelerini sistemleştiremediğini bildirmiştir.⁸⁸ Saffet Örfi, *Gökalp ve Mefkûre* (1925) adlı çalışmasında, Gökalp'in ilim adamı olarak görmekten ziyade *muhayile* ve *irade* insanı olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.⁸⁹ Saffet Örfi'ye göre dogmatik olan Gökalp, ilmi ilim için yapmamış, ilmi ideali için yapmış ve tatbik etmiştir. Durkheim'ın tecrübe dediği eserleri, Gökalp'in elinde Türk cemiyeti için birer *nas* olmuştur.⁹⁰ Bu görüşler, Gökalp'in eksikliklerine ve tutumuna ilişkin eleştirel değerlendirmelerdir. Eleştirel değerlendirmelerden birini de Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp* (1951)

adlı çalışmasında yapmıştır. Erişirgil'e göre Gökalp, Avrupalıların anladığı gibi, alim ve filozof değil, fikirlerinde de orijinallik bulunmaz. O, Sokrates gibi millet eğitimcisi olmaya çalışan, Şark âleminin iyi bildiği *pir, şeyh, arif* nevinden insanların modern tipidir.⁹¹

Filozof Gök Alp (1933) adlı kitabın yazarı Enver Behnan'a göre Gökalp, felsefede materyalist değil, maneviyatçı (*spiritualist*) bir filozoftur. Felsefi makalelerinde aşlamak istediği felsefi inanış berbini (kötümser) felsefe değil, nikbini (iyimser) felsefe olmuştur. Nikbinlik (iyimserlik) felsefesini mefkûre şeklinde telkin etmiştir.⁹² Köprülü'ye göre Gökalp, her şeyin üstünde sistemcilik kabiliyetine malikti. Ortaya koyduğu sosyoloji anlayışı da tamamıyla ameli ve tatbiki mahiyette, millî ve içtimai felsefe niteliğindedir.⁹³ Takiyettin Mengüşoğlu, onu Tanzimat'la başlayan Batıcılık hareketini fikir bakımından temellendirmeye çalışan Tanzimat düşünürü olarak tanımlamıştır. Cumhuriyet inkılabıyla hiç ilişkisinin olmadığını iddia etmiştir.⁹⁴ Orhan Türkdogan'a göre Gökalp'i kendinden önceki bilim insanlarından ayıran özelliklerinden biri de sosyolojik kavramların sistematiğini vermesidir.⁹⁵ Taner Timur, modern hayatımıza sosyolojiyi sokan, Meşrutiyetin en etkili düşünürü⁹⁶ olarak kabul etmekte ve toplumsal analizlerine bakıldığında özgün bir sosyolog olmadığı⁹⁷ görüşündedir. Emre Kongar'a göre Gökalp, her şeyden önce bir öncüdür. Toplumbilimin ve ulusal ideolojinin Türkiye'de öncülüğünü yapmıştır. Bu nedenle de bütün öncülerin taşıdığı onuru taşır ve yanlıları da birlikte getirir.⁹⁸ Necati Akder'e göre, Gökalp'teki ilim ve ideal cepheleleri, bir nevi hikmet sevgisinde kaynaşmış ve mesleki sistem, açıkça itiraf edilmese de yahut iyice tedvin edilmiş bulunmasa da felsefi surette taçlanmıştı. Akder'e göre, Gökalp filozoftur.⁹⁹

Ülken'e göre, dönemin siyasi ve düşünce şartları, İttihat ve Terakki'nin siyasi hamlesiyle paralel olarak Ziya Gökalp'in içtimai pozitivizmini doğurmuştur. Gökalp, Türkçülük hareketini, İslamcılık ve Garpcılıkla birleştirerek imparatorluğun ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji meydana getirmeye çalışırken ilmi esas aldığını ileri sürmüştür. O, toplumayol gösterici önder olarak, düşüncelerini A. Comte ve E. Durkheim'in siyaset felsefelerini esas alan içtimaiyat ilmine dayandırmıştır.¹⁰⁰ Sürgünden döndükten sonra, özellikle *Küçük Mecmua*'da yazdığı yazılar, münzevi ruhu, onun daha az faal, fakat daha fazla filozof olduğunu göstermektedir.¹⁰¹ Türkçülüğü sistemli bir hâlde ifade etmiştir.¹⁰² *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*

adlı kitabında bu üç akımı uzlaştırmanın *felsefi esaslarını* vermek istemiştir.¹⁰³ Gökalp'in *içtimai felsefesinin* temel taşı, Durkeim içtimaiyatı ve bilhassa değer yargıları ve gerçeklik yargıları hakkındaki fikirleri teşkil etmiştir.¹⁰⁴ Ülken'e göre Gökalp, kelimenin dar anlamıyla filozof değildir. Çünkü, kendi ortaya koyduğu bir bilgi kuramı ve sistemi yoktu. Fakat o, meşgul olduğu Batı ilmine dayanarak cemiyetimizin bütün meselelerini en etraflı ve sistematik görmüş olan ilk büyük mütefekkidir.¹⁰⁵ Ziya Gökalp, sistematik Batı düşüncesinin memleketimizdeki ilk örneklerinden biridir. Felsefenin fantezi veya meraktan fazla bir şey, doğrudan doğruya hayata ve topluma bağlı sistemli bir düşünce olduğunu bize o göstermiştir.¹⁰⁶

Niyazi Berkes, "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi" (1959) adlı yazısında, Ziya Gökalp hakkında önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Berkes'in bildirdiği gibi, 1909-1919 arasında toplum ve siyaset felsefeleri başlıca ilgi alanındırlar.¹⁰⁷ Ziya Gökalp, söz konusu dönemde, idealist-pozitivist bir tavır sergilemiş ve tutunan tek kişi olmuştur. Terimin gerçek anlamıyla filozof olmaktan çok bir siyasal-kültürel ideolog sayılan Ziya Gökalp, Türkiye'de felsefe geleneğinin kurucusu diye bilinir. Onun asıl etkisi, Osmanlı Devleti'nin çöküşü nedeniyle ulusçuluk fikrini temellendirmesiyle gerçekleşmiştir.¹⁰⁸

Dönemin önemli İslamcı düşünürlerinden Efgani, yazdığı reddiyede, bütün felsefe ve bilim tarihini İslam inançlarına aykırı olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁹ Felsefeyle ilgili diğer olumsuz yan, o dönemde felsefenin özel amatörlik süsü olarak bilinmesidir. Kendini filozof olarak tanıtan biri, ne denli çok sayıda Fransız ve İngiliz filozof adı sayar ne denli felsefe görüşleriyle tutarsızlıklar içinde yazılar yazarsa, o kişi filozof sayılmıştır. Tek kazanılan ilerleme, filozofa artık dinsiz gözüyle bakılmıyordu. Felsefe bir dinsizlik değilse bile, bir züppelik, bir fantezi ya da yarı-kaçıklık sayılırdı.¹¹⁰ Gökalp, hem Efgani etkisini hem de felsefeyi içeriksizleştirmesinin önüne geçmiştir. Liselerde felsefe derslerinin okutulması, Darülfünun'da modern programlı felsefe öğretiminin verilmesinde de Gökalp etkilidir.¹¹¹

Berkes'in bildirdiğine göre Gökalp, Kendi düşüncesini *toplumsal idealizm* olarak tanıtmıştır.¹¹² Gökalp'in toplumsal idealizmi, Türk ulusçuluğunun kuramsal bir temel sağlama amacıyla İslam ve Batı felsefe geleneklerinin uzlaştırılması çabasının bir sonucudur. Ona göre felsefi düşünce, Türk düşüncesinin karşılaştığı iki dünyanın getirdiği sorunları

uzlaştırarak anlamaya yarayacak bir rehber olmalıydı. Felsefi düşünce, bir spekülasyon, bir süs, bir bilgiçlik, hatta bilim, teknik eğitimin gereği olan bir şey değil, bir kültür sorunuydu. Felsefenin böyle anlaşılması, Batı'daki anlayışa uymasına ve felsefenin universal hümanist niteliği görüşüne aykırı olmasına karşın ve sonraları siyasi şovenizme dönüşse de, Türkiye'de göze çarpan bir gelenek bırakmıştır.¹¹³ Gökalp'in bilgi nazariyesi ya da bilim felsefesinden ziyade, toplum felsefesi geleneğinde etkili oluşu, felsefeye aşırı bir kültür ödevi tanımak gibi bir saplantının hiç değilse, eğitim, siyaset, ekonomi, din ve ahlak problemlerinin görülmesine bir felsefe rengi sağlamak gibi bir yararı olmuştur.¹¹⁴

Ahmet İnam, "Ziya Gökalp'in Düşünce Çerçevesini Anlama Denemesi" adlı yazısının sonuç bölümünde, Gökalp'in zayıf yanlarını belirtmiş¹¹⁵ ve şunları dile getirmiştir: Gökalp'ten öğrenilecek en önemli şey, onun bize özgü olanı araştırma, oluşturma, yaratma çabasındaki tavrıdır. Zor zamanların adamı olduğu, yakınma kolaylığına sığınmadığı, kendi kültürüne geçmiş olanlar da dahil Batılı toplumbilim ve felsefe çalışmıştır. Öğrendiklerini, kendice içselleştirerek, içinde yaşadığı toplumun sorunlarını anlama, yorumlama, açıklama, değiştirme yönünde uygulama çabasıdır. Çevresi düşüncelerini geliştirmeye uygun değildi. Bir zorluğun değişik cephelerinin olduğunu ve mutlak çözümlere ulaşmanın güçlüğüne farkındaydı. Olgular kurama uymayınca, kuramını değiştirebilecek kadar yürekli idi. Felsefenin yaşayışımızda bir süs, bir lüks değil, yaşamımıza anlam veren, çatışmaları önleyebilen, kültür ve yaşayışımızda önderlik yapabilecek bir uğraş olduğunu gösterdi.¹¹⁶

Taha Parla'ya göre Ziya Gökalp, çağdaş Türkiye'nin en önemli düşünürü ve siyasal-sosyal teorisyenidir.¹¹⁷ Bu düşünce, yukarıda görüşleri kasaca verilen düşünürlerin ortak kanaati olarak öne çıkmaktadır.¹¹⁸ Ortak kanaat, Türkiye'nin en önemli düşünürlerinden biri olduğu ve toplumsal sorunlar hakkında teorik temellendirmeler yaptığıdır. Bir düşünürün önemi, teorik temellendirme yapabilmesiyle yakından ilgilidir.

Türkiye'de düşünce hayatına katkıları¹¹⁹ ve bu çalışmanın genelinde ortaya konulan veriler göz önüne alındığında, Ziya Gökalp'in toplum felsefesi yapmaya çalıştığı rahatlıkla söylenebilir. Düşüncelerinin zayıf ve çelişkili yanlarının çok olmasına rağmen,¹²⁰ Gökalp, topluma karşı sorumluluğunu en üst seviyede yerine getirmeye çalışmıştır. Söz konusu bilinçle, sorun-

ların teorik temellendirmelerini yaparak kendi düşüncelerini oluşturmuştur. Felsefi bir tavırla değerlendirdiği çeşitli konular bütünlüklü bir şekilde düşünüldüğünde Gökalp'in toplum felsefesi ortaya çıkmaktadır. Ancak o, elde ettiği sonuçları *Türkçülüğün Esasları*'nda siyasi bir öğreti şeklinde toplamıştır. Vakit bulup da bütün malzemeyi yeniden değerlendirme imkânı olsaydı, iyi bir toplum felsefesi metni ortaya çıkardı.

Ziya Gökalp'in düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için son yüz elli yılın Türk düşünürlerinin düşünceleri eleştirel ve sistematik bir tarzda araştırılmalıdır. Aynı tarzda Gökalp'in düşünceleri de incelenmelidir. Bu tür çalışmaların sayıları çoğaldıkça, Türkiye'nin düşünce üretimindeki sorunları ortaya çıkaracağı gibi, felsefe anlayışımızın resmini de daha açık bir şekilde sergileyecektir. Böylelikle, düşünürlerimiz gerçek yerlerini alacak ve düşünce geleneklerimiz güçlenecektir.

Dipnotlar

1. Ziya Gökalp, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Ziya Gökalp Makaleler II*, Yay. Haz. Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 40-41.
2. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", *Ziya Gökalp Kitapları I*, Hazırlayanlar, Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çöürüksöken, M. Fahrettin Kırzioğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz, Yay. Haz. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 45-49; Niyazi Berkes, "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi", *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, s. 130.
3. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", *Ziya Gökalp Makaleler II*, Yay. Haz. Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982, s. 1-4.
4. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 5.
5. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 6.
6. İbda: yaratma, meydana getirme. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 7.

7. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 56.
8. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 56.
9. Kalb, iman, sevgi ve nefretin, iyi ve kötü bütün duyguların, anlayış, duyuş, sezis yeteneklerinin kaynağı kabul edilen, insanın manevi varlığının merkezi; gönül (*Misalli Büyük Türkçe Sözlük*).
10. Ziya Gökalp, "Felsefeye Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 33.
11. Ziya Gökalp, "Felsefeye Doğru", s. 33.
12. Ziya Gökalp, "İlme Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 9.
13. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 61.
14. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 61.
15. Malta sürgünü sırasında (1919-1921) yazdığı sanılmaktadır. Bkz. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, Sadeleştiren ve Yay. Haz. Ali Utku ve Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. xii.
16. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 467.
17. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 473.
18. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 473-474.
19. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 473-474.
20. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 473.
21. Ziya Gökalp, *Felsefe Dersleri*, s. 474-475.
22. Ziya Gökalp, "İnsan Telakkisi", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 69.
23. Ziya Gökalp, "Garp Meselesi I", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 148.
24. Akt. Enver Behnan, *Filozof Gök Alp*, Kitap Yazarlar Neşriyatı, Ankara, 1933, s. 40-41.
25. Ziya Gökalp, "Felsefi Vasiyetler: I Babamın Vasiyeti", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 96-97.

26. Ziya Gökalp, "Felsefi Vasiyetler: II Hocamın Vasiyeti", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmuâ'daki Yazılar)* Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul, 1982, s. 102.
27. Ziya Gökalp, "Felsefi Vasiyetler: III Pirimin Vasiyeti", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmuâ'daki Yazılar)* Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 105-107.
28. Ziya Gökalp, "Felsefi Vasiyetler: II Hocamın Vasiyeti", s. 98.
29. Eski Türkler, İslam öncesine işaret etmektedir.
30. Ziya Gökalp, "Eski Türklerde Felsefe", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmuâ'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 277.
31. Bıçak, Ayhan, "Düşünür Örneği Olarak Ziya Gökalp", *Kutadgu Bilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 14, 2008, s. 97-130, s. 109, 118.
32. Ziya Gökalp, "İlme Doğru", s. 9.
33. Ziya Gökalp, "Din, İlmin Bir Netice-i Zaruriyyesidir", *Ziya Gökalp Makaleler I*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 98.
34. Ziya Gökalp, "İlme Doğru", s. 9-10.
35. Ziya Gökalp, "İlme Doğru", s. 11.
36. Ziya Gökalp, "İlme Doğru", s. 11.
37. Ziya Gökalp, "Dine Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmuâ'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 21.
38. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 6.
39. Ziya Gökalp, "Ahlaka Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmuâ'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 17.
40. Ziya Gökalp, "Ahlaka Doğru", s. 18.
41. Ziya Gökalp, "Ahlaka Doğru", s. 18.
42. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 151.
43. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 151.
44. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 152.
45. *İl'i Gök Tanrı'nın* gölgesi ve millet olarak tanımlaması, terime farklı bir anlam verdiğini göstermektedir.
46. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 152.

47. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 153.
48. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 153-155.
49. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 155-156.
50. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 156.
51. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 156.
52. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 157-158.
53. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 158-159.
54. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 159-166.
55. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 167-169.
56. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 169-170.
57. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 270-271.
58. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 272-273.
59. Ziya Gökalp, "Bugünkü Felsefe", s. 6.
60. Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 41.
61. Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", s. 41.
62. Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", s. 42-43.
63. Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", s. 44.
64. Ziya Gökalp, "Mefkûre Nedir?", s. 48.
65. Ziya Gökalp, "Mefkûre ve Şeniyet", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 49.
66. Ziya Gökalp, "Mefkûre ve Şeniyet", s. 52.
67. Ziya Gökalp, "Manevi Hayat Deruni Hayat", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 55.
68. Ziya Gökalp, "Manevi Hayat Deruni Hayat", s. 55-56; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 28.
69. Ziya Gökalp, "Mefkûrenin Nevileri ve Derecatı", *Ziya Gökalp Makaleler VII (Küçük Mecmua'daki Yazılar)*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982, s. 59.
70. Ziya Gökalp, "Mefkûrenin Nevileri...", s. 59-60.
71. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 47.

72. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 71.
73. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 71.
74. Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", s. 73.
75. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 185.
76. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 185-186.
77. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 186.
78. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 186.
79. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 186.
80. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 187.
81. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 187.
82. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 187.
83. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 188.
84. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 16.
85. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 22.
86. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 5-110.
87. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, s. 85.
88. Akt. Necati Akder, "Ziya Gökalp: Alim ve İdealist Şahsiyeti", *AÜDTCF Dergisi*, Cilt III, Sayı 2, 1945, s. 171.
89. Akt. Necati Akder, "Ziya Gökalp...", s. 171.
90. Akt. Necati Akder, "Ziya Gökalp...", s. 172.
91. Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1951, s. 208-209.
92. Enver Behnan, *Filozof Gök Alp*, s. 42.
93. Fuad Köprülü, "Ölümünün 25. Yıldönümünde Ziya Gökalp'e Ait Bazı Hatıralar", *Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1972, s. 147-148.
94. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1968, 171-172.
95. Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Türk Kültürü Yayını, İstanbul, 1978, s. 11.
96. Taner Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 167.
97. Taner Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, s. 220.

98. Emre Kongar, "Ziya Gökalp", *Türk Toplumbilimcileri 1*, Yay. Haz. Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 68.
99. Necati Akder, "Ziya Gökalp...", s. 181.
100. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xi.
101. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xv.
102. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xvi.
103. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xvii.
104. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xxi.
105. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xxiii.
106. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xxvii-xxviii.
107. Niyazi Berkes, "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, s. 126.
108. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 126-127.
109. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 127-128.
110. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 128.
111. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 128.
112. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 127.
113. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 128-129.
114. Niyazi Berkes, "Modern...", s. 129.
115. Ahmet İnam, "Ziya Gökalp'in Düşünce Çerçevesini Anlama Denemesi", *ODTÜ İnsan Bilimler Dergisi*, VII/1, 1988, s. 51-82, s. 76-77.
116. Ahmet İnam, "Ziya Gökalp...", s. 78.
117. Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 1 Atatürk'ün Nutku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 160-161.
118. Başka bir çalışmamda, Gökalp'in genel bir değerlendirmesini yaptığımdan burada aynı tespitleri tekrar etmek gereksizdir. Ancak Ziya Gökalp'in düşüncelerindeki bütünlüğü görmek isteyenler, aşağıda adı geçen yazının "Biçimsel Değerlendirme" (s. 118-122) alt başlığına, çelişkileri görmek isteyenler, "Eleştirel Değerlendirme" (s. 122-127) alt başlığındaki tespitlere bakabilirler: Ayhan Bıçak, "Bir Düşünür Örneği Olarak Ziya Gökalp", *Kutadgubilig*, Sayı 14, Ekim 2008.
119. Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp*, s. xxii-xxvi.
120. Ayhan Bıçak, "Bir Düşünür...", s. 122-127.

Kaynakça

- Akder, Necati. "Ziya Gökalp: Alim ve İdealist Şahsiyeti", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, Cilt III, 1945, Sayı 2.
- Berkes, Niyazi. "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Bir Tarihi", *Felsefe ve Toplum-bilim Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985.
- Behnan, Enver. *Filozof Gök Alp*, Kitap Yazarlar Neşriyatı, Ankara, 1933.
- Bıçak, Ayhan. "Düşünür Örneği Olarak Ziya Gökalp", *Kutadgu Bilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 14, 2008, s. 97-130.
- Erişirgil, M. Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- İnam, Ahmet. "Ziya Gökalp'in Düşünce Çerçevesini Anlama Denemesi", *ODTÜ İnsan Bilimleri Dergisi*, VII/1, 1988, s. 51-82.
- Kongar, Emre. "Ziya Gökalp", *Türk Toplumbilimcileri 1*, Yay. Haz. Emre Kongar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- Köprülü, Fuad. "Ölümünün 25. Yıldönümünde Ziya Gökalp'e Ait Bazı Hatıralar", *Köprülü'nün Edebi ve Fikri Makalelerinden Seçmeler*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1972.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1968.
- Parla, Taha. *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları Cilt 1 Atatürk'ün Nutku*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Timur, Taner. *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Türkdoğan, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, Türk Kültürü Yayını, İstanbul, 1978.
- Utku, Ali ve Erbay, Erdoğan. "Ziya Gökalp İçin: Kayıp Eserin Yazgısı Üzerine", *Felsefe Dersleri*, Sadeleştiren ve Yay. Haz. Ali Utku ve Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Ziya Gökalp*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007.
- Ziya Gökalp. "Din, İlmin Bir Netice-i Zaruriyyesidir", *Ziya Gökalp Makaleler I*, Yay. Haz. Şevket Beysanoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.
- "İlme Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- "Ahlaka Doğru", *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.

- _____ “Dine Doğru”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Felsefeye Doğru”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Mefkure Nedir?”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Mefkure ve Şeniyet”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Manevi Hayat Deruni Hayat”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Mefkurenin Nevileri ve Derecatı”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “İnsan Telakkisi”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Felsefi Vasiyetler: I Babamın Vasiyeti”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Felsefi Vasiyetler: II Hocamın Vasiyeti”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Felsefi Vasiyetler: III Pirimin Vasiyeti”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Garp Meselesi I”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Eski Türklerde Felsefe”, *Ziya Gökalp Makaleler VII*, Yay. Haz. M. Abdülhaluk Çay, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1982.
- _____ “Bugünkü Felsefe”, *Ziya Gökalp Makaleler II*, Yay. Haz. Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- _____ “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler”, *Ziya Gökalp Makaleler II*, Yay. Haz. Süleyman Hayri Bolay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
- _____ *Türkçülüğün Esasları*, Yay. Haz. Mehmet Kaplan, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1999.
- _____ *Felsefe Dersleri*, Sadeleştiren ve Yay. Haz. Ali Utku ve Erdoğan Erbay, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- _____ “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak”, *Ziya Gökalp Kitapları I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çötüksöken, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz; Yay. Haz. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Yeni Osmanlıların Tabiî Hukuk Yaklaşımından Ziya Gökalp'in Toplum Temelli Hukuk Telakkisine

Ömer Faruk Ocakoğlu*

*"Jus est ars boni et aequi."****

*"İlm-i fikh mesaili şer'iyye-i ameliyeyi bilmektir."****

XIX. yüzyıl, Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısının yeniden harmanlandığı bir yüzyıl olmuştur. Tanzimat Fermanı'nda ilan edilen hususlar kaçınılmaz bir şekilde siyasi, hukuki ve toplumsal alanın yeniden tanzim edileceği bir geleceği işaret etmektedir. Bu, 1840 Ceza Kanunnamesi'nde olduğu gibi Batı hukukunun aynıyla alınması, tercüme edilmesi yaklaşımı ile Mecelle'de olduğu gibi İslam hukukunun Batı hukuk formunda yeniden inşa edilmesi yaklaşımı arasında geçecek olan yaklaşık seksen yıllık bir süreçtir. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e yaşanan bu süreç hukuk alanında "hukukun romanizasyonu" diye anılmaktadır.¹ Hukukun romanizasyonu süreci, yeknesak bir yapı arz etmemenin yanında zamanla kendi içerisinde bazı merhaleleri barındıran bir mahiyete de sahiptir. Dolayısıyla tarihin bu kritik ve hızlı döneminde hukuk alanında yaşanan değişim ve dönüşümlerin gelişim çizgilerini takip etmek ve dönemin genel yönelimleriyle karşılaştırmasını yapmak büyük bir önem arz etmektedir. Çalışmamız, buna yönelik olarak sınırlı bir katkıyı hedeflemektedir. Çalışmamızın sınırını, Tanzimat sonrası yaşanan hukuki süreçte Yeni Osmanlılar'ın tabiî hukuk temelli ve Ziya Gökalp'in toplum temelli hukuk yaklaşımlarının analizi oluşturacaktır.

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü; Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

** "Hukuk, adil ve iyi olanı gerçekleştirme sanatıdır"

*** Mecelle'nin ilk kaidesi.

Çalışmamız iki bölümden oluşacaktır. İlk bölüm tabii hukuk doktrini ve Yeni Osmanlıların hukuk algılamasında tabii hukuk doktrinin etkisine ilişkindir. Bu amaçla ilk bölümde öncelikli olarak tabii hukuk doktrininin, bu çalışmanın sınırlarını aşan tarihsel geçmişi ve üzerinde yürütülen tartışmaları bir tarafa bırakarak, özellikle Fransız ihtilalinden önce ve hukuki kodifikasyon hareketi esnasında oynadığı rol ele alınacaktır. Daha sonra Yeni Osmanlıların siyasi muhalefeti içerisinde tabii hukuk vurgusunun anlamı üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde ise Yeni Osmanlılardan yaklaşık yarım asır sonra benzer konulara temas eden Gökalp'in yaklaşımında hukuk alanına ilişkin yeni "usul" arayışları üzerinde durulacaktır. Bu amaçla özellikle Gökalp'in "İçtimai Usul-i Fıkh" teziyle konuyu taşıdığı yeni boyut ve anlamı serimlenmeye çalışılacaktır.

Muhalefetin Evrensel Dili: Tabii Hukuk

*"Deus et natura non faciunt frustra"**

Tabii hukuk doktrinin mahiyeti ve imkânı tartışmaları bir tarafa² hukuka sosyolojik açıdan yaklaştığımızda onun tarih içerisinde oynadığı rolün bir vakua olarak analizi önemi haizdir. Eski Yunan'da tabii hukuk relaxsisinin, pür-felsefi bir yaklaşım olmanın ötesinde Yunan sitelerindeki iktidar mücadelesinde önemli bir role sahip olduğunu Rene Hubert'e referansla aktaran Topçuoğlu'na göre bu sadece eski Yunan ile sınırlı bir durum değil aym zamanda tarihin müteakip dönemleri içinde geçerli bir husustur.³ Zira ona göre XVIII. yüzyıl sosyal düşüncesi, beğenilmeyen bir beşerî hukuku, özlenen bir tabii hukuk adına reddetmekle meşguldü. Bu meşguliyetin esasını ise yeni bir müspet hukukun, tabii hukuk modeline göre yeniden inşası yani tabii hukukun gökyüzünden yeryüzüne indirilmesi oluşturmaktaydı.⁴ Abadan, tabii hukuk fikrinin insanlık tarihinde kuvve-i muharrike özelliğiyle yer aldığını ima etmekte ve esir milletlerin istibdada karşı mücadele bayrağı olduğunu ifade etmektedir.⁵ Gurvitch bu durumun XVII ve XVIII. yüzyıllarda Fransız İhtilali'nden önce tabii hukukla özellikle meşgul olunmasında ve bunun ihtilale etkilerinde görüleceği iddiasındadır.⁶ Topçuoğlu, 1789 İhtilali ile birlikte tabii hukukun artık bir mefhumdan ibaret olmaktan çıktığını ve düstur ve kanunlarda ifadesini bularak, arkasına Devlet'in cebrini alarak ve günün mevzuatı hâline

* "Tanrı ve tabiat birlikte nafîle iş yapmaz."

gelerek bir bedene sahip olduğunu, sadece Convention zamanında 11600 kanun yapıldığı bilgisini vererek, ifade etmektedir.⁷ Tabii hukuk doktrinin bu şekilde mücessemleşmesini Abadan, Avrupa devlet telakkisinin yeni bir kalıba dökülmesi ve modern bir cemiyetin kurulması şeklinde tavsif eder.⁸

Diğer taraftan Topçuoğlu, tabii hukuku gerek Hubert'in sabık iktidar sınıflarının iktidarı ele geçirme amaçlı söylemlerinin meşruiyet aracı olarak gerekse Kelsen'in mevcut hukuki yapının korunmasına yönelik muhafazakâr bir söylem olarak tanımlamasını eksik görür.⁹ Her iki yaklaşım da indirgemecidir. Topçuoğlu'na göre asıl önemli olan husus tabii hukukun neredeyse daima siyasi bir mücadele işlevi görmesidir. İster mevcut nizamı korumak isteyenler tarafından isterse nizama asi olanlar tarafından kullansın bu, tabii hukukun siyasi işlevini değiştirmez. Ona göre sosyolojik açıdan hukukun değerlendirmesinde de zaten önemli olan nokta burasıdır.¹⁰

Aydınlanma düşüncesinden mülhem Fransız İhtilali öncesi hukuk tartışmalarını şekillendiren tabii hukuk telakkisi aynı zamanda bu dönemdeki hâkim hukuk anlayışının "tabii hukuk mektebi" diye anılmasına da sebep olmuştur.¹¹ Tabii hukuk mektebinin yukarıda belirttiğimiz siyasi rolünü tamamlayıcı bir diğer yönü ise hukukun kanunlaştırılması (*codification*) anlayışını kuvvetlendirmiş olmasıdır. Gerek Convention döneminde yapılan kanunlar gerekse Code Civil bunun en önemli göstergeleridir. Bu, aynı zamanda aydınlanma düşüncesinin öne çıkardığı birey-akıl temelli felsefi yaklaşımın siyasal ve hukuksal alandaki yansıması olarak da okunabilir. Velidedeoğlu'nun kanunlaştırma mefhumunu, aşağıda izah edilecek, iki noktaya dayandırması bunu destekler. Bu dayanaklardan ilki, insan aklının her şeye üstün olduğunu ispata uğraşan ve maziden mevrus her şeyi ve bütün ananeleri aklın tenkitçi süzgecinden geçirmek, velhasıl bütün fikri ve içtimai münasebetler hayatında rasyonalizmi hâkim kılmak isteyen aydınlanma düşüncesidir. İkincisi ise tabiatla insan yaratılışına uygun, adil, ideal ve ebedî bir hukukun mevcut olduğu ve insanlara düşenin akıllarıyla bu hukuku tespit etmekten ibaret olduğunu salık veren tabii hukuk anlayışıdır.¹²

Toplumsal yapının değişim ve dönüşüm çağında ve siyasal yapının yeniden tanzim edilmesi arifesinde Gurvitch'in ifadeleriyle hukukun, gerçek ile değer, olgu ile ide, ampirizm ile apriorizm, otonomi ile heteronomi,

yerleşmiş nizamın durgunluğu ile manevi terakkinin dinamizmi, emniyet ile adalet, içtimai zaruret ile ideal, nihayet katılmış teşkilat ile hayatın canlılığı birbiriyle karşılaşmaktadır.¹³ Bu karşıtlıkların yaşandığı her bir alanda tabii hukuk, “olması gereken”in bir mikyası olarak kendisini göstermektedir. Bu bazen tabii hukukun farklı yönelimleri içerisinde bizzat insan ve onun aklı olarak gösterilirken bazen de Tanrı’nın yaratılışa, tab’a mündemiç olarak koyduğu esaslar olarak tavsif edilmekteydi. Her hâlükârda bu insanın merkeze alındığı ve ister eski mükemmel nizamı hatırlatmak isterse gelecek yeni nizamı hedef göstermek şeklinde olsun siyasal ve toplumsal talepler içeren bir süreci işaret etmekteydi.¹⁴

Bu açıdan tabii hukukun toplumsal ve siyasal muhalefetin metafizik ve epistemolojik yönünü destekleyen ve besleyen bir özelliği olduğunu söyleyebiliriz. XIX. yüzyılda Tanzimat süreci ile birlikte “Batılılaşma”nın siyasi bir proje olarak benimsendiği Osmanlı Devleti’nde pragmatist bir şekilde batı hukukuna yönelen Tanzimat bürokratlarına yönelik olarak Yeni Osmanlıların giriştiği muhalefette kullandıkları söylem tabii hukuk anlayışından en azından hukuksal tartışmalar boyutunda etkilenmiş gözükmektedir. Yeni Osmanlıların mevcut hukuk birikimimizin kendisine yöneltile tüm durağan olma ve rasyonel olmama ithamlarına rağmen akli ve değişimi karşılayabilecek mekanizmalara sahip olduğu tezinde ısrar ettikleri görülür. Bu ısrarlarını ilki fıkıh geleneği içerisinde akliliği temellendirebilecekleri hüsn ve kubuh gibi tartışmaları yeniden gündeme getirerek ikincisi tabii hukuk argümanlarına müracaat ederek sürdürdüler. Hukukun romanizasyonu olarak anılan bu sürece yönelik Yeni Osmanlılar, bu iki temelden hareketle eklektik bir söylem geliştirirler. Bu yönüyle onların hukuk algısı ve dönemin hukuki düzenlemelerinde bu algının etkisi üzerinde durmayı hak edecek bir önemi haizdir.

Yeni Osmanlılar: Eski Kavramlar, Yeni Arayışlar

*“Eğer Avrupa’yı taklitte isti’al etmezsek Asya’ya
çekilmeğe mecbur olacağız.”**

*“Hakikat biz Düstura bedel bir kanunu-ş-şer’i
yapmak talebindeyiz.”***

Tanzimat Fermanı hukuki olarak iki açıdan kıymet ifade etmektedir.¹⁵ İlki ferman metninin bizzat kendisinde mündemiç hukuki niteliği ikincisi ise fermanın hukuk alanına yönelik olarak ima ettiği değişim ve dönüşüm hedefinin gücüdür. Fermanın hemen akabinde gerçekleştirilen hukuki düzenlemelerin yanında hukuk alanında başlatıldığı tartışmalar bunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Esasen XIX. yüzyılın başında daha çok iktisadi ve sosyal hayattaki değişimlerin etkisiyle hukuk alanında bir toparlanmanın zarureti yansıtan metinler kaleme alınmaya başlanmıştır. İmparatorluk merkezinden uzak ama Fransız etkisine açık Şam’da kalem oynatan İbn Abidin, bu hukuki toparlanmanın zarureti hissedenden en güçlü kalemlerden biri olarak karşımıza çıkar. Teklifi, mevcut uygulamadaki aksaklık ve yanlışlarından arındırılarak klasik fıkıh formasyonu içerisinde, mezhep bünyesinde hukuki alanın iktisadi ve toplumsal sorunlara çözüm üretecek hâle getirilmesidir.¹⁶ Klasik fıkıh formasyonu içerisinde üretilen bu teklif, Tanzimat ile birlikte yerini ilki hukukun Batı hukuk formasyonuna göre mevcut hukuk birikiminden hareketle yeniden inşa edilmesi ikincisi ise Batı hukuk metinlerinin olduğu gibi alınması şeklinde özetlenebilecek iki teklife bırakmıştır. Yeni Osmanlılar’ın hukuki görüşleri¹⁷ ve Ahmed Cevdet Paşa’nın çalışmaları ilkinde örneklik teşkil ederken ikincisi Tanzimat bürokratlarının en başta da Âli Paşa’nın siyasi hedefi olarak gözükmektedir.¹⁸

Burada Yeni Osmanlıların hukuk düşüncesini klasik fıkıh anlayışından ayıran temel etkenlerden birisi olarak “tabii hukuk” etkisinden bahsetmek yerinde olacaktır.¹⁹ Özellikle Ali Suavi ve Namık Kemal’in metinlerinde tabii hukuk anlayışının, siyasi muhalefetlerine önemli bir katkı sağlaması, mevcut hukuk alanında yaşanan sorunları çözmeye potansiyeli ve en önemlisi de fıkıh ile kabili telif yapısı itibarıyla kayda değer bir vurguya

* *Kaptan-ı Deryâ Halil Paşa.*

** *Namık Kemal, Hürriyet, Sayı 23, 30 Kasım 1868, s. 4.*

mazhar olduğu görülmektedir. Mesela Ali Suavi, Fransa'da el yazması olarak çıkardığı *Ulûm* dergisinde "İlm-i Usulü'l-hukuk" başlığı ile tabii hukuk anlayışından hareketle fıkıhta akıl ve vahiy dengesinin altını çizmektedir.²⁰ Namık Kemal de *İbret*'in beşinci sayısında yayımladığı "Hukuk" başlıklı yazısında hüsn ve kubuh meselesi üzerinden akıl-vahiy ilişkisine değinmektedir.²¹ Bu metinlerin dilinde, kadim fıkıh literatürü içerisinde üretilen kavramlar kullanılmakla birlikte Batı hukuk ilminin argümanlarından ve tartışmalarından beslenen ve onları eleştirel bir dille dönüştüren eklektik bir ton vardır.

Akıl-vahiy ilişkisi, İslam düşüncesinde erken dönem tartışmalarından birdir. Önemi itibarıyla de felsefede te'vil, tasavvufta keşf ve ilham, hukukta da hüsn ve kubuh kavramları ekseninde tartışmaya konu edilmiştir. Tartışmanın hukukî bağlamında iki mesele söz konusudur. İlki özde iyi ve kötünün olup olmadığı ve eğer varsa insanın bunu bilip bilemeyeceği; ikincisi ise insanın vahiyden bağımsız bir durumda fillerinin mubah, haram ya da vacip olarak nitelemesinin mümkün olup olmayacağı meselesidir. Bedir'e göre hukuki anlamda tartışmaya içkin bu iki meseleyle ifade edilmek istenen şudur: "Eğer özde iyi kötü mevcutsa bu durumda biz vahiyden bağımsız olarak/aklımızla bir şeylerin iyi ya da kötü olduğunu söyleyebilir ve hatra bu aklımızla ulaştığımız bilgiye dayanarak davranışlarımızın birtakım vahiyden bağımsız ahlaki/hukuki kurallarla sınırlanabileceğini savunabiliriz."²² Bedir son dönem "Müslüman literatürü"nde bu tartışma ve ona bağlı meselelerle ilgili yapılan sınıflandırmayı, kendisinin bu sınıflamaya mesafeli olduğunu hissettiren ifadelerle, şu şekilde aktarmaktadır: Tartışmanın esas iki tarafını Mutezile ve Eş'arî'ler oluşturmaktadır. Üçüncü bir yol olarak Hanefî-Maturidî çizgisi söz konusudur. Mutezile ve Maturidîliğe göre özde iyi ve kötünün varlığının kabul edildiği ve bunların akılla bilinebileceğinin ileri sürüldüğü, buna karşılık Eş'arîlerin bunu kabul etmedikleri ifade edilmektedir. Akılla kavranan iyi ve kötü bilgisi üzerine mübah, vacib ve haram gibi şer'i sorumluluk ifade eden nitelemeler getirilebileceğini Mutezile'nin kabul ettiği, Maturidîlerin ise bunu kabul etmediği bilgisi verilmektedir. Eş'arîler bunu zaten kabul etmemektedirler.²³

Kadim dönemdeki bu tartışmanın amacının, temelde aklın ilkeleriyle vahyin ilkelerinin nasıl uyum içerisinde olduğunu vurgulamak ve aklın sınırlarını çizmeye çalışmak olduğu söylenebilir. Buna ilaveten bir anlamda

bugün temel evrensel ilkelerle fıkıh kuralları arasında kurulmak istenilen ilişkinin bir benzeri söz konusudur bu tartışmalarda.²⁴ Bu yönüyle meselenin modern dönemde tekrar hatırlanması ve bu kavramlar üzerinden yeniden bir hukuki dil inşa edilmeye çalışılması anlamlıdır. Aydınlanma sonrası “terakki” odaklı söylemlerin revaçta olduğu bir düşünce ortamında Yeni Osmanlılar, “akıl-vahiy” özdeşliğinin yeniden altını çizme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu özdeşlik yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir tarafıyla kadim fıkıh birikimi içerisindeki tartışmaların kelime ve kavramlarını yeniden kullanıma sokarken diğer taraftan 18. yüzyıl Batı düşüncesinde yaygın olan ve siyasi muhalefete güçlü bir meşruiyet zemini kazandırma işlevine de sahip olan tabii hukuk doktrinine dayanmaktadır.

Yeni Osmanlıların hukuk alanındaki görüşlerinde bu ikili yapının kendine has özelliklerinden beslenerek iki hedefe yöneldiğini söyleyebiliriz. Öncelikli olarak onlar, Tanzimat ile başlayan süreçte Bab-ı Âli bürokrasisinin güttüğü siyaseti ve bu siyaset uyarınca yaptıkları hukuki düzenlemeleri “tabii hukuk” doktrinine dayanarak kıyasıya eleştirme yoluna gitmişlerdir. Zira tabii hukuk düşüncesi “olan” yani pozitif hukukun “olması gereken” yani “tabii hukuk” kıstasına göre eleştirilebilmesine imkân vermesiyle Yeni Osmanlıların siyasi muhalefetlerine de güçlü bir zemin kazandırmaktaydı. Mesela Namık Kemal, Tanzimat kanunlaştırmaları ve Nizamiye Mahkemelerinin kurulmasını “Şeriat-i Ahmediyenin kadrini kırmaktan başka” bir fayda getirmeyeceği ifadeleriyle eleştirmekte ve “Adalet-i hakâyık eşyadandır. Asla tağyir kabul etmez. Kavâid-i şer’iyyeye tatbikan bil ki Avrupa’dan daha muntazam kanunlar tanzim olunabilir,” ifadeleriyle tabii hukuku mündemiç hukuki yaklaşımlarını ortaya koymaktadır.²⁵ “Adalet-i hakâyık eşyadandır,” ifadesi deskriptif olduğu kadar normatif bir içeriğe de sahiptir. Yani hakların diğer bir ifadeyle hukuka konu olan durumların Allah’ın eşyada var etmesi ile var oldukları anlamının yanında bunları aklımız ile bilebilecek ve buna göre hukuki düzenlemeler yapabileceğimiz anlamına da gelir. “Kavâid-i şer’iyyeye tatbikan” ifadesiyle aslında Namık Kemal, bu ikisinin yani aklın eşyadan keşfedeceği kanunlarla şeriatla bize bildirilmiş olduğu kanunların birbiriyle çelişmeyeceği iddiasını dillendirmektedir. Hatta “Avrupa’dan daha muntazam kanunlar tanzim olunabilir,” iddiasının aslında şu anlama geldiğini söyleyebiliriz. Avrupa’daki kanuni düzenlemeler bu ikili uyumdan yoksun olmalarına rağmen bize yine de makul ve makbul gelirken; hem aklın hem şer’in tasdikini mucip

yapılacak kanuni düzenlemelerin onlardan daha muntazam olması çok daha mümkündür.

Namık Kemal'in kullandığı bu söylem, Topçuoğlu'nun hem Hubert hem de Kelsen'in tabii hukuk değerlendirmelerinde eksik olan yöne işaret ederek tabii hukukun siyasi bir muhalefet dili içerisinde hem muhafazakâr hem de ihtilalci bir yapıda olabileceği yaklaşımına uymaktadır.²⁶ Aslında Topçuoğlu bu ikili yapıyı tek bir söylem için dile getirmemiş olsa da gelenek ile modernlik arasında kalmış İslamcıların söyleminde bu ikisinin eklektik bir tarzda bir araya getirildiğini görürüz. Bu hukuk söyleminin içerisinde bir taraftan kendi hukuk geleneğimize dayanma gibi muhafazakâr bir yön varken diğer taraftan hukuk geleneğimizi akla ve tab'a uygun hukukla birlikte düşünme ve onu bir "*Düstur*"a yani modern hukuk formuna dönüştürme gibi ihtilalci bir yön söz konusudur.

Yeni Osmanlılar'ın tabii hukuk referanslı bu düşüncelerini ilki Ali Suavi'nin 1870'de *Ulûm*'da yayımladığı "İlm-i Usulü'l-Hukuk" başlıklı, ikincisi Namık Kemal'in 1872'de *İbret*'te yayımladığı "Hukuk" başlıklı yazıları ekseninde daha somut hâle getirmekte fayda var. Bu iki yazı bir taraftan klasik fıkıh kavramları üzerinden geleneğe uzanması diğer taraftan tabii hukuk yaklaşımının ilkelerinden hareketle Batı düşüncesiyle eklemlenmesi bakımından onların hukuki görüşlerini yansıtmakta toparlayıcı bir mahiyet arz etmektedirler.

Ali Suavi, "İlm-i Usulü'l-Hukuk"ta hukukun kaynağı, birey-akıl tarafından bilinip bilinemeyeceği ve toplumsallaşması üzerinde durur. Ona göre hukuk (*droit*), akıl ile temellendirebileceğimiz üç esasa racidir. Bunlar o olmadan insanın olmadığı hayat, hayatı anlamlı kılan ihtiyar ve bu ikisinin zorunlu sonucu olarak temellüktür. Ali Suavi müsavatın bu üç esastan çıkartıldığını ve "bazılar" diye ifade ettiği kimseler tarafından müsavatın önemine binaen bu üç esasa ilave edilerek tabii hukukun kaynağının dörde çıkartıldığını aktarır.²⁷ Ona göre bu tabii hakların birey ve topluma ilişkin hale geldikleri noktada hak ve zimmet kavramları devreye girer. O bunu temellük örneği ile somutlaştırır. Buna göre toplumda bir kişinin diğer insanların temellüküne hürmeti zimmetiyken buna mukabil onların da onun temellüküne hürmet göstermeleri hakkıdır.²⁸ Bu durum ise Ali Suavi'ye göre toplumsal yaşamın bu esaslara göre tanzim edilmesinin zorunluluğunu ifade etmektedir. Bu tanzim ise insanla beraber doğan ve her

zaman ve mekânda geçerli olan hak ve zimmet anlamında tabii hukuktan aklın vasıtasıyla pozitif hukuka dönüştürülmesi şeklinde gerçekleşir.²⁹

Ali Suavi, yukarıdaki paragrafta verdiği bilgiler ve bundan çıkardığı hukuki mekanizmanın gelebilecek itirazları karşılayacak bütünlük ve tartarlıktaki olduğu iddiasındadır. Bu iddialı tutum tahmin edilebileceği gibi hüsün ve kubuhun aklılığı meselesi üzerinden muhtemel gelmesi beklenen itirazı karşılamaya yöneliktir. Bu muhtemel itirazı, Ali Suavi şu şekilde özetler. Avrupalıların *ilm-i usulü'l-hukuk*'u (Droit) eşyada hüsün ve kubuhun aklı olarak bilinebileceğine dayanır. İslam'da ise bu aklı değil şer'îdir. Bu taban tabana zıt duruma rağmen bu usul ile usul-i İslamiye nasıl bir araya getirilebilir?³⁰

Ali Suavi bu itirazın zannedildiği kadar cevaplanması zor bir durum arz etmediği kanaatinde. Bu kanaatle cevabına ilk önce hüsün ve kubuhun İslam usulcileri nezdindeki tariflerini aktararak başlar. Buna göre hüsün ve kubuhun müteaddit tarifleri olmakla birlikte üç manası öne çıkmaktadır. Bunlar Ali Suavi'nin ifadeleriyle şu şekilde sıralanır:

(1) Birinci mana: "Bir şeyin tab'a mülayim olması." Bu tarifte tab'dan murat calib-i münafi' ve dafi' muzarr olan tabiat-ı insaniyedir. Mizaç değil.

Şu tarifçe hüsün ve kubuh şap ve şeker gibi aklen maruftur. Yani tatlı ve tab'a mülayim ve acı tab'a münafidir.

(2) İkinci mana: "Bir şeyin sıfat-ı kemal olması." Bu tarifçe hüsün ve kubuh ilim ve cehl gibi aklen malumdur. Yani ilim hüsündür çünkü sıfat-ı kemeldir, cehl kubuhur çünkü sıfat-ı noksandır.

(3) Üçüncü mana: "Bir şeyin mütealliku'l-medh olması." Demek ki mütealliku'z-zemm olması kubuhur.³¹

İlk iki manada hüsün ve kubuhun aklı olduğu konusunda Eş'ariler dahil hiç ihtilaf söz konusu değildir. Üçüncü manada ihtilaf vardır. Eş'ariler kesinlikle akli olmadığı görüşündeyken Mutezile kayıtsız akli olduğu görüşündedir. Suavi Hanefîlerin üçüncü manada hüsün ve kubuh konusunda taksime gittikleri bilgisini verir. Buna göre bazı emredilen ve yasaklanan şeylerin hüsün ve kubuhu akli değil şer'an emredilmiş ve yasaklanmış

olmalarındandır. Bazılarının ise zatında mündemiç olup aklen bilinebilir. Aklen bilinemeyeceği kısmına yönelik olarak namaz rek'atleri örneğini veren Ali Suavi bununla bu görüşün haklılığını gösterdiği düşüncesinde olmalı ki diğerine örnek vermeksizin Avrupalıların *ilm-i usulü'l-hukuku* ile *usul-i islamiye*yi cemde bir beis söz konusu değildir der.³²

Makalenin sonlarına doğru Ali Suavi, tabii hukukun birey ve toplum hayatı için oynadığı rolün ehemmiyetini vurgulamak amacıyla şu ifadeyi kullanır: “Hukuk-i tabiiyye... İhtiraat-ı beşeriyyeden olmayıp mahzâ min ındillah akl-ı beşerde ve her mukaveleden akdem mevcut olan hak ve salahiyetler demek. Yani *hukuk-ı tabiiyye* dendiğinde bunun manası mesela zayıf insanlar avâkıb-i zafiyetlerini bi't-tezekkür akviyaya müdafa edebilmek için silah ihtira eder gibi bu hukuku icâd eylemişler.” İfadenin ilk kısmı tabii hukukun mahiyetine yönelik bir tanımlama gayretinden neşet ederken ikinci kısmı tabii hukukun işlevine yönelik bir örneği bünyesinde barındırır. Ali Suavi'nin verdiği bu örnekte, tabii hukuk doktrini üzerinden güçlü (devlet) karşısında zayıfın (birey) nasıl meşru bir zemin kazandığının iması söz konusudur. Bu ifade, Yeni Osmanlıların tabii hukuka yönelmelerinin, kendi dönemlerinde tabii hukuk düşüncesi Avrupa'da tarihçi ve pozitivist hukuk ekolleri tarafından hırpalanarak rafa kaldırılmışken, anlamını bize vermektedir.

Namık Kemal ise “Hukuk” başlıklı yazısına ilk önce toplumlar ve toplumlarda cari ahlak ve hukuk kurallarının farklılığını vurguladığı uzun bir girişle başlar. Bu farklılığı vurgularken verdiği örneklerde aynı zamanda bu farklılığın hem toplumlar arası hem de aynı toplumda nesiller arası yaşandığını okuyucusuna hissettirecek bir üslup kullanmaktadır. “Sekiz arşın genişliğinde bir nehrin sağ tarafında en mücâz olan muamelat sol tarafında en şedid mücâzâta layık görülüyor” derken toplumlar arası farklılığı vurgulamakta; “Hiçbir milletin kavâid-i idaresi mecmu'îyetiyle ahlâfına kalmamış hiçbir halk eslâfın kavâid-i idaresini mecmu'îyet itibariyle kabul etmek istemiyor,”³³ diyerek aynı toplumda nesiller arası farklılığa işaret etmektedir. Yani bir nevi Namık Kemal'in zihninde hem mekân hem de zaman itibarıyla kanun ve kavâid değişkenliği düşüncesi yer almaktadır. Bu örnekleri ise asıl o, bu değişkenliğin kaynağını nerede yattığına yönelik iki muhtemel cevabı gündeme getirmek için vermiştir. Onun ifadeleriyle “Acaba hukukta meşhûd olan bu ihtilâf bir ziyâyı

hakikatin bunca kâbiliyât-ı mütenevviaya in'ia-kısından dolayı mezâhiri itibariyle birer reng-i diğerde görünüşünden midir? Yoksa dünyada bir nefsü'l-emr mevcut değildir de hukuk ve onun ihtilâfâtı sır masnûât-ı beşerden midir?"³⁴ Namık Kemal zarafet ve sadelik taşıyan bu ifadesinin akabinde "Biz" vurgusuyla ilk görüşe katılanlardan olduklarını belirtir. Burada "Biz" vurgusunu, genel manada Müslümanları mı kast ederek yoksa özel manada Yeni Osmanları mı kast ederek kullandığı tam olarak belli değildir.

O bu görüşü desteklemek üzere problemi, hukukta "mebde-i evvelin vücudu"nun kabul edilip edilmemesi noktasına taşır. Bu hâlâ modern Anayasa hukukunun temel problemlerinden birini oluşturan bir noktadır. Diğer bütün hukuk düzenlemelerinin meşruiyetlerini anayasadan aldıkları düşünülürse anayasanın meşruiyeti nereden gelmektedir? Ona göre "mebde-i evvelin vücudu" ya da onun zihin dünyasındaki karşılığı olarak Allah'ın vahiy yoluyla veya eşyaya akıl ile keşfedilmek üzere tab' yoluyla koyduğu kanun ve kaideler olmaksızın toplumsal düzeni sağlamak için insanların tesis ettiği kanun ve kaidelerin meşruiyet kazanabilmesi mümkün değildir. Aksi insanı bir mebde-i evvel addetmek anlamına gelecektir ki bu hangi insanın tesis ettiği nizamın daha meşru olduğunun bir cevabı olamayacağından, Namık Kemal'in ifadesiyle "Hiçbir fert diğerinin hodge-hod tayin ettiği hükme ser-fürû etmek istemez" olduğundan, "bâhirü'l-butlân" dır.³⁵

O zaman ölçü, meşruiyet kaynağı nedir? Buna Namık Kemal Hakim-i kudretin tabiat-ı külliyede halk ettiği hüsn ve kubuh cevabını verir ve bundan hareketle hukuku şu şekilde tarif eder: "Hukuk, tabâyi'-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutâbık olarak münba'is olan revâbıt-ı zaruriye"dir.³⁶ Pür tabiî hukuktan esinlenen bu tanımın geçerliliğini ve kapsayıcılığını göstermek için Namık Kemal diğer hukuk tanımlarının eksiklik ve yanlışlıklarını göstermeye koyulur. Bu sadette beş hukuk tanımına yer verir.³⁷

İlki "insanın tabiat-ı temeddününü üssü'l-hukuk addeden ve hak medeniyete mutabık olan usuldür" görüşünde olanlardır. Bu tanımı, medeniyetin gelişmesinde "angarya" haksız çalıştırmada bir etken olduğu söylenebilir ama bunun haklı bir gerekçeye dayandığı söylenemez diyerek eleştirir.

İkinci olarak “İnsanın kendine yapılmasını istemediği şeyi kimseye yapmamasından ibarettir” görüşüne yer verir. Zulme uğrayana yönelik bu tanımın adalet tesis etmeyeceği eleştirisiyle bu tanımı da geçer.

Üçüncü olarak “Hukuk insanda olan istidâd-ı kemale hizmet eden şeylerden ibarettir” diyenlerin tanımı serdedilir. Bu tanımı ise bir tanımda aranması gereken “ağyarını men etme” vasfından yoksun olduğu için eleştirir. Zira ahlak da bunu sağlar.

Dördüncü olarak “ekseriyetin menfaati hangi filde ise hak odur” şeklindeki tanıma yer verilir. En geniş eleştiri bu tanım üzerine serdedilir. Sanki “çoğunlukçu demokrasi” eleştirisi gibi okuyabileceğimiz bir içerik vardır bu değerlendirmede.

Son olarak “Hürriyet-i efrâdı umumun hürriyetince lazım olduğu dereceden ziyade tahdit etmemekten ibarettir,” tanımına yer verilir. Bu tanımda da tahdidi mümkün kılan kemiyet müphem olduğu için reddedilir.

Bu eleştiri ve değerlendirmelerden sonra Namık Kemal makalesini kendi tanımını tekrar ettikten sonra “Bizde hüsün ve kubuhu şeriat tayin eder,” ifadesine yer verir ama buna da tanımdaki “hüs-n-i mücerrede” muvâfakat kaydını ekler.

Ali Suavi ve Namık Kemal’in müstakilen hukuki görüşlerini ifade eden yukarıdaki metinler üzerine yaptığımız değerlendirmeden hareketle şu noktaların altının çizilebileceğini söyleyebiliriz. Öncelikle gerek Ali Suavi gerekse Namık Kemal’in hukuki görüşünde tabii hukuk anlayışının etkisi açıkça görülür. Her iki müellif de tabii hukuku birey-akıl temelli boyutu üzerinden yazılarına konu etmiş görünmektedirler. Buna bağlı olarak her iki müellifin de öncelikli meselesi, aklın vaz-ı kanun hususunda klasik hukuk yapısı içerisinde meşruiyet temelini bulması olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki müellifin de buna bağlı olarak klasik hukuk anlayışındaki hüsün ve kubuh tartışmasına müracaat etme ihtiyacı hissettikleri görülmektedir. Aydınlanma’nın rasyonalitesine dayanan XVIII. yüzyıl tabii hukuk anlayışıyla klasik hukuk literatürü içerisindeki kavramlarının eklektik bir tarzda ele alındığı görülür. Aralarındaki ayrıntıya dayanan fark ise Ali Suavi, *ilm-i usulü’l-hukuk* olarak tanımladığı tabii hukuk telakkisi ile *usul-i İslamiye*’nin açık bir ifadeyle cem’ini gündeme

getirmesiyle Namık Kemal'in klasik hukuk anlayışı içerisinde akıl-vahiy dengesinin sağlanabileceğine dair dolaylı yaklaşımında görülür.

Son olarak tekrar belirtmek gerekir ki Yeni Osmanlılar'ın hukuk telakkilerindeki bu tabii hukuk vurgusu iki işlevi haizdir. İlki siyasi muhalefetlerinin itiraz kabul etmez bir meşruiyete sahip hale gelmesidir. İkincisi ise tabii hukuk anlayışının argümanlarına da müracaat ederek şer'i hukukun akla uygunluğunu ve dönemlerinin hukukî ihtiyaçlarına cevap verme ve çözüm üretme konusunda yeterli olduğunu göstermektir. Onların muhalefet söylemi içerisinde tabii hukuk etkisi akıl-birey temelli boyuta sahiptir. Bu metinlerin kaleme alınmasından yaklaşık kırk yıl sonra bu sefer Ziya Gökalp, aynı önceler gibi klasik şer'i hukukun kavram ve tartışmalarına dayanarak ama onlardan çok farklı bir hukuk telakkisinin kapısını aralayarak "İçtimâî Usul-i Fıkıh" teziyle karşımıza çıkar.

Ziya Gökalp: Bir Medeniyetin Çekilişi

"Yaşamayan ve yaşatmayan bir kanun, hayatın nâzımı olmaz."

"İttihad ve Terakki Kongresi, (...) samimi bir kanaat izhar etti, bu kanaatin ruhu, İslamiyetle medeniyet-i asriyyenin tamamıyla kabil-i itilâf olduğuna itimattır. Memleketimizde öteden beri bu kanaata malik zevat eksik değildi. Bunların başında Namık Kemal ile Cevdet Paşa'yı zikredebiliriz."

Son dönem Osmanlı aydınında, belki de tarihin kendisine yüklediği ağır yükün bir gereği olarak, hep eklektik ve ansiklopedist bir yön ola gelmiştir. Namık Kemal'den Ziya Gökalp'e Osmanlı aydınları, İmparatorluğun hızlı akan tarihi içerisinde hem birikmiş ve gecikmiş sorunların "aciliyeti" hem de değişen siyasi ve toplumsal şartlarla birlikte cevap ve çözümlerin "geçiciliği" nedeniyle ilgi alanlarını genişletmek ve bitmek bilmeyen bir tecessüsle yazmak ihtiyacı içerisinde girmiş gibidirler. Özellikle Ziya Gökalp'e baktığımızda kendisini aileden eğitime, hukuktan siyasete geniş bir alanda kalem oynatma derdinde ve zaruretinde hisseden bir zihin görürüz.³⁸ İmparatorluğun hitamı ve bir ulus-devletin arifesinde olunmasına rağmen ama aynı zamanda kendi içinde teorik tutarlılık ve bütünlük kaygısının da eksik edilmediği bir zihin.

İşte bu tecessüsün hassasiyet gösterdiği alanlardan biri de siyasal organizasyon ile toplumsal yapının keşişme noktasında yer alan hukuktur. Bu anlamda Gökalp'in hukuk alanına yönelik olarak doğrudan kaleme aldığı *İslam Mecmuası*'ndaki³⁹ dört adet yazı, hukuk sahasında anlamlı bir tartışmayı başlatmış olması, Tanzimat ile başlayan süreçte hukuki alana yönelik ortaya konan tekliflerin geldiği merhaleyi göstermesi ve yaklaşımı itibarıyla günümüzün İslam hukuku tartışmalarına da ciddi bir katkı barındırması bakımından önemlidir. Gökalp'in bu yazıları, onun Yeni Osmanlıların hukuk düşüncesiyle bir süreklilik bağına sahip olduğunu göstermesi⁴⁰ ve hukukî düşüncesini konsantre bir şekilde sunması bakımından çalışmamızda merkeze alınacaktır.

Bu metinlerin değerlendirmesini yapmadan iki noktanın üzerinde durmanın Gökalp'in yaklaşımını bir bağlama oturtma ve anlamını daha doğru bir şekilde kavrama noktasında önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu amaçla, ilk önce dönemin hukuk algısını yansıtmaları bakımında Celal Nuri'nin hukuk eleştirisi üzerinde durulacak daha sonra da çalışmamızın ilk kısmında üzerinde durduğumuz bir siyasi muhalefet silahı olarak da kullanılan tabii hukuk doktrininin XX. yüzyılda Topçuoğlu'nun ifadesiyle yaşadığı *Rönesans* ile birlikte kazandığı yeni form hakkında bilgi verilecektir.

II. Meşrutiyet döneminde Tanzimat'tan sonrası hukuk alanında yaşanan gelişmeler ve ortaya çıkan ikili yapı Celal Nuri'nin değerlendirmesiyle genel olarak şu şekilde algılanmaktaydı. Osmanlı hukuk nizamının bir kısmı, başka milletlerin ihtiyaçlarına cevap verdikleri ve sırf bir "kopya"dan ibaret bulunmalarından ötürü, *fazladır*lar, *ileridir*ler ve *gayri kabili tatbiktir*ler. Diğer kısmı ise hâlihazırın ihtiyaçlarına nazaran pek *eskidir* ve *muzirdir*.⁴¹ Celal Nuri, bu algılamaya ilaveten mevcut hukuk metin ve mevzuatının hukuk metinlerinin ilmi kaideler bakımından uygun olmamak, usul ve esastan yoksun olmak ve kanunlar arasında zihniyet ve ruh bakımından mübâyenet ve tenakuzlar taşımakla malul olduğunu belirtir.⁴² Bu tespit ve eleştirileri esnasında Celal Nuri, kanunların devlet ve toplumun düzen ve huzurunu sağlamada simyevi bir güce sahip olmadıklarını, kanun ile bir memleketi ihya arzusunda olmanın tarihe, insan tabiatına ve emzice-i milele pek büyük vukûfiyetsizlik göstermek anlamına geleceğini; asıl olanın, burada en mükemmel toplum ve devlet olarak nitelediği İngilizleri

örnek verir, hukukun toplumda cari olan örf, âdet, muamelat ve ananın respit ve zabtından başka bir şey olmaması gerektiğini ima eder.⁴³ Gökalp ile aynı dönemde kalem oynatan Celal Nuri, gerek Tanzimat sonrası meydana getirilen hukuki yapıma yönelik olarak serdettiği eleştirilerde gerekse devlet, toplum ve hukuk alanına ilişkin sunduğu tekliflerde, kendi toplumsal yapıyla uyumlu bir düzenlemenin gerekliliği üzerinde durmaktadır. Zira onun ifadesiyle mevcut durum “İki cami arasında bî-namaz kalmışız.”⁴⁴ boyutundadır. Diğer taraftan ona göre, II. Meşrutiyet ile birlikte İttihat ve Terakki hükümetlerinin yaptıkları kanun ve düzenlemeler de “asla ihtiyacat-ı ruhiye ve içtimaiyemiz nokta-i nazarından tanzim edilmediğinden her vakit tadile muhtaçtır.”⁴⁵

Topçuoğlu, *XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı* adlı eserinde Gurvitch'ten nakille şu bilgiye yer verir. “Evveki tabii hukuk daha ziyade ferdiyetçi temayülde olduğu hâlde, devrimizdeki tabii hukuk, sosyalistlik iddiasında değilse bile, sosyal temayüldedir.”⁴⁶ Gurvitch bu yönelimin temelinde özellikle Alman romantiklerinin ihtilal sonrası ihtilal doktrinlerindeki bireycilik ve soyut rasyonaliteye duydukları tepkinin yattığı görülmektedir. Bu yönelim diğer taraftan tabii hukuk doktrininin tahtını sallayan bir diğer akım olan tarihçi hukuk okulunun yaşayan hukuk, milletin ma’seri hukuk şuurundan çıkan hukuk telakkisinden de etkilenecek ortaya çıkmıştır. Tarihçi hukuk ekolünün önde gelen temsilcilerinden Savigny ve Puchta’nın görüşleri uyarınca hukukun kaynağı olarak büyük önem attıkları örf ve âdet, sadece ananevi bir teamül değil aynı zamanda toplumun vasıtasız hukuk sezgisi anlamına gelmekteydi.⁴⁷ Gurvitch’in tabii hukukta ki bu sosyal temayül tespitinden hareketle evvelki tabii hukukun akıl-birey merkezli yeni yönelimin ise vicdan-toplum merkezli olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan kurucu babaların sosyoloji alanında temel eserlerini vermeye başlamaları ve bunların en erken etki alanlarından birinin de Türkiye olması toplum temelli hukuk fikrinin revaç bulmasına zemin hazırladığını söyleyebiliriz. Dönemin hukuk algısı ve tabii hukuk formasyonunun geldiği noktaya dair verdiğimiz bilgilerden sonra Gökalp’in yazılarının değerlendirilmesine geçebiliriz.

“Fıkıh ve İçtimaiyat”, Gökalp’in İslam hukukuna ilişkin *İslam Mecmuası*’ndaki dört serilik makalelerinin ilkidir. Bu ilk makalede, tıpkı Ali Suavi ve Namık Kemal’in yaklaşımlarında olduğu gibi, hüsün ve

kubuh meselesi gündeme getirilir. Fakat şu kadar var ki; Gökalp hüsün ve kubuh meselesinden hareketle bunların akılla bilinebileceği sonucuna gitmek niyetinde değildir. Bilakis fiillerde akılla bilinebilecek alanın nef'-zarar yani fayda-zarar boyutu olduğunu belirtir. Yani fiillerin fayda ve zarar yönü aklın konusu, hüsün ve kubuhu ise fıkıhın konusudur. Bu şekilde Ali Suavi ve Namık Kemal söylemindeki akıl-birey temelli tabii hukuk düşüncesinden ayrılır.

Gökalp, hüsün ve kubuhu fıkha hasrettikten sonra asıl kendi hukuki görüşünün inşasına girişir. Burada İzmirli'nin şiddetle itiraz edeceği⁴⁸ bir kurguya yönelir.⁴⁹ Hüsün ve kubuhu ilgilendiren insan fiillerinin fıkıh içerisinde iki mebbas-i müstakilleden müstemil addedilebileceğini söyler. Bu iki kısım, ibadetler ve hukuki muamelelerdir. Son devirde fıkıh kelimesinin, tahsisen ikinci manada kullanılmasından dolayı, "hukuk-ı islamiyye" tabirinin müteradifi hâline geldiği tespitini yapar. Bu ikili ayrımının akabinde ibadetler kısmını bir tarafa bıraktığı izlenimi verecek şekilde aslında hüsün ve kubuh keyfiyetinin sadece dini mukaddeslere mahsus değil siyasi ve millî muazzazlar için de geçerli olduğu çıkarsamasını yapar. Lisan, vatan, hilal ve sancak örneklerini verdiği bu kısımda bunların hüsünün aklın hüküm ferman olduğu fayda zarar cihetinden değil içtimai vicdanımızdan kaynaklandığını söyler. Tam burada Gökalp ilginç bir parantez açar. Bugünkü felsefe ve sosyolojinin kuvvetli delillerle iptal ettiği "zihincilik" ve "menfaatçilik"⁵⁰ nazariyelerini vaktiyle Ehl-i Sünnet ulemasının da reddettiği özdeşliğini kurar. Yeni Osmanlıların neredeyse tümünün söz birliği etmişçesine fıkıhın akılla uyumlu olduğunu gösterme ve bunun üzerine bir hukuk inşa etme düşüncesini⁵¹ -ki bu, günümüzde de ilahiyat çevrelerinde çok kabul gören bir yaklaşımdır- devam ettirmez. Böylece o akıl-birey temelli tabii hukuk düşüncesinden ayrılarak vicdan-toplum temelli bir hukuk anlayışına zemin hazırlamış olur. Bu onun kültür-medeniyet ayrımında hukuku kültür kaynaklı bir alan olarak işaret etmesiyle de uyumlu bir durumdur.⁵²

İnsan fiillerini hüsün ve kubuh ile nef'-zarar, hüsün ve kubuhu haiz filleri ise dinî ibadetler ile hukuk muameleleri ayrımına tabi tutan Gökalp, kurgusuna bir üçüncü ayrımla devam eder. "Şer', amellerin hüsün ve kubuhunu iki miyara müracaatla takdir eder. Bu miyarlardan birincisi *nass*, ikincisi *örf*tür. Nass, Kitap ve sünnetteki delillerdir. Örf ise cemaatin ameli

sîret ve maişetinde tecelli eden içtimai vicdanıdır.”⁵³ Bu tasnif uyarınca hüsün ve kubuhu toplumsal alana taşıyınca buradan şu sonuçları çıkarmak artık Gökalp için çok zor olmayacaktır. Vacip ile haram nassa, maruf ve münküre örfle istinaden⁵⁴ belirlenen hüsün ve kubuhdan ibarettir. Mübah ise zaten ne vacip ya da haram ne de maruf ya da münker olarak nitelenemeyen fiillerdir. Nassın yanında hüsün ve kubuhu belirleyici bir diğer kaynak olarak örfü/toplumu yerleştirdikten sonra Gökalp kurgusunu bir adım daha ileriye taşır. “Mamafih örfün vazifesi yalnız içtimai bir surette maruf ve münkeri temyizden ibaret değildir. ‘Müminlerin hasen gördüğü şey Allah katında da hasendir’ hadis-i şerifi ve ‘örf ile amel, nass ile amel gibidir’ kaide-i fıkhiyyesi mantıkınca örf lede’l-iktiza nassın da yerini tutar.”⁵⁵ Artık Gökalp bu ilk makalesinin başlığındaki terkip uyarınca “...fıkıh, bir taraftan *vahye*, diğer cihetten *içtimaiyata* istinat eder. Yani İslam şeraiti hem ilahî hem de içtimaidir.” hükmünü verme noktasına gelmiştir.⁵⁶

Gökalp’in ifadesiyle bu “temhidat”ın özeti şudur: “Fıkıhın menbaları ikidir: Naklî şeriat, içtimai şeriat. Naklî şeriat tekamülünden mütealidir. İçtimai şeriat ise içtimai hayat gibi daimi bir sayruret (devenir) hâlidir. O hâlde fıkıhın bu kısmı İslam ümmetinin içtimai tekâmülüne teb’an tekâmül etmeye yalnız müstaid değil, aynı zamanda *mecburdur* da. Fıkıhın nusûsa istinat eden esasatı kıyamete kadar sabit ve lâ-yetegayyerdur, fakat bu esasların nâsın örfüne, fakihlerin icmâına müstenit olan içtimai tatbikatı her asrın icâbat-ı hayatiyesine intibak *zarureti*ndedir.”⁵⁷

Böylece bu mecburiyet ve zaruret ile teyit edilen, nass ve örf kaynaklı hukuk telakkisi teklifinde atılması gereken son bir adım kalır. Örfle dayalı hukuki alanın hangi usul gereğince tanzim edileceği meselesi. Gökalp’in teklifi aynı zamanda bir sonraki makalenin de başlığını oluşturacaktır: “İçtimai Usul-i Fıkıh”

Gökalp ikinci yazısına bir soruyla başlar. Nasstan yani Kur’an ve hadisten fikhî hükümlerin ne yolda isticak ve teferru ettiğini gösteren usul-i fıkıh namıyla bir ilim tekevvün etmiştir. Acaba örf hakkında da böyle bir ilim vücuda getirilemez miydi? Gökalp’in sorusu “getirilmeliydi” cevabını işaret eder mahiyettedir ama o bu konuda geleneği mazur görür. Çünkü bunu gerçekleştirecek olan içtimaiyat ilmi müspet bir ilim olarak yakın zamanlarda teşekkül ettiğinden bu ilmin tedvini geçmiş asırlardan

beklemek doğru olmaz kaydını düşer.⁵⁸ Ama diğer taraftan Gökalp, geçmişe yönelik bu mazur görme yaklaşımının kendi örf telakkisini tutarsızlaştıracak sorulara evrilmesine de izin verme niyetinde değildir. Örfün eski fakihler tarafından hiç dikkate alınmadığını mı düşünmemiz gerekir? Dikkate alınıyorsa bu ilmin yokluğunu neyle izah etmek gerekir? Alınmıyorsa bu aynı zamanda bu ayrımın suniliğini göstermez mi? gibi akla gelebilecek sorulara cevap sadedinde kalem oynatır. Gökalp buna aslında çok basit bir yaklaşımla cevap veriyor. Ona göre tüm içtihat süreci aslında örfün yani toplumsal hayatın bir dayatması ile Kitap'tan sünnete, ondan icma ve kıyasa ve bunlardan da istihsan ve örfü önceleyen hükümlere doğru işleyen bir süreç olarak tasvir edilir.⁵⁹ Bu süreci takip etmeyi reddeden tek bir fakihin zuhur ettiğini onun da Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Davud b. Ali olduğu bilgisini verir. Bu örneğin peşi sıra gelen "Hayata kıymet vermeyen bu mezhep hatasına uygun bir cezaya düçar oldu; yani hayat tarafından kabul olunmadı." şeklindeki cümle Gökalp tarafından Zahirilik ile ilgili bir tespitin ötesinde tezini güçlendiren bir hakikatin izharı gibi aktarılır.⁶⁰

Gökalp'in amacı açıktır. İmparatorluğun zorlu döneminde ebedilik iddiasında olan İslam şeraitini hayata karşılık gelecek bir usule kavuşturmak. Ona göre nassa yönelik usul-i fikhın yanma örfeye yönelik içtimai usul-i fikhın ikame edilmesi ile ancak bu eksiklik giderilebilir. Bu usulü ise fakihler ve içtimaiyatçıların birlikte tesis edecekleri kanaatindedir. Makalesinin sonunda Gökalp, bu tesis edilecek ilmin tıpkı usul-i fikhın fakihlere hüküm çıkarmada yol göstermesi gibi hüküm koymada toplumsal örf ve âdetin ilmini onlara bir malzeme olarak vermekten ibaret olacağı kaydını düşer. Dolayısıyla fakihler artık hayata karşılık gelecek hükümleri bu iki ilmin ışığında istinbat etmelidirler, bundan müstağni kalamazlar der.⁶¹

Gökalp'in bu oldukça radikal teklifini destekleyen Halim Sabit ve Mustafa Eşref'e ait İslam Mecmuası'nda peş peşe iki yazı daha çıkar. İzmirli İsmail Hakkı'nın "talebe-i ulumdan Iraklı A.K" imzasıyla Gökalp'in ilk iki metninin etraflıca değerlendirilmesine ve eleştirilmesine imkân verecek on iki suali cevaplanması için *Sebilürreşad*'a gönderdiği bilgisiyle/bahanesiyle bu soruların her birine bir makale ciddiyetiyle yedi yazıda cevap verdiği eleştirileri üzerine⁶² Gökalp, müstakil olarak "Hüsün ve Kubuh" ve "Örf

Nedir?” başlıklarıyla *İslam Mecmuası*’nın sekiz ve onuncu sayılarında iki yazı daha kaleme alır.

Bu yazıların ilkinde Gökalp, aslında ilk makalesinde üzerinde durduğu hüsün ve kubuh meselesini tekrar ele alma ihtiyacı hisseder. Bu yeni yazıda birbiriyle ilişkili iki hususun altını çizmek niyetindedir. Bunlardan ilki, nef’ ve zararla hüsün ve kubuh arasına aklilik ve vicdanilik bakımından koyduğu ayrıma vurgu yapmaktır. Zira yazıya, insan fiillerini ilgilendiren bu iki nitelemenin ikili anlamları ve bu cihetle birbirleri yerine de kullanılmasından dolayı karıştırıldıkları şerhiyle başlar. Burada Gökalp’in ilk kriteri, nef’ ve zararın maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrıldığı; buna göre maddi nef’ ve zarar akıl ve bir ilmi usulle ölçülebilecek uzvi haz ve eleme irca olunabilirken, manevi nef’ ve zarar fevka’l-uzvi bir mahiyete sahip olarak içtimai bir zevk veya ıstıraptan ibarettir. Bu ikincisinin aklılığı ve bir ilimle ölçülebilecek bir mahiyeti söz konusu değildir. Gökalp’in buna “sancak”ı örnek olarak verir. Nafiiyeti muhakkak olan bu nesnenin verdiği haz uzvi değil ve bu haz maddeten taşıdığı kıymetten kaynaklanmaz. Bilakis içtimai ve milli bir duygudan husule gelen bir hazdır. Gökalp bunun için maddi ve manevi nef’ ve zararı temyize yönelik olarak ikincisi için hayır ve şer kelimelerinin kullanıldığı iddiasındadır.⁶³

Özetle Gökalp, maddi nef’ ve zararın aklen, ferdi şuurla bilinebileceğini ancak ikincisinin içtimai vicdanla takdir edilebileceğini bir ölçü olarak koyar. İkinci olarak sancak örneğinde olduğu gibi birincisinde maddeten bir nef’ ve zarar düşünülebilirken ikincisinde böyle bir imkân söz konusu değildir. Bu, sancak üzerindeki o içtimai kıymet olmasa hüsün ve kubuhun zaten söz konusu olamayacağı anlamına gelen ikinci ölçüdür. Böylece ayırım şu karşıtlığa ulaşmış gözükmektedir. Nef’ ve zarar akli ve maddidir (ölçülebilir); hüsün ve kubuh ise vicdanî ve manevidir (ölçülemez).⁶⁴

Maddi ve manevi nef’ ve zarar üzerinden hüsün ve kubuh yaklaşımını bu şekilde tasrih ettikten sonra Gökalp, burada ölçüt olarak kullandığı içtimai vicdan ile akıl arasındaki ayırımın izahına geçer. Öncelikle akıl bütün insanlarda müşterek iken her cemaatin vicdanı kendine mahsustur ayırımıyla başlar. Bu da cemaat ve toplumlar arası iyi telakkisinin farklı farklı oluşunun hem sebebi hem izahıdır. Burada Gökalp, zihincilik ve menfaatçilik olarak nitelediği tabii hukukun akıl-birey temelli boyutuna itirazıyla uyumlu bir şekilde akıl konusunda Descartes sonrası sınıрын sadece

kemmiyet âleminde ibaret olduğu görüşünü aktarır. Ona ne keyfiyet ve ne de kıymetleri takdir ve temyiz salahiyeti verilemeyeceğinin bunun bilakis içtimai vicdana yani örf'e ait olduğunun altını çizer.⁶⁵ Böylece yazı serisinin son makalesine de gelinmiş olur.

Bu son yazıda Gökalp, örf ve âdet arası fark ve benzerlikler ve buna göre nassla ilişkisi üzerinde ayrıntılı olarak durulur. Örf'e yönelik sosyoloji kaynaklı ayrıntılı izahlar üzerinde durmayacağız. Zaten Gökalp'te bu bilgileri seri makalelerin son halkasında aşağıdaki hükmü vermek açısından bir çerçeve bilgi olarak sunar. O bu bilgileri takiben örf, birey ve toplum ilişkisine dair normatif çıkarımlarda bulunur. Buna göre Gökalp'in yaklaşımıyla artık örf, bireyin içinde yaşadığı toplumsallık içinde kendisine göre hareket etmeyi bir taraftan aşk bir taraftan ceza cihetiyle isteyeceği veya istemek zorunda kalacağı "cema" ve "celal" sıfatlarını haiz bir ölçütler bütünü haline gelir.⁶⁶ İslam kültürü içinde bu sıfatların anlam derinliğini de işin içine katılarak düşünülürse, Gökalp'in tamda eleştirdiği tabii hukuk zihinciliğinde olduğu gibi, örfü "olan"a değil "olması gereken"e ilişkin bir kriter olarak konumlandığı çıkarsaması anlamlı hale gelmektedir.⁶⁷ Gökalp'in ma'rufu, yapılması arzu olunan ve yapılması mecburi olan şeklinde iki özellikle tanımlaması da bunu desteklemektedir.⁶⁸

Sonuç

Düşünce yatay, toplumsal bağlam; dikey, zamanın ruhu içerisine doğan insan yetisi. Son dönem Osmanlı aydınları, toplumsal dokunun bağlarının çözülmeye ve zemininin tümüyle hareketlenmeye başladığı; zamanın ruhunun hızla aktığı bir dönemin düşünürleridir. İki dünya arasında kalmanın etki ve izleri yazılarında ve siyasi girişimlerinde açık şekilde görülür.

Tanzimat sonrası süreçte Yeni Osmanlılar, mevcut siyasi yapı ve bürokratik kurumlara karşı dinî söyleme dayalı modern bir muhalefet dili üretmişlerdir. Bu muhalefet dilini besleyen bir diğer unsur ise tabii hukuk doktrini. Bunu en iyi, ideali gözeterek siyasal ve toplumsal yapının yeniden tanzim edilmesi fikrinin yazılarında en temel hareket noktası addedilmesinden anlayabiliriz. İdeal yani akıl ve nakille gelen bilgilerin mutlak uyumu. Bu ise adalet ve meşveret gibi vahiyî hakikatler olarak

gördükleri ilkelerle meşrutiyet ve demokrasi gibi insanlık tecrübesinin (Batı akınının) o gün ulaşmış olduğu kazanımların bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir. Bu yönüyle tabii hukuk doktrini, Yeni Osmanlıların Batı düşüncesiyle girdikleri ilişkide İslam hukuku ile dönemin modern hukukunu telif etme meselesinde önemli ve anlamlı bir bağlantı noktası oluşturmuştur. Aklilik ve insan tabiatı burada anahtar kavramlardır. Hukuk bunlarla uyumlu olan vahiy ve akıl üzerine inşa edilir.

Bu yaklaşım, üzerinden 93 Harbi, “İstibdat” dönemi, başarılı başarısız birçok reform ve değişiklik, Meşrutiyet’in ilanı ve en önemlisi Balkan Harbi gibi olayların geçtiği yaklaşık kırk yılın ardından, İmparatorluğun hitamında yeni bir toplumsal yapının imkânlarını arayan ve bu arayış ıstırabıyla toplumsallığı öne çıkaran Ziya Gökalp’in yaklaşımına evrilir. Gökalp’ten yaptığımız alıntıda da görüldüğü gibi o sürekliliği vurgulama istek ve ihtiyacı içerisindedir. Ama diğer taraftan Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısının kaçınılmaz bir şekilde çözülme sürecine girdiğinin ıstırabını da iç dünyasında derinden hissetmektedir. Artık kendi ifadesiyle zihincilik ve menfaatçiliğe dayalı bir düşünceye yer yoktur. Bunun yerine ma’şeri vicdan ve toplum hukuka da kaynaklık edecek iyi ve kötü bilgisine kaynaklı edebilir. Bunu, tüm naifliğine rağmen, genel yaklaşımında el verişli bir konsept olarak kullandığı kültür-medeniyet ayrımına dayanarak temellendirmeye çalışır. Medeniyetten vazgeçer ve hukuku da kendisine irca ettiği kültüre/topluma sarılır. Zira öz odur.

Dipnotlar

1. İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2009, s. 165; Cengiz Otacı, “Osmanlı Devletinde Hukukun Romazinasyonu”, *AÜ-EHFD*, Cilt X, Sayı 1-2, 2006, s. 215-258.
* “Tanrı ve tabiat birlikte nafile iş yapmaz.”
2. Biz burada tabii hukukun siyasal bir muhalefet söylemi içerisinde oynadığı role vurgu yapmak istediğimizden genel tabii hukuk tartışmalarını ve tarihini çalışmamızın dışında tuttuk. Bu konuda ayrıntılı bilgi almak için bkz. Georges Gurvitch, “Tabii Hukuk mu Yoksa Sezgiye Dayanan Müspet Hukuk mu?”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1945, Cilt 2, Sayı 4, s. 156-196; Hamide Topçuoğlu, *XX’inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Matba-

- acılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara, 1953; Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlimine Giriş*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1971, s. 396-436; Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, 1954, s. 118-256; Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2003, s. 149-225 ve 379-408; Lorraine Daston ve Michael Stolleis, *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, Ashgate e-Books, http://www.ashgate.com/default.aspx?page=637&calcTitle=1&title_id=6799&edition_id=9710, 2008.
3. Hamide Topçuoğlu, *XX'nci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara, 1953, s. 189-191.
 4. Hamide Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı*, Ajans-Türk Matbaası, Ankara, 1961, s. VII; Tabii hukuk pozitif hukuk ilişkisine dair bu satırlar şeriat ve fıkıh arasında kurulan benzer bir ilişkiyi akla getirmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 408.
 5. Yavuz Abadan, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Güzel Sanatlar Matbaası, Ankara, 1954, s. 199.
 6. Georges Gurvitch, "Tabii Hukuk Mu Yoksa Sezgiye Dayanan Müspet Hukuk Mu?", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1945, cilt 2, Sayı 4, s. 159; Fransız İhtilali ile tabii hukuk tartışmalarının ilişkisine dair bkz. Cahit Can, *Hukuk Sosyolojisinin Antropolojik Temelleri ve Genel Gelişim Çizgisi*, Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 169-172.
 7. Hamide Topçuoğlu, *a.g.e.*, s. VII.
 8. Yavuz Abadan, *a.g.e.*, s. 199.
 9. Tabii hukuk eleştirileri için bkz. Hans Kelsen, *Society and Nature: A Sociological Inquiry*, Lowe and Brydone Printers, Londra, 1946; Paul Cuche, "Tabii Hukuk Serabı", *Hukuk Felsefesi Konferansları* içinde, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Yayınları, Ankara, 1948, s. 12-25.
 10. Hamide Topçuoğlu, *XX'inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara, 1953, s. 193.
 11. Bu durumu izah için Orhan Münir Çağıl, hem tabii hukukun pozitif hukuk için taşıdığı önemi hem de Fransız ihtilali öncesi ve esnasında olduğu gibi siyaseten oynadığı rolü belirtmek için Schindler'den şu alıntıyı yapar: "Nasıl ki ender olmayan ahvalde bir hukuk normunun ancak ihlal edildikten sonra hukuk normu olduğu idrak edilirse, yani çoğu defa hak, haksızlığa uğranıldıktan sonra bilinirse, bunun gibi aynı şey hukuk nizamı için de varittir. Tekmil hukukun tabii hukukta temelini bulduğu, (tabii hukukta mekân olduğu) keyfiyeti, ancak hukukun top yekûn tahririnden sonra anlaşılmaktadır. Mesela Amerikan ko-

- lonileri, onları ezen anavatandan fitri, gayri kabili ferağ insan haklarına isnat ederek ayrıldılar ve aynı kanaat ve imanla Fransızlar 1789'da köhneleşmiş bir nizamı yıktılar ve yeni bir nizam kurmağa çalıştılar." Daha geniş bilgi için bkz. Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Felsefesinde Tabii Hukuk*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1956, s. 5.
12. Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri", *Tanzimat I* içinde, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 143; Ayrıca kanunlaştırma hareketlerinin tekâmülünde tabii hukukun oynadığı rol için bkz. Hamide Topçuoğlu, *a.g.e.*, s. 197.
13. Georges Gurvitch, "Tabii Hukuk Mu Yoksa Sezgiye Dayanan Müspet Hukuk Mu?", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1945, cilt 2, Sayı 4, s. 156.
14. Hamide Topçuoğlu, *a.g.e.*, s. 191-195.
- Kaptan-ı Deryâ Halil Paşa.
Namık Kemal, *Hürriyet*, Sayı 23, 30 Kasım 1868, s. 4.
15. Yavuz Abadan, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I* içinde, Maarif Matbaası, İstanbul, 1940, s. 31-58.
16. Norman Calder, "The 'Uqūd rasm al-mufti' of Ibn 'Âbidin", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Cilt 63, Sayı 2, 2000, s. 215-228; Şenol Saylan, "İbn Abidin'de Hanefi Mezhebinin Kuramsallaşması: Şerhu Ukudu Resmî'l-Müfti Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Bilim Dalı, 2004.
17. Yeni Osmanlı düşüncesinin kapsamlı tahlil ve analizi için bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
18. Ergin, "Said Paşa Hatıratı"ndan naklen şu bilgiyi verir: "Âli Paşa Sultan Abdülaziz'e takdim ettiği layihai mufassalâi meşhuresinde tab'ai Hristiyanîyenin müsavatan hukuk ve menafii memleketen müstefid olmaları lüzumunu Cod sivilin mehakimi devleti âliyyede tatbikini tavsiye etmiş ve Fransız Cod sivilinin Arabî tercümesi ıslahatı adliyyeyi tamamiyle havi olduğu için bunun nüshai Arabiyesinden tercümesi dahi bana havale olunmuştu. Sonra mecellei ahkâmı adliyenin yapılması fikri galebe ettiğinden Cevdet Paşa ana memur oldu." Daha geniş bilgi için bkz. Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, s. 264.
19. Gencer, *Tasvir-i Efkâr*'ı "tabii hukuk ve anayasal düzenle ilgili Avrupalı kaynakları, birinci elden okuyucularına aktaran" bir gazete olarak tanımlar. Daha geniş bilgi için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 206.
20. Ali Suavi, "İlm-i Usulu'l-hukuk", *Ulûm*, 30 Nisan 1870, s. 1065-1071.

21. Namık Kemal, "Hukuk", *İbret*, Sayı 5, s. 1-2; Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri - Bütün Makaleleri 1*, Yay. Haz. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 52-55. Metnin yazılış tarihi 19 Haziran 1872. Ayrıca hüsn ve kubuh, Çağıl'ın ifadesiyle, Hayır ve Şer problemi, Tanrı düşüncesi ve ölümsüzlük fikriyle ilişkisi ve hukuki anlamda ne ifade ettiği hususunda müstakil bir metin olarak bkz. Orhan Münir Çağıl, *Ebedi Bir Problem Olarak Hayır ve Şer Tezadı, Ruhun Ebediliği ve Hukuk İdesi*, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1958.
22. Murteza Bedir, "Hanefi Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsn-Kubuh Problemi", *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri II*, KURAV Yayınları, Bursa, 2005, s. 161.
23. Murteza Bedir, a.g.m., s. 162.
24. Murteza Bedir, a.g.m., s. 162-169.
25. Namık Kemal, *Hürriyet*, Sayı 50, 7 Haziran 1869, s. 4.
26. Hamide Topçuoğlu, *XX'inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara, 1953, s. 191.
27. Ali Suavi, a.g.m., s. 1066-7.
28. Ali Suavi, a.g.m., s. 1068-9.
29. Ali Suavi, a.g.m., s. 1069.
30. Ali Suavi, a.g.m., s. 1071.
31. Ali Suavi, a.g.m., s. 1072.
32. Ali Suavi, a.g.m., s. 1075.
33. Namık Kemal, "Hukuk", *İbret*, Sayı 5, s. 1.
34. Namık Kemal, a.g.m., s. 1.
35. Namık Kemal, a.g.m., s. 1.
36. Namık Kemal, a.g.m., s. 2.
37. Namık Kemal, a.g.m., s. 2.
' Ziya Gökalp, "İctimai Usul-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, Sayı 3, s. 22; Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, Yay. Haz. Ferit Rağıp Tuncor, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 22.
" Ziya Gökalp, a.g.e., s. 60.
38. Gökalp'in ilgi alanlarının genişliğini görmek için bkz. Cavit Orhan Tütengil, *Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İctimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, İstanbul, 1949.

39. *İslam Mecmuası*, özellikle İttihat ve Terakki'ye yönelik olarak dini kaynaklı yöneltilen eleştirilere bir cevap üretmek ve bunların yersizliğini göstermek ve en önemlisi "milliyetçiliğin İslam'a aykırı olmadığını göstermek" maksadıyla kurulmuş 1914-1916 arasında altmış üç sayı yayımlanmış Halim Sabit'in sahibi olduğu, şiarı "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" olan mecmua. Daha geniş bilgi için bkz. Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 168-172; Mustafa Bakırcı, "II. Meşrutiyet Dönemi Din Sosyolojisinin Önemli Bir Kaynağı: İslam Mecmuası (1914-1918)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 17, 2004, s. 177-210.
40. Süreklilik vurgusu için bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yayınları, Ankara, 2008, s. 189-190.
41. Celal Nuri, *Havaici Kanunîyemiz*, Matbaa-i İttihad, Hicri 1331, s. 5-7; Tarık Zafer Tunaya, *Âmme Hukukumuzda "Garpcılık" Cereyanı*, İstanbul Akgün Matbaası, İstanbul, 1949, s. 12.
42. Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 3-11.
43. Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 3.
44. Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 7.
45. Celal Nuri, *a.g.e.*, s. 8.
46. Hamide Topçuoğlu, *XX'inci Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı*, İstiklal Matbaacılık ve Gazetecilik Koll. Ort., Ankara, 1953, s. 193; Georges Gurvitch, "Tabii Hukuk Mu Yoksa Sezgiye Dayanan Müspet Hukuk Mu?", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1945, Cilt 2, Sayı 4, s. 159.
47. Georges Gurvitch, *a.g.m.*, s. 169; Orhan Münir Çağlı, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1971, s. 432.
48. İzmirli İsmail Hakkı, "İçtihadın Bais-i Tevellüdü", *Sebilürreşad*, Sayı 297, s. 190-195.
49. Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İçtimaiyat", *İslam Mecmuası*, Sayı 2, s. 8-9.
50. Ziya Gökalp, *a.g.m.*, s. 10-11.
51. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Lotus Yayınları, Ankara, 2003, 119-126.
52. Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, Çev. Cemil Meriç, Sebil Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 44-48; Gökalp'in hukuk çözümlemesinin temeline yerleştirdiği költürcü yaklaşım konusunda daha geniş bilgi için bkz. Ernst von Aster, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, Çev. Orhan Münir Çağlı, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943, s. 57-70.
53. Ziya Gökalp, *a.g.m.*, s. 10.
54. Burada artık klasik fıkıh literatürü içerisinde kabul görmeyecek bir örf yakla-

şımı ile karşı karşıya kalıyoruz. Gökalp'in yaklaşımının farklılığını kıyaslamak için bkz. Ömer Faruk Ocakoğlu, "Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişinde Örfün Konumu: İbn Abidin'in *Örf Risalesi* Örneği", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004; Wael b. Hallaq, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukuki Değişim Üzerine İbn Âbidîn", Çev. Ömer Faruk Ocakoğlu, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2005, Sayı 3, s. 159-189.

55. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 10.
56. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 10.
57. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 12.
58. Ziya Gökalp, "İctimai Usul-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, Sayı 3, s. 20.
59. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 21. İzmirli bu yaklaşımı, içtihat sürecini tersine çevirdiği gerekçesiyle kıyasıya eleştirir. Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "İçtihadın Bais-i Tevellüdü", *Sebilürreşad*, Sayı 297, s. 190-195.
60. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 21-22.
61. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 22-23.
62. Çalışmamızda Gökalp'in Yeni Osmanlılar çizgisinde süreklilik ve değişkenlerini ortaya koymaya çalıştığımızdan dolayı Gökalp'in metninin ona destek ve eleştiri sadedinde yazılmış yazılarla kritiğine, çok lüzumlu noktalar dışında, değinmedik. Gökalp'in yazılarıyla ona destek ve eleştiri sadedinde yazılmış yazıları topluca görmek için bkz. Recep Şentürk, *Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 284-410; ayrıca bkz. İzmirli İsmail Hakkı, "Fıkıh ve Feteve", *Sebilürreşad*, Sayı 292, s. 94-97; "Örfün Nazar-ı Şer'i'deki Mevkii", *Sebilürreşad*, Sayı 293, s. 129-132; "Amel-i Ehl-i Medine", *Sebilürreşad*, Sayı 294, s. 134-138; "İcma, Kıyas ve İstihsanın Esasları", *Sebilürreşad*, Sayı 295, s. 150-154; "Fıkıh-ı Zahiri", *Sebilürreşad*, Sayı 296, s. 170-175; "İçtihadın Bais-i Tevellüdü", *Sebilürreşad*, Sayı 297, s. 190-195; "İctimai Usul-i Fıkıha İhtiyac Var mı?", *Sebilürreşad*, Sayı 298, s. 211-216.
63. Ziya Gökalp, "Hüsün ve Kubuh", *İslam Mecmuası*, Sayı 8, s. 5.
64. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 5-6.
65. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 6.
66. Ziya Gökalp, "Örf Nedir?", *İslam Mecmuası*, Sayı 10, s. 5.
67. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 2-7.
68. Ziya Gökalp, a.g.m., s. 5.

Ziya Gökalp ve Mehmed Akif ya da Türkçülük-İslamcılık Gerilimi

*Bedri Mermutlu**

Her dönem için geçerli olduğu gibi, 20. yüzyıl Türkiye'sindeki düşünsel ve ideolojik tartışmalar için de geçerli ve gerekli olan yaklaşım, bu düşüncelerin kendi ortamsal bağlamındaki -muafık veya muhalif- diğer paydaşlarıyla birlikte düşünülüp değerlendirilmeleridir; düşünce akımları ancak böylece anlamlı bir yere oturtulacak ve özgülükleri daha iyi anlaşılacaktır. Osmanlı'nın son, Cumhuriyetin ilk yıllarını içeren yirminci yüzyıl Türkiye'sinin ilk çeyreği, siyasal ve sosyal gelişmelere paralel şekilde son derece hareketli bir düşünce dönemi olarak tarihteki yerini almıştır. Bu dönemin toplumsal ve siyasi ideolojileri ülkenin yaşamakta olduğu gerçeklere yakından temas etmenin ötesinde, bu gerçeklere birebir temas eden canlı meseleler üzerine inşa edilmekte olduğu kadar, dayandıkları argümanların kalitesi bakımından da hafife alınacak türden değildir. Aradan yüzyıl kadar zaman geçmesine karşın tartışmanın hâlâ o zamanlar açılmış olan kanallardan devam ediyor olması bu görüşlerin gücünü göstermeye yeterlidir. 1925 yılında yirminci yüzyılın ilk çeyreği dolarken ülkedeki aydınlar da o güne kadar ne söylemişlerse söylemişler, Takrir-i Sükûn Kanunu'yla bütün farklı sesler sükût etmişti. O dönemin başat ideolojik akımlarından Türkçülüğün ideologu Ziya Gökalp kaderin kendine biçtiği ilginç bir zamanlamayla 1924 yılı sonlarında vefat ederek susmuş, İslamcı düşüncenin öncü ismi Mehmed Akif ise 1925 yılında, Türkiye'deki son şiirini yazarak ülkeden ayrılmış ve o da ölümüne kadar hemen hemen susarak yaşamıştı. Birbirine yakın yıllarda (1873/1876) doğan, aynı mektepleri okuyan, aynı yıllarda medya ortamında kalemlerini parlatan ve aynı zamanda susan bu iki karizmatik simanın, düşüncelerini toplum nezdinde ifade ettikleri 1908-1924 yılları aralığı, günümüze kadar devam

* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

eden ve birbiriyle ilişkisi hâlâ muğlak toplumsal iki ana damarın toplumsal düşünce tarihimizde yerini almasına yetmiştir.

Türkçü düşünce, açık ve gizli hemen hemen tüm polemliğini İslamcı düşünceyle yaparak kendine alan açmaya ve kendini tanımlamaya çalışmış; İslamcı düşünce de siyasal zeminde Türkçülerin mevzi kazanmasını açıkça önlemek istemiştir. “Türk-İslam âleminin içine düştüğü karışıklıklar ve bunları takip eden felaketler(in) Türk Milliyetçiliği ve İslam Ümmetçiliği adlarıyla iki canlı mefkûrenin ortaya çıkmasına sebep oldu”ğunu söyleyen Ziya Gökalp¹ mevcut tabloyu kısa ve net olarak ifade etmiştir. Söz konusu felakete maruz kalan “Türk-İslam âlemi” idiyse, bunun karşılığında Türk milliyetçiliğinin harekete geçmesi kadar İslam ümmetçiliğinin de harekete geçmesi savunma hakkı denkleminin doğal sonucu olacaktı. Aksi hâlde ya Türk ve İslam âlemini tek bütün olarak görmek ya da Türklük ve İslamlığın yollarını birbirinden ayırmak gerekecektir. 1908-1924 yılları arasında karşılıklı olarak Ziya Gökalp ve Mehmed Akif’in “mübariz” kişiliklerinde ifade ve temsiliyetini bulan Türkçü ve İslamcı tartışma işte bu açmazda cevap bulmaya çalışmıştır.

Batı medeniyeti hem Türkçüler hem İslamcılar tarafından çağın bir gerçeği olarak kabul edilmekle birlikte her iki taraf da bu medeniyeti bazı kayıtlarla benimseme yönünde çekincelerini belirtiyordu. İslamcılar tam bir kavramlaştırma geliştirmiş olmasalar bile genel ahlaki ve geleneksel değerleri Batı medeniyetini seçici parametreler olarak önemsiyor, teknik ve endüstri çerçevesinde bir medeniyet aktarımına karşı durmuyorlardı. Ziya Gökalp de bu konuda benzer düşünceye sahip olmakla birlikte bu sorunu kendi yönünden daha iyi formüle etmiş görünüyordu. “Hars” kavramı ile Ziya Gökalp hem Batıcılardan hem İslamcılardan kendi düşüncesini ayıracak anahtarı bulmuştu. Başka bir ifadeyle Gökalp’i Türkçü yapan, sistemindeki bu “hars” unsurudur. Batı medeniyetine katılmanın, “ilmî mefhumları, fennî aletleri, iktisadi mahsulleri taklit ve mübadele yoluyla” olabileceğini ifade eden Gökalp’in² koyduğu çerçeve İslamcıların çerçevesiyle örtüşmektedir. *Sırat-ı Müstakim*’de Mehmed Akif’in Ferid Vecdi’den özellikle tercüme ederek yayımladığı yazılar arasında “Müslümanlığın, sanayide, teknik buluşlarda ilerlemeye muarız olmak bir yana, Müslümanları bu gibi ilerlemelere teşvik ettiğine” ilişkin açık ifadeler³ Gökalp’in düşüncelerini neredeyse tekrar ettiği gibi başka İslamcı yayınlarda da aynı mealde beyanlara sıklıkla rastlanabilir.⁴ Batı’nın

medeniyet ürünlerini almanın ya da “Muasırlaşma”nın pozitif kayıtları gösterildiği gibi negatif kayıtları da her iki düşünce taraftarlarınca benzer şekilde gösterilmektedir. “Lâkin medeniyet diye Garbın ahlâk-ı sefihesini, itiyadat-ı rezilesini hasılı her türlü maneviyat-ı müttefika ve mekruhesini alacak olursak biz buna terakki değil, tedenni demeye mecburuz” diyen *Beyanü'l-Hak* yazarı⁵ gibi Gökalp de “Muasırlaşmanın şekilce ve yaşayışça Avrupalılara benzemek olmadığı”nı belirtiyordu.⁶

Sırat-ı Müstakim İslamcılarının yayın organı olarak ortaya çıktığı kadar, Türk Derneği’nin de yayın organı olarak görülmüyordu; dergide İslamcı ve Türkçü politikaların yan yana yer alması kimseyi rahatsız etmiyordu.⁷ Daha sonra *Sırat-ı Müstakim*, *Sebilürreşad* olarak yayın hayatına devam ettiğinde de Türkçülerin temel yayın organı *İslam Mecmuası* oldu. “İslamla-
rın faydasına çalıştığı” iddiasını taşıyan ve “dinli bir hayat, hayatlı bir din” sloganıyla çıkan *İslam Mecmuası*’nın yazar kadrosu ve yöneticilerinin çoğu geleneksel din eğitiminden geçmiş kişiler olduğu gibi, derginin içeriğinde İslamcılıkla Türkçülük arasında net bir ayırım bulmak zordur.⁸ Genel tablosu içinde, birbiriyle iç içe geçmiş olan bu düşünceler siyasi olayların hızlanmasının da etkisiyle zamanla kendilerini bir yol ayırımında bulmuşlardır. Balkan Savaşı bu ayrışmayı hızlandıran önemli bir faktördür. Çünkü Arnavutluk olayı Osmanlı siyasi düşüncesinde güçlü yankılar yaratarak farklı cevaplarla değerlendirilmiş bir olaydır. Kendisi de bir Arnavut olan Mehmed Akif, Arnavut isyanını İslam birliğine verdiği zararla değerlendirir ve önlemeye çalışırken, Türkçülerin meseleye yaklaşımı milliyetçilik açısından olmuştur. Milliyetçi yaklaşım, Türk olmayan unsurların, Müslüman da olsa millî kimliğini öncelemesinin Türklerin de kendi millî kimlikleriyle öncelenmelerine bir meşruiyet getirdiğini ve bunu acileştirdiğini kabul ederek İslam birlikçilerinden ayrılmaktaydı. Bu siyasi mülahazanın yanında özellikle Ziya Gökalp’in temsil ettiği tavrın gerisinde Pozitivizmin dini kenara çeken etkisini de göz ardı etmemelidir. Comte pozitivizminin Üç Hâl Yasası, dinin dönemini tamamladığını söylemekle birlikte Durkheim tarafından yapılan revizyonla din yeni bir şekilde tekrar toplumsal hayata konumlandırılmıştır. Comte’dan ziyade Durkheim’ın izleyicisi olduğu bilinen Gökalp, pozitivizmi bu kanaldan din-toplum ilişkilerine yansıtırken “gittikçe dine dayanan evrensellikler yerine ilme dayanan gerçek bir evrenselliğin yerleştiğini” söyleyerek bu ilişkiyi belirlemede pozitivist bir temellendirmeyi anlamlı bir ısrarla vurgular.⁹

Toplumsal ilişkileri belirlemede dinin yerine bilimin ölçüt olarak alınması tam anlamıyla pozitivist bir yaklaşımdır. Şimdiye kadar teknik ve maddi konularda bilimin esas alınması söz konusu iken artık uluslararası bütünleşmelerde ya da ayrışmalarda da bilimin esas alınmaya karar verilmiş olması önemli bir dönüşümü işaret etmektedir. İslam toplumları ve devletlerinin en önemli vazgeçilmezi olarak görülen İslam birliği olgusu ister istemez bu anlayışın karşısında geçersizleşiyordu. Aynı zamanda Hilafet kurumunun da yeniden gözen geçirilerek yeni bir tartışmanın konusu olması kaçınılmazdı. Türkçülük hareketinin kendi meşruiyetini bilimde bulmaya çalışması, bu meşruiyete siyasi bir temel bulmak kadar anlamlı; ayrıca önemlidir. Çünkü İslamcıların siyasi argümanları o kadar da güçsüz değildi, ama önemini daha çok dinsel temeline borçluydu. Dinin siyasi bir ölçüt olarak devam etmesi hâlinde Türkçülerin önünün açılması kolay olmayacaktı. Bu nedenle milliyetçi söylemin pozitivist bir yaklaşıma yaslanmasının kendi açısından haklı nedenleri vardır. Durkheim Sosyolojisinin kavramları ve verilerinin İslamcılara karşı Ziya Gökalp tarafından iyi bir cephanelik olarak kullanıldığına kuşku yoktur. Bir sistem olarak var olan din, ancak mukabil bir sistemle durdurulabilir ya da devre dışı bırakılabilirdi; bu mukabil sistemin Ziya Gökalp tarafından pozitivistimin çocuğu olan bir sosyolojide keşfedilmesiyle İslamcı düşünceye rahatça meydan okunabilmiştir. “Evvelce her fert bağlı bulunduğu dinî topluluğu sosyal bir uzviyet ve kendisini onun ayrılmaz bir uzvu olarak görürken, şimdi sosyal uzviyet olarak yalnız kendi dil topluluğunu görmeye başlamasıyla, din topluluklarının yerini dil topluluklarının almış” olduğu görüşü¹⁰ tarihsel bir eksen kaymasını işaret etmektedir. Dinsel toplumdan seküler topluma geçişle millî topluma geçişin örtüşmesi Gökalp’in ifadelerinde haddinden fazla bir vuzuhla dile getirilmektedir: “Din ve siyaset emperyalizmleri” hars zümrelerini yüzlerce yıl “saltanat ve ümmet çemberleri arasında hapsedmiş” olduğu gibi, “İslam birliği ülküsü şimdi de İslam dünyasında milliyet mefkûrelerinin uyanmasına karşı olduğundan, Müslüman kavimlerin ilerlemesine engel ve istiklallerine manidir”.¹¹ Gökalp’in, “Siyasi inkılap mekanik bir iş olduğu hâlde sosyal inkılap uzvi bir inkılaptır; bu yüzden gerçekleşmesi kolay değildir. Çünkü sosyal inkılap eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat yaratmaktır. Eski hayatın kendine mahsus ahlaki, siyasi, hukuki, ailevi, estetik değerlerini itibardan düşürerek bu konularda yeni değerler arama zamanı geldiği”ne dair önce *Genç Kalemler*’de (1911),

daha sonra *Yeni Mecmua*'da yayımlanan yazısında¹² önemli bir vurgu, bu yeni değerlerin “hakiki değerler” olarak nitelenmesidir; dolayısıyla değerlerin yer değiştirmesi tarihselliğin ötesinde ideolojik bir gereklilik olarak görülmektedir. Nihayet, “eski hayat”ın yerine geçecek olan bu “yeni hayat, milli hayattır”.¹³

Gökalp'e göre, “kızıl tehlikeyle” birlikte bir de “kara tehlike” var ve kara tehlikenin en esaslı gayesi Tanzimatın getirdiği ne kadar faydalı yenilikler varsa hepsini kaldırarak yeniden Orta Çağ'a dönmektir. Ziya Gökalp, Tanzimat siyasetini çoğu yerde eleştirmekle birlikte, yeni değerler söz konusu olduğunda, “eski”lere karşı Tanzimatçılarla aynı safta durmakta bir sakınca görmeyerek, “Biz, ister Tanzimatçı, ister milliyetçi olalım, bu vatanı ve millî tehlike karşısında kayıtsız kalır, yahut mücadele için birleşmezsek vazifemizi yapmamış oluruz” ifadesiyle açık bir mücadeleyi dillendirir.¹⁴

Bu söylemlerin hedefindeki İslamcıların cevapsız kalması düşünülemez. Daha sonra iyice yollarını ayırarak farklılaşan İslamcı yayın organlarıyla Türkçü yayınlar arasında, polemğin ötesinde, kendisini bir taraftan da yapılandıran ideolojik bir çatışmaya tanık olunur. Önceki yıllarda tohumları atılmış olan bu iki düşünce, bu çatışma sürecinde ideolojikleşirler. Gökalp'in “kara tehlike” metaforuyla dile getirmiş olduğu zihniyet İslamcılarının algısında din olarak tercüme ediliyordu.¹⁵ Yolların iyice ayrılmış olduğu 1914 yılında bile İslamcılar “mukaddesata” saygı şartıyla Batı medeniyetine karşı iyimserliklerini korumaya devam etmiştir. Mehmed Akif,

Evet, ulûmunu asrın şebâba öğretelim

Mukadesâta, fakat, çokça ihtiram edelim

demekle kalmıyor,

... Öyle ya, bizler de kendi fikrimizi

Çıkarmış olsak eğer, şimdi kuvveden fi'le

Kucaklaşır medeniyetle din tamamıyla¹⁶

demek suretiyle din ve Batı medeniyetinin uzlaşabilirliğini dile getirmeye çalışmıştır. Gökalp'in tanımladığı şekliyle, “ilmî mefhumlar, fennî aletler,

iktisadi mahsuller”i içeren medeniyete sıcak bakan bu tercihin, “yeni hayata ait yeni değerler” söz konusu olduğunda şüphesiz ki sert itirazları olacaktır.

Mehmed Akif’in kişiliğinde dile gelmiş olan İslamcı itirazın toplandığı başlıca iki nokta, geleneksel İslami değerlerin “yeni hayat” değerleriyle değiştirilmesi ve Türkçü bir ideoloji olarak ifade edilebilir. Eşref Edip, İttihatçıların çevresindeki aydınların dinde reform yapma yönündeki girişimlerinden rahatsızlık duyarak buna karşı olduklarını; ancak, “yirminci asırda dinden bahs olunamaz” gerekçesiyle 1916-1918 yılları arasında iki yıl süreyle *Sebilürreşad* mecmuasının kapatıldığını söylemesi¹⁷ İslamcılarla “yeni hayat”çı kesim arasında yaşanan gerginliği göstermektedir. Gökalp için dinin, ancak içtimai ruhu sağlamaya dönük ahlaki tasavvuf şeklinde, araçsal bir işleve sahip görülmesi¹⁸ İslamcılar tarafından kabul edilemez bir sınırlama ve indirgemeydi. A. N. (Ahmed Naim) imzasıyla *Sırat-ı Müstakim*’de yayımlanan bir yazıda Müslümanların geleceğinin en önemli konusunun eğitim olduğu, “ancak bugünkü terbiye ile yine bugünkü fikr-i terakki ve saadetin uyuşması kabil değil... Bizi kurtaracak olan terbiye, terbiye-i İslamiyedir. Uymamız gereken terbiye, İlk İslam devrinin terbiyesi olmalıdır” düşüncesi ileri sürülerek, geleneksel değerlerin eleştirisi, daha ileri İslami değerler adına yapılmaktaydı.¹⁹ Gökalp’in “yeni hayat” değerleriyle İslamcıların değerleri arasındaki makasın gittikçe açılmakta olduğu ortadadır.

İslamcıların Türkçülük meselesindeki itirazlarının temel mantığında Türkçülüğü kavmiyetçilik olarak görmeleri bulunur. Kavmiyetçilik ve ırkçılık İslamcılarının tanımında aynı anlama geldiği için bu duvarın aşılması da “yeni hayat değerleri”nin kabullenilmesi kadar imkânsız olmuştur. İslamcılar ırkçılıkla eş anlamlı gördükleri kavmiyetçiliğe hem dinsel gerekçelerle hem de siyasi gerekçelerle karşı olduklarını ısrarlı bir şekilde göstermişlerdir. Ziya Gökalp’in daha sonraki yayınlarında da uzun uzun üzerinde durarak ırkî Türkçüğü, kavmi Türkçülüğü, coğrafi Türkçülüğü birbirinden ayırmasına ve kendi Türkçülüğünü bunların dışında göstermesine rağmen²⁰ bu milliyetçiliklerin daima birbirine karışmaya ve iç içe geçmeye müsait olduğu da bir gerçektir. Gökalp’in dil esasından hareket etmesi de İslamcıları tatmin edememiştir. Hatta bu noktadan hareketle yeni eleştiriler getirildiği görülmektedir. Mehmed Akif, kitaplarla, gazetelerle, konferanslarla “kavmiyetçilik” yapılarak Müslüman

unsurlar birbirine düşürüleceğine, “ne olurdu, aynı vasıtalarla, biraz da parçaladığı kitlelerin diline, irfanına hizmet edileydi de, bugün o büyük şerrin bir hayrını gördük, diyebileydik!” derken “kavmiyet denilen lanetli cereyanın derhal siyasi bir şekil almasından” yakındır.²¹ O, milliyetçiliğin, siyasileşmeden, kültürel bir hizmet olarak kalması taraftarıdır. Mehmed Akif’in 1913 yılı başlarında yapmış olduğu bir konuşmada da ırkçılık cereyanının yurdumuzu parçalamak isteyen yabancılar tarafından içimize sokulduğu ifade edilmektedir.²² Bu düşüncelerin bir devamı olarak, Mehmed Akif, Müslümanların, İslam Halifesi etrafında “İslam Milletleri Topluluğu” olarak birleşmeleri gerektiğini dile getirmekteydi²³ 1908’den sonraki Türkçü yayınlarda dil, kan, kavim, ırk gibi etnik kavramlar üzerine yapılan vurgular İslamcıların dikkatini çekerek, bunun sonucunda “İslam’da Dava-yı Kavmiyet” konulu yayınlar kaleme alınmaya veya tercüme edilmeye başlanmıştır.²⁴ İttihatçı yönetim, kendi din anlayışlarıyla ters düşen İslamcılara yayın kapatma cezası uyguladığı gibi, kendi Türkçü anlayışlarına ters düştükleri zaman da benzer şekillerde davranmıştır. 1915 Nisan ve Mayıs aylarında *Sebilürreşad*’da Mehmed Akif’in Abdülaziz Caviş’den yaptığı “Kavmiyet ve Din” tercümesinin bazı parçaları sansür tarafından çıkarılmış ve yerleri boş kalmıştır.²⁵

Hemen hemen Ziya Gökalp’in gayretiyle gerçekleşen önemli bir müdahale “milliyet” kavramının İslamcıların elinden alınarak yeni bir yere konmasıdır. Milliyet/millet kavramındaki bu makas değişikliği bir yandan kafa karıştırırsa da sonuçta Türkçülerin epeyce işine yaradığı kesindir. Milliyet/millet ve ümmet kavramları üzerinde Ziya Gökalp’in gerçekleştirdiği tasarruf bu terimlerin tarihsel kullanımına düpedüz ters düştüğü ve Gökalp’in bunu çok iyi bildiği hâlde yine bu anlam kaydırmasında direnmiş olması, ancak geleneksel psikolojiyi ürkütmemekle açıklanabilecek pragmatik bir yaklaşımdır. Ziya Gökalp bu kavramları asıl kullanıldıkları anlam ve bağlamlarından adeta sökerek almış ve kendi istediği yere koymuştur. Günümüze kadar devam eden muvazaa, kamuffaj veya muğlaklık türünden çeşitli kullanımların konusu olması, bu kavramların “yer”ine oturduklarından haklı olarak kuşkulandırır bizi.

Mehmed Akif’le birlikte diğer İslamcıların “milliyet” kavramını Gökalp’le aynı zamanda fakat farklı anlamda kullandıkları sayısız örnekleriyle varittir. Akif, 1913 yılında Arnavutlara hitaben yazdığı şiirinde,

Hani, milliyetin İslam idi... kavmiyet ne?

Sarılıp sımsıkı duraydın a milliyetine!²⁶

sözleriyle milliyetin ifadesini İslam'da bulduğunu, sonradan "milliyet" olarak adlandırılacak durumun ise "kavmiyet" olabileceğini o günün jargonu ile açıkça belirtmektedir. 1912 yılında yine aynı konuda yazdığı bir şiirde de,²⁷ milliyetin bir arada tutucu, kavmiyetin ise parçalayıcı hareketler olduğunu ifade eder. Akif'in 1919 Nisanında *Sebilürreşad*'da, "Millî Mücadele"nin gerekliliğini anlatan yazısının başlığı "İttihad-ı Millî"dir.²⁸ Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 20 Şubat 1922 tarihli oturumunda kürsüde konuşan Hamdullah Suphi'ye, Mehmed Akif'in oturduğu yerden, "Ben kavmiyet aleyhinde bir adamım, milliyet aleyhinde değil!" şeklindeki cevabı²⁹ yine bu ayırmada milliyet kavramının İslamcı dildeki konumunu göstermektedir. İslamcı dergilerden *Beyanü'l-Hak*'ta M. Şükri imzasıyla yayımlanan "Muhafaza-i Milliyet" başlıklı yazının dipnotunda, "Makale münderecatından da anlaşılacağı cihetle 'milliyet' kelimesinden Osmanlılığın, daha doğrusu Osmanlılığa has birtakım âdâb-ı âdâtın kastedildiği" dile getirilmektedir.³⁰

Millet terimi din topluluğu için kullanılıyorken, kavmi topluluklara "ümme" teriminin kullanılması o tarihlerde geçerli bir uygulamadır. Nitekim İslamcı *Sırat-ı Müstakim* mecmuasının yayınları arasında dış Türklerle ilgili olarak "Türk İslam Âlemi" genel başlığı altında haberlere, mektuplara yer verilirken Türk camiası için "Ümme-i Türkiye" ifadesi kullanılıyordu.³¹

Milliyet ve millet kavramlarında dinî vurgu, "ümme" kavramında ise toplumsal vurgu gözetilegelmişken Ziya Gökalp'in bunların yerini değiştirerek, "ümme"i din topluluğu, "millet"i ise dil topluluğu şeklinde sunması ilmen doğru olmadığı halde üzerinde ısrar ettiği en önemli konulardan biridir. Osmanlı devletinden bir Türkulusunu çıkarmak, katıksız bir laikleşmeden çok, İslamı ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla mümkün görüldüğü için³² Ziya Gökalp dinle ilişkisini yeniden yapılandırmıştır. Bunu yaparken bir yandan dinsel içerik ve çağrışımlarından yararlanmak suretiyle "milliyet" kavramını kullanmaya devam ederek uzlaşmacı bir görünüm vermiş, bir yandan da inşa etmeye çalıştığı "hayalî cemaat"e dinsel bir kutsallık vermeyi düşünmüştür. "Hayalî cemaat" lehine bu

konumlandırma yapılırken, “mevcut cemaat” bir ümmet topluluğu olarak inşa edilmek yoluyla bir kere daha kan kaybına uğratılıyordu. Çünkü değerleriyle teşkilatlanmış toplum millet toplumdur; ümmet topluluğu yüzeysel bir bağlantı içindeki kitledir ve teşkilatsızdır. Başka bir ifadeyle, Gökalp, Durkheim’ın organik toplum ve mekanik toplum kategorilerini din toplumu ve ulus toplumu için düzenleyerek din toplumunu mekanik toplum, ulus toplumunu organik toplum olarak hayal ediyordu. Ziya Gökalp din bağına inkâr etmiyor ama bu bağı artık bir içtimai birlik yaratmaktan çıkmış olduğunu, “İslam birliğinin teokrasi ve klerikalizm gibi gerici akımları doğurduğunu” söylüyordu.³³ Muasır içtimai tek ideal birlik millet olacaktı. Ziya Gökalp, “din kitapları itikatta mezhebimizin Matüridilik, amelde mezhebimizin Hanefilik olduğunu yazdığı gibi, siyasette mesleğimiz halkçılık, harsta mesleğimiz Türkçülüktür” diyerek³⁴ yeni “millet”in içini doldurmaya sıra geldiğinde “hars” kavramıyla karşımıza çıkıyordu.

Mitler ve semboller yaratılarak devam eden milliyetçi inşa karşısında İslamcı yazarlar eleştirilerini getirmekten geri durmamıştır. Onların çok doğru ifadeyle “hayâl” olduklarını iddia ettikleri bu semboller etrafında karşılıklı polemikler geliştiği görülür. “Turan ili” ve “Kızıl elma” bu sembollerin en çok gündeme geleni ve tartışılanlarıdır. Ziya Gökalp’in, “Türkçülüğün uzak mefkûresi” olarak tanımladığı Turan,³⁵ Mehmed Akif’in mısralarında İttihatçıların politikalarına yön veren bir Türkçü efsane olarak eleştirilir.³⁶ Aynı şekilde, milliyetçi insanın önemli bir yapı taşı olan “Kızıl Elma”, Gökalp tarafından,

*Zemini mefkûre, seması hayâl
Birgün gerçek, fakat şimdilik masal*

olarak tanımlanır.

Anderson’ın bir tahayyül olarak nitelediği milliyetçilik³⁷ efsane ve mitlerin yanında beslenmek zorunda olduğu başka kaynaklara da ihtiyaç duyacaktır. Gökalp’in milliyetçi inşasında en önemli yeri “hars”ın teşkil ettiğine yukarıda işaret edilmişti. Harsa dayanan bir millet yaratmak için “mevcut hars”ın dışında, yeni bir hars bulmak gerektiği anlaşılmaktadır. Smith’in “keşif” olarak adlandırdığı bu süreç, seçmeci bir işlem yapar.³⁸ “Mevcut hars”, Ziya Gökalp’in devamından yana olmadığı dejenere bir

hars olarak görüldüğü için kültürel devamlılığa dayanan bir milliyetçilik olmayacaktı Türkçülük. Harsla birlikte “yeni hayat” kavramlaştırması Gökalp’in milliyetçi harsını ifade eder. Gökalp bir hars milliyetçisi olmak yerine milliyetçi bir hars arayıcısıdır. Gökalp’in aradığı hars Osmanlı-İslam harsının etkisine bulaşmamış bir harstır. Böyle bir harsın adresi kendiliğinden eski Türk kavimleriyle çağdaş Batı değerleri arasındaki sentezi göstermektedir.

Gökalp her ne kadar millî harsla Garp medeniyetini birbirinden ayırmış görünse de, Osmanlı-İslam harsından ortaya çıkan boşluğu Türk harsıyla doldurmak isterken günün icaplarına uygun bir seçme yapmak zorundaydı. “Günün icapları”na, Gökalp’in ifadesiyle “muasır” şartlar da diyebiliriz. Özellikle son eserlerine doğru bu muasır ağırlığın arttığını görmek zor değildir. “Türk medeniyeti tarihi”ne ilişkin etütlerinde öyle sayfalar var ki, İç Asya’daki bir Orta Çağ Türk toplumunu değil, sanki bir İskandinav ya da Anglosakson toplumunu okuduğunu hisseder okuyucu.³⁹ Milliyetçi tez, temelde Türkleşmekle Muasırlaşmak üzerine kurulmuş olduğunu her haliyle göstermektedir. Bu, aynı zamanda ülke halkının, milliyetiyle birlikte, tarihte kaybettiği yeri de bulduğunun ifadesidir. Özümze dönmekle Batı’ya dönmek arasında bir fark olmadığı, kendi öz harsımızda aslında Batı’yla rahatça buluşabileceğimiz böylece gösterilmiş olmaktadır. Eagleton’un belirttiği şekilde, milliyetçiliğin ilkel bağları modern zamana adapte ettiği; kültürü bunun için yarattığı⁴⁰ Gökalp’in çabalarında açık biçimde izlenebilir. Bu bağlamda Gökalp’in “hakiki medeni intibah, harsî intibahtan sonra başlıyor” yargısını⁴¹ daha doğru bir yere oturtmak mümkündür. Milliyetçiliğin yeniden uyandırdığı veya icat ettiği “yüksek millî kültür”⁴² Ziya Gökalp’te sistemin merkezini teşkil etmektedir. Çünkü Batı medeniyetiyle bir sorunu olmayan Türk milliyetçiliğinin asıl elde etmek zorunda olduğu mevzi geleneksel kültür alanıydı ve burada direnç görüyordu. Bu direnci yaratan sebep dinsel dayanaktı. Geleneksel-dinsel kültürün içinde kalınarak milliyetçilik yapılamayacağı bilindiğine göre bu kültüre alternatif bir kültür icat etmek gerekmiştir. Hars ile hem geleneksel değerlerin dışına çıkılabilecek hem değersiz kalınmayacaktı. Hars, medeniyetin bozucu etkisini önleme işleviyle önemsendiği kadar⁴³ belki ondan daha önemli bir görevle, dine dayalı kültürün yerini alarak, dinsel geleneğin boyunduruğundan kurtararak, seküler bir alan yaratıyordu. Bu anlamda hayatı yöneten normlar ve değerler sistemi olarak hars, dinsellikten sekülerliğe geçişin çok avantajlı bir koridoru oluyordu.

Ziya Gökalp'in çağdaşlaşmacı önerilerinde millî geleneklerle sınırlanılmış olmadığı gibi, hele dinsel geleneklerle hiç sınırlanılmış değildir.⁴⁴ Genel olarak milliyetçi akımlarda karşılaşılan biçimiyle, Ziya Gökalp Türkçülüğünün de iki ulaşmak istediği, bir de kurtulmak istediği değerler dünyası vardır. Kurtulmak istenen değerler "mevcut" değerler olarak Osmanlı-İslam kültürüdür. Ulaşılmak istenen değerler ise arkaik dönem kavmi değerlerle çağdaş Batı değerleridir. Türk harsıyla Garp medeniyeti değerleri arasında bir aykırılık sorunu bulunmazken Türk harsıyla İslam medeniyeti değerleri arasında uyumsuzluk görülür; bu uyumsuzluk ancak İslam'a bir ümmet kategorisi vermekle çözümlenebilmiştir. Türkçülerin İslam ümmetçisi olmalarında bir sakınca görmediği gibi, kendilerini İslam milliyetçilerinden ancak bu suretle ayırt edebileceklerini söyleyen Gökalp'in⁴⁵ yapıp ettiklerinin özü, son tahlilde, dinî kimlik yerine millî kimliği gerçekleştirmektir. Bütünüyle alındığı zaman Gökalp düşüncesinde en zayıf hal-kanın İslam olduğu anlaşılacağı gibi⁴⁶ ulusal devlete giden yolda millî kimlikle dinî kimlik arasındaki gerilimin millî kimlik lehine tahkim edildiği görülmektedir.⁴⁷

"Uzaklaşsan da imandan cemaatten uzaklaşma!" diyen Mehmed Akif'in⁴⁸ İslam birliği anlayışında dinsel duyarlılığın ötesinde bir varoluş kaygısı görülür. Mehmed Akif'in sürekli gündeminde "üç yüz elli milyon" Müslümanın sorunlarının yer alması⁴⁹ aynı ümmete mensubiyet bağından ibaret olmayan bir kader birliğini gösterir. Mehmed Akif, bu varoluş ya da kader birliği yönünde Türkçülerle yaşanan temel farklılaşmanın toplumun geleceğini olumsuz bir istikamete doğru götürdüğünü düşünerek, Ziya Gökalp ile enine boyuna bu meseleleri konuşmayı düşünmüştür. Medya yoluyla halkın önünde yapılacak tartışmaların zarar getireceği düşüncesiyle, "geniş bir salonda toplanıp kendi aralarında konuşulanların kaydedilmesi" önerisiyle Ziya Gökalp'e bir mektup yazdığı, Sebilürreşad yazarlarından bir kısmının da imzaladığı bu mektup Gökalp'e gönderildiği halde bir cevap alınamadığı Eşref Edip tarafından nakledilmektedir.⁵⁰ Gökalp ve İslamcılar arasındaki gerilim hükümetin de müdahil olduğu sonuçlara yol açacak boyutlara ulaşıyordu. 1913 yılında Mehmed Akif'in Darülfünun'daki hocalık görevinden istifa etmeye zorlanmasının nedeni Ziya Gökalp'in düşüncelerine muhalif yazılar yazmış olmasıdır.⁵¹

Mehmed Akif, Türkçülerle, İslam milliyetçiliği temelinde bir anlaşma aramıştır daima. Gökalp ise buna "Dinde Türkçülük" yaparak cevap

vermiştir. Milliyetçi inşa, dini de millileştirmeye kararlıydı. Cumhuriyetin ilk dönemine kadar sarkan Türk İslamiyeti denemeleri bu yönelişin izinden gitmiştir.

Daha sonraki tarihlerde Gökalp'in İslamcılara daha yumuşak görünen yüzü, araya giren 1924 yılı sonrası yaşanan devrimlerin radikalliğine oranladır. İlk nesil, uzlaşan noktaları önemsemeyip ayrışan istikametlere yoğunlaşırken, ikinci nesil uzlaşma yoğunlaşmıştır. Bu yumuşamada adımlar iki tarafı atılmıştır. Süreç, nehri tersine akıtarak, geçmiştekinin tersine bu defa İslamcıların dili milliyetçi dilden etkilenmeye başlamıştır. İslamcılar, ümmetçi olmakta bir beis görmemiş, hatta bundan onur duymuşlardır. Millet terimiyle bir aşinalıkları olduğunu zaman zaman hatırlamışlar, ama artık bu terimi milliyetçilerden ödünç alarak kullanmaya başlamışlardır. Kültür (hars) ise İslamcıların kıskançlıkla korudukları kutsal bir miras olmuştur. Gökalp'in milliyetçi projesindeki "İslamlaşmak" başlığı İslamcıları heyecanlandıran bir açılım olarak algılanmıştır. İslam ümmetçiliği ve İslamlaşmak gibi milliyetçi teklifler, bu söylemlere uzun zamandır iyice acıkmış ve tadını unutmış olan İslamcılarının, tadına bakmadan, ambalajına itimat ederek alelacele gıdalandıkları amortiler olmuştur. Türk milliyetçilerine gelince, onlar da, "kanımız aksa da zafer İslamın" derken; "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslüman" olduklarını söylerken artık Batı medeniyetini denklem dışına itip Gökalp'in üçlemesini unutacaklardır. Gökalp'in Batı medeniyetçiliği Türkçülüğün elinden Atatürkçülüğün eline, hatta tekeline geçecektir. Batı medeniyetçiliğinin Türkçülerin elinden düşmesiyle eski Türk medeniyetine olan ilgilerinin zayıflaması aynı zamanlarda ortaya çıkan, birbirine bağlı gelişmelerdir. Çünkü Batıcılık gündemlerinden düşünce, milliyetçiler için kökendeki harsa dönmenin bir anlamı kalmamıştır.

Dipnotlar

1. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak (TİM)*, Türk Kültürü Yayını, İstanbul, 1974, s. 44.
2. Gökalp, *TİM*, s. 58.
3. *Sırat-ı Müstakim*, Cilt VII, Sayı 163, 6 Teşrinievvel 1327, s. 98.
4. *Beyanül-Hak*, Sayı 9, 17 Teşrinisani 1324; "Kim der ki anların terakkiyat-ı maddiyelerini, fünün ve sanayini, ticaretlerini hasılı bizi mesud edecek her

hâllerini taklit ve belki tahkik etmeyelim? Buna kimsenin itiraz ettiği yok. Her taraftan kemal-i hürs ve iştiyak ile intizar olunmaktadır...” *Beyanül-Hak*, Sayı 150, 5 Mart 1328.

5. *Beyanül-Hak*, Sayı 150, 5 Mart 1328.
6. Ziya Gökalp, *TİM*, s. 12.
7. Birol Akgün ve Şaban H. Çalış, “Türk Milliyetçiliğinin Terkibinde İslamcı Doz”, *Milliyetçilik*, Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2003, s. 590.
8. Akgün ve Çalış, a.g.m., s. 593.
9. Ziya Gökalp, *TİM*, s. 13.
10. Ziya Gökalp, *TİM*, 77.
11. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1070, s. 77, 87.
12. Ziya Gökalp, “Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler”, *Yeni Mecmua*, Cilt I, Sayı 25, 27 Aralık 1918.
13. Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*, Cilt II, Sayı 27, 10 Ocak 1918.
14. Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua*, Cilt II, Sayı 36, 21 Mart 1918.
15. “Duyarsanız ‘kara kuvvet’ bilin ki imandır”, Mehmed Akif Ersoy, *Safahat*, Yay. Haz. A. Vahap Akbaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 546.
16. Ersoy, *Safahat*, s. 518, 530.
17. Eşref Edip, *Sebilürreşad*, Cilt 24, Sayı 623, 30 Ekim 1924, s. 399.
18. Kerem Ünüvar, “Ziya Gökalp”, *Milliyetçilik*. Ed. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 35.
19. A. N., *Sıratı Müstakim*, Cilt VII, Sayı 169, 17 Teşrinisani 1327, s. 209.
20. Ziya Gökalp, *TE*, s. 81-84.
21. Mehmed Akif, *Sebilürreşad*, Cilt XV, Sayı 382, 12 Aralık 1918, s. 331.
22. M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmed Akif Ersoy*, Kaynak Kitaplığı, İstanbul 2004, s. 42-43.
23. Düzdağ, a.g.e., s. 24.
24. Akgün ve Çalış, a.g.m., s. 591.
25. Düzdağ, a.g.e., s. 58, dipnot 111.
26. Ersoy, *Safahat*, s. 402.
27. “Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı / Aynı milliyetin altında tutan İslâm’ı / Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir”. Bkz. Ersoy, *Safahat*, s. 356.
28. *Sebilürreşad*, Sayı 402, 3 Nisan 1919.

29. Düzdağ, *a.g.e.*, s. 74 dipnot 126.
30. M. Şükri, "Muhafaza-i Milliyet", *Beyanü'l-Hak*, Sayı 109, 25 Nisan 1327.
31. Düzdağ, *a.g.e.*, s. 72-73.
32. Ünüvar, *a.g.m.*, s. 31.
33. Ziya Gökalp, *TE*, s. 87.
34. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları, Ziya Gökalp - Kitaplar 1*, Yay. Haz. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 289.
35. Ziya Gökalp, *TE*, s. 27.
36. "Turan İli" namıyla bir efsane edindik; / "Efsane, fakat gaye!" deyip az mı didindik? / Kaç yurda veda etmedik artık bu uğurda? / Elverdi gidenler, acıyın eldeki yurda! Bkz. Ersoy, *Safahat*, s. 896.
37. Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İ. Savaşır, Metis Yay., İstanbul, 1995.
38. Anthony D. Smith, *Milli Kimlik*, Çev. B. Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
39. Ziya Gökalp, "Türk Medeniyeti Tarihi", *Ziya Gökalp - Kitaplar 1*, Yay. Haz. M. Sabri Koz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007, s. 548-549.
40. Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, Çev. Ö. Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 36.
41. K. Nami Duru, *Ziya Gökalp*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1949, s. 27.
42. <http://ysusociologyonline.blogspot.com/2010/09/ernest-gellner-nationalism-and-high.html> Ulaşım: 04.02.2011.
43. Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*, 2. Baskı, Baylan Mat., Ankara 1973, s. 25.
44. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 4. Baskı, İletişim Yay., İstanbul 2001, s. 52.
45. Ziya Gökalp, *TİM*, s. 40-41.
46. Parla, *a.g.e.*, s. 57.
47. Ünüvar, *a.g.m.*, s. 33.
48. Ersoy, "Alınlar Terlemeli", *Safahat*, s. 884.
49. Ersoy, "Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi", *a.g.e.*, s. 532.
50. Düzdağ, *a.g.e.*, s. 75.
51. Çantay'dan akt. Düzdağ, *a.g.e.*, s. 7.



*Ziya Gökalp Pulları
Ölümü'nün 30. Yıldönümü Dolayısıyla
(Ekim 1954)*

Ziya Gökalp Derneği Tarafından Çıkarılan Ziya Gökalp Dergisi

*Rıdvan Turhan**

Ziya Gökalp hiç kuşkusuz sadece Türk sosyolojisinin değil Türk düşüncesinin de en önemli isimlerinden birisidir. Gökalp'ten günümüze geçen zamanda Türk düşüncesinin ve sosyolojisinin serüveninde onun belirgin etkisi ve izi vardır. Türk sosyolojisinde Gökalp'ten sonra köşe taşı olarak değerlendirebileceğimiz bir başka isim Hilmi Ziya Ülken "hepimiz için hareket noktası" diyerek Gogol'un paltosu metaforunu anımsatırcasına onun önemini vurgulamıştır.¹ Gökalp Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında Türkiye'nin kaderine yön veren İttihat ve Terakki'nin ideologudur.² O, çökmekte olan imparatorluğun ne tür bir toplumsal destekle ayakta kalabileceği üzerine kafa yormuş, bu çaba onu sosyolojiyle buluşturmuş ve sosyolojiyle ilişkisi de bu çerçevede şekillenmiştir. 1910'da Selanik'teki İttihat ve Terakki İdadisi'nde, 1913-18 arasında ise İstanbul Darülfünun'unda sosyoloji dersleri veren Gökalp İttihat ve Terakki siyasetinin Birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması sebebiyle üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Buna rağmen toplumumuzun sorunları üzerine düşünmekten vazgeçmeyen Gökalp imparatorluğun dağılışıyla birlikte ortaya çıkan yeni çerçevede Türkiye'nin de yeri belli olduktan sonra eski yaklaşımını bir kenara bırakmış bu defa da yeni dönemde neler yapılabileceğinin manifestosunu yazmıştır.³ Elbette çöküş döneminde ülke siyasetini yönlendiren bir siyasi hareketin ideologluğunu yapması ve ardından da yeni dönemde topluma ve siyasete yön verme çabalarıyla bağlantılı olarak arkasında birçok yazı, makale ve kitap bırakması şaşırtıcı olmamaktadır. Türk düşüncesindeki önemine paralel olarak da ölümünden hemen sonra Gökalp hakkında bir külliyat oluşmaya başlamış ve bu külliyat gün geçtikçe genişlemiştir.

* Arş. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Gökalp 1924'te kısa süren bir hastalığın ardından öldüğünde belirtildiği gibi geride birçok kitap, mektup, şiir, inceleme ve çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış onlarca yazı bırakmıştır. Ölümünden kısa bir süre sonra 26 Ekim 1924'te Ankara'da kurulan, başkanlığını Dr. Rıza Nur'un, başkan yardımcılığını Yahya Kemal'in yaptığı Ziya Gökalp Cemiyeti'nin amacı Gökalp'in bütün yazı ve kitaplarının bir külliyyat hâlinde yayımlanması olarak belirlenmiştir. Benzer bir karar Gökalp'in öldüğü gün Türk Ocakları Genel Merkezi tarafından alınmış ve Gökalp'in bir heykelinin dikilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak her iki kurum da belirledikleri bu amaçları gerçekleştirememiştir.⁴

Zaman içerisinde Gökalp külliyyatını yayımlama amaçlı birkaç sonuçsuz girişim daha gerçekleşmiştir. Nihayet 1954 yılında Şevket Beysanoğlu ve arkadaşları Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği'ni kurmuşlar ve Gökalp'in 23 Mart 1876'da doğduğu baba evinin Ziya Gökalp Müzesi hâline getirilmesi için 1950'den beri başlayan girişimleri yürüterek bir an önce gerçekleştirilmesini sağlamak ve Gökalp'in eserlerini ve hakkında yazılanları bir dizi hâlinde yayımlamak için çalışmalara başlamışlardır.⁵ Derneğin çalışmaları sonucunda Ziya Gökalp'in doğumunun 80. yılına rastlayan 23 Mart 1956'da Ziya Gökalp Müzesi resmen hizmete açılmıştır. Geçen zaman içerisinde Gökalp'le ilgili çalışmalarını sürdüren Beysanoğlu ve arkadaşları Diyarbakır'ı tanıtma Derneği'nden sonra ikinci bir girişimde bulunmuş ve Gökalp'in ölümünden elli yıl sonra 4 Temmuz 1974'te Ankara'da Ziya Gökalp Derneği'ni kurmuşlardır.⁶ Dernek Gökalp'in önce Diyarbakır'da ardından da eğer imkânlar elverirse İstanbul'da birer anıtını yaptıрма işini üstlenmiş ve bunun için bir bağış kampanyası başlatmıştır. Gökalp'in bir anıtının doğumunun 100. yıl dönümüne rastlayan 23 Mart 1976'da Diyarbakır'ın en canlı meydanına, bir diğer anıtın ise İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nün kuruluşunun 65. yıl dönümüne rastlayan 1979'da İstanbul Üniversitesi'nin önüne dikilmesinin dernek tarafından planlandığını Beysanoğlu'nun konuyla ilgili yazısından öğreniyoruz.⁷ Ancak derneğin Gökalp'in anıtının dikilmesinden başka amaçları olduğunu belirtmeliyiz. Derneğin kuruluş amacı asıl olarak Ziya Gökalp'i hayatı, eserleri ve düşünceleriyle tanıtmak olarak belirlenmiş ve derneğin bu amacı gerçekleştirmek için Ziya Gökalp hakkında yazılmış bilimsel değeri haiz araştırmalar yayınlacağı, Ziya Gökalp'in eserlerini, çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış incelemelerini bir dizi hâlinde

yayımlayacağı⁸, doğum ve ölüm yıl dönümlerinde onu çeşitli yönleriyle tanıtmak için anma günleri, seminerler, konferanslar düzenleyeceği, kitap sergileri açacağı ve *bir dergi çıkaracağı* belirtilmiştir.⁹

Bu yazıda Ziya Gökalp Derneği'nce Gökalp'i her yönüyle tanıtmak amacı doğrultusunda yayımlanan *Ziya Gökalp Dergisi* tanıtılacaktır. Bu çerçevede, derneğin yayın organı olan derginin, üstlendiği misyon doğrultusunda ne tür işlevler yerine getirdiği, nasıl bir yaygın politikası izlediği ve derginin Ziya Gökalp'e dair algısı aydınlatılmaya çalışılacaktır.¹⁰

İlk sayısı Kasım 1974'te çıkan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin son sayısı Aralık 1998'de çıkmıştır. Toplam 84 sayı çıkan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin yayın hayatının başında yılda iki defa çıkması planlanmış maddi olanaklar elverdiği ölçüde periyot üç ayda bir olarak belirlenmiştir. Nitekim üçüncü sayının ilk sayfalarındaki sunuş yazısında derginin bundan böyle üç ayda bir yayımlanacağı okuyucuya müjdelenmiştir. Dernek zaman zaman maddi konularda sıkıntı yaşadığını dergi sayfalarında okuyucuya bildirse de birlikte çıkan birkaç sayının dışında derginin çıkışında önemli bir aksama olmamış ve belirlenen periyoda büyük ölçüde uyulmuştur.¹¹ Ancak kâğıt ve baskı fiyatının artması sebebiyle onuncu sayıdan itibaren derginin sayfa sayısında bir azalma olacağından okuyucu haberdar edilmektedir.

Derginin sahibi Ziya Gökalp Derneği'dir. Ziya Gökalp Derneği'nin kurucularından olan Şevket Beysanoğlu aynı zamanda derneğin başkanlığını yapmış ve bu görevle birlikte son sayıya kadar *Ziya Gökalp Dergisi*'nin yazı işleri müdürlüğü görevini de yürütmüştür.¹² Derginin tirajına dair bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte son birkaç sayfasına zaman zaman reklam alındığını görmekteyiz. İlk sayısından son sayısına dek dergi beş özel sayı çıkarmıştır. Bu özel sayıların ilki olan Atatürk Özel Sayısı Aralık 1981'de çıkan 24. sayıdır. İkincisi Ocak-Mart 1984'te 33. sayı olarak çıkan Ali Emiri Efendi Özel Sayısı¹³, üçüncüsü ise Ocak-Mart 1989'da 53. sayı olarak çıkan Celal Güzelses Sayısıdır.¹⁴ *Ziya Gökalp Dergisi*'nin çıkardığı dördüncü özel sayı Nisan-Haziran 1989'da 58. Sayı olarak çıkan Yusuf Azizoglu sayısı, beşincisi ise Ocak 1996'da 79. sayı olarak çıkan Mustafa Ekinci Özel Sayısı'dır.¹⁵ Bunun dışında Eylül 1991'de çıkan 63. sayı da Diyarbakırlı şair Ahmed Arif'in aynı yıl içerisindeki ölümü sebebiyle büyük oranda onun şiirleri ve onun hakkında yazılan yazılardan oluşmuştur. Derneğin belirli aralıklarla yapılan yönetim kurulu toplantılarının

tutanakları toplantıyı takip eden sayılarda yayımlanmıştır. Bu tutanaklarda kayıt altına alınan bütçe bilgilerinden dergide yayımlanan yazılar için bir telif ücreti ödenmediği görülmektedir. Yine bu bilgilerden derginin masraflarının reklam gelirleri, dergi satışları ve derneğin yayımladığı kitap satışları, üye aidatları ve bağışlar yoluyla karşılandığı anlaşılmaktadır.

Dergi kapağının zemininde genellikle bir Ziya Gökalp portresi yer almakta ancak bu resim gündeme göre değişebilmekte ve kapağın üst kısmında yatay bir şekilde büyük harflerle Ziya Gökalp yazmaktadır. İç kapakta “İçindekiler” kısmı bulunmaktadır. Derginin ilk sayfasının üst kısmında yine büyük harflerle Ziya Gökalp, bunun hemen altında da “Ziya Gökalp Derneği’nce Yayımlanan Kültür Dergisi” yazmaktadır. Ancak Ocak 1980’de çıkan 16. sayıdan itibaren bu ifade “Kültür ve Edebiyat Dergisi”, Ocak 1982’de çıkan 25. sayıdan itibaren “Kültür ve Turizm Dergisi”, Ocak 1983’te çıkan 29. sayıdan itibaren de sadece “Kültür Dergisi” ifadesine dönüşmüştür. Bu ibarenin altında da Ziya Gökalp Derneği ve derginin son dönem faaliyetlerine dair bilgilerin verildiği imzasız bir yazı bulunmaktadır.

Ziya Gökalp’i hayatı, eserleri ve düşünceleriyle tanıtmak amacıyla kurulan Ziya Gökalp Derneği’nin yayın organı olarak çıkarılmaya başlanan dergi, çıkarılış amacına uygun olarak ilk sayıdan itibaren Ziya Gökalp’le ilgili yoğun bir yayın faaliyetine başlamıştır. İlk olarak, derginin birinci sayısının çıktığı tarih Gökalp’in ölümünün ellinci yılına rastladığı için söz konusu sayıda büyük oranda Gökalp’in ölümünün birinci ve ellinci yılında yazılan yazılara yer verilmiştir. Gökalp’in ölümünün ardından çeşitli gazete ve dergilerde Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Mehmet İzzet gibi isimlerin Gökalp’i deha, büyük üstat, büyük düşünür gibi sıfatlarla överek andıkları yazılar derlenmiştir. Benzer şekilde ölümünün ellinci yıl dönümü sebebiyle birçok aydın ve akademisyenin düşüncelerini paylaştığı yazılara da yer verilmiştir. Gökalp’i anma amaçlı bu yazıların dışında derneğin belirlenen amaçlarına uygun olarak *Ziya Gökalp Dergisi’*nde Gökalp’in kendi çalışmaları da parça parça yayımlanmaya başlanmıştır.¹⁶ Bunların dışında ölümünün ellinci yıl dönümü olması sebebiyle İstanbul, Ankara ve Diyarbakır’da düzenlenen anma törenleri ve etkinlikler hakkında detaylı bilgilerin verildiğini ve özellikle devlet katında Gökalp’e gösterilen ilginin dergi sayfalarına taşındığını görmekteyiz.¹⁷ Buna

ek olarak Ziya Gökalp Derneği'nin Ziya Gökalp Anıtı için sürdürdüğü çalışmalar ve başlattığı bağış kampanyasıyla ilgili yoğun çalışma sürecinin her safhası hakkında okuyucu bilgilendirilmektedir.¹⁸

Böylece, Ziya Gökalp Derneği'nin ve yayın organı olarak, derneğin Gökalp'i her yönüyle tanıtmaya amacı doğrultusunda çıkmaya başlayan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin ilk sayısı ile birlikte etkili bir çalışma sürecine girdiği görülmektedir.¹⁹ Bir yandan belirttiğimiz çalışmalar dernek tarafından sürdürülmekte, bir yandan da söz konusu çalışmalarla ilgili bütün gelişme ve ayrıntılar dergi sayfalarında okuyucuya aktarılmaktadır. Böylelikle koordineli bir şekilde çalışmaya başlayan Ziya Gökalp Derneği ve dergisinin, birlikte oldukça dinamik bir görüntü arz ettiği görülmektedir. Bu dinamizm takip eden sayılarda da devam etmiş ve dergi Gökalp'i çeşitli yönleriyle ele alan ve daha önce gazete ve dergilerde yayımlanmış çeşitli yazıları paylaşmayı ikinci sayısında da sürdürmüştür.²⁰ Daha önce yayımlanan yazılara ek olarak başta sosyologlar olmak üzere çeşitli sosyal bilim alanına mensup akademisyenlerin Gökalp'le ilgili çeşitli yazılarına takip eden sayılarda da yer verilmiştir. Ayrıca daha önce belirttiğimiz gibi derneğin yayın organı olarak derginin çıkış amaçlarından olan Gökalp külliyyatını yayımlama faaliyeti²¹ ve Gökalp Anıtı çalışmaları da sürdürülmektedir.²² Dernek bir yandan Gökalp külliyyatının tamamının yayımlanması için Milli Eğitim Bakanlığı ve Kültür Bakanlığı düzeyinde konuyu sürekli sıcak tutma uğraşından vazgeçmemekte, bir yandan da Gökalp'in çalışmalarını parça parça yayımlamaya devam etmektedir. Nitekim ilerleyen sayılarda derneğin ve derginin Gökalp külliyyatına dair çabalarının olumlu sonuçlarının okuyucuya bildirildiğine şahit olmaktadır.²³

Şevket Beysanoğlu'nun kurduğu ve büyük oranda sorumluluğunu üstlendiği Ziya Gökalp Derneği ve dergisi, derginin ilk sayılarında da görüldüğü gibi Gökalp'i tanıtmak ve eserlerinin tamamını yayımlayabilmek için her fırsatı değerlendirmiştir. Dernek 23 Mart 1976 günü başlamak ve 23 Mart 1977 günü sona ermek üzere söz konusu dönemi Ziya Gökalp Yılı ilan etmiş ve o yıl içerisinde düzenlenen çeşitli çalışmalar, toplantılar, seminerler ve açılan sergiler hakkında *Ziya Gökalp Dergisi*'nin 5. ve 6. sayılarında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Ziya Gökalp Derneği'nin çalışmaları ve konuyu takip eden tutumu sayesinde bu dönemde

Gökalp külliyyatının yayımlanması ile ilgili olumlu gelişmeler devam etmiştir. Derneğin çalışmaları sonucunda Kültür Bakanlığı'na kurulan Doğumunun 100. Yılında Ziya Gökalp'in Bütün Eserlerini Hazırlama Kurulu yayımlamaya başladığı Gökalp külliyyatına yeni kitaplar eklemiş ve böylece *Malta Konferansları* (Yay. Haz. Doç. Dr. M. F. Kırzioğlu), II. Seriden *Makaleler III (Milli Tettebbular Mecmuası'*ndaki makaleler, Yay. Haz. Orhan Durusoy), *Makaleler IV (İslam, İktisadiyat, Şair, Halka Doğru* mecmualarındaki yazılar, Yay. Haz. Ferit Ragıp Tuncor) de basılmıştır. Bu haberleri memnuniyet içerisinde okuyucuyla paylaşan dergi 1974 ve 1977 yılları arasında Ziya Gökalp'in çeşitli kitaplarının çeşitli yayınevleri ve kişiler tarafından yeniden yayımlanmasını da olumlu bir gelişme olarak aktarmaktadır.²⁴

Ziya Gökalp Dergisi Gökalp'in tanıtılması ve eserlerinin tamamının yayımlanması amacı doğrultusunda belirttiğimiz gibi Gökalp'le ilgili her gelişmeyi sayfalarına taşımakta ve okuyucuyu bilgilendirmektedir. Bu çerçevede Gökalp'in doğumunun yüzüncü yıldönümü dolayısıyla Diyarbakır, Ankara ve İstanbul'da yapılan toplantı, anma töreni ve seminerler²⁵ ve çeşitli dergi ve gazetelerde bu etkinliklerle ilgili yayımlanan haberler dergide yer almaktadır.²⁶ Dergi derneğin amaçlarına uygun olarak sadece Gökalp'in doğum ve ölüm yıldönümleriyle ilgili değil, Gökalp'le ilgili her gelişmeden okurları periyodik olarak haberdar etmekte, hatta zaman zaman Gökalp'in aile üyelerinin hayatlarındaki gelişmeleri de okuyucuya aktarmaktadır.²⁷ Bunların dışında dergi, Ziya Gökalp Derneği'nin Olağan Genel Kurul Toplantılarını, bu toplantılarda alınan kararları, derneğin o güne dek sürdürdüğü ve takip ettiği çalışmaları, bu çalışmaların aksamasına sebep olan olumsuzlukları²⁸ ve derneğin mali durumunu da düzenli olarak dergi sayfalarına taşımaktadır.

Ülkemizdeki dergicilik faaliyetleri içerisinde çeşitli açılardan özel bir çaba olarak değerlendirilebilecek olan *Ziya Gökalp Dergisi'*nde yayımlanan yazıların onuncu sayıdan itibaren yavaş yavaş çeşitlenmeye başladığını görmek mümkündür. Onuncu sayıya kadar temel konu sadece Ziya Gökalp ve onun tanıtılması ve külliyyatının yayımlanması meselesi iken, bu sayıyla birlikte artık Diyarbakır'la ilgili çeşitli konularda dizi yazıları ve Türk Kültürü'ne dair çeşitli yazılar da dergi sayfalarında boy göstermeye başlamıştır. Dergi bir yandan Gökalp'le ilgili akademisyenler de dahil olmak üzere çeşitli isimlerin yazılarını yayımlamış, bir yandan da Gökalp'in

çeşitli yazılarını yayımlamayı sürdürmüştür. *Ziya Gökalp Dergisi* Gökalp hakkındaki yazı ve araştırmaları büyük bir titizlikle takip etmiş, çeşitli üniversitelerde Gökalp hakkında hazırlanan, hatta hazırlanacak olan tez çalışmalarını dahi haber vermiştir.²⁹

Ziya Gökalp Dergisi'nin yayın hayatına başladığı 1970'li yılların Türk siyasi hayatının çalkantılı yılları olduğunu ve derneğin faaliyetlerinin bu dönemin olumsuz atmosferinden bir biçimde etkilendiğini belirtmiştik. Bu olumsuzlukların belki de en acısı Ziya Gökalp Derneği'nin üyesi ve aynı zamanda derginin yazarlarından Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil'in öldürülmesi olmuştur. Ancak dönemin siyasi koşullarının dernek ve dergi üzerindeki bütün bu olumsuz etkilerine rağmen *Ziya Gökalp Dergisi* herhangi bir sayısında hiçbir biçimde sayfalarında günlük siyasete dair bir yoruma yer vermemiş, Tütengil'in öldürülmesine dair haber dahi derginin başyazısındaki birkaç satırla sınırlı tutulmuştur.³⁰ Bu anlamda *Ziya Gökalp Dergisi*'nin ve elbette derneğin bir siyasi tutumunun ya da kimliğinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Derginin siyasetle sadece derginin ve derneğin varoluş amaçlarını yerine getirebilmek için kurumsal destek sağlama amacıyla ilişki kurduğunu belirtmeliyiz. Dergi hangi parti ya da siyasal görüşün iktidara geldiğine bakmaksızın Ziya Gökalp külliyyatının tamamının yayımlanabilmesi için sürekli girişimde bulunmuş ve amaçları doğrultusunda çok uzun bir zamana yayılmış olsa da bir hayli yol kat etmiştir. Bu arada çalışmalarına destek olma sözü veren ancak bu desteği yerine getirmeyen bürokrat ve siyasetçileri ya da kurumları okuyucularına şikâyet etmekten çekinmemiştir. Bu doğrultuda *Ziya Gökalp Dergisi*'nin başyazarı Şevket Beysanoğlu "Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerinde Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi" başlıklı bir yazı dizisi yayımlamış ve Gökalp külliyyatının yayımlan(ma)maları sürecinin bütün detaylarını okuyucularına aktarmıştır.³¹ Bu süreçte karşılaşılan büyük zorluklar sebebiyle külliyyatın yayımlanması konusunda bir motivasyon düşüklüğü yaşanmış olmalı ki bu yazı dizisinden sonra dergide Gökalp külliyyatının yayımlanması ile ilgili çalışmalara ve gelişmelere dair haber ve yazılara daha az rastlamaktayız.³²

Ziya Gökalp Dergisi ilk sayısının yayımlandığı 1974'ten itibaren Gökalp'in çeşitli dergi ve gazetelerde çıkmış yazılarını yayımladığı gibi Gökalp hakkında çeşitli dergi ve gazetelerde çıkmış olan yazıları da yayımlamış, bunların yanında dergi sayfalarında Gökalp'le ilgili akademik çalışmalara da yer vermiştir. Gökalp'in ölümünden hemen

sonra onun hakkında çok sayıda yazı kaleme alındığını belirtmiştik. Gökalp imparatorluğun yıkılışı ve yeni devletin kuruluşu döneminde topluma ve siyasete yön verme çabasıyla bağlantılı olarak sosyoloji ile ilişki kurmuş ve sosyolojinin üniversitede yer almasını sağlamıştır. Elbette bu gelişmelerle bağlantılı olarak *Ziya Gökalp Dergisi*'nin çıkarılmaya başlandığı 1974'e kadar hakkında önemlice bir külliyat oluşmuştur. Şevket Beysanoğlu 1984'te Gökalp hakkında yazdığı bir yazıda yabancı ve yerli bilim adamları tarafından Gökalp hakkında 4 doktora tezi, çeşitli dillerde yazılmış 67 kitap, dergi ve gazetelerde yayımlanmış araştırma ve inceleme toplamını ise 1000'den fazla olarak belirtmektedir.³³ Ziya Gökalp Derneği ve dergisi bu geniş külliyatı yayınlayarak Gökalp'i tanııtma amacıyla olmuştur. Toplam 84 sayı çıkan dergide Ziya Gökalp'le ilgili 241 yazı, onun doğduğu Diyarbakır'ı çeşitli yönleriyle tanıtan 200 yazı, bunların dışındaki konularda 146 olmak üzere toplam 587 yazı yayımlanmıştır. Şiir ve edebiyat incelemelerinin bu rakamın dışında olduğunu belirtmeliyiz. Dergide yayımlanan yazıları kabaca konularına göre tasnif ettiğimizde Ziya Gökalp ve Diyarbakır hakkında yayımlanan yazıların oranının birbirine oldukça yakın olduğunu görmekteyiz. Derginin yayın hayatına başladığı yıllarda dergide Ziya Gökalp hakkında yayımlanan yazıların oranında belirgin bir fazlalık olduğu görülürken 1980'li yılların ortasından itibaren Diyarbakır hakkındaki yazıların oranının arttığını görmekteyiz. Hatta son dönemlerde çıkışı çeşitli sebeplerle aksamaya başlayan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin bazı sayılarında Gökalp'le ilgili hiç bir yazının yayımlanmaması dikkat çekicidir.³⁴

Zaman zaman aksamalar olsa da yaklaşık 25 yıl boyunca toplam 84 sayı çıkarılan *Ziya Gökalp Dergisi* Türk dergicilik tarihinde oldukça özel bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Cumhuriyet tarihinde özel olarak bir bilim adamı ve siyasetçiye bütün yönleriyle tanıtmak ve onun külliyatını yayımla(t)mak amacıyla bu kadar uzun soluklu bir dergi yayınına rastlayamıyoruz. Dergi Gökalp hakkında yapılan bütün çalışmaları yayımlamayı amaç edinmiş ve uzun zaman sonucunda bu amacı belli oranda yerine getirmiştir. Bu yayın faaliyetinin çeşitli sebeplerle önemsenmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Öncelikle dergide toplanan bütün bu yayınlardan yola çıkarak Ziya Gökalp'in net bir portresine ulaşılabileceğini düşünebiliriz. İkinci olarak da *Ziya Gökalp Dergisi*'nin ortaya koyduğu Gökalp portresine dair bazı ipuçlarına ulaşabiliriz. İlk olarak, bu yayın faaliyetinden yola çıkarak net

bir Ziya Gökalp portresi çizilebileceğini söylemenin çok kolay olmadığını ifade etmeliyiz. Özellikle derginin ilk sayılarında Gökalp'in ölümünden hemen sonra çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan yazılara bakıldığında Gökalp'in öne çıkarılan özellikleri ve algılanış biçimine dair belirgin bir farklılık olmadığını görüyoruz. Bu yazılarda Gökalp'le ilgili temel vurgu onun büyük bir bilim adamı olduğu, dehası, düşünce hayatımıza batılı anlamda sistem ve düşünceyi getiren kişi olması, "fert yok cemiyet var" ilkesini benimsemiş olması gibi özelliklerine vurgu yapılmaktadır.³⁵ Ancak *Ziya Gökalp Dergisi*'nin çıkarılmaya başlandığı 1970'li yıllarda bilindiği gibi sağcı ve muhafazakâr bir Ziya Gökalp portresine belirgin bir vurguyla karşılaşmaktayız. 1990'larda ve günümüzde ise Gökalp'in Garpcı ve Modernist bir düşünür olarak tarif edildiğini görmekteyiz.³⁶ Farklı dönemlerde farklı Ziya Gökalp portreleri ile karşı kaşıya olmamıza rağmen *Ziya Gökalp Dergisi*'nin ilk sayısından son sayısına kadar sağcı-muhafazakâr Gökalp portresi çizen yazı ve değerlendirmeleri sayfalarına taşımadığını görmekteyiz. Dergide Gökalp'le ilgili yayımlanan yazılar büyük oranda Gökalp'in sosyolojiyle kurduğu bağ, düşüncelerinin değeri ve önemi sebebiyle hem imparatorluğun yıkıldığı hem de yeni devletin kurulduğu dönemde etkili olduğu, halkçılığı ve Türk toplumunun kendi öz değerlerinden vazgeçmeden batı medeniyetine girebileceğine dair bir vurguya sahiptir.³⁷ Bununla birlikte dergide Ziya Gökalp'in Cumhuriyet dönemi inkılaplarının fikir babası olduğu ve Atatürk ilkelerini doğrudan etkilediği yönündeki yazılara da rastlamaktayız.³⁸ Bu doğrultuda derginin 1970'li yılların ortalarında çıkmaya başlamış olmasına rağmen söz konusu dönemdeki belirgin sağcı-muhafazakâr Gökalp vurgusuna itibar etmediğini, yaygın eğilimin aksine Atatürk'e ilham kaynağı olan Garpcı ve Modernist bir Gökalp portresi ortaya koyduğunu söyleyebilmemiz mümkündür.

Diğer yandan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin yayın faaliyeti üzerinden Türk sosyolojisinin üzerinde durulmaya değer konularından birisini hatırlatalım. Bilindiği gibi Gökalp imparatorluk döneminde de yeni dönemde de görüşlerini Emile Durkheim'a dayandırmıştır. Ancak yeni dönemde bazı düşüncelerini değiştirmiş olmasına rağmen düşünsel kaynağını değiştirmemiştir.³⁹ Bu çerçevede Ziya Gökalp'in Durkheim'la ilişkisini doğru bir temele oturtmanın öncelikle Gökalp'in çabasının ve sosyoloji mirasının kavranması açısından önemli olduğunu belirtmeliyiz. Konunun

bu yönüne değinmese de derginin Gökalp'in düşünsel referansları konusundaki tartışmaları aktaran yazılara da yer verdiğini görüyoruz.⁴⁰

Elbette Ziya Gökalp'in anlaşılabilmesi öncelikle onun çabasının sosyoloji temelinde ele alınması koşuluyla gerçekleştirilebilir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan başka bir koşul Ziya Gökalp'in sosyoloji mirasının değerlendirilmesidir. Gökalp'in sosyoloji mirası elbette öncelikle onun yazılı metinlerini akla getirmektedir, ancak bahsettiğimiz mirasın sadece bununla sınırlı olmadığını da eklemeliyiz.⁴¹ Bu çerçevede Gökalp'in bütün çalışmalarının basılmamış olması oldukça önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemi ortadan kaldırmak ve Ziya Gökalp külliyyatını yayımla(t)mak için kurulan Ziya Gökalp Derneği ve Dergisi'nin çabası bu yüzden özel bir öneme layıktır. Gökalp külliyyatının yayımlanması doğrultusunda yaklaşık 25 yıl boyunca düşünce hayatımıza katkı yapan *Ziya Gökalp Dergisi*'nin dergicilik tarihimizde özel bir yeri olduğunu belirtmeliyiz. Ancak derginin serüvenini kısaca yeniden gözden geçirdiğimizde, Gökalp külliyyatının yayımlatılabilmesi çabasının bir sonuca ulaşmadığını görüyoruz. Külliyyatın yayımlanması konusundaki gelişmelerle ilgili son bilgiye *Ziya Gökalp Dergisi*'nin 1992 tarihli 66-67. sayısında rastladığımızı belirtmiştik.⁴² Bu tarihe kadar Ziya Gökalp Derneği'nin girişimleri ve ısrarlı takibi sonucunda Gökalp'in hangi çalışmalarının basıldığına dair çeşitli bilgileri de yazının ilgili yerlerinde aktarmıştık. Şevket Beysanoğlu Gökalp külliyyatının yayımlanması için insanüstü bir çaba harcamış, hatta tabir caizse ömrünü bu işe vakfetmişti. Öyle ki geçen zaman içerisinde *Ziya Gökalp Dergisi*'nin başyazarı olan Şevket Beysanoğlu'nun sadece *Ziya Gökalp Dergisi*'nde yazdığı yazılar bile "Beysanoğlu bibliyografyası" konulu yazılar⁴³ yazılmasına yetecek hacme ulaşmış ancak gelineen noktada hâlâ Ziya Gökalp külliyyatının eksiksiz olarak yayımlanması yıllar boyunca süren girişimlere rağmen bir türlü gerçekleşmemiştir. Durumun trajik ve ironik bir hâl almasının yanında onca çabaya rağmen Gökalp külliyyatının bir türlü yayımlanmaması Ziya Gökalp'i bütünlüklü bir çerçeve içerisinde görmemize iyi bakılmadığı gibi bir şüpheyi de haklı olarak uyandırmaktadır.⁴⁴ Aksi taktirde ölümünün hemen ardından başlayan ve Ziya Gökalp Derneği'nin yakın zamana kadar sürdürdüğü girişimlerin bugün hâlâ sonuca ulaşmamış olmasının bir açıklamasının olması gerekmektedir.⁴⁵

Sonuç olarak *Ziya Gökalp Dergisi* yaklaşık 25 yıl boyunca, Gökalp'in öldüğü tarihten başlayarak onun hakkında çeşitli dergi ve gazetelerde yazılan onlarca metni ve Gökalp ve düşünceleri hakkında yazılan çok sayıda makaleyi yayımlamış, diğer yandan da Ziya Gökalp külliyyatının yayımlanması için çok çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Bu girişimler sonucunda bu yazının ilgili yerlerinde de belirttiğimiz üzere hem Gökalp'in birçok çalışmasını hem de Gökalp hakkında yazılmış birçok eseri yayımlatmayı başarmıştır. Öncelikle bahsettiğimiz bu metinlerin Ziya Gökalp'in mirasının saptanmasında mutlaka hesaplaşılması gereken metinler olduğunu belirtmeliyiz.⁴⁶ Bu yüzden de *Ziya Gökalp Dergisi* dergi olma özelliğinin dışında ortaya koyduğu çaba ve gerçekleştir(eme)dikleri açısından da sosyoloji tarihimiz içerisinde özel bir öneme sahiptir.⁴⁷

Dipnotlar

1. Hilmi Ziya Ülken, "Hepimiz İçin Hareket Noktası", *İş Dergisi*, Sayı 19, 1939.
2. Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 1. Sayı, 1988-89, s. 1-96, s. 8, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1989.
3. Recep Ertürk, "Türk Sosyolojisinin Gelişimi Üstüne", İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırma Merkezi, *Sosyoloji Konferansları-Yirmi Dokuzuncu Kitap*, s. 87-97, s. 89.
4. "Dergimiz ve Derneğimiz", *Ziya Gökalp Dergisi*, (Ziya Gökalp Derneği'nce Yayımlanır Kültür Dergisi), Sayı 1, Cilt 1, Kasım 1974, s. 3-4. Gökalp'in eserlerini yayımlama çabaları bu sonuçsuz girişimlerden sonra da sürmüştür. 1931 yılında *Cumhuriyet* gazetesi başyazarı Yunus Nadi İttihat ve Terakki'nin önemli isimlerinden ve aynı zamanda *Türk Yurdu* dergisi yazarlarından Kazım Nami Duru'ya bir mektup yazarak Gökalp'in eserlerinin basılması için gerekli her yardımı yapmaya hazır olduğunu bildirir. Ancak Yunus Nadi'nin vaat ettiği yardımları yerine getirmemesi nedeniyle bu girişim de sonuçsuz kalmıştır. 1941'de Türk Tarih Kurumu başkanı Şemseddin Günaltay konuyla ilgilendir ve TTK Malta Mektupları ve o güne dek hiç yayımlanmamış olan Malta Konferansları'nın yayın hakkını alır. Bir süre sonra da bu girişime bağlı olarak İstanbul'da bir Ziya Gökalp Külliyyatı'nı Hazırlama Komitesi kurulur. Fakat daha ancak 1952'de *Şiirler ve Masallar*, 1965'te *Limni ve Malta Mektupları* yayımlanmış, diğer eserlere bir türlü sıra gelmemiştir.

5. 19 Şubat 1956 tarihli genel kurul toplantısında derneğin adı Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği olarak değiştirilmiştir.
6. Şevket Beysanoğlu ile birlikte derneğin kurucu üyeleri Avukat Hilmi Gündoğan, Milli Kütüphane Genel Müdür Yardımcısı Selahattin Önerli, Avukat Ruhi Nedimoğlu, Emekli Memur Orhan Ortaç, Ziraat Yüksek Mühendisi Cevdet Hayrullahoğlu ve Emekli Öğretmen Adil Özder'dir.
7. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp Anıtı", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 5-8, s. 7.
8. Ziya Gökalp Derneği'nin I. Olağan Genel Kurul Toplantısı tutanakları incelirse derneğin çeşitli gazete ve dergilerde Gökalp'le ilgili yazılan yazıları yayımlamanın dışında, dergi ve gazetelerde Gökalp'in inceleme konusu yapılması ve özel sayılar çıkarılması için girişimlerde bulunduğu görülecektir. Dernek bu girişimlerine doküman ve resim yardımlarını da ekleyerek başta Cumhuriyet gazetesi olmak üzere, İstanbul, Ortadoğu, Bizim Anadolu, Milliyet, Tercüman, Ulus, Vatan, Tasvir, Adalet, Yeni Gün, Güneş, Ankara, Yeni Ekspres vb. gazetelerde; Hisar, Bozkurt, Sanat, Bayrak, Hayat Tarihi Mecmuası vb. dergilerde Gökalp'i çeşitli yönleriyle tanıtan yazılar yayımlanmasını sağlamıştır. I. Olağan Genel Kurul Toplantısı, Yönetim Kurulu Çalışma Raporu, *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 2, Cilt 1, Nisan 1975, s. 413-421, s. 420.
9. Dergi, "Dergimiz ve Derneğimiz", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Kasım 1974, s. 1.
10. Elbette *Ziya Gökalp Dergisi*'ni bütün yönleriyle tanıtabilmek için ilk olarak derginin bütün sayılarına ulaşmaya çalıştık. Derginin 84 sayısının önemli bir bölümünü Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nden temin ettik. Kalan eksik sayıları, katalog sorgusu sonucunda *Ziya Gökalp Dergisi*'nin bütün sayılarının mevcut olduğunu gördüğümüz Milli Kütüphane'den temin edebileceğimizi düşündük. Ancak bütün sayılar katalogda görünmesine rağmen Milli Kütüphane'de *Ziya Gökalp Dergisi*'nin sadece iki cildine ulaşabildik. Bütün bu zorluklara rağmen derginin bütün sayılarına ulaşabildiğimizi belirtmek isterim.
11. Son dönemde derginin çıkışı aksamış ve dergi yılda iki defa olmak üzere yayımlanmıştır.
12. Diyarbakırlı bir araştırmacı-yazar olan Şevket Beysanoğlu (1920-2003) Diyarbakır Lisesi mezunudur. 1942'de Ankara Hukuk Fakültesi'ni bitirmiş ve bir süre Başkale ve Avanos'ta hakimlik yapmıştır. Daha sonra 1950'de memurluktan ayrılmış ve bir süre Diyarbakır'da avukatlık yapmıştır. 1968'de Ankara'ya yerleşen Beysanoğlu 1974'te Ziya Gökalp Derneği'nin kurucuları arasında yer almış ve 1978 yılında avukatlığı bırakarak kendisini araştırmalara, dernek ve

vakıf çalışmalarına vermiştir. İlk yazısı Diyarbakır Halkevi'nin çıkardığı *Karacadağ Dergisi*'nde 1936 yılında çıkan Beysanoğlu'nun Diyarbakır edebiyatı, folkloru ve Diyarbakır'lı fikir ve sanat adamları üzerine dört yüze yakın yazısı ve otuzun üzerinde kitabı vardır. Büyük bir özveriyle neredeyse tek başına hem derneğin bütün işlerini hem de derginin sorumluluğunu üstlenen Beysanoğlu'na, Diyarbakır'a, Türk folkloruna, Türk Diline yaptığı üstün hizmetlerden ve Dicle Üniversitesi'nin kurulması konusundaki çabalarından dolayı Dicle Üniversitesi Senatosu tarafından 1990 yılında Fahri Edebiyat Doktoru unvanı verilmiştir. Neredeyse bir ömür boyu Diyarbakır ve Ziya Gökalp'in tanıtılması için çalışan Beysanoğlu'nun kitaplarından bazıları şunlardır: *Ziya Gökalp, Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz: Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul 1992; *Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı, 1894-1909*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı, No:2, Gökalp Külliyyatı No: 1, İstanbul 1956; *Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi*, Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı No:3, Gökalp Külliyyatı No:4, İstanbul 1956; *Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerine Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi*, Neyir Matbaası, Ankara 1988; *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, 1. Cilt: Başlangıçtan Akkoyunlular'a Kadar, 2. Cilt: Akkoyunlular'dan Cumhuriyet'e Kadar, Diyarbakır Belediyesi Yayınları, No:1, Ankara 1987. Şevket Beysanoğlu'nun biyografisi ve çalışmaları için şu çalışmalara bakılabilir: Selahattin Önerli, "Şevket Beysanoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 60, s. 17; Hayrettin İvgin, "Gönlünü Diyarbakır'a Veren Adam: Şevket Beysanoğlu", *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 68, s. 79-80.

13. Ali Emiri Efendi (1857-1924) Diyarbakırlı bir araştırmacı ve tezkire yazarıdır. Ali Emiri Efendi, Abbasi Halifesine sunulmak üzere Bağdat'ta 1072-1074 yıllarında Kaşgarlı Mahmud tarafından yazılan *Divan-ı Lugat-it Türk* adlı eseri 1910 yılında İstanbul'da sahaflarda bilinmeden satılırken fark etmiş ve satın alarak Türk kültür hayatına kazandırmıştır.
14. Celal Güzelses (1899-1959) Türk müziğinin önemli isimlerinden birisidir. Diyarbakır'da doğan Güzelses'e Mustafa Kemal "Şark Bülbülü" unvanını vermiştir.
15. Yusuf Azizoğlu (1917-1970) ve Mustafa Ekinci (1904-1958) 1950'de Demokrat Parti'nin adayı olarak seçimlere girdiler ve Diyarbakır'dan milletvekili seçildiler.
16. Ziya Gökalp, "Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, Kasım 1974, s. 208-218; "Türkiye Türklerinin Etnografik Tasnifi", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 219-220; "Türkiye'nin Yaşama Kabiliyeti", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 221-225.

17. Dergi, Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi Başkanlığı'nın 1974, 1975 ve 1976 öğretim yılları boyunca her dereceli bütün okullarda Ziya Gökalp'le ilgili özel programlar uygulanmasına dair kararı gösteren belgeyi yayımlamıştır. Bunun dışında dönemin başbakanı Bülent Ecevit'in Ziya Gökalp Derneği'ne gönderdiği ve başarı dileklerini ifade ettiği mektup ve Alpaslan Türkeş ve Süleyman Demirel'in Gökalp'in ölümünün ellinci yıldönümü sebebiyle yayınladıkları bildiri de derginin sayfalarına taşınmıştır.
18. "Haberler-Olaylar-Dernek Çalışmaları", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 235-272.
19. Dergi sayfalarında okuyucuyla paylaşılan bu faaliyetlerden bazıları şunlardır: Derneğin çalışmalarını destekleyen Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil aracılığıyla UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'na müracaat edilmiş ve doğumunun 100. yıldönümünde Ziya Gökalp'in anılışının UNESCO'nun anma takviminde yer almasının sağlanması için girişimlerde bulunulması istenmiş ve bunun için çalışılacağı vaadi alınmıştır. 1976 yılında toplanacak olan İkinci Türkoloji Kongresi'nde Ziya Gökalp'e de yer verilmesi için girişimlerde bulunulmuştur. Ayrıca Kültür Bakanlığı'na Prof. Dr. Cavit Orhan Tütengil başkanlığında, İbrahim Olgun ve Şevket Beysanoğlu'dan kurulu bir "Ziya Gökalp'in 100. Doğum Yıldönümünü Kutlama Alt Danışma Kurulu" oluşturulmuştur. "I. Olağan Genel Kurul Toplantısı, Yönetim Kurulu Çalışma Raporu", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, Nisan 1975, s. 413-421, s. 420.
20. Daha önce yayımlanan bu yazıların çok çeşitli olduğunu belirtelim. Bu yazılar arasında Ziya Gökalp'in kişisel özelliklerinin anlatıldığı Ziya Gökalp'in kardeşi M. Nihat Gökalp'in "Ağabeyim Ziya Gökalp" başlıklı yazıları ve Gökalp'in yakın arkadaşı A. C. Asena'nın "Arkadaşım Ziya Gökalp" başlıklı yazıları da mevcuttur. Bu yazılar dizi şeklinde 20. sayıya kadar devam etmiştir.
21. Bu çerçevede hükümet değişikliği nedeniyle feshedilen "Ziya Gökalp'in Doğumunun 100. Yıldönümünü Kutlama Alt Danışma Kurulu" yerine "Doğumunun 100. Yılında Ziya Gökalp'in Bütün Eserlerini Hazırlama Kurulu" oluşturulmuştur. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3-4, Ekim 1975-Ocak 1976, s. 1.
22. Kültür Bakanlığı, Diyarbakır Valiliği ve Ziya Gökalp Derneği'nin işbirliğiyle yaptırılması kararlaştırılan Ziya Gökalp Anıtı için bir yarışma düzenlenmiş ve jüri yarışmaya katılan on eser içinden Hüseyin Gezer'in eserini birinci seçmiştir. (Ancak derneğin II. Olağan Genel Kurul Toplantısı Tutanağından Diyarbakır valiliği ve belediyesinin üstlendikleri görevi yerine getirmemeleri sebebiyle heykelin dikilmesinin gerçekleştirilemediğini öğreniyoruz). Ayrıca dergi Ziya Gökalp'in çıkardığı Küçük Mecmua'yı ek formlar halinde basma kararı almış

ancak Kültür Bakanlığı'nın Gökalp'in bütün yazılarını basma kararını öğrenince bundan vazgeçmiştir. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3-4, s. 1-2.

23. Doğumunun 100. Yılında Ziya Gökalp'in Bütün Eserlerini Hazırlama Kurulu'nun çalışmaları sonucunda Gökalp'in şu eserleri yayımlanmıştır: I. Seriden, *Şaki İbrahim Destanı* ve *Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler*, Haz. Şevket Beysanoğlu; *Kızılçeleme*, Haz. Hikmet Tanyu; *Yeni Hayat* ve *Doğru Yol*, Haz. Müjgan Cumbur; *Türkçüleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Haz. İbrahim Kutluk; *Altın Işık*, Haz. Şevket Kutkan; *Türk Töresi*, Haz. Hikmet Dizdaroğlu; *Türkçülüğün Esasları*, Haz. Mehmet Kaplan; *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İsmail Aka-Kazım Yaşar Kopruman; II. Seriden, *Makaleler I (Peyman ve Volkan Gazetelerindeki Yazılar)*, Haz. Şevket Beysanoğlu. Külliyyatın tamamı 4 seride 28 kitap olarak planlanmıştır. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Nisan-Ekim 1976, s. 1-2.
24. Bu dönemde Türk Kültür Yayınları *Türkçülüğün Esasları* (1974), *Türk Medeniyeti Tarihi* (1974), *Türk Ahlakı* (Yay. Haz. Mustafa Görgen, 1975) ve *Türk Töresi* (1976) kitaplarını; İnkılâp ve Aka Kitapevleri *Türkçülüğün Esasları* (Yay. Haz. Yusuf Çotuksöken ve Mahir Ünlü, 1975), *Türkçüleşmek, İslamlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Doğru Yol* (Yay. Haz. Yusuf Çotuksöken, 1976) ile *Türk Töresi* (Yay. Haz. Yusuf Çotuksöken, 1977) kitaplarını basmıştır. Ayrıca Gökalp'in kızı Hürriyet Gökalp babasının *Altın Işık* (1974) ve *Yeni Hayat* (1976) isimli eserlerini; Ülkü Ocakları ise *Türk Devleti'nin Tekâmülü'*nü (1976) yayımlamıştır. Bkz. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 3, Sayı 9, Ocak 1978, s. 1.
25. Ziya Gökalp Dergisi ulaşabildiği ölçüde Gökalp hakkında düzenlenen seminer ve sempozyum bildirilerini de basmaya özen göstermiştir. Bu çerçevede İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü tarafından 27 Mart 1976'da düzenlenen Ziya Gökalp Semineri'nde sunulan bazı tebliğler için bkz. *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 10, Cilt 3, Nisan 1978.
26. "Ziya Gökalp Yılı Çalışmaları", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Nisan-Ekim 1976, s. 1-14.
27. "Ziya Gökalp'in Yeğenleri Alp, Şebnem ve Duygu'nun Üstün Başarıları", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 6, Ocak-Nisan 1977, s. 273-274.
28. Bu olumsuzlukların büyük oranda Türk siyasi hayatındaki dalgalanmalara bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Derneğin ve derginin kurulduğu dönem siyasi hayatımızda belirgin bir canlılığın olduğu ve bu canlılığa bağlı dalgalanmaların sıklıkla yaşandığı bir dönemdir. Ziya Gökalp Derneği'nin yazının başında belirttiğimiz amaçlarını gerçekleştirebilmesi için maddi ve manevi desteğe ihtiyaç duyduğunu dergi sayfalarında görebilmekteyiz. Bu desteği güçlü ve etkin bir biçimde sağlayabilmek için özellikle Şevket Beysanoğlu dönemin iktidar kad-

rolarıyla bağlantı kurmuş ve destek sağlamıştır. Ancak siyasi anlamda oldukça hareketli olan bu dönemde gerçekleşen hükümet değişiklikleri sağlanan bu desteği sekteye uğratmış ve böylece derneğin amaçları doğrultusunda sürdürülen çalışmalar aksamıştır. *Ziya Gökalp Dergisi*'nin Temmuz 1979'da çıkan 14. sayısında CHP ağırlıklı Ecevit hükümetinin işbaşına gelir gelmez Gökalp külliyyatının yayımlanması işini durdurduğunu öğreniyoruz. Derneğin karşılaştığı bu zorlukların yanında derginin de özellikle artan kâğıt ve baskı masrafları karşısında zorlandığı derginin çeşitli sayılarında okuyucuyla paylaşılmaktadır. Ayrıca derginin on beşinci sayısında Kültür Bakanlığı'nın abone sayısını 210'dan 67'ye düşürdüğünü öğreniyoruz. Derneğin ve derginin karşılaştığı bu tür zorluklar ve aksamalar zaman zaman *Ziya Gökalp Dergisi*'nin çeşitli sayılarında okuyucuya aktarılmıştır.

29. "Ziya Gökalp Yüz Dört Yaşında", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 4, Sayı 17, Mart 1980, s. 118.
30. "7 Aralık 1979 Cuma günü saat 07:55'te İstanbul-Levent Fulyalı Sokak'taki evinden otobüs durağına giderken dört anarşistin yaylım ateşine maruz kalarak ebediyete göçtü." *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 16, Cilt 4, Ocak 1980, s. 1. Derginin aynı sayısında başyazıdaki bu haberin dışında Şevket Beysanoğlu, 1979 yılında hayatını kaybeden diğer üç dernek üyesi ve dergi yazarıyla (Cahit Öztelli, Süleyman Arısoy ve İbrahim Olgun) birlikte Tütengil'le ilgili de kısa bir yazı yazmıştır. Şevket Beysanoğlu, "Kaybettiğim İki Dost", *Ziya Gökalp Dergisi*, Sayı 16, s. 67-72.
31. Beysanoğlu bu yazı dizisinde Ziya Gökalp'in ölümünden hemen bir gün sonra, 26 Ekim 1924'te kurulduğu ilan edilen Ziya Gökalp Derneği'nin Gökalp külliyyatını yayımlama kararından başlayarak, kendisinin bütün bir ömür boyunca külliyyatın yayımlanması için ortaya koyduğu çabayı, bu süreçte önünde bir engel olarak beliren kurum ve kişileri, süreçle ilgili olarak hakkında açılan telif davasını ve bu davanın bilirkişi raporları ve mahkeme kararları da dahil olmak üzere bütün süreci anlatmıştır. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerinde Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 5, Sayı 29, Ocak-Mart 1983, s. 9-40; "Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerinde Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi II", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 5, Sayı 30, Nisan-Haziran 1983, s. 9; "Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerinde Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi" (Bilirkişi Raporu'nun Devamı), *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 5, Sayı 31, Temmuz-Eylül 1983, s. 17-48; "Ziya Gökalp Külliyyatı Üzerinde Bir Hesaplaşmanın Hikâyesi" (31. Sayıdan Devam), *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 6, Sayı 33, Ocak-Mart 1984, s. 16-28.
32. Bu yazı dizisinden sonra Gökalp külliyyatının yayımlanmasına dair hatırlatma babındaki birkaç haber dışında yeni bir bilgiye rastlayamıyoruz. Uzun bir ara-

- dan sonra konuyla ilgili ilk ve son haber Kültür Bakanlığı yetkilileri ile yapılan görüşmede külliyyatın iki yıl içerisinde yayımlanacağına dair bilgidir. "Yönetim Kurulu Çalışma Raporu", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 12, Sayı 66-67, Haziran-Eylül 1992, s. 46.
33. Şevket Beysanoğlu, "Ziya Gökalp'in Düşünce Sistemini Oluşturan Temel Konulara Toplu Bir Bakış", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 6, Sayı 36, Ekim-Aralık 1984, s. 15-22, s. 22.
34. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 12, Sayı 72, Ocak-Mart 1994; *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 13, Sayı 75-77, Aralık 1994-Haziran 1995; *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 13, Sayı 78, Eylül 1995; *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 14, Sayı 84, Aralık 1998. Bu yazının çeşitli yerlerinde Şevket Beysanoğlu'nun *Ziya Gökalp Dergisi*'nin bütün sorumluluğunu üstlendiğini ve dergiyi yayma adeta tek başına hazırladığını belirtmiştik. Elbette dergicilik faaliyetinin çok zorlu ve özveri isteyen bir çaba olduğunu belirtmemize gerek yok. Bu yüzden derginin son dönemlerinde yayınının aksamaya başlaması ve Ziya Gökalp hakkında yayımlanan yazıların önemli ölçüde azalmasında sanıyoruz Şevket Beysanoğlu'nun sağlığının bozulmasının da payı olsa gerek.
35. Ağaoğlu Ahmet, "Ziya Gökalp Bey", *Türk Yurdu*, Cilt 1, Sayı 3, Kanunuevvel (Aralık) 1340 (1924); Yakup Kadri Karaosmanoğlu, "Ziya Gökalp'in Vefatı", *Cumhuriyet Gazetesi*, 29 Ekim 1924; Akçuraoglu Yusuf, "Ziya Gökalp Bey Hakkında Hatıra ve Mülâhazalar", *Türk Yurdu*, Cilt 1, Sayı 3, Kanunuevvel (Aralık) 1340 (1924); M. Şemsettin Günaltay, "Ziya Gökalp Merhum", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924); Mehmet Emin Erişirgil, "Ziya Gökalp ve İlim", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924); Hasan Ali Yücel, "Mağfur Gökalp'in En Büyük Hizmetleri", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924); Mehmet İzzet, "Ziya Gökalp'i Tebcil İçin", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924); Mustafa Şekip Tunç, "Ziya Bey'deki Prensip ve Mefkure Sadakati", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924); Necmettin Sadak, "Ziya Bey'in Felsefi Hayatı", *Milli Mecmua*, Sayı 24, 5 Teşrinisani (Kasım) 1340 (1924). Bu yazıların tamamı *Ziya Gökalp Dergisi*'nin Kasım 1974'te çıkan 1. sayısında yayımlanmıştır.
36. Recep Errürk, "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarifi", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 10. Sayı, İstanbul 2005, s. 81-90, s. 81.
37. Cahit Tanyol, "Ziya Gökalp'in Kişiliği, Ülkücülüğü, Bilimadamlığı", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, Sayı 19-20, 1964-1966, *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3-4, Ekim 1975-Ocak 1976, s. 523-529; Erol Güngör, "Yüzüncü Yılında Gökalp", *Orta Doğu*, 25 Mart 1976, *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Nisan-Ekim

- 1976, s. 35-36; İbrahim Kafesoğlu, "Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 4, Sayı 24, Ekim-Aralık 1981, s. 392-394; Lloyd A. Fallers, "Türkiye'de Sosyal İlimler", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 6, Sayı 33, Ocak-Mart 1984, s. 66-80; Emre Kongar, "Ziya Gökalp 5- Gökalp'te Teknoloji ve İdeoloji Etkileşimi", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 11, Sayı 64, Ekim-Aralık 1991, s. 5-7; Asım Gökalp, "Yeni Bir Pencereden Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 12, Sayı 69, Nisan-Haziran 1993, s. 54-59; Hikmet Y. Çelkan, "Ziya Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 12, Sayı 71, Ekim-Aralık 1993, s. 17-26.
38. B. N. Şehsuvaroğlu, "Atatürk İlkeleri ve Ziya Gökalp", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Nisan-Ekim 1976, 99-104; Alptekin Erdoğan, "Ziya Gökalp'in Atatürk İnkılaplarındaki Rolü", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 5, Nisan-Ekim 1976, s. 128-137; Ali Yaşar Sarıbay, "Ziya Gökalp ve Türk Devrimi", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 6, Ocak-Nisan 1977, s. 209-240; Cavit Orhan Tüten-gil, "Atatürk ve Ziya Gökalp Bağlantıları", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 2, Sayı 6, Ocak-Nisan 1977, s. 245-251; Zeki Ömer Duru, "Gökalp'ten Atatürk'e", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 4, Sayı 23, Temmuz-Eylül 1981, s. 323-334; Rıza Kardaş, "Ziya Gökalp'in Millet Anlayışından Atatürk'ün Millet Anlayışına", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 4, Sayı 24, Ekim-Aralık 1981, s. 375-381.
39. Ziya Gökalp'in düşünsel kaynakları ve bu çerçevede Gökalp-Durkheim ilişkisi konusu için şu çalışmalara bakılabilir: Ertürk, "Ziya Gökalp ve Durkheim İlişkisi ve Bu İlişkinin Tarihi", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, s. 81-90; Baykan Sezer, "Ziya Gökalp ve Durkheim", *60. Ölüm Yıldönümünde Ziya Gökalp*, İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Yayın No: 3327, İstanbul 1986, s. 19-26.
40. Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, Çev. Tahir Çağatay, 2. Baskı, Ankara, 1968, s. 375-386'dan akt. *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 6, Sayı 33, Ocak-Mart 1984, s. 56-65.
41. Recep Ertürk, "Ziya Gökalp'in Sosyoloji Mirası Üstüne", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 13. Sayı, İstanbul 2007, s. 63-69.
42. Bkz. 32. dipnot.
43. Selahattin Önerli, "Dr. Şevket Beysanoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 10, Sayı 60, Kasım-Aralık 1990, s. 17-68; "Dr Şevket Beysanoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 11, Sayı 61, Ocak-Mart 1991, s. 32-37; "Şevket Beysanoğlu Bibliyografyasına Yeni İlaveler", *Ziya Gökalp Dergisi*, Cilt 14, Sayı 84, Aralık 1998, s. 47-61.
44. Ertürk, "Ziya Gökalp'in Sosyoloji Mirası Üstüne", s. 65.

45. Ziya Gökalp külliyyatının yayımlanması ile ilgili sayısız girişime 2007 yılında bir yenisi daha eklendi. Yapı Kredi Yayınları *Ziya Gökalp, Bütün Eserleri-Kitaplar I* adı altında Gökalp'in "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı", "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak", "Türk Töresi", "Hâkimiyet-i Milliye ve Umduelerin Tasnif, Tahlil ve Tefsiri", "Türkçülüğün Esasları", "Türk Medeniyeti Tarihi", Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler" ve "Malta Konferansları" adlı kitaplarını yayımlamıştır. Ancak bu girişim de sonuca ulaşmayan diğer girişimler gibi sonuçsuz kalmış, bütün beklentilerimize rağmen ilk kitabın yayımlandığı tarih olan 2007'den beri külliyyatın diğer kitaplarıyla ilgili yeni bir gelişme olmamıştır.
46. Ziya Gökalp'in sosyoloji mirasından bahsederken kastettiğimiz elbette sadece Gökalp'in yazılı metinleri değildir. Türk toplumu 20. yüzyılın başlarında sosyoloji aracılığıyla kendine bir yer edinmiştir. Bu, büyük oranda Ziya Gökalp'in çabası sonucunda gerçekleşmiştir. Sosyolojinin çabası bir toplumun sorunlar önünde bir duruş kazanması, bir bilince kavuşmasıdır. Bu yüzden geline noktada insanlığın karşı karşıya kaldığı sorunlar önünde hem toplumumuzu hem de ülkemiz sosyoloji birikimini önemsedığımızı belirtmeliyiz. Elbette Ziya Gökalp'in ülkemiz sosyoloji birikimi içerisinde mihver bir noktada olduğunu bir kere daha hatırlatalım. Sosyoloji biliminin ülkemize gelişi, geldiği günden günümüze gelişimi ve ülkemiz toplum yaşamındaki etkisi için bkz. Recep Ertürk, "Sosyoloji Üstüne", *İÜEF Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 7. Sayı, İstanbul 2004, s. 155-165.
47. Son olarak, 1974'te kurulan ve Ziya Gökalp'i bütün yönleriyle tanıtmak amacıyla belli bir dönem yoğun çalışmalar yapan ve aynı zamanda bu yazının konusu olan dergiyi de çıkaran Ziya Gökalp Derneği'nin akıbeti hakkında birkaç şey söylemeliyiz. Ziya Gökalp Derneği büyük oranda Şevket Beysanoğlu'nun kişisel çabalarıyla Ziya Gökalp'in tanıtılması için oldukça önemli çalışmalar yapmış ve 01.03.2011 tarihinde T.C. İçişleri Bakanlığı Dernekler Dairesi Başkanlığı'ndan aldığımız bilgiye göre 2009 yılında feshedilmiştir.



*"İstanbul Çağaloğlu II. Mahmut Türbesindeki
mezarı başında bir anma töreni"*



Ziya Gökalp Müzesi'nin Açılışı



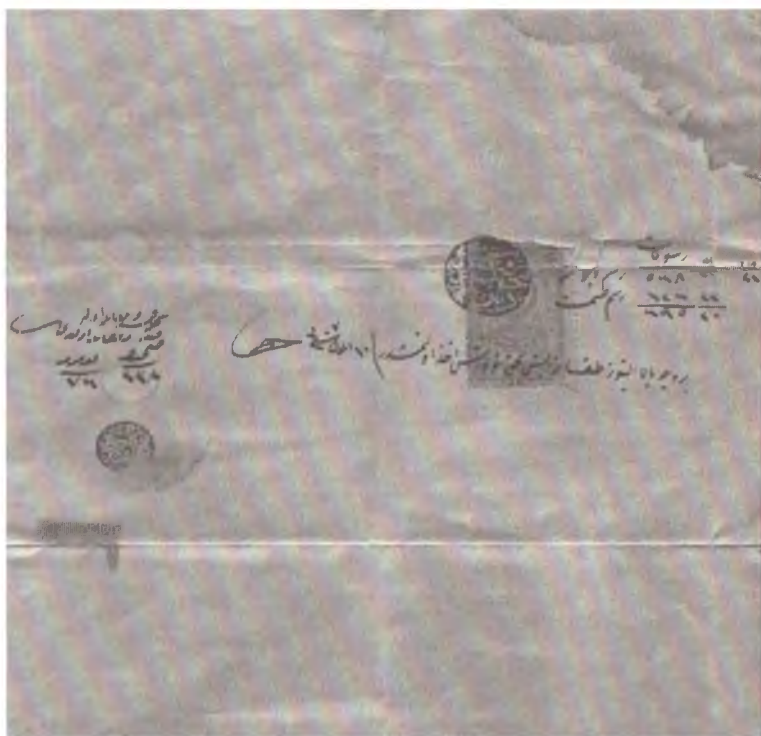
Ziya Gökalp Müzesi'nin Açılışı



Ziya Gökalp Müzesi'nin Açılışı



Ziya Gökalp Müzesi'nin Açılışında İstiklal Marşı Dinlenirken



Tereke Defteri Sayfa -3-



Tereke Defteri

*Ziya Gökâlp'in Babası Müftizâde Mehmed Tuvfik Efendi'nin Tereke Defteri
Diyarbakir Vilâyeti Nüfus Nâzırı iken h.19 Receb 1307/r.27 Şubat 1305/Milâdi 11
Mart 1890 Salı günü 49 yaşında ölen Mehmed Tuvfik Efendi, 20 Kasım 1889'dan
beri hasta olarak evde yatmış, anılan tarihte hizmetkâr ve hamalını memleketlerine
göndermiş olmasına rağmen, 10 şahsa 83 021 kuruş 10 para borçlanmıştı. Gerek bu
borçları ile biriken maaşlarının verilip alınması, gerekse haremi ile beş çocuğundan
ibaret vârislerinin hisselerinin belirtilmesi için fazla emlakı ile eşyası, ölümünün
haftasında h.26 Receb 1307 (18 Mart 1890) günü Diyarbakir Şer'iyye Mahkemesi'nce
yukarıdaki resmi defter tutulmuştur. Ziya Gökâlp'in 14 yaşında bulunduğu sırada
âilesinin iktisadi vaziyetini bildiren bu vesika, ileride "ZİYA GÖKALP MÜZESİ" ne
konulacak ev eşyasında bildirmeye yarayacaktır.*

Ziya gökalp

A) ZIYA GÖKALP'in ATALARI ile KARDEŞLERİ :

I. Çermikli HÂCİ-ALİ AĞA (17. Yüzyılda Karacâm Mahallesi'ne yerleşmiş)

II. Zaim ABDULLÂH AĞA (Ordu Mültezahhidi ve birkaç kayn sahibi)
(«Büyük-Hatuncuk» da denilen EMİNE HATUN'dan)

III. Kaadi-Müftî HÂCİ-HÜSEYİN SÂBİR EFENDİ **ÂİŞE HANIM**
(Muze olan Konağı satın almış, 1824'te Çeşmeyi tamir ettirmiş). (1778'de doğdu)
(«Küçük-Hatuncuk» da denilen EMİNE HATUN'dan)

IV. Şair Müftizâde Kaymakam MÜSTAFÂ SİDKÎ EFENDİ(?-1871)

(Müftî Dervîş Efendi'nin kızı HADİCE HANIM'dan) (Eski evde oturan Cârîye GÜLİZAR HANIM'dan)

Müderris HÂCİ-HÜSEYİN VE Evrak² Müdür
HASİB EFENDİ (1845-1892) MEHMET
(Pilevneli İbrahim Ef. kızı, ESMÂ HANIM'dan) TEV FİK EF.
(1871-1890)
VEÇİHE HANIM (1873-1890) (Pilevneli Zâde) ABDULLÂH
(M. ZIYA GÖKALP ile evli) ZELİHA HANIM (1855-1860)
(ile evlenmiştir) ZEHRA
(Kunaklı İken doğdu)

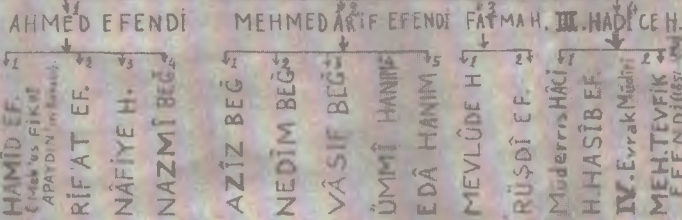
FEYZİYE ÜÇGENTÜRK
İFFET ÜLGEN
CELÂL ASENA
LÂMİA TEKİN
Dr. ORHAN ASENA
MEHMET MEHİR
(1905-1908)
BALI (1915)
BEHIYE (1910)
(II.) BEHIYE (1910)
FATMA GÖKALP
EYYÜB (1910)
TURAN ENGÜLLÜ
METE GÖKALP
TOMRİS GÖKALP
TURFAN GÖKALP
YILMAZ (1910)
BİLGE GÖKALP
TEMIN GÖKALP
GÜRGEN (1910)
NİCE GÖKALP
SÂCİDE HANIM (1872-1878)
(M. ZIYA GÖKALP ile evli)
BEHIYE (1874-1878)
MÜLLÂH
VI. MEHMET ZİYA
GÖKALP (1876-1914)
(Amircanlı VEÇİHE
HANIM ile evlenmiştir)
MEHMET NİHÂD
GÖKALP (1878-1954)
(Arka arkaya üç defa evlendi)
- Dayısı kızı ZEKİYE HANIM'dan
- Üçüncüsü EMİNE HANIM'dan
- İstanbullu NEĞME HANIM'dan
MUSTAFA SİDKÎ
GÖKALP (1885-1915)
(Bakırköy'de SABİNE HANIM'dan)
MÂİDE (1886-1888)
MEHMET NÂİL
(1887-1889)
NÂİLE (1887-1896)

Ailesi Kütüğü

B) ZİYA GÖKALP'in BABASI'nın ANA DEDESİ Kütüğü:

I. İstanbullu Tüfekçibaşı MUSTAFA AĞA

II. Diyarbakırlı Müftü DERVİŞ EFENDİ



C) ZİYA GÖKALP'in ANASI'nın BABA ve ANA Kütüğü:

I. Lileli AĞA

I. Hazretli Müftü ALÎ EFENDİ

II. Piriççi ALOŞ AĞA

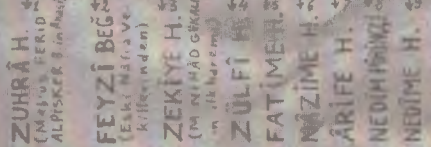
II. Şair MÜHÜR MESUD LÜTFİ EF.

III. Piriççizade SÂLİH AĞA + III. HÂCİYE-FATİME HATUN
(İlk haremî) (Piriççizade SÂLİH AĞA'nın son haremî)

HÜMÂ HANIM'dan)

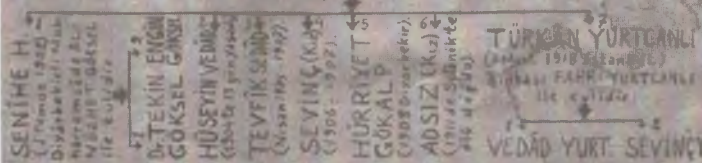


SİDKÎ TARANCI
Şair CÂHİD SİDKÎ TARANCI

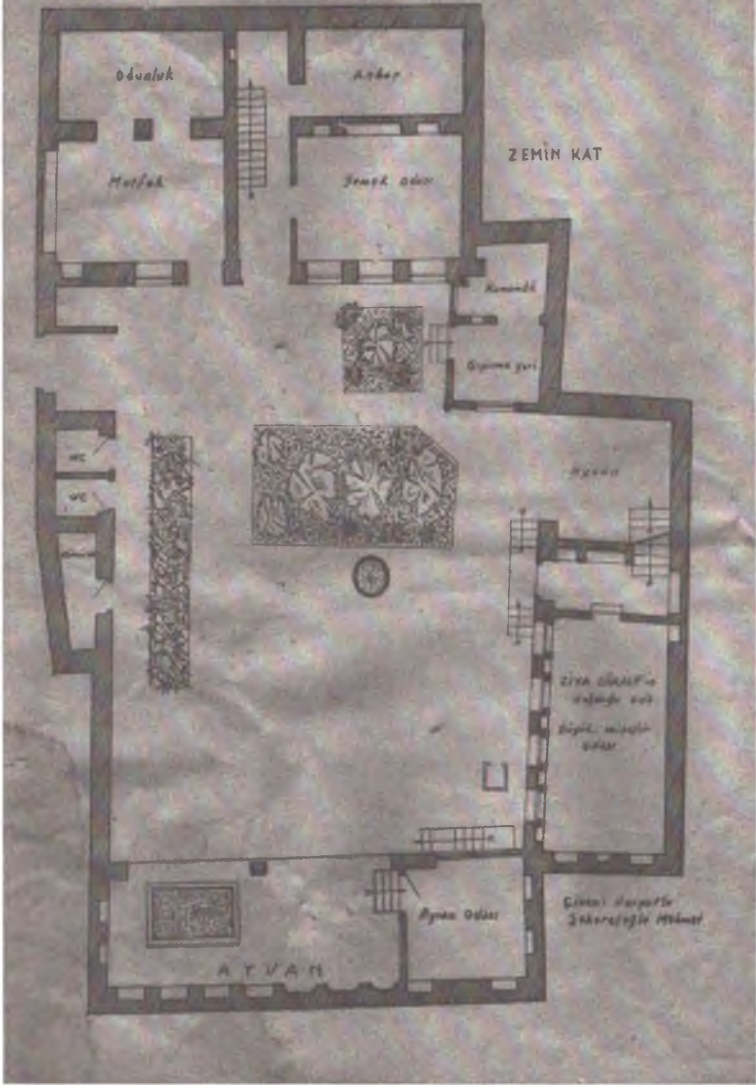


Ç) ZİYA GÖKALP'in ÇOCUKLARI:

(Müftizade M. TEVFIK EF. oğlu M. ZİYA GÖKALP ve VECİHE HANIM'dan)

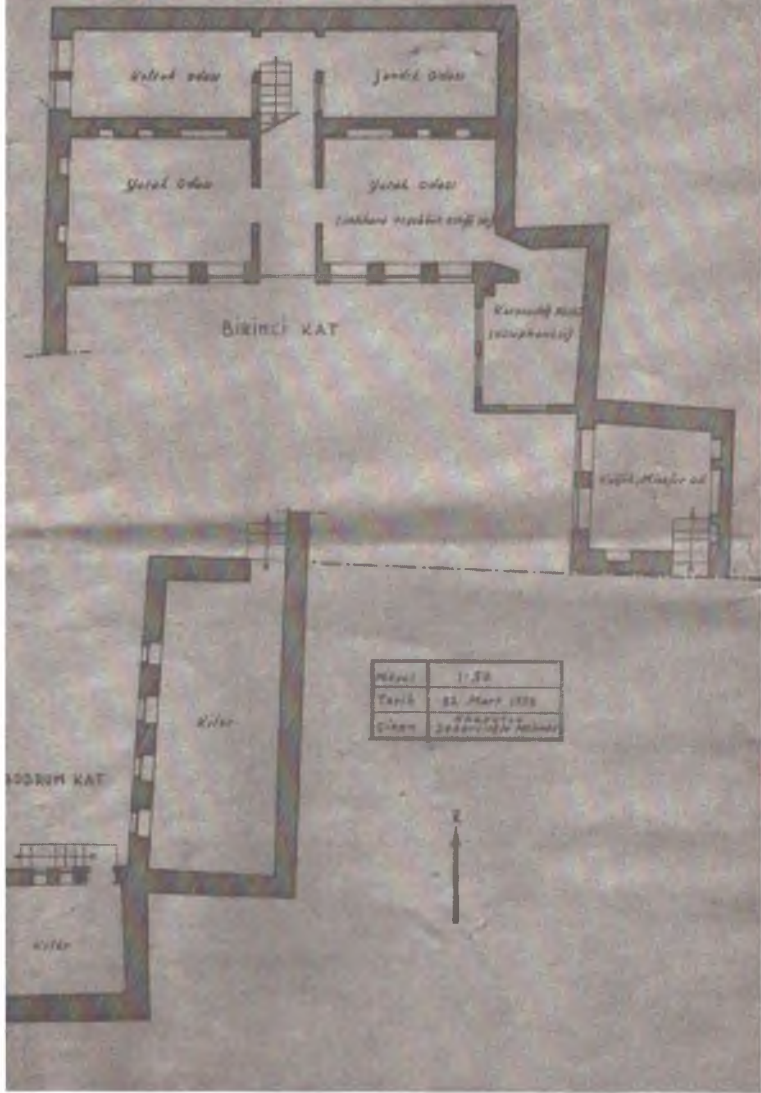


Ziya Gökalp



Ziya Gökalp Müzesi Planı Sayfa -1-

Müzesi Plânı



Ziya Gökalp Müzesi Planı Sayfa -2-



Ziya Gökalp'in Evi



Ziya Gökalp'in Evi



*Ziya Gökalg'ın Küçük Kardeşi
Sıdkı Gökalg
(Diyarbakır'da doğup öldü: 1885-9 Ekim 1945)*



*Ziya Gökalg'ın Dayısı
Pirinççizade Ârif Efendi.
(1835'te Diyarbakır'da doğdu - 22 Mart 1909'da İstanbul'da öldü)
Siyasî ve ictimai mücadelelerinde yeğeni Ziya Gökalg'a hâmilik etmiş, Ticaret
Odası ve Belediye Reisliklerinde bulunmuş, 1908'de Mebus seçilmiştir.*



*Ziya Gökalp ve Arkadaşları
İstanbul-Büyükdade Yat Kulübü'nde dinlenirken
(1924 Yazı)*



Ziya Gökalp Müzesi, Ziya Gökalp Büstü



Ziya Gökalp'in İstanbul Üniversitesindeki büstü