

T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
EĞİTİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
EĞİTİM YÖNETİMİ BİLİM DALI

ZIYA GÖKALP'TE KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİ VE
EĞİTİME YANSIMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Taha EMEN

İstanbul
Mart, 2022

T. C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
EĞİTİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
EĞİTİM YÖNETİMİ BİLİM DALI

ZİYA GÖKALP'TE KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİ VE EĞİTİME
YANSIMALARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Taha EMEN

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Ali GURBETOĞLU

İstanbul

Mart, 2022

TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Eğitim Yönetimi Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Dr. Öğr. Üyesi Ali GURBETOĞLU

Üye Prof. Dr. Mustafa Yeşilyurt

Üye Doç. Dr. Bilal Yıldırım

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Metin TOPRAK

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Ziya Gökalp’te Kültür-Din İlişkisi ve Eğitime Yansımaları” adlı çalışmamın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.



İmza

Taha EMEN

ÖNSÖZ

Araştırmamızda Ziya Gökalp düşüncesinde kültür ve din ilişkisinin nasıl kurulduğu incelenmiştir. Ardından bu konudaki görüşlerinin eğitim anlayışına nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Toplumı doğrudan etkileyen kültür ve din meseleleri hakkında bir toplum bilimci olarak ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e gidilen süreçte dönemin aydın ve yönetici kadroları üzerinde büyük etkisi bulunan Gökalp'in fikirlerinin anlaşılması oldukça önemlidir.

Ziya Gökalp'in görüşleri kendi kitapları, dönemin gazete ve dergilerine yazdığı makaleler ve sonrasında kendisi ile ilgili yapılmış çalışmalar üzerinden doküman analizi tekniği ve betimsel literatür tarama yöntemiyle incelenmiştir. Gökalp'in yazılarının Osmanlıca olması Gökalp'in yazılarının öncelikle günümüz Türkçesine çevrilerek ele alınmasını gerektirmiştir. Bu durum çalışma sürecindeki en önemli güçlük olmuştur.

Araştırma sonucunda Gökalp'in kültür ve din ilişkisini olgu ve mefkure kavramları üzerinden kurduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gökalp, din ve kültür ilişkisini kurarken dini toplumsal bir olgu olarak ele almış ve dini, kültürü tamamlayan bir bileşen olarak görmüştür. Yine Türkçülük mefkuresini kültürel milliyetçilik şeklinde ortaya koyan Gökalp, din ile kültür ilişkisini dinin milli kültürü güçlendiren işlevselliği üzerinden kurmuştur. Gökalp, eğitimi ise kültür kavramı üzerinden tanımlamıştır. Kültür-Din ilişkisi görüşleri eğitim anlayışına milli diniyat kavramı çerçevesinde yansımıştır. Çalışmamızda ortaya konulan bulgularla, önemli bir düşünür olan ve Türk sosyolojisinin kurucusu olan Gökalp'in kültür ve din ilişkisine dair görüşlerinin etraflıca anlaşılması ve bu şekilde literatüre katkı sunulması hedeflenmektedir.

Araştırmalarımı dikkatle inceleyen ve yol gösteren değerli tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Ali Gurbetoğlu'na, dil bilgisi ve çeşitli açılardan yaptığım araştırmalarda bana katkıda bulunan kıymetli arkadaşım Hasan Ganiyev'e, tez dosyasını düzenlerken sahip olduğu engin teknik bilgisiyle bana yardımcı olan Yusuf Seyhan'a ve yüksek lisans eğitimim boyunca büyük bir sabır ve fedakârlıkla benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili eşim Fatma Emen'e ortaya koydukları ilgi ve destek sebebiyle teşekkürlerimi sunarım.

Taha EMEN

İstanbul- 2022

ÖZET

ZIYA GÖKALP'TE KÜLTÜR-DİN İLİŞKİSİ VE EĞİTİME YANSIMALARI

Taha EMEN

Yüksek Lisans, Eğitim Yönetimi

Tez danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Ali Gurbetoğlu

Şubat-2022, 166 + viii Sayfa

Ziya Gökalp'in kültür ve din hakkındaki görüşleri ve bunlar arasında kurduğu ilişkinin kendisinin eğitim hakkındaki görüşlerine yansımalarını incelemek amaçlanmıştır. Gökalp'in görüşlerinin daha iyi anlaşılması için onun sosyoloji yönteminin anlaşılması gerekmektedir. Gökalp'in sosyoloji yöntemini ise Fransız sosyolog Emile Durkheim'in sosyoloji anlayışından bağımsız ele almak mümkün değildir. Bu sebeple çalışmada Durkheim'in sosyoloji yöntemi, toplum ve din hakkındaki görüşleri de ele alınmıştır. Ardından Gökalp'in sosyoloji yöntemi, kültür, din ve eğitim hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Nitekim Gökalp'in görüşlerinin merkezinde Durkheim sosyolojisindeki toplumsal olgu, toplumsal bilinç ve toplumsal temsil gibi kavramlar önemli yer tutarken, Gökalp bunları toplum vicdanı ve daha çok mefkure kavramı ile ifade etmiştir.

Gökalp'in kültür hakkındaki görüşleri ilkin onun toplumsal grupların tarihi tekamülü ve mefkure kavramı ile ele alınmıştır. Böylelikle Gökalp'in kültürü toplumsal grupların en gelişmişisi olarak nitelediği kültürel milletler açısından ele aldığı ve toplumsal olguların toplamı olarak tanımladığı sonucuna ulaşılmıştır. Dini de Durkheim'in toplumsal olgu kavramı üzerinden ele alan Gökalp, dini, kültürün olgusal bir tamamlayıcısı olarak ortaya koymuştur. Böylelikle Gökalp'in kültür ve din ilişkisini, dini bir olgu biçiminde ele alarak kurduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte eğitimi kültür kavramı üzerinden ele alan Gökalp'in kültür ve din ilişkisini ele alma biçimi eğitim hakkındaki görüşlerini etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Ziya Gökalp, Kültür, Din, Eğitim, Emile Durkheim, Milliyetçilik

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP OF CULTURE AND RELIGION IN ZİYA GÖKALP’S VIEW AND ITS REFLECTIONS ON EDUCATION

Taha EMEN

Master’s degree, Education Management

Thesis supervisor: Dr. Lecturer Ali Gurbetoğlu

January 2022, 166 + viii Pages

The main purpose of this research was to examine Ziya Gökalp's views on culture and religion and the reflections of the relationship he established between them on his views on education. In order to better understand Gökalp's views on culture and religion, it is necessary to understand his sociological method. However, it is not possible to discuss Gökalp's sociological method on its own without considering the French sociologist Emile Durkheim’s views on sociology. For this reason, Durkheim's sociological method, his views on society and religion were also discussed in this study. Then, Gökalp's sociological method, his views on culture and religion were examined. Thus, while concepts such as social phenomenon, social consciousness and social representation in Durkheim's sociology occupy an important place in the centre of Gökalp's views, Gökalp expressed them with the concept of social conscience, and more with the concept of *mefkure* (social representation).

Gökalp's views on culture were first discussed together with the historical evolution of social groups and the concept ‘mefkure’. It has been concluded that Gökalp considers culture in terms of cultural nations, which he identifies as the most developed of social groups, and defines it as the sum of social phenomena. Gokalp, who dealt with religion through Durkheim's concept of social phenomenon, presented religion as a factual complement to culture. Thus, it has been concluded that Gökalp established the relationship between culture and religion by considering religion as a phenomenon. Moreover, Gökalp's approach to the relationship between culture and religion, which deals with education through the concept of culture, has affected his views on education.

Key words: Ziya Gökalp, Culture, Religion, Education, Emile Durkheim, Nationalism

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
BİRİNCİ BÖLÜM	1
GİRİŞ	1
1. 1. Problem.....	1
1. 2. Amaç ve Önem	4
1. 3. Sınırlılıklar	5
1. 4. İlgili Araştırmalar	5
1. 5. Tanımlar	10
İKİNCİ BÖLÜM	11
KURAMSAL TEMEL	11
2. 1. Kültür Kavramı	11
2. 2. Din Kavramı	13
2. 3. Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri	14
2. 4. Ziya Gökalp ve Emile Durkheim İlişkisi	34
2. 5. Durkheim Sosyolojisi	38
2. 5. 1. Toplumsal Olgular.....	42
2. 5. 2. Maddi Olmayan Toplumsal Olgular	45
2. 5. 3. Din Olgusu	50
2. 6. Gökalp Sosyolojisi	57
2. 6. 1. Gökalp'in Sosyoloji Yöntemi	60
2. 6. 2. Toplumsal Olgular.....	62

2. 6. 3. Toplumsal Temsiller: Maşeri Tere'îler ve Mefkureler.....	67
2. 6. 4. Toplumsal Gruplar	87
2. 6. 4. 1. Türklerin Kültürel Millet Olarak Teşekkülü.....	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	99
YÖNTEM.....	99
3. 1. Araştırma Modeli	99
3. 2. Çalışma Grubu	99
3. 3. Verilerin Toplanması.....	100
3. 4. Verilerin Çözümlemesi ve Yorumlanması	101
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	102
ZIYA GÖKALP'TE KÜLTÜR, DİN VE EĞİTİM	102
4. 1. Ziya Gökalp'in Kültür Anlayışı.....	102
4. 2. Ziya Gökalp'in İslam Anlayışı	107
4. 2. 1. İçtimai Usulü Fıkıh.....	109
4. 2. 2. Laiklik.....	114
4.3. Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı	118
BEŞİNCİ BÖLÜM.....	125
BULGULAR	125
5. 1. Ziya Gökalp'te Kültür ve Din İlişkisi	125
5. 1. 1. Din Olgusu.....	126
5. 1. 2. Türkçülük Mefkuresi	139
5.2. Kültür-Din ilişkisi ve Eğitime Yansımaları.....	149
ALTINCI BÖLÜM	153
TARTIŞMA VE SONUÇ.....	153
5. 1. Sonuç.....	153
5. 2. Öneriler.....	157
KAYNAKÇA.....	158
ÖZGEÇMİŞ	166

KISALTMALAR LİSTESİ

İTC: İttihat ve Terakki Cemiyeti

CHF: Cumhuriyet Halk Fırkası

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

Haz. : Hazırlayan

Çev. : Çeviren

Ss: Sayfa Sayısı

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1. 1. Problem

Ziya Gökalp Tanzimat, Meşrutiyet ve sonrasında Cumhuriyet dönemlerinde yaşamış önemli bir fikir adamıdır. Gökalp'in yaşadığı dönemde kültür, din ve eğitim meseleleri Osmanlı'nın çöküşünü engellemek açısından modernleşme bağlamında çokça tartışılmıştır. Bu dönemde ilgili meseleler kültürel modernleşme ve yeni bir kimlik arayışı konuları etrafında ele alınmıştır.

Kültür meselesi daha çok 1890'larda Osmanlı aydınlarının dikkatini çekmiştir (Koç, 2011: 114). Tanzimat döneminde ilk kez en açık şekilde Namık Kemal ve Ziya Paşa kültür ve toplum buhranı sorununu ele almıştır. Genç Osmanlılar topluma ait meseleleri yüzeysel olarak ele alırken modernleşme açısından batı kültürünün zararlı olan unsurlarını ayıklamak gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu dönemde Namık Kemal, Ziya Paşa gibi aydınlar Batılılaşmanın İslam'la çatışmadan gerçekleşebileceğini düşünmektedirler. Kültürel meselelere Batı'nın İslam ve Osmanlı medeniyeti ile uyuşan yönlerini ayıklayarak yaklaşan bu aydınlardan Namık Kemal, örneğin Batı'nın eğlence kültürünü ve medeni hukukunu almak gerekeceğini düşünmektedir (Sadoğlu, 2017: 150).

Genç Osmanlıların toplumsal ve kültürel buhran olarak ele aldıkları kültürel meseleler daha sonra "içtimai mesele" olarak ele alınmıştır. Kültür ve dini ilgilendiren tüm meseleler İkinci Abdülhamit dönemindeki aydınların gündemine içtimai mesele adıyla girmiştir (Koç, 2011: 112). Bu dönemdeki aydınlar sosyal alanda yapılacak inkılapların toplumsal ilerleme ve kalkınmayı sağlayacağını düşünmüşlerdir. Çünkü sosyal meselelerin bir bütün olduğu ve sadece bir alanda yenilik yapmanın beklenen gelişmeyi sağlamayacağı düşünülmüştür. Bu dönemde içtimai bir mesele olarak din, eğitim, siyaset, iktisat ve hukuk gibi birçok toplumsal meselelere dair görüşler ortaya konulmuştur (Ülken, 2007: X).

Bu dönemdeki aydınlar daha çok Osmanlıyla benzer sosyal sorunlar yaşayan Fransa'nın etkisi altında kalmışlardır. Batıcı aydınların büyük bir kısmının kültürel modernleşme çerçevesindeki fikirleri daha çok materyalizm, pozitivism ve sosyal darwinizm etrafında şekillenmiştir. Ahmet Rıza Bey, Auguste Comte'nin Düzen ve İlerleme fikrini benimseyerek onu siyasi programının temeli yapmıştır. Prens Sabahaddin ise Osmanlı toplumunun "fenn-i içtimai" ile düze çıkacağını düşünmüştür. Prens Sabahaddin, Le Play okulunu takip ederek toplumun noksanlıklarını fenn-i içtimainin göstereceğini düşünmektedir. Ziya Gökalp ise yaşanan buhrana çözüm olarak "ilm-i içtima" dediği sosyolojiye başvurmayı önermiştir. Gökalp'e göre toplumsal değişim içtimai nitelikte yapılan inkılapların ardından gelecektir. Gökalp, bu sebeple Emile Durkheim sosyolojisini benimseyerek toplumsal ve kültürel meselelerle alakalı görüşlerini ortaya koymuştur (Koç, 2011: 112-113).

Osmanlı aydınları kültür ve medeniyet açısından Batı'dan ne ölçüde yararlanılacağını tartışmışlardır. Bu tartışmalar, Batılılaşmanın sadece teknik alanla sınırlı kalmasını düşünen muhafazakâr kesimler ile Batılılaşmanın kültürü de kapsamı gerektiğini düşünen Batıcılar açısından farklı tartışma ve çözüm önerilerini de beraberinde getirmiştir. Tartışmalar Tanzimat'tan Meşrutiyet'e, oradan da Cumhuriyet dönemine kadar devam ederek günümüze gelmiştir (Sadoğlu, 2017: 143).

Genç Osmanlılar gibi Muhafazakâr ve İslamcı kesimler de Batı medeniyetinin bilim ve tekniğini almak gerektiğini savunmuşlardır. Ancak batıcı aydınların çoğu Batı medeniyetini büsbütün alma taraftarı olmuşlardır. Örneğin Abdullah Cevdet'e göre bir kavmin yaşam şeklinin, teşkilat, inanç ve sanatının değişmesi için ruhunun değişmesi gerekmektedir. Bu nedenle bir medeniyeti elde edebilmek için o medeniyetin ruhuna malik olmak lazımdır. Bu itibarla Müslümanların hemen her açıdan Batı medeniyetine tâbi olmak dışında bir alternatifleri yoktur (Sadoğlu, 2017: 152).

Bununla birlikte Batıcı aydınlar kültürel meseleler karşısında dini, çoğunlukla doğrudan karşılarına almamışlardır. Bunu yaparken milliyetçiliklerin yeşerdiği, dini ve etnik kimlik açısından bir karmaşanın yaşandığı dönemin şartlarına göre hareket etmişlerdir. Çünkü bu dönemde gerek Osmanlı'nın dağılmaması için gerek Türk milletinin geleceği için kimliksel bir arayış içine girmişlerdir. Bu çerçevede Osmanlı Türklerinin hâkim dini İslam olduğu için İslam'ı işlevsel açıdan ele almışlardır. Örneğin materyalist kimliğine rağmen Ahmed Rıza Türklerin her açıdan çağa ayak uydurması için Türkçülüğü savunurken, bir yandan da İslam'ın bütünleştirici ideolojisini Osmanlı için kurtarıcı

olarak görmüştür. Yine bir diğer materyalist düşünür Rıza Tevfik, ırkçılığa dayalı bir Türkçülüğü reddederken dinin ırkları birleştirdiği düşüncesinden hareketle İslamiyet'i parçalanmaya karşı tek çıkar yol olarak kabul etmiştir. Aynı şekilde Abdullah Cevdet'te dinin olumlu toplumsal içeriğinden yararlanılması gerektiğini düşünmüştür (Engin, 1992: 186-188).

Dönemin İslamcıları ise dinin asıl kimlik yapıcı unsur olduğunu savunmuşlardır. Osmanlı devletinde İslam hukukunun yapısı gereği toplum, İslâm'daki zimmî hukukuna göre din üzerinden şekillendirilmiştir (Kurtaran, 2011: 59). Kur'an'dan alınan Millet kavramı içerisine etnik anlamıyla bugün Türk, Kürt, Arap, Fars, Berberi, Boşnak vd. tüm Müslümanlar alınmış, yine Ermeni, Rum, Yahudi, Hristiyan vd. dinlere ve Müslüman olmayan etnisitelere mensup topluluklar için gayri Müslim denilmiştir. İslamcılar bu toplumsal yapının din aleyhine bozulmaması gerektiğini savunmuşlardır. Örneğin Hüseyin Kazım Kadri, kültürün dine göre şekillenmesi gerektiğini savunarak Türk kültürü denilen şeyin aslında İslam dininden neşet ettiğini savunmuştur (Kadri, 2018: 35). Yine Babanzade Ahmed Naim, kültürün sınırlarını İslam'ın sabitelerine göre çizmek gerektiğini belirtmiştir. Bu açıdan etnik-millî kültüre dayalı bir kimlik vurgusuna karşı çıkararak kendi dönemindeki kimlik arayışını İslam'la cevaplamaya çalışmıştır (Keskintaş, 2020: 152).

Bu süreçte görüşleriyle sonraki tartışmaları da büyük ölçüde etkileyen bir figür olarak Ziya Gökalp ön plana çıkmıştır. Ziya Gökalp, kültür ve medeniyeti birbirinden ayıran bir formülasyon geliştirmiştir (Sadoğlu, 2017: 143). Gökalp'e göre kültür milli bir nitelik taşıırken medeniyet milletler üstü bir özelliğe sahiptir (Gökalp, 2019a: 58). Gökalp, toplumun dil, ahlak, sanat gibi manevi unsurları ile efsanelerinin, masallarının ve halk oyunlarının kültürü oluşturduğunu düşünmektedir. Bu açıdan kültür bir toplumun kendi yapısından doğmaktadır. Medeniyet ise tüm milletler arasında ortak olan bilim, endüstri, ticaret, teknik ve mantık gibi daha çok maddi olan birikimlerdir. Bu açıdan medeniyet sonradan yapılmakta ve elde edilmektedir (Baltacıoğlu, 1964: 3).

Bununla birlikte Gökalp, Emile Durkheim sosyolojisi üzerinden Türk kültürüne dayalı bilimsel bir yöntemle kimlik anlayışı geliştirmiştir. Bu açıdan Osmanlı'da İslam'ı referans alan Müslüman kimliğinin yerine, kültürü referans alan Türk kimliğini geçirmiştir. Bu noktada Gökalp düşüncesinde dinin kültüre indirgeniği ve milleti bir arada tutan kültürel bir harç fonksiyonu gördüğü belirtilmektedir (Zorlu, 2018: 110-112).

Bu çalışmada Gökalp'in, yaşadığı dönemin toplumsal sorunlarına çözüm getirirken kültür ve dini nasıl konumlandığı, kültür ve dinin ilişkisini nasıl kurduğu belirlenecektir. Yine dönemin aydınlarının kimlikli bir arayış içine girdiği bir ortamda Gökalp'in Türklüğü kültürel bir kimlik olarak kurarken, bu kültürel kimlikle dini nasıl ilişkilendirdiği araştırılacaktır. Bununla birlikte Gökalp'in kültür-din ilişkisi hakkındaki görüşlerinin kendisinin eğitim anlayışını nasıl etkilediği incelenecektir. Böylelikle çağdaş Türk düşüncesinde önemli bir konuma sahip olan Ziya Gökalp'in ilgili konulardaki görüşleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Bu çerçevede çalışmamızda “Gökalp, takipçisi olduğu Durkheim sosyolojisi ve kendi sosyolojik yöntemi bağlamında, kültür ve dinin ilişkisini nasıl kurmuştur ve bu görüşleri kendisinin eğitim hakkındaki görüşlerine nasıl yansımıştır?” sorusu araştırılacaktır.

Araştırmada ilkin Gökalp'in içinde yaşadığı çalkantılı dönemde yaşadığı fikri gelişim ve bununla birlikte hayatı ele alınmıştır. Ardından mensubu olduğu Durkheim, okulunun sosyoloji anlayışı ve bu sosyoloji anlayışı üzerinden dini nasıl ele aldığı ortaya konulmuştur. Bununla birlikte Gökalp'in sosyoloji anlayışı, onun Durkheim'den farklılaştığı noktalara işaret edilerek ortaya konulmuştur. Sosyolojik anlayışı ortaya konduktan sonra Gökalp'in kültür, İslam ve eğitim anlayışlarına değinilmiştir. Ardından Gökalp'in kültür ve din ilişkisini nasıl kurduğu ve bu görüşlerinin eğitim hakkındaki görüşlerine nasıl yansıdığı kendi sosyoloji yöntemi ışığında incelenmiştir.

1. 2. Amaç ve Önem

Ziya Gökalp, Osmanlı'nın çöküşünü engellemekte çareyi Türkçülük yapmakta bulmuş ve Emile Durkheim'in sosyolojik anlayışından etkilenerek Türkçülük düşüncesi çerçevesinde yeni bir sosyoloji ortaya koymaya çalışmıştır. İmparatorluktan Cumhuriyete geçişin fikirsiz yapıtaşlarını döşemede Ziya Gökalp'in düşünceleri oldukça etkili olmuştur. Osmanlı'nın İslam milleti şeklinde var olan toplum yapısında ortaya çıkan gerilemeye çözüm olarak Laik bir Milliyetçilik (Korkmaz, 2005: 209-210) öneren Ziya Gökalp'in fikirleri son dönem Osmanlı siyasetinde büyük etkisi olan İttihat ve Terakki Partisini etkilemiştir. Bu sebeple İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Merkez-i Umumi Azalığına alınan Ziya Gökalp'in “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim” şeklinde formüle ettiği fikirleri iktidar eliyle uygulanma imkânı bulmuştur. İttihatçıların milli politikalarını yönlendiren Ziya Gökalp'in etkisi Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. 1924 anayasası, Medeni Kanun çalışmaları,

kadın hakları, Cumhuriyet Halk Fırkasının programı, yönetim şeklinin cumhuriyet olarak belirlenmesi, irade-i milliye kavramı, iktisat politikasının tercihi, sade Türkçe, Türkçe Hutbe, Türkçe Kur'an, Türkçülük, Laiklik ilkesi, eğitim, dil ve tarih politikalarının belirlenmesinde Ziya Gökalp'in büyük etkisi olmuştur (Güler, 2018: 11). Öyle ki Mustafa Kemal kendisinden "fikirlerimin babası Ziya Gökalp'tir" diyecek kadar etkilenmiştir (Karaveli, 2008: 184).

Gökalp'in öncüsü olduğu fikirler ve bu fikirler çerçevesinde hem İttihat ve Terakki iktidarında hem de Cumhuriyet döneminde yapılan sosyal inkılaplar etkisini günümüze kadar devam ettirmektedir. Gökalp'in kültür ve dini harmanladığı ve kültürel bir temelde ortaya koyduğu Türklük tanımıyla yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus devlet anlayışı şekillenmiştir. Bununla birlikte Gökalp'in fikirleri yaşadığı dönemin kültür, din ve eğitim politikalarını belirlemede önemli bir rol oynayarak etkileri günümüze kadar gelmiştir. Bu açıdan Ziya Gökalp'in kültür, din ve eğitim hakkındaki fikirlerinin birbiriyle ilişkisi ve yansımalarının ortaya konulması amaçlanmıştır.

1. 3. Sınırlılıklar

Araştırmamız Ziya Gökalp'in günümüze ulaşabilen eserleri ve makaleleri ile sınırlıdır. Nitekim Gökalp'in bazı konferansları ve ders notları günümüze ulaşmamıştır.

Ziya Gökalp'in yaşamının oldukça çalkantılı geçmesi, yaşadığı fikri dönüşümler, görüşlerini sürekli değişen konjonktür çerçevesinde uygun bir dille ifade etme çabası onu incelemeyi zorlaştıran bir diğer etken olmuştur. Bu durum çalışmamıza Gökalp'i incelemeyi zorlaştırması açısından etki etmiştir.

1. 4. İlgili Araştırmalar

YÖK tez sitesinde araştırmacı tarafından 27. 01. 2022 tarihi itibarıyla yapılan tarama sonucu Gökalp'in din ve kültür ilişkisine dair görüşleriyle alakalı herhangi bir teze rastlanmamıştır. Yine kültür ve din görüşlerinin kendisinin eğitim anlayışına yansımaları açısından herhangi bir çalışma bulunmamıştır. Ayrıca konuyla kısmen ilgili olarak Gökalp'in din anlayışıyla alakalı altı tez, Gökalp'in kültür anlayışıyla alakalı iki teze rastlanmıştır. Bunların hepsi yüksek lisans tezidir. Yine Gökalp'in eğitim anlayışı ile alakalı bir doktora tezine ve üç yüksek lisans çalışmasına rastlanmıştır.

Gökalp'in Din anlayışıyla ilgili tezlerden Uğurlu'nun (2019:1) Ziya Gökalp'in din anlayışı adlı tezinde; Gökalp'in Osmanlı'nın yıkılışında yaşanan toplumsal krizin en önemli sebeplerinden birinin din olduğunu düşündüğü belirtilerek Ziya Gökalp'in din

anlayışının anlaşılmasının önemine değinilmiştir. Laiklik ve Milliyetçilik temellerine dayan bir devlet ön gördüğü belirtilen Gökalp'in fikirlerinin daha iyi anlaşılması için din anlayışının ortaya konulması amaçlanmıştır. Uğurlu (2019:83) çalışmasının sonunda ulaştığı bulgularda; Ziya Gökalp'in din hakkındaki görüşlerini iyi analiz edebilmemiz için onun hayatını Selanik'ten öncesi ve sonrası diye ayırmanın daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Selanik öncesinde toplumun gerilemesinin sebebini dini değerlerden uzaklaşılması olarak gördüğünü, Selanik'e gidip İttihat ve Terakki'ye katıldıktan sonra başta Durkheim olmak üzere Batılı düşünürlerle bu dönemde tanıştığı ve bu dönemde ise din unsurunun değil de Türklük unsurunun ön plana çıkarılarak devletin kurtarılması gerektiğini savunduğu ifade edilir. Bu bağlamda Gökalp'in dinde reform fikriyle din ile devleti, hatta öteki sosyo-kültürel alanları birbirinden ayırmak suretiyle laikliği modern toplumun temeli olarak kabul ettiği belirtilir.

Aydemir (1992:1-5) Ziya Gökalp'in Eserlerinde Din Sosyolojisi başlıklı çalışmasında Türk sosyolojisinin kurucularından olması ve din sosyolojisi üzerine ilk ders veren kişi olması hasebiyle Gökalp'in din hakkındaki sosyolojik önemi olan fikirlerini incelemiştir. Aydemir (1992:90-94) çalışmasının sonucunda; Gökalp'in bağımsız bir sosyoloji teorisi geliştirmedeğini, bazı orijinal görüşleri olmakla beraber Durkheim sosyolojisini benimsediğini ve onu kendi toplumunu incelemede kullandığını savunmuştur. Gökalp'in Tanzimat'tan beri yoğunlukla devam eden Batılılaşma çabalarının başarısız olma sebebini Tanzimatçıların Batılılaşmakla beraber hangi değerlerin değişip hangilerinin kalacağını tespit edememiş olmalarına bağladığı belirtilmiştir. Batılılaşma yönünde en önemli engelin halkın, kendi dini değerlerinin bozulacağı korkusu olduğunu düşünen Gökalp'in dinin konumuna dair görüşlerinin 1918'e kadar inişli çıkışlı bir şekilde devam ettiği iddia edilmiştir. Bu sorunun çözümüne odaklanarak din sosyolojisini kurmaya çalışan Gökalp'in 1918'den sonra İslamiyet'i bir hukuk, dünyevi bir müeyyide gibi değil, bir ahlak ve vicdan meselesi olarak algılayarak Laik bir anlayışa sahip olduğu belirtilmiştir. Gökalp'in din ve devlet ilişkilerine dair bakışının muhafazakâr, ıslahatçı ve laik dönem olarak üç ayrı döneme ayrılabilceği savunulmuştur.

Yine Gökalp'in din anlayışıyla ilgili yapılmış tezlerden sırasıyla, Akyul'un (2007:4) Ziya Gökalp'te Din ve Değişim adlı çalışmasında; Batının kendi ulaştığı uygarlık düzeyinin tek ve alternatifsiz olduğu düşüncesiyle kendisini dayattığı ve bu bağlamda Batı dışı toplumlarda Batılılaşma çabalarının başladığını fakat doku uyumsuzluğu sebebiyle istenilen sonucun elde edilmediğini iddia etmektedir. Bu bağlamda Ziya

Gökalp'in din, sosyal değişme ve modernleşme kavramlarıyla ilgili görüşlerinden hareketle, Türk toplumunda çıkan modernleşme hareketlerini din sosyolojisi perspektifinden ele almak suretiyle dinin sosyal değişme ve modernleşmeyle olan ilgisini, Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinde din-değişim ilişkisini tespit etmek amaçlanmıştır. Akyul (2007:106-109), Gökalp'in dinin, kendi alanı dışındaki siyaset, hukuk gibi tüm alanlardaki tahakkümünün kaldırılmasını yine din adına istediği, Modern bir İslam Türklüğü çabasıyla Türkçülük, İslamcılık ve Batılılaşmayı sentezlemeye çabaladığını ve bu sentezde dinin önemli yer tuttuğu, dini; ahlaki ve vicdani bir düzeye indirgediği şeklinde çeşitli bulgulara ulaşmıştır.

Acet'in (2014:8) Ziya Gökalp'te Din ve Milliyetçilik isimli çalışmasında; Batıda inanç sistemleri ve yaşam biçimleri karşısında eşit uzaklıkta duran devlet yapılarına karşın; Türkiye'de, dini kendi kontrolü altında tutmaya, onun niteliklerini ve hareket alanını belirlemeye çalışan bir devlet bulunduğunu iddia ederek bu ve benzeri güncel konuların anlaşılması için din ve milliyetçiliği, Osmanlının son döneminde kuramsal anlamda birlikte ele alan Ziya Gökalp'in yaşadığı döneme ve onun fikir dünyasına gidilmesi gerektiği savunulmuştur. Cumhuriyet döneminin fikir önderliğini yapan Gökalp'in, laik bir yapılanma olan milliyetçiliği dinle telife çalışmasının epistemolojik boyutunun ele alınması amaçlanmıştır. Acet (2014:126) sonuç kısmında özetle şu bulgulara ulaşmıştır; Gökalp gerek İttihat ve Terakki döneminde gerek Cumhuriyetin ilk yıllarında doktrin ve teori ihtiyacı duyan yöneticilere bir hareket programı sunarak o yöndeki boşluğu doldurmuştur. Gökalp tarafından temelleri atılan milli devlet sistemi Atatürk tarafından gerçekleştirilmiştir. Gökalp'in ölümünden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin gelişmesinde dini unsurlar tamamıyla yok edilmeye çalışılmış ve Batılılaşma, Gökalp'in milli kültürüne bıraktığı, işlevlerinin birçoğunu yerine getirerek, gittikçe artan bir önem kazanmıştır.

Gökalp'in din eğitimi ile alakalı görüşlerinin değerlendirildiği; Kocaman'a (2014) ait Ziya Gökalp'in Din Eğitimi ile ilgili Görüşlerinin tespit ve değerlendirmesi isimli çalışma ile Aksu'ya (1989) ait Ziya Gökalp'in Eğitim ve Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri başlıklı iki ayrı çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların temel amacı Ziya Gökalp'in Türkiye Cumhuriyeti'nin fikir hayatına büyük tesirleri olan bir düşünür olması ve fikirlerinin incelenmesiyle din eğitimi alanına teorik katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Araştırmasının sonucunda Kocaman (2014:59-61) Gökalp'in toplumcu bir eğitim anlayışını savunduğu, dini eğitimin de milli eğitim içerisinde yer alması gerektiğini,

öğretimin modern, eğitimin milli olması gerektiğini, dininde dil gibi milleti bir arada tuttuğu, dini Türkçülük düşüncesiyle ibadetlerin Türkçe yapılmasını savunduğu ve dinin ilimle çatışmadığını düşündüğü şeklinde bulgulara ulaşılmıştır. Gökalp'in eğitim hakkındaki fikirlerinin Atatürk tarafından Tevhidi Tedrisat kanunu ile uyguladığı ve etkisinin günümüze kadar geldiği savunulmuştur. Aksu ise (1989:101-104) Gökalp'in önceleri medreselerin ıslahını, Cumhuriyetle birlikte ise kaldırılmasını savunduğunu, din eğitiminin lüzumuna inandığını ve din eğitimi ile milli bir vicdan oluşturulmasını hedeflediği, öğretmenlik mesleğinin itibarının yükseltilmesinin gerektiği, içinde yaşadığı dönemin sosyal değişmelerinin etkisiyle fikirlerinde tezada düştüğü ve yazıya başladığı dönemde eğitimde Osmanlı terbiyesini, Selanik döneminde ırkçılığa dayalı Turancı bir terbiyeyi, İstanbul döneminde ise Türkiye milli terbiyesini savunduğunu iddia ederek bulgularını sıralamıştır.

Gökalp'in Kültür anlayışıyla alakalı din anlayışındaki gibi doğrudan bağlantılı çalışmalar bulunmasa da Kültür anlayışının önemli yer tuttuğu iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bunlardan Ziya Gökalp'in Şiirlerinde Dil, Milli Kültür ve Aidiyet kavramlarının Göstergibilim açısından incelenmesi adlı Özdemir'in (2010:9) çalışmasında araştırmanın amacının; Ziya Gökalp'in şiirlerinin göstergibilim ve sosyoloji açısından disiplinler arası bir yöntemle incelenerek sosyolojik öneminin yanında dilbilimsel önemini de ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmektedir. Yani Gökalp'in yaşadığı dönemin toplumsal özelliklerinin etkisiyle yazdıklarının, bu etkinin ortaya çıkarılması amacıyla şiirlerinde dilbilimsel olarak izleri sürülmek amaçlanmıştır. Özdemir (2010:119-126), Gökalp'in yaşadığı atmosferin özelliklerini şiirlerine yansıttığını, şiirlerinin dönemini ve kendisinin kültürel zihniyetini yansıttığını, Şiirlerindeki bütün kültür malzemesini tarihin derinliklerinden çıkardığını, düşünce hayatına kazandırdığı en önemli kavramlardan birinin kültür anlamında kullandığı hars kavramı olduğunu ve harsı milli, medeniyeti ise beynelmilel gördüğünü sonuç kısmında aktarır. Şiirlerinde Dil, Milli Kültür ve Aidiyet kavramlarını yine kendisinin öne sürdüğü mefkure kavramında milli birlik ve milli duygu anlamlarını ihtiva edecek şekilde kullandığını bulgularında ifade eder.

Yanık'ın (1998) Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'te kültür ve medeniyet kavramı (mukayeseli bir çalışma) adlı tezinde Türk düşünce dünyasında önemli köşe taşları olduklarını ifade ettiği Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'in fikirlerinin karşılaştırılarak konuyu farklı aydınların görüşleri üzerinden incelemek amaçlanmıştır. Yanık'ın (1998)

vardığı bulgulara göre; Meriç, Gökâlþ'in düşünce dünyamıza soktuğu Kùltür kavramına karşı çıkmış, bu kavramı Fransızcadan düşünce hayatımıza soktuğunu ifade ederek; bu kavramı reddetmiştir. Meriç, kùltür diye bir kelimenin olmadığını, bu kelimenin Avrupa'da medeniyet manasına geldiğini ifade ederek; bu kelimenin yerine daha anlamlı olduğunu söylediği irfan kelimesinin kullanılmasını savunmuştur. Gökâlþ medeniyet kavramının evrenselliğini ve bir milletten başka bir millete geçebileceğini ifade edip Osmanlı Medeniyetinin mevcut yapının ihtiyaçlarını karşılayamadığı için Batı Medeniyetine katılmamızın gerekliliğini savunur. Meriç ise medeniyetin bir kelime olmaktan ziyade; Batı tarafından bütün dünyaya üstünlüğünü ispat için oluşturulan bir oluşum olduğunu anlatır. Meriç, medeniyet kavramının yerine umrân kelimesini kullanmamızın önemini vurgular. Bu açıdan bakıldığı zaman Cemil Meriç, Ziya Gökâlþ'ı Tanzimat aydınlarının takipçilerinden biri olarak değerlendirir. Gökâlþ'ın yaptığı işin, Batı'yı taklit etmekten ileri gitmediğini savunur.

Gökâlþ'in eğitim hakkındaki görüşlerini inceleyen bir doktora çalışması mevcuttur. Celkan'ın (1977) "Ziya Gökâlþ'in Eğitim Sosyolojisi" adlı çalışmada Gökâlþ'in sosyoloji anlayışı ve yöntemi doğrultusunda eğitim hakkındaki görüşleri ortaya konulmuştur. Çalışmada Gökâlþ'in Comte-Durkheim sosyolojisi çerçevesinde evrimci, solidarist görüşler doğrultusunda hareket ederek eğitimi kùltürel değerlerin fertlere benimsetilerek toplumsallaşmanın bir aracı olarak ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine Gökâlþ'in eğitim reformu hakkındaki görüşleri maddeler halinde sıralanmıştır (Celkan, 1977: 273-274). Bu çalışma dışında ortaya konulan iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bunlardan Öztürk'ün (2010) "Prens Sabahaddin ve Ziya Gökâlþ'in Görüşlerinin Karşılıklı Olarak İncelenmesi" adlı çalışmada Prens Sabahaddin'in eğitimi toplumsal yapının değişmesi amacıyla ele aldığı, Gökâlþ'in ise milli kùltürü oluşturmak amacıyla eğitimi ele aldığı sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte farklı sosyoloji anlayışlarından hareket eden her iki düşünür memleket meselelerinin çözümünde eğitimi önemli bir araç olarak görmüşlerdir (Öztürk, 2010: 201-205). Yine Uçak (2008), "Ziya Gökâlþ'in Eğitim Anlayışı" adlı tezinde; Gökâlþ'in hars, medeniyet ve milliyetçilik anlayışları ile eğitimin ilişkisi ortaya konularak, Gökâlþ'in milli eğitim hakkındaki fikirleri incelenmiştir.

Görüldüğü üzere yapılan dolaylı veya doğrudan ilgili çalışmalarda ne Ziya Gökâlþ'in kùltür ve din ilişkisi konusundaki görüşleri ile ilgili ne de bu görüşlerinin kendisinin eğitim anlayışına yansıması ile alakalı başlı başına yapılmış bir çalışma

bulunmamaktadır. Din kavramı eğitim, milliyetçilik, sosyoloji gibi farklı boyutlarıyla ele alınmış, kültür ile ilişkisi göz ardı edilmiştir. Yine kültür kavramıyla ilgili görüşleri üzerine yapılan çalışmaların azlığı göze çarptığı gibi kültürün din bağlamında ele alındığı mevcut bir çalışma bulunmamaktadır. Bazı çalışmalarda Kültür ve eğitim ilişkisine, ilgili çalışmanın alt başlıkları arasında değinilse de kültür-din ilişkisini kurma biçimi ve bunun eğitime yansımaları hakkında herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Ayrıca Gökalp'in eğitim görüşleri ile alakalı çalışmalar az olduğu gibi önemli bir kısmı eski yıllara dayanmaktadır. İşte bu çalışma, daha önceki çalışmaların boş bıraktığı kültür ve din kavramlarının birbirleriyle ilişkisinin nasıl ele alındığı ve bu açıdan Gökalp'in eğitim anlayışının nasıl şekillendiği noktasında literatüre katkıda bulunmaya adaydır. Ayrıca Gökalp'in görüşlerinin, takipçisi olduğu Emile Durkheim'in görüşleri ile ele alındığı ve kültür hakkındaki görüşlerinin incelendiği çalışmaların azlığı açısından çalışmamız literatüre katkı sunacaktır.

1. 5. Tanımlar

Araştırmada bazı sosyolojik kavramlar farklı şekillerde kullanılmıştır. Durkheim sosyolojisindeki Fransızca “conscience sociale” kavramı araştırma içerisinde toplumsal/kolektif bilinç, toplumsal/kolektif vicdan anlamında kullanılmıştır. Yine Fransızca “collective représentation” kavramı toplumsal/kolektif temsil, maşeri tere'i ve mefkure şeklinde kullanılmıştır. Toplumsal temsil kavramı, bu kavramın günümüzdeki tercümesi iken maşeri tere'i ve mefkure kavramı ise Gökalp'in kendi tercüme biçimidir. Yine Durkheim sosyolojisinde Toplumsal/Kolektif Olgu ve kurum kavramı Gökalp sosyolojisinde müessese/kurum şeklinde karşılık bulmaktadır. Son olarak Gökalp, “fikriyat” veya “fikriyatçı” kelimeleri ile ideoloji ve ideolojik anlamlarını kastetmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL TEMEL

2. 1. Kültür Kavramı

Kültür, varlığı insanın tarihi ile başlayan bir kavramdır. İnsanın insanla, toplumla ve doğayla ilişkisi sonucu ortaya çıkan bilgi, inanç, sanat, ahlak, gelenekler, semboller, alışkanlıklar, davranış biçimleri, örf, dil üzerinden oluşan yaşam tarzıdır. Genel hatlarıyla maddi kültür ve manevi kültür olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddi kültür, insanın teknik gelişimini, üretimini, bilgi ve becerilerini kapsamaktadır. Manevi kültür ise insanın sosyal etkileşimlerini yönlendiren duygu, düşünce, değer ölçüleri, inanç ve felsefi davranışlarının tümüdür. Kültür, tarihsel bir olgudur. İç ve dış etkenlerle birlikte değişebilmektedir.

Türkçe Sözlükte kültür, Türkçe Sözlükte bu kavram, insanların tarihsel ve toplumsal değişme sonucunda meydana getirdikleri maddi ve manevi değerler ile bunların sonraki kuşaklara aktarılmasında insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütününe ifade eden bir çerçevede tanımlanmaktadır (Türk Dil Kurumu, 2005).

Kültürün bugünkü anlamda yani toplumların yaşam biçimi olarak incelenmeğe başlanması oldukça yenidir, denilebilir. Yaklaşık yüz yıl önce başlayan bu incelemeler giderek önemini arttırmış, İkinci Dünya Savaşından sonra, bağımsızlığına kavuşan pek çok topluluğun ulusal kimliğe sahip olma çabalarına temel olmuştur.

19. yüzyılın sonlarından beri Batılı antropolog, etnograf ve sosyologların yaptıkları kültür tanımları 150'yi geçmektedir. Örneğin, geçen yüzyılın tanınmış sosyoloğu Durkheim kültürden “kişilerin hareket, düşünüş ve duygulanma biçimlerini içeren sosyal faaliyetlerini” anlamış, İngiliz antropologları kültürü “toplumların düşünce ve davranış biçimi, inançları, değerler sistemi, simgeleri ve teknikleri” olarak görmüş, yine Tylor kültür ile uygarlığı aynı anlamda almış ve şu tanımlı yapmıştır: “Kültür bilgileri, inançları, sanatı, hukuku, morali, töreleri ve kişinin, toplumun bir üyesi olarak, edindiği tüm istidat ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür”. Zamanımızda Fransız düşünürü Prof. Duverger “kültür, bir insan toplumunda, kişilerin uyması beklenen hareket, düşünce ve duygu biçiminin ahenkli bir birleşimidir” demektedir. Günümüzün

birçok Amerikalı bilim adamı da kültürü kısaca “yaşam biçimi”, “bir topluluk mensuplarının doğa ile ya da kendi aralarındaki ilişkilerinin düzeni”, “belirli bir topluma özgü davranış biçimi”, ya da bir uygarlık çerçevesinde ele alınarak, “geniş ve karmaşık, örgütlenmiş bir toplumun parçalarına özgü davranış biçimi” diye tanımlamaktadır (Soysal, 1985: 236-237).

Cemil Meriç kültürü az veya çok kalıplaşan düşünüş, duyuş ve davranış tarzları olarak tarif etmektedir. Bu kalıplaşan duyuş, düşünüş ve davranış tarzlarını birçok insan öğrenir ve bölüşür. Böylece kültür belli kişilerin hem objektif hem de sembolik olarak başkalarından ayrı bir topluluk haline getirmektedir. Kültür yaşanan bir eylem olup ister fikri ister hissi ve davranışsal olsun her türlü insan hareketini kapsamaktadır (Meriç, 2019: 67).

Kültürle toplum ikiz kardeş gibidir, birisi varsa mutlaka öteki de vardır. Bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü kültür, mutlaka bir nüfusta yaşar, onu yaşatacak bir nüfus yoksa kültür ölüdür ve eğer korunabilirse, belgelerde ve kalıntılarda yaşar. Kültür, bir toplumu diğerinden ayırmaya yarayan, onun özelliğini temsil eden bir işaret gibidir (Arslanoğlu, 2000: 3).

Kültür kavramı Ziya Gökalp’in kendisinden büyük ölçüde etkilendiği Durkheim, tarafından pek kullanılmamıştır. Kültür kavramı Durkheim’den sonra Fransız dilinde yaygınlaşmıştır. İkinci dünya savaşı sonrasında Fransız sosyologları kültür kavramını kullanmaya başlamışlardır (Meriç, 2019: 65). Bununla birlikte Durkheim’in kültüre tamamen kayıtsız kalmadığı belirtilmektedir. Durkheim kültür kavramına etraflı bir şekilde değinirse de onun kültürel olanın peşinde gittiği ifade edilmektedir. Durkheim düşüncesinde bu açıdan kültür ve toplum birbiriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Durkheim’in toplumu ele alırken kullandığı toplumsal temsil kavramıyla kültürü kastettiği vurgulanmaktadır (Alver, 2010: 202).

Kültür kavramı çok farklı düşünce sistemlerinde ve sosyal bilimlere ait disiplinlerde kullanılmıştır. Bu disiplinler arasında tarih, ekonomi, siyasal bilimler, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji örnek olarak gösterilmektedir. Kültürün sahip olduğu tarihsel ve sosyal boyut belli bir disipline konu olmasının ötesinde öğrenilebilir ve sürekli oluşundan kaynaklanmaktadır. İçinde bulunduğu zamanda göre değişime uğrayan kültürün varlığını koruması bu yolla gerçekleşmektedir (Oğuz, 2011: 137).

2. 2. Din Kavramı

Dilimize Arapçadan geçmiş olan din kelimesi, Kur'an'ı Kerim'de "yol, hayat tarzı, hesap günü, kanun, hüküm" vb. kelimelerle tanımlanmaktadır. Buna göre din, genel olarak insanın yaşayış biçimi ya da hayatı boyunca takip ettiği yöntem anlamına gelmektedir. Din, tarih boyunca insan hayatında her zaman var olmuştur. Ayrıca din, insanın düşüncelerinin, tavırlarının, davranışlarının ve diğer insanlara ve çevreye karşı tutumlarının belirlenmesini sağlamıştır (MEB, 2012: 23).

Din kelimesi, 'd-y-n' teferruatının (diğer müştaklarının) ona râci olduğu bir köktür. Bu fiil, çeşitli kullanım biçimlerine göre her türlü itaat etmek, baş eğmek mânâsı taşır ve şu mânâlarda kullanılır: Üstünlük, egemenlik, itaat, emir, itaate zorlamak; köle ve kişiyi itaatkâr olacak şekilde zorlayıcı bir kuvvet kullanarak köleleştirip birine itaat ettirmek, hizmetinde uşağı yapmak; emrine amade olmak. Din, bir şeyin bir makamın hâkimiyet ve otoritesi altında zilleti ve boyun eğmeyi kabullenmektir. Aynı zamanda din kelimesinin ceza ve/veya mükâfat vermek, hesaba çekmek, idare etmek anlamları da vardır. Bu terim, şeriat, kanun, yol, mezhep, millet, âdet, taklit mânâlarında da kullanılmaktadır. Kur'an'da, yol, hayat tarzı, hesap günü, kanun, hüküm, insanın her türlü inancını, düşüncesini, tavır ve davranışlarını ifade eden, yaşam tarzını ya da yaşamında izlediği yolu, istikameti gösterme anlamlarında kullanılan din teriminin, özel anlamda İslâm için kullandığı unutulmamalıdır (Yazıcıoğlu, 2008: 104).

Genel anlamda felsefeciler, dini metafizik alana yerleştirir ve onu soyut bir değer olarak görürler. Özü itibari ile din, vahiy ürünü olduğu için, felsefenin referansları arasında yer almaz. Sosyoloji bilimi ise, dini üç ana kategoride değerlendirir. Birincisi, dini tamamen sosyal ve toplumsal boyutta fayda ve zarar bağlamında değerlendirir ve dini tamamen şekle indirger. İkinci görüşe göre de din, tamamen öze ait soyut bir değer olup felsefenin din tanımından büyük ölçüde etkilenen Weberci anlayışa dayanır. Bu anlayışa göre kişi, inandığı dini değerleri duyuları ile tecrübe edemez ve pratiğe yansıtmaz. Din zihinsel bir inanış ve duyustur. Bu her iki görüş, monothetic yani tekçi görüştür. Üçüncü görüş ise, politetik yani çoğulcu bir din anlayışına dayanır. Yani bunlara göre din, kapsayıcı, kuşatıcı ve yaygın kutsal motiflerin hepsidir (Güven, 2012: 936-937).

Gökalp'in etkilendiği Pozitivist düşüncenin en önemli temsilcisi olan Auguste Comte'nin din anlayışına değinmek gerekmektedir. Comte, dini tekamülü üç hal yasası adını verdiği bir teori ile açıklamaktadır. Comte'ye göre insanlık din açısından üç

aşamadan geçmiştir. Birinci aşama teolojik dönemdir. Bu dönemde insan düşüncesi olguları, birtakım doğa güçlerine mal ederek açıklamaktadır. İkinci dönem ise Metafizik dönemdir. Bu dönemde insanlar dini doğaüstü soyut varlıklarla açıklamışlardır. Üçüncü dönem ise Pozitif dönemdir. Bu dönemde insanlar olguları gözlemekte ve olgular arasındaki ilişkileri bilimsel bir çerçevede anlamlandırmaktadır. Bu açıdan pozitif dönem olan günümüzde din eski belirleyiciliğini kaybederek toplum üstündeki etkisini yitirmektedir. Şimdi ise dinin yerine bilim geçmiştir. Bilim adamları hayatı bilimsel bir nitelikte açıklayarak din adamlarının yerini almışlardır (Koştaş, 1995: 68).

Öte yandan dini bilimsel gerçeklere aykırı olsa da Comte'ye göre din, insan toplumu için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Bu açıdan toplumun olduğu her yerde din de vardır. Comte'nin dini incelemekteki amacı dinin toplumdaki fonksiyonlarını ortaya koymaktır. Comte'ye göre her toplum bütün bireyleri arasındaki ortak mutabakat ve konsensüse dayanmaktadır. Bu durum bir dinin toplumun tüm fertleri arasında kabul edilmesini de doğurmaktadır. Dinin kendisi insan tabiatının bir özelliği olan üçlü ayrımı ihtiva etmektedir. Bunlar; entelektüel bir görünüm olan dogma, tapınma ile dile getirilen duygusal görünüm olarak aşk ve pratik bir görünüm olan tapınmadır. Comte'ye göre din kendinde insan tabiatının farklılaşmasını yansıtırken aynı zamanda sosyal düzeni de tesis etmektedir (Koştaş, 1995: 69-70).

Emile Durkheim'de dinin toplumlar için vazgeçilmez bir gerçeklik olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünerek dine önem vermiştir. Durkheim dini, toplumun dünyayı kutsal ve kutsal dışı olarak ayırt etmesiyle açıklamaktadır. Bu noktada çalışmada Durkheim sosyolojisini takip eden Gökalp'in düşüncelerine ışık tutması açısından Durkheim sosyolojisinde din olgusuna yer verileceği için Durkheim'in görüşlerine burada ayrıca girilmeyecektir.

2. 3. Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri

Ziya Gökalp, 23 Mart 1876'da Diyarbakır'da doğmuştur. Tam ismi Mehmet Ziya olan Gökalp'in babası Müftüzadeler ailesinden Mehmet Tevfik Efendidir. Annesi ise Pirinçizadelerden Zeliha hanımdır (Okay, 2022).

Ziya Gökalp'in düşünce yapısının gelişmesinde başta ailesi olmak üzere o dönem Diyarbakır şehrinin sunduğu imkanlar etkili olmuştur. Gökalp, eğitimli bir aileden gelmektedir. Gökalp'in dedesinin babası ilmindeki derinlik sebebiyle dönemin padişahından hediyeler almış olan Müftü Hacı Hüseyin Sabir Efendi'dir. Kendisi

sebebiyle Gökalp'in ailesine "Müftüzadeler" denilmiştir. Dedesi Mustafa Sıtkı Efendi ise medrese okumuş, edebiyatla uğraşmış, sonrasında İstanbul'da Babiali'de kalem memuru olmuştur (Güler, 2018: 45-48).

Babası Mehmed Tevfik Efendi'nin Gökalp'in üzerinde etkisi büyük olmuştur. Diyarbakır salnamesini çıkartan ve Diyarbakır gazetesinin başyazarlığını yapan babası Tevfik Efendi Gökalp'e göre "dindarlıkla hür düşünüşü nefsinde telif eden bir" insandır (Gökalp, 1982b: 95-97).

Dini açıdan üzerinde önemli etkisi bulunan amcası Hacı Hasip Efendi'den ise Arapça ve Farsça dersleri almıştır. Amcası Gökalp'e İbni Sina, Farabi, İmam Gazali, İbni Rüşd ve Muhyiddin ibni Arabi gibi alimleri okutarak kelim ve tasavvuf dersleri vermiştir. Gökalp'in "şark terbiyesi" almasını sağlamıştır (Erişirgil, 1951: 31, 32; Ülken, 2007: XIII).

Gökalp, İlkokulu mahalle mektebinde okuduktan sonra 1886'da Mekteb-i Rüşdiye-i Askeriye'ye başlamıştır. Burada okul müdürü İsmail Hakkı Bey öğrencilere içinde buldukları dönemin siyasi sorunlarını anlatıp öğrencilerin hürriyetçi ve muhalif bir kimlikte yetişmesini sağlamaktadır. "Fikrimin ve Hissimin ilk terbiye beşiği" dediği Askeri Rüşdiye döneminde edebiyat kitaplarına yönelmiştir (Gökalp, 1976a).

Babasının öldüğü yıl olan 1890'da bu okulu bitiren Gökalp, bir yıl evde kalıp amcası Müderris Hacı Hasip Efendiden "şark terbiyesini" almıştır. 1891 sonlarında Diyarbakır Mülkiye İdadisi'ne girmiştir (Gökalp, 1981a: 308).

Gökalp idadide iken öğretmenlerden Yorgi Efendinin etkisiyle bir inanç krizi içerisine girmiştir. Böylelikle dindar aile çevresiyle de bir çatışma yaşamıştır (Ülken, 1979: 298). Amcasından aldığı İmam Gazali'nin el-Munkız min ed'dalal adlı kitabında etkisiyle bunalımı derinleşmiştir. Sorduğu sorulara amcası cevap verememiştir (Erişirgil, 1951: 32; Ülken, 2007: XII). Yıllar sonra "Hocamın Vasiyeti" adlı Dr. Yorgi Efendiyi anlattığı makalesinde bu bunalımı da anlatacaktır. Okulda aldığı tabii ilimler ile kelim derslerinde öğrendiklerinin çeliştiğini belirterek şüpheciliğinin gittikçe arttığını yazmaktadır. "Kalbim, vecdimin yegâne kaynağı olan faziletle ve kahraman insanın asaletsiz, pespaye, esir ve aciz maddeden yapılmış ihtiyarsız ve istiklalsiz (hür ve bağımsız olmayan) bir makine olmasına bir türlü kail olmuyordu" diyecektir. "Bana bir ümit felsefesi, bir kurtuluş nazariyesi lazımdı" diyen Gökalp'in "tasavvufi alışkanlıkla hakikat-i kübra" dediği o büyük hakikati "ne kelim ne tasavvuf" kendisine vermiştir.

Tarih-i Tabii dersine giren bu hocası, manevi bir arayış içinde ve bunalımda olan Ziya Gökalp üzerinde büyük tesirler bırakmıştır. Kendisinden Fransızca ve Felsefe dersleri alan Gökalp'te hocasının “her sözü yeni bir ufuk” açmaktadır. Öyle ki “bir şey öğrenebilir miyim diye Yorgaki Efendiyle daima konuşmaktadır” (Gökalp, 1982b: 98-102). Bu dönemde yazdığı ve bunalımlarını yansıttığı şiirlerinde “alemin ilk sebep ve gayesi” meselesine, “ben neyim”, “ölüm nedir”, “hür müyüz?” gibi varoluşsal sorunlara değinmiştir (Güler, 2018: 130).

İdadideki eğitiminin sürdüğü günlerde şehre gelen Dr. Abdullah Cevdet'in ateizm ve din hakkındaki fikirlerinden etkilenecektir (Güler, 2018: 126) Pozitivist-Materyalist fikirlere sahip olduğu belirtilen Cevdet'in (Tekin, 2019) etkisiyle iç çatışmaları daha da artmıştır. Dr. Yorgi'nin etkisiyle şüphe ve bunalımları başlayan Gökalp'in, Abdullah Cevdet'le tanıştıktan sonra artık hiçbir inancı kalmamıştır. Bu durumu yıllar sonra kendisine Abdullah Cevdet'i nasıl gördüğü sorulduğunda anlatacaktır. Gökalp verdiği cevapta Abdullah Cevdet'in bu tür etkilerini yapmak için yıkmak gerekir anlamında olumlu bir hizmet olarak yorumlamış ve şöyle ifade etmiştir: “*İstanbul yangınları imar bakımından belediyeye ne hizmet ediyorsa, Abdullah Cevdet'in yazıları da fikir hayatımıza o türlü hizmet ediyor. (...) Abdullah Cevdet'te eline balta almış yıkılması gereken düşünceleri yıkıyor. Bu bir hizmettir. Fakat biz gençleri yalnız Abdullah Cevdet'e bırakıp da onların kafalarına yeni idealler (mefkure), yeni inançlar yerleştirmesek, fikir ve ruh bakımından onları harabe haline sokmuş oluruz. Ben gençliğimde bunun acısını pek iyi tattım. O acı beni intihara bile götürdü. O sıralarda Doktor Abdullah Cevdet Diyarbakır'a geldi; cesurdu, istibdat idaresinin İslamlıktan kuvvet aldığını, memleketin bütün sefaletinin ve geriliğinin sorumlusunun din olduğunu açıkça söylerdi. Kısa zamanda Doktorun dinsizliği Diyarbakır'da yayıldığı için, amcam onunla sıkı fıkı görüşmemi istemezdi. Buna rağmen bu aydın Doktordan bir şeyler öğrenmeye çalışıp dururdum. Bir gün bana Doktor Atheisme (Ateizm) adlı bir kitap verdi. Onu okuyunca büsbütün sarsıldım. Kalbimdeki bütün inançların artık boşaldığını hissediyordum” (Erişirgil, 1951: 35-38).*

Dini inancı sarsılan ve artık dinin hayatına anlam katacak bir ideal sağlamadığını fark eden Gökalp hayata tutunacak bir ideal arayışına girmiştir. Kendisini hayata bağlayacak değerleri kaybetmesi onda geleceğe dair ümitsizliğin artmasına sebep olmuştur. Bu durumu yıllar sonra Göksel'e şöyle ifade edecektir: “Zaman geçtikçe umutlarım sönüyor; yaşamın içsel değeri gözümde düşüyordu. Bu durum öyle bir biçim aldı ki, artık hayvan gibi yalnız yemek, içmek ve yaşamaktansa, ölümü üstün tutmak

düşüncesini benimsemek zorunda kaldım. Bu nedenle kendimi öldürmek istedim” (Şapolyo, 1974: 43).

Ümitsizliğini ve bunalımını artıran bir diğer önemli faktör ise devrin siyasi atmosferidir. Genç Ziya siyasi meselelerle o kadar içli dışlı olmuştur ki dönemin illegal siyasi akımlarıyla bağlantı kurmuştur. Daha 16 yaşında iken radikal devrimci fikirleri barındıran “Manzume” adlı şiiri yazmış (Gökalp, 1976b) ve Londra’da yayınlanmakta olan “İstikbal” gazetesine göndermiş ve şiiri yayınlanmıştır (Güler, 2018: 130-131). İçinde bulunduğu siyasi koşulların kendisi üzerindeki olumsuz etkisi Gökalp’in ümitsizliğini artırmıştır. Gökalp, genç yaşta bağlandığı ideallerin hakikat olup olmadığı, bir gün gerçekleşip gerçekleşmeyeceği gibi soruların kendisini içten içe yiyip bitirdiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Gökalp, kendisini intihara götüren etkenleri daha çok dini, felsefi ve siyasi sebeplerle açıklamış, buna hiçbir fizyolojik hastalığın veya sosyal bir sıkıntının neden olmadığını belirtmiştir (Gökalp, 1982b: 100-101). Gökalp’in, vefat etmeden önce hastanede tedavi görürken, alnındaki intihardan kalan kurşun yarasını kendisine soran doktoru Ord. Prof. Dr. Akil Muhtar’a intihar olayının sebeplerinden bahsettiği aktarılmaktadır. Doktor, Gökalp’in arkadaşı Duru’ya Gökalp’ten dinlediği intihar gerekçesini şöyle ifade etmiştir: *“Alnının ortasındaki yara izi hakkında bilgi istedim: 17 yaşında iken giriştiği kendini öldürmenin eseri bulunduğunu ve kurşunun röntgen muayenesinde sinus frontalde kalmış olduğunu söyledi. Bu intiharın sebebi: Babası çok içki içermiş. Annesi çok asabiymiş. İntihar girişiminden beş altı sene önce okuduğu bir romanın kahramanı buna sebep olmuş. Bu kahraman, aşk yüzünden intihar etmiş. Bu intihar olayı bir idefiks olarak Ziya’nın aklına saplanmış. O günden beri Ziya Gökalp, “Ben de bir gün böyle bir fikre bağlı olarak intihar edeceğim” dermiş. Gerçekten de altı sene sonra bir tabanca ile intihara girişmiş”* (Duru, 1965: 31).

Lise son sınıfına geldiğinde dünyayı oldukça kötümser görmeye başlamıştır (Erişirgil, 1951: 33). Nihayetinde yaşadığı bunalımların etkisiyle 3 Ocak 1895’te intihar girişiminde bulunmuştur (Güler, 2018: 127). Kurşun alnının kemiğine saplanmış. Ameliyatına giren doktorlardan biri de yine Abdullah Cevdet olmuştur. Kurşunu çıkarırken beyni zarar görür endişesiyle kurşun alnında bırakılmış ve hayatı boyunca o kurşunla yaşamıştır (Korkmaz, 2005: 25).

Gökalp’in genç yaşta yaşadığı bu olaylar ileride idealizminin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim “hakikat-i kübra adını verdiğim büyük hakikati bulabilirsem hiçbir derdimin kalmayacağına emindim” (Gökalp, 1982b: 7-101) diyen Gökalp “Ama, olayı

(intiharı) zararsız atlattıktan sonra epeyce düşündüm ve sonunda mefkuremi buldum!” diyecektir (Şapolyo: 1974: 43). “Demek ki büyük hakikat mefkureden ibaretti. En büyük mefkure de millet ve hürriyet mefkureleriydi” (Gökalp, 1982b: 7-101).

Sonraki aylarda genç Ziya İstanbul’a gitmeye karar vermiştir (Şapolyo, 1974: 53). Kendisinin Türkçülüğünü gerıcılık olarak niteleyen Abdullah Cevdet, Gökalp’in muhalif siyasi fikirleri ve geleceği açısından da önemli bir etkiye sahip olmuştur (Erişirgil, 1951: 39). İntihar girişimi sonrası ailesinin karşı çıkmasına rağmen 1895 yılında İstanbul’a giden Gökalp, İttihat ve Terakki’nin çekirdeğini oluşturan İttihad-ı Osmani cemiyetini kuran dört kişiden biri olan Abdullah Cevdet vesilesiyle İstanbul’da İbrahim Temo ve İshak Sükuti ile irtibat kurmuştur. Maddi imkansızlıktan ücretsiz yatılı kısmı bulunan Mülkiye Baytar Mektebine yazılmıştır. Burada iken gazete ve beyanname dağıtmak gibi siyasi çalışmalarda bulunmuştur (Korkmaz, 2005: 26, 27; Güler, 2018: 143; Köseoğlu: 2005: 75-76).

İstanbul’da olduğu günlerde eski hocalarından “Rum olduğu halde, sanırım Türk dostuydu” dediği Dr. Yorgi’yi ziyarete gitmiştir. Hocasıyla görüşmesi Ziya’da büyük etki bırakmıştır (Gökalp, 1982b: 102).

Baytar mektebinin üçüncü senesi olan 1898 yılında Gökalp, okuldaki dolabında bulunan yasaklı Fransızca yayımlar üzerine göz hapsine alınmıştır (Tanyu, 1981: 19). Aynı yılın yaz tatilinde Diyarbakır’a dönen Gökalp, burada evinde yapılan aramalar sonucu bulunan “muzır evrak” sebebiyle hapse girmiştir. Ancak bir müddet sonra tutuksuz yargılanmak üzere serbest bırakılmışlardır (Beysanoğlu, 1956: 12).

Sonrasında tekrar İstanbul’a dönse de hakkında açılan soruşturmayı öğrenen okul yönetimi Gökalp’i okuldan atacaktır. Bu günlerde Diyarbakır’daki yakın arkadaşı Ahmet Cemil’e yazdığı mektupları ele geçirilmiştir. Padişah hakkında ağır ifadeleri sebebiyle 1900’de tutuklanıp bir yıla yakın cezaevinde kalacaktır (Beysanoğlu, 1956: 13).

Cezası bittikten sonra zorunlu ikamete ve gözetime tabi tutulan Gökalp, 1900 yılının yaz aylarında tekrar Diyarbakır’a dönmek zorunda kalmıştır (Köseoğlu: 2005: 78).

Türkçülük düşüncesinin ideoloğu olması hasebiyle Gökalp’in etnik kökeni çokça tartışma konusu olmuştur. Yaşadığı dönemde bazı muhalifleri Gökalp’i Kürtçülükten caymakla itham etmişlerdir (Güler, 2018: 28). Osmanlının din temelli millet sistemi içerisinde etnik ayrımların yeni yeni öğrenildiği ve milliyetçiliklerin henüz oluşmaya başladığı o yıllarda Ziya Gökalp Türklük meselesinden ilk kez İstanbul’a geldiğinde

haberdar olmuştur. Bilindiği kadarıyla Gökâl, İttihat ve Terakki'nin beşinci kurucusu sayılan Hüseyinzade Ali ile tanışarak Türklük meselesini ilk kez ondan öğrenmiştir. Leon Cahun'un "Asya Tarihine Giriş" adlı Türkçülüğün o dönem en önemli eserlerinden olan kitabı Hüseyinzade Ali'nin tavsiyesiyle okumuştur (Korkmaz, 2005: 27-28). Yine Gökâl'in, Baytar Mektebindeyken tanıştığı Halil Hayali'nin etkisiyle ise Kürtlük meselesiyle karşılaştığı iddia edilmiştir (Alakom, 2011: 41).

Gökâl, milli aidiyetlerin belirginleşmekte olduğu İstanbul ortamının etkisiyle kendisinin Türk veya Kürt olup olmadığını araştırmıştır. Yıllar sonra yazdığı bir makalede o günleri anlatan Gökâl İstanbul'a geldiğinde "bütün Karadenizlilere Laz, bütün Suriyeli ve Iraklılara Arap, bütün Rumeli halkına Arnavut" denilirken "Vilayat-ı Şarkıye ahalisinden bulunanlara da Kürt milliyetini izafe ettiklerini" görmüştür. Bu durum üzerine Gökâl, "o zamana kadar" kendini "hissen Türk" sandığını yazmaktadır. Bu zannı herhangi bir ilmi temele dayanmadığı için Türklüğü ve Kürtlüğü araştırmaya koyulmuştur. Gökâl, bunun için Türklük ve Kürtlük üzerine geniş araştırmalar ve çalışmalarda bulunmuştur. Diyarbakır'ın karışık etnik ortamında yetişmesi sebebiyle Gökâl'in "Türk Kürtçesi" dediği, köylerde konuşulan asıl Kürtçeye benzemeyen basit düzeyde bir Kürtçe bildiği anlaşılmaktadır (Gökâl, 1982b: 229-230). Kardeşi Nihat Gökâl'te ağabeyi Gökâl'in İstanbul dönüşünde Kürtçe üzerine çalışmalarını yoğunlaştırdığını ve fasih bir Kürtçeyi, yazacak düzeyde bu dönemde öğrendiğini belirtmektedir. Aynı zamanda Gökâl'in bu dönemde Kürt tarihi ve edebiyatıyla birlikte Türk destanlarını ve Oğuznameleri araştırdığını belirtmektedir (Gökâl, 1977). Gökâl, Türk tarihini de bu dönemde araştırmıştır (Erişirgil, 1951: 59). Şapolyo, Gökâl'in bu çalışmalar sonucunda bir Kürtçe Grameri yazdığını da aktarmaktadır (Şapolyo, 1974: 200).

Gökâl'in Kürtlük ve Türklük üzerine araştırmalar yapması 1900'de Diyarbakır'a dönüşünden 1910'da Selanik'e gideceği on yıllık süreçte gerçekleşmiştir. Gökâl'in bu on yıllık dönemiyle alakalı etnik araştırmalar yaptığı dışında elimizde pek bir veri yoktur (Zorlu, 2018: 54).

Gökâl, bu araştırmaları sonucunda milli kimliğini duygusal aidiyet dışında aynı zamanda bilimsel bir temele dayandırmaya çalışmıştır. Gökâl, böylelikle kendisini Türk kökenli olduğunu belirtmektedir (Gökâl, 1982b). Bunu dedesinin geldiği köyün Türkmen köyü olması, yaptığı lisani tetkikler ve Kürtlerin çoğunlukla Şafii mezhebinden olmasının aksine kendilerinin Hanefi olması gibi gerekçelerle izah etmektedir (Gökâl, 1982b). Nitekim dedesinin geldiği köy olan Çermik'in Alos köyünün (Güler, 2018: 45)

adı bugün resmi kayıtlarda Başarı köyü olarak geçmekte ve halen Diyarbakır'daki Türkmen köyleri arasında sayılmaktadır (Nişanyan, 2022). Bununla beraber Gökçalp, dedelerinin Kürt veya Arap olması durumunda yine de Türk olduğuna hüküm vermekte tereddüt etmeyeceğini belirtmektedir (Gökçalp, 1982b). Çünkü kendisinin etnik kökeni üzerinden yapılan saldırılara, yazdığı bir şiirde “Türklük hem Mefkurem hem de kanımdır” diye cevap veren Gökçalp, “milliyetin yalnız terbiyeye istinat ettiğini” düşünmektedir (Gökçalp, 1982b: 231).

Gökçalp, amcası kızı Vecihe hanımla Diyarbakır'da iken evlenmiştir. Evlendikten sonra amcasından kalan mirasla uzun süre çalışmadan geçimini sağlayan Gökçalp, bu dönemde geniş çaplı bir okuma ve araştırma faaliyeti içerisine girmiştir (Göksel, 1968: 4). Bu dönemde babasının daha önce Yazı İşleri Müdürlüğünü yaptığı Diyarbakır gazetesinde yazılar yazmıştır. O sıralarda Belediye reisi olan dayısı Pirinççizade Arif beyin himayesini gören Gökçalp, 1903 yılının Kasım'ından itibaren bir müddet Ticaret Odasında Fahri Katiplik yapmıştır (Güler, 2018: 178; Köseoğlu, 2005: 9).

Hamidiye Alayları kumandanlarından olan Milli aşireti reisi İbrahim Paşa, o yıllarda halka zulmetmektedir. İbrahim Paşa'nın 1905-1908 yılları arasında süren bu zulümlerinden bıkan Diyarbakır eşrafı Diyarbakır Postanesini iki defa basarak günlerce işgal edeceklerdir. Postaneden saraya art arda çekilen telgraflarda İbrahim Paşa'nın zulümleri anlatılmakta ve görevden alınması istenmektedir. Nihayetinde Sultan Abdülhamit, İbrahim Paşa'yı görevden alacaktır (Bozan, 2017: 1).

İbrahim Paşa'ya karşı bu eylemleri tertip eden Diyarbakır eşrafı arasında dayısı Pirinççizade Arif beyle birlikte Ziya Gökçalp'te bulunmaktadır (Erişirgil, 1951: 60; Şapolyo, 1974: 63). Saraya yazılan telgrafları da bizzat Gökçalp kaleme almıştır (Korkmaz, 2005: 36). Damadı Göksel'in halkı İbrahim Paşa'ya karşı isyana teşvik amacıyla yazdığını belirttiği, Gökçalp'in ilk eseri olan “Şaki İbrahim Destanı” bu olaylar yaşandığı sırada yazılmıştır (Göksel, 1968: 5). Bu süreçteki rolü sebebiyle İbrahim paşa olayının Gökçalp için, olumlu anlamda, bir fiili ihtilal stajı olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır (Erişirgil, 1951: 61). Yine bu olay üzerine yazdığı destanda “Ey Sultan sen çekil, hükümdar biziz” gibi ifadeleri sebebiyle Gökçalp'in ortaya çıkan bir infiali kendi idealleri istikametinde istismar ettiği şeklinde farklı yorumlar da yapılmıştır (Vakkasoğlu, 2019: 29).

10 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyetin ilan edildiğinin ertesi günü Ziya Gökalp, meşrutiyetin ilanını haber alacaktır. Aynı gün arkadaşlarıyla dayısı Pirinççizade Arif beyin evinde toplanarak İttihat ve Terakki'nin Diyarbakır şubesini kurma kararı almışlardır. (Erişirgil, 1951: 62-65).

Bu yıllarda Diyarbakır'da yayınlanan Diyarbakır'ın ilk özel gazetesi olan Peyman ve Dicle gazetelerinde yazılar yazmıştır. Peyman'da yazdığı yazılarda daha çok İTC'nin siyasetine uygun olarak Osmanlılık çizgisindedir. 1909 yılının sonlarına doğru İTC'nin Selanik merkezi yapılacak Kongreye katılması için Gökalp'i delege olarak Selanik'e çağırmıştır (Şapolyo, 1974: 99). Kongreden sonra İstanbul'a geçen Gökalp, burada, İttihat ve Terakki merkezinde Yusuf Akçura'yı tanımış ve Akçura'nın kendilerinin Osmanlı değil Türk oldukları, Osmanlı Türklerine Türk tarihini öğretmek gerektiği, Türk dilinin gelişimi ve Türklerin takip etmeleri gereken siyasetin ne olması gerektiği yönündeki fikirleriyle karşılaşmıştır (Erişirgil, 1951: 69-73). Osmanlılık fikrini taşıyan Gökalp'in fikirleri İstanbul'da geçirdiği günlerde değişmeye başlayacak ve Türklük ve Türkçülük yönündeki fikirleri teşekkül etmeye başlayacaktır (Korkmaz, 2005: 110).

Gökalp'in hayatını Diyarbakır ve Selanik döneminden itibaren ayrılacak şekilde ikiye ayırmak mümkündür. Gökalp, Selanik'e gitmeden önceki Diyarbakır hayatında bir Osmanlı milliyetçisidir. Ancak Selanik'e gidince şiddetli bir fikri dönüşüm gerçekleştirerek Türk milliyetçiliğine evrilmiştir (Ülken, 1979: 298-299). Ülken'e göre Selanik'te takma adlarla yazdığı yazıları Gökalp'in Selanik'te yaşadığı manevi dönüşümü göstermektedir. Osmanlı Gökalp'in Türkçü Gökalp'e geçişi uzun ve ağır bir süreçte gerçekleşmemiştir. Gökalp, Selanik'te tam bir ruh devrimi yaşamıştır. Ancak öncesinde Diyarbakır'da bu dönüşümün felsefi alt yapısını hazırlamıştır. Gökalp, Diyarbakır'da daha çok Tarde'nin, Selanik'te Fouille'nin etkisi altındadır. Selanik'ten sonra İstanbul'da ise Durkheim'in etkisi altına girecektir (Ülken, 1979: 304).

Bir yıla kadar Diyarbakır'da kalan Gökalp, İttihatçıların Kâbe-i Hürriyet dedikleri Selanik'e (Erişirgil, 1951: 75) 1910 yılında gerçekleştirilen İttihat ve Terakki Kongresine katılmak için tekrar dönecektir. Gökalp, yapılan kongrede Merkez-i Umumi'ye seçilmiştir (Şapolyo, 1974: 99; Duru, 1965: S3). Talat Paşa'nın şark vilayetlerinden bir kişinin de Merkez-i Umumi'de bulunmasını istemesi üzerine Gökalp buraya seçilmiştir (Erişirgil, 1951: 76). Ancak Gökalp, doğu vilayetlerinden gelen ve cemiyetin daha yakın olduğu başka delegeler bulunurken seçilmiştir. Bu durum dönemin siyasi şartları ve İTC'nin tek ortak noktası Abdülhamit karşıtlığı olan kozmopolit yapısı sebebiyle

görünürde Osmanlılık yapmak zorunda kalsa da İTC'nin örtük şekilde Türkçülük temelinde bir yapılanmaya gitmek istediği şeklinde yorumlanmıştır (Korkmaz, 2005: 122; Güler, 2018: 205). Nitekim aynı sene Merkez-i Umuminin emri üzerine Binbaşı Enver Bey, Ağaoğlu Ahmet'e Türkçü çizgideki Türk Yurdu dergisini çıkarttıracaktır. Bu derginin kurulması fikrinde Gökâl'p'te etkili olmuştur (Ağaoğlu, 2020: 29). Gökâl'p'in hızlı bir şekilde sivrilmesinde İttihatçıların devlete benimsetmek istedikleri kültür politikalarına hazırlıksız olmalarının da önemli bir etken olduğu düşünülmektedir (Vakkasoğlu, 2019: 36). Gökâl'p'in İTC'deki görevi 1918'de Mondros Mütarekesi sonrası İTC'nin feshedilmesine kadar devam etmiştir (Heyd, 1980: 24).

Meşrutiyet sonrası İTC, perde arkasından ülkeyi yönetmeye başlamıştır. Merkez-i Umumi azaları Nazır düzeyinde hareket etmektedirler. Yönetimde şeffaflığın olmadığı bu ortamda 1913'ten itibaren ise İTC'nin Abdülhamit idaresinden daha baskıcı bir parti diktatoryası kurduğu iddia edilmektedir (Heyd, 1980: 24). Artık imparatorluğun kaderini elinde bulunduran bir partinin merkezi karar alma organına seçilmesi ile Gökâl'p ülke çapında tanınmaya başlayacaktır (Şapolyo, 1974: 99). Yapılan ilk Merkez-i Umumi toplantısında Gökâl'p İTC'nin gençlik kollarının sorumlusu yapılacaktır (Şapolyo, 1974: 108; Erişirgil, 1951: 77). Gençlere uygulanacak programı hazırlayan Gökâl'p'e gençleri cemiyetin ideallerine bağlama vazifesi verilmiştir (İnalçık, 2005).

Gökâl'p dilde Türkçülük hedefiyle Ali Canip ve Ömer Seyfettin tarafından çıkarılan Genç Kalemler dergisinde, 1911 yılında, Tefik Sedat, Demirtaş, Gökâl'p gibi müstear isimlerle yazılar yazmaya başlayacaktır (Şapolyo, 1974: 100). Gökâl'p bu dergide "mefkurenin ilk kıvılcımı" dediği Turan adlı manzumesini yayımlanmıştır (Gökâl'p, 2019a: 9-10). "Vatan ne Türkiye'dir Türklere ne Türkistan/ Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir; Turan" (Gökâl'p, 2018a: 11) cümleleriyle son bulan şiiri Türkçülüğün siyasi bir mahiyet kazanması noktasında önemli bir işleve sahip olmuş ve kamuoyunda büyük bir etki yaratmıştır. Bundan sonra tüm fikri çabasını bu manzumedeki esasları açıklamaya yoğunlaştırmıştır (Gökâl'p, 2019a: 9-10).

Gökâl'p bu dönemde henüz Osmanlıcı bir çizgidedir. Genç Kalemlerde yayınladığı bir diğer yazısında "millet" kavramının "kavim" anlamında kullanılmasına şiddetle karşı çıkacak, Osmanlı milleti fikrini savunarak "kavmiyet esasına dayalı bir siyaset cinayettir" diyecektir. (Korkmaz, 2005: 134)

Sultan Abdülhamit döneminde Osmanlı aydınları çöküşü engellemek, yeni bir kurtuluş yolu bulmak ve dönemin baskıcı yönetiminden kurtulmak anlamında yeni hayat kavramını kullanmışlardır. Sultan Abdülhamit tahttan indirilip Meşrutiyet ilan edilince bunu yeni hayatın başlangıcı zannederek sevinen aydınlar, kısa sürede meşrutiyetten de beklemediklerini bulamamışlardır. Çünkü Sultan Abdülhamit, muhaliflerini en fazla sürgüne yollarken İttihatçı yönetimde ise muhalifler asılmaktadır. Böylece “yeni hayat bu memlekette doğamaz” düşüncesiyle dönemin aydınları ümitsizliğe düşmüşlerdir. Böyle bir ortamda Ziya Gökalp de bir yeni hayat arayışındadır (Erişirgil, 1951: 83-84).

Gökalp, yeni hayat hakkındaki görüşlerini manzumeler şeklinde toparlayıp Türkçülüğün programı olarak 1918 yılında “Yeni Hayat” ismiyle kitap olarak yayınlamıştır (Gökalp, 2018b: 5-6). Gökalp’in derin bir şiir ilhamı olmasa da fikirlerini manzumeler yoluyla çok açık ve sade yazarak çocukların kolay ezberleyeceği bir basitlikle ortaya koyduğu belirtilmelidir. Bu sayede okul edebiyatına hizmet eden Gökalp, fikirlerinin geniş çevrelere yayılmasını da sağlamıştır (Ülken, 1979: 366).

Selanik’te iken Gökalp’in etkisiyle yayımlanan bir diğer dergi ise Yeni Felsefe dergisidir (Şapolyo, 1974: 100). Öğrencisi M. Zekeriya (sertel) Gökalp’ten aldıkları “ilhamla” dergiyi çıkarttıklarını belirterek “dergide Osmanlılıktan kalmış kötü mirası yıkmaya” çalıştıklarını belirtmektedir (Vakkasoğlu, 2019: 38).

Gökalp, 1911 yılının ilkbaharında ailesini Diyarbakır’dan Selanik’e getirecek ve 1912’de Ergani milletvekili seçildiği tarihe kadar, bir yıla yakın Selanik’te kalacaktır (Güler, 2018: 218). Yine bu dönemde İTC’nin kurduğu özel okulda Felsefe öğretmenliği yapacak ve ilk kez Sosyoloji dersini okula sokacaktır (Şapolyo, 1974: 100).

Gökalp, Selanik’te bulunduğu dönemde kitle psikolojisi çalışmalarına yoğunlaşmış olan Gustave Le Bon ve taklit kuramıyla bilinen Gabriel Tarde gibi Fransız sosyologlarının fikirleri etkisi altında kalmıştır. Durkheim ile tanışana kadar fikirlerinden en çok etkilendiği kişi ise dayanışmacı ve idealist fikirleriyle tanınan Fransız filozof Alfred Fouille olmuştur (Parla, 2018: 37). Fouille, Gökalp’in yeni hayat fikirlerinin esin kaynağıdır. Ülken ve Heyd’e göre Gökalp, fikirlerine asıl yön veren Fransız sosyolog Emile Durkheim’in eserleriyle 1912’de Hüseyinzade Ali’nin etkisiyle İstanbul’da tanışmıştır. Bu dönemde Bergson’u da okuyan Gökalp’in Bergson’a ilgisi meraktan öteye gitmemiştir. Ancak kendisinin pozitivist ve siyasi eğilimi Gökalp’in en çok Durkheim’den etkilenmesine neden olmuştur (Ülken, 2007: 14). Erişirgil ise Gökalp’in,

fikir yaşamına damgasını vuracak olan Durkheim'in eserleriyle İstanbul'a gelmeden kısa süre önce Selanik günlerinde karşılaştığını savunmaktadır. Gökalp, Durkheim'in fikirleriyle tanışmasından sonra Foullee'yi bir kenara bırakacaktır (Erişirgil, 1951: 99; Şapolyo, 1974: 104).

Balkan savaşlarının patlamak üzere olduğu günlerde İTC Selanik'teki genel merkezini İstanbul'a taşıyınca, Gökalp'te İstanbul'a taşınacaktır. Gökalp, İttihatçıların 1913'te iktidara gelmelerinden sonra, akademik bir ünvanı ve bir üniversite diploması olmamasına rağmen Darülfünunda (İstanbul Üniversitesi) Türkiye'nin ilk İçtimaiyyat Müderrisliğine (Sosyoloji profesörlüğüne) Sosyoloji bölüm başkanı olarak tayin edilecektir. Bu süreçte kendisine teklif edilen Maarif Nazırlığını ise kabul etmeyecektir (Güler, 2018: 221; Parla, 2018: 37.). Çünkü Gökalp'e göre "nazır sandalyesi firavun sandalyesidir. Oraya melek veya Musa oturduğunda firavun olur" (Ağaoğlu, ----: 12).

İttihatçı liderler Gökalp'e büyük değer vermişlerdir. İsteddiği her şeyi yerine getirirken kendisini denetleme gereği dahi duymamışlardır (Şapolyo, 1974: 109). O artık İttihatçıların Hoca'sı olmuştur (Göze, 1975). Samet Ağaoğlu'nun ifadesiyle "kendi sahasının diktatörü" olan Gökalp, "Türk cemiyetini garplı olmaya teşvik" ederken "garp medeniyetinin temeli olan insan hak ve hürriyetlerini devletin mutlak otoritesi altına almakta tereddüt etmeyerek "hak yok vazife var" demektedir (Ağaoğlu, ----: 12, 13). Gökalp, sakın ve sessiz yapısına rağmen yeri geldiğinde Talat Paşa'nın yakasına bile yapışıp tehditler savurabilecek kadar cesurdur (Yağmurdereli, 1982: 120-122). Talat Paşa ve Enver Paşa ölçüsünde bir şahsiyet olarak değerlendirilen Gökalp'in, (Ağaoğlu, 2020: 23) ayrıca Maarif nazırları üzerinden dönemin eğitim politikalarında etkisi oldukça büyüktür. Öyleki Maarif nazırı Şükrü Bey Gökalp'e sormadan önemli bir makama herhangi bir atama yapmamaktadır (Yağmurdereli, 1982: 120). Sosyal devrimlerle yeni bir toplum kurma düşüncesini benimseyen ancak ne yapılacağını bilemeyen İttihatçı liderler bu Yeni Hayat'ın ideolojisini inşa etme görevini Gökalp'e vermişlerdir. Gökalp'te siyasal partilerin içinde kalarak bu sayede fikirlerini uygulama imkânı bulmuştur (Şapolyo, 1974: 130-132). Cumhuriyet döneminde de bu sebeple milletvekilliğini kabul etmiş ve gerekçesini millete faydalı fikirleri devlet yöneticilerine kabul ettirmek olarak izah etmiştir (Erişirgil, 1951: 256-257).

Gökalp sadece düşünce adamı kimliğiyle değil siyasi duruşuyla da dönemin siyasi çekişmeleri içerisinde yer almıştır. Nitekim tarihçi Danişmend'in aktardığına göre İTC

Merkez-i Umumi azası olarak Gökâlþ, İTC'nin ordu içerisindeki güç mücadeleleri ve Bab-ı Ali baskını sürecinde yer almıştır (Danışmend, 1924: 400).

İTC Merkez-i Umumi azası olarak Gökâlþ, Merkez-i Umumi'de tartışılıp karara bağlanan konularda partinin görüşlerini kaleme almakta ve İTC içindeki genelgeleri yazmaktadır. Her biri makale düzeyinde olan bu genelgeler, Gökâlþ'in ilmi üslubunda yazıldığı için yer yer gönderildiği şehirler tarafından anlaşılmamış ve İTC merkezinden açıklama istenmiştir (Duru, 1965: 53). Örneğin muhalif Hürriyet ve İtilaf Partisi kurulunca Gökâlþ'ten İttihat ve Terakki Partisi ile Hürriyet ve İtilaf Partisi arasındaki farkları, propaganda amacıyla yazması istenmiştir. Yayınlanan bu genelge ile İTC'nin ilk kez bir ideolojiye sahip olma yoluna girdiği ve Gökâlþ'in bunda önemli bir rolü olduğu yorumu yapılmıştır (Erişirgil, 1951: 185-190; Duru, 1965: 53-56).

İTC'nin 1916'daki kongresinde Gökâlþ'in kongreye sunduğu "Maarif Meselesi" başlıklı tebliğ kabul edilerek eğitim sahasında önemli kararlar alınmıştır. Gökâlþ'in teklifiyle İlköğretimler Evkaf nezaretinden alınıp Maarif nezaretine devredilmiştir. Medreseler ise Evkaf'tan alınıp Meşihat Dairesine yani Şeyhülislamlığın kontrolüne devredilerek eğitimde önemli adımlar atılmıştır (Korkmaz, 2005: 207).

Batılı devletler nikah, boşanma, veraset gibi medeni hukuk konularında Osmanlı'daki gayri müslim azınlığın İslami kanunlara göre yönetilmesine karşı çıkıp medeni bir hukukun olmaması üzerinden Osmanlı devletinden kapitülasyon koparmaya çalışmışlardır. Merkez-i Umumide gündeme gelen bu konu üzerine Gökâlþ, şer'i mahkemelerin kaldırılmasını savunmuştur. Gökâlþ'e göre şer'i mahkemeler modern hukuka ve "millet haline gelmeye çalışan Türklerin örfüne uygun değildir." En büyük müftü vasfını taşıyan Şeyhülislamın mahkeme ve kadılık işleriyle alakası olmamalıdır. Gökâlþ, bu görüşlerini yine dini metinlerden temellendirmeye çalışmıştır. İTC içindeki İslamcıların muhalefetine ve yaşanan sert tartışmalara rağmen Gökâlþ, İTC genel merkezini kendi fikirlerine ikna ederek şeri mahkemelerin Adliye nezaretine bağlanmasını 1917'deki İTC kongresine tebliğ etmiş ve bu tebliği kabul edilmiştir. Kongre bittiğinde Talat Paşa, Gökâlþ'ten olası tepkilere karşı kamuoyunu ikna etmesini istemiştir. Gökâlþ'te konuyla ilgili hazırladığı bir genelgeyi İTC şubelerine yollamıştır. Yine "din ve şeriat" başlıklı bir makale yazarak yazıyı Tanin gazetesine ve İslam Mecmuasına göndermiştir (Erişirgil, 1951: 191-211). Berkes'in "din otoritesini yasama alanından çekmenin mantıki sonucu" olarak değerlendirdiği, Şeriat mahkemelerinin

Adliye nezaretine bağlanması sonrasında İslam ülkeleri içerisinde ilk Aile kanunu bu dönemde ve Gökâlî sayesinde hazırlanmıştır (Berkes, 2020: 460).

Gökâlî'nin kongrede bu kararların alınmasını sağlaması, hedeflediği sosyal devrimleri hayata geçirme çabası olarak değerlendirilmiştir. Gökâlî ve Talat Paşa'nın reformları doğrudan dini hedef almadan, kapitülasyonlar gibi konjonktürel siyasi sebepleri fırsata çevirerek gerçekleştirmeleri ise "siyasi ustalık" olarak yorumlanmıştır (Korkmaz, 2005: 211). Yine Berkes'e göre Gökâlî bütün bu çalışmaları "din ve din adamları sorununun diyanet terimiyle adlandırdığı alana sürülmek yoluyla çözümüdür." Gökâlî'nin Diyanet kavramını bulduğunu belirten Berkes, Gökâlî'yi Cumhuriyet dönemindeki Laiklik, Medeni kanun, Tevhid-i Tedrisat, medreselerin kaldırılması, DİB'in kurulması gibi önemli devrimlere giden yolun öncüsü olarak değerlendirmiştir (Berkes, 2020: 458-459).

İTC ile yoğun ilişkiler içerisinde olan Gökâlî, İstanbul'da iken Türk Ocaklarının çalışmalarına da katılmıştır (Erişirgil, 1951: 111). Gökâlî, Türk Ocağında Hamdullah Suphi, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Rıza Tevfik, Halide Edip, Yahya Kemal, Köprülüzade Mehmet Fuat, Hüseyinzade Ali gibi dönemin önemli simalarıyla bir araya gelmektedir (Şapolyo, 1974: 147).

Gökâlî 1913 yılında Yusuf Akçura'nın çıkardığı Türk Yurdu dergisinde ileride kitap haline getireceği "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" başlığıyla bir makale serisi yayınlamıştır (Köseoğlu, 2005: 96). "Memleketimizde üç fikir cereyanı vardır." diye yazı serisine giriş yapan Gökâlî, birinci akımın Muasırlaşmak olduğunu ve herkesin az çok bu düşünceyi taşıdığını savunarak, "İslamlaşmak fikrinin mürevvici Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r Reşad, Türkleşmek fikrinin mürevvici Türk Yurdu mecmualarıdır. Dikkat olunca, bu üç cereyanın da hakiki ihtiyaçlardan doğmuş olduğu görülür" diye yazmıştır. Yazılarında ılımlı ve birleştirici bir dil kullanan Gökâlî, bu akımları ortak bir noktada birleştirmeye çalışmıştır (Gökâlî, 2019e: 5-6).

Gökâlî makalelerinde dile getirdiği "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim" şeklindeki sentezci formülü Hüseyinzade Ali'den almıştır (Ağaoğlu, ----: 83; Erişirgil, 1951: 116). Gökâlî'nin Batıcılığı, Türkçülüğü ve İslamcılığı bir düşüncede telif etme sebeplerinden birisi Balkan savaşlarının İttihatçılar aleyhinde olumsuz bir hava oluşturmasıdır (Korkmaz, 2005: 171). Gökâlî, bu şekilde İTC'nin siyasi olarak nasıl hareket edeceğini belirleyerek İTC'ye siyasi bir program çizmiştir (Korkmaz, 2005: 184). Yine Gökâlî bu formülle İslamcılardan gelen tepkileri

dengelemeye çalışmıştır. 1913'te yazdığı İslam'da Dava-i Kavmiyet adlı kitabıyla Türkçülüğe büyük bir darbe vurduğu iddia edilen İslamcı Babanzade Ahmed ve arkadaşlarının etkisiyle kamuoyunda Türkçülüğe çokça eleştiri getirilmektedir (Korkmaz, 2005: 171). “Kavmiyetçilik yaparak İslam milletlerini bölüyorsunuz” şeklindeki eleştirileri “bu işi biz başlatmadık” şeklinde cevaplandırmaya çalışan Gökalp, yazılarında bir “ümme programı” dahi teklif etmiştir (Gökalp, 2019e: 24-32).

Gökalp'in bu sentezci yaklaşımına arkadaşı Yusuf Akçura itiraz ederek Gökalp'i taktiksel davranmakla itham etmiştir: “*Bırakınız bu telifçiliği beyefendi. İslamlık bir vicdan meselesi şekline gelmedikçe, dünya işleri demek olan şeriatı da ihtiva ettikçe muasırlaşmak olamaz, beyhude çalışıyorsunuz. Fakat sizin gibi politikacıların işine gelmez. Çünkü böyle düşündüğünüzü söylerseniz halktan rey alamazsınız, yahut yüzde doksan beşi cahil olan halkımız size arkasını döner. Bundan korkarsınız.*” diyecektir. Akçura'nın tepkisini aktaran Erişirgil, Gökalp 1917'deki İTC kongresinde şeri mahkemelerin kaldırılıp laik bir yönetim tesis edilmesini talep ederken acaba “bu sözleri hatırladı mı?” diye yazmıştır (Erişirgil, 1951: 116).

Gökalp'in açık bir siyaset gütmemesi, İTC'nin “imparatorluğun bünyesinden asli unsura dayalı yeni bir devlet çıkarmaya çalışan ve bunu fevkalade karışık bir ortamda ve niyetini belli etmeden yapmak mecburiyetinde olan bir siyasi hareket” olmasına bağlanmıştır (Korkmaz, 2005: 201). Nitekim Gökalp'te İTC'nin çalışma şekliyle alakalı yazdığı bir genelgede bu tür siyasi stratejileri “efkâr-ı umumiyenin münevver olmaması” ve “terbiye-i siyasiyemizin” müsait olmaması sebebiyle gerekli görmektedir (Duru, 1965: 48-52).

Gökalp, üniversitede iken geniş çaplı yayın faaliyetleri başlatmıştır. 1916'dan itibaren her fakültenin bilimsel bir dergi çıkarmasını sağlamıştır. Yine üniversiteden mezun olan birçok öğrencinin yurtdışına yüksek lisans ve doktora için gönderilmesini sağlamıştır (Korkmaz, 2005: 206).

Gökalp, 1911 ile 1918 arasında Türk Yurdu, İslam Mecmuası, Halka Doğru, Türk Sözü, Milli Tetebbular, İktisadiyat Mecmuası, İctimaiyat Mecmuası, Edebiyat Fakültesi dergisi ve Muallim dergilerinde yazılar yazmıştır. Gökalp bu dergilere ayrıca, bir kısmını üniversite üzerinden bir kısmını ise İTC üzerinden olacak şekilde maddi bir destekte sunmuştur. Bu dergilerden İslam Mecmuası (1915-1916), Gökalp'in takipçisi olan tarihçi Halim Sabit tarafından, geleneksel İslami düşüncenin yayın organlarına karşı

milliyetçi ve liberal bir dini görüşü savunmuştur. Gökalp'in asistanı olan Fuat Köprülü, milliyetçilik araştırmalarına yer veren Milli Tettebular Mecmuasını (1915); Gökalp'in bir başka asistanı olan iktisatçı Munis Tekinalp (Moiz Kohen), korumacı milli ekonomiyi savunan görüşlerle İktisadiyat Mecmuasını (1915); yine Gökalp'in asistanı olan, Cumhuriyet dönemi Dışişleri bakanlığı yapan ve okullardaki Sosyoloji kitabını yazan sosyolog Necmeddin Sadık (Sadak), bir sosyoloji dergisi olan İçtimaiyyat Mecmuasını (1917); Gökalp'in mesai arkadaşı, sonradan Mustafa Kemal'in sırdaşı olan edebiyatçı Falih Rıfkı Atay haftalık Yeni Mecmuayı (1917-1918) çıkarmıştır. Gökalp'in 1912-1914 arasında Türk Yurdu dergisinde Türkçülük, İslam ve Çağdaşlaşma üzerine yazdığı yazıları, 1918'de Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adıyla basılmıştır (Parla, 2018: 37-38). Dergilerde çoğunlukla sosyolojik yazılar yazan gökalp ayrıca bir İktisat Cemiyeti kurmuştur. Kızıl Elma (1914) ve Yeni Hayat (1918) adlı şiir kitaplarını ortaya çıkaracak şiirleri bu yıllarda yazmıştır (Şapolyo, 1974: 146; Güler, 2018: 22). Gökalp, bu dergilerdeki yazılarında Mehmed Ziya, Hüseyin Vedat, Mehmet Mehdi, Tevfik Sedat, Celal Sakıp ve Gökalp gibi takma isimlerle yazılar yazmıştır (Tütengil, 1964: 16-17).

Gökalp, çıkardığı dergilerden Yeni Mecmuayı akademik yayınlar dışında herkesin anlayabileceği bir üslupla Türkçülük fikirlerini anlatabilecekleri bir dergi olması için çıkartmıştır. Erişirgil'e göre dergi Türkçülük yönünde önemli bir boşluğu doldurması açısından tam zamanında yayınlanmıştır (Erişirgil, 1951: 130). Çünkü savaşın sıkıntılarının şiddetli bir şekilde hissedildiği o yıllarda Osmanlılık akımı güçlenmekte, Mehmed Akif'in yönettiği İslamcı Sebilürreşad dergisi ise Türkçülük aleyhinde kamuoyunda büyük etki yaratmaktadır (Duru, 1965: 87; Kemal, 2020: 17-18).

Gökalp, İktisadiyat Mecmuasında iktisadi fikirlerini yayınlamıştır. Derginin sorumluluğuna getirdiği Munis Tekinalp (Moiz Kohen), ileride çıkarılacak olan Yeni Mecmuanın da iktisadi meselelerle ilgili içeriğinden sorumlu olmuştur. Gökalp, serbest piyasa ekonomisini reddedip devlet müdahalesini savunduğu ve milli bir iktisat hedeflediği iktisadi tezlerinde Parvus Efendi lakaplı Alman sosyalist Alexandre Helphand'ın etkisindedir. İttihatçıların iktidarında, dönemin ekonomi-politiği Maliye nazırı Cavid beyin görüşleri etrafından şekillenmiştir. Gökalp'in fikirleri bu dönem ekonomik politikaları pek etkilemese de Cumhuriyet döneminde karşılık bulacaktır (Vakkasoğlu, 2019: 88; Korkmaz, 2005: 219, 220).

Osmanlı devleti, birinci dünya savaşından 30 Ekim 1918’de Mondros Mütarekesini imzalayarak yenik çıkmıştır. Gökalp, kısa bir süre sonra üniversitede iken tutuklanmıştır. Bekirağa Bölüğü adlı hapisaneyeye konulan Gökalp, Divan-ı Harpte yargılanmıştır. Dört ay süren yargılamalar sonucunda Malta’ya sürgün edilmiştir (Karaveli, 2008: 62-63).

1919 yılında yargılamalar devam ederken Gökalp İttihatçılara karşı toplumda biriken öfke çerçevesinde saldırılara uğramıştır. Atı gazetesi yazarı Celal Nuri, Gökalp’in “sinir ve akıl hastası” olduğunu, “Kürtçülükten caymış” bir Türkçü olduğunu yazarak kendisini hedef almıştır (Şapolyo, 1974: 185). Yine Malta’da iken Peyam-ı Sabah yazarı Ali Kemal, “bu adam Kürt’tür.” dediği Gökalp’e sert eleştirilerde bulunmuş ve idamını istemiştir. Gökalp’te aynı sertlikle yazdığı ünlü şiirinde şöyle cevap vermiştir:

Türklük, hem mefkurem, hem de kanımdır: / Sırtımdan alınmaz, çünkü kürk değil!/
Türklük hadimine 'Türk değil! ' diyen / Soyca Türk olsa da 'piçtir', Türk değil! (Gökalp, 2018b: 68)

Gökalp, ittihatçıların ileri gelenleriyle birlikte yargılanmıştır. Mahkeme reisi kendisinin Ermeni katliamına “fetva” vermekle suçlandığını sorunca Gökalp “Türkiye’de bir Ermeni katliamı değil, bir Türk-Ermeni mukatelesi (vuruşması) olmuştur. Bizi arkadan vurdular, bizde vurduk.” diye cevap vermiştir (Gökalp, 1977c: 17-18). Gökalp’in yine o günlerde kendisini görmeye gelen bir ziyaretçisine “Bütün ümidimiz Mustafa Kemal’dedir. O, bir şeyler yapabilir. Milliyetçilerde ne yapılması lazım geldiğini biliyorlar.” dediği aktarılmaktadır (Tanyu, 1981: 122).

Gökalp’le birlikte Malta’ya sürgün edilen Ağaoğlu Ahmet Bey, Malta’da iken Gökalp’in kendisi gibi sürgün olan birçok eski askeri ve siyasi yöneticilere felsefe ve sosyoloji seminerleri verdiğini belirtmiştir (Ağaoğlu, 2020: 19-20). Gökalp’in burada verdiği seminerler, bazı dinleyicilerin tuttuğu notlardan yola çıkılarak “Malta Konferansları” ve “Felsefe Dersleri” adıyla sonradan kitap haline getirilmiştir (Gökalp, 1977c: 20). Yine bu günlerde Hüseyin Cahit’e (Yalçın) Durkheim’in “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” adlı eserini ve bazı tarih ve psikoloji kitaplarını tercüme ettirmiştir (Erişirgil, 1951: 233).

Ankara hükümeti ve İngilizler arasında yapılan anlaşma ile Malta sürgünleri ile birlikte Gökalp’te 30 Nisan 1921’de serbest bırakılmıştır. Ankara’ya geçen Gökalp, burada Milli Eğitim Bakanı Hamdullah Suphi’ye “Türk Töresi” adlı eserini basılması için vermiştir. Kendisine kitabı için yeterli ücretin ödenmemesi ve maddi sorunlar sebebiyle Diyarbakır’a dönmek zorunda kalmıştır (Güler, 2018: 234). Malta dönüşünde bir gece

İstanbul'da kalan Gökâlþ, tekrar Darülfünuna dönmek istemiþse de eski öðrencileri kendisini üniversiteye kabul etmemiþtir (Tanyu, 1981: 130). Gökâlþ'in İttihatçı gemiþinden ötürü Ankara'da biraz soðuk karþılandığı belirtilmiþtir (Korkmaz, 2005: 242).

Gökâlþ, Diyarbakır'da iken "Küçük Mecmua" adlı bir dergi ıkarmıþtır. Aðaoðlu Küçük Mecmuanın "Türk milletini garb seviyesine çıkarmak için tutulması lazım gelen yolları" gösteren bir iþleve sahip olduðunu savunarak "Mecmuayı tetkik ediniz. Latin harflerinden soyadlarına, devlet telakkisinden Türk dilinin ıslahına kadar, sonraları Atatürk'ün birer birer tahakkuk ettirdiði içtimai inkılapların nazari izahlarını, makaleler halinde orada bulacaksınız" demiþtir (Aðaoðlu, ----: 16). Nitekim Gökâlþ, Küçük Mecmuada TBMM'yi ve Mustafa Kemal'i destekleyen yazılar kaleme almıþtır (Gökâlþ, 1982b: 114-122). Gökâlþ daha önce 1916 şartlarında halifenin siyasi yetkileri olması gerektiğini savunurken (Gökâlþ, 1981b: 60-61) 1922'de saltanatın kaldırılmasından sonra Halifenin siyasi yetkilerinin alınmasını savunarak hilafetin Yavuz Sultan Selim'den önceki aslına döndürüldüğü savunmuþtur (Gökâlþ, 1982b: 176).

Gökâlþ'in dergide yazdığı sosyoloji, tarih, dıþ politika (İngilizler), devlet, milliyetçilik, boğazlar gibi birçok konuda görüşlerini yeniden elden geçirmesi kendisine gösterilen soðukluğun giderilmesi çabası ve İttihatçı gemiþini unutturmak çabası olarak yorumlanmıþtır (Korkmaz, 2005: 244). Ülken, Gökâlþ'in Küçük Mecmuada ileri sürdüğü fikirlerin yeni devrin getirdiði şartlara uygun olarak yeniden gözden geçirilmiş eski fikirlerinden ibaret olduğunu savunarak Gökâlþ'in bütün sistemini yeni şartlara göre iki sene içerisinde deðiştirivermesini "şaşılacak şey" olduğunu belirtmiþtir (Ülken, 2007: 27).

Verdiği bir röportajda Mustafa Kemal "Milli hükümete ve inkılabı Küçük Mecmuanın feyizli ve büyük" yardımından bahsetmiþ, Falih Rıfkı ise "Diyebiliriz ki, Ziya Gökâlþ bu mecmuasıyla, bizi Diyarbakır'dan idare ediyor." şeklinde bir övgüyle Küçük Mecmuanın dönemin fikir çevreleri üzerinde yaptığı etkiyi anlatmıþtır (Korkmaz, 2005: 242).

Damadı Göksel, Gökâlþ'in Malta dönüşünde Rıza Nur'a "Milli hükümetin harp gailelerini bertaraf ettikten sonra içtimai kalkınma hareketine" geçerek "yapılacak ıslahatın başında Aşiretlerin tarihî ve sosyolojik bir tetkike tâbi tutulmasını ve böylece, İktisadî ve coğrafi sebeplerle Türkçe konuşmayan ekseriyetin içinde kendi dillerini ve

millî karakterlerini değiştirme yolunu tutan Türk aşiretlerinin meydana, çıkarılması lüzumundan” bahsetmiştir (Göksel, 1956:8-9). Gökâl, bu çerçevede hükümetin de isteğiyle bulunduğu bölgede çeşitli sosyolojik araştırmalar yapmıştır. 1922’de yaptığı bu araştırmaları bir rapor halinde Ankara hükümetine göndermiş ve Mustafa Kemal’in bu raporu beğendiği belirtilmiştir (şapolyo, 1974: 205; Gökâl, 2011: 13). Gökâl’in bu raporu daha sonra “Kürt Aşiretlerine Dair Sosyolojik Tetkikler” (Gökâl, 2011) adıyla kitap olarak basılmıştır. Vakkasoğlu, böylesi bir çalışmayı kısa sürede yapmasını, çalışmanın ana hatlarının Gökâl’in Kürtçe gramer yazdığı dönemde Kürtler hakkında yaptığı araştırmalar sırasında zihninde teşekkül etmiş olmasına bağlamaktadır (Vakkasoğlu, 2019: 30). Damadı Göksel de Gökâl’in çalışmayı “vaktiyle hazırladığı notlarına dayanarak” yaptığını belirtmekte ancak bir tarih vermemektedir (Göksel, 1968: 9).

Gökâl, 1923’te Maarif Vekilliğinin Te’lif ve Tercüme Heyeti Reisliğine atanmış ve Ankara’ya gelmiştir (şapolyo, 1974: 207). Gökâl, Ankara’da iken Latife hanımın daveti üzerine Çankaya’ya giderek Mustafa Kemal’le tanışmıştır (Ağaoğlu, 2020: 14). Ankara’da Mustafa Kemal’in isteğiyle kendisinin sahibi olduğu “Hakimiyet-i Milliye” gazetesinde yazılar yazmıştır. Yine “Yeni Türkiye” adlı bir gazetede de çalışmıştır (Vakkasoğlu, 2019: 68).

Mustafa Kemal, Halk Fırkasını kuracağı günlerde Gökâl’ten Halk fırkasının dokuz prensibini açıklamasını istemiştir. Bunun üzerine Gökâl, “Doğru Yol-Hakimiyeti Milliye ve Umdelerin, Tasnifi, Tahlili ve Tefsiri” adlı bir kitapçık yazmıştır (Tanyu, 1981: 153). Gökâl, CHF’nin dokuz ilkesini otuz sekiz maddede şerh etmiştir. Gökâl’in siyaset, idare, adli, dini, hukuki, eğitim, iktisat ve daha birçok açıdan şerhler yapması yeni Türkiye’nin kurucu kadroları ve cumhuriyet üzerindeki etkilerini göstermesi açısından önemlidir (Gökâl, 2019d: 25).

Güngör, “Müdafai Hukuk cemiyetlerinden doğan Halk Fırkası bir bakıma Gökâl’in eseridir.” diyerek “Fırkanın prensipleri, hatta bunların sayısı ve okla gösterilmesi hep Gökâl milliyetçiliğinden çıkmıştır.” iddiasında bulunmuştur. Yine Güngör’e göre halkevleri, halk odaları, baro, tabipler birliği, mühendisler odası gibi teşekküller Gökâl’in teklifleriyle gerçekleştirilmiştir (Güngör, 1978: 254). Siyasi partilerle alakalı, Mustafa Kemal’in isteğiyle yazdığı belirtilen, bir makale serisini Hakimiyet-i Milliye ve Yeni Gün gazetelerinde yayınlamıştır (Vakkasoğlu, 2019: 69; Tanyu, 1981: 147).

Gökalp, Türkçülük düşüncesini doktrinleştirdiği önemli eseri olan “Türkçülüğün Esasları” kitabını Ankara’da iken yazmıştır. Eseri kaleme alırken bütün düşüncelerini tekrar gözden geçiren Gökalp, iki bölümden oluşan kitapta on başlıkta Türkçülüğün ilkelerini anlatmış ve Türkçülüğe bir program çizmiştir (Korkmaz, 2005: 254).

Anayasa hazırlık komisyonunda görev alan Gökalp, eğitim birliği (Tevhid-i Tedrisat), yargı birliği ve medeni hukuk gibi birçok önemli alanda yapılan kanunların hazırlanmasında aktif rol oynamıştır (Tanyu, 1981: 152). Sultani isminin liseye çevrilmesi, lise müfredatının yenilenecek müfredata felsefe ve sosyoloji derslerinin konulması Gökalp’in teklifleriyle gerçekleştirilmiştir (Tanyu, 1981: 149). Yine Gökalp liselerde okutulması amacıyla “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı eserini bu sıralarda yazmıştır. Bu kitap ancak 1925’te basılabilmiş ve lise bir, iki ve üçüncü sınıflarda okutulmuştur. Kitapta Selçuklu ve Osmanlı devletlerine yer vermemesi Batıcı bir aydın olarak Gökalp’in Osmanlı- İslam kültürü ile yeni nesillerin bağıni koparmaya çalışması olarak yorumlanmıştır (Vakkasoğlu, 2019: 64-65).

Mustafa Kemal’in isteğiyle Gökalp ikinci mecliste Diyarbakır milletvekili olarak görev almıştır. Gökalp, Ankara günlerinde ise Hakimiyet-i Milliye, Yeni Gün ve Cumhuriyet gazetelerinde yazılar yazmıştır (Karaveli, 2008: 184). Ankara’da yapılan ve ikincisi “Vagon Toplantısı” adıyla tarihe geçen Heyet-i İlmiye toplantılarına katılan Gökalp, burada kurulacak yeni rejimin ilkelerinin, doktrininin ve gerçekleştirilecek inkılapların ne yönde olması gerektiği konusunda alınacak kararlarda önemli rol oynamıştır. Toplantıda Gökalp, Marksizm’in tahlilini ve eleştirisini yapmış, Ahmet Ağaoğlu ise Liberalizmi anlatmıştır. Mustafa Kemal, sunulan sosyalist ve liberal doktrinler arasında devletçiliği, yapılacak inkılaplarda ise Batı medeniyetinin örnek alınmasını kararlaştırmıştır (Tanyu, 1981: 151).

Harf inkılabını görmeye Gökalp’in ömrü yetmemiştir. Ancak harf inkılabının Osmanlı son döneminde de tartışıldığı ve kimilerince talep edildiği bilinmektedir. Gökalp’in de bu tartışmalar çerçevesinde Latin alfabesine geçişin Türk yazısı için daha uygun olacağını savunduğu belirtilmektedir. Gökalp’e göre yeni harflerle önce gazetelerin dördüncü sayfaları yazılmalıdır. Halk bunu okur, anlar ve rağbet gösterirse gazetelerin üçüncü sayfası, sonra ikinci, en sonda da birinci sayfası latince basılmalıdır. Böylelikle Latin harfleri halk vicdanında kabullenilecek ve yeni Türk harfleri olacaklardır (Duru, 1965: 34). Yine Cumhuriyet ilan edilmeden önce yazdığı yazılarda Cumhuriyet sistemini

savunan Gökâlþ'in Mustafa Kemal'e Cumhuriyeti telkin ettiği iddia edilmektedir (Tanyu, 1981: 153).

Birçok alışmada Gökâlþ'in Mustafa Kemal ve Cumhuriyet üzerindeki etkileri çokça tartişılmıştır. Bu açıdan Saffet Ürfi Betin Gökâlþ'in İşlamlık, Türkçülük ve Batıcılık şeklindeki telifini eleştirerek Ümmet ve milliyetçiliği telif etme çabasının çelişkili olduğunu iddia etmiştir. Betin, Gökâlþ'in ısrarla milli kùltür ile İşlam'ı uzlaştırmaya çalışmasının onun şark'tan bir türlü ayrılamadığına delil olarak saymıştır. Betin'e göre Mustafa Kemal ümmet irfanını yıkan inkılaplarla, Gökâlþ'in hedeflerini ve tahminlerini aşmıştır (Betin, 1951: 17-19). Tüm eleştirilerine rağmen Betin, Gökâlþ'in sađ kalması durumunda, sosyal reformlarında Mustafa Kemal'in en çok konuşup damışacağı adam olacağını düşünmektedir (Betin, 1951: 30).

Gökâlþ'in yeni Türkiye Cumhuriyeti ve kurucu lideri üzerindeki etkiyi anlatması bakımından Mustafa Kemal'in "bedenimin babası Ali Rıza Efendi, hislerimin babası Namık Kemal, fikirlerimin babası ise Ziya Gökâlþ'tir." şeklindeki ifadesi oldukça önemlidir (Karaveli, 2008: 184). Baltacıoğlu ise bu etkiyi şöyle ifade etmektedir: "Türk inkılabının esaslarını Ziya Gökâlþ koydu. Tatbikatını Atatürk başardı." (Baltacıoğlu, 1966: 30). Nitekim Gökâlþ eserleriyle, doğrudan veya dolaylı olarak iki dünya savaşı arasında Kemalist parti ve bürokraside, yüksek öğretim kurumlarında ve basında önemli mevkilere gelmiş olan öğrenci ve takipçileri aracılığıyla hem savaş öncesi hem de sonrası dönemde Türkiye'nin siyasal ve entelektüel yaşamında büyük izler bırakmıştır (Parla, 2018: 29).

Yaptığı yoğun çalışmalar sırasında hastalanan Gökâlþ, tedavi için İstanbul'a gitmiştir. Taksim'deki Fransız hastanesinde tedavi gördüğü sırada Mustafa Kemal, kendisine yolladığı telgrafla masraflarını şahsen karşılayıp Avrupa'da tedaviye göndermek istemiştir. Ancak durumu ağırlaşan Gökâlþ 25 Ekim 1924 tarihinde vefat etmiştir. Sultan Mahmud türbesi avlusuna defnedilen Gökâlþ, bir çeşit fel ile ölmüştür. Ölümü üzerine Gökâlþ'in eşine gönderdiği telgrafla Mustafa Kemal "Türk ulusu ve hükümetinin büyük düşünürü" olarak nitelediği Gökâlþ için başsağlığı dilemiştir. Devrin ileri gelenleri ve yabancı devletlerin büyükelçileri Gökâlþ için başsağlığı mesajı yayınlamış, Gökâlþ'in ölümü kamuoyunda büyük yankı uyandırmıştır (şapolyo, 1974: 223-236; Köseoğlu, 2005: 113-114). Gökâlþ'in ölümü hakkında birçok spekülasyon yapılmıştır. Bunlardan en bilinenlerinden birisi ise Kısakürek'in Gökâlþ'in çok kötü bir biçimde öldüğü şeklindeki aktarımıdır (Kısakürek, 2019: 79). Kısakürek'in bu iddiaları somut

tanıklıklara dayanmadığı gibi Gökalp'in ölümü sürecinde yanında olan kaynaklarca doğrulanamamaktadır (Şapolyo, 1974: 223-236).

2. 4. Ziya Gökalp ve Emile Durkheim İlişkisi

Gökalp'in görüşlerinin anlaşılması için yaşadığı dönemde etkili olan fikirlerin ve birçok konuda olduğu gibi bu konularda da kendisini etkileyen Durkheim'in etkisini anlaşılması gerekmektedir.

Gökalp, döneminde Osmanlı aydınları arasında sosyoloji bilimi oldukça büyük bir önem ve ilgi görmüştür. Çünkü bu dönemde Osmanlı aydınları artık bir beka sorunu haline gelen toplumsal meselelere çözüm aramaktaydılar. Bu sebeple Avrupa'daki bilimsel gelişmeleri yakından takip eden aydınlar sosyoloji biliminden haberdar olmuşlar ve Batılı sosyologların eserleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Bu aydınlar aracılığıyla Batılı sosyologların fikirleri Osmanlı'ya taşınmıştır ve bu çerçevede Osmanlı'da çeşitli sosyoloji ekolleri ortaya çıkmıştır (Gurbetoğlu, 2019: 34-35).

Osmanlı aydınlarının amacı Batılı bilgi ve düşünceler aracılığıyla Osmanlı'da toplumsal bir dönüşüm ve değişimi sağlamak olmuştur. Bunu yaparlarken batılı sosyologlar arasından bilinçli tercihler yapmışlardır. Toplumsal dönüşümü hedefleyen her aydın, kendi düşüncelerini görüşlerini benimsedikleri batılı sosyologların görüşleri üzerinden ortaya koyarak Osmanlı toplumunun sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Ziya Gökalp'te Durkheim çizgisindeki sosyoloji anlayışından hareketle Türk toplumunun sorunlarını çözmeye çalışan ilk aydınlardan olmuştur (Gurbetoğlu, 2021: 280). Bunun gibi diğer Osmanlı aydınlarından Ahmet Rıza Comte'nin, Ahmet Şuayp Spencer'in ve Prens Sabahattin ise Le Play'in görüşlerini takip etmiştir (Gurbetoğlu, 2019: 29-30)

Gökalp, döneminde modernleşme çabası içerisindeki ülkelerde din, toplum ve kültür hakkındaki görüşleri ve sosyoloji anlayışlarını etkileyen en önemli fikir ise pozitivism düşüncesidir. 19. yüzyıl Batı düşüncesi dinin karşısına bilimi koymuştur. Bu çerçevede Pozitivizme göre tanrı ya da tabiatüstü her türlü güç reddedilmektedir. Bu dönemde bilimin dünyayı kurtaracağına dair oluşan inançla Auguste Comte, pozitivist bir din ortaya koymuştur. Comte'ye göre toplumsal gelişim ve tekamülün en son aşaması pozitivist toplumun doğuşudur. Toplumlar teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek pozitivist aşamaya ilerlemektedirler. Günümüzde artık dinlerin yerini bilime bıraktığını savunan Comte'ye göre toplumların düz bir çizgi halinde pozitivist döneme ilerlemeleri

kaçınılmaz bir tarihi katedir. Bu durum er geç gerçekleşecektir. Comte'den sonra Emile Durkheim toplumun artık rasyonalist bir düzeye eriştiğini savunmuştur. Durkheim'e göre insan düşüncesi başlangıçtan beri gelişerek daha iyiye doğru ilerlemiştir. Bu gelişimi görebilmek için bilim ve sanatın da kaynağı olan dinin tekâmül seyrine bakmak yeterlidir. Durkheim'e göre dinin kaynağı tanrı veya metafizik bir güç değil, insan düşüncesinin mantıksal kategorilerinin de kendisinden çıktığı toplumdur (Güngör, 1978: 178-179).

Durkheim'in pozitivist anlayışı açısından tanrı ile toplum arasında bir tercih yapmamız gerektiğini belirten Güngör, Durkheim'in topluma tapınma düzeyinde bir önem ve güç atfettiğini belirtmektedir. Comte ve Durkheim'in ortaya koyduğu pozitivistliğe göre din artık eski etki ve önemini yitirmiştir. Bu sebeple modern toplumların en klasik özelliği dinlerin etkisinden çıkıp rasyonel düşüncüyü hakim kılmalarıdır. Yine pozitivistlere göre modern toplumun ahlakı bilime dayanacaktır. Güngör, Comte ve Durkheim'in kendi düşüncelerinin modernleşme çabası içindeki memleketler açısından bir çeşit kalkınma programı olacağını düşünmediklerini belirtmektedir. Ancak Osmanlıdaki Batıcı aydınlar Avrupa'yı model alırlarken Avrupa'nın kendi sosyal ve felsefi görüşlerini de Osmanlı'ya taşımışlardır. Güngör bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Gariptir ki August Comte o devrin Türkiye'sini kendisi için hür bir atmosfer olarak görürken, Türkiye'deki hürriyetsizlikten şikâyet eden ve Paris'e kaçan Jön Türkler orada pozitivistliğin avami (vulgaire) bir çeşidi ile beslenmişler ve bu fikirlerin Türkiye'yi kurtaracağını sanmışlardır" (Güngör, 1978: 180).

Güngör, Durkheim'in dine saygılı olduğunu fakat pozitivist düşüncenin dinin yerine geçeceğini savunduğunu belirtmektedir. Böylelikle Durkheim'in etkisindeki Batıcı aydınlar, bilim ve teknolojik gelişme ile pozitivistliğin bilim ve ahlak telakkisinin birbirlerini tamamlayacağını düşünmüşlerdir. Sonradan İTC'yi kuracak olan bu aydınlara "Ziya Gökalp'in temsil ettiği Durkheim sosyolojisi" ikincil bir kaynak teşkil edecektir (Güngör, 1978: 181).

Ziya Gökalp'in görüşlerinden en çok etkilendiği Batılı fikir adamı Emile Durkheim'dir. Durkheim, Gökalp'in hocası sayılmaktadır. Gökalp, Durkheim sosyolojisini takip ederek sosyoloji bilimini ve yöntemini keşfetmiştir. Böylelikle Durkheim'in sosyoloji anlayışını yaşadığı dönem olan Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerine uyarlamaya çalışmıştır (Atasoy, 2017: 10). Eserlerinde sık sık Durkheim'e atıf yapan Gökalp'e göre Durkheim'den önceki sosyologlar gerçek sosyologlar değildirler. Sosyolojiyi tamamen

bilimsel bir yöntemle ortaya koyan kişi Durkheim'dir. Durkheim, sosyolojiyi diğer pozitif bilimler gibi objektif bir yöntemle ele alarak, toplumsal gerçekliği diğer fiziksel, biyolojik ve psikolojik gerçekliklerden ayırmıştır. Gökalp, bu sebeple "Bugün ilim aleminde içtimaiyat denildiği zaman, hatıra yalnız Durkheim mektebinin içtimaiyatı gelir." demektedir (Gökalp, 1981a: 91).

Gökalp, Avrupa sosyolojisi denildiği zaman akıllara Fransız sosyolojisinin geldiğini belirtmektedir. Bunun sebebi sosyolojinin ilk kez Fransa'dan çıkmasıdır. Fransız sosyolojisini ise Le Play okulu, Tarde okulu ve Worms okulu gibi okullar oluşturmaktadır. Ancak Fransız sosyolojisi denilince akıllara bu okullar gelmemektedir. Bilakis Durkheim'in yöntemini ve esaslarını belirlediği gerçekçi sosyoloji bilimi Fransız sosyolojisinin sembolüdür. Fransa'da sosyolojiyi ilk kez üniversitelere sokan da Durkheim'dir (Gökalp, 1982b: 298).

Gökalp'in Durkheim sosyolojisini seçmesinde Durkheim'in içinde bulunduğu Fransa koşullarının ve Gökalp'in içinde doğduğu Osmanlının son döneminde hakim olan koşulların birbirine benzemesi ve bu düşünürlerin pozitif bir bilim olarak Sosyoloji üzerinden yaşanan toplumsal değişim ve çalkantılara bir bakış açısı geliştirmeye çalışmaları etkili olmuştur. Buhanlı toplumsal değişimler altında her iki düşünür, aynı sosyolojik yöntemle kendi toplumları özelinde çareler aramışlardır. Durkheim'in yaşadığı dönemde Fransa'da büyük bir ahlak bunalımı ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Fransız devrimi bireysel hakların öncüsü olarak toplumun geleneksel otoritelerine ve dini inançlarına bir saldırı şeklinde ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl Fransasında insanların kendi çıkarlarını toplumun çıkarlarının önüne geçirmelerinden dolayı toplumsal düzenin bozulacağı korkusu yaygınlık kazanmıştır. Durkheim'e kadar Fransız ihtilalinin üzerinden yaklaşık yüz yıl geçmişti. Bu sürede Fransa'da üç monarşi, iki imparatorluk ve üç cumhuriyet yönetimi yaşamıştır. Tüm bu rejimler on dört anayasa yapmıştır. Ahlak bunalımı hissi Durkheim'in doğduğu yer olan Prusya'nın Fransa'yı ezici bir yenilgiye uğratması ile artmıştır. Bunu paris komünü olarak bilinen şiddete dayalı sert bir devrim izlemiştir. Böylesi bir ortamda savaş yenilgisi ve iç isyanlardan başıboş bireycilik sorumlu tutulmuştur. Durkheim bu koşullar altında fikirlerini geliştirmiştir. Durkheim böyle bir ortamda toplum, toplumsal iş bölümü, toplumsal dayanışma, ortak bilinç gibi kavramlar etrafında kendi düşüncelerini şekillendirmiştir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 86).

Ziya Gökalp'te Durkheim gibi çalkantılı siyasi ve toplumsal koşullar içerisinde yaşamıştır. Altı yüz yıllık Osmanlı devletinin çöküşü (1299-1922) ve ümmetten ulusa geçiş sürecinin (1920-1923) bütün sarsıcı değişimlerine şahit olmuştur. Bu dönemde derin bunalımlar yaşayan toplumda siyasi karışıklıklar, ekonomik iflas ve yeni kültürel değer yargılarına dönük arayışlar hakimdir. Gökalp, bir yandan Türk ulusal kimliğini canlandırma çalışmaları yaparken öte yandan Türk, İslam ve Batı değerlerinin uyum içerisinde buluşmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu dönemde Osmanlı devleti bulunduğu üç kıtadan Anadolu sınırlarına kadar çekilmek zorunda kalmıştır. Osmanlılık ve İslamcılığın etkisini yitirdiği bu dönemde Türk Milliyetçiliğinin en önemli sözcüsü olan Gökalp, yaşanan değişimleri tarihi bir gerçeklik olarak kabullenmiştir. Gökalp, Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş dönemi koşullarında ortaya koyduğu fikirlerle, toplumun bu geçiş sürecine adapte olmasını, yitirilen toprakları geri almak amacı gütmeyen, kültürel dayanışmaya bağlı bir Türkçülüğün savunucusu olmuştur (Parla, 2018: 19-20).

Toplumsal bunalımların hâkim olduğu benzer koşullar altında yaşamalarının etkisiyle Gökalp ve Durkheim sarsılan toplumsal bağları güçlendirmek amacıyla dayanışmacılık ekseninde fikirler ortaya koymuşlardır. Bu noktada Gökalp'in Durkheim sosyolojisini seçmesinin bilinçli bir tercih olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Durkheim, sosyolojisindeki toplumsal bilinç ve bunun bir ifadesi olarak Toplumsal Temsil kavramları Gökalp açısından oldukça işlevsel olmuştur. Gökalp Türkçülük düşüncesini bu kavramlardan hareketle Mefkure kavramsallaştırması üzerine kurmuştur. Yine Durkheim sosyolojisinin toplum, kültür ve medeniyet kavramları etrafında dönen tartışmalara ve sorunlara çözüm üretme potansiyelinin yüksek olması Gökalp'in Durkheim'i seçmesinde etkili olmuştur (Yenen, 2017: 75).

Gökalp'in arkadaşı Fuad Köprülü de Gökalp'in Durkheim sosyolojisinin işlevsel yönü sebebiyle ona yöneldiğini belirtmektedir. Köprülü'ye göre Gökalp Durkheim sosyolojisine bağlılık iddiasında bulunsada hiçbir zaman Durkheim okulunun objektif usullerine riayet etmemiştir. Çünkü Gökalp, öncelikle memleketin büyük ve hayati meselelerine çözüm bulmak istemiştir ve sosyolojiyi de bu açıdan bir yol gösterici, bir araç olarak kullanmıştır. Gökalp'in pratikte karşılığı olmayan teorik konularla bir işi yoktur. Nitekim Köprülü, yazılarında Gökalp'in bu pratik kaygısının anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Bu çerçevede Köprülü, Gökalp sosyolojisini tamamıyla milli bir "içtimai felsefe" saymak gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 1989: XXV).

Parla, Gökalp'ın birçok kuramsal yazısında, küçük değişikliklerle Durkheim'i takip ettiğini ve hatta aynen Durkheim'i izlediğini savunmaktadır. Gökalp, Friedrich List ve Paul Cauwes gibi Avrupalı düşünürün fikirleriyle ise Durkheim üzerinden tanışmıştır (Parla, 2018: 80) İnalçık'a göre ise Gökalp, Durkheim sosyolojisini takip etse de orjinal bir Türk düşünürüdür. Bu noktada birçok sosyolog ve düşünürün aynı kanaatte olduğunu belirtmektedir. 1930-1990 arasındaki solcu literatürün Gökalp'i hedef aldığını ifade eden İnalçık, yakın zamana kadar sosyoloji literatüründe Gökalp'in icat ettiği mefkure, hars, örf gibi terimlerin kullanıldığını belirtmektedir (İnalçık, 2005).

Ziya Gökalp'in Emile Durkheim sosyolojisini benimsemesi, Gökalp'in ortaya koyduğu fikirlerin daha iyi anlaşılması açısından Durkheim'in de ele alınmasını gerektirmektedir. Bu sebeple Gökalp'in kültür ve din hakkındaki görüşlerini kapsamına alan bu çalışmada, aynı konularda Durkheim'in görüşlerine de yer verilmiştir. Bununla birlikte araştırma boyunca Gökalp'in görüşleri aktarılırken Durkheim'in görüşleri ile olan benzerlik ve farklılıklarına da tespit edilebildiği kadarıyla atıflar yapılmıştır.

2. 5. Durkheim Sosyolojisi

Durkheim'in fikirlerinin merkezinde toplum vardır. Bu sebeple Durkheim'i anlamak için öncelikle onun toplum anlayışını ele almak gerekmektedir. Ancak bundan önce Durkheim düşüncesinde kültür ve toplum kavramlarının birbirleriyle örtüştüğünü ve Durkheim'in toplumsal temsiller kavramıyla özellikle kültürü işaret ettiği belirtmek gerekmektedir (Alver, 2010: 202). Durkheim, çalışmalarında kültür kavramına çok az yer vermiştir. Fakat Durkheim'in kültür kavramına doğrudan pek fazla yer vermese bile ilgilendiği temel yapının kültür olduğu ifade edilmektedir (Alver, 2010: 203).

Durkheim'e göre toplum "sui generis" bir gerçekliktir. Yani özgün bir varlığa ve nevi şahsına münhasır özelliklere sahiptir. Bunlar ise evrenin geri kalanında bulunmayan özelliklerdir (Durkheim, 2005: 33).

Toplum, salt onu oluşturan bireylerin toplamından ibaret değildir. Bu sebeple bireylerin birlik ve bütünlük haline gelmesinden doğan yeni sistem, bireylerden bağımsız, kendine has özelliklere sahip, özgül bir gerçekliği temsil etmektedir. Toplumu bireysel gerçekliklerden bağımsız olarak ele alan Durkheim, bu noktada toplumun kendiliğinin oluşumunda bireysel bilinci reddetmemektedir. Ancak ona göre bireyden bağımsız bir varlık olarak toplumun kendisinin oluşması için bireysel bilinçlerin var olması gerektiği gibi bu bilinçlerin birbirleriyle belli biçimde ilişkiye ve etkileşime girmesi

gerekmektedir. Toplumsal hayat bireysel bilinçlerin etkileşiminden doğmaktadır. Bu sebeple Durkheim'e göre "Bireyler, bir araya toplanarak, iç içe geçerek, kaynaşarak, psişik denilebilecek bir varlığı, fakat yeni bir tarzdaki psişik tekilliği oluşturur. Bu bakımdan toplum içinde oluşan olguların en yakın ve belirleyici nedenlerini bu tekilliği oluşturan öğelerin içinde değil, bu tekilliğin kendisinde aramalıyız." Durkheim böylelikle toplumun, kendisini oluşturan bir bireyin toplumdan yalıtılmış bir şekilde tek başına sahip olduğu duygu, düşünce ve eylemlerinden bağımsız olarak ayrı bir düşünüş, hissediş ve eyleyişe sahip olduğunu savunmaktadır. Durkheim bu noktada psikoloji ile sosyolojiyi ayırarak toplumu oluşturan bireylerin tüm toplumu temsil etmediği için onları tek tek incelemenin psikolojinin konusu olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre toplumsal fenomenler psikolojik açıklamalarla izah edilemezler (Durkheim, 2004: 212-213).

Durkheim'e göre insan doğası ikili bir yapıdadır ve onda iki varlık mevcuttur. Bu ikili yapının birincisini temelini organizmadan alan bireysel varlık, ikincisini ise gözlem yoluyla bilebileceğimiz entelektüel ve ahlaki düzen içindeki en yüce gerçekliği temsil eden toplumsal bir varlık, yani toplum oluşturmaktadır (Durkheim, 2005: 34). Durkheim düşüncesinde yer alan birey ve toplum şeklindeki bu kesin ayırım ve ikilik Durkheim'in düşünce sisteminin temel taşı olarak yorumlanmıştır (Morris, 2004: 177).

Durkheim'e göre toplum bireylerden bağımsız ve her şeyi saran bir niteliğe sahiptir. Birey toplumun kuvvetinin egemenliği altındadır. Toplum bireye üstündür ve birey toplumun bütünlüğünün sağlanması için toplumun emirlerine uymalıdır. Durkheim'e göre bireyin tutkularını, içgüdülerini ve arzularını kontrol etmeyi, bunlara yasalar koymayı, bireyin kendini bunlardan yoksun bırakmasını, kendini feda etmesini, şahsi amaçlarını terk edip yüksek amaçlara sarılmasını sağlayan şey toplumdur. Durkheim bu sebeple toplumsal dayanışmayı gerekli görmektedir (Güneş, 2011: 94).

Durkheim birey ve toplum ilişkisini ise "bireyde toplumsal bir şey olduğu için gayrı şahsi bir unsur da vardır ve toplumsal hayat hem tasavvurları hem de pratikleri ihtiva ettiğinden bu gayrı şahsilik oldukça doğal bir şekilde eylemler kadar düşünceleri de kapsar" şeklinde açıklamaktadır (Durkheim, 2005: 520).

Durkheim bu çerçevede sosyolojinin işinin bilime yeni bir yol açmak olduğunu savunmaktadır. Durkheim kendi dönemine kadar bireye dair iki izah biçimi bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre bireyin; ya kendisinde hiçbir özel durumun

olmadığı tamamen maddi ve materyalist bir izahının ya da asla gözlemlenemeyen ve tecrübe üstü gerçekliklere atıf yapılan aşkın bir yönünün olduğu şeklinde bir izahı yapılmaktadır. Bu sebeple bireyin tabiatın en yüce varlığı sanıldığını belirten Durkheim, bireyin ötesinde hiçbir şeyin olmadığı ya da en azından bilimin keşfedebileceği hiçbir şeyin olmadığını sanıldığını belirtmektedir. Ancak sosyoloji sayesinde artık bireyin üstünde toplumun var olduğunu ve toplumun sadece bir isimden ibaret olmayıp birtakım faal güçler sistemi olduğunu ortaya çıktığını savunmaktadır. Durkheim, böylelikle insanı açıklamanın yeni bir yolunun daha mümkün hale geldiğini savunmaktadır. İnsanın kendi aşkın yönünün olduğunu savunmak için bu aşkınlığı tecrübenin dışına bırakmaya gerek olmadığını savunan Durkheim, bu aşkınlığın somut deneyimlenen bir gerçeklikten yani toplumdan geldiğini savunmaktadır (Durkheim, 2005: 521).

Durkheim sosyolojik bilgi teorisini de toplum üzerine kurmaktadır. Ona göre zaman, uzay, sebeplilik, kuvvet, bütünlük ve şahsiyet gibi kategorilerin kaynağı da toplumdur. Bu kategoriler ne salt a priori olarak vardılar ne de deneysel tecrübeden ortaya çıkmışlardır (Durkheim, 2005: 36-37). Çünkü Durkheim'e göre eşya arasında var olan en genel ilişkileri ifade eden kategoriler, bütün fikirlerimizden daha geniş bir alana yayılmıştır ve entelektüel hayatımızın bütün parçalarını idare etmektedirler. Eğer her an insanlar bu temel kategoriler hakkında anlayamamış ve zaman, uzay, sebeplilik, sayı vs. hakkında türdeş bir anlayışa sahip olmasaydılar, zihinler arasında tam bir uzlaşma olamazdı ve bütün bir toplumsal hayat imkânsız hale gelirdi. Bu sebeple toplum kendi varlığını devam ettirmek için minimum mantıksal uzlaşmaya gerek duymaktadır (Durkheim, 2005: 34).

Toplum, “yalnızca bütün uzayı değil fakat aynı zamanda bütün zamanı da kapsayan yoğun bir ortak çabanın ürünüdür; onları meydana getirmek için çok farklı zihinler, fikirlerini ve hislerini bir araya getirmiş, birleştirmiş ve işin içine karıştırmıştır; nesiller yüzyıllar boyunca tecrübelerini ve bilgilerini biriktirmişlerdir. Sonsuz denecek kadar zengin ve bireylerinkinden çok daha kompleks olan çok hususi bir zihniyet, onlarda yoğunlaşmıştır” (Durkheim, 2005: 34).

Durkheim'e göre toplum bireyi inkâr etmeksizin bu kategorileri bireylerin özgür tercihine bırakmamaktadır. Birey bu kategorilerden kurtulmaya çalışsa bile içindeki toplumsal varlık ve dışındaki toplum buna izin vermez. Çünkü kategoriler olmadan bireysel bilinçler arasında herhangi bir temas meydana gelmeyecektir. Bu durumda ise toplum var olamayacaktır. Dolayısıyla kategorilerin bize zorunlu gibi gelmesi basit

birtakım alışkanlıklardan ya da fiziki veya metafizik bir ihtiyacın sonucu da değildirler. Tamamen toplumun birey üzerindeki gücü sayesinde öyle görünmektedirler (Durkheim, 2005: 35). Bu çerçevede toplum doğanın bir parçası ve onun en yüce ifadesidir (Durkheim, 2005: 36).

Durkheim'e göre kategoriler toplumdaki gibi kategorilerin ifade ettikleri temel şeyler de toplumsaldır. Kategoriler toplum tarafından kurumsallaştırıldıkları gibi onların içerikleri de toplumsal varlığın farklı yönlerinden başka bir şey değildir. Kategorilerin temel işlevi bütün kavramlara hâkim olmak ve onları kuşatmaktır. Kategoriler zihni hayat için sürekli bir çerçeve oluştururlar. Zaman, uzay, benzerlik, düzenlilik gibi kategoriler dolaylı olarak bireysel bilinçte de mevcuttur. Ancak bunlar hakkında bireyin düşüncesi onun dar ufkunu geçememektedir. Birey en fazla kendisini bir grup olarak hayal edebilir ama tek tek tüm varlıkları kuşatacak bir bilinçte sahip değildir. Çünkü bireyin bilincinde teşekkül eden genel imgeler sadece onun doğrudan algıladığı nesnelere temsil ederler. Örneğin bireyin duyularıyla algıladığı ve merkezini kendisinin oluşturduğu, her şeyin kendisiyle ilişkili olarak konumlandırıldığı uzay; diğer bütün bireyleri kapsayan bir güce sahip olmadığı gibi tüm bireylerin ortak kişisel referans noktası olamazlar. Sonuç olarak dünyanın kendisine uygun olarak tasavvur edileceği kategorileri bireyler bize veremezler. Durkheim kategorilerin rolünün diğer kavramları kuşatmak olduğunu düşünerek her şeyi kuşatacak yegâne kategorinin ise "bütünlük" kategorisi olduğunu savunmaktadır. Bütünlük kategorisi mutlak ve mükemmel bir kategoridir (Durkheim, 2005: 414-415).

Durkheim'e göre bu bütünlük kategorisini somut gerçeklik düzeyinde toplum ifade etmektedir. Bu sebeple bireyin aksine toplumun kendisinden kaynaklanan bütün hayatlara hakim ve onları kuşatıcı bir niteliğe sahip olduğunu düşünen Durkheim toplum anlayışını bütünlük kategorisi üzerinden şöyle ortaya koymaktadır: *"Evren düşünülmedikçe var olmadığından ve tam olarak yalnızca toplum tarafından düşünüldüğünden, toplumda meydana gelir; toplumun deruni hayatının bir parçası haline gelir ve bu yüzden de toplum kendisi dışında hiçbir şeyin var olmadığı bütünlüktür. Bütünlük kavramı, toplum kavramının yalnızca soyut bir biçimidir. Toplum her şeyi içeren bütündür. Bütün diğer sınıfları kuşatan en yüce sınıftır. İşte insan, hayvan ve cansız varlıklar dünyasından her şeyin yer verildiği ve tam olarak insanlar gibi toplumsal biçimleriyle tasnif edildikleri bütün ilkel tasnifler bu temel esasa dayanırlar"* Durkheim'e göre dünya toplumun tasavvur ettiği dünyadır. Dünyanın kendisine göre

tasavvur edilmesi gereken kavramları da yine toplum bize vermektedir” (Durkheim, 2005: 516).

2. 5. 1. Toplumsal Olgular

Durkheim’e göre toplumsal olgular sosyolojinin esas çalışma alanıdır (Durkheim, 2004: 52; Güneş, 2011: 90). Sosyolojisini pozitivist bir çizgide oluşturan Durkheim toplumsal olgu kavramını ise şöyle tanımlamaktadır: “Birey üzerinde dışarıdan bir baskı uygulama yetisine sahip veya bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş, sabit veya değil, her eyleyiş biçimi toplumsal bir olgudur” (Durkheim, 2004: 67). Başka bir ifadeyle “eyleyenlerin dışında olan ve onları zorlayıcı olan toplumsal yapılar ve kültürel normlar ve değerlerdir” (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 78). Durkheim buna dil örneğini vermektedir. Fiilen kullanılan dil somut olarak incelenebilmektedir. Bireyin dışındadır. Dili bireyler yaratamazlar. Kendi kafalarına göre yeni kelimeler icat edemezler. Bu sebeple özel bir dil yaratmak imkansızdır. Bununla birlikte dil tanımı gereği toplumsaldır. Bireyi zorlayıcıdır. Bireyler içine doğdukları toplumun dili ile kendilerini ve ilişkilerini ifade etmek zorundadırlar (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 78-79). Yine öğrencilerin; üniversite eğitimine büyük önem veren Amerikan toplumunun normları, değerleri veya üniversite bürokrasisi gibi toplumsal yapılar tarafından kısıtlanması toplumsal olgulara bir başka örnektir. Benzer toplumsal olgular insanları toplumun her alanında kısıtlamaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 78).

Toplumsal olgular deneysel olarak incelenebilen gerçekler olması onu felsefeden ayırmaktadır. Yine toplumsal olgular iki sebepten dolayı psikolojiden ayrılmaktadırlar. Birincisi olgular içsel bir dürtü olarak değil dışsal kısıtlama şeklinde tecrübe edilirler. İkincisi, toplum içinde geneldirler ve tek bir bireye indirgenemezler. Toplumsal olgular bireysel bilince indirgenemeyeceği için kendine has bir gerçekliğe yani nevi şahsına münhasır bir özelliğe sahiptirler. Durkheim bunu “sui generis” kavramı ile ifade etmektedir. Özetle toplumsal olgular; deneysel olarak incelenebilir, bireyin dışında ve onu zorlayıcıdır ve diğer toplumsal olgularla açıklanabilmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 78).

Durkheim, bir düşünce biçiminin tüm bireylerin bilincinde olmasının ya da birtakım hareketlerin toplumun bütün bireyleri tarafından tekrarlanmasının onları toplumsal olgu olarak nitelememize yetmeyeceğini belirtmektedir (Durkheim, 2004: 57). Bunun tam

tersi olarak toplumsal olguların bireyler üzerinde zorunluluk yaratan kolektifliğinden dolayı bu düşünceler yaygındır ve bu davranışlar tekrar edilmektedir. Bu açıdan toplumsal fenomen veya olgular, kendisini bireylere dayatmak suretiyle, bireylerde yeniden üreten bir topluluk halidir. Durkheim'e göre "Bu topluluk hali, parçalarda olduğu için bütünde değil, aksine bütünde olduğu için onun parçalarındadır." Bu durum önceki kuşaklardan bize aktarılan inanç ve pratiklerin tamamında görülebilmektedir. Bu inanç ve pratikler, temeli yüzyıllar öncesine dayanan kolektif ürünler olduğu için eğitim sürecimizin bize tanınmamızı ve saygı göstermemizi öğrettiği bir otoriteyle donanmışlardır. Bu otorite bireye bu inanç ve pratikleri benimsetmektedir. Toplumsal olguların çoğu bu yolla aktarılmaktadır. Bu çerçevede toplumsal olguların oluşumunda bireyin kısmen katkısı bulunsa da bu katkı olguların halihazırdaki doğasını değiştiremez. Benzer şekilde toplumsal duygu veya bilinç bireylerin tek tek benzer duygulara sahip olmaları ile oluşmamaktadır. Aksine bireylerin ortak deneyimlerinin ve onların bilinçleri arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Durkheim bu durumu "bir toplumda bütün kalpler aynı duygularla çarpıyorsa, bu durum zaten mevcut olan bir uyumun kendiliğinden bir sonucu değil, tek bir kuvvetin tüm bireyleri aynı yöne sürüklemesiyle ortaya çıkar" şeklinde ifade etmektedir (Durkheim, 2004: 60-61).

Özetlenecek olursa Durkheim, toplumsal olguları ve onların bireysel uygulama biçimini birbirinden kategorik olarak ayırmaktadır. Çünkü kolektif düşünme ve davranma kalıplarının herhangi birinin tam bir ifadesi, onların bireylerin tarafından uygulanış biçimlerinde tezahür edemez. Çünkü bireyin bu kalıpları tam olarak hayatına geçirmesinin garantisi olmadığı gibi bu kalıplar bireyin onları belirli bir anda tam olarak uygulamasından bağımsız olarak varlığını sürdürmektedir. Bu çerçevede toplumsal olgular, kendilerinin bireylere yansıma biçiminden veya bireylerden bağımsız bir varoluşa sahiptirler (Durkheim, 2004: 58).

Durkheim, ampirik ve karşılaştırmalı bir bilimsel yaklaşıma sahiptir. Metodolojik olarak "toplumsal olguları şeyler gibi ele alma" görüşünü benimsemiştir. Toplumsal olguları nedensel analiz ve işlevselci bir metotla ele almayı önermiştir (Morris, 2004: 179). Bir toplumsal olgunun oluşum nedeni yine toplumdur ve o olguyu anlamak için topluma yönelmek olguyu nedensel analiz şeklinde ele almaktır. Durkheim'e göre bir olgunun nedeni ya da kaynağı tespit edildikten sonra o olgunun işlevi ve faydaları incelenmelidir. Çünkü toplumsal olgular toplumun ihtiyaçlarının karşılanması açısından yararlı bir işleve sahiptirler. Bu ise Durkheim'in metodunun işlevselci yönünü oluşturmaktadır

(Güneş, 2011: 92). Nitekim Durkheim düşüncesinin pozitivist karakterini oluşturduğu belirtilen bu yönteminin bir örneğini Durkheim'in İntihar (1897) adlı çalışması oluşturmaktadır (Morris, 2004: 180).

Durkheim, toplumsal olguları “maddi toplumsal olgular” ve “maddi olmayan toplumsal olgular” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Maddi toplumsal olgular toplumun yapısal ve morfolojik bileşenleridir. Devlet, nüfus dağılımı, hukuk kuralları ve mimari buna örnek gösterilebilir. Maddi olmayan toplumsal olgular ise toplumsal bilinç, kolektif temsiller, ahlak ve toplumsal akımlardan oluşmaktadır (Güneş, 2011: 90).

Bireyler kendi bireysel bilinçleri dışında ve kendileri üzerinde zorlayıcı ve mecbur edici niteliğe sahip olan maddi ve maddi olmayan toplumsal olguların çoğu zaman farkında değildirler. Birey toplumsal olguların oluşturduğu çerçeveye kendi rızasıyla uyduğu sürece onların varlığını hissetmemekte ya da çok az hissetmektedir. Dolayısıyla bireyin toplumsal olguları hissetmemesi onların olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak bireyler bu olgulara direnen eylemler ortaya koyduklarında onların varlığını baskı yoluyla hissetmektedir (Durkheim, 2004: 49). Bireyler olguların etkisinde kaldıklarını, ancak bunlara karşı direnç gösterdiklerinde hissederler. Çünkü böylesi durumlarda bireyin reddetmeye çalıştığı toplumsal eğilimler ve normlar bireye dönmekte ve onu hedef almaya başlamaktadır. Kısaca dışsal zorlayıcı bir güç olarak olgular direniş durumunda görünür ve hissedilir olurlar. Bunu gözden kaçırıp bireyler dışarıdan dayatılan şeyleri bizzat kendisinin yarattığı yanılsamasına kapılabilmektedir. Durkheim bu durumu “Havanın basıncını hissetmememizin onun bir basıncı olduğu gerçeğini değiştirememesinde olduğu gibi” açıklamaktadır (Durkheim, 2004: 53-54).

Durkheim, maddi ve maddi olmayan toplumsal olguların bireysel bilincin dışında ve onlar üzerinde zorlayıcı oluşunu çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Örneğin birey dünyaya geldiği toplumda bir takım yazılı ve sözlü kuralları hazır olarak bulmaktadır. Birey maddi toplumsal olgu olan hukuk kurallarını çiğneyen bir eylem ortaya koyarsa, hukuksal mekanizmalar harekete geçip bireyi engellemeye çalışırlar. Eğer hukuka aykırı eylem engellenememişse bu kurallar eylemin toplumsal etkilerini yok etmeye ve bireyi hukuki alanın içine çekmeye çalışırlar. Eğer bu da mümkün değilse hukuk kuralları bu eylemi cezalandırmaya yönelik çeşitli mekanizmaları harekete geçirmeye çalışacaktır. Bunun gibi birey, ahlaka aykırı bir davranışta bulunursa bu defa da maddi olmayan toplumsal bir olgu olarak toplum vicdanı/bilinci devreye girecektir. Toplum vicdanı sahip olduğu birtakım gözetim mekanizmaları ve özel baskı araçlarıyla bu eylemin

önüne geçmeye çalışmaktadır. Hukuk ve ahlak dışında daha hafif düzeyde başka cezalandırma ve olumsuz davranışları engelleme araçları da mevcuttur. Bunların sahip oldukları zorlama ve yaptırım gücü hukuk ve ahlak gibi olgulardan daha yumuşak ve hafiftir. Buna örnek olarak ise bireyin ülkesine veya ait olduğu sınıfa uygun olmayan davranışlar ortaya koyduğunda birtakım alaycı veya dışlayıcı tepkilere maruz kalması gösterilebilir. Bu durumlarda sınırlandırmalar ve baskılar her ne kadar doğrudan olmasa ve ahlaki ve hukuki yaptırımlar kadar etkili olmasa da sonuç itibarıyla birey birtakım hafif toplumsal olguların baskısı altındadır. Birey tüm bu kuralların dışına çıkma gücünü kendisinde bulsa ve bunu yapsa bile her halükârda bu kuralların kendisini direnme biçiminde ortaya koymasıyla olguları kendi üzerinde hissetmektedir (Durkheim, 2004: 49-51).

2. 5. 2. Maddi Olmayan Toplumsal Olgular

Durkheim'in araştırmalarının çoğu ve sosyolojinin merkezinde maddi olmayan toplumsal olgular bulunmaktadır. Maddi olmayan toplumsal olgular, bireylerin dışındadır ve onların üstünde zorlayıcıdır. Sosyologların günümüzde toplumsal normlar, değerler ya da daha geniş bir ifadeyle "kültür" dedikleri şeyler maddi olmayan toplumsal olguların en güzel örneğidir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 80-81).

Durkheim'e göre maddi olmayan toplumsal olguların bireyin dışında olması onun ruhsal ya da doğaüstü bir niteliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis bu olgular somut bir şekilde insan etkileşimlerinin incelenmesi yoluyla tespit edilebilmektedir. İnsan etkileşimlerinin ise kendi gerçeklik düzeyleri vardır. Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguların bir dereceye kadar bireyin zihninde bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak bu olgular insanların birbirleriyle girdikleri ilişkilerin, başka bir ifadeyle insan etkinliğinin bir ürünüdürler. Durkheim, toplumun sadece bireylerden oluşması ve hiçbir maddi olmayan "ruhsal" öz barındırmaması gerçeğine karşın toplumsal olguların sadece bireylerin değil etkileşimlerin araştırılması yoluyla anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Bu duruma günümüzde "ilişkisel gerçeklik" denmektedir. Dolayısıyla maddi olmayan toplumsal olguları gözlemlemek için bireylerin etkileşimlerden oluşan ilişkisel gerçeklikleri araştırmak gerekmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 192-193).

Durkheim'e göre birey toplumsal olguların yaratımına katkı sağlamaktadır. Ancak bir toplumsal olgunun varlık kazanması için en azından bir insan grubunun belli bir etkileşime girmesi ve bu etkileşimin sağladığı ilişkisellikte yeni bir ürün ortaya çıkması

gerekmektedir. Bu grubu oluşturan bireysel bilinçlerin kolektif bir ilişki ve etkileşime girme hali, her bir bireyin tekil bilincinin dışında ve onlardan bağımsız olarak gerçekleşmektedir. Durkheim bireysel bilinçlerin çoğulluğunun devreye girmesi sonucu her bir bireyden bağımsız olan belirli duygu, düşünce veya eyleyiş biçimlerinin billurlaştığını ve bireyin dışında kurumsallaştığını belirtmektedir. Durkheim bu noktada ortaya çıkacak olan yeni ürün veya varoluş biçimini “kurum” kelimesiyle ifade edebileceğimizi belirtmektedir. Durkheim, bu açıdan sosyolojinin toplumsal kurumların kökenlerinin ve işlevlerinin araştırıldığı bir bilim olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir (Durkheim, 2004: 37).

Durkheim, maddi olmayan toplumsal olguların dört şekilde ele almıştır. Bunlar toplumsal bilinç, toplumsal temsiller, toplumsal akımlar ve ahlaktır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 82).

Toplumsal olgular arasında toplumsal bilinç/vicdan oldukça önemli bir yere sahiptir. Fransızca’da “conscience sociale” kelimesiyle ifade edilen “toplumsal bilinç/vicdan”, toplumun ortak duygu ve inançları demektir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 83). Durkheim, toplumsal bilinci şöyle tanımlamaktadır: *“Bir toplumu oluşturan üyelerin ortalamasında yaşayan inanç ve duyguların tümü, kendine özgü yaşamı olan belli bir dizge oluşturur; buna kolektif veya ortak bilinç denilebilir... Tanımı gereği, toplumun her yanında yaygın, dağılmış durumunda bulunur; ama kendi başına bir gerçekliği bulunduğunu gösteren özel nitelikleri de yok değildir. Gerçekten de ortak bilinç, bireylerin içinde buldukları özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçici, o ise kalıcıdır. O kuzeyde de güneyde de, büyük kentlerde de küçüklerinde de, değişik mesleklerde de hep aynıdır. Aynı şekilde kuşaktan kuşağa da değişmez, tersine kuşakları birbirine bağlar. Görüldüğü gibi, bireylerde ortaya çıkmakla birlikte bireysel bilinçlerden apayrı bir şeydir. Toplumun ruhsal tipidir”* (Durkheim, 2006: 109-110).

Durkheim toplumsal bilinci de olgu olarak niteleyerek toplumdaki ortak, düşünce, eğilim ve kanaatlerin de bir olgu olduğunu açıkça ifade etmiştir (Durkheim, 2004: 59). Fakat diğer toplumsal olgulara nazaran toplumsal bilince ayrı bir önem atfeden Durkheim, toplumsal bilinci diğer toplumsal olgulardan bağımsız ve onları belirleme gücüne sahip olarak ele almıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 83). Yine toplumsal vicdan/bilinç sayesinde toplumsal olguların birey üzerinde zorlayıcı olduğunu ve denetim kurduğunu düşünmektedir. Durkheim’e göre toplum vicdanı, sahip olduğu birtakım gözetim

mekanizmaları ile olguların bireyler üzerinde zorlayıcı olmasını sağlamaktadır (Durkheim, 2004: 50).

Durkheim'e göre toplumsal bilinç, mekanik dayanışma ve organik dayanışmaya göre oluşan toplumlarda farklı biçim ve içeriklerden oluşmaktadır. Mekanik dayanışmanın hâkim olduğu ilkel toplumlarda toplumsal vicdan güçlüdür ve insanların yaşamını çeşitli dinsel ya da geleneksel yaptırım araçlarıyla denetlemekte ve düzenlemektedir. Fakat aydınlanmayla birlikte dine ve geleneklere dayalı toplumsal vicdan zayıflayıp yerini toplumsal iş bölümüne bırakmıştır. Bu bağlamda toplumsal iş bölümüne dayalı organik dayanışmanın hâkim olduğu gelişmiş toplumlarda toplumsal vicdan; zayıflamış, bireyler üzerindeki kontrolü azalmış ve sekülerleşmiştir (Marshall, 1999: 420-421).

Durkheim düşüncesinde toplumun inanç ve duygularından oluşan ortak vicdanını ifade eden toplumsal bilinç, bireyin dışında bir gerçekliğe dayansa bile oldukça geniş ve belirsiz bir alana tekabül etmektedir. Durkheim, toplumsal bilinci daha somut bir şekilde ulaşılabilir ve araştırılabilir kılmak için "toplumsal temsil (collective représentation)" kavramını kullanmıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 84). Toplumsal temsiller, toplumsal bilincin ifade edildiği özel durumlarıdır. Günümüz toplumlarındaki aile, meslek, devlet ve din gibi kurumların norm ve değerleri toplumsal temsillere örnektir (Güneş, 2011: 100).

Toplumsal temsiller toplum bilincinin kendisinde daha doğrudan gözlemlenebildiği ve toplum bilincinin temsil edildiği işaretler, ikonlar, ritüeller ve maddi olmayan tüm sembollerini kapsamaktadır. Bu çerçevede toplumun inanç, duygu, düşünce ve değerlerinin yani bilincinin, kendisi üzerinden yansıtıldığı her şey "toplumsal temsil" kapsamına girmektedir. Dini semboller, mitler ve efsaneler buna örnektir. Toplumsal temsiller toplumsal inançları, normları ve değerleri temsil ederler ve bireyin bu değerlere uymasını teşvik ederler. Bu temsillere bir örnek olarak Abraham Lincoln'un 1900-1945 arasında Amerikan toplumunda temsil edilme biçimi verilebilir. Gazeteler dönemin cesur başkanlarını Lincoln ile özdeşleştirmişlerdir. İdealleştirilen Lincoln, bu dönemde kimi fotoğraflarda bir başkanın arkasında ruhani bir ihtişamla veya savaş ve barış konularına kafa patlatırken resmedilmiştir. O dönemde yapılan heykellerde Lincoln daha canlı ve büyük tasvir edilmektedir. Amerikan toplumundaki bu temsiller sayesinde toplum bireylerinin kendilerini Amerikalı olarak düşünmelerinin sağlandığı görülmektedir. Bu dönemde Lincoln toplumdaki vatanseverlik duygularının bir temsili haline gelmiştir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 84).

Durkheim, toplumsal temsiller üzerinden toplum bilincini incelemiştir. Bu sebeple Durkheim sosyolojisinde toplumsal/bireysel veya kamusal/özel şeklinde bir zıtlık ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda bireysel bilincin yansıtıldığı bireysel temsiller psikolojinin alanına girmektedir. Durkheim'e göre toplumsal bilincin yansıtıldığı toplumsal temsiller ise sosyologlara has bir çalışma alanını oluşturmaktadır (Arkonaç, 2010: 109).

Toplumsal temsiller aynı zamanda Durkheim'in realizm ve idealizm arasında bir denge kurmasına ve bilimsel metodunun ampirist yönüne önemli bir katkı sunmaktadır. Çünkü Durkheim, bilişsel düzlemde yer alan fikirler, tasavvurlar veya ön kavramsallaştırmaların ötesine, bunlar toplumsal temsillerde yansıtılma imkânı bulunduğu için geçebilmektedir (Morris, 2004: 179).

Durkheim'in toplumsal temsilleri ve özellikle bir temsil olarak dinin anlaşılması açısından vurguladığı önemli bir kavram ise toplumsal coşku kavramıdır. Bireysel etkileşimlerin yoğunlaştığı çeşitli sosyal ortamlarda veya kamusal toplantılarda bireyler toplumu daha canlı hissederler ve bu durum onlarda başka zamanlarda oluşmayacak enerji ve arzular oluşturur. Durkheim, toplumsal coşkunun oluşumunu bir çığır ilerlerken büyümesine benzetmektedir. Birtakım kolektif duygular, toplumsal coşku yoluyla açığa çıkmaktadırlar. Durkheim, dini toplantılarda meydana gelen etkileşimlerin toplantıdaki bireyler üzerinde olağanüstü güçlü bir uyarıcı işlevi görmesini coşkuya örnek vermektedir. Ona göre bu coşku deneyimi din fikrine yol açmaktadır. Dini toplantıya katılan grup ve açığa çıkan enerjiler kutsaldır. Toplumsal enerji şeklinde açığa çıkan coşkular dans ve şarkı biçimini alırlar, aynı zamanda adlandırılır ve toplumsal bir temsil-ortak bir sembol- haline gelirler. Benzer coşku biçimleri, coşkun enerjiler, dans, şarkı, tişört, hediyelik eşya gibi temsiller üretirler. Durkheim, büyük toplumsal dönüşümlerin yaşandığı zamanlarda da toplumsal coşkunun ortaya çıktığını belirterek bu duruma Fransız devrimi sürecinde yaşanan olayları örnek vermektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 100-101).

Birtakım toplumsal olgular ise diğerleri kadar billurlaşmamış ve kurumsal hale gelmemişlerdir. Durkheim, iyice oturmuş bir toplumsal örgütlenme olmadan herhangi bir toplumsal olgunun somutlanamayacağını ve biçime kavuşamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte kendisini billurlaşmış, somut biçimde sunmayı birey üzerinde diğer olgular gibi bir etki oluşturmaya sahip başka toplumsal olgularda vardır. Durkheim bunlara "akımlar" adını vermektedir. Örneğin, her ne kadar toplum içinde somutlaşmış görünümleri veya temsilleri olmasa da bir topluluktaki büyük, coşku, öfke

ve acıma gibi duyguların hiçbirinin kaynağı bireyin kendi bilinci değildir. Bu toplumsal akımlar da bütün olgular gibi bireye dıştan gelirler ve onlara rağmen onları sürüklerler (Durkheim, 2004: 83). Toplumsal akımlara konser ortamlarında bireyler üzerinde oluşan duygular, davranış biçimleri, kültürel ölçütler, modalar örnek gösterilebilir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 84-85).

Buraya kadar özetlemek gerekirse maddi olmayan toplumsal olgular, fikirlerin birtakım temsillerle toplum vicdanında billurlaşp kurum haline gelmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Durkheim'in toplumu analiz biçimi özünde materyalisttir. Durkheim'in analiz biçiminin işlevsel, nedensel ve materyalist olan bir toplumsal-yapısalcı yönteme sahip olduğu belirtilmektedir. Durkheim için toplumsal gerçeklik yukarıda ilişkisel gerçeklik, toplumsal bilinç ve toplumsal temsil kavramlarıyla ortaya konulan çeşitli yapısal düzeylerden oluşmaktadır. Bu çerçevede Durkheim'in toplumsal gerçekliği alt tabaka kurumlar ve toplumsal temsillerden oluşan "çok tabakalı" bir model olarak ortaya koyduğu ifade edilmektedir. Bu modele göre toplumsal yaşam bireysel bilincin tek başına kavrayamadığı, birbiriyle ilişkili bireylerin gruplaşma biçimlerinde beliren birtakım derin nedenlere dayanmaktadır. Bireylerin birbirleriyle girdikleri etkileşimlerden doğan ilişkisellik ve bunun ortaya çıkardığı toplumsal bilinç alttabaka kurumlar olup toplumsal olguların dayandığı maddi gerçeklik zeminini oluşturmaktadır. Toplumsal bilinç kavramı boşlukta yüzen, sınırları belli olmayan ve çok geniş bir alana tekabül eden amorf bir kavram olduğu için doğrudan bilimsel araştırmanın elle tutulur bir öznesi olması zordur. Bu noktada devreye toplumsal bilincin yansıtıldığı "billurlaşmış" toplumsal temsiller ve toplumsal temsiller kadar görünür olmayan ancak coşkucu hareketler tarafından dışavurulan "toplumsal akımlar" devreye girmektedir (Morris, 2004: 178-179).

Durkheim'in dayanışmacı fikirleri açısından oldukça önemli olan ve maddi olmayan toplumsal olgular arasında en çok ilgilendiği konu ahlakıdır. Durkheim modern toplumun sağlığıyla ilgilenen bir ahlak sosyoloğudur. Bu sebeple ahlakın ne olduğundan çok niçin gerekli olduğuyula ilgilenmiştir. Durkheim, toplumsal bir olgu olarak ele aldığı ahlak anlayışının temelinde özgürlük tanımı yer almaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 83). Durkheim' göre insanların arzuları sınırsızdır. İnsan doğası ise bu arzuları karşılamak amacıyla bencil ve hayvani güdülere sahip bir özelliğindedir. Toplum bireylerin bu arzularını denetim altına almalıdır. Aksi halde bireyler özgürlüklerini yitirip arzularının kölesi olacaklardır. Toplum bireyleri ortak bir ahlak sayesinde toplumsal olguların dışsal

bir güç olarak bireylere dayatılması yoluyla kontrol altına almaktadır. Bu sayede dürtü ve arzularının kölesi olacakken toplum bireyleri özgürleştirmektedir. Birey kendi arzularını toplum hizmetine feda etmelidir Durkheim'e göre bireyler toplum için ahlaki bir disiplin altına alınmalıdırlar. Toplum birtakım ahlaki kurallarla bireyin sınırlarını çizmekte, insanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemekte ve toplumun devamı için kurallara uyması gerektiğini hatırlatmaktadır. Çünkü bireyi ilgilendiren tek şey kendi çıkarlarıdır. Bu sebeple toplum çocuk yaşlarda bireye eğitim yoluyla arzularını dizginlemeyi ve isteklerine sınır koymayı öğretmelidir (Güneş, 2011: 93). Durkheim bireyin topluma uyum sağlamasını ve onunla bütünleşmesini istemektedir. Ona göre iyi bir vatandaş olmanın en önemli yolu toplumsal kolektiviteye katkıda bulunmaktır (Güneş, 2011: 94).

Durkheim'e göre ahlak tüm toplumsal olgular gibi bireyin dışında ve onu zorlayıcı bir niteliğe sahiptir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 82). Durkheim toplumun ahlak dışı veya ahlaki hale gelmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü ahlak toplumla özdeştir. Sadece toplumun ortak çıkarı ile bireyin şahsi çıkarının çeliştiği durumlarda toplumun ahlaki gücü zayıflayabilecektir. Bu sebeple toplum güçlü bir ahlaka sahip olmalıdır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 83).

2. 5. 3. Din Olgusu

Durkheim dine sosyolojik bir değer atfetmektedir. Sıkı bir Agnostik olduğu belirtilen Durkheim'in doğüstü herhangi bir şeyin dini duyguların kaynağı olduğuna inanmadığı ifade edilmektedir (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 98). Hatta kimi kaynaklarda Durkheim militan bir ateist ve propagandist olarak tanıtılmaktadır (Morris, 2004: 174). Buna rağmen sosyolojisinde din oldukça büyük önem taşımaktadır. Durkheim'e göre dinler insana büyük faydalar sağlamıştır. Çağlar boyunca insanlar yaşamak için dinden enerji ve kuvvet almışlardır. Bu sebeple Durkheim tarihte bu kadar önemli yer teşkil eden dinlerin tamamen yanılmalardan oluştuğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Yine ona göre hukuk, ahlak ve bilim gibi diğer olgular uzun süre dinle karmaşık halde bulunduktan sonra dinden neşet etmişlerdir. Din toplumdaki diğer olguların kaynağı olduğu gibi bu olgular hala dinsel bir ruha sahiptirler. Durkheim bu noktada dinlerin zihinsel ya da felsefi yanılmalardan veya birtakım boş sebeplerle icat edilen fikirler, hayaller ve hurafeler olduğunu reddetmektedir. Durkheim'e göre eğer dinler tamamen bir yanılma ve zihinsel kuruntu olsaydı insan bilincini bu kadar kuvvetli bir şekilde uzun zaman boyunca şekillendiremezlerdi. Bu sebeple Durkheim, dinin doğada bulunan birtakım

gerçeklikleri ifade etme biçimi olduğunu düşünmektedir. Durkheim bundan dolayı asıl yapılması gerekenin dinin hangi gerçekliklerden kaynaklandığını, hangi doğal alana ait olduklarını ve insanın doğal birtakım fenomenleri dini düşünceye hasrederek garip bir şekilde düşünmesine neyin sebep olduğunu araştırmak olduğunu savunmaktadır (Durkheim, 2005: 93).

Durkheim'e göre fiziki dünyanın bizde meydana getirdiği intibalar, bu dünyayı aşan bir şey ihtiva etmemektedir. Görünür bir şeyden yalnızca görür bir şey yapılabildiği gibi işitilebilen bir şeyden işitilemeyen bir şey yapılamayacaktır. Durkheim bundan hareketle kimi teorisyenlerin kutsallık düşüncesini realite üzerine gerçek olmayan bir dünya ilave etmek olarak açıkladıklarını belirtmektedir. Bu teorisyenlere göre gerçek olmayan bu dünya bütünüyle insan zihninin fantastik imgelerinden, dilin büyüleyici etkisi altında mitolojik muhayyile tarafından meydana getirilen korkunç sapkınlıklardan oluşmaktadır. Durkheim bu bakış açısına karşı çıkararak dinin açıklanamayan bir halüsinasyon olmadığını ve bir gerçekliğe tekabül ettiğini savunmaktadır. Bu gerçeklik toplumdur. İnanan insanlar "kendi kendisinin üstüne yükseltildiği ve şiddetinin kendisini şaşırttığı yeni bir hayatın içine aktığını hissettiğinde, bir hayal ile aldanıyor değildir. Bu yüceltme gerçektir ve bu gerçekten de bireyin dışında ve onun üstünde olan güçlerin bir etkisidir." İnanan bir insan hayat veren enerjinin artışı birtakım şahıslara, doğa üstü güçlere veya hayvanlara atfederek hata yapsa da aslında bu güç somut ve yaşayan bir varlıkta bulunmaktadır. Bu varlık ise toplumun kendisidir. Bu yönüyle din bir hatalar toplamı olsa da aynı zamanda bireyin kendisiyle üyesi olduğu toplumun bir ilişki ve ifade biçimidir. Bundan dolayı ne olursa olsunlar her türlü ibadet uygulamaları önemsiz ve etkisiz birtakım hareketlerden daha fazlasıdır. Durkheim'e göre ibadetlerin görünen fonksiyonunun inananı tanrısına bağlamak olması anlamsız değildir. Çünkü tanrı toplumun mecazi bir ifadesinden başka birşey değildir. Bu yüzden fertler üyesi oldukları toplumla bağlarını ibadetler yoluyla güçlendirmektedir (Durkheim, 2005: 274).

Durkheim bu çerçevede kendisini iman savunucularına benzeterek inanan insanların çağlar boyunca varlığını devam ettiren ortak hislerinin yanılığı ile açıklanamayacağını belirtmektedir. Hatta dini inancın belli bir tecrübeye dayandığını belirterek bu tecrübenin kanıtlayıcı değerinin, farklı olan bilimsel tecrübenin kanıtlayıcı değerinden daha aşağı olmadığını düşünmektedir. Ancak dini tecrübenin doğrudan gözlemlenemese bile toplumdaki işlevleri ve yararları üzerinden bilinebileceğini savunmaktadır. Bu sebeple Durkheim'e göre dini tecrübe vardır ve gerçektir. Durkheim, inanan insanların kendi dini

tecrübelerini nesnel bir şekilde kanıtlamak zorunda olmadıklarını savunmaktadır. Çünkü ona göre bu dini tecrübe nesnel, evrensel ve ebedi olarak toplumsal realiteye dayansa da dini tecrübe dayandığı tasavvurlara bağlı olarak toplumdan topluma ve zamandan zamana değiştiği için hiçbir zaman yeterli bir şekilde ifade edilemeyecektir (Durkheim, 2005: 490).

Bütün dinler hatta en kaba ve ilkel olanları bile bir anlamda manevidir. Çünkü bu dinlerin harekete geçirdiği güçler manevidir ve temel hedefi toplumsal hayat üzerinde manevi etkilerde bulunmaktır. Bu sebeple din adına ne yapılırsa yapılsın boş yere yapılmamaktadır. Çünkü bunu zorunlu olarak yapan toplumun kendisidir ve meyvelerini toplayan ise insanlıktır (Durkheim, 2005: 491).

Durkheim'e göre ister basit isterse girift olsun tüm dinlerin kaynağı toplumdur. Dinler toplumların belli şeyleri "kutsal (sacred)" ve "kutsal olmayan (profane)" şeklinde ikiye ayırması ile ortaya çıkmaktadır. Toplum dünyayı bu şekilde iki alana, biri kutsal olan her şeyi diğeri din dışı olan her şeyi içeren iki alana bölmektedir. Dinin ayırt edici özelliği Durkheim'e göre bu ayırımın yapılmasıdır (Durkheim, 2005: 56). Başka bir ifadeyle dinin özünü toplumsal gerçekliğin "kutsal" sayılan yanları oluşturmaktadır (Güneş, 2011: 102). Bu kutsallar, toplumun ahlaki gücünü, bireyleri gruba bağlayan dinsel sembollere dönüştüren ritüeller aracılığıyla yaratılmaktadır (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 98).

Durkheim, kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ilişkiyi heterojen kelimesiyle ifade etmektedir. Kutsal olan ile kutsal olmayan din dışı dünya mutlak bir şekilde birbirinden ayrılmaktadırlar. Durkheim düşünce tarihinde bu iki alan kadar birbirinden farklı ya da radikal bir şekilde birbirine zıt iki kategorinin bulunmadığını savunmaktadır. Ona göre iyi-kötü arasındaki geleneksel karşıtlık dahi bunun yanında bir hiçtir. Kutsal ve dindışı ayrımı her zaman ve her yerde insan zihni tarafından hiçbir ortak şeyleri olmayan iki ayrı tür veya iki ayrı dünya olarak tasavvur edilmektedir (Durkheim, 2005: 58). İnsan zihni kutsal ve din dışı arasında en ufak bir teması bile derin bir tikslenme ile karşılayacağı için bu iki alan arasında boşluk vardır (Durkheim, 2005: 60).

Durkheim bu çerçeveyi çizdikten sonra dini inançlar hakkındaki ölçütü şöyle ortaya koymaktadır: "*Dini fenomen her zaman bilinen ve bilinmeyen evrenin, var olan ancak kökten bir biçimde bir değerini dışlayan ve her şeyi kapsayan iki cins halinde ikili bir bölünmeyi kabul eden bir şeydir. Kutsal şeyler, yasaklarla korunan ve tecrit edilen*

şeylerdir; din dışı olanlar ise yasakların uygulandığı ve kutsal olandan uzak tutulması gereken şeylerdir. Dini inançlar, kutsalın doğasını, diğer kutsal şeylerle ya da din dışı şeylerle olan ilişkisini dile getiren tasavvurlardır. Son olarak ayinler bir kimsenin kutsal olan şeylere nasıl davranması gerektiğini emreden davranış kurallarıdır” (Durkheim, 2005: 60). Bununla birlikte Durkheim’e göre dinler cemaat düşüncesinden ayrı düşünülemezler. Bu da dinin toplumsallıktan ayrı düşünülmemeyeceğinin bir başka göstergesidir. Bu sebeple Durkheim dini tanımlarken kutsal ve kutsal ayrımı dışında bir de cemaatsel bir birlikteliğin olmasını da şart koşmaktadır. Tüm bunlarla birlikte dinin tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Bir din, kutsalla, yani diğerlerinden ayrılmış ve yasaklanmış şeyle ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları kilise/cemaat diye isimlendiren tek manevi bir toplum haline getirir” (Durkheim, 2005: 67).

Kutsal olan ve kutsal olmayan ayrımı tüm dinlerde ortaktır ve kutsal kabul edilen şeyler bir dinden başka bir dine farklılık göstermektedir. Örneğin Budizm’i din yapan asıl şey dört seçkin hakikat ve bu hakikatlerden kaynaklanan birtakım pratiklerin kutsal kabul edilmiş olmasıdır (Durkheim, 2005: 56). Durkheim’e göre bu ayrım üzerinden din kavramı anlaşılabilir. Ancak “tanrı” kavramı üzerinden dini tanımlamak doğru değildir. Çünkü budizm gibi birçok ateistik dinlerde bir tanrı anlayışı bulunmamaktadır (Durkheim, 2005: 53). Bunun gibi kimi dinlerde tanrısız olan ibadetler ve tanrının kendisinden türediği ibadetler vardır. Dini erdemlerin hiçbiri ilahi şahsiyetlerden kaynaklanmamaktadır. İbadetlerin tek işlevi insanları tanrı ile birleştirmek ya da ona ulaştırmak değildir. Bu sebeple din; tanrı veya ruh fikrinden daha geniştir ve bu terimler üzerinden tanımlanamaz (Durkheim, 2005: 55).

Durkheim’e göre dini güç, toplumun üyelerine ilham ettiği ve onları tecrübe eden zihinlerin dışına yansıtılan ve nesnelleştirilen histen başka bir şey değildir. Nesnelleşecek olan his bir şey üzerine sabitlenmektedir. Bu şey, hislerin kendisinde sabitlenmesinden dolayı kutsal bir şey haline gelmektedir. Herhangi bir nesne kutsallık rolünü oynayabilir. Dolayısıyla kutsal olması imkânsız olan hiçbir şey yoktur. Her şey, dini düşünceyi yaratan duyguların şurada veya burada kendini yerleştirmesine yol açan şartlara dayanmaktadır. Bu sebeple bir şeyin kutsallığı onun kendisinden veya temsil ettiği nesneden kaynaklanmamaktadır. Başka bir ifadeyle bir şeyin kutsallığı o şeyin kendisini meydana getiren unsurlarla açıklanamamaktadır. Bilakis bu kutsallık sonradan dışarıdan ilave edilmektedir. Bu sebeple kutsal bir şey parçalarına ayrıldığında en az bütünü kadar

kutsaldır. Dini düşünce söz konusu olduğunda parça bütüne denktir. Örneğin bayrağın sadece bir parçası bile bütünü kadar vatani temsil etme gücüne sahiptir (Durkheim, 2005: 277-278).

Durkheim'e göre toplumun kendisini tanrılaştırması veya tanrılar yaratma yeteneği vardır. Mesela Malenezya ve Polenezya'da etkili bir insanın manaya (temas ettiği şeye kutsallık veren güç, neye sirayet etse o kutsal sayılırdı) sahip olduğu söylenir ve onun etkisini bu manaya atfederlerdi. Bunun gibi orta çağda krallara tanrı gibi ya da tanrının temsilcisi gibi bir anlam atfedilmesi ve onlara dini bir saygı ile yaklaşılması bu kralların kutsallaşmasına neden olmuştur. Daha genel bir ifadeyle bir insan, yüksek bir şahsiyete sahip olan birinden uzak durur; ona yalnızca birtakım tedbirler aldıktan sonra yaklaşır; onunla konuşurken, sıradan ölümlülerle konuştuğundan farklı bir mimik ve dil kullanırsa dini hislere sahip olacaktır. Durkheim'e göre toplum bu şekilde sadece insanları değil fikirleri de kutsallaştırmaktadır. Eğer bir inanç bütün toplum tarafından ittifakla paylaşılıyorsa o inanç kutsal bir dokunulmazlık kazanacaktır. Bu sebeple onu reddetmek ya da yanlış olduğunu göstermeye çalışmak yasaktır. Tıpkı eski çağlarda olduğu gibi günümüz insanı da birtakım kutsallar ve buna bağlı dini içerikler üretmektedirler. Bu çerçevede Durkheim örnek olarak Fransız devrimini göstermektedir. Fransız devriminin ilk yıllarında toplumsal heyecan ve coşkunun etkisi altında doğaları gereği saf laik, dini olmayan vatan, özgürlük, akıl gibi şeyler kamuoyu tarafından kutsal şeylere dönüştürülmüştür. Bu süreçte bir din kendiliğinden kurulma eğiliminde olmuştur. Öyle ki Fransız devrimi kendi dogmalarını, sembollerini, mihraplarını ve bayramlarını ortaya çıkarmıştır (Durkheim, 2005: 260-261).

Durkheim'e göre toplumun kutsallar yaratma yeteneği semboller üzerinden de gerçekleşmektedir. Bir şeyin bireyde uyandırdığı hisler, kendiliğinden onu temsil eden bir sembole nakledilebilir. Bu durum bir "bulaşma (contagiously)" şeklinde ötekine geçer. Böylece sembol bir şeylerin yerini alarak ortaya çıkan heyecanlar sembollere nakledilirler. Sevilen korku duyulan ve saygı gösterilen o sembolün kendisi olur. Örneğin bayrağı için ölen bir asker aslında vatani için ölmektedir. Bayrağın kendi başına hiçbir değeri olmayan, yalnızca temsil ettiği gerçekliği akla getiren bir sembol olduğunu düşünmeyen bir asker düşmanın eline geçen bayrağını geri almak için öldürülmeyi göze alabilir. Böylelikle bir sembol olarak bayrağın kendisi doğrudan doğruya bir eylemin gerekçesi olabilmektedir (Durkheim, 2005: 268).

Buraya kadar aktarılan görüşler özetlenirse, Durkheim dini anlamak için en ilkel ve basit dine dönmemiz gerektiğini düşünmüştür. Bunun için bazı Avusturalya kabilelerinin totem denilen dinlerini incelemiştir. Durkheim'e göre bitki ve hayvan şeklindeki totemler maddi olmayan toplumsal gücün sembolleridir. Bu maddi olmayan güç toplumsal bilinci ve vicdanı oluşturmaktadır. Bu açıdan Durkheim'e göre dinin kaynağı toplumsal bilinç ve vicdandır. Toplumsal bilincin/vicdanın kaynağı ise bir şeyleri kutsal ve kutsal olmayan şeklinde ayıran toplumun kendisidir. Durkheim din olgusunu nedensel açıdan bu şekilde açıklamaktadır. İşlevsel açıdan ise dinler toplumsal dayanışmayı sağlamaktadır. Toplumsal dayanışma var olduğu sürece dinlerde var olacaktır. Çünkü toplum belli kutsallar etrafında ortak duygu ve bilince sahip olmaktadır. Durkheim'e göre modern gelişmiş dinlere rağmen tüm dinlerin özü nedensel ve işlevsel açıdan aynıdır (Güneş, 2011: 103; Ritzer ve Stepnisky, 2019: 211).

Başka bir ifadeyle din, tanrı ve kutsal olan her şey toplum icadıdır. Durkheim, bunun ilkel toplumlarda çok açık bir şekilde belli olduğunu, modern toplumların karmaşık yapısının bu gerçeği perdelemesine rağmen aynı durumun bugün de geçerliliğini koruduğunu düşünmektedir. Durkheim'in dini toplumun kendi kendini üretme ve temsil biçimi olarak ele alması, onun gerçek anlamda; kutsal, tanrı ve toplumu tek ve aynı kabul ettiği yorumuna neden olmuştur (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 103).

Durkheim dini fenomenleri inançlar ve ayinler diye ikiye ayırmaktadır. İnançlar, bir takım zihinsel tasavvurlardan oluşurlar ve düşünceyle ilgilidirler. Ayinler ise özel birtakım eylem biçimleridirler (Durkheim, 2005: 56).

Durkheim, dini hayatın kökenlerini, anlamını ve tüm farklılıklarına rağmen en karakteristik yönlerini tespit etmenin ayin ve ritüelleri incelemekten geçtiğini düşünmektedir. Durkheim bu ritüelleri incelerken onları "Negatif Ayinler" ve "Pozitif Ayinler" olarak ikiye ayırmaktadır (Durkheim, 2005: 357). Durkheim'e göre dinin "yasak" ve "haram" olarak nitelediği kısmı olan Negatif Ayinler Pozitif Ayinlere gitmenin ön koşuludur. Durkheim, Negatif Ayinler sayesinde yasaklara uyan bireylerin aşağılık emellerden kurtulup kutsal olana yaklaşacağını belirtmektedir (Durkheim, 2005: 369). Durkheim'e göre Pozitif Ayinler insanların kutsal ile olan ilişkisini düzenleyen ayinlerdir. Durkheim, bunu kökeni ilkel dinlerden başlayıp gelişmiş modern dinlere kadar devam eden "kurban" ibadeti üzerinden örneklendirmektedir (Durkheim, 2005: 387).

Durkheim'e göre dini ayinler de yalnızca bir araya gelen insan grupları arasında doğan hareket tarzlarıdır. Ayinler etrafında toplanan bu grupların hedefi, bu grupları meydana getirmek, onları devam ettirmek veya yeniden yaratmaktır (Durkheim, 2005: 27).

Durkheim, dinin sadece toplumsal değil fertler üzerinde de birtakım faydalara neden olduğunu düşünmektedir. Durkheim'e göre kendi tanrısının veya dininin yolunda giden bir inanan, yalnızca inanmayanın göremediği birtakım hakikatleri göremeyen bir kişi değil, aynı zamanda inanmayana göre daha güçlü bir insandır. Çünkü inancı sayesinde zorluklara tahammül etme ve onların üstesinden gelme açısından iradesi daha kuvvetlidir. Fertler din sayesinde dünyevi acılara galip gelmektedirler. Yine fertler, kötülüğü hangi şekilde düşünürse düşünsün ondan kurtulacağına inanmaktadır. Çünkü imanın birinci maddesi imanla kurtuluşa inanmaktır. Fertler, yüce anlamlar yükledikleri birtakım semboller ve ibadetleri sürekli tekrar ederek onlarla ortaya çıkan enerjiyle kendi iç hayatlarını birleştirirler. İbadetleri tekrar tekrar yapmak manevi açıdan fertleri yenileyecektir. Durkheim bu sebeple bir dine inanan ve ibadetlerini yerine getiren kimsenin o ibadetlerle mutluluk, iç huzuru, sükûnet ve coşkunluk hislerini canlı tuttuğunu düşünmektedir (Durkheim, 2005: 489).

Durkheim'e göre yanlış olan hiçbir din yoktur. Bütün dinler kendilerine göre doğrudurlar. Sadece gelişmişlik düzeyine göre dinler arasında hiyerarşik bir sıralama yapılabilmektedir. Bazı dinler zihinsel yetenekler ile fikir ve hisleri daha zengin bir şekilde harekete geçirmeleri açısından ve daha dikkatli bir şekilde inançlarını sistemleştirmeleri açısından diğerlerinden üstündürler. Ancak Durkheim'e göre özellikleri ne kadar farklı olursa olsun bütün dinler eşit derecede dindirler (Durkheim, 2005: 19).

Durkheim, toplumun peygamberler ya da azizler dediği kişilerin ise dini bilinçleri istisna bir şekilde duyarlı olan insanlar olduğunu savunarak onların patolojik bir sinirsel rahatsızlığa sahip olduklarını iddia etmektedir. Bu fizyolojik eksiklikleri ise onları büyük dini rollere hazırlamaktadır (Durkheim, 2005: 274).

Durkheim'e göre dinleri toplumlar ürettiği için sürekli var olacaklardır. Ona göre dinler sonsuza kadar devam edeceği gibi insanlık yeni dinler icat edecektir. Toplumlardaki yaratıcı coşkunluk içerisinde sürekli yeni fikirler ve bunlara bağlı olarak insanlığa bir süre için hizmet edecek yeni dini formüller bulunacaktır (Durkheim, 2005: 501).

2. 6. Gökalp Sosyolojisi

Ziya Gökalp'in doğduğu ve yaşadığı dönemde Batıda Pozitivist felsefe hakimdir. İlk olarak Saint Simon tarafından kullanılan Pozitivizm kavramı daha sonra August Comte tarafından sistemleştirilmiştir. Pozitivizme göre gerçek bilginin tek kaynağı ölçülebilen ve gözlenebilen bilimsel bilgidir. Pozitivizm, bilim ile sadece fiziki olayların değil insan ve insanı ilgilendiren tüm meselelerin açıklanabileceğini savunmaktadır (Ballıkaya, 2015: 89). Pozitivizme göre insan zihni doğayı ve eşyanın mahiyetini tespit edemez. Ancak doğaya ve şeylere dair edindiği izlenimler arasındaki objektif ilişkileri kavrar. Bu yönüyle bilginin tek kaynağı kendisi hakkında bir izlenim edinebildiğimiz şeylerdir. Bu sebeple pozitivizm metafizik ve teolojik her türlü bilgiyi reddetmektedir (Ülken, 2007: VIII).

Pozitivizm Osmanlıya bilim yoluyla değil edebiyat yoluyla girmiştir. İttihat ve Terakkiyi kuran genç Türkler pozitivizmle ilgilenmişler ve bu düşüncenin Osmanlı'daki taşıyıcıları olmuşlardır. İttihatçı aydınlar Avrupa'da da henüz yeni olmasına rağmen pozitivizmi bilimsel olarak inceleyip araştırarak değil "nakilcilik" şeklinde almışlardır. Pozitivizmi uygulayacak bilimsel araştırma enstitüleri olmadığı için Pozitivizm bu dönemde en çok sosyal bilimlerde etkili olmuştur. Bu dönemin aydınlarının en önemli gündemini din, ahlak, siyaset, iktisat, hukuk ve bilim konularını ihtiva eden "içtimai mesele" oluşturmaktadır. Bunlar arasında toplumsal olayları ilgilendiren iki hâkim yaklaşım materyalizm ve pozitivizm idi. Ancak bu konuları toplumun tepkisini çekmeden ve kamuoyunda öfke uyandırmadan ifade etmek o günün şartlarında oldukça zordur. Bu çerçevede toplumun değerlerini "muhafazakâr" bir bakışla ele alan ve hâkim yönetici sınıfın yapmak istediği reformlara uygun zemin oluşturan bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Böylesi bir ihtiyacın olduğu tarihsel koşullar altında Ziya Gökalp'in sosyal pozitivizmi ortaya çıkmıştır. Gökalp, Türkçülük hareketini İslamcılık ve Batıcılıkla birleştirerek dönemin ihtiyaçlarına uygun bir ideoloji yaratmaya çalışmıştır. Bunu yaparken bilimsel dayanak noktası sosyoloji olan Gökalp'in sosyoloji anlayışı ise sadece A. Comte ve E. Durkheim'in temsil ettiği anlayışa dayanıyordu (Ülken, 2007: X-XI).

Gökalp'in modernleşme anlayışına göre bilim, bilimsel yöntem ve teknikler tamamen Batıdan alınmalıdır. Gökalp, toplumda milliyet bilincini uyandırmak için Osmanlı tarihine karşı İslamiyet öncesi eski Türk tarihini, Batı edebiyatına karşı ise Türk folklorunu kaynak olarak almıştır. Gökalp, mevcut toplumun bin senelik geçmişini anlamak, mevcut dilin ve dinin mahiyetini kavramak, bilim ve felsefe terimlerimize yeni

kökler bulmak amacıyla İslam üzerinde araştırmalar yapılması gerektiğini düşünmüştür (Ülken, 2007: XVII-VIII).

Ziya Gökalp'in toplum, kültür ve din meseleleri hakkındaki görüşleri çağının pozitivist ideolojisi ışığında şekillenmiştir. Pozitivizm, salt gerçeğin, şeylerin ve olayların nedenlerini aramaktan çok yalnızca görünen gerçek hakkında bilgi edinmeyi amaçlayan bir ideolojidir. Pozitivizmin öncülerinden Auguste Comte, pozitivismi sınıfların uzlaşmasına dayanan toplumsal ahenk ve uyum fikri etrafında yorumlamıştır. Aynı şekilde Ziya Gökalp'in sosyolojik düşüncesi Comte gibi pozitivist bir sosyolog olan Emile Durkheim'in etkisi altında şekillenmiştir. Durkheim, Marks'ın sınıf çelişkilerine dayanan tarihsel materyalizm fikrinin karşısına "toplumsal bilinç" kavramı ile çıkarak çatışma yerine toplumsal ahenk ve uyumu savunmuştur (Ergun-1983: 2161-2162).

Dönemin diğer aydınları gibi Gökalp'in de sosyolojik görüşleri ve eylemleri siyasetle yakından ilgilidir. Bu dönemde Gökalp sosyolojisi dahil genel olarak Türk sosyolojisi siyasetin yedeğinde bir gelişim göstermiştir. Bu sebeple batılılaşma, determinist bir bilim anlayışına bağlılık, merkezîyetçi-devletçi bir görüşe sahip olmak ve siyasetle ilişkili olması Gökalp sosyolojisinin de karakteristik özelliklerindedir (Gurbetoğlu, 2021: 295). Bu çerçevede Gökalp bir taraftan Darülfünunda sosyoloji alanında akademik çalışmalar yürütürken diğer taraftan İTC'nin yönetim kurulu üyesi olarak siyasetle aktif bir şekilde ilgilenmiştir. Gökalp, sosyolojik açıdan geliştirdiği kuramsal değerlendirmelerini Türkçülük paydasında siyasetle bütünleştirmiştir (Gurbetoğlu, 2021: 297).

Böylelikle Gökalp siyasi eylemlerini bilimsel bir kuramda temellendirmek için Durkheim'in sosyolojik kuramını benimsemiştir. Başka bir ifadeyle Durkheim sosyolojisini kendi siyasi fikirlerini sistemleştirmek için bir araç olarak kullanmış ve Durkheim'in toplumsal dayanışma ve birlikteliğe dayanan ahlak anlayışını olduğu gibi benimsemiştir. Bu çerçevede Gökalp'in kültür ve kültürle ilgili bütün toplumsal meselelere yaklaşımı Durkheim'in pozitivist sosyolojisine dayanmaktadır (Ergun-1983: 2162). Nitekim Gökalp'in bilim adamı niteliğini, Durkheim'in bir takipçisi olmasına rağmen onun ortaya koyduğu Sosyoloji biliminin yöntem ve kurallarını Türk toplumuna uyarlama başarısı ve yeteneğinde aramak gerekmektedir (Türkdoğan, 1978: 11).

Gökalp, din, dil, iktisat, sanat, siyaset gibi toplumsal meseleleri ele alırken Durkheim sosyolojisini tercih etmektedir. Gökalp, bütün bu toplumsal hadiseleri üretim aletlerinin değişimine bağlayan Marksist anlayışı reddetmektedir. Gökalp, toplumsal alt yapıyı

iktisat ile açıklayan Marks'ın bu düşüncesinin iktisat dışındaki dil, din, sanat, siyaset gibi kurumları tamamen etkisiz bir gölge olarak kalmasına neden olduğunu düşündüğü için eleştirmektedir. Bunun yerine Durkheim'in dil, din, ahlak, sanat, siyaset, iktisat gibi her bir kurumu belli bir toplumsal gerçekliğe yaslayarak ele alan Durkheim'in görüşünü tercih etmektedir. Çünkü Durkheim, her bir toplumsal kuruma objektif bir gerçekçilikle yaklaşmaktadır. Bu sebeple Gökalp'e göre toplumu ele alırken Marks'ın iktisada ayrıcalık tanıyan yaklaşımının tersine her bir toplumsal olguyu kendi gerçekliğinde ele almak gerekmektedir. Marks'ın tarihsel materyalizmi karşısında Gökalp, kendi görüşlerini Durkheim sosyolojisinden hareketle "içtimai mefkurecilik" kavramsallaştırmasıyla konumlandırmaktadır (Gökalp, 2019a: 71-72).

Gökalp'in sosyoloji anlayışını ve görüşlerini etkileyen en önemli fikirlerden birisi ise toplumsal evrim (social evolution - tekamül) teorisidir. 19. yüzyılda Darwin'in biyolojide ortaya koyduğu evrimci (tekâmülcü) görüşler sosyal bilimlere ve topluma Herbert Spencer tarafından uyarlanmıştır. Bu anlayışa göre toplumlar ve kültürler hep daha ilkel aşamadan daha gelişmiş, daha iyi ve daha mükemmel bir aşamaya doğru determinist bir şekilde ilerlemektedir. Örneğin dönemin kimi Etnografları, bu anlayış çerçevesinde toplumların sırasıyla vahşet, barbarizm ve uygarlık çağına doğru evrildiklerini savunmuşlardır. Yine evrimci bir yaklaşımla Auguste Comte pozitivism fikrini belirlemiştir. Gökalp'in kendisinden çokça etkilendiği Emile Durkheim'de kendi fikirlerini toplumsal ilerlemeci bir biçimde ortaya koymuştur. Durkheim'e göre toplumlar, sahip oldukları dayanışma biçimine göre mekanik toplumlardan organik toplumlara doğru evrilmektedirler (Türkdoğan, 1978: 11-13). Gökalp'te, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylıca ortaya konulacağı gibi, Durkheim'in bu evrimci toplum anlayışını alarak geliştirmiştir. Gökalp, ilkel toplumları klandan millete doğru evrileceğini düşünmüştür. Milletlerin ise Teokratik Milletlerden Kültürel Milletlere doğru evrileceğini savunmuştur (Türkdoğan, 1978: 17-18).

Gökalp, bireylerin toplum tarafından toplumsallaştırılmasını toplumun bekası için elzem olarak görmüştür. Gökalp'in birey hakkındaki görüşleri de toplumsal evrim görüşüne uygun olarak şekillenmiştir. Nitekim Gökalp, toplumun geliştirilmesi süreci içinde, insan doğasının da mükemmelleşebileceği varsayımına dayanmaktadır. Gökalp, bu noktada Rousseau'nun doğa durumundaki insanın temelde iyi olduğu ve ancak toplum tarafından bozulup yozlaştırılabileceği görüşüne yakın bir yaklaşım içindedir (Parla, 2018: 95-96).

Nitekim Gökalp, tekamülün ise mefkureler ile sağlanacağını savunarak mefkureler sayesinde iyiye doğru evrilen bir gelecek öngörmektedir. Gökalp, bu konudaki görüşlerini Birinci Dünya savaşı sırasında savaşın geçici olduğu, mefkureler ve tekâmül sayesinde toplumun savaşın yarattığı acı ve buhranlardan kurtulacağını belirterek ortaya koymaktadır. Gökalp'e göre "İnsanları kurtaracak, mefkuredir. Mefkure her memleketi bir cennet yapacak. Her millet kendi cennetinde hür ve mes'ud yaşayacak. İstikbalde artık haksızlık, adaletsizlik, hürriyetsizlik yoktur. Kin, husumet, tama', hased yoktur. Ferdler birbirini sevecek. Milletler birbirini sevecek. Dinler birbirini sevecek... Fenalık kalmayacağı için, polis, jandarma, mahkeme bulunmayacak. Kimse kanaatinden dolayı mücrim tanılmayacak" (Göçgün, 1992: 112-113). İlkelden gelişmişliğe doğru devam eden gelişmişlik çizgisini cennet ile cehennem arasındaki köprüye benzeten Gökalp'e göre İnsanlık ilerleme ve tekamüle doğru gitmektedir. Gökalp, bu sebeple var olan savaşların sebep olduğu sıkıntı ve acıların geçici olacağını belirtmektedir (Gökalp, 1989: 444).

2. 6. 1. Gökalp'in Sosyoloji Yöntemi

Gökalp'in kültür, din ve diğer toplumsal meselelerle alakalı görüşlerini ele almadan önce Gökalp'in bu görüşleri kendisiyle ortaya koyduğu sosyolojik yöntemini anlamak gerekmektedir. Gökalp kendi sosyolojik yöntemini milliyetçilik ideolojisini kurarken ortaya koymaktadır. Bunu yaparken Durkheim'den tercüme ettiği bazı temel kavramları araştırdığı bağlama uyarlayarak tercüme etmiştir. Gökalp kendi milliyetçilik düşüncesinin köşe taşları olan kavim, millet ve kültür meseleleri hakkındaki sosyolojik incelemelerini yaparken kullandığı sosyolojik yöntemini 1913 yılında Milli Tettebular Mecmuasında yayınladığı "Bir Kavmin Tedkikinde Takib Olunacak Usul" adlı makalesinde açıklamaktadır. Durkheim sosyolojisini takip ettiği için ortaya koyduğu yönteminin Durkheim'den mülhem olduğunu bu makalesinde açıkça ifade etmektedir (Gökalp, 1977a: 16).

Gökalp'te Durkheim gibi zihinsel ön kavramsallaştırmalardan dışsal gerçekliğe doğru gidilmesi yerine, zihindeki tasavvurların dışarıdaki gerçekliğe uygun olarak şekillenmesi gerektiğini savunarak realist bir tavır almaktadır. Bu nedenle Gökalp, kendi sosyolojik yöntemini ortaya koyarken toplumsal olayların realitenin bir parçası olduğunu önemle vurgulamaktadır (Gökalp, 1977a: 5).

Gökalp, bilim insanının görevinin hakikati bulmak olduğunu belirterek pratik endişelerden uzak kalarak bilim yapmak gerektiğini, pratikteki uygulamaların bilimin hedefi değil bir sonucu olduğunu belirtmektedir (Gökalp, 1977a: 3-4). Ancak, bilimsel yöntemini ortaya koyduktan sonra bu bilimsel yöntemle Türklüğün incelenip hangi istikamete yöneleceği ve ne gibi araçlarla Türklüğü yüceltmek gerektiğinin anlaşılabilirliğini ifade etmiştir (Gökalp, 1977a: 16). Gökalp'in bu yaklaşımı, siyasal düşüncesinin bilimsel gerçeklerden önce geldiği şeklinde eleştiriler almasına neden olmuştur (Ergun-1983: 2162). Gökalp'in yöntemini tüm eleştirilere rağmen olumlu bir yaklaşımla ele alan İnalçık'a göre ise toplumsal olguları tam bir nesnellik içerisinde ele alan bir metoda sahip olması Gökalp'a kendi kuşağı içerisinde güvenilir, pozitivist bilim adamı ve yol gösteren hoca ayrıcalığı kazandırmıştır (İnalçık-2005).

Gökalp, Durkheim gibi toplumsal olayları nedensel ve işlevsel olarak ele almak gerektiğini belirtmektedir. Gökalp'e göre toplumsal olaylar kendilerinden önceki yine birtakım toplumsal nedenlerden kaynaklanarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte toplumsal olaylar, topluma faydalı ve zararlı olabilecek birtakım işlevlere sahip olabilirler. Gökalp toplumsal olay ve olguların toplum nezdinde bir değerinin olduğunu da belirtmektedir. Toplumsal hadiselerin toplum nezdindeki önemini anlamada istatistik yöntemini kullanmak gerektiğini belirtmektedir. Örneğin bir toplumda cinayet vakalarına ne kadar çok rastlanıyorsa orada insan hayatının çok değerli olmadığı anlaşılabilir. Veya bir toplumdaki boşanma oranlarının o toplum vicdanında nikah bağının kutsallığının ne derece önemli olduğuna dair bizlere bir fikir vereceğini belirtmektedir. Tüm bunlardan sonra Gökalp, toplumsal olayları gerçekliğin maddi, biyolojik veya psikolojik boyutunda değil toplumsal boyutunda aramak gerektiğini belirtmektedir. Toplum hayatının ise toplumsal olgular ve toplumsal gruplar ile açıklanabileceğini belirten Gökalp, kendi sosyolojik yöntemini üzerine inşa ettiği bu iki esası şöyle ortaya koymaktadır: “Bunların haricinde cemiyet hayatında göreceğimiz yegane hadiseler “zümre (groupe)” ve “müessese (institution)”lardır” (Gökalp, 1977a: 8).

Gökalp, toplum hayatını “zümre” kelimesiyle tercüme ettiği grup kavramı ve Durkheim'in toplumsal olgu kavramına uygun olarak tanımladığı kurum anlamına gelen “müessese” kavramı ile açıklamaktadır.

2. 6. 2. Toplumsal Olgular

Durkheim, toplumsal olgu kavramını “Birey üzerinde dışarıdan bir baskı uygulama yetisine sahip veya bireysel tezahürlerinden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş, sabit veya değil, her eyleyiş biçimi toplumsal bir olgudur” şeklinde tanımlamaktadır (Durkheim, 2004: 67). Başka bir ifadeyle “eyleyenlerin dışında olan ve onları zorlayıcı olan toplumsal yapılar ve kültürel normlar ve değerlerdir” (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 78).

Gökalp, Durkheim’in toplumsal olgu kavramını müessese kavramıyla ifade etmiştir. Gökalp, müessese kavramını, “bireyin ait olduğu grupların bireye isteyerek veya zorla, bireyin dışında kabul ettirdiği anlayış, kavrayış ve eyleyiş biçimleri” olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte dini inançlar, ibadetler, hukuk ve ahlak kuralları, dil, sanat, iktisat ve bilimsel tekniklerin hepsinin birer kurum olduğunu belirtmektedir (Gökalp, 1977a: 9). Nitekim Durkheim’de kendi yönteminde olguları “kurum” kavramıyla da ifade etmiştir. Durkheim yeterince billurlaşmış toplumsal olguları “kurum” kavramı ile ifade edebileceğimizi belirterek sosyolojinin araştırma konusunun ise kurumların kökenleri ve işlevlerini incelemek olduğunu belirtmektedir (Durkheim, 2004: 37).

Gökalp, toplumsal kurumların/olguların toplumsal hayatın kemikleşmesi ve billurlaşması olduğunu belirtmektedir. Billurlaşan toplumsal hayat ise ancak toplumsal temsiller ve bu temsiller olarak ortaya çıkan değer yargılarından oluşmaktadır (Gökalp, 1982b: 56).

Toplumsal olgular, şeyler halinde kristalize olan toplumsal hadiseler oldukları için objektif bir yöntemle incelenmeye müsaittirler. Gökalp, bundan dolayı Durkheim’in Sosyolojik Yöntemin Kuralları adlı eserinde toplumsal olguları öncelikle ele aldığını belirtmektedir. Durkheim’in her olguda toplumsal bir tere’î/temsil (representation) gördüğünü belirten Gökalp, aslında Durkheim’e göre sosyolojinin asıl araştırma konusunun, toplum vicdanında şuarsuz bir şekilde bulunan duygular (opinion) olduğunu belirtmektedir. Toplum vicdanı toplumsal olgular ve fertlerde yarattığı canlı duygular üzerinden şuarlı bir hale gelmektedir. Gökalp, “opinion” kavramını “hissiyat-ı amme” ve “örf” şeklinde farklı farklı tercüme ederek Durkheim’in ilk zamanlarında sosyolojiyi “olgular bilimi” olarak kabul ederken sonrada sosyal duygular bilimi (science de l’opinion) olarak kabul ettiğini belirtmektedir (Gökalp, 1981a: 79, 124). Nitekim

Durkheim, William Wundt'un zihnin dış dünyadaki tezahürlerini incelediği ve Volkerpsychologi (halk psikolojisi) adını verdiği yaklaşımını benimsemektedir. Wundt'un halk psikolojisinde incelediği dil, din ve mitler gibi inceleme nesnelere Durkheim'in toplumsal temsiller kavramına çok benzemektedir ve onun sosyolojideki inceleme nesnelere oluşturmaktadır. Durkheim, bu çerçevede sosyolojiye "kollektif/sosyal psikoloji" denmesinde bir sakınca görmemiştir (Arkonaç, 2010: 109).

Gökalp, toplumsal olguların bireyin dışında ve onu zorlayıcı bir etkiye sahip olmasını i'caz (prestige) kavramı ile ele almaktadır. Gökalp'e göre tamamen sosyalleşmiş olan ve toplumsal olgulara (kurum) aykırı şekilde davranmayan bireyler toplumsal olguları ancak duyularıyla hissedebilmektedirler. Ancak bireyler yeterince toplumsallaşmadığında ya da toplumda hâkim olan olgulara aykırı hareket ettiklerinde bu olguların zorlayıcı gücünü hissetmektedirler. Toplumsal olguların bireyler üzerinde zorlayıcı bir güce sahip olması onların toplum vicdanına uygun olmaları dolayısıyladır. Toplum vicdanı değişirse toplumsal olgular bireyi üzerindeki i'caz kuvvetini kaybetmektedir (Gökalp, 1981a: 77).

Gökalp'e göre bütünü kendisini oluşturan parçalardan ayrı bir varlık olması gibi toplum da kendisini oluşturan bireylerin sayısal bir toplamı değil, bireysel bilinçlerin kaynaşmasıyla meydana gelmiş -nevi şahsına münhasır (sui generis)- bir gerçekliktir. Toplum, biyolojik, fiziksel ya da başka herhangi bir maddi gerçekliğe sahip olmayıp bireylerin dışında olan müstakil bir varlıktır (Gökalp, 1981b: 30).

Gökalp, "toplanma" eyleminin toplumsal olguların yaratıcısı olduğunu belirtmektedir. Toplanma işleminin yaratıcı bir vasfı olduğunu savunan Gökalp, toplanmadan toplumsal olgu şeklinde bir gerçekliğin çıktığı gibi genel evrimsel sürecin en önemli etkeninin de toplanma eylemi olduğunu belirtmektedir. Gökalp "Bütün parçanın toplamından büyüktür." ilkesinin toplanma eyleminin en önemli özelliği olduğunu belirterek Durkheim'in sosyolojiyi bu felsefi ilke üzerine kurduğunu aktarmaktadır. Bütün hayatı bu ilke ile açıklayan Gökalp'e göre elektronların toplanmasından kimyevi parçacıklar, parçacıkların toplanmasından ilk canlı hücreler ortaya çıkmıştır. Hücrelerin toplanmasından ise organlar oluşmuştur. Sinirsel faaliyetlerin toplamından ferdi ruh, ferdi ruhların toplanmasından ise toplumsal bilinç/vicdan meydana gelmiştir. Gökalp, elektrondan toplum vicdanına gelinene kadar oluşan her yeni bütünü kendisini oluşturan parçalardan farklı bir varlık olduğunu belirterek bu durumu bir derenin yatağının genişleyerek çayları, çayların genişleyerek ırmakları oluşturmalarına

benzetmektedir. Gökalp, her bir aşamaya ait gerçekliğin kendisinden alt düzeydeki bir gerçeklikle açıklanmasının yanlış olduğunu belirtmektedir. Örneğin Biyolojinin kanunları ile bireysel psikoloji, psikolojinin kanunları ve kendi gerçeklikleri ile de sosyolojik meseleleri izah etmek doğru değildir (Gökalp, 1982b: 76-77; Gökalp, 1981a: 86-88). İnsan, yaratıcı toplanma ile ortaya çıkan biyolojik, fiziksel, psikolojik ve sosyolojik gerçekliklere sahip bir varlıktır ve birbirine indirgenemeyen bu dört gerçekliği de kapsamaktadır (Gökalp, 1981a: 89). Bu sebeple sosyoloji bilimi, sosyolojik kanunları toplumsal gerçekliğe dayanan olaylarda arayarak bilimsel bir metotla hareket etmektedir (Gökalp, 1981a: 81).

Gökalp, tüm toplumsal hadiseleri ve toplumsal vicdan/bilinç (conscience sociale) kavramını toplanma eylemi ile açıklamaktadır. Gökalp'e göre toplumsal vicdan, doğrudan doğruya algılanabilen ve ampirik olarak gözlemlenebilen bir toplumsal olgudur (Parla, 2018: 94).

Gökalp'e göre toplanma hali bir fabrikaya benzetilirse, bu fabrikanın ham maddelerini ise toplumsal olaylar oluşturmaktadır. Toplumsal bir coşkudan kaynaklanan etki ve tepki dolayısıyla eriyerek eski halinden bir eser kalmayan toplumsal olaylar, yepyeni bir varlık meydana getirirler. Bu yeni varlık toplumsal bilinç/vicdandır. Her bütünün kendisini oluşturan parçalardan farklı bir şey olması gibi toplumsal bilinçte kendisini oluşturan bireysel bilinçlerin toplanması sonucu yepyeni bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Gökalp, bireysel vicdan ile toplumsal vicdanın ilişkisini can ve ruh kavramları üzerinden kurmaktadır. Bu açıdan bireydeki bedensel ve psikolojik olayların toplamını "can" kavramıyla, toplumsal olayların toplamını ise "ruh" kavramı ile ifade etmektedir. Örneğin "hayvanların canı var, ruhu yok" denildiği zaman insanın hem canlı hem ruh sahibi bir varlık olarak hayvanlardan ayırt edileceğini belirtmektedir. Gökalp bu açıdan ruh kavramının, dini, ahlaki, sanatsal, mantıki ve iktisadi bilinçlerin toplamı olup milli kültürün fertteki bir yoğunlaşması veya tezahürü olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı bir çocuk dünyaya geldiği zaman beraberinde dini, lisani, ahlaki, sanatsal veya iktisadi bir bilinç getirmemektedir. Bu vicdanları bireye toplumun kendisi vermektedir (Gökalp, 1981a: 41-43).

Gökalp'e göre hiçten hiçbir şey çıkmadığı gibi toplumsal ruh şeklinde de adlandırdığı toplumsal vicdanın bireyin kendisinden kaynaklanmadığını ya da görünmeyen bir alemden ve yüksek bir makamdan nazil olmadığını belirtmektedir. Aksine toplumsal vicdan, bireysel vicdanların kaynaşması sonucu ortaya çıkmaktadır. Bireysel ruhların

birbirleriyle kaynaşıp erimesi sonucunda ortaya çıkan bu yeni varlık, onu oluşturan parçalardan farklı bir mahiyettedir. Toplumsal gerçeklik de bu şekilde oluşan toplumsal vicdana dayanmaktadır (Gökalp, 1981a: 85-86).

Gökalp, Durkheim gibi toplumu fertlerin üstünde, kendi başına müstakil bir varlık olarak ele almaktadır. Toplumu toplumsal vicdan kavramı üzerinden açıklayan Gökalp'e göre Toplum, fertlerin ortak duygu, düşünce ve iradelerinin toplamı olan toplumsal vicdandan ibarettir. Toplum bireylerin bir araya gelmesiyle oluşmamaktadır. Aksine bütünü kendisini oluşturan parçalardan farklı olması gibi toplumda kendisini oluşturan bireysel bilinçlerin toplamı olan toplumsal vicdandan ibaret olup bireylerin dışında ayrı bir varlığa sahiptir. Bireyler kendilerini aşan ve gözle görülmeyen bu manevi gücün toplum olduğunun farkına varamadıkları için onu doğüstü varlıklarla açıklamışlardır (Gökalp, 1980: 171).

Bu noktada Durkheim düşüncesinde toplumsal bilinç/vicdan (conscience collective) kavramının zamanla önemini yitirdiğini ve yerini toplumsal temsil kavramına bıraktığını belirtmek gerekmektedir (Ritzer ve Stepanisky, 2019: 84). Ancak Durkheim'den farklı olarak Gökalp düşüncesinde ise toplumsal bilinç/vicdan kavramına önemli bir anlam yüklenmiş ve "toplumsal bilinç/vicdan" kavramı daha çok "milli bilinç/vicdan" şeklinde ele alınmıştır (Yenen, 2017: 75).

Gökalp, toplumsal vicdanın bireysel vicdanlardan müteşekkil, ancak onlardan ayrı bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir (Gökalp, 1981a: 95). Ancak bu gerçeklik, doğüstü ya da görünmeyen bir aleme ait bir niteliğe sahip değildir. Toplumsal vicdan toplumun ortak duygu ve fikirleridir. Bu ortak duygu ve fikirler ise toplumsal olgular yoluyla görünür hale gelmektedirler. Gökalp, "conscience" kavramının hem vicdan hem bilinç/şuur anlamına geldiğini, Fransızların Psikolojide bilinç anlamında Sosyolojide ise vicdan anlamında kullandıklarını belirtmektedir. Gökalp'e göre Toplumsal vicdan aynı zamanda toplumdaki değer yargılarını duymak melekesidir. Toplumda bir meselenin kutsal olarak tanıtılması "dini", iyi tanıtılması "ahlaki", şanlı tanıtılması "siyasi", adil telakki edilmesi "hukuki", fasih addolunması "lisani", güzel görülmesi "sanatsal", değerli kabul edilmesi "iktisadi" ve doğru kabul edilmesi ise "mantiki" değer yargılarını oluşturmaktadır. Toplum vicdanı bu değer yargılarının toplumda ortak olarak kabul edilmesini ifade etmektedir. Değer yargıları, atfedildikleri şeyler üzerine dışarıdan konulmuş (superpose) ve sonradan ilave olunmuş (surajoute) yani aşkın (transcendant) niteliklerdir. Tüm değer yargılarını üreten toplumun kendisidir. Bu çerçevede toplumsal

bir gerçekliğe dayanan bu değer yargılarını bireyler doğuştan getirmemektedirler. Toplum ise bu değerleri kendisinden hariç hiçbir kaynaktan almamaktadır. Bu değer yargılarının tek kaynağı toplumdur. Toplumun hakiki cevheri bu değer yargılarından ibarettir. Toplumsal vicdan, bireye nazaran objektif olan bu değer yargılarının bireysel vicdanda yaşaması melekesidir. İş bölümünün henüz ortaya çıkmadığı ve ortak duyguların hâkim olduğu toplumlarda toplumsal değer yargıları, toplumun bütün bireylerinde ortak olduğu için bu duruma toplumsal vicdan (*conscience collective*) denilmektedir (Gökçalp, 1981b: 130-132; Gökçalp, 1981a: 80).

Durkheim'e göre toplumsal vicdan toplumun sahip olduğu mekanik ya da organik dayanışma biçimine göre değişmektedir. Mekanik dayanışmanın hakim olduğu eski toplumlarda toplumsal vicdan çok güçlü iken, organik dayanışmanın hakim olduğu modern toplumlarda ise toplumsal vicdan zayıflamıştır (Marshall, 1999: 420). Gökçalp'te buna işaret ederek toplumsal iş bölümünün oluşmadığı mekanik toplumlarda toplumsal bilincin güçlü bir biçimde birey üzerinde etkili olduklarını belirtmektedir. Gökçalp, bu modern öncesi dönemlerde "yalnız maşeri vicdandan doğan maşeri müesseseler ve mefkureler mevcut olabilirdi" demektedir (Gökçalp, 1980: 109). Gökçalp'e göre toplumsal vicdanın oluşmasını toplumda meydana gelen felaketler ve bunalımlar tetiklemektedir. Toplumsal vicdan meydana geldikten sonra toplum, kendi vicdanının varlığını, birliğini hisseder ve bu vicdanın temsilcileri olan liderlerin ortaya çıkmasını sağlar. Örneğin fil vakasına kadar Araplarda büyük liderler çıkmamıştır. Fil vakasında yabancı bir kavmin gerçekleştirdiği istila Arapların başına gelen milli bir felaket olup bu büyük olay sonucu Araplarda milli birlik bilinci oluşmaya başlamıştır. Bundan dolayı Fil vakasının ardından büyük kumandanlar, hatipler, Hanifler ve şairler ortaya çıkmaya başlamıştır. Benzer durum diğer kavimlerin tarihleri incelenirse onlarda da görülecektir (Gökçalp, 1981b: 125).

Gökçalp, diğer tüm toplumsal olguların dinden kaynaklandığını savunmaktadır: "Durkheim'e göre ahlak, hukuk, siyaset, mantık, bediiyat, iktisadiyat gibi müesseselerin cümlesi "din"den müştaktır. Bu dallar köklerini dini bir membadan bulmakla zinde bir feyze, deyyaz bir zindeliğe mazhar olurlar" (Gökçalp, 2019e: 32). Durkheim gibi Gökçalp'te ahlak, hukuk, felsefe, bilim, edebiyat gibi tüm kültürel unsurların ilkin dinden neşet ederek ortaya çıktığını savunmaktadır (Gökçalp, 2019e: 21). Gökçalp'in arkadaşı Duru, halkın vicdanının bir bütün olduğunu; o vicdanın kutsallık yüzünü dinde, iyilik yüzünü ahlakta, doğruluk yüzünü halkta, güzellik hüsnde gösterdiğini belirtmektedir. İlk

toplumlarda bütün bu yüzlerin bir olduğunu ve dinde toplandığını ifade eden Duru, toplumsal iş bölümü ortaya çıkıp geliştikçe tüm bu yüzlerin ayrıldığını belirtmektedir. Duru, Gökalp'in bu durumu bir şiirinde şöyle anlattığını ifade etmektedir: "İnsanlığın ilk müşidi kimlerdir? /Hiç şüphesiz peygamberler veliler.../ Bu devirde din hikmete rehberdir/ Ahlak, sanat hep o nurdan alır fer..." (Duru, 1965: 36).

Yine toplumsal olguların bir örneği olan ve toplumda canlı olarak varlığını devam ettiren geleneğe vurgu yapan Gökalp'e göre "Adı ister adet ister moda olsun, ister adap, ister etiket namı verilsin, ister itikat, ister içtihat denilsin, fıkıh maddeleri yahut hukuk düsturları suretinde tecelli etsin" bütün toplumsal kuralları tarihi tekamüle tabi olan müesseseler olarak ele almak gerekmektedir (Gökalp, 2019e: 29-30).

2. 6. 3. Toplumsal Temsiller: Maşeri Tere'iler ve Mefkureler

Gökalp ve Durkheim sosyolojisinde toplumsal olayların incelemesinde temel çözümleme birimi olarak kullanılan ve toplumsal olgular arasından en önemlisi olan "maşeri tere'î (repressions collectives)" kavramı oldukça büyük bir yer tutmaktadır (Parla, 2018: 93).

Gökalp'in kendi döneminde Durkheim'den yaptığı sosyolojik tercüme ve kavramlar, latin alfabesine geçildikten sonra yapılan kimi çalışmalarda günümüz türkçesine yanlış çevrilmiştir. Kimi makalelerde "tere'î" kavramı bilinç/vicdan anlamındaki Fransızca "conscience" kelimesinin karşılığı olarak (Yenen, 2017: 74), kimi kaynaklarda ise Gökalp'in realist yaklaşımına rağmen tamamen zihinsel bir tasarım anlamına gelecek "tasavvur" sözcüğüyle tercüme edilmiştir (Tokluoğlu, 2020: 135). Yine Gökalp'in tere'î kavramı ile Durkheim'in "toplumsal olgu" kavramını kastettiği belirtilmiştir (Osmanağaoğlu, 2008: 89). Ancak Durkheim'in toplumsal olgu ve toplumsal bilinç kavramları anlam olarak "tere'î" kavramını kapsamakla birlikte tere'î kavramı olguların açıklanmasına yarayan, toplum bilincinin gözlemlenebilir halini ifade eden ayrı bir kavramdır. Bu sebeple Gökalp, "kurum" kelimesiyle ifade ettiği olgu kavramı ile tere'î kavramını birbirinden ayırarak kullanmıştır (Gökalp, 1981a: 124).

Gökalp, maşeri tere'î kavramını Fransızca "représentation" teriminin karşılığı olarak kullanmıştır (Gökalp, 1981a: 76, 124). Tere'î kelimesi Arapçada üç harfli olan رأي (r-e-y) fiil kökünden türetilen ve "...gibi gelmek, görünmek" gibi anlamlara gelen "تراءى" fiilinin mastar hali olan "تراءى" sözcüğünden kaynağını almaktadır. Bu mastarın da "zuhur, belirme, ortaya çıkma ve görünme" gibi manaları bulunmaktadır (Mutçalı, 2014:

340). Terim anlamı dışında ise “temsil eden, temsilci” anlamlarında “representatif”, “representant” gibi ifadelerle kullanmıştır (Gökalp, 1981a: 111, 104, 37).

Durkheim, günümüz Türkçesine “toplumsal temsil” anlamında tercüme edilen “collective représentation” kavramıyla toplum bilincinde beliren duygu, düşünce ve eylemlerin kendisi üzerinden yansıtıldığı veya somutlaştığı her türlü kelime, işaret, ikon, ritüel gibi maddi olmayan bütün temsilleri ifade etmektedir. Toplumsal bilinç kavramı, sınırları oldukça geniş, belirsiz, idrak edilmesi zor ve soyut kalan bir kavram olduğu için Durkheim, toplumsal bilinci, kendisinin yansıtıldığı birtakım temsiller üzerinden incelemiştir. Toplumsal temsillere toplum bilincinin kendisi üzerinden yansıtıldığı aile, meslek, devlet, din ve kültür gibi kurumların bütün adet, örf, gelenek ve ahlaki değer yargıları örnektir. Başka bir ifadeyle toplumsal temsiller, toplum vicdanındaki ortak inançları, normları ve değer yargılarını temsil ederek bireylerin bu temsillere uymalarını teşvik etmektedirler (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 84). Toplumsal temsiller dünyayı düzenleyip anlamaya ve toplumsal ilişkileri ifade etmeye, sembolleştirmeye ve yorumlamaya yardımcı olmaktadır (Marshall, 1999: 419).

Toplumsal temsillerin oluşmasını toplum bilincinde canlı olmaları şartına bağlayan Gökalp, bu bilincin ifade edildiği temsilleri ise maşeri tere’î ve mefkure kavramlarıyla adlandırmaktadır. Bununla birlikte toplumun kendisinde, bu olgu ve temsillerin her halükârda bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde bulunma kudretine sahip olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Gökalp’e göre mefkureler toplumda bilinçli bir şekilde var olmadan bile toplum bilincinde yine de şuursuz bir şekilde mevcuttur. Gökalp bu durumu “Mefkurenin yoktan var olması “şuursuz” bir safhadan “şuurlu” bir safhaya geçmesi demektir.” şeklinde ifade etmektedir (Gökalp, 2019e: 79-80).

Gökalp bu çerçevede maşeri tere’î kavramını toplum bilincinde şuuruna varılan bütün anlayışları ifade etmek için kullanmıştır (Gökalp, 2019a: 74). Nitekim bir yazısında toplum bilincini bireysel bilinçler gibi idrak olunabilen bir “tere’îler manzumesi (systeme des representations)” şeklinde ifade etmiştir (Gökalp, 1981a: 76). Gökalp’e göre toplum vicdanında var olan bütün duygu, düşünce ve eyleyiş biçimleri her zaman şuurlu olarak fark edilmemektedir. Ancak fark edilmemesi bu anlayışların toplum vicdanında var olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü toplumun bütün ortak duygu ve düşünceleri toplumda tarihin her döneminde ve sürekli olarak fark edilmemekte ve kendisini hissettirmemektedir. Toplum bilincinde bulunan ortak duygu ve fikirlerin belli koşullarda şuurlu bir şekilde idrak edilenlerini Gökalp maşeri tere’î/toplumsal temsil

kavramı ile ifade ederek bu kavramı şöyle tanımlamıştır: “İçtimai hadiseler, mutlaka mensup buldukları zümrenin maşeri vicdanında şuurlu idrakler halinde bulunmalıdırlar. İşte, maşeri vicdandaki bu şuurlu idraklere “maşeri tere’iler” namı verilir” (Gökalp, 2019a: 74).

Sosyolojinin esas çalışma alanının toplumsal olgular olduğunu ifade eden Durkheim’de olduğu gibi (Ritzer ve Stepnisky, 2019: 80) Gökalp sosyolojisinin merkezinde de maşeri teriler yani toplumsal temsiller bulunmaktadır. Bütün toplumsal hadiseleri Durkheim gibi toplumsal temsillerle açıklayan Gökalp bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bununla beraber Durkheim’de bütün içtimai hadiseleri bir tek asla irca ediyor: Bu yegâne asıl maşeri tere’ilerdir.” Gökalp, devamında bu toplumsal olguların nasıl ortaya çıktığını örneklerle şöyle anlatmaktadır: “*Mesela meşrutiyetten evvelde memleketimizde ameleler vardı. Fakat bu amelelerin müşterek vicdanında “Biz amele sınıfını teşkil ediyoruz.” fikri yoktu. Bu fikir bulunmadığı için o zaman memleketimizde bir amele sınıfı da yoktu. Yine Meşrutiyet’ten evvel memleketimizde birçok Türkler vardı. Fakat bunların maşeri vicdanında “Biz Türk milletiyiz.” mefhumu bulunmadığı için o zaman Türk milleti de yoktu. Çünkü bu zümre, fertlerinin müşterek vicdanında şuurlu bir surette idrak olunmadıkça, içtimai bir zümre mahiyetini haiz olamaz.*” Gökalp devamında dil ve ahlak açısından “maşeri tere’i”lerin nasıl oluştuğuna örnekler şöyle örnek vermektedir: “*Bunun gibi aslen Türkçeye mensup bulunan bir kelime, Türk halkının lisani vicdanında artık yaşamıyorsa, Türkçe bir kelime olmak meziyetini de içtimai bir hadise olmak kıymetini de kaybetmiş demektir. Bunun gibi esasen Türk töresine dahil bulunan bir adet de Türk halkının ahlaki vicdanında artık bilinmiyor ve duyulmuyorsa, o da gerek içtimai bir hadise olmak gerek Türk ahlakında bir unsur bulunmak mahiyetlerini kaybetmiş demektir*” (Gökalp, 2019a: 74). Gökalp dini olguların ve buna bağlı olarak kutsalların ortaya çıkışını ise eski Türklerde kapı eşliğinin kutsallaşması üzerinden örneklendirmektedir. Evlerin izinsiz girilmeyen mekanlar olarak kabul edilmesinin, zamanla kapı eşliğinin kutsal kabul edimesine neden olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple bir yabancıнын kapı eşliğine basması durumunda çarpılacağı inancının ortaya çıktığını şöyle ortaya koymaktadır: “Eski Türklerde “eşik” de mukaddesti. Yabancı bir adam eşığe basarsa çarpılırdı. Evlerin taarruzdan masuniyeti kaidesi, eşiklerin bu kutsiyetinde dini bir müeyyide bulmuştu” (Gökalp, 2019a: 157). Gökalp bu örneklerden hareketle toplumsal temsilleri şöyle açıklamaktadır: “Bu ifadelerden sonra anlaşılıyor ki, içtimai hadiseler, mutlaka mensup buldukları zümrenin maşeri vicdanında şuurlu idrakler

halinde bulunmalıdırlar. İşte, maşeri vicdandaki bu şuurlu idraklere “maşeri tere’iler” namı verilir” (Gökalp, 2019a: 74).

Gökalp, maşre tere’ilerin (toplumsal temsillerin) ferdi tere’iler (bireysel temsiller) gibi şuurlu ve şuuruz bir halde bulduklarını belirtmektedir. Gökalp, şuursuz bir halde bulunan Maşeri Tere’ilerin toplum vicdandaki genel hisler (opinion) olduğunu belirterek, şuurlu Maşeri Tere’ilerin ise toplumsal olgular (kurum, müessese) ve fertlerde yarattığı coşkular şeklinde tecelli ettiğini belirtmektedir (Gökalp, 1981a: 76-77).

Gökalp, “Maşeri tere’iler yani mefkureler...” (Gökalp, 2019a: 77) diyerek “tere’i” ve “mefkure” kelimesini aynı anlamda kullansa da aralarında, yarattıkları toplumsal coşku ve etki açısından belli bir fark olduğunu da belirtmektedir. Nitekim Gökalp, toplumsal temsillerin toplum bilincinde kolektif bir coşku halinde çok şiddetli bir şekilde hissedildiği şeklini “mefkure” kavramı ile ifade etmektedir. Durkheim’in Mefkureciliği toplumsal coşku ile açıkladığını belirten Gökalp’e göre “Maşeri tere’iler galeyanlı buhran esnasında gayet şiddetli vecidlerle halelenerek son derece büyük bir kudret ve kuvvet iktisap ederler. Maşeri Tere’ilerin bu haline “Mefkure” namı verilir” (Gökalp, 2019a: 76). Mefkurelerin toplumda yarattığı coşku açısından maşeri tere’ilerden farkını “bütün içtimai hadiseler mefkurelerden yahut onların hafif dereceleri olan maşeri tere’ilerden ibarettir” şeklinde ortaya koymaktadır (Gökalp, 2019a: 74).

Gökalp, Fransızca “idee” kelimesinden “ideal” kelimesinin türetilmesi gibi kendisinin de “fikir” kelimesinden “mefkure” kavramını türettiğini belirterek mefkure kavramını toplum vicdanını temsil eden tüm değerleri kastetmek için kullanmıştır. İdeal kelimesini işaret etmekle birlikte Gökalp, mefkurenin bir hayal, ulaşılmak istenen bir hedef, uzaktaki bir emel veya dilek gibi anlamlara gelmediğini özellikle belirtmektedir. Çünkü ona göre mefkureler toplum vicdanında yer edinen bir gerçekliğe sahiptir. Toplum vicdanı ise mefkureler yoluyla şuan ki halin mürebbisi, geçmiş zamanın gerçekliği ve geleceğin yaratıcısıdır (Gökalp, 2019e: 66). Gökalp’in mefkure kavramını gelecekte ulaşılabilecek bir ideal şeklinde bir anlama biçiminden uzak tutma çabası mefkure kavramının ülkü ya da ülkücülük şeklinde yapılacak tercümelerinin yanıltıcı olabileceği belirtilmiştir (Parla, 2018: 35). Durkheim’de toplumsal temsilleri ifade etmek için “fikir” anlamına gelen “representation” kavramını kullanmayı seçmiştir. Durkheim bu kelimeyi hem toplumun büyük duygusal dalgalanmalar yaşaması şeklinde tezahür eden toplumsal bir gücü hem de toplumsal bir kavramı ifade etmek için kullanmıştır (Ritzer ve Stepanisky, 2019: 84). Gökalp, yazılarının büyük çoğunluğunda “maşeri tere’i” kavramı

yerine “mekkure” kavramını tercih ederek Marks’ın Tarihi Maddecilik düşüncesinin karşısına kendi düşüncelerini mekkure kavramı ile inşa edip “İçtimai Mekkurecilik” şeklinde adlandırmıştır (Gökalkp, 2019a: 71).

Gökalkp toplumu şekillendiren, ona yön veren, toplumun şuurulu ve etkin duygu ve düşüncelerinin temsilcisi olan mekkurelerin kaynağının ne olduğunun ve nasıl bir gerçekliğe dayandığının anlaşılması gerektiğini belirtmiştir. Gökalkp’e göre mekkurelerin ve buna bağlı olarak toplumun değer yargılarının kökenini metafizik, tabiatüstü ya da görünmeyen bir aleme ait gerçeklikle açıklamak yanlıştır. Çünkü şayet mekkurelerin kaynağı görünmeyen bir alem ise mekkurelerin toplumdaki topluma, zamandan zamana değişmemesi gerekmektedir. Halbuki eski Yunan’dan Roma’ya, Çin’den Rusya’ya, orta çağdan günümüzdeki Avrupalılara kadar tüm toplumların değer yargıları mekkurelerine bağlı olarak değişmişlerdir. Mekkurelerin zamanla değişmesini eşyanın tabiatına bağlayan Gökalkp bu çerçevede; şeylerin gerçekliğini gölgeler aleminde denilen başka bir aleme bağlayan, uluhiyeti ezeli bir ilim şeklinde anlayarak evrenin başlangıcını gölgeler aleminin modelleri ile açıklayan Platon’un idealist felsefesine, bu çizginin takipçisi olduğunu belirttiği Müslüman İşrakîye felsefesine, eşyanın hakikatının bir başka alemden kaynaklandığını savunan Muhyidin-i Arabî’nin ayamı sabite anlayışına ve bununla birlikte tasavvufun hakikatın kaynağını izah biçimine karşı çıkmaktadır. Aynı şekilde ahlakı başka bir alemden gelen kati bir emir gibi telakki edip ortaya koyduğunu belirttiği Kant’ın ahlak anlayışını ve mekkureleri sezgici, idealist bir açıklamayla izah eden Bergson’un görüşlerini eleştirmektedir. Yine Gökalkp, gerçekliğin öncelikle feridin muhayyilesinde tasavvur edilerek belirlendiğini savunan fikriyatçı anlayışa da karşı çıkmaktadır. Gökalkp’e göre toplum ve sosyal olgular önce bireyin zihninde tasavvur edilip sonra gerçekliğe dökülmemektedir. Tam tersine dış alemdeki gerçekliğe göre bireyin iradesi ve tasavvurları belirlenmektedir (Gökalkp, 1982b: 42-43). Bu bağlamda Gökalkp’e göre bir bilginin doğruluğu, onun bireyin dışındaki varlık alemine uygun olmasıyla belirlenmektedir (Gökalkp, 1977b: 50).

Gökalkp, metafizik açıklamaların görünmeyen bir aleme atıf yapan anlayışının pozitif bilimlere aykırı olduğunu belirtmektedir. Fikriyatçıların mekkureyi fizikötesi kaynaklara atıflar yaparak açıklayan görüşlerden kurtardıklarını, ancak onu gerçeklikten kopuk yapay ve istenilen şekle sokulan bir fikir olarak ele aldıklarını belirtmektedir. Gökalkp, bir dönem etkisi altında kaldığı Fransız filozof Alfred Fouille’nin mekkureleri birtakım duyguların ve coşkuların çevrelediği kuvvet-fikirlerle açıklayan görüşünü de reddederek

Fouille'nin niçin bazı fikirlerin kuvvet-fikir bazısının ise etkisiz gölge fikirler olarak kaldıklarını açıklayamadığını savunmaktadır. Gökalp, tüm bu felsefi izahlara karşı çıktıktan sonra mefkure adını verdiği toplumsal temsillerin en iyi açıklamasını sosyoloji biliminin yaptığını belirtmektedir. Sosyolojiye göre ise mefkureler görünen varlık alemine ait bir gerçekliktir (Gökalp, 1982b: 44).

Gökalp'e göre toplumdaki dil, din, ahlak, iktisat gibi bütün toplumsal temsiller gerçek dünyaya aittirler. Bu sebeple mefkureleri eşyaların gölgeleri veya hayal olarak kabul etmek bu gerçekliğe aykırıdır (Gökalp, 2019a: 72).

Mefkurenin gerçeklik boyutunu, onun toplum kaynaklı olması ve toplum vicdanında yer edinmesi oluşturmaktadır. Gökalp bu noktada toplumsal temsillerin (maşeri tere'î, mefkure) yine birtakım toplumsal etkenler neticesinde ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre toplumsal temsiller bir yandan bütün toplum hayatının kendisiyle açıklandığı yegâne etken olsa da toplumsal temsillerin kendisinin kaynağı da yine toplumdur ve toplum yapısında meydana gelen çeşitli değişikliklerdir. Toplumsal temsillerin ortaya çıkmasını sağlayan bu etkenler toplumsal birlikteliklerin oluşması, toplumsal iş bölümünü gelişmesi, toplum nüfusunun artması gibi ilk sebeplere dayanmaktadır. Bu ilk sebepleri Durkheim'den ödünç aldığı sosyal morfoloji kavramıyla ifade eden Gökalp şöyle demektedir: *“Maşeri tere'îler yani mefkureler bütün içtimai hadiselerin sebepleri olmakla beraber, kendilerinin de doğması, kuvvetlenmesi, zayıflanması, ölmesi birtakım içtimai sebeplere tabidir. Bu sebepler içtimai bünyede husule gelen değişimlerdir. Durkheim'e nazaran, içtimai hadiselerin ilk sebepleri cemiyetin nüfusunun, kesafetinin, ihtilatının, tecanüsünün, iş bölümünün artıp eksilmesi gibi içtimai maneviyata ait (morfoloji sosyale) hadiselerdir”* (Gökalp, 2019a: 77).

Gökalp, mefkure kavramını ortaya koyarken realite ve ideal anlamlarını birleştirmeye çalışmıştır. İdealin bir sosyal gerçeklik değeri olduğunu düşünen Gökalp, bu sayede idealistlerin realiteyi hafife alan yaklaşımları ile realistlerin idealleri kuruntu gören yaklaşımından uzak durmaya çalışmıştır. Örneğin milli mefkure açısından ahlaki bir ideal olarak sunan Gökalp, öte yandan onun sosyal bir olgu olarak toplum vicdanında var olduğunu ve incelenmesi gerektiğini düşünmüştür (Ülken, 2007: XXI). Gökalp'in bu yaklaşımının, onun kendi dönemine kadar gelen materyalistler veya dinsizler ile idealistler veya dindarlar arasındaki uçurumu doldurur gibi gözükmesine neden olduğu iddia edilmiştir (Ülken, 2007: XXII). Bu açıdan Gökalp, hayali Turancılar ile realist Türkçülerin arasında kalmıştır. Hayali Turancılar ırkçıdır ve cengiz imparatorluğu

genişliğinde bir turan ütopyasına sahiptirler. Realist Türkçüler ise batı etkisinde kalan Müslüman ve memleketçi Türkçülerdir (Ülken, 2007: XXIX).

Gökalp, mefkurelerin kaynağını mevcut dış dünyaya ait bir gerçeklik olarak açıkladıktan sonra onun tanımını yapmaktadır. Gökalp, toplumsal coşkunun şiddetlendiği ve toplumu derinden etkilediği müstesna zamanlarda toplum vicdanından yansıyan duygu ve fikirlere mefkure adını vermektedir (Gökalp, 1982b: 44). Başka bir ifadeyle mefkure, toplum vicdanının şiddetli ve yoğun bir hayat yaşamasıdır (Gökalp, 1982b: 48). Ya da bunalımlı zamanlarda şiddetli bir şekilde yaşanan çok şiddetli toplum hayatıdır (Gökalp, 1980: 171). Gökalp toplumsal coşkunun tırmandığı toplum bilincindeki duygu ve düşüncelerin çok net biçimde hissedildiği böylesi zamanlara; toplumun veya bir toplum biçimi olarak milletin kendisini tehdit altında hissettiği, büyük bir yaratıcı hamle ile kendisini kurtarmaya azmettiği veya büyük bunalım ve çöküşler yaşadığı anları örnek vermektedir (Gökalp, 1982b: 45).

Gökalp, Marks'ın iktisat dışındaki diğer tüm toplumsal hadiseleri önemsiz kılmasını eleştirerek bütün toplum hayatının toplumsal temsillere (maşeri tere'i) göre şekillendiğini belirtmektedir. Toplumsal gruplar (zümre) ve toplumsal olgular (kurum) toplumsal temsiller üzerinden ortaya çıkmaktadır. Gökalp'e göre Türkiyelilerin ortak vicdanında "Türk milletindeniz" şeklinde bir fikir, açık bir şekilde gözle görülür (mer'i) hale gelmeye başladığında bütün toplum hayatı değişecektir. Milliyet fikrinin yeni olduğu bir dönemde Türk toplumunun kendi vicdanında "millet" anlayışının belirmesi ve Türklerin kendini millet olarak kabul etmesi durumunda dil, ahlak, din, hukuk gibi tüm toplumsal olgularda Türk vicdanına göre bir orjinallik ortaya çıkacaktır. Gökalp, bu örneği Ümmet ve Batı Medeniyetine girmek üzerinden de vermektedir. Böylelikle maşeri tere'iler toplumsal gruplaşmaları şekillendirmektedir. Bunun gibi Gökalp, kültürü ve toplumu oluşturan tüm olguları toplumsal temsillerle açıklamaktadır. Gökalp inançların, mitolojilerin, ahlakın, ayinlerin, toplumsal uygulama ve ritüellerin kökenini toplumsal temsillerle şöyle açıklamaktadır: "*Maşeri tere'iler, yalnız zümre mefhumlarına mahsus değildir. Üstureler, menkıbeler, masallar, efsaneler, fıkralar, akideler, ahlaki, hukuki, fenni, iktisadi kaideler; ilmi ve felsefi görüşler de birer maşeri tere'iden ibarettir. İtikadın ve nazariyenin zıddı addolunan ayinler ve ameliyeler bile evvela zihinde tasavvur olunup sonra yapıldıkları için esasen birer maşeri tere'iden ibarettirler*" (Gökalp, 2019a: 75).

Gökalp maddi gerçeklik ile manevi gerçeklik alanına dahil ettiği toplumsal yargıları birbirinden ayırmaktadır. Bu çerçevede zekanın iki işlevinin olduğunu belirten Gökalp, zekanın birinci işlevinin bilişsel bilgilerin gerçekliğini tespit etmek olduğunu belirtmektedir. Bir bilişsel bilginin gerçek olması için onun varlık alemine uygun olması gerekmektedir. Zekanın ikinci işlevi ise eşyanın maddi tabiatına bağlı kalmadan iyi, güzel, kutsal, doğru gibi birtakım değer yargıları edinmektir. Bu tür değer yargıları maddi alemde değil toplumda aranmalıdır. Örneğin birey şu varlık kutsaldır, şu iş iyidir, şu tablo güzeldir şeklinde yargılar ortaya koyduğu zaman maddi gerçekliği kastetmemektedir. Bunun gibi şeker tatlıdır, gül pembedir, kar soğuktur şeklinde yargılarda bulunduğu zaman maddi gerçekliğe ait yargılarda bulunmaktadır. Manevi değer yargıları bireyin dışındadır ve kaynağı toplumdur. Gökalp bu sebeple, toplum hayatına girmeden önce insanlarda kutsal, iyi, güzel ve doğru gibi değer yargılarının olmadığını savunmaktadır. Tüm bunlar bireyin toplumsallaştıktan sonra icat ettiği yargılardır ve toplumdan topluma, zamandan zamana değişmektedirler. Bu çerçevede manevi değer yargıları bireyin mensubu olduğu toplumdan ve bu toplumda yaşayan canlı temsillerden/mefkurelerden doğmaktadır. Bu yönüyle insan her iki alemle de temas eden bir ruhtur. Bu alemlerden birisi maddi gerçeklikler alemi, diğeri ise mefkureler alemidir. Gökalp Ruhi Bağdadi'nin bu ikiliği şu mısralarla ortaya koyduğunu savunmaktadır: “Derya-yı muhitiz dūr-i vahdetle lebaleb Kevneyn iki canibde iki sahilimizdir” (Gökalp, 1977b: 50-51).

Mefkureler toplumun kutsal, iyi, güzel, doğru şeklinde değer biçtiği ve kendisinde temsil bulduğu her şeydir. Değer yargısı oluşturma gücü dolayısıyla din, ahlak, sanat, felsefe gibi bütün toplumsal olguların kutsal, iyi, güzel, doğru şeklindeki toplumsal değer yargılarını belirleyen mefkûrevi bir boyutu vardır. Gökalp'e göre toplum vicdanında billurlaşan duygular, inançlar, fikirler ve topluma anlam katan bütün değer yargıları mefkureleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir şeyleri kutsal, iyi ya da kötü olarak tayin eden güç toplumun kendisidir. Gökalp bu durumu şöyle ifade etmektedir: “*Filvaki, her maşeri tere'î az çok bir kıymet duygusuyla karışıktır, içtimai müesseselerin bazısını mukaddes, bazısını iyi, bazısını güzel, bazısını doğru telakki ederiz. Müesseselerin bu sıfatlarla tevsim edilmeleri, onların duygulardan, heyecanlardan, ihtiraslardan ari olmadığını gösterir. Zaten biz, hangi şeye karşı dini bir heyecan duyarsak ona “mukaddes”, hangi şeye karşı ahlaki bir heyecan duyarsak ona “iyi”, hangi şeye karşı bedii bir heyecan duyarsak ona “güzel”, hangi şeye karşı muakalevi bir heyecan*

duyarsak ona “doğru” kıymetlerini tevcih ederiz. Demek ki, bütün maşeri tere’ilerde mefkure mahiyeti mevcuttur” (Gökalp, 2019a: 76). Gökalp’e göre tüm değer yargıları toplumun telakkisinden doğmaktadır. Tüm bu değer yargılarını idrak eden bireysel vicdan değil toplumsal vicdandır (Gökalp, 1981a: 41).

Toplumun bütün değer yargılarının kökeni mefkureler yani toplumsal temsillerdir. Başka bir ifadeyle bir şeylerin toplum açısından değerli kabul edilmesi onların toplum vicdanının bir yansıması olan mefkurelerden kaynaklanması dolayısıyladır. Toplumun değerlerinin değişmesi mefkurelerin değişmesine bağlıdır. Bu açıdan Gökalp’e göre toplumsal değerler, meydana getirdikleri dayanışma duygularına göre farklı toplumsal grupların oluşmasına neden olmaktadır. Örneğin bir grupta aşiret duygularını temsil eden mefkureler hâkim olmuşsa o grup nezdinde en değerli şey kendi aşireti ve en önemli insanlarda kendi aşiretinden olanlardır. Sınıfsal duyguları temsil eden mefkurelerin hâkim olduğu dönemlerde en değer verilen insanlar kişilerin kendi sınıflarına üye olan insanlardır. İmparatorluk mefkuresinin hâkim olduğu dönemlerde en değerli insanlar saraya en bağlı insanlardır. Milliyet duygularının kendisi ile temsil edildiği mefkurelerin hâkim olduğu dönemlerde ise en değerli şey milletin kendisi olup en değerli insanlar ise milletin istiklaline, hürriyetine ve ilerlemesine çalışanlardır (Gökalp, 1982a: 41).

Gökalp’e göre fertler bir “değer” yaratamaz, ancak toplum birtakım temsiller vesilesiyle bu değerleri yaratabilmektedir. Gökalp, mefkureler gibi tüm değerlerin kaynağının da toplumsal realite olduğunu “Keyfiyetler maddi tabiattan sadır olduğu misilli kıymetler de içtimai şe’niyetin bir mahsul-i tabiisidir.” şeklinde ifade etmektedir. Gökalp toplumu oluşturan dini, ahlaki, hukuki, iktisadi, sanatsal, lisani olgulara ait tüm değerlerin kaynağının toplum olduğunu savunmaktadır. Gökalp, yaşadığı dönemin pozitivist anlayışı ile hareket ederek fertlerin tüm değer yargılarının kaynağının toplum olduğunu anlayamadıkları için onların metafizik ya da ilahi hakikatler olduklarını sandıklarını belirtmektedir. Halbuki bu değerlerin kaynağı ne madde ne fitrat ne de doğaüstü bir güçtür. Aksine tüm bu değerler toplumdan doğmuştur (Gökalp, 1981b: 34-35). Gökalp değerlerin maddeden ya da bireylerin fitratından değil “cemiyetin imanından tevellüt etmiş ve onun vicdanında yaşamakta” olduğunu savunmaktadır (Gökalp, 2019c: 42). Bununla birlikte toplumun bir değerini doğru olarak kabul etmesinin o değerini doğru olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir: “... bir kıymet hükmünün doğru olması maddi

bir vücut-ı hariciye muvafakatiyle değil, içtimai bir vücut-ı zihniye muvafakatiyle kaimdir.” demektedir (Gökalp, 1981b: 35).

Tüm toplumsal olgular gibi toplumsal temsillerde eyleyenin dışında ve onu zorlayıcı bir niteliğe sahiptir. Aynı şekilde bu temsillerle belirlenen değer yargıları da bireyin dışındadır (Gökalp, 1977b: 51). Gökalp, mefkurelerin fertlerin üstünde ve onları yönlendirici oluşunu detaylı bir biçimde açıklamaktadır. Maşeri tere’iler toplum bilincinde anlaşılıp farkına varılmış olan fikirlerdir. Sadece toplum vicdanını temsil ettikleri için fedakarlıkları, kahramanlıkları ve dehalarıyla öne çıkan bazı büyük şahsiyetler toplumu temsil edebilecek ve etkileyebilecek bir güce sahiptirler. Bunun dışında kalan her bireyin kendine has fikirleri olsa da bireysel fikirler toplum üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Fikirler toplumsal bir gücün etkisiyle toplumun duygu ve düşüncelerini temsil eden bir mahiyete kavuştuğu zaman toplum hayatını etkileyen büyük bir güç haline gelirler (Gökalp, 2019a: 75).

Toplumdaki bireyler tek başlarına toplumsal bir etkiye sahip değildirler. Bununla beraber bireysel iradelerin yaratıcısı, idare edicisi ve yönlendiricisinin mefkureler olduğunu savunan Gökalp “Bu iradeyi fevka’l -fert bir kudrete atfeden kadim Cebriye mesleği haklıdır. Çünkü fertlerdeki iradeyi yaratan ve sevk ve idare eden mefkuredir. Fert bu milli tevfiğin ilhamlarını kendisinin şahsi iradeleri zanneder. Bunların milletin ruhundan mülhem olduğunu düşünmez” demektedir (Gökalp, 2019e: 67).

Gökalp, mefkurelerin bireyin dışında ve onu zorlayıcı gücünü “i’caz” ve toplum üzerindeki etkisini ise “teyit” kavramlarıyla ifade etmektedir. Gökalp’e göre fertler mefkureli oldukları anlarda onun i’caz kuvveti sayesinde coşkun bir ruh haline sahip olurlar. Çılgın bir heyecanın içine dalarlar. Fertler mefkurelerine yardım edecek her şeyi “kutsal” kabul ederler. Mefkurelerini engelleyecek her şeyi ise lanetlerler. Böylesi anlarda kendi iradeleriyle değil toplumun iradesiyle hareket etmektedirler. Fertler hayatlarını ve mutluluklarını mefkurelere feda ederler. Onu yükseltenleri yüceltirler, ona karşı olan her şeyi ise yıkmak, parçalamak isterler. Mefkure fertleri halden hale sokar, onları rüyalar aleminde yaşatır. Ruhlarına verdiği coşkuyla onların insan üstü mucizeler yaşamalarını sağlar (Gökalp, 2019e: 65).

Gökalp, mefkuresi olan toplumun, mefkureye uygun veya aykırı hareketlere bir reaksiyon göstereceklerini savunmaktadır. Mefkureli toplumun sahip olacağı bu sevmeye ve kınama şeklindeki tepkinin mefkurenin “teyit” gücü olduğunu belirtmektedir.

Gökalp'e göre Mefkurenin fert üzerindeki etki gücü olan icaz mefkurenin cemel sıfatı, toplum üzerindeki etki gücü olan teyit kuvveti ise mefkurenin celal sıfatıdır. "Çocuk için "ben" duygusunu hissetmek neyse, millet için de mefkuresini idrak etmek odur." diyen Gökalp, milli benlik zor zamanlarda hissedileceği için milletin başına gelen felaketlerin tıpkı peygamberlere vahiy getiren melek Cebrail gibi "içtimai bir Cibril" olduğunu iddia etmektedir. Gökalp, bu içtimai Cibrilin topluma bir ruh üfleyeceğini, bu sayede toplumun varoluşuna anlam katacağını, böylece toplumun; kendisinin kim olduğunu, nereden geldiğini ve nereye gittiğini ve nasıl bir tarihi misyona sahip olduğunu anlayacağını belirtmektedir (Gökalp, 2019e: 66). Gökalp mefkure kavramını anlatırken dini literatürden yararlanarak Mefkurenin ortaya çıkmadan evvel kendi kutsiyetiyle beraber kenz-i mahfide gizli kalmış bir gerçeklik olduğunu belirtmektedir. Gökalp, burada Allah'ın gizli hazine olarak nitelendiği bir hadis rivayeti üzerinden telmih yapmaktadır (Gökalp, 2019e: 79-80).

Gökalp'e göre bireyler, tabiatları itibariyle bencil, zevk düşkün, menfaatçi ve egoisttirler. Topluluklar ise tabiatı itibariyle menfaatsiz, samimi, fedakâr ve hasbidir. Toplumsal coşkunun hissedildiği kötü, sıkıntılı ve bunalımlı dönemlerde ortaya çıkan mefkureler, ferdi şahsiyetleri unutturarak onları; fedakâr, samimi, şahsi arzu ve menfaatlerinden arınmış bir hale sokarlar. Mefkurelerin hissedilmediği ve bireylerin kendi hayatlarıyla meşgul oldukları zamanların aksine mefkurelerin hissedildiği anlarda fertler büyük coşkulara kapılırlar. Mefkureler böylesi anlarda bireye dışarıdan ve onları yönlendirici bir baskı kurmaktadır. Büyük toplantıların meydana geldiği bu dönemlerde, doğal olarak ortaya çıkan hatipler toplumun o anki ruh haline uygun konuşmalar yaparlar. Fertler böyle anlarda güçlü bir coşkuya kapılıp kendilerinden geçerler, Tek başlarına kaldıkları zamanlarda almayacakları kararları bu anlarda alırlar. Öyle ki fertler böylesi toplantılardan uzaklaşıp kendileriyle baş başa kaldıklarında o anda kendi söyledikleri, hissettikleri ve yaptıklarına şaşırabilirler. Fertlerin böylesi toplu anlarda yaptıkları işler, söyledikleri sözler toplumsal şahsiyetin iradesinden doğmaktadır. Bu anlarda bütün fertlerin ruhunda sadece toplumun şahsiyeti hüküm sürmektedir (Gökalp, 1980: 171; Gökalp, 1982b: 45). Gökalp böylesi bir ana örnek olarak Fransız devriminde toplumsal eşitlik ve adalet yönünde devrim niteliğinde kararların alındığı 4 Ağustos gecesini örnek vermektedir. O gece millet meclisinde toplanan seçkin sınıf, kendilerine ait bütün imtiyazlardan feragat etmişlerdir. Bu kişiler dağılıp evlerine gittiklerinde aldıkları kararlara kendileri de şaşırılmışlar ve pişman olmuşlardır. Bu sebeple o geceye

“Aldanmışlar gecesi” adını vermişlerdir. Gökâlþ böylesi coşkun anlarda topluluğa katılan fertlerin ümitleri, azimleri ve güçlerinin sınırını aştığını belirtmektedir. Bu anlarda nice sakin insanlar kahramanlıkta, nice kötümserler iyimserlikte, nice ümitsizler ümitvarlıkta topluma örnek olmuşlardır. Böylesi anlarda fertler, kendilerini kaplayan ve birbirlerine sirayet eden tatlı saadet duygularına boğulmaktadırlar (Gökâlþ, 1982b: 45).

Mefkureler köken olarak dışsal bir gerçeklikten doğarlar. Büyük buhran zamanlarında topluma sadece ortak vicdan hâkim olup bireysel vicdanlar kaybolurlar. Bu ortak vicdan ruhlarla coşkular saçan, bütün bireyleri kendi kutsiyetine karşı hürmetkar ve fedakâr kılan canlı bir gerçekliktir. Gökâlþ bu noktada mefkurelerin realiteden uzaklaştığı veya yakınlaştığı durumları toplumsal coşku üzerinden ortaya koymaktadır. Ona göre toplumsal coşku sürekli devam edemez. Böylesi durumlarda buhran zamanlarında yaşanan o şiddetli coşkulardan birtakım müphem hatıralardan başka birşey kalmaz. Fertler mefkurelerin kendileri üzerinde uyandırdığı bu etkiyi coşkun birtakım fikirlerden ve solgun hatıralardan ibaret olarak hatırlarlar. Böylesi zamanlarda ortak duygu ve düşüncelerin yansıtıldığı mefkureler ile gerçeklik arasındaki karşıtlık artmaktadır. Gökâlþ, birtakım sosyal mekanizmalarla mefkurelerin yok olmasının engellenebileceğini belirtmektedir. Bu mekanizmaların başında toplumsal ve milli bayramlar gelmektedir. Bu bayramlarda mefkureler nerede doğmuşsa orası kutsal olarak tanıtılır. Mefkûreli zamanlarda yapılan konuşmalar tekrarlanır, bayraklar ve semboller kullanılır, mefkurenin çıktığı ve yaşandığı devreye ait bütün kelimeler, sözler, fiiller ve hareketler tekrarlanır. Böylesi yıldönümlerinde mefkureyi doğuran koşullardaki düzeyde bir coşku meydana gelmese bile ona yakın bir coşku oluşmaktadır. Gökâlþ toplumun ortak duygu, düşünce ve inançlarının yansıtıldığı bu tür mekanizmalara dini bayramlar, cuma namazları, ramazan günleri ve kandil gecelerini örnek vermektedir. Yine toplumda gerçekleştirilen çeşitli törenler, oyunlar, anma toplantıları, konserler, sporlar, seçimler, mitingler, yürüyüşler, kongreler, geziler ve konferanslar gibi coşkunluk verici toplantılar benzeri işlemlere sahiptirler. Böylesi toplanma anlarında mefkure ve realite birbirine yaklaşmaktadır. Başka bir ifadeyle mefkureleri doğuran toplumsal buhran ve çöküşlerin yaşandığı dönemlerde veya mefkurelerin kısmen canlandığı toplumsal aktiviteler esnasında mefkureler gerçek bir hayat halinde tecelli ederek realiteye yaklaşmaktadır (Gökâlþ, 1982b: 49-51; Gökâlþ, 1980: 173-174).

Gökâlþ, insanın manevi yapısının mefkurelerle, dolayısıyla sosyoloji bilimi ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Gökâlþ’e göre her gerçeklik kendi düzeyiyle

açıklanmalıdır. Dolayısıyla bireyin manevi hayatı toplumsal bir mesele olduğu için onu Sosyoloji ile açıklamak gerekmektedir. İnsanın manevi yapısı toplumsal bir gerçeklik olan mefkurelere dayandığı için onu psikoloji ya da biyoloji ile açıklamak doğru değildir. İnsanın manevi hayatı toplumsallaşması ile başlamıştır. İnsan, toplum hayatının dışında iken sadece beşerdir. Beşer toplumsal hayatı yaşayıp mefkurelere ve değer yargılarına sahip olunca “insan” mahiyetini kazanmıştır. İnsanın beşerî kısmını antropoloji bilimi incelemektedir. Antropoloji ise zooloji biliminin bir bölümünü oluşturmaktadır. Gökalp, dildeki beşer ve insan kelimeleri arasındaki derin farkın buradan geldiğini belirterek insanın hayvani yönünü beşer kelimesiyle, onu insan yapan değerleri kazandıran toplumsal yönünü ise insan kelimesiyle ifade etmektedir. Dolayısıyla bireyin bedensel ihtiyaçlarına uyarak hayvani arzuları peşinde koşması onun beşerî yapısının bir gereğidir. Bireyin toplumu temsil eden mefkurelere uyması ise onun insani yönünün bir gereğidir. Beşer sadece biyolojik ve psikolojik boyutlardan oluşmakta iken insan bunlardan fazla olarak toplumsal bir mahiyete sahiptir. Gökalp bu sebeple insanın beşerî ve hayvani yönü dışındaki yapısını doğaüstü bir kaynağa başvurmadan pozitif bilimler yoluyla açıklanabileceğini belirtmektedir. Gökalp, bu çerçevede sosyolojiden doğan felsefenin ayaklarını sadece bilimlere basan, en doğru ve en iyi felsefe olduğunu savunmaktadır (Gökalp, 1982b: 74-75).

Gökalp mefkurelerin hissettirdiği duyguların bireyin ve toplumun manevi hayatını oluşturduğunu belirtmektedir. Toplumsal temsiller, maddenin yapısında olmayan ve bireysel bilincin kendi kendine ortaya koyamayacağı yeni bir hayatı fertlere yaşatma gücüne sahiptir. Bireysel bilinç toplumsal bilincin temsilcisi olan mefkureler üzerinden toplumu hissetmektedir. Fertler bu sayede coşkulu, esrarengiz ve sırlı bir gerçekliğe yükselirler. Bu gerçeklik, bireyin kendi tabiatını aşır doğaüstü bir duruma yükselmesine neden olmaktadır. Bireyin, fertler üstü, müstakil bir varlık olan toplum vicdanı ile bağlantı kurmasını sağlayan mefkureler yeni bir alem vücuda getirirler. Bu alem manevi hayattır. Gökalp, eskiden mantıkçıların fertlerin sadece dışsal gerçekliği anlayabilecek kabiliyetleri olduğunu düşündüklerini belirtmektedir. Manevi insanlar ise eskiden beri, insan ruhunun akılla bilinen şeylerin üstüne çıkmak ve gönlün daha sıcak ve samimi olan esrarlı bir aleme yükselme yeteneğinin olduğunu haber vermişlerdir. Gökalp bu esrarlı alemin mefkureler ve onların ortaya koyduğu değer yargıları olduğunu savunmaktadır. Çünkü insan ruhundan mefkureler ve değer yargılarını çıkardığımız zaman orada manevi hayattan geriye sadece birtakım bilgiler ve hayvani arzulardan başka bir şey

kalmayacaktır. Gökâlþ, böylelikle manevi hayatı mefkurelere, mefkureleri ise topluma dayandırarak metafizik bir açıklamaya ihtiyaç kalmadan manevi hayatın bilimsel bir yöntemle açıklanabileceğini savunmaktadır (Gökâlþ, 1982b: 53-54).

Gökâlþ'e göre toplumun coşkun duygularının farkına varıldığı ve yansıtıldığı mefkureler yoluyla toplum kendisini bireylere hissettirmektedir. Fertler mefkurelerin hissedildiği zamanlarda toplumun varlığını hissetmekte ve onun manevi varlığından haberdar olmaktadır. Gökâlþ bundan hareketle mefkurelerin toplumun ta kendisi olduğunu belirtmektedir. Çünkü toplum onu oluşturan bireylerin toplamından değil bireyler arasındaki ortak duygular, ortak iradeler ve ortak fikirlerden oluşan toplumsal vicdandan ibarettir. Gökâlþ, toplumun bu gözle görülmeyen manevi yapısının bireyler tarafından sezildiğini ancak eski zamanlarda peri, melek ve tanrı temsilleri ile tasavvur edildiğini belirtmektedir (Gökâlþ, 1982b: 46; Gökâlþ, 1980: 171). Başka bir ifadeyle toplumdaki kutsal, iyi, güzel, doğru gibi değerleri temsil eden mefkureler tabiat dışı herhangi bir şeyle alakalı değildirler. Bunlar tamamen toplumun kendisinin ortaya koyduğu değerlerdir. Ancak insanlar öteden beri bunları görünmeyen, doğaüstü bir aleme ait gerçekliklerin yansımaları olarak addetmişlerdir (Gökâlþ, 1981a: 108).

Gökâlþ'e göre kutsal, iyi, doğru gibi değerlerin ortaya çıkardığı duygular maddi araçlara ve zihni bilgilere ihtiyaç duymadan, maddi gerçekliğin üzerinde manevi bir gerçeklik oluşturarak manevi hayatı meydana getirirler. Fakat manevi hayat toplum içinde birçok ibadetlere, kurallara, inançlara, prensiplere, kanunlara, teşkilatlara ve törenlere bağlı olduğundan çoğu zaman dışsal, şekilsel ve mekanik kurumlar, manevi hayatın önüne geçerler. Birçok insanın yüzeysel bir bakışla dini hayatı sadece birtakım ibadetlerden, ahlaki hayatı birtakım geleneklere uymaktan, sanatsal hayatı ise birtakım teknikleri bilmekten ibaret sanmaları bundan dolayıdır. Halbuki toplum çeşitli mefkureler ve değerler yoluyla kendini bireysel bilinçlerde hissettirir. Sosyal mefkureler sadece bireysel bilinçte hissedilir ve duyulur. İşte bazı insanların mefkureleri kendi ruhlarının derinliklerinde aramaları bundan dolayıdır. Gökâlþ, bireyin toplumsal varlıkla, kendi iç dünyası üzerinden tek başına iletişim kurduğu böylesi durumlara İslam'daki itikaf ibadetini örnek vermektedir. Bazı kimseler camilere ya da çeşitli inziva yerlerine kapanıp tek başlarına ibadet etmektedirler. Kendini ibadet için bir yere kapatan kişi, kişisel arzulardan, hırslardan arınmaya çalışmaktadır. Az konuşarak, az yiyip ve içerek hayvani yönünü dizginlemektedir. Kendini şahsi işlerden alıkoyan kişi, ferdi yapısıyla alakalı ne kadar şey varsa ondan kendini soyutlamaya çalışmaktadır. Gökâlþ bu noktada

bireyin bedensel ve psikolojik ihtiyaçlarından soyutlandıktan sonra geriye ancak toplumsal hadiselerden başka bir şey kalmadığını belirtmektedir. Böylelikle tek başına ibadete giren kişi sosyallikten bireyselliğe değil bireysellikten sosyalleşmeye doğru kaçmaktadır. Birey, toplumsal gerçekliği dışsal araçlara ve olgulara ihtiyaç kalmadan kendi ruhunun derinliklerinde hissetmektedir. Birey, insanı aşan yönüyle yani toplumsal varlıkla irtibat kurmaktadır. Gökalp bu gibi kişilerin öğrenme yöntemlerine keşf, zevk ve hal denildiğini belirtmektedir. Bu kişilerin yaşadığı böylesi bir manevi hayata ise deruni hayat adını vermektedir. Gökalp, dini açıdan itikafa girenler olduğu gibi ahlaki ve sanatsal açıdan da itikafa girenlerin olduğunu belirtmektedir. Gökalp'e göre toplum içinde yaşayan bir adam, bireysel arzulara, şekilsel kurallara gönül bağlamazsa bir çeşit itikafa girmiş, uzlete çekilmiştir. Gökalp, Nakşilerin "halvet der encümen" dedikleri halin bu tür bir toplumdan soyutlanma hali olduğunu savunmaktadır. Gökalp, insanlarda manevi hayat denilen mefkure ve değer yargılarından oluşan gerçekliğin olmaması durumunda, deruni hayatın ortaya çıkmayacağını ifade etmektedir. Deruni hayatın olmaması durumunda ise manevi gerçeklikler sosyal olgularla billurlaşan yeni bir toplumsal temsilin ortaya çıkmasına kadar cansız halde kalacaktır. Gökalp, böylelikle Durkheim gibi insanın maddi yapısını aşan gerçekliği metafizik bir kaynağa dayandırmadan, toplumun kendisiyle açıklamaktadır. Gökalp'e göre insanın maddi, hayvani yapısını aşan deruni hayat; mefkurelerin oluşturduğu birtakım değerlerden meydana gelen manevi hayatın ferdin ruhunda hissedilmesi ile oluşmaktadır (Gökalp, 1982b: 57-58).

Başka bir ifadeyle deruni hayat; ruhun mefkureler aleminde yaşamasına ve onun kıstaslarına göre değer yargılarında bulunmasını ifade etmektedir. Deruni hayatı yaşamak için daima coşku veren toplantılarda bulunmak gerekmektedir. Çünkü toplum, ancak toplanma anlarında var olmaktadır. Yalnız başına kalın zamanlarda toplum kendi varlığının yerini bireyin varlığına bırakmaktadır. Ruhun sahip olduğu değer yargısı oluşturma melekesi toplanma zamanlarında kuvvetleneceği için her türlü toplantıyla toplanmaları artırmak gerekmektedir. Deruni hayata ait değerlerden "mukaddes" sıfatı dini, "iyi" sıfatı ahlaki, "güzel" sıfatını ise sanat meydana getirmektedir. Bu sebeple deruni hayat yaşamak demek özellikle dini, ahlaki ve sanatsal bir hayat yaşamak demektir. Deruni hayat, muhtaç olduğu toplantıları bu üç toplumsal faaliyetin teşkilatlarından almaktadır. Dini toplantıları ayinler, ibadetler ve bayramlardır. Ahlaki toplantılar aile meclisi, siyasi meclisler, ordu, kongre, miting, grev veya milli

bayramlardır. Sanatsal toplantılar ise konserler, tiyatrolar, düğünler ve eğlencelerdir. Hangi millette bu üç tür toplantılar canlı ise orada deruni hayat canlı ve samimidir (Gökalp, 1977b: 52-53).

Gökalp, bununla birlikte mucize kavramını da mefkure adını verdiği toplumsal temsillerle açıklamaktadır. Bundan dolayı mucizevi olayların maddi alana tekabül eden fen bilimleri tarafından değil manevi bilimlerden sosyoloji ile açıklanabileceğini savunmaktadır. Manevi bilimler doğanın maddi olmayan kanunlarını incelemektedir. Gökalp'e göre manevi güçlerin en önemlileri mefkureler ve toplumsal değerlerdir. Toplumsal bilinci temsil eden mefkureler manevi hayatın kaynağı olduğu gibi mucizelerin de kaynağıdır. Mucizeler, tabiatüstü olaylardan kaynaklanmamaktadır. Bu sebeple Gökalp, mucizevi olayları toplumsal temsillerle açıklamaktadır. Gökalp, mucizevi olaylara bir köylü kızı olan Jan Dark'ın İngilizleri kendi vatanı olan Fransa'dan kovması, Almanya'nın Fichte'nin birkaç hitabesiyle Napolyon işgaline direnmesi ve Anadolu'dan İngilizlerin desteklerine rağmen Yunanlıların kovulması gibi olayları örnek getirmektedir. Gökalp mefkurelerin bu tür toplumsal mucizeleri gerçekleştirmek yanında çeşitli ruhsal hastalıkların tedavi edilmesi, bunalımların ve intiharların azaltılması yönünde bir gücünün olduğunu belirtmektedir. Gökalp mefkurelerin şifa verme gücünün sadece ruhsal ve sinirsel hastalıklara değil bedensel, fiziki hastalıklara da tesir ettiğini savunmaktadır (Gökalp, 1982b: 62-66).

Gökalp, bireysel bilincin, bireyin toplumdaki din, ahlak, hukuk, sanat gibi olguları kendine has bir farklılıkla gördüğünü belirtmektedir. Birey toplumsal ve milli değerleri toplumsal olgularla hissedip toplumsal dayanışmaya dahil olmakla beraber, bu olguları tamamen kuşatamasa bile şahsi olarak açıklama ve yorumlama imkanına sahiptir (Gökalp, 1980: 109).

Gökalp, kendi döneminde toplum karşısında bireyleri önemsiz kılmakla ve bireylere değer vermemekle itham edilmiştir. Gökalp, bireysel çıkarlarının önüne toplumun çıkarlarını geçiren, toplumsal kurumlara ve değerlere sahip çıkan ve onları temsil eden (representatif) dâhilere, kahramanlara ve az çok buna benzeyen bütün bireylere değer verdiğini belirtmektedir. Bireylere kategorik veya mutlak olarak önem vermediği iddiasını reddederek bireylerin toplumu temsil edici (representatif) olanları ile olmayanlarını ayırdığını belirtmektedir (Gökalp, 1981a: 11).

Gökalp, Durkheim sosyolojisinin bireylerin toplum üzerindeki etkisini inkâr ettiği eleştirilerini yanıtı bırakmamıştır. Gökalp'e göre bireyler toplum üzerinde tamamen etkisiz değildir. Bireylerin toplum üzerindeki etkisi dehaler ve bilim üzerinden gerçekleşmektedir. Deha, toplum hayatında şuursuz bir şekilde meydana gelen devrim ve yeniliklerin kendiliğinden şuurlaşmasıdır. Milletlerin tekamülü dâhiler ve sosyoloji bilimi ile uğraşan fertler üzerinden gerçekleşmektedir. Dahilik kazanılmış değil verilmiştir. Dâhiler kendi toplum vicdanlarını en açık şekilde yansıtan kişilerdir. Ancak dâhilerin yetişmemesi toplum açısından ciddi bir eksiklik değildir. Bununla birlikte eğer bir toplumda sosyologlar yetişmiyorsa o toplum yolunu bulamayacaktır. Gökalp bireylerin bilim yoluyla, bilimler içinde ise sosyoloji yoluyla topluma etki edebileceğini savunmaktadır. Ancak sosyologları fikriyatçılardan (ideologique) özellikle ayırmaktadır. Gökalp'e göre topluma ideolojik bir şekilde yaklaşan fikriyatçılar, doğanın değişmez, determinist kanunlarına etki edeceklerini sanmaktadırlar. Bunlar toplum mühendisliğine soyunarak toplumu istedikleri şekil ve kalıba sokacaklarını zannettiler. Ancak toplum, toplum vicdanının ortaya koyduğu birtakım olgulardan oluşmaktadır. Bunun gibi toplumdaki inançlar toplum vicdanının onlara değer atfetmesi ile kabul görmüşlerdir. Toplumu değiştirmeye çalışan hiçbir müdahale, toplum vicdanı kabul etmediği sürece başarıya ulaşamayacaktır. Toplumsal inançlar ve olgular bireylerin üstünde ve toplum vicdanında yaşayan müstakil bir ruhiyettir ki sosyologlar ona "toplumsal gerçeklik" adını vermektedir. Toplumsal gerçekliğin tabi olduğu kanunlar düzenlenemez ancak keşfedilir. Bu gerçekliğe etki edebilmek için öncelikle bu kanunların keşfedilmesi, sonra da bu kanunlara tabi olunması gerekmektedir. Gökalp'e göre sosyologlar toplumsal gerçekliğin sahip olduğu kanunları araştırmak ve onlara tabi olmak şartıyla milletin tekamülünde etkin olabileceklerdir. Örneğin milletin kitaplardaki dilinden başka bir de hayatta kullandıkları dil vardır. Hayattaki dili keşfederek onu kitaba geçiren bir yazar dilde inkılap yapan bir kişi olarak tanınmaktadır. Halbuki bu kişinin rolü, sadece hayattaki dili olduğu gibi yazmaktan ibarettir (Gökalp, 1981b: 135-136).

Gökalp'e göre toplumsal olguların yaşıyor olması demek bunların toplum vicdanında şuursuz halde bulunması demektir. Bunların kitaba geçirilmesi ise şuurlu hale getirilmesi demektir. Bundan dolayı sosyologların görevi toplumsal hayatı düzenlemek ve etki etmeye çalışmak değil hayatta şuursuz bir halde bulunan milli vicdanın çeşitli unsurlarını keşfederek onu şuurlu hale getirmek yani kitaplara nakletmektir. Gökalp'e göre bu sebeple toplumdaki aydınların ve mütefekkirlerin fikriyatçılıktan vazgeçmeleri ve

toplumun sesine kulak vermeleri gerekmektedir. Nitekim toplum kendi fertlerine: “mefkureler benim temayüllerimdir. Kıymetler benim duygularımdır, lisan, ahlak, hukuk, bediiyat, hülasa her şey bendedir, bunları icada uğraşmayınız, keşfe çalışınız. Yükselmek bana doğru derinleşmek demektir. Ben sizin vicdanınızı, siz de benim şuurularım olunuz. Ey fertlerim, siz beni arayınız ki ben de sizi arayım.” şeklinde seslenmektedir (Gökalp, 1981b: 137). Gökalp’e göre artık toplumsal hayatın bireylerin keyif ve hevesine tabi olmayan, dışsal, müstakil bir gerçeklik olduğu anlaşılmış ve toplumsal hayatta değişmez, determinist kanunların olduğu ortaya çıkmıştır (Gökalp, 1981b: 138).

Bu çerçevede Gökalp, bir milletin kültürüne de ekleme veya çıkarma anlamında bir müdahale ve etkide bulunmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. O, zaten mevcut olduğu için sadece keşif ve tedvin edilebilir, şuarsuz halden şuurlu hale getirilebilir, hayattan kitaba geçirilebilir. Bu sebeple milli kültürü yapma ifadesi yerine milli kültürü aramak, milli kültürü bulmak ifadeleri kullanılmalıdır (Gökalp, 1981b: 139).

Nitekim Gökalp’in arkadaşı Duru, Gökalp’le birlikte çıkardıkları dergilerle ve yaptıkları çalışmalarla toplum vicdanındaki milli değerleri şuurlandırıp temsil etmeyi hedeflediklerini belirtmektedir. Tüm toplumsal değerler henüz şuurlu halde olmasa bile toplum bilincinde mevcut olduğu için yaptıklarının “halka inmek değil, halka yükselmek” olduğunu belirten Duru, halktan aldıklarını yine halka verdiklerini belirtmektedir. Çünkü en güzel, en iyi, en doğru, en gerçek ve en kutsal değerler halktır. İşlerinin şuarsuzu şuurlu kılmaktan başka bir şey olmadığını belirten Duru, yapılan çalışmaların başarılı olmasını ise halkın vicdanını kendi vicdanlarında bulup halkı temsil (representor) etmelerine bağlamaktadır (Duru, 1965: 36).

Bireylerin toplumda olanı ancak keşfedebileceklerini savunan Gökalp, bireyler olmadan mefkurelerin olmayacağını da ifade ederek mefkureler ve birey arasında bir ihtiyaç ilişkisi kurmaktadır. Nitekim Gökalp bir mektubunda mefkureler ve birey ilişkisini şu şekilde anlatmaktadır: “*Mefkureler Allah’ın melekleridir. Demek ki insanlardan başka meleklerde iyiliğin galebesi için çalışıyor. Daha doğrusu, yalnız melekler çalışıyor. İnsanlar birbirine fenalık etmekten başka bir şey düşünmüyorlar. Benim bütün ümidim mefkurelerdir. Dünyayı ancak bunlar cennet yapabilecekler; fakat, mefkureler de ancak insanların ruhunda yaşayabilir. İnsanların ruhu bunları kabul etmedikçe, mefkureler mevcut olabilir mi? Görülüyor ki iş gelip yine insana dayanıyor. Lakin insanlar yalnız okuyup yazanlardan ibaret değil a? Halk dediğimiz saf kümenin ruhu, mefkurelerle*

doludur. Yalnız, bu mefkureler his halindedir, fikir şeklini almamıştır. İşte terakkiyi yapan, hatta okuyup yazarları da zorla mefkureye doğru sevk eden, halktaki bu mefkurevi hislerdir” (Göçgün, 1992: 115).

Gökalp’in mefkure kavramına bireyin ve toplumun iradesini yaratan ve onu yönlendiren, birey ve toplumun varoluşsal anlamlarını tayin eden, onları çekip çeviren ve idare eden bir kudret şeklinde ele alması, onun toplumu tanrılaştırdığı şeklinde yorumlara neden olmuştur. Nitekim Hilmi Ziya Ülken, Gökalp’in Allah ile toplumu aynı addetmekten çekinmediğini iddia etmiştir. Ülken’e göre toplumun tanrılaşması fikri ilk defa Pierre-Joseph Proudhon’da görülmüş ve ardından Durkheim tarafından sistemleştirilmiştir. Gökalp’in de birçok yazısında bu fikri çokça benimsediği görülmektedir (Ülken, 2007: XXIII).

Benzer şekilde Nurettin Topçu’da Gökalp’in “cemiyeti tanrılaştıran ve kaderimizin ilahi mertebesine yükselten, ferdi şahsiyeti yıkmış” bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunu savunmaktadır (Topçu, 2021: 46).

Bu çerçevede Heyd’e göre Gökalp, Toplum ne isterse o olur, toplumun her istediği ahlaken de iyidir ve bütün mefkurelerin kaynağı olan toplum en üstün manevi otoritedir, demektedir. Ya da toplum, bireyin yüksek ahlak sahibi olmasını sağlar ve bireylerin bencilliğine rağmen toplum fedakardır, şeklinde görüşler ortaya koymaktadır. Heyd, Gökalp’in bu tür ifadelerle toplumu tanrılaştırdığını savunmaktadır. Ardından toplumda bulunduğu bütün ilahi vasıfları, millete aktarıp Tanrı inancı yerine millet inancını koymaktadır. Milliyetçiliğin Gökalp için bir din olduğunu iddia eden Heyd’e göre Gökalp’in bu tutumu doğal olarak topluma tanrısal nitelikler vermesine neden olmuştur. Heyd, Gökalp’in Durkheim’in etkisiyle toplumu tanrılaştırdığını iddia etmektedir. Durkheim’e göre insan fitraten topluma tabidir. Birey topluma boyun eğmektedir. Bireyde seviye bakımından toplumun altında olma hissi vardır. Bu his dinde açık, belirgin ve sembolik bir kisveye bürünürken bilim ise bu hissi açık bir dille tasvir etmektedir. Durkheim düşüncesine göre İnsan olgunlaştıkça, yani en yüksek kudret olan toplumla bağları güçlendikçe, pozitif bilim, daha doğrusu sosyoloji dinin yerine geçmektedir. Bu en yüksek kudret, dinde Tanrı, sosyolojide ise toplumdur. Aynı şekilde Heyd, Gökalp’in “içtimai tasavvufa göre” notuyla yazdığı şiirindeki “Gövdelerde kesret var/Gönüllerde vahdet var/Fertler yok cemiyet var/Lailaheillallah” şeklindeki ifadelerine vurgu yaparak, Gökalp’in tasavvuftaki fenafillah kavramı üzerinden Allah yerine toplumu geçirdiğini, bununla beraber tasavvuftaki “vecd” kavramını sosyolojideki

toplumsal coşku kavramını ifade etmek amacıyla kullandığını belirtmektedir. Heyd'e göre bu şiirinde Gökalp'in bahsettiği Allah, Kuran'ın Allah'ı veya Sufilerin manevi varlık dediği Allah değil toplumdur. Heyd "Gökalp'in Allah'ı cemiyettir. O'na kutsiyet atfeder. O'ndan fertlere geçen ruha "tevfik" ismini verir ve taleplerini ilahi emirlere benzetir. İnsan şahsiyetinin kutsallığı maşeri şuura sahip olduğundan dolaydır. Cemiyetin ruhu, ilahi ruhun yerini alıyor" demektedir (Heyd, 1980: 39-40).

Gökalp'in "fert yok cemiyet var" gibi bireyi toplum karşısında etkisizleştirdiği şeklinde yorumlanan ifadeleri Heyd'in ortaya koyduğu bağlamda önemli bir tartışmaya zemin oluşturmuştur. Nitekim Köseoğlu, Gökalp'in bu gibi ifadelerini onun kuramsal anlayışının bir sonucu olarak değil fiili endişeleri ile açıklamanın daha doğru olacağını savunmuştur. Buna göre Gökalp'in bu ifadeleri kuramsal olmayan ancak kurama da yaslanmaya çalışan ahlaki ilkeleridir. Osmanlı toplumunun bir çözülme yaşadığı, mevcut kurumlara güvenin sarsıldığı, ahlaki duyarlılıkların zayıflayıp bencilliğin arttığı bir ortamda Gökalp, bu gibi ifadelerle bireyleri bencillikten toplumsal ve ahlaki ülkülere yöneltmek istemiştir. Bundan dolayı Köseoğlu, Gökalp'in, sosyoloji ile hiç tanışmamış olsaydı bile bir Osmanlı aydını olarak aynı tutumu benimseyeceğini iddia etmektedir (Köseoğlu, 2005: 138-139).

Gökalp'in arkadaşlarından İsmail Hakkı Baltacıoğlu da kendi döneminde Gökalp'in fertleri toplum karşısında silikleştiren bir yaklaşıma sahip olduğu iddialarını reddederek Köseoğlu'nun aksine bu durumu Gökalp'in sosyoloji kuramına dayandırmaktadır. Baltacıoğlu, Gökalp'in "fert yok, cemiyet var." gibi sözlerinin onun toplum anlayışından koparılsa anlaşılamayacağını savunmaktadır. Baltacıoğlu'na göre Gökalp'in fert karşısında ısrarla toplum vurgusunu yapma sebebi, Gökalp'in materyalist ve bireyci görüşlere karşı bireyin sadece biyolojik bir varlık olmadığını aksine onun maddi yapısını aşan bir boyutu olduğunu vurgulamak istemesidir. Baltacıoğlu'na göre Gökalp, toplum içinde "var" sandığımız fertlerin aynı zamanda birer şahsiyet olduğunu açıklamaktadır. Bireyin şahsiyet sahibi olması ise onun biyolojik yapısı dışında, toplumun etkisiyle ortaya oluşan sosyo-psikolojik bir varlık olması anlamına gelmektedir. Gökalp bu sayede fertlerin üstünde, fertleri yönelten sosyal gerçeğin varlığını ve üstünlüğünü tanıtmaktadır (Baltacıoğlu, 1966: 16-17).

Türkdoğan'a göre ise Gökalp'in toplumu tanrılaştırdığı şeklindeki iddiaların hiçbir bilimsel tarafı yoktur. Türkdoğan'a göre Durkheim, sosyolog olması hasebiyle din, ekonomi, hukuk gibi toplumsal olayların kaynağını yine toplumda aramıştır. Durkheim'e

göre din de toplumsal bir olgudur. Tabiat üstü ve insan inançlarının hepsi toplumsal realitelere. Sosyolojinin amacı dinin evrensel bir olay oluşu hakkındaki bilimsel kanunları saptamaktır. Gökalp'te bir bilim adamı olarak Durkheim'in iş bölümü, sosyal evrim, bilgi sosyolojisi gibi kavramlar ile ortaya koyduğu bilimsel yönteminden hareket etmiştir (Türkdoğan, 1978: 108). Türkdoğan'a göre bir fikir adamı hakkında yargıda bulunurken onun bütün düşüncelerini ele almak gerekmektedir. Gökalp'in toplumu tanımladığı iddialarına karşı Gökalp'in dine verdiği öneme işaret eden Türkdoğan, Gökalp'in bir süreliğine Durkheim'in din hakkındaki görüşlerinin etkisi altına girdiğini ifade etmektedir. Ancak nasıl ve ne kadar bir süre ya da hangi dönemde bu etkinin devam ettiğine dair herhangi bir açıklama yapmayan Türkdoğan'a göre Gökalp, Kuran'ın ruhuna uygun, rasyonel bir şekilde dine yaklaşarak İslamiyet'i Türk toplumunun asla vazgeçemeyeceği manevi değerler sistemi olarak ele almıştır. Türkdoğan'a göre Gökalp, dine öyle önem vermiştir ki ona göre millet olmanın en önemli unsurları din, dil ve kültürdür (Türkdoğan, 1978: 109-110).

Son olarak Akpınar, Gökalp'in reformcu görüşleri sebebiyle ortodoks İslam anlayışına uymayan bir İslami düşünceye sahip olması sebebiyle Heyd, Ülken ve Duru tarafından yanlış anlaşıldığını iddia etmektedir. Bunun gibi Gökalp'in dinsiz şeklinde yaftalanmasının insafsızlık olduğunu düşünmektedir (Akpınar, 1989).

2. 6. 4. Toplumsal Gruplar

Gökalp'in Durkheim sosyolojisinden yöntemsel olarak ayrıldığı en önemli nokta Gökalp'in grup kavramını ele alma ve çeşitlendirme biçimidir. Bu ayrıma gidilmediği takdirde Gökalp'in sosyoloji metodunu Durkheim'den iktibas etme biçimi ve buna bağlı olarak Gökalp'in düşünceleri yeterince anlaşılmamış olacaktır. Toplum hayatını "müesses/olgu" ve "zümre/grup" kavramlarıyla açıklayan Gökalp, zümre/grup kavramını özel bir dayanışma bağı ile birbirlerine bağlı bulunan fertlerin toplamı olarak tanımlamıştır (Gökalp, 1977a: 8).

Durkheim, homojen bir birim olarak "toplum" ya da "grup" kavramını tam olarak tanımlamadan genel olarak kullanmıştır. Ancak toplumu etnik grup ya da ulus biçimleriyle değerlendirmede gibi bir toplumun cinsiyet, sınıf, statü veya etnik bağlılık temelinde toplumsal kategorilere bölünebileceği gerçeğini dikkate almamıştır ve bu yönüyle eleştirilmiştir. Örneğin dini ele alırken dinin grup dayanışmasını sağlama ve ilkel toplumlarda olduğu gibi toplum için temsili/mefkûrevi bir anlama sahip olmasına

değirmiştir. Ancak dinin belli bir etnik grup ya da ulus biçiminde beliren toplumlar içerisindeki dışavurumuna ve işlevine değirmemiştir. Başka bir ifadeyle dinsel inançların bir grup ya da sınıfın diğerleri üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıran ideolojik bir işleve sahip olabileceğini göz ardı etmekle eleştirilmiştir. Bu noktada Durkheim'e nazaran Weber, Marks ve Engels'in toplumsal grupları ve dinin bunlar içerisinde sahip olduğu işlevsel çeşitliliği toplumsal gerçekliğe daha uygun bir şekilde ele aldıkları belirtilmektedir (Morris, 2004: 198).

Ziya Gökalp, bu noktada tıpkı Weber ve Marks gibi Durkheim'den ayrılarak kendi sosyolojisinde toplumsal grupları millet biçimiyle de ele almıştır. Ayrıca dinin bu toplum biçimlerinde sahip olduğu işleve değirmiştir. Bu sebeple Gökalp sosyolojisinin bir ayağını Durkheim'in toplumsal olgu kavramı oluştururken bir diğer ayağını ise Durkheim'den farklı olarak Gökalp'in kavmi tezahürleriyle birlikte ele aldığı bir birim olarak "grup/zümre" kavramı oluşturmaktadır. Başka bir açıdan ifade edilirse Durkheim'in aksine Gökalp sosyolojisinin temelinde teorik olarak herhangi bir grup değil gruplaşmanın bir biçimi olarak kavim ve millet bulunmaktadır. Gökalp kendine has bir yöntem çizerek milliyetçilik düşüncesine bilimsel bir zemin oluşturacak şekilde toplumsal grupları kavim bağlamında ele alarak sınıflandırmıştır. Gökalp ve Durkheim sosyolojisindeki bu fark nedeniyle Durkheim sosyolojisinin ekseninde ahlak ve düzen konularının, Gökalp sosyolojisinin ekseninde ise "millet/ulus" ve "terakki" konularının yer aldığı şeklinde yorumlar yapılmıştır. Böylelikle Gökalp adına milli sosyoloji adını verdiği ve araştırma yöntemini kendine özgü biçimde belirlediği bir sosyoloji anlayışı ortaya koymuştur (Ergun, 1983: 2161).

Gökalp, bilimsel bir çalışma yapabilmek için ihtiva ettikleri gruplar ve kurumlar (olgu) açısından birbirine benzeyen kavimleri türlerine ve kısımlarına göre sınıflandırmak gerektiğini belirtmiştir. Gökalp, kavimleri dayanışma biçimlerine göre sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmayı ise Durkheim'in dini hayatı açıklamak için yararlandığı mekanik dayanışmaya ve organik dayanışmaya bağlı toplumlar şeklindeki sınıflandırmasından yararlanarak yapmıştır. Gökalp kavimleri mekanik dayanışmaya bağlı olarak bir araya gelen İlkel kavimler (Peuples Primitifs) ve organik dayanışmaya bağlı olarak bir araya gelen Milletler (Nations) şeklinde ikiye ayırarak toplumu etnisite ve kavim biçimindeki kategorileriyle de ele almıştır. Gökalp'e göre ilkel kavimler ilkin boy (clan) şeklindeki gruplar olarak ortaya çıkmışlardır. Ardından boylar birleşerek kabileleri (phatrie), kabileler birleşerek aşiretleri (tribu) ve aşiretler bir araya gelerek birleşik aşiretleri

(Confederation) oluşturmuştur. Bu gruplarda toplumsal bilinç ve dayanışma çok güçlüdür. Her grubu oluşturan bireyler arasında ortak sorumluluklar, dayanışma ve aidiyet duyguları mevcuttur. Bu aşamalarda bireysel hukuk veya kamusal hukuk henüz oluşmadığı için her grubun kendi özel hukuku vardır. Aynı şekilde her grubun özel bir totemi ve kendi topluluğuna has bir tanrısı mevcuttur. Her bir boy, kabile ve aşiret lideri sadece kendi toplulukları üzerinde tasarruf yetkisinde sahiptir. Bu liderler aynı zamanda kendi gruplarının dini liderleridir. Gökalp buraya kadar yaptığı tasnifleri Durkheim'in çıkardığı sosyoloji yıllığı dergisinden aldığını belirtmektedir (Gökalp, 1977a: 8-10).

Gökalp'e göre boy ve kabile bağlarının zayıflayıp yok olduğu durumlarda milletler ortaya çıkmaktadır. Millet olabilen topluluklarda herkes tarafından kabul edilen ortak tanrı, ortak kamusal hukuk, kamu velayeti ve milli duygulardan oluşan ortak bir vicdan teşekkül etmiştir. Millet olabilen kavimler; yazı, edebiyat ve tarih gibi kurumların da teşekkül etmesiyle kendilerini tek vücut olarak hissetmektedirler. Organik dayanışmaya sahip olan milletlerde toplumsal iş bölümü ve buna bağlı olarak uzmanlaşma ortaya çıkmıştır (Gökalp, 1977a: 11). Gökalp milletleri dörde ayırarak İmami milletler (Nations Theocratiques), Teşrii Milletler (Nations Legislatives), Harsi Milletler (Nations Culturelles) ve bağımsızlığını kaybetmiş milletler şeklinde sınıflandırmaktadır (Gökalp, 1977a: 12).

İmami (teokratik) Milletler, kendi varlığını ve birliğini ortak tanrı (Rabb-ı Amm), dini hukuk ve otorite şeklinde hissetmektedirler. Boy ve aşiretlerin özel hukuku ortadan kalkmıştır. Onun yerine "hakkullah" adıyla ortak bir dini hukuk oluşmuştur. İmami milletlerde hukuk dini ayinlere içkin olup hukuk kuralları Gökalp'in "ayinname" adını verdiği yazılı dini metinlerde bulunmaktadır. Gökalp buna Hinduların "Manu" kanunlarını örnek vermektedir. Dini otorite Allah'tan verilen yetkiyle dini lider vasfını taşıyan hükümdar üzerinden temsil edilmektedir. Ancak kanun yapma yetkisi sadece din adamlarında olup hükümdar sadece yürütme gücünü elinde bulundurmaktadır. Bu milletlerde boylar belli araziler üzerinde yerleşerek köyleri meydana getirirler. Boy teşkilatının dağıldığı yerlerde köyler kendilerini idare edemedikleri için arazi ve köylülerle birlikte derebeylerin eline geçmişlerdir (Gökalp, 1977a: 12).

Teşrii milletlerde ilk başta derebeylerinin hakimiyetinden kurtulan ve bir belediye meclisi aracılığıyla kendisini idare eden, bağımsızlığını kazanmış şehirler ortaya çıkmıştır. Bu şehirler, derebeylere karşı hükümdarın gücü etrafında birleşmişlerdir. Köylerde bireysel mülkiyet ve özgürlükler elde edilerek Gökalp'in "Karye (Commune)"

adını verdiği şehirler oluşmuştur. Bu milletlerde dini kamuoyunun yanında siyasi bir kamuoyu oluşmuştur. Bu sayede millet ya da hükümdar kanun koyma yetkisini elde ederek “Nasuti (Laique)” bir hukuk ortaya çıkmıştır. Hükümet artık ilahi kanunlara göre değil halkın egemenliğine göre idare edilmektedir (Gökalp, 1977a: 11-13).

Bağımsızlığını kaybeden milletlere Leh milletini örnek veren Gökalp, bu sınıflandırma hakkında fazla bilgi vermemiştir (Gökalp, 1977a: 15).

Gökalp’in milliyetçiliğini kendisiyle sistemleştirdiği ve kendi düşüncesinde merkezi bir konuma sahip olan millet anlayışı, Gökalp’in kavim sınıflandırmasında “Harsi Millet (Nations Culturelles)” şeklinde yer alan toplumsal grup biçimidir. Başka bir ifadeyle Gökalp, toplumsal grubu kavim biçimiyle ele almış, ardından kendi milliyetçilik anlayışını ise kavim türlerinden kültürel milletler kategorisi ile izah etmeye çalışmıştır. Gökalp’e göre bir kavmin kurumları başlangıçta beraber yaşadığı birçok kavimle ortaktır. Ortak kurumlar etrafında bir araya gelen kavimlerin oluşturduğu toplumsal gruba Gökalp “Medeniyet Zümresi (Groupe de civilisaion)” adını vermektedir. Gökalp Medeniyet grubunu oluşturan kavimler ile bunların sahip oldukları kurumları birbirinden ayırarak, bu kurumların toplamına Medeniyet demektedir. Medeniyeti oluşturan kavimlerin kendi milli kurumları bulunsa da Gökalp’e göre milli kurumlar henüz beynelmilel kurumlara kendi renklerini vermemişlerdir. Bu açıdan Gökalp, bir kavmin uluslararası medeniyetin kurumlarına kendi dilinin ve vicdanının rengini verdiği zaman kendi müstakil ve milli medeniyetine yani harsına sahip olacağını savunmaktadır. Gökalp bu noktadan itibaren medeniyet ve kültür (hars) kavramlarını ayırarak millet tanımlamasını kültür üzerinden yapmaktadır. Gökalp’e göre bir kavmin bağımsız bir millet olması için bağımsız bir kültüre sahip olması gerekmektedir. Milli kültür, ortaya çıktığı ilk andan itibaren farklı kaynaklardan oluşan uluslararası medeniyetin kurumları arasında samimi bir ahenk tesis ederek onları canlı bir beden birbiriyle dayanışma içerisinde olan organları haline getirmeye başlayacaktır. Böylelikle Kültür, birbirlerine bağılı sistemlerin (Manzume) toplamından oluşmaktadır. Gökalp’e göre Kültürü oluşturan sistemler şunlardır: dini sistem, ahlaki sistem, hukuki sistem, sanatsal sistem, dil sistemi, iktisat sistemi, bilim ve teknik sistemi (Gökalp, 1977a: 13).

Gökalp’in Durkheim’den önemli bir diğer farkı ise üstte belirtildiği şekliyle medeniyet ve kültür ayırımına gitmesidir. Gökalp’in kültür ve medeniyet ayırımı Durkheim’de yoktur. Durkheim, kültür ve medeniyet kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır (Gökalp, 1981a: 11-12; Türkddoğan, 1978: 20).

Gökalp'e göre kavim şeklindeki gruplar toplumsal realiteden kaynaklandıkları için bütün toplumsal olaylar yine birtakım sosyal etkenlerden kaynaklanmaktadır. Gökalp, kavimlerin sosyal bir realiteye dayanmasının onları bilimsel olarak incelemeyi mümkün kıldığını belirttikten sonra kavimleri “muayyeniyet (determinisme)” ilkesiyle ele almanın da bilimin bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Gökalp'e göre her olayın dayandığı gerçeklik dairesinin belli neden sonuç ilişkisi içerisinde cereyan etmesi gerekmektedir. Bu sebeple toplumu ve milli hadiseleri incelerken sosyal determinizm ilkesine göre hareket etmenin bilimin bir gereği olduğunu ifade etmektedir (Gökalp, 1977a: 7).

Gökalp, sahip olduğu sosyal determinizm ve ilerlemeci anlayış sebebiyle yaptığı kavim sınıflandırmasından günümüze doğru gelindiğinde en son kültürel milletlere ulaşılacağını savunarak, bu gelişim süreci içerisinde eski millet türlerinden geriye sadece işlevsel birtakım kurumların kalacağını, artık kurumların ise yok olacağını belirtmektedir. Bu sebeple ilkel kavimlerden bir akrabalık teşkilatı olarak “aile” kurumunun, imami milletlerin dini teşkilatı olan “ümme (eglise)” kurumunun, teşrii milletlerin hukuki teşkilatı olan “devlet (etat)” kurumunun günümüze kadar varlığını devam ettirerek baki kaldığını belirtmektedir. Gökalp'e göre Harsi (kültürel) Milletlerin teşekkülü, kavimlerin tekâmül merhaleleri olan Aile, Ümme, Devlet teşkilatlarına “Hars (Kültür)” teşkilatının eklenmesiyle başlamaktadır. Bir kavimde kendi türüne ait olmayan ve çok önceden kalmış birtakım kurumlar bulunabilir. Hayatta kalan bu kurumlar hastalıklıdır. Mesela kültürel bir millette ilkel ya da imami kavimlerden kalan kurumlar marazidirler. Gökalp böylelikle kavimlerdeki hastalıklı kurumların bilimsel bir yöntemle iyileştirilebileceğini savunmaktadır (Gökalp, 1977a: 14-15).

Heyd Gökalp'in Durkheim'in görüşlerinden hareketle toplumsal grupların tekamülünün son merhalesi olarak milleti belirlemesini eleştirmektedir. Çünkü Heyd'e göre Durkheim'in fikirleriyle varılacak son nokta toplumun tanrılaştırılmasıdır. Nitekim Gökalp'te toplumu tanrılaştırmıştır. Dolayısıyla toplumsal tekamülün son biçimi olan milleti de tanrılaştırmıştır. Gökalp, milleti tanrılaştırdığı için toplum ne isterse bunun yapılacağını, üstelik toplumdan geldiği sürece her türlü isteğin ahlaki olacağı görüşündedir. Tüm mefkurelerin kaynağı olan toplum en yüce ahlak otoritesidir. Bu çerçevede Gökalp, her toplumun mefkuresinin ve buna bağlı olarak ahlak anlayışının farklı olduğunu düşünmektedir. Nitekim birey bencil iken, toplum mefkureler doğrultusunda her zaman ahlaklıdır. Heyd bu anlayışın mantıken tehlikeli bir sonuca

gideceğini savunmaktadır. Çünkü eğer belli bir toplumun kendi çıkarlarından daha yüksek ahlaki değerler yoksa, bu toplumun diğer toplumla olan ilişkilerinde ahlaki bir yükümlülük bulunmayacaktır. Gökalp'in tekamülün son halkası olarak ideal toplumu millet ile eş değer görmesi sebebiyle bütün uluslararası yükümlülükleri reddeden aşırı bir milliyetçiliğe yönelmesi kaçınılmaz olacaktır. Gökalp'in millet tezini ortaya atma biçimini çatışmacı olabileceğini düşünen Heyd, bu çerçevede Gökalp'in millete ve bireye ahlaki olarak sadece sadakat sorumluluğu yüklediğini belirtmektedir. Bununla birlikte Heyd, Durkheim'in kendi görüşlerinin varacağı böylesi bir sonucun farkında olduğunu savunmaktadır. Bu sebeple Durkheim, bireysel bencilliği kısıtlayan tek güç olarak toplumu kabul ettiği gibi, toplumsal grupların kendileri arasındaki bencilliğin ise bütün toplumları bir arada toplayan büyük bir grup olabileceğini düşünmektedir. Durkheim, halihazırda devlet ve vatan gibi en büyük toplumsal grupların üstünde daha büyük bir toplumsal grup ve buna dair bir bilincin olmadığını farkındadır. Ancak Durkheim, uluslararası toplumu milletin üstünde zorunlu bir ahlaki varlık olarak samakta ve Gökalp'in aksine tekâmül doğrultusunda gittikçe daha geniş toplumsal gruplara doğru bir gelişme öngörmektedir. Bu açıdan günümüzde milliyetçilik ve kozmopolitanlığı bağdaştırmanın tek çıkar yolu ahlaki açıdan kendini kısıtlayabilen ve manevi değerlere saygılı bir ulusçuluğun ortaya çıkması gerekmektedir (Heyd, 1979: 68-70).

2. 6. 4. 1. Türklerin Kültürel Millet Olarak Teşekkülü

Gökalp kendi milliyetçilik anlayışını Sosyolojik bir yöntem içerisinde izah etmiştir. Tarihsel ilerlemecilik açısından ulaşılan nihai kavim türünü "Kültürel Milletler" olarak belirleyen Gökalp, ortak bir kültürel dayanışma ile oluşan bu Millet anlayışını, Milliyetçiliklerin yeni filizlendiği Osmanlı'nın son döneminde Türk toplumuna uyarlamıştır. Nitekim Gökalp, modern toplumlarda dini bağların yerini toplumsal iş bölümüne bıraktığını belirtmektedir. Bundan dolayı Hristiyanların ve Müslümanların ümmet camiası zayıflamıştır ve dinler toplumsal dayanışma ve birlikteliği sağlama işlevini yitirmiştir (Gökalp, 2019a: 77).

Gökalp dinin etkisini yitirmesinden doğan boşluğu kültürün tamamladığını belirterek bu durumun milletlerin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını düşünmektedir. Gökalp'e göre eskiden fertler kendilerini ait oldukları dini grupların bir parçası olarak görürken artık kendilerini aynı dili konuştukları topluluklara ait hissetmektedirler. Bu sebeple eskiden Hristiyanlık çatısı altında buluşan Sırlar, Ermeniler, Yunanlar gibi milletler kendi lisani cemiyetlerine dinsel aidiyetlerinden daha çok bağlanmaya başlamışlardır. Gökalp, lisani

cemiyet adını verdiği etnik grupların bir sonraki adımda Osmanlı'dan siyasal aidiyet olarak da koştuklarını belirtmektedir. Gökalp'e göre dini ve siyasal emperyalizmler toplumları saltanat ve ümmet çemberlerine hapsetmeden önce bu milliyetler zaten lisani ve kültürel aidiyetlerinden ibaret idiler. Böylelikle toplumsal dayanışmanın ve toplumsal harcın dinlerle değil kültürel ve dilsel dayanışma ile oluşturulduğu zamanlara geri dönülerek milliyetçilik akımları ortaya çıkmıştır (Gökalp, 2019a: 78).

Aynı şekilde İslam dünyasında da dini dayanışma zayıflayıp yerini kültürel dayanışma ve birlikteliğe bırakmıştır. Araplar ve Kürtlerde de milliyetçilik akımı ilkin kültürel olarak ortaya çıkmış ardından siyasal bir mahiyete evrilmiştir. Gökalp Türkçülüğün de ilkin kültürel olarak başladığını belirtmektedir. Gökalp'e göre Türklerde dine dayalı ümmet dayanışması etkisini gittikçe yitirmiş ve yerini tarihi ve kültürel dayanışmaya bırakmıştır. Türklerde kültürel bir milliyetçiliğin geliştirilmesi yönünde çabalar harcayan ve kültür temelli bir dayanışmanın alt yapısını hazırlayanlar ise "harsçı Türkçüler" olmuşlardır. Bu noktada ilkin yeni dil hareketi doğmuş, ardından milli iktisat, milli hukuk, milli ahlak, milli eğitim ve milli felsefe mefkureleri doğmuştur (Gökalp, 2019a: 79).

Gökalp, bir toplumsal grup olarak Türk milleti olma düşüncesinin öncelikle ortak bir fikir şeklinde toplum bilincinde yer edinmesi gerektiğini belirtmekte ve Türkler arasında milli bir bilincin uyandırılmasının kendi yaşadığı dönem açısından zorunlu olduğunu düşünmektedir. Çünkü Gökalp'e göre artık "bu asır milliyet asrıdır; bu asrın vicdanları üzerinde en müessir kuvvet milliyet mefkuresidir" (Gökalp, 2019e: 18). Gökalp, milli vicdan ve bilince sahip olan milletlerin varlıklarını devam ettirerek sömürgeleşmekten korunduğunu belirtmektedir. Buna örnek olarak da İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerini veren Gökalp'e göre bu ülkeler sahip oldukları güçlerini kendi içlerinde meydana getirdikleri milli vicdana borçludurlar (Gökalp, 2019a: 82-83). İslam dünyasındaki kavimlerin de artık nihai hedefinin bu milli vicdanı uyandırmak olduğunu ifade etmektedir (Gökalp, 2019a: 87).

Gökalp'e göre Osmanlı döneminde başka milliyetlere sahip olanlar kendi etnik kimliklerini açıkça ifade edebiliyorlardı. Ancak Türkler "Tabiiyette Osmanlı isek de milliyette Türküz" diyemezlerdi. Aksi halde büyük tepki görürlerdi. Bu sebeple Türkler Osmanlı döneminde büyük bir esaret altında idiler. Bu dönemde Türk diline Osmanlı lisani, Türk edebiyatına Osmanlı edebiyatı denilmekle beraber Türkler ise ancak Osmanlıyız demek zorundaydılar (Gökalp, 2019d: 26). Türkler farklı milletlerden oluşan

kozmpolit yönetimin altında serf-reaya konumundaydı. Osmanlılıkla geçinenler Türkleri sömürüyor ve aşağı görüyorlardı (Gökalp, 2019d: 28).

Gökalp'e göre Meşrutiyetten önce Türkler vardı ancak bu Türklerin toplum bilincinde Türk milleti anlayışı bulunmadığı için Türk milleti diye bir toplumsal grup gerçekte bulunmamaktaydı. Gökalp, Türklerin Millet şeklinde toplumsal bir grup olarak ortaya çıkabilmesi için toplum bilincinde "Biz Türk Milletiyiz." şeklinde bir fikrin olması gerektiğini belirtmektedir (Gökalp, 2019a: 74).

Gökalp toplum bilincinde şuarsuz halde bulunan Türk Milleti anlayışını canlı bir mefkure haline getirilmesinin Türk kültürünü canlandırmaktan geçtiğini düşünmektedir. Bu sebeple Türkçülüğün en önemli gayesi bir Türk kültürü yaratmaktır. Bu Türk kültürü Türklerin tek kültürü olmalıdır. Türk kültürünün ortak bir dile sahip olması için tüm Türklerin İstanbul Türkçesini edebiyat dili haline getirmeleri gerektiğini düşünen Gökalp, bu dilin yaşadığı yerlere ise Turan adını vermektedir (Gökalp, 2019e: 73).

Gökalp, Türk milliyetçiliğini temellendirirken Toplumsal temsil/Mefkure kavramını toplumsal grup (zümre) bağlamında tanımlamıştır. Gökalp toplumsal gruplar açısından mefkureyi "içtimai bir zümrenin kendi fertleri tarafından duyulmasıdır." şeklinde tanımlamaktadır. Gökalp'e göre toplum vicdanında beliren grup, belirgin ya da kristalize olmadan önce de toplum vicdanında şuarsuz bir şekilde yer almaktadır. Toplumsal coşku, önceden de toplum bilincinde yer alan ancak belli belirsiz bir halde olan grubu/zümreyi, varlığın yoğun ve görünür haline getirmektedir. Böylelikle toplumsal coşku "o ana kadar kenz-i mahfi'de gizli kalmış olan bu "şe'niyeti (realite)", fertlerine göstermektedir. İster lisani ister siyasi, isterse dini bir mahiyette olsun, herhangi bir grubun buhranlı anlarda bireylerin bilincinde "ben varım" diyerek tecelli edebilmesi için özel bir teşkilat halinde, birtakım olgularla beraber, önceden mevcut olması gereklidir. Gökalp en büyük mefkurenin toplumsal gruplar içinden teşkilat yönünden en zengin ve en kuvvetli olan, bununla birlikte diğer toplumsal grupları kendisi altında birleştirip onları yutacak ve ortadan kaldıracak gruba ait olacağını belirtmektedir. Var olan toplumsal gruplar içinden bu görevi yerine getirebilecek tek grup ise lisani gruplar yani milliyettir. Gökalp, ırk ile kavim kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Irk belli bir kafatası ve ten rengi tipine sahip olup mensupları toplu halde bulunmayan ve bütün milletler arasında dağılmış grupları ifade etmektedir. Kavim ise çok eski zamanlarda aynı dilde konuşan bir topluluk olarak yaşamış ve sonra dağılmış millet demektir. Gökalp, ırkın aksine kendisine mensup olunmakla iftihar edilecek asıl grubun dil ve tarih

ortaklığına dayanan kavim olduğunu ifade etmektedir. Gökalp, dil topluluğu olarak tanımladığı milliyetin ise kavmin bir türü olduğunu belirtmektedir (Gökalp, 2019e: 80-21).

Bu bağlamda Türk milleti mefkuresinin ortaya çıkışını anlatan Gökalp'e göre toplumsal bunalımların, kaosun arttığı ve milletin bir arayış ve kurtuluş çaresi aradığı kriz zamanlarında birtakım fikirler toplum bilincinde büyük bir etki uyandırarak kabul görmektedirler. Gökalp, böyle zamanlarda toplum bilincinde beliren ortak fikirlere ve yeni değerlere "mekkure" adını vermektedir. Gökalp, toplum bilincinde Türklük yönünde ortaya çıkan milli değerleri Türkçülük fikri ile ifade etmektedir. Türkçülük düşüncesinin toplum vicdanında bir gerçeklik ve ideal olarak temsil edilmesini Gökalp "Türkçülük Mekkuresi" şeklinde isimlendirmiştir. Gökalp'e göre Türkçülük mekkuresi başlangıçta sadece gençlerden bir grup arasında karşılık bulan bir fikir iken Trablusgarp, Balkan Savaşları ve birinci dünya savaşlarının yarattığı belirsizlik ve bunalım ortamında bütün bir Türk milletinin benimsediği bir mekkure haline gelmiştir (Gökalp, 2019a: 76; Gökalp, 2019e: 62-63).

Her milletin başına gelen önemli olaylar neticesinde kendilerine ait mekkurelerinin ortaya çıktığını belirten Gökalp, Almanların Prusya karşısında yenildikten sonra "Cermenlik" mekkuresine, Japonların Batı karşısında "Japonluk" mekkuresine, Fransızların İngiliz istilası sonucunda "Fransızlık" mekkuresine sahip olduklarını belirtmektedir. Gökalp'e göre bir millet tehlikede kaldığında onu fertler değil milletin kendisi kurtarmaktadır. Böyle zamanlarda istikbalin yaratıcısının mekkureler olduğunu savunan Gökalp'e göre mekkureler sayesinde fertlerin iradesi yerine toplumun iradesi hâkim olmaktadır (Gökalp, 2019e: 63-64).

Gökalp'in düşüncelerini mekkure kavramını öne çıkararak oluşturmasının bir sebebi de mekkurelerin millet olmak için gereken toplumsal değer yargılarını o toplumun en bunalımlı zamanlarında belirleme gücüdür. Bu sebeple Gökalp'e göre toplumsal olgular mekkure halini aldıklarında büyük devrimlere ve toplumsal değişimlere sebep olmaktadır (Gökalp, 2019a: 76).

Gökalp'e göre Mekkuresi değişen her toplumun değer yargıları da değişmektedir. Bir milletin eski duygu ve düşüncelerini temsil eden mekkureleri canlılığını yitirmeye başlayınca ondan doğan bütün değer yargıları da etkisini yitirmeye başlayacaktır. Nitekim Osmanlılık mekkuresi önemini kaybedince, Osmanlıya ait aruz vezni, terkipli

dil, divan edebiyatı, Arapça hutbe, musiki gibi olgular da değerlerini yitirmeye başlamışlardır. Bir millette yeni bir toplumsal bilinci temsil eden yeni mefkureler doğunca o mefkureye uygun olarak yeni toplum vicdanını temsil eden şahsiyetler ortaya çıkacaktır. Osmanlılık mefkuresi önemini kaybederken Türklük mefkuresi doğmaktadır. Türklük mefkuresi doğunca en büyük değer halkın kendisi olmuştur. Buna bağlı olarak da halk lisani, hece ölçüsü, halk müziği, halk edebiyatı, Türkçe hutbe gibi Türklüğünü muhafaza etmiş olan olgular değer bulmuşlardır. Türkçülüğün gerçeklik bulmasını sağlayan şahsiyet ise Mustafa Kemal olmuştur. Nietzsche'nin hakiki inkılaplar, şekillerin değişmesi değil değer yargılarının değişmesidir sözüne atıf yapan Gökalp, mefkureler değişmedikçe hakiki inkılapların gerçekleşemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü toplumu değiştirecek olan toplumsal değer yargıları ancak mefkurelerin dönüşüme uğraması sayesinde değişmektedir (Gökalp, 1977b: 53-54; Gökalp, 1980: 172). Gökalp bu çerçevede yeni hayat adını verdiği toplumsal inkılabın yeni iktisat, yeni aile, yeni sanat, yeni felsefe, yeni ahlak, yeni hukuk ve yeni siyaset yaratmakla gerçekleşeceğini belirtmektedir (Gökalp, 1982a: 41).

Nitekim Durkheim de toplumsal temsillerin daha görünür hale geldiği zamanlar olduğunu belirtmektedir. Durkheim'e göre tarihte toplumsal şokların ve etkileşimlerin arttığı dönemler vardır. Bu dönemlerde insanlar eskisinden çok bir araya gelirler, birbirleriyle irtibat kurarlar. Toplumda büyük devrimlerin ve yaratıcı yeniliklerin baş gösterdiği bu anlarda toplumda büyük bir galeyana ve coşkuya mevcuttur. İnsanlar toplumsal temsillerin eyleme dönüştüğü bu dönemlerde, normal zamanlardan farklı ve daha yoğun bir şekilde yaşarlar. Böylesi dönemlerde fertler öylesine tahrik edilirler ki ancak kanlı barbarlıklarla ya da insanüstü kahramanlıklarla tatmin edilirler. Haçlı seferleri veya Fransız ihtilali süreci bunlara örnektir (Durkheim, 2005: 257-258). Durkheim, toplumsal temsillerin büyük devrimlere ve değer yargılarındaki dönüşümlere neden olmasını Fransız devrimi sürecinde oluşan kaos ortamında Aydınlanma değerlerinin propaganda edilmesini örnek olarak getirmektedir (Marshall, 1999: 419).

Gökalp bu sebeple büyük yenilikçilerin halka kabul ettirdikleri büyük inkılapları gerçekleştirmek için toplumun en buhranlı zamanlarını seçtiklerini belirtmektedir. Devrimci ve yenilikçi liderler, toplumun sükûn bulduğu zamanlarda kabul ettiremeyecekleri yenilikleri büyük sıkıntılı hengameler sırasında kolaylıkla kabul ettirebilirler (Gökalp, 1980: 170).

Gökalp, kültürü Durkheim'in toplumsal vicdan/bilinç kavramı ile tanımlamıştır. Buna göre bir kavmin vicdanında yaşayan değer yargılarının (jugements de valeur) toplamına o kavmin harsı (culture) denilmektedir. Gökalp'e göre İslamiyet'ten önceki Türkler, orijinal bir milli kültüre sahiptirler. Çocukların, oğuz töresini öğrendiği, şölenlerde ozanların kopuz çaldığı, milli destanların sözlü olarak aktarıldığı bu dönemde Türk kültürü her şeyiyle millidir. Türkler, Oğuzların İslamiyet'i kabul ettiği Osmanlı ve Selçuklu dönemlerinde ise kitaplı, mektepli, muallimli bir medeniyetle karşılaşmışlardır. Arap, Acem ve Türk kültürünün ağırlığının olduğu bu İslam Medeniyeti döneminde şölen edebiyatı yerine divan edebiyatı, töre yerine fıkıh geçmiştir. Bu dönemde yabancı kültürlerin etkisini taşıyan medeniyete ait kurumların etkisiyle Türk kültürü yer yer Türklük özelliğini yitirmiştir. Medeniyet ve kültürün yan yana yaşaması sebebiyle iki dil, iki hukuk, iki ayrı ahlak, iki ayrı edebiyat, iki ayrı sanat, havas ve avam olmak üzere iki ayrı sınıf meydana gelmiştir. Tanzimat döneminde ise Türkler Batı medeniyetinin de etkisi altına girerek iki ayrı medeniyete mensup olmuşlardır. Bu dönemde milli kültür büsbütün ortadan kalkmıştır. Batı medeniyeti ile İslam medeniyetinin birbirleriyle giriştikleri mücadele sonucunda divan edebiyatına karşı salon edebiyatı, fıkha karşı hukuk, medreseye karşı mektep birbirine rakip olmuşlardır. Her iki medeniyette sahip oldukları eğitim anlayışlarıyla milli kültüre zarar vererek, milli olmayan gençler yetiştirmişlerdir. Nihayet milli kültürü arama ihtiyacının bir sonucu olarak Türkçülük düşüncesi uyanmaya başlamıştır. Bu süreçte Türklerin milli kültürünü aramak işini yanlış anlayan bazı kimseler Türkçülüğü eski Türk medeniyetini ihya etmek olarak anlamışlardır. Böylelikle Türklerin milli kültürü üç medeniyetin baskısı altına girmiştir. Bu eski Türk medeniyeti taraftarları mevcut Türk dilinde yaşamayan eski çağlarda kalmış sözcükleri canlandırmaya, Türk sosyal teşkilatının en yüksek derecesi Osmanlı Türklerinde tecelli etmişken Osmanlı Türkünün canlı kültürünü terk ederek artık fosilleşmiş olan eski birtakım kültürel kurumlara dönmeye çalışmışlardır. Böyle bir dönemde "medeniyet yok, hars var" diyen gerçek Türkçüler ortaya çıkarak Türkçülüğün asıl mahiyetini açıklığa kavuşturmuşlardır. Böylelikle Türkçülüğün milli kültürü aramaktan ibaret olduğu anlaşılmıştır. Gökalp, düşüncesinde bu noktadan itibaren en önemli şey Milli Kültürü aramak ve canlandırmaktır (Gökalp, 1981a: 32-34).

Gökalp, Eski Türk, İslam ve Batı medeniyetçilerinin önerdikleri kültürel kurumlardan milli kültüre uygun olanlarının alınabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte her üç akımında farkında olmadan milli kültürü aradıklarını savunan Gökalp, millet hayatının

ortaya çıkarılacak olan, birbiriyle uyumlu kurumlardan oluşan milli kültürden ibaret olduğunu belirtmektedir. Kültürel olgular ve değerler, şuurlu ya da şuursuz bir şekilde toplum bilincinde bulunmaktadır. Toplum bilincinde bulunan bu milli değer yargıları uygun toplumsal koşullarda milli mefkureler ve milletin önde gelen şahsiyetleri, kahramanları ve dâhilerinin fillilerinde tecelli etmektedir. Bu şahsiyetler ve toplum vicdanında yer edinen mefkureler milli kültürün temsilciliğini (representatif) yapmaktadırlar. Bu çerçevede sosyoloji bilimi belli bir yöntemle toplum vicdanında şuursuz bir şekilde varlığını sürdüren milli değerleri şuurlu bir surette meydana çıkarabilmektedir. Gökalp, sosyolojiden destek alarak gerçekleştirilecek bilimsel çalışmalarla milli kültürü keşfederek dinde, ahlakta, sanatta, dilde ve hukukta nasıl bir toplumsal şahsiyete sahip olduğunun anlaşılabilceğini belirtmektedir (Gökalp, 1981a: 36-37).

Bu çerçevede Gökalp, milleti toplum bilincindeki şuursuz tabakadan şuurlu tabakaya çıkarmak gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ancak ortak duygular ve ortak mefkureler etrafında belli bir dayanışma bağı ile var olan gruplar, millet olabileceklerdir (Gökalp, 1982b: 78). Gökalp, kültürel birlikteliğe dayalı bir millet oluşturmak için ise milli kültürü şuurlu hale getirip canlandırmak gerektiğini düşünmektedir. Bunun için tarihi araştırmalar yapmak ve müzeler kurmak gibi öneriler getirmektedir (Gökalp, 2019e: 93).

Gökalp, Türkleri Kültürel Millet şeklinde tekâmül ettirecek tüm bu şuurlandırma çalışmalarının sosyoloji açısından bilimin bir icabı olduğunu düşünmektedir. Gökalp'e göre toplum asıldır, dil, din, ahlak, hukuk gibi kurumlar onun dalları olup ikinci derecededirler. Toplum, determinist karakterli evrimsel bir ilerlemecilik sonunda gelişimini tamamlayarak gruplaşmanın son seviyesi olan kültürel dayanışmaya bağlı bir millet haline gelmiştir. Bundan dolayı doğal olarak öncelikle milli kültür meselesi, sonrasında ise onun özel şekilleri olan milli ahlak, milli iktisat, milli dil, milli din gibi meseleler zuhur etmiştir. Sosyoloji bilimi gerekli görmemesine rağmen sırf araştırmalarının doğal bir sonucu olarak milliyete büyük bir önem vermiştir. Bu sebeple sosyolojinin ortaya koyduğu milliyet ve milli kültür şeklindeki hakikatlere değinmek bilimin bir icabı olsa da bu hakikatler mevcut kurulu düzeni ihlal ettiğinden, henüz ümmet devresinde olan zihniyetten kurtulmamış olanların saldırısına uğramaktadır. Gökalp, kendisinin de sırf bu sosyolojik hakikatleri dile getirdiği için eleştiriler aldığını belirtmektedir (Gökalp, 1981a: 65).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YÖNTEM

3. 1. Araştırma Modeli

Araştırmamız nitel yönetime dayanmaktadır. Nitel araştırma kuram oluşturmayı temel alan bir anlayışla sosyal olguları bağlı buldukları çevre içerisinde araştırmayı ve anlamayı ön plana alan bir yaklaşımdır. Nitel araştırmanın amacı bireylerin kendi toplumsal dünyalarını Nitel araştırmanın amacı bireylerin kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturmakta olduklarını anlamak ve içinde yaşadıkları toplumsal dünyayı nasıl algıladıklarını yorumlamaya çalışmaktır. Nitel araştırmalarda ne, nasıl ve niçin sorularına yanıt aranmaktadır (Erişti Bedir, 2013: 9).

Nitel araştırmalar ise Fenomenoloji, Etnografi, Gömülü Teori, Örnek olay ve Saha Taraması modellerine dayanmaktadır. Çalışmamızda niteliksel araştırma modellerinden Gömülü Teori modeli kullanılmıştır. Bu modele göre araştırmacı verileri toplarken veya yorumlarken verilerin içine gömülü olan teoriyi ortaya çıkartmaktadır. Bununla birlikte araştırma boyunca yeni bir teori ve kavrama ulaşabilmektedir (Gurbetoğlu, 2020). Bu açıdan araştırmamızda Ziya Gökalp'in milliyetçilik kuramı etrafında şekillenen görüşleri ele alınmıştır. Gökalp, bu görüşlerini birçok eserinde ve makalelerinde farklı bağlamlarda dile getirilmiştir. Gökalp'in kültür ve din hakkındaki görüşleri incelenerek Gökalp'in kültür ve din ilişkisini nasıl kurduğu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

3. 2. Çalışma Grubu

Çalışmamızda yararlandığımız kaynakların başında Ziya Gökalp'in hayatta iken kitap olarak bastırıldığı ve çeşitli dergi ve gazetelerde yayınladığı yazıları gelmektedir. Gökalp'in Türkçülüğün Esasları, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Yeni Hayat, Kızıl Elma, Türk Medeniyeti Tarihi ve Türk Töresi adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Bununla birlikte Kültür Bakanlığı Tarafından 1976'da toplanarak "Makaleler I- Makaleler II- Makaleler III- Makaleler IV- Makaleler V- Makaleler VII- Makaleler VIII- Makaleler IX" adıyla bastırılan makaleleri, Malta Konferansları ve Mektuplarından yararlanılmıştır.

Çalışmada Gökalp hakkında yararlanılan ikincil kaynakları ise hayatta iken Gökalp'i tanıyan şahısların kendisi hakkında yazdığı eserler ve makaleler oluşturmaktadır.

Bunlardan başlıcaları; Gökalp'in damadı Ali Nüzhet Göksel'in yazdığı "Ziya Gökalp" ve "Ziya Gökalp ve Neşredilmemiş Yedi Eseri" eserleri, Darülfünundan arkadaşları olan M.Emin Erişirgil'in "Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp" adlı eseri, Kazım Nami Duru ile İ.Hakkı Baltacıoğlu'nun "Ziya Gökalp" adlı eserleri, Arkadaşı Enver Behnan Şapolyo'nun "Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi" adlı eseri, yakın arkadaşı Ahmet Ağaoglu'nun makalesi, Samet Ağaoglu'nun "Babamın Arkadaşları" adlı eseri ve Gökalp'in kardeşi Nihat Gökalp'in makalesidir.

Ziya Gökalp hakkında kaynakların üçüncü ayağını ise Gökalp' hakkında önemli akademisyen ve araştırmacıların ortaya koydukları eserler oluşturmaktadır. Bunlardan bazıları; Hilmi Ziya Ülken'in "Ziya Gökalp" ve "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi" adlı çalışmaları, Uriel Heyd'in "Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Temelleri" eseri, Taha Parla'nın "Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm" çalışması, Orhan Türkdoğan'ın "Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi" adlı çalışması, Alaaddin Korkmaz'ın "Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri" aslı çalışması ve Nevzat Köseoğlu'nun "Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp" adlı eseridir. Bu kaynaklar dışında Gökalp'le alakalı çeşitli biyografik kaynaklardan ve bazı akademik yayınlardan yararlanılmıştır.

Emile Durkheim'in görüşleri ise öncelikle kendisinin "Sosyolojik Yöntemin Kuralları", "Toplumsal İşbölümü" ve "Dini Hayatın İlkel Biçimleri" adlı çalışmalarından yararlanılmıştır. Ayrıca Durkheim'in görüşleri George Ritzer ve Jefery Stepnisky'nin hazırladığı önemli bir başvuru kaynağı olan "Sosyoloji Kuramları" adlı çalışmadan istifade edilmiştir.

3. 3. Verilerin Toplanması

Çalışmamızda Doküman Analizi yoluyla veriler toplanmıştır. Doküman Analizi, araştırmanın amacına uygun yazılı materyallerin incelenmesidir. Doküman analizi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Seçilen araştırma problemi hangi dokümanların veri kaynağı olarak kullanılabileceğini belirlemede önemlidir. (Kuzu, 2013: 109).

Ziya Gökalp'in kendi döneminde kitap olarak bastırıldığı eserleri günümüze ulaşmıştır. Araştırmada Türkçülüğün Esasları, Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak, Türk Medeniyeti Tarihi, Kızıl Elma, Yeni Hayat ve Türk Töresi adlı kitapları temin edilmiştir. Bununla birlikte Gökalp'in yazı hayatı boyunca çeşitli gazete ve dergilerde yazmış

olduğu makaleleri sekiz cilt halinde Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır. Tüm bu kaynaklar Gökalp'in yazdığı ilk Osmanlıca aslına sadık kalınarak hazırlanmıştır. Kaynaklar çalışılırken daha doğru bir anlama çabası açısından Kubbealtı Sözlük, Lugatim gibi Osmanlıca web tabanlı sözlüklerden yararlanılmıştır. Ayrıca Gökalp'i hayatında tanıyan damadı Ali Nüzhet Göksel, arkadaşları Ahmet Ağaoğlu, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Emin Erişirgil, E. Behnan şapolyo gibi eserlerin Gökalp'le alakalı çalışmaları incelenmiştir. Bunun dışında ise Gökalp, üzerinde yapılan çeşitli araştırma ve inceleme eserleri gözden geirilmıştir.

3. 4. Verilerin çözümlenmesi ve Yorumlanması

Gökalp'le alakalı belirtilen kaynaklar ve elde edilen veriler, betimsel literatür taramaya dayalı yöntemle incelenmiştir. Betimsel araştırmalar mevcut durumu veya geçmişten gelen sorunları inceleyen araştırma yöntemidir. Genelde verilen bir durumu aydınlatmak, standartlar doğrultusunda değerlendirmeler yapmak ve olaylar arasında olası ilişkileri ortaya çıkarma amaçlı araştırmalardır. Betimleyici alışmalar belirli bir ilişki durumunu tanımlar. Bu tür araştırmalarda amaç incelenen durumu etraflıca tanımlamak ve açıklamaktır (Gurbetoğlu, 2020). Bu erevede Ziya Gökalp'in sosyoloji yöntemi Emile Durkheim'in görüşleriyle birlikte incelenmiştir. Ardından bu yöntemi ile şekillendirdiği kültür, din ve eğitim hakkındaki görüşler açıklanmıştır.

Gökalp'in yazıları çözümlenirken elde edilen görüşlerinin hangi yıllarda ortaya konulduğuna dikkat edilmiştir. Nitekim kültür-din ilişkisini şekillendiren görüşleri 1914'ten 1918'e gelindiğinde değerlik göstermektedir. Buna bağlı olarak yaşanan değerimler eğitim hakkındaki görüşlerinde de çeşitli değerlikler olmasına neden olmuştur. Bununla birlikte 1909'a kadar Osmanlılık çizgisinde olan Gökalp'in görüşleri bu tarihten itibaren Trklk düşüncesi yönünde değermiştir. Bu sebeple Gökalp'in aynı konuyu ele aldığı yazılarında, ilgili yazıyı yazdığı yıllar kronolojik açıdan gözetilerek Gökalp'in en son görüşleri esas alınmaya çalışılmıştır. Gökalp araştırmacılarının eserleri ise bu araştırmacıların doğrudan Gökalp'in eserlerine dayanıp dayanmadığı gözetilerek incelenmiştir. Aynı zamanda Gökalp'le alakalı literatürde kaynakların çoğunda atıf yapılan ve önemli bir ağırlığa sahip araştırmacılara öncelik verilmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZİYA GÖKALP’TE KÜLTÜR, DİN VE EĞİTİM

4. 1. Ziya Gökalp’in Kültür Anlayışı

Hars kelimesi Arapça da toprağı işlemek, ekincilik, tarım ve çiftçilik işlerini anlatmak için kullanılmıştır. Gökalp ise hars kelimesine sosyal bir anlam katarak onu Fransızca “culture” değil Almandaki “kultur” kelimesinin karşılığı olarak kullanmıştır (Duru, 1965: 15).

Kültür kavramı yerine Hars kavramını kullanan Gökalp’e göre Hars, bir milletin dil, din, ahlak, hukuk, entelektüel birikim, sanat, ekonomi, teknoloji ve bilimsel yaşantılarının toplamıdır. Bu sebeple Hars (Kültür) milli bir niteliğe sahiptir (Gökalp, 2019a: 39). Yine “yalnız bir millete mahsus olan müesseselerin mecmuuna hars denilir” demektir (Gökalp, 2019a: 58). Gökalp daha geniş şekliyle hars adını verdiği kültürü şöyle tanımlamaktadır: “Hars, halkın ananelerinden, teamüllerinden, örflerinden, şifahi veya yazılmış edebiyatından, lisanından, musikisinden, dininden, ahlakından, bedii ve iktisadi mahsullerinden ibarettir” (Gökalp, 2019a: 100).

Gökalp düşüncesinde tıpkı Durkheim’de olduğu gibi kültür toplumsal vicdanı üreten bir araç olarak toplum kavramı ile iç içe geçmektedir. Gökalp’e göre dil, din, sanat, ahlak, iktisat, edebiyat gibi unsurların toplamına kültür ya da hars denmektedir. Gökalp’e göre kültür toplum hayatını ilgilendiren her şeyi kuşatan ve kendi içinde barındıran bir kelimedir (Gökalp, 1982b: 176). Gökalp’e göre hars, her milletin kendi ruhu ve şahsiyetinden oluşan toplumsal duyguları ile ideallerinin toplamından meydana gelmektedir (Gökalp, 2019d: 44). Başka bir ifadeyle hars; dini, ahlaki ve sanatsal duyguların toplamıdır. Millidir ve bir millettten başka bir millete geçemez. Bununla birlikte bir millet medeniyetini değiştirebilir ancak harsını değiştiremez (Gökalp, 2019f: 15).

Gökalp, harsı ırktan ayırarak harsın kan bağıyla değil eğitim yoluyla sonraki nesillere aktarıldığını belirtmektedir. Kültürlerin ortaya çıkmasını doğal tarihi bir seyir içerisinde ele alan Gökalp’e göre asırlarca ortak bir hayat yaşayan ve aynı siyasi ve toplumsal merkez etrafında toplanan halkların doğal bir şekilde kaynaşıp birleşmeleri sonucunda

hars doğmaktadır. Bu açıdan Gökâlþ, milli harsında “harsların izdivacı” ile ortaya çıktığını düşünmektedir (Gökâlþ, 2019d: 44-45).

Gökâlþ’e göre bir toplumun çöküşünün nedeni kültürsüzlükleri veya kendi kültürüne yabancılaşmaları dolayısıyladır. Milli kültür beğenilmeyerek değer verilmez ve başka kültürlere özenilirse kültürel bir çöküş meydana gelecektir. Bu açıdan Gökâlþ, bizim de Japonlar gibi Avrupa’nın sadece medeniyetini alıp kendi kültürümüzü ise korumamız gerektiğini savunmaktadır. Aksi halde toplumsal bir dejenerasyon meydana gelecektir. Gökâlþ’e göre milli kültürünü kaybeden her fert ve toplum dejenere olmuş demektir (Gökâlþ, 2019d: 45).

Gökâlþ’e göre harsı oluşturan duygular kolaylıkla tespit edilemez. Harsın bu kolaylıkla gözlenemeyen yapısından dolayı onun tarihini de yazmak kolay değildir. Bu sebeple Gökâlþ, Türk harsını sınıflandırırken medeniyet kavramından yararlanmaktadır. Gökâlþ’e göre Türk harsını; Uzak Doğu medeniyetinde yaşayan Türk harsı, İslamiyet sonrası İslam medeniyeti içerisinde yer alan Türk harsı ve Tanzimat’la başlayan Batı medeniyeti içerisinde yer alan Türk harsı şeklinde üç tarihi döneme ayırmak mümkündür (Gökâlþ, 2019f: 16).

Gökâlþ, Türkçülüğün egzotizm sınırlarını aşmayacak miktarda başka milletlerin kültürlerinden faydalanabileceğini belirtmektedir. Başka milletlerin kültürlerinden zevk almak bir yere kadar kötü bir şey değildir. Ancak ona göre bir Türk için asıl önemli olan kendi kültürünü sevmek olmalıdır. Gökâlþ Türkçülüğün kendi kültürüne âşık olduğunu belirterek “Bize göre Türk harsı dünyaya gelmiş ve gelecek olanların en güzeldir.” demektedir. Ancak bunun ırkçı ve mutaassıp bir mahiyeti olmadığını da belirtmektedir. Bu sebeple diğer bütün kültürlere hürmet göstermemiz ve önem vermemiz gerektiğini de ifade etmektedir (Gökâlþ, 2019a: 104-105).

Gökâlþ kültürün en önemli unsuru gördüğü dilin milli dil olmasının şartının Türkçe kökenli olmasına bağlamaz. Çünkü eski Türkçe’de olup da bugün kullanılmayan kelimeler olduğu gibi bugün kullanılıpta eski Türkçe’de olmayan kelimeler bulunmaktadır. Gökâlþ bu durumu şu şekilde ortaya koymaktadır: “*Türkçülere göre, Türk halkının bildiği ve tanıdığı her kelime millidir. Bir kelimenin milli olması için Türk cezrinden gelmiş olması kâfi değildir. Çünkü Türk cezrinden gelmiş olan “gözü, sayru, baskıç, ağu” gibi birçok kelimeler, canlı lisandan çıkararak müstehase olmuşlar, onların yerine canlı olarak “ayna, hasta, merdiven, zehir” kelimeleri girmiştir. Nasıl hayvanat*

ve nebatat alemlerinde müstehaselerin yeniden dirilmesine imkan yoksa lisanı müstehaselerin de tekrar hayata avdet eylemesine artık imkan yoktur... Bir milletin lisanı, kendi cansız cezirlerinden değil, kendi canlı tasarruflarından mürekkep canlı bir uzviyettir” (Gökalp, 2019a: 118). Gökalp bu sebeple yapılacak yeni sözlük çalışmalarında bir kelimenin Türkçe, Arapça ve Farsça kökenli olduklarını göstermenin doğru olmadığını savunmaktadır. “Çünkü bir milletin kamusuna giren kelimeler artık o milletin milli lisanına mal olmuştur” (Gökalp, 2019a: 130).

Harsı oluşturan tüm unsurlar bireylerin iradelerinden bağımsız olarak doğal bir şekilde oluşur ve gelişirler. Bu durumu dilin gelişimi ile örneklendiren Gökalp’e göre toplumun kullandığı bir kelimenin yerine yapay veya doğal olmayan müdahalelerle yeni bir kelime koyup kullandırtamayız. Ya da bireyler tek başına yeni kelimeler veya terimler icat edemezler. Önemli olan yeni sözcüklerin tüm toplum tarafından kabul edilmesi ve ortak bir şekilde kullanılır hale gelmesidir. Osmanlıcada Şinasi’den beri birçok kelime icat edilmesine rağmen çok az bir kısmı toplum tarafından kabul edilmiştir. İşte dil gelişiminde gerçekleşen bu toplumsal ve doğal gelişim seyri harsı oluşturan tüm unsurlar için ve bizatihi hars içinde geçerlidir (Gökalp, 2019a: 40-41).

Gökalp’e göre döneminin yüksek eğitim görmüş aydınları milli harsı kazandıran bir milli eğitimden mahrum yetişmişlerdir. O sebeple harsın canlı bir müzesi olan halktan harsımızı öğrenmelidirler. Gökalp, milli harstan mahrum olarak gayr-ı milli şekilde yetişen aydınların toplumun diline, edebiyatına, dini hayatına ve sanatına nüfuz ederek millileşeceklerini iddia etmektedir (Gökalp, 2019a: 52-53).

Gökalp, Eski Türklerdeki hâkim kültürün modern çağdaki demokrasi ve feminizm gibi değerlerle oldukça uyumlu olduğunu iddia etmektedir. Gökalp buna kadının toplum içindeki konumunu örnek getirerek kadınların eski İran ve Yunan medeniyetinin tesiriyle esarete düşüklerini iddia etmektedir. Ona göre halbuki Eski Türklerde kadının konumu oldukça üstün ve iyi düzeydedir. Dolayısıyla milli kültür idealini diriltmek için eski töreleri canlandırmak yeterli olacaktır. Gökalp bu sebeple “Başka milletlerde asri medeniyete girmek için, mazilerinden uzaklaşmaya mecburdurlar. Halbuki Türklerin asri medeniyete girmeleri için, yalnız eski mazilerine dönüp bakmaları kafidir” diyerek Eski Türk kültürünün modern batı medeniyetiyle uyumlu olduğunu iddia etmektedir (Gökalp, 2019a: 161).

Gökalp eski Türklerde de vatanın milli kültür anlamına geldiğini belirterek böylelikle kültürün önemini ortaya koymaya çalışmaktadır: “Eski Türklere göre vatan, töreden yani “milli hars”tan ibaretti. Mahmud-ı Kaşgari lügatinde zikrolunan “Ülkeden geçilir, töreden geçilmez.” darb-ı meseli, milli harsa verilen kıymetin derecesini gösterir” (Gökalp, 2019a: 147).

Gökalp nezdinde kültürün önemi kültür ve medeniyet kavramlarını karşılaştırırken yaptığı nitelermelerde daha iyi anlaşılmaktadır. Gökalp, milli harsı oluşturan unsurları olumlarken yabancı etkilere maruz kaldığını ve bu sebeple milli dokuyu zedelediğini savunduğu Osmanlı medeniyetine ait unsurları olumsuz bir yaklaşımla ele almaktadır. Öyle ki Gökalp’e göre harstan neşet eden Türk tipolojisi her şeyiyle güzel iken, medeniyetten neşet eden Osmanlı insan tipolojisi her şeyiyle çirkindir (Gökalp, 2019a: 45). Çünkü Gökalp’e göre milli harsın doğal olması, onu; yapay, fertlerin iradesiyle ve belli taklit yöntemleriyle iktibas edilmiş olarak nitelediği medeniyetten ayırmaktadır. Bu bağlamda Gökalp’e göre Osmanlıca suni ve doğal olmayan bir dil iken milli harsımızın en önemli unsuru olan Türk dili doğal bir şekilde meydana gelmiştir. Bunun gibi Gökalp nezdinde hece vezni milletin ilham ve yaratıcılık gücüne dayandığı için milli ölçümüz iken, aruz vezni taklit ve belli yöntemlerle çalışılarak elde edilen tekniklere dayandığı için Osmanlı medeniyetine aittir (Gökalp, 2019a: 41).

Yine Türk harsına ait olan musiki halktan kendiliğinden, ilhamla doğan, samimi nağmelere sahip iken; Osmanlı musikisi Farabi’nin Bizans’tan tercüme ettiği, taklitle alınan birtakım tekniklerin toplamından ibarettir (Gökalp, 2019a: 42). Gökalp’e göre halk masallarından, halkın bilgeliğinden süzülen doğal ve sanatsal bir ilhamla oluşturulmuş Dede Korkut, Aşık Ömer, Karacaoğlan gibi ozan ve şairlerden oluşan halk edebiyatı harsımıza ait iken; Fuzuli, Nedim, Süruri gibi Osmanlı ediplerinin ortaya koyduğu edebiyat orjinal olmayan, yapaylık ve taklitten oluşan birtakım zihinsel hünerlerden ibarettir (Gökalp, 2019a: 43). Aynı şekilde harsımıza ait Türk ahlakı ümitvar, mütevazi, kahraman ve fedakâr özelliklere sahip iken; medeniyete ait Osmanlı ahlakı kibirli, karamsar ve hasta ruhludur (Gökalp, 2019a: 43-44).

Karşılaştırmalarına sanat açısından devam eden Gökalp’e göre harsa ait sanat orjinal iken Osmanlı medeniyetine ait sanat taklitçidir (Gökalp, 2019a: 45). Türk alimleri halktan çıkmış ve ilimde oldukça derin iken Osmanlı uleması rütbesini padişahın alarak değer bulan ilmi derinliği olmayan kimselerden oluşmaktadır (Gökalp, 2019a: 44). Osmanlı aydınları elitist, halktan kopuk ve sırtını saraya veren seçkinlerden oluşurken;

Türk aydınları halktan beslenen ozanlık, aşıklık ve babalık geleneğinden yetişen kimselerden oluşmaktadır (Gökalp, 2019a: 46). Gökalp hars sayesinde Türklerin İslamiyet'ten sonra bile eski karakterlerini koruduklarını savunmaktadır. Gökalp'e göre eski Türkler barışçıl, sevgi, güzellik ve iyiliğe meyleden bir niteliğe sahiptirler. Bu sebeple İslamiyet'ten sonra bile Allah korkusundan çok Allah sevgisi anlayışı Türklerde galip gelmiştir. Bunun gibi eski Türk dininin tanrısı barış tanrısı, Türk hakanının lakabı da "sulhçu" olduğu için Türkler Mete zamanından beri Mançurya'dan Macaristan'a kadar olan coğrafyada barışsever olup emperyalist emellerden kaçınmışlardır (Gökalp, 2019a: 47). Bunun aksine Osmanlı, Türk harsına zararlı, emperyalist bir niteliğe sahiptir. Çünkü Osmanlı'da Türkler "milleti mahkume" olup Osmanlı'ya karışmış diğer milletler ve devşirmeler "milleti hâkime" konumundadırlar. Hatta bu sebeple Kayıların amcazadeleri olan Şah İsmail ve boyu Osmanlı'dan mecburen ayrılmışlardır (Gökalp, 2019a: 45-46).

Gökalp tüm bu örneklerden hareketle önemine binaen kültürü oluşturan lisani, dini, ahlaki, sanatsal, siyasi, ilmi, iktisadi unsurların taşıdığı samimilik ve sadeliğin Türk'ün hayatındaki sevimlilik ve orijinalliğin kaynağını oluşturduğunu savunur. Harsı oluşturan bu unsurlar sayesinde toplumsal dayanışma, birlik ve beraberliğin meydana geldiğini belirten Gökalp, medeniyetin fazlasıyla inkişaf etmesi durumunda harsı bozduğunu ve milleti dejenere ettiğini savunur. Harsı yüksek milletlerin ise siyasetçe yükselerek kuvvetli bir devlet oluşturacaklarını savunarak harsın önemine değinir. Nitekim Türkler güçlü harsları sayesinde tarih boyunca birçok mücadele ve savaştan galip çıkmışlardır (Gökalp, 2019a: 48-49).

Gökalp'in Türk kültürünü ortaya koyarken Osmanlı medeniyetini bu şekilde eleştirmesi Erol Güngör tarafından Gökalp'in "Türk kültürünü yanlış anlayanların en kaliteli örneği" olarak nitelenmesine neden olmuştur. Gökalp'i sert biçimde eleştiren Güngör'e göre kozmopolit ve cahil insanların Osmanlı gibi büyük bir devleti yüzlerce sene idare etmesi mantıklı değildir (Güngör, 1978: 87). Gökalp'i Osmanlı tarihini bilmemekle eleştiren Güngör'e göre Osmanlı medeniyetinin kaynakları ile Türk kültürünün kaynakları aynıdır. Çünkü bu kültürün temel değerleri hem yönetici ve aydın sınıfı hem halk tarafından paylaşılmaktadır. Örneğin medreseler ve tekkeler İstanbul'da idareci ve aydın sınıfı yetiştirirken aynı kurumlar Anadolu'nun en ücra köşelerinde de hizmet vermektedir. Erzincanlı bir demir ustası ile İstanbul'daki Sultan aynı tarikatın mensubudurlar. Van medresesindeki köylü ile İstanbul'daki Şeyhülislam aynı eğitimden

geçmektedirler. Müslüman Türk devletleri arasında idarecileriyle halkının aynı dili konuştuğu tek devlet Osmanlılardır. Güngör'e göre Yahya Kemal halk şairi olmadığı halde Türkçüler onu halk şairi saymaktadırlar. Yunus Emre'yi ise sırf Aruzla yazdığı için halk şairi saymamaktadırlar. Halbuki Yunus Emre büyük bir halk şairidir ve onu halk şairi yapan asıl etken ise Yunus Emre'nin kültürün bütün imkân ve değerlerini kullanarak üst seviyede yeni terkipler meydana getirmesidir (Güngör, 1978: 88-89). Gökâl'ın ortaya koyduğu fikirleri "ilkokul tarih kitapları" konuşmaları seviyesinde olduğu şeklinde itham eden Güngör'e göre Gökâl'ın kültürün değişmeyeceği iddiası yanlıştır. Aksi halde milli kültürdeki birçok unsur izah edilemeyecek ve hatta onları Arap veya Acem gibi başka kültürlerle mal etmek gerekecektir. Örneğin halk hikayelerindeki kahramanlardan Ferhad ile Şirin, Tahir ile Zühre, Leyla ile Mecnun hikayeleri bizim kültürümüzün de önemli unsurlarıdır. Nitekim Osmanlı medeniyetinin bizatihi kendisi de Türk kültürünün bir eseridir (Güngör, 1978: 90).

Gökâl'ın Osmanlı medeniyetini eleştirip artık Batı medeniyetine girilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesini eleştiren Güngör, "Gökâl burada devleti yıkılan Osmanlı'nın kültürünü de yıkmaları için Batılılardan imdat ister gibidir" demektedir (Güngör, 1978: 87). Güngör, Gökâl'ın milli kültürün önemini ortaya koymak isterken Osmanlı medeniyeti ve Türk kültürünü çatıştıran yaklaşımını; Gökâl'ın hakikati aramak yerine günlük sorunlara çözümler arama çabasına bağlamaktadır. Güngör, fikri bir keşmekeşlik ve tezat içinde olduğunu iddia ettiği Gökâl'ı devlet yıkıldığı zaman "kral öldü, yaşasın yeni kral!" havası içerisinde teoriler ortaya attığını iddia etmektedir. Güngör'e göre yeni kral ise Avrupa medeniyetidir (Güngör, 1978: 91).

4. 2. Ziya Gökâl'ın İslam Anlayışı

Gökâl dini sosyolojik açıdan ele almıştır. Sosyolojiyle din irtibatını İslam fihkî ve fikh usulü üzerinden kurmuştur (Gökâl, 1981b: 16). İslam dininde bilgi kaynaklarının tartışıldığı epistemolojik alan usulü fikh veya İslam hukuk felsefesi başlığı altında incelenmektedir (Köksal ve Dönmez, 2022). Bu alanda; İslami ilim dallarından itikat, ibadet, ahlak, hukuk gibi dalların hangilerinin zamana, tarihi ve toplumsal koşullara göre değişmeyen "sabiteler" ne kadarının ise "değişkenler" olduğu, buna bağlı olarak Kuran, Sünnet, icma, kıyas, istihsan, örf veya makasîd gibi bilgi kaynaklarından hangilerinin ne gibi koşullarda ele alınması gerektiği gibi konular ele alınmaktadır (Erdoğan, 2020: 122-124).

Gökalp, bir şeyin dinen iyi veya kötü olduğunun nass ve örf ile bilineceği görüşündedir. Gökalp'e göre nass kitap ve sünnetteki delilerdir ve nass ile vacip ve haram olan hükümler belirlenmektedir. Örf'ün kaynağı ise toplumun kendi yaşayış biçiminin, inanç, değer ve adetlerinin kaynağı olan toplumsal vicdandır. Örf ile maruf ve münker olan hükümler belirlenmektedir. Başka bir ifadeyle toplum vicdanının iyi ve kötü olarak kabul ettiği amellerin maruf ve münkeri oluşturduğunu dile getirmektedir. Gökalp, gereken şartlar oluştuğunda örfün nassın yerini tutabileceğini savunmaktadır. Örf nassın yerini tutabileceği için fikhın bir tarafı vahye bir tarafı ise sosyolojiye dayanmaktadır. Gökalp "Yani İslam şeriatı hem ilahi hem de içtimaidir" demektedir (Gökalp, 1981b: 17-18). Gökalp bu düşüncesini usulü fıkıhtaki zamanın değişmesi ile hükümlerinden değişebileceği, hakkında kuran ve sünnette kati bir delil bulunmayan meselelerde içtihat edilebileceği gibi ilkelere dayandırmaktadır (Gökalp, 1981b: 20).

Gökalp, fikhın değişen sosyal ve tarihsel koşullara göre değişeceğini belirtmektedir. Çünkü her toplumun örfü farklı olmaktadır. Kimi toplumlarca iyi kabul edilen şeylerin, başka toplumlarda kötü kabul edilebileceğini söylemektedir. Gökalp bu sebeple bir fiilin hayır ya da şer olarak adlandırılmasının o fiilin kendisi içinde meydana geldiği toplum yapısıyla alakalı olduğunu savunmaktadır. Gökalp ayrıca kullandığı "içtimai mutlakiyet" ifadesiyle her toplumda şartsız ve kategorik olarak hukuk ve ahlak gibi belli sosyal yapılarının bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu kategorik unsurların içeriğinin ve kurallarının toplumdan topluma değişebileceğini belirtmektedir. Buna örnek olarak her toplumda "kanun" mefhumunun kategorik olarak bulunduğunu ancak her toplumun kendine mahsus koşulları içerisinde bu kanunları oluşturan kuralların değişebildiğini belirtmektedir. Gökalp yukarıdaki çerçeveyi çizdikten sonra Fikhın "nakli şeriat" ve "içtimai şeriat" şeklinde iki kaynağının olduğunu, nakli şeriatın hiçbir zaman değişmeyeceğini ancak içtimai şeriatın toplumdan topluma değişeceğini iddia etmektedir. Fikhın nasslara dayanan kurallarının kıyamete kadar sabit kalacağını, ancak bu kuralların sosyal hayata uygulanmasının her çağın gereklerine ve ihtiyaçlarına göre değişmesi gerektiğini savunmaktadır (Gökalp, 1981b: 18-19).

Gökalp yukarıdaki çerçeve üzerinden kendisine ait olan "içtimai usulü fıkıh" kavramını geliştirmekte ve ayrıca laiklik anlayışını temellendirmektedir.

4. 2. 1. İctimai Usulü Fıkıh

Gökalp şeriatın iki kaynağından “nass” için geçmişte İslam alimlerinin usulü fıkıh şeklinde bir ilim dalı oluşturduklarını belirttikten sonra şeriatın ikinci kaynağı dediği “örf” için de böyle bir ilim dalı oluşturulmasını teklif ederek buna “ıctimai usulü fıkıh” adını vermektedir. Örflerin tanımı, tasnifi, toplumdan topluma nasıl değiştiğini, bu değişikliklerin fıkıh kaidelerine nasıl etki ettiğini ve örfün siyasi, hukuki, ahlaki kısımlarının belirlenmesini ıctimai usulü fıkıh başlığı altında çalışılmasını önermektedir (Gökalp, 1981b: 21).

Gökalp, her toplumun canlı hukukunun ve hakiki kanunlarının özünün örf olduğunu belirterek örfün kitaplarda yazılan bilgileri açıklayan, onları hayata uygulayan ve vicdanlarda yaşayan kurallardan oluştuğunu savunmaktadır. Örf, başlangıçta asli bir kaynak olarak telakki edilmese de göz ardı edilemez bir etki ve kuvvete sahip olduğu için İslam fıkıhçılarına da kendisini bir şekilde kabul ettirmiştir. Fıkıhçılar Kuran’da hükmünü bulamadıkları meselelerde bir şekilde örfü uygun hareket etmişlerdir. Bu sebeple mesela İmam Malik, Kuran’da çözümünü bulamadığı bir meseleyi Medine halkının örfünde aramaktaydı. Aynı şekilde İmam-ı Azam Ebu Hanife de bir meselede kıyastan ayrılarak maslahatları, kolaylığı, zarureti ve örfü gözetmek anlamına gelen “istihsan” yöntemini benimsemiştir. Gökalp burada İmam Ebu Yusuf’un “nass ile örf çeliştiğinde nass örften doğmuşsa örfü itibar edilir” şeklindeki görüşünü delil getirerek İslam fıkıhçılarının bir şekilde örfü bilgi yöntemi olarak benimsediklerini savunmaktadır. Gökalp tıpkı bunun gibi örfü itibar etmeyen görüşlerin ise yok olacağını belirterek bu duruma Zahirî mezhebini örnek vermektedir. Zahirîler örfü ve maksatları gözetmeyi reddedip lafzı öne çıkardıkları için Zahirî mezhebinin yaşamadığını ifade etmektedir (Gökalp, 1981b: 21-22).

Gökalp, İslam şeriatının tüm çağlara uygulanabilmesi için nassla birlikte örfün de gözetilmesi gerektiğini belirterek bu amaçla ıctimai usulü fıkıh alanının geliştirilmesini istemektedir. İctimai Usulü Fıkıh alanında ise fıkıhçıların ve sosyologların birlikte çalışmaları gerektiğini söyleyen Gökalp, fıkıhçı ve sosyologların ıctimai usulü fıkıh alanına dair ne gibi çalışmalar yapacağını da önermektedir. Gökalp, örfün, efkar-ı umumiye (opiniou pubüque), adetler (moeurs), teamül (coutume), istimal (usage), anane (tradition) gibi şekillerinin olduğunu belirtmektedir. Fakihlerin icması ve şura meclisinin kararları ise örfün bir nevi tecellileridir. Bu kapsamda ilkin örfün muhtelif şekillerini, tanımlarını ve tasnifini yapmak; örfün ahlaki, hukuki ve siyasi alanlarına dair

araştırmalar yapmak ve örfün ne gibi sabit ve zaruri dediği determinizm gibi kanunlara tabi olduklarını tespit etmek gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 1981b: 22-23).

Gökalp, fıkıh usulü bağlamında tartışılan hüsn ve kubuh meselesine de girerek toplum vicdanının bir yansıması olan örfün iyi ve kötü gibi değer yargılarını belirlediğini savunmaktadır. Gökalp, iyilik ve kötölüğu belirleme gücüne aklın değil toplumsal vicdanın sahip olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede hüsn ve kubuhun tespit edilmesinde toplumda yaşayan değer yargılarının belirleyici olması gerektiğini savunmaktadır. Eşyanın maddi yapısından kaynaklanan haz ve elemin sadece bireysel bilinçle ayırt edileceğini belirten Gökalp, iyilik (hüsn) ve kötölük (kubuh) değerlerine sahip olmanın ise ancak toplumsal bilinç ile elde edileceğini düşünmektedir. Buna örnek olarak bayrağı veren Gökalp'e göre bayrağın kutsallığı ve kutsal kabul edilmesinden doğan manevi faydası onun kırmızı renkli kumaşından kaynaklanmamaktadır. Bu kutsallık bayrağa dıştan gelmiştir. Durkheim'in ifadesi ile "üzerine konulmuş (superpose)" ve "sonradan ilave edilmiştir (surajoute)." Gökalp; İyi, yüce ve kutsal dediğimiz değer yargılarının, maddi tabiatları dolayısıyla değil toplum vicdanının onlara biçtiği değerler vasıtasıyla saygıyı hak ettiklerini düşünmektedir. Gökalp'e göre iyilik ve kötölüğu belirleme gücü akılda olamaz. Çünkü akıl tüm insanlarda ortaktır ve aklın yolu birdir. Ancak her toplumun toplum vicdanı ve buna bağlı olarak örfü farklıdır. Bir toplum için iyi olan hususlar başka bir toplum için kötü olabilmektedir. Bu açıdan her toplumun kendi toplumsal vicdanı farklıdır. Aklı "soyut akıl" olarak ele alan Gökalp'e göre akıl keyfiyetleri ve değer yargılarını takdir edememektedir. Bireysel bilinç keyfiyetleri ayırt ederken, değer yargılarını belirleyen asıl güç ise toplum vicdanı yani öftür (Gökalp, 1981b: 25-26).

Başka bir ifadeyle hüsn ve kubuh zihincilerin iddia ettiği gibi bireysel olmayıp akılla tespit edilememektedir. Bu gibi değerler mefkûrecilerin kabul ettiği gibi akıl üstüdür ve toplumsaldır. Bu değer yargıları sadece zamandan zamana değil toplumdan topluma göre de değişmektedir. Gökalp, kendi din sosyolojisi yöntemini "içtimai usulü fıkıh" üzerinden ortaya koyarken toplum vicdanı ve toplum vicdanını temsil eden kuralları ise Usulü fıkıh bağlamında "örf" kavramı ile ifade etmektedir (Gökalp, 1981b: 18-19).

Gökalp, içtimai usulü fıkıh ile alakalı yazılarında örfü iki ayrı şekilde tanımlamaktadır. Birinci tanımında örfü Durkheim'in toplumsal temsil kavramı ile açıklamaktadır. Gökalp'e göre örf, toplum vicdanının teklif ettiği birtakım mefkûrevi/temsili (representatif) kurallardır. Toplumsal kuralların mefkûrevi bir niteliğe sahip olması

onların mefkurelerden kaynaklanması dolayısıyladır. Gökalp, bundan hareketle toplumdaki iyi (hüsn) ve kötü (kubuh) şeklindeki değer yargılarını örfün yani toplum vicdanının belirlediğini savunmaktadır (Gökalp, 1981b: 32).

Gökalp, önceki nesillerden aktarılan toplumsal kurallar olarak tanımladığı adetlerin kimi dönem nass açısından kabul veya reddedilebileceğini belirtmektedir. Bu açıdan nassın kabul ettiği adetler örf'e dahildir. Aynı şekilde önceki nesillerden intikal etmeyip yeni ortaya çıkan kuralları ise bidat olarak adlandıran Gökalp'e göre bidatlerden toplumsal niteliğe sahip olanlarını nassın kabul edeceğini ancak fert düzeyinde kalan bidatlerin ise nass tarafından reddedileceğini belirtmektedir. Bu çerçevede nassça makbul olan içtimai bidatler örf'e dahilken, nassça reddedilen ferdi bidatler ise örfün haricindedir. Kısaca adet ve bidat şeklinde ortaya çıkan bir kuralın örf'e dahil edilebilmesinin temel ölçüsü nassça makbul olanıdır. Böylelikle Gökalp, örf'e ikinci bir tanım getirerek örfü "nassça makbul olan kaideler" ve "Nassça makbul ve merdud olan kaideleri temyiz ve takdir melekesi" olarak tanımlamaktadır. Adet ve bidatler bağlamında nassın kabul ettiği kurallar maruf, reddettiği kurallar ise münkeri oluşturmaktadır. Nass sayesinde birtakım toplumsal adet ve bidatler örf'e dahil olabilmektedir. Gökalp, bu açıdan nassın birtakım kuralları maruf kabul etmesini nassın tahsin ettiği kurallar, bazı kuralları münker olarak belirlemesini ise nassın takbih ettiği kurallar şeklinde nitelemektedir. Örfün bu tanımında tahsin ve takbih yetkisini nassa veren Gökalp, örfün ilk tanımında ise tahsin ve takbih yetkisini örf'e vererek nass ve örfü aynı belirleyicilik düzeyinde ele almıştır (Gökalp, 1981b: 28-29).

Tüm toplumsal olgular ve temsiller bireyin dışında, onu zorlayıcı olduğu için Gökalp, "mefkûrevi kaideler" şeklinde ifade ettiği örf kavramını da bireyin üstünde ve onu zorlayıcı olarak nitelemektedir. Gökalp, örfün bu özelliği sayesinde bireylerin fiillerinden ya da aslında toplumsallaşmasa da toplumda yaygınlaşmış görünen fiillerden ayırt edildiğini belirtmektedir. Çünkü bu tür fiilleri birey terk ettiği anda herhangi bir yaptırım veya baskı hissetmemektedir. Ancak örf terk edildiği anda örfün birey ve toplum üzerindeki zorlayıcı ve dışsal gücünü "teyit (sanction)" ve "i'caz (prestige)" şeklinde gösterdiğini belirtmektedir. Gökalp'e göre örf diğer tüm toplumsal temsiller gibi teyit ve icaz kuvvetlerine sahiptir. Makbul adetlerin ve güzel bidatlerin korkutma (terhib) ve sevdirme (tergib) yoluyla kendisini topluma kabul ettirdiğini belirten Gökalp, örfün sakındırma kuvvetine "teyit kuvveti", sevdirme kuvvetine ise "i'caz kuvveti" demektedir. Toplum tarafından kabul gören adetler ve bidatler şeklinde tecelli eden örf'e riayet edilmediği zaman toplumun olumlu veya olumsuz tepkisine maruz kalınacağını

belirten Gökalp, bu sebeple toplumsal kurallara gösterilen ilgi ve uyumu örfün cemel sıfatı, tepki geleceği endişesiyle toplumsal kurallara uyulmasını ise örfün celal sıfatı olarak nitelemektedir. Gökalp, örfün bu sıfatları karşısında toplumun maruf gördüğü fiillerin mecburen yapılacağını ve fertlerin iradesinin bu noktada etkisiz kalacağını belirtmektedir (Gökalp, 1981b: 30-31).

Gökalp, bireyi hayvanlıktan insanlığa yükselten gücü toplum olarak kabul ettiği için toplumun birey üzerindeki “teyit” ve “ıcaz” kuvvetiyle bireye insani faziletleri kazandırıp onu “içtimai illiyin” seviyesine yükseltmek istediğini savunmaktadır. Ancak birey, toplumsallaşmadan önce hayvanlık düzeyinde olması sebebiyle tabiatı gereği “hayatı safilin” seviyesinden yukarı tamamen yükselemeyebilir. Gökalp, toplum vicdanından kaynaklandığı için örfün her bireyi faziletli bir seviyeye yükseltmek istediğini ve bunda samimi olduğunu ancak insanların hayvani yapıları sebebiyle her zaman buna muvaffak olamadığını savunmaktadır. Gökalp toplumsal vicdanın tüm fertleri yüksek insani seviyeye çıkaramamasının toplumun suçu olmadığını ifade etmektedir. Yaşam enerjisi anlamında kullandığı hayat, nasıl ki kendisini teşkil eden bütün maddeyi canlandırarak organik bir beşerî zeka meydana getirememişse tıpkı bunun gibi toplumda etkisi altına aldığı her bireyi faziletli ve insani bir seviyeye yükseltmemeyebilir. Gökalp, hayvanlık ile faziletperverlik arasındaki uzak mesafenin birey açısından bir eksiklik ve kusur olduğunu ve Hz. Ali'nin bu farkı şu sözüyle ortaya koyduğunu savunmaktadır: “Kıymet’ul mer’i himmetuhü (Onun kıymeti himmeti kadardır)” (Gökalp, 1981b: 32).

Gökalp, örfün determinist bir surette, benzer toplum tiplerinde benzer şekillerde ortaya çıkacağını savunmaktadır. Gökalp, bu konuda Durkheim’e atıf yaparak sosyal hadiselerin ve örfünde determinizme tabi olduğunu düşünmektedir. Gökalp, kimi alimlerin doğa kanunlarını “sünnetullah” olarak kabul etmelerinden hareketle sosyal determinizmi de ilahi nizamın bir ahengi olarak kabul etmenin dini duygulara daha uygun olduğunu düşünmektedir. Gökalp bu çerçevede örf kapsamına aldığı ahlak, hukuk ve siyasetin de bireyin iradesinden bağımsız ve onlara hâkim doğa kanunları gibi olduklarını belirtmektedir. Bu açıdan örfün de dolaylı olarak ilahi bir niteliğe sahip olduğunu belirtmektedir. Gökalp bu noktada Ebu Yusuf’un “nass örften mütevellit ise itibar örfedir.” şeklindeki usul kaidesinden hareketle dünyevi işlere ve toplum hayatına dair tüm nassların hemen hepsinin örften çıktığını savunmaktadır (Gökalp, 1981b: 23-24).

Heyd, Gökalp'in Ebu Yusuf'un ortaya koyduğu usulü kaideyi genişlettiğini düşünmektedir. Gökalp, daha önce nassı sabit ve değişmez kabul ettiği halde bu görüşünden feragat ederek bütün dünyevi işleri örf'e tabi kılmaktadır. Heyd, Gökalp'in yaptığı bu devrimci müdahale ile nassla örf çatışırsa örfün alınması görüşünde olduğunu savunmaktadır. Çünkü Gökalp'e göre örfte ilahi bir kanun olup Allah'ın eseridir (Heyd, 1980: 62-63).

Gökalp'in içtimai usulü fıkıh önerisi dönemin siyasi ortamının arzu ettiği değişimi örf gerekçesi ile karşı konulamaz bir hale getirme çabası olarak yorumlanmıştır (Topal, 2012: 20). Gökalp'in yaklaşımı kendi döneminde Halim Sabit ve Mustafa Şeref gibi kimi aydınlar tarafından destek görmüştür (Topal, 2012: 11). Ancak özellikle dönemin önemli İslamcı aydınlarından olan İzmirli İsmail Hakkı tarafından birçok eleştiri almıştır. İzmirli, İmam Ebu Yusuf'un nass örften çıkmışsa örf'e itimat edilir anlamındaki görüşünün örfü nassın önüne geçirmek anlamına gelmediğini söylemektedir. Çünkü Ebu Yusuf nassın ne demek istediğini örf ile anlamaya çalışmıştır ama örfün alanını nassı da çiğneyecek şekilde genişletmemiştir. İzmirli'ye göre Fıkıh Usulü açısından nass kati bir hüküm iken örf zannidir. Dolayısıyla örf nassa tabi olmak zorunda ve nassın izin verdiği kadar belirleyici bir role sahip olabilmektedir. Nassa zıt veya denk hiçbir şeriat, fıkıh ya da fıkıh usulünün olması mümkün değildir. Yine İsmail Hakkı, Gökalp'in Hüsn ve Kubuh yaklaşımının Ehli Sünnet çizgisine değil Mutezile çizgisine ait olduğu görüşündedir (Topal, 2012: 20-21).

Ayrıca Gökalp'in içtimai usulü fıkıh önerisi, kendisinin yeterince çağdaş ve cesur olamamakla eleştirilmesine neden olmuştur. Bu açıdan Betin'e göre Durkheim'in sosyoloji ve bilim anlayışı, gerçek bilimin ve bilim adamının toplumların genel yargularından ve hükümlerinden korkmadan, onların etkisinde kalmadan hareket etmesini gerektirmektedir. Bundan dolayı tekamül hızlanan günümüz toplumlarının, kendi örf ve adetlerine saplanacak hiçbir kurum bulunmamalıdır. Milli veya dini taassup adına örf ve adete saplanıp kalmak toplumların tekamülünü yavaşlatacak, insani kurumların ve olguların ortaya çıkmasını geciktirecektir (Betin, 1951: 21-22). Bu sebeple Betin'e göre Gökalp'in İmam Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşleri üzerinden kendi örf anlayışını hem İslamiyet'e hem de pozitif bilimlere onaylatma çabası doğru değildir. Halbuki Mustafa Kemal'in inkılapları örf kaygısına bağlı kalsaydı gerçekleştirdikleri sosyal devrimlerin hiçbirisi olmayacaktı. Bu sebeple Gökalp'in Ebu Yusuf veya İmam Azam'ın görüşlerine başvurmasının bu devrimler karşısında bir yeri

yoktur. Çünkü Şarklılığı toptan silip Garplılığı getirmeye çalışan Mustafa Kemal'in inkılapları için beş-altı yüzyıllık örfü esas alıp bununla uğraşmak; dinamizmi bırakıp statikliği hareket noktası ve ölçü almak olacaktır (Betin, 1951: 19).

Betin, Gökalp'in milli kültürü oluşturan örf üstünde ısrarla dururken bunu, bir taraftan "zamanın değişmesi ile hükümler değişir" ifadesiyle İslam'ın ilerleme anlayışı ile desteklemeye çalıştığını belirtmektedir. Diğer taraftan ise örfün pozitif bir bilim olarak sosyolojinin değer yargıları üstünde hâkim olduğunu belirterek Batıyı kendi kültür ve örf anlayışına şahit tutmaya çalışmaktadır (Betin, 1951: 20).

4. 2. 2. Laiklik

Gökalp, dini sadece itikat ve ibadet alanlarından ibaret görmektedir (Gökalp, 1981b: 50; Gökalp, 1982b: 84). Gökalp, şeriatın semavi kısmı ve esası dediği bu alanların zamana ve şartlara göre değişmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü ona göre mutlak ve değişmez olduğuna inanılmayan bir din, din olmaktan çıkacaktır (Gökalp, 1981b: 18-19). Bununla birlikte dinin hukuki, siyasi ve ahlaki alanları ise örf kapsamında incelenmelidir (Gökalp, 1981b: 22-23). Gökalp, ahlak, siyaset ve hukuku toplumsal vicdanın bir mahsulü olarak ele almaktadır. Bu çerçevede içtimai usulü fıkıh yöntemi üzerinden bu alanların örfü tabi kılınmasını teklif etmektedir (Gökalp, 1981b: 23-24).

Gökalp, insanın amellerinin dinen hüsn ve kubuh (iyi ve kötü) olup olmadığını belirleyen ilme fıkıh denildiğini belirtmektedir. Fıkıhı ise ibadetleri ele alan "menasik-i islamiye" ve hukuki meseleleri ele alan "hukuk-ı islamiye" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bununla birlikte ilk kez son asırda bu her iki alanın birden "hukuk-ı islamiye" adını aldığını iddia etmektedir. Gökalp buradan hareketle hukuku dinin sabitelerinden ayırıp örfü tabi kılarak Laiklik anlayışının altyapısını oluşturmaktadır (Gökalp, 1981b: 16). Nitekim Gökalp, fıkıhın ibadetle alakalı kısmına dair işleri fetva işleri, hukukla alakalı işleri yargı işleri şeklinde ifade ederek, İslamın ilk dönemlerinde fetva ve yargı işlerinin birbirinden ayrı olduğunu ancak sonraları bu vazifelerin birbirlerine karıştırıldıklarını savunmaktadır. Gökalp bu düşüncesini İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Kadılık görevini yargı ve fetva işlerinin birbirleriyle karışmasını caiz görmediği için reddettiği şeklinde ispatlamaya çalışmaktadır (Gökalp, 1981b: 47-48).

Gökalp, Durkheim'in ortaya koyduğu toplumsal iş bölümü kavramı üzerinden de laiklik anlayışını temellendirmektedir. Bu çerçevede dinin bugünkü milletlerdeki asıl

vazifesinin sadece manevi işlerle uğraşmak olduğunu düşünen Gökalp'e göre din artık dünyevi hiçbir işe karışmamalıdır (Gökalp, 1981b: 44-45).

Gökalp, Durkheim'in toplumsal iş bölümü kavramı üzerinden dini, ait olması gerektiğini düşündüğü itikat ve ibadet alanına çekerek laikliği Türk toplumuna uyarlamaktadır. Gökalp günümüzde toplumsal iş bölümünün ortaya çıkması sebebiyle, bireylerin ilkel kavimlerde olduğu gibi bütün ihtiyaçlarını kendilerinin karşılamasına gerek kalmadığını belirtmektedir. Artık gelişmiş toplumlarda toplumsal iş bölümlerinin oluştuğunu ve bu sayede uzmanlaşmaya bağlı meslek gruplarının ortaya çıktığını belirtmektedir. İlkel toplumlarda fertler, buğday yetiştirmek, ev yapmak, un öğütmek, elbise dikmek, doktorluk, polislik ve askerlik gibi her türlü işle meşgul olmak zorunda iken günümüzde artık her iş bölümü için ayrı uzmanlaşma ve meslek grupları ortaya çıkmıştır. Gökalp fetva ve yargı işlerini de birbirinden ayırarak fetva ve din işlerini diyanet kavramı ile ele almaktadır. Yargı işlerini ise devlete ve hukuk alanına tevdi etmektedir. Bu sebeple Gökalp, din alanında da bir iş bölümü yapılmasını ve sadece diyanet işleriyle ilgilenen bir teşkilatın kurulmasını önermektedir. Çünkü herkes dini ilimleri tedris etmek imkanına sahip değildir (Gökalp, 1981b: 46-47).

Gökalp, aynı kişilerin hem ilm-i diyanet hem de hukuk ilminde uzman olması gibi bir gerekliliğin olmadığını belirterek aralarında derin uçurumlar olan bu iki işin birleştirilmesinin kesinlikle uygun olmadığını iddia etmektedir. Gökalp, diyanet işleri kutsal olduğu için tartışmaya, hileye veya maslahata dahil olan dünyevi işlerin diyanet işleriyle karıştırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca dinin yargı işlerine karıştırıldığında kimi müştekilerin dine karşı ilgisiz olacaklarını belirterek din ve yargı işlerinin karıştırılmasının ikisine de zarar verdiğini savunmaktadır (Gökalp, 1981b: 48-49).

Gökalp, İttihat ve Terakki Cemiyeti kongresinde şeyhülislamlığın yargı yetkilerinin Adliye nezaretine bağlanmasını, Evkaf nezaretinin ise kurulmasını teklif ettiği Diyanet teşkilatına bağlanmasını önermektedir. Gökalp, Diyanet teşkilatının halka temel dini bilgileri anlatmak, dini eğitim işleriyle ilgilenmek, dini kitaplar yazmak; imam, hatip ve vaiz şeklinde maaşlı memurlar yetiştirmek, camilerin bakımı ve temizlik işlerini yapmak, tercüme ve ilmi çalışmalarda bulunmak ve dini ilimlere derinlemesine sahip kişiler yetiştirmek gibi işleri yerine getirmesini istemektedir (Gökalp, 2019c: 90-91).

Gökalp, müftülerin sadece fertlerin vicdanları ve iç dünyalarıyla ilgili manevi meselelerle uğraşması gerektiğini düşünmektedir. Fertlerin dış dünyasında var olan tüm maddi alanla alakalı hukuki işlemlerle ise yargıçların ilgilenmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede müftülerin verdikleri hükümlere fetva, yargıçların verdikleri hükümlere ise kaza ismini vermektedir. İslam Peygamberinin s.a.v. sünnet ve hadislerinin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini düşünen Gökalp'e göre Peygamberin s.a.v. bazı söz ve hükümleri müftü sıfatıyla, bazı söz ve kararları ise kadı sıfatıyla söylenmiştir. Bunlardan fetva mahiyetinde olanlar dini olarak kabul edilip tebliğ olarak görülmelidir. Bunlar sorgulanamaz ve değiştirilemezdir. Peygamberin s.a.v. yargısal kararları ise tarihsel olup başka yargı kararlarıyla gerektiğinde değiştirilebilmelidir. Gökalp bu çerçevede dinin mahiyetini ihtiva eden fetvaların dinin değişmeyen sabiteleri olduğunu, vicdanla alakalı işlemler olduğunu, fıkıh ve usulü fıkıh alanını ilgilendirdiğini düşünmektedir. Gökalp, şeriat dediği yargısal kararların ise maddi işlemlerle alakalı değişebilen kararlar olduğunu ve dönemsellik kanunları oluşturduğunu iddia etmektedir. Gökalp böylelikle din ve şeriatın, fetva işlemleri ile yargı işlemlerinin, müftünün görevleri ile yargıcın görevlerinin ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Gökalp'e göre dini yaptırımlar manevi ve vicdaniyedir. Yargısal yaptırımlar ise maddidir. Bu sebeple gerektiğinde, şartlara göre dinen kötü ve zararlı kabul edilen bir şeyin hukuken faydalı sayılabileceğini düşünmektedir. Örneğin faiz dinen kötü görülse de hukuken faiz işlemleri yapanlara karşı herhangi bir cezai yaptırım uygulanamayacağını belirtmektedir. Bu noktada kişi, faizden isterse takva sebebiyle sakınabileceğini ancak devletin ve yargının faiz aleyhine herhangi bir yaptırım uygulamaması gerektiğini düşünmektedir. Gökalp, dinin bir kaynağının da örf olması ve yöneticilerin ulül emr sıfatıyla hüküm koyma yetkilerinin olmasından hareketle mevcut İslam devletlerinin kanunlarının şeri ve İslami kanunlar sayılması gerektiğini, mahkemelerinin ise şeriat mahkemeleri olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Duru, 1965: 87-89; Gökalp, 2019c: 69-72).

Gökalp, cezai yaptırımı uhrevi olan hükümlere Ahkam-ı Diyaniye, dünyevi bir yaptırıma sahip olan hükümlere ise Ahkam-ı Kazaiye adını vermektedir. Günümüzde Ahkam-ı Kazaiye'ye "hukuk" isminin verildiğini belirten Gökalp'e göre diyani hükümler ve yargısal hükümlerde hep birlikte dini hükümler başlığı altına girmektedir. Fakat bununla birlikte diyanet ve hukuk alanları birbirinden sayılmamalıdır (Gökalp, 1981b: 62-63).

Gökalp, hukuk ve ahlaki din başlığı altında saymakla birlikte hukukun yaptırım yetkisini devlet mahkemelerine, ahlaki konularda yaptırım gücünü örf, ibadet konularındaki yaptırım alanını ise ahirete bırakmaktadır (Gökalp, 2019c: 94).

Gökalp, dini, inanç ve ibadetle sınırladıktan sonra dini özgürlüğün ise sadece ibadet ve inanç özgürlüğü anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu sebeple farklı dini gruplara kendi hukukları ile yaşama hakkını vermenin dini özgürlükler kapsamına girmeyeceğini belirtmektedir (Gökalp, 1981b: 68-69). Gökalp, hukuk yetkisinin devlet gücü anlamına geldiğini düşünmektedir. Çünkü toplum üzerinde hüküm ve tasarruf yetkisine sahip olmak hukuk ve yargı gücüne elde tutmaktan geçmektedir. Gökalp bu sebeple Osmanlıdaki farklı dini gruplara kendi hukuklarını uygulama hakkını vermenin onları küçük birer devlet haline getirdiği görüşündedir. Gökalp çağdaş devletlerde ise artık tüm farklı dini grupların Avrupa ve Japonya’da olduğu gibi tabi oldukları devletin hukukuna bağlı olmaları gerektiğini belirtmektedir. Bundan dolayı Osmanlı’da da çoklu hukuk sistemine son verilmesi gerektiğini ve yargı işlerine dini grupların değil devletin bakması gerektiğini savunmaktadır. Gökalp, böylelikle din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaktadır (Gökalp, 1981b: 66-67).

Gökalp’e göre dinin devletten ayrılması İslamiyet’in aleyhine değil lehine bir durumdur. Gökalp buna Fransa’yı örnek getirmektedir. Bunu temellendirirken Gökalp, devletin kanun koyucu özelliğine vurgu yapmaktadır. Devlet hangi sosyal meseleye müdahale ederse onu kanun haline getirmektedir. İslamiyet ise devlet teşkilatıyla kaynaştıktan sonra belli toplumsal meselelere dair içtihatlar yaparak onu kanunlaştırmıştır. Böylelikle fıkıh oluşmuştur. Halbuki toplumsal meseleler ve koşullar sürekli değiştiği için din içtihatlarına kapalı bir fıkıh haline gelmiştir. Zamanla Kuran ve Sünnetten oluşan şeriat, fıkıhtan ibaret olmuştur. Öyle ki zamanla birçok farklı fıkıh yorumu arasından sadece Hanefi fikhî devletin resmi görüşü olmuştur. Gökalp’e göre bu durum dine de devlete de zarar vermektedir. Bu sebeple şeriat kaynağını kitap, sünnet ve sosyal hayattan almalıdır (Gökalp, 2019e: 55-56).

Heyd, Gökalp’in yargı ve fetva kurumlarını ayırarak laikliği savunmasını iki amaca bağlamaktadır. Bunlar dinle devleti ayırarak İslamiyet’in siyasi ve sosyal hayat üzerindeki hakimiyetine son vermek ve dinle doğu medeniyetini ayırarak İslam’ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk milli kültürünü birlikte yaşatmaktır (Heyd, 1980: 63).

Ancak Heyd'in bu görüşü eleştirilerek Gökâlþ'in yaptığı bu ayırımların dinin, ilk çıktığı dönemde olduğu gibi yaşanmasını ve anlaşılmasını sağladığı iddia edilmiştir (Köseoğlu, 2005: 189). Yine Gökâlþ'in laiklik açısından ortaya koyduğu görüşler, İslamiyet'i modernleştirmek amacıyla, dini hukuksal ve siyasal kurallarından arındırılmış bir ahlak sistemi olarak ele aldığı şekilde yorumlanmıştır (Parla, 2018: 75).

Gökâlþ sonraları laiklik hakkındaki görüşünü Hukuki Türkçülük adıyla sistemleştirmiştir. Gökâlþ, Hukuki Türkçülüğün gayesinin çağdaş bir laik hukuk meydana getirmek olduğunu şöyle izah etmektedir: *“Bu asrın milletleri arasına geçebilmek için, en esash şart; milli hukukun bütün şubelerini teokrasi ve klerikalizm bakiyelerinden büsbütün kurtarmaktır. Teokrasi, kanunların, Allah'ın yeryüzündeki gölgeleri addolunan halifeler ve sultanlar tarafından yapılması demektir. Klerikalizm ise esasen Allah tarafından vazedildiği iddia olunan ananelerin layetegayyer kanunlar addolunarak Allah'ın tercümanları itibar olunan ruhaniler tarafından tefsir edilmesidir”* (Gökâlþ, 2019a: 167).

4.3. Ziya Gökâlþ'in Eğitim Anlayışı

Ziya Gökâlþ, eğitim hakkındaki görüşlerini 1916 ve 1917 yıllarında çıkarttığı “Muallim” dergisinde ortaya koymuştur. Yine 1918'de yayınladığı Yeni Mecmua'da da eğitim hakkındaki görüşlerine etraflıca yer vermiştir. Gökâlþ'in eğitim anlayışı kendisinin sosyoloji anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Ziya Gökâlþ, sosyolojik bir yöntemle eğitim(terbiye) ve öğretim(talim) kavramlarını birbirlerinden ayırmaktadır. Ona göre gerçeklik maddi gerçeklik ve toplumsal gerçeklik şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Maddi gerçeklik beş duyu organımızla algıladığımız bütün gerçeklikleri kapsamaktadır. Gökâlþ'e göre insanın gerçeklik yargıları maddiyata dayanmaktadır. Bir insanın yediği bir meyvenin tadı, şekli veya kokusu o insanın gerçeklik yargılarını oluşturmaktadır. Bunun gibi toplum vicdanından kaynaklanarak ortaya çıkan çeşitli değer yargıları da bulunmaktadır. Bu değer yargıları doğrudan maddi gerçeklikten değil, maddi gerçekliğin dolaylı bir uzantısı olan toplum vicdanından kaynaklanmaktadır. Toplumda hâkim olan kutsal, iyi, güzel gibi yargılar ise değer yargılarını oluşturmaktadır.

Toplumdaki gerçeklik yargıları Gökâlþ'e göre o toplumun fen ve teknoloji anlayışını oluşturmaktadır. Fen ve teknoloji ise bir millete has olmayıp tüm dünyanın ortak kabul ettiği şeylerdir. Gökâlþ'e göre öğretimin konusu fen ve teknolojidir. Bu yönüyle öğretim milli değildir. Toplumdaki değer yargıları ise milli kültürü oluşturmaktadır. Örneğin

toplumdaki güzellik-çirkinlik yargıları o topluma has bir sanat anlayışını, kutsallık yargıları din anlayışını, iyilik ve kötlk anlayışı ise ahlak anlayışını oluşturmaktadır. Böylelikle toplumdaki değer yargıları o topluma has din, sanat, dil, iktisat, siyaset gibi kurumları ortaya çıkarmaktadır. Tüm bu kurumların toplamı ise o toplumun kültürünü oluşturmaktadır. Kültür ise milli bir karaktere sahiptir. Her toplumun kendine has kültürel yapısı bulunmaktadır. Bu sebeple eğitim milli bir nitelik taşımak zorundadır. Gökalp bu Şekilde eğitim ve ğretimi birbirinden ayırmaktadır (Gökalp, 1981a: 29-30)

Gökalp, Türklerin kendi milli kültürüne yabancılaştıkları için milli bir eğitim anlayışının da ortaya çıkmadığını düşünmektedir. Gökalp'e göre Türkler mmet ve Osmanlı dönemine ait milli olmayan bir eğitime sahiptir. Bunun gibi Tanzimat'la birlikte başlayan yanlış batılılaşma sebebiyle milli kültürümüze ait olmayan bir eğitim anlayışı gelişmiştir. Osmanlı devrine ait eğitim anlayışını medreseler temsil ederken, Tanzimat devrine ait eğitim anlayışını ise mektepler temsil etmektedir. Birbirine zıt değer yargılarını taşıyan bu iki eğitim anlayışı, medrese ve mektep atışması Şeklinde toplumda varlığını devam ettirmektedir. Medrese ve mektebin temsil ettiği her iki eğitim anlayışı milli değildir (Gökalp, 1981a: 33). Gökalp'e göre milli bir eğitim anlayışı oluşturmak için medeniyeti değil kültürü esas almak gerekmektedir. Çünkü medeniyet evrensel iken kültür ise millidir ve her kavimde farklı özellikler göstermektedir. Bu sebeple Arap-Acem medeniyeti veya Batı medeniyetini taklit edip milli kültürü ihmal eden bir eğitim anlayışı zararlıdır (Gökalp, 1981a: 34). Gökalp'e göre sosyoloji bilimi ile millet olarak kültürümüzü oluşturana ahlak, hukuk, dil, din, sanat gibi olguları tespit ederek nasıl bir milli Şahsiyete sahip olduğumuzu tespit edebilirsek ancak o zaman milli bir eğitim anlayışına ulaşacağız demektir (Gökalp, 1981a: 37).

Gökalp'e göre bireydeki bedensel ve psikolojik özelliklerin toplamına "can", toplumsal ve psikolojik özelliklerin toplamına ise "ruh" denmektedir. Örneğin bu sebeple "hayvanların canı var, fakat ruhu yoktur" denilebilmektedir. Can bedensel ihtiyaçlar ve yaşamsal fonksiyonlardan ibarettir. Ruh ise toplumun değer yargıları yoluyla ortaya çıkardığı dini, ahlaki, sanatsal, lisani... bilinçlerin toplamı olup milli kültürün birey üzerinde yoğunlaşmış ya da görünür hale gelmiş Őeklidir (Gökalp, 1981a: 42). Can, bütün bedensel nitelikler gibi kalıtımsaldır. Ruh ise bir milletin her neslinden bir sonraki nesline "eğitim" yoluyla oluşur ve bir milletin bireyelerine verilen bu ruh o milletin kültüründen ibarettir. Gökalp'e göre insan dünyaya geldiği zaman herhangi bir hukuki,

ahlaki, dini veya lisani bir vicdan/bilinç sahibi değildir. Sonradan toplum ya da millet bireye kendi milli kültürünü verir (Gökalp, 1981a: 43).

Eğitimin amacı milletlerin kendi has kültürü olmalıdır. Bu sebeple Türk çocuğu Türk milletinin içinde yaşayacaksa Türk milletinin kültürüne göre eğitim almalıdır. Gökalp'e göre çağdaş bir eğitim anlayışı ise çağdaş kültürü hedeflemekle mümkündür. Türk milleti 20. Yüzyılda yaşadığı için kültürü de 20. Yüzyıla mensup bir kültürdür. Dolayısıyla Türk çocuğu bu kültüre göre eğitim görürse çağdaş bir eğitim anlayışı ile eğitim görmüş olacaktır. Kendi dönemindeki (1917) eğitim anlayışını zararlı bulan Gökalp'e göre bunun sebebi eğitimin milli kültürün değil uluslararası bir nitelik taşıyan medeniyetin etkisi altında kalması dolayısıyladır. Dolayısıyla eğitim anlayışımızı medeniyetten milli kültüre yöneltecek bir devrim yapmak gerekmektedir (Gökalp, 1981a: 44).

Gökalp'e göre öğretim faydacı hedefler üzerine kurulmalıdır. Bu açıdan üretim ve iktisada dayalı hedefler etrafında meslek erbabı veya uzmanlar yetiştirmek öğretimin hedefi olmalıdır. Eğitimin gayesi ise bu tür faydacı hedefler üzerine inşa edilmemelidir. Gökalp'e göre eğitimin amacı toplumdaki yönetici sınıfı yetiştirmek olmalıdır. Yönetici olacak bireylerde samimiyet, fedakârlık gibi duygular bulunmalıdır. Bu ise ancak milli kültürü hedefleyen bir eğitim yoluyla kazandırılacaktır. Bu çerçevede ilkokullar ile mesleki okullar öğretimin ön plana çıktığı okullardır. Liseler ise eğitimin ön plana çıktığı okullar olmalıdır. Gökalp'e göre liselerde toplumun yönetici ve önde gelen sınıfı yetişmektedir. Bu yüzden liselerden yetişen öğretmen, hukukçu, doktor, memur gibi idareci ve aydın sınıfını oluşturacak bireyler diğerkâm, samimi, vatanperver ve fedakâr bir karakterde yetiştirilmezlerse memleket felaket içinde kalacaktır. Dolayısıyla liselerde derslerin ana gayesi eğitim olmalıdır. Eğitimin gayesi ise milli kültürü temsil etmek olmalıdır (Gökalp, 1981a: 45).

Bir başka ifadeyle eğitimin gayesi milli fertler yetiştirmektedir. Milli fertler yetiştirmek ise doğrudan doğruya "millet yapmak" demektir (Gökalp, 1981a: 51). Dolayısıyla Gökalp'e göre eğitim bireylerin milli kültüre uyum sağlaması demektir (Gökalp, 1981a: 54) Bir başka ifadeyle eğitim, bireyin toplumu temsil eden (mefkûrevi, representatif) değer yargılarına veya topluma uydurulmasıdır. Gökalp bu durumu bireyin toplumsallaştırılması olarak da tanımlamaktadır (Gökalp, 1981a: 108). Birey toplumsal mefkureleri veya değer yargılarını ne derece temsil edici(representatif) olmuşsa eğitim o derece başarıya ulaşmış demektir. Bu açıdan Gökalp, bireylerin toplumsallaştığı,

topluma uyduğu veya toplumla özdeşleştđđi oranda değer görmeleri gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 1981a: 111).

Gökalp'e göre eğitimci milli kültürün temsilcisidir. Tüm toplumsal olguların birey üzerinde ve onu zorlayıcı olması sebebiyle kültür olgusu da birey üzerinde ve onu zorlayıcı bir niteliğe sahiptir. Öğretmen kültürün bu özelliğinden güç alarak öğrenci üzerinde otoritesini kuracaktır. Gökalp'e göre eğitimci bir telkincidir. Eğitimci, milli kültürün kendisine verdiği velayet ve otorite yetkisi sayesinde zihinleri boş bulunan çocukların ruhunda milli kültür bilincini uyandırmalıdır. Bu açıdan eğitimciler milli kültürün vekilidirler. Eğitimcinin başarısı ise milli kültür doğrultusunda bir eğitim vermektir. Şayet çocuğun bulunduğu muhitin kültürüne aykırı bir eğitim verirse başarısız olacaktır. Toplumun düzeni ve selameti ile öğrencinin gelecekte iyi bir başarı yakalaması alacağı eğitimin milli kültüre uyumlu olmasına bağlıdır (Gökalp, 1981a: 60-61).

Gökalp, öğretmenler arasında ideolojik ayrımların revaç bulmasından çekindiğini belirtmektedir. Çocuklar genellikle ilkokullarda ve aile ortamlarında milli kültüre uygun bir eğitim görürlerken liseye geldiklerinde farklı ideolojilerin etkileri altına girebilmektedirler. Bu ideolojik fikirler onların kendi milli kültürlerine muhalif olmasına neden olabilmektedir. Sonrasında içinde buldukları çelişkili fikirler sebebiyle bunalımlara girebilmektedirler. Bu açıdan öğrencilerin hisleri ve fikirlerinin birbiriyle uyumlu olmasını sağlayacak bir eğitim anlayışına ve bunu gerçekleştirecek donanımına sahip eğitimcilerin varlığına ihtiyaç vardır. Bu eğitimcilerin ise felsefe ve sosyoloji konusunda eğitim almış olmaları gerekmektedir. Gökalp bu çerçevede ilkokullarda kültürel ağırlıkta bir eğitim verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Liselerde ise kültürel eğitim ile bilimsel eğitim iç içe ve birbiriyle uyumlu şekilde verilmelidir. Liseden mezun olan bir gençte milli karakter ile bilimsel ruh birbiriyle uyumlu şekilde bulunmalıdır. Gökalp, bilimsel eğitimden kastının matematik ve fizik gibi pozitif bilimler olduğunu belirtmektedir. Yine edebiyat, felsefe ve sosyoloji gibi dersler ise kültürel eğitimi vermenin araçları olmalıdır (Gökalp, 1981a: 83-84).

Gökalp'e göre dil, din, sanat, hukuk, ahlak gibi olguların toplamı olarak kültür sosyoloji biliminin konusudur. Dolayısıyla milli bir eğitimin oluşması için sosyal bilimleri çalışan herkesin sosyoloji yöntemini bilmesi gerekmektedir. Bu açıdan pozitif bilimler dediği fizik, kimya, matematik gibi bilimlerin merkezinde felsefe varken sosyal bilimlerin merkezinde ise sosyoloji bulunmaktadır. Dolayısıyla uzman oldukları alana göre öğretmenlerin felsefe ya da sosyoloji bilmeleri gerekmektedir. Fakat sosyal bilimlerde

uzman olan öğretmenlerin ise hem felsefe hem de sosyoloji bilmeleri gerekmektedir. Liselerde edebiyat ve fünün şeklinde iki ayrı şube bulunduğunu belirten Gökâl, bunlardan edebiyat şubesini kültür şubesi, fünün şubesini ise bilim şubesi olarak isimlendirmektedir. Edebiyat şubesinde milli kültürü hedefleyen milli bir eğitim verilmeli ve bununla birlikte felsefe ile sosyoloji dersleri de verilmelidir. Liselerin edebiyat şubesinden mezun olanlar hukuk ve edebiyat fakültelerine, Darülmüallimin-i Aliye'ye; fünün şubesinden mezun olanlar ise tıp, mühendislik, fen ve teknoloji bölümlerine aday olmalıdır. Üniversitelerdeki edebiyat ve hukuk fakülteleri sosyal bilimler ile milli eğitimin merkezi olmalıdırlar. Hukuk fakültesinde milli hukuk ve milli iktisadiyat alanları; Edebiyat fakültesinde ise milli diniyat, milli sanat, milli ahlak, tarih, coğrafya gibi alanlar oluşturulmalıdır. Darülmüallimin-i Aliye adlı öğretmen yetiştirme merkezleri ise milli eğitimin nasıl ve ne gibi yöntemlerle olması gerektiği üzerinde çalışmalıdır. Tüm bu hedefler ise eğitim bakanlığınca takip edilmelidir (Gökâl, 1981a: 162-163).

Gökâl'e göre liselerdeki edebiyat dersinde sadece edebiyat tarihinin anlatıldığı ezberci bir eğitim verilmemelidir. Bunun yerine öğrenciye milli bir zevk ve konuşma tarzı kazandırılmalıdır. Yine dil derslerinde kelimelerin eski anlamları, kuralları değil de toplumda canlı şekilde yaşayan kelimelerin okunuş ve anlamlarına ağırlık verilmelidir. Bu çerçevede ilkokullarda dersleri ve saatlerini azaltmak gerekirken Liselerde ise önem ve nitelik ayırımına dikkat edilerek dersler vermek gerekmektedir. Üniversitelerde ise özerk ve özgür bir ortam tesis edilmelidir. Öğretmenler yeni bilimsel keşifler peşinde olan, öğrenciler ise hakikat aşıkları olarak addedilmelidir. Bu anlayış istismar edilse bile milletin birkaç iyi öğretmen veya birçok başarılı öğrenci kazanması asıl önemli olandır. Devletin buradaki görevi bilimsel çalışmalar için gereken araç ve imkanları temin etmekten ibaret olmalıdır. Öğretmenlere belli bir maddi karşılık vererek onları geçim derdinden kurtarmak ve çalışacakları kürsüler ve enstitüler kurmak devletin görevidir. Kimi öğretmenler sağladığı maddi imkanlar sebebiyle öğretmenlik mesleğini seçeceklerdir. Ancak toplum vicdanı galip gelerek öğrenciler, bilime aşık, işinin hakkını veren öğretmenlere rağbet edeceklerdir. Bu sebeple de üniversitelerde dersler zorunlu olmaktansa daha çok seçmeli olmalıdır (Gökâl, 1981a: 164-165).

Gökâl, üniversitelerin üç temel ilkeye dayanması gerektiğini düşünmektedir. Bunlar sırasıyla bilim bilim içindir, ders verme hürriyeti ve ders alma hürriyetidir. Üniversitelerde öğretmenlerin asıl görevi bu ilkeler çerçevesinde bilim ve eğitim

olmalıdır. Asıl işi eğitim olan öğretmenler okulun idaresiyle alakalı işlerle meşgul olmamalıdır. Okulların idaresi için ayrı görevliler tayin edilmelidir (Gökalp, 1981a: 167).

Gökalp, bir toplumda öğretmenler sınıfına değer verilmediği takdirde bilimin de bir önem görmeyeceğini düşünmektedir. Öğretmenler belli bir mevki ve maaş sahibi olmalıdırlar. Öğretmenler bir toplumda ne kadar değer görürlerse o toplumda bilimin de değeri artacaktır. Gökalp, her makamın kendine layık olan insanı yaratacağını belirtmektedir. Bu sebeple öğretmenleri yükseltmek için öğretmenlik mesleğini yüceltmek gerektiğini ifade etmektedir. Yine öğrencileri yükseltmek için öğrenciliği yükseltmek gerekmektedir (Gökalp, 1981a: 168).

Gökalp Durkheim'den eğitimin üç ilkesi olduğunu aktarmaktadır. Buna göre eğitimin hedefleri toplumsal düzen, fedakârlık ve bireylerde özerklik duygusu oluşturmaktır. Toplumsal düzen hedefi sayesinde toplum varlığını devam ettirecektir. Fedakârlık hedefi sayesinde cumhuriyet ve demokrasi gibi yönetimler varlıklarını devam ettirecektir. Çünkü bu tür bir yönetime sahip olmak için fedakâr bireylerin olması gerekmektedir. Uzmanlaşma ve toplumsal iş bölümünün doğal bir sonucu olarak ise bireyler toplum karşısında bir özerklik kazanmaktadır. Eğitimin amacı bu çerçevede toplumun, cumhuriyetin varlığını devam ettirmesi ve bireysel özerkliğin güçlendirilmesi olacaktır (Gökalp, 1977b: 78).

Gökalp, eğitimde ödül ve ceza konusuna da yazılarında genişçe yer vermiştir. Gökalp'e göre Toplum bireyi toplumsallaştırmaya çalışırken onların iyi veya kötü yönde toplumsallaşmalarına göre bireye ceza(mücazat) veya ödül(mükafat) vermektedir. Toplum ödül ve ceza sistemini kanunlar, meclis kararları gibi organize olmuş, sistemli bir şekilde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte kanun gibi organize edilmiş, sistemli yaptırımlarla değil de toplumun sahip olduğu örf'e göre ortaya koyulan bir ödül ve ceza sistemi bulunmaktadır. Örneğin kanunların idam cezası verdiği bir insan, toplum nazarında değerli bir konumda olabilmektedir (Gökalp, 1981a: 99-100)

Bu türde bir ikilik ahlakta, dinde, dilde ve sanatta mevcut olduğu gibi okullarda da mevcuttur. Örneğin bazen sınıfta resmen birinci olan bir öğrencinin sınıf açısından hiçbir değeri yoktur. Bazen sınıfta resmi bir yetkisi veya akademik başarısı ile öne çıkmayan bir öğrenci diğer öğrenciler nazarında oldukça değerli, sevilip sayılan bir konumda bulunabilmektedir. Bu duruma bağlı olarak okulda birinci olan bir öğrenci hayatta

başarılı olamayabilir. Yine okulda en ahlaklı tanınan bir öğrenci okul dışında neme lazımcı biri olabilirken, okulda en haylaz tanınan bir öğrenci ise toplum hayatında büyük bir kahraman olabilmektedir. Ödül ve ceza sistemindeki bu ikilik okul müdürlerinin veya öğretmenlerinin kontrolünde değildir. Ancak yapılabildiği kadar formal eğitim içerisindeki ödül ve ceza sisteminin toplum vicdanının yansıması olan örfle uyumlu olması sağlanmalıdır (Gökalp, 1981a: 101-102). Şayet resmiyetteki ödül ve ceza sistemi ile toplum vicdanının sahip olduğu ödül ve ceza sistemi birbirleriyle çelişirse birbiriyle çelişen iki ayrı eğitim anlayışı ve buna bağlı olarak da dengesiz bireyler yetiştirilecektir (Gökalp, 1981a: 105).

Gökalp gerek ödül ve ceza sistemindeki gerek formal ve informal ortamın öğrenci üzerindeki etkisini kendi hatıraları üzerinden örneklendirmektedir. Gökalp, kendi ortaokul ve lise yıllarında okulun ders programı, müfredatı ve öğretmenleriyle birlikte bir bütün olarak formal yapısı içerisinde başarısız görüldüğünü belirtmektedir. Matematik dersinde sınavlarda hep düşük not almasına rağmen matematiksel problemleri çözmekte hep daha başarılı olduğunu ancak öğretmenlerinin kendisinin çözdüğü matematik problemlerinde yardım aldığını sandıklarını belirtmektedir. Gökalp'in yeteneği olmasına rağmen matematikteki problem çözme başarısına öğretmenleri inanmazlarken ve bu açıdan kendisine ödül vermezlerken sınıf arkadaşlarının kendisini takdir ettiklerini ve birçok matematik probleminin çözümünde kendisinden yardım istediklerini aktarmaktadır. Bunun gibi şiire ve edebiyata oldukça ilgisi olmasına ve dil kurallarına, kafiye ve ölçüye oldukça uygun şiirler yazan bir öğrenci olmasına rağmen Osmanlıca grameri dersinde oldukça başarısız olduğunu belirtmektedir. Gökalp bu açıdan okuldaki formal eğitimin bir öğrencinin başarı ve yetenekleri hakkında kesin bir bilgi vermediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre kimi öğrenciler belli bir heves ve coşku duymadıkça derslere ilgi göstermezlerken kimi öğrenciler ise çevrenin takdirini kazanmak için, ilgi duymasa bile gayret sarf ederek başarı ortaya koyabilmektedirler. Gökalp'e göre asıl değerli olan toplumun takdir etmesidir. Çünkü toplum vicdanı gerçek anlamda takdir etme veya cezalandırma gücüne sahiptir (Gökalp, 1981a: 142-145)

BEŞİNCİ BÖLÜM

BULGULAR

5. 1. Ziya Gökalp'te Kültür ve Din İlişkisi

Gökalp kültür ve din ilişkisini iki temel çerçevede kurmaktadır. Birincisi genel anlamda kültürün tamamlayıcı bir parçası olarak dini toplumsal bir olgu olarak ele almaktadır. Çünkü kültür; din, dil, ahlak, hukuk, iktisat gibi toplumsal olguların birleşmesiyle oluşan bir sistemdir. Gökalp kültürel sistemleri olgu (kurum) kavramı ile ele alarak olguların birleşmesiyle sistemlerin meydana geldiğini belirtmektedir. Bir millete ait din, dil, iktisat, sanat gibi olguların kendi aralarında uyumlu olduklarını belirten Gökalp, bu uyumun kaynağını ise tüm bu olguların aynı toplumsal kökenden doğması ile açıklamaktadır. Böylelikle Gökalp, milleti kültür üzerinden tanımlarken, kültürü ise toplumsal olguların bir araya gelerek oluşturduğu bir sistem olarak görmektedir (Gökalp, 1977a: 13-14).

Gökalp, ikinci olarak, hedefi milli bir kültür ve milliyet bilinci yaratmak olan Türkçülük mefkuresi açısından sahip olduğu işleve göre dini, kültürle ilişkilendirmektedir. Mefkureler toplumsal değer yargılarını, değer yargıları ise toplumsal olguları meydana getirmektedir. Ortaya çıkan dil, din, ahlak, iktisat, sanat gibi toplumsal olgular ise milli kültürü meydana getirmektedir. Mefkureler bir milletin millet olmasını sağlayacak değerleri meydana getirirler. Yeni toplumsal mefkureler inkişaf edince eski değer yargıları kaybolmaya başlayarak yerini yeni toplumsal değerlere bırakacaktır. Bu değer yargılarından ise dil, din, ahlak, iktisat, sanat gibi olgular belirerek milli kültür meydana gelecektir (Gökalp, 1982b: 56). Başka bir ifadeyle milli kültür çeşitli olguların milli vicdanda görünür hale gelerek aşikâr olmasından ibarettir (Gökalp, 1977a: 14). Bu noktada diğer tüm olgular milli kültürü güçlendiren ve milli aidiyeti besleyen bir işleve sahiptirler. Bu sebeple Gökalp'e göre asıl ve öncelikli olan milli kültürün kendisidir, diğer tüm olgular ve kurumlar ise Gökalp'e göre ikinci sırada gelmektedir (Gökalp, 1981a: 65).

Şimdi sırasıyla kültür sisteminin alt bileşeni olan toplumsal bir olgu olarak kültür ve din ilişkisine, ardından Türkçülük mefkuresi açısından kurulan din ve kültür ilişkisine değinilecektir.

5. 1. 1. Din Olgusu

Gökalp, dini toplumsal bir olgu olarak ele aldığı için onun sosyolojik açıdan tarihi bir tekamüle sahip olduğunu düşünmektedir. Durkheim'in ve diğer bazı sosyologların dinlerin kökenini ve ilkel mantıktan günümüzün bilimsel mantığına nasıl ulaşıldığını ilkel dinler üzerinden yaptıkları tasniflerle ortaya koyduklarını belirtmektedir. Gökalp'ın bu noktada referans verdiği eserlerden birisi de Durkheim'in "Dini Hayatın İlkel Biçimleri" adlı kitabıdır (Gökalp, 2019f: 40). Gökalp, sosyolojinin artık bütün eski milletlerin kendi toplumlarının ve onun zümrelerinin sembol kabul ettikleri şeylere tapıklarını ispat ettiğini düşünmektedir. İnsanlar "totemizm" devirlerinde kutsallık atfettikleri hayvani sembollere tapmışlardır. Natürizm devrinde doğal varlıklara ve olaylara tapmışlardır. Politeizm dönemlerinde ise şahıs şekline girmiş birtakım cisimlere tapılmıştır. Fakat tüm bunlar toplum bilincinin görünürdeki sembollerinden başka bir şey değillerdir. Bu yönüyle bütün eski milletler farkında olmadan kendi toplumlarına ve milletlerine yani kendilerine tapmışlardır. Bu noktada "vatanperestlik", "aileperestlik", "milletperestlik" şeklinde tezahür eden duygular aslında toplumsal vicdanın kendisine tapınmak anlamına gelmektedir (Gökalp, 2019f: 38).

Durkheim, dini eski Avusturya kabilelerinin ilkel yaşamları üzerinden incelemiştir. Gökalp ise eski Türk toplumuna başvurmuştur (Ergun, 1983: 2161). Bu sebeple eski Türklerin dini yaşamını araştıran Gökalp, eski Türklerde ilahi olanın insani olanın bir yansıması olduğunu savunmaktadır. Her ilah bir toplumsal zümrenin ortak bilinç ve vicdanının yansımasıydı. Bundan dolayı toplumsal yapı değiştikçe ilahlarda değişmekteydi. Bu sebeple eski Türklerde din toplum yapısında meydana gelen değişimlere bağlı olarak gelişim göstermiştir (Gökalp, 2019f: 37-38). Örneğin toplumda sınıfsal bir yapı oluştuğu zamanlar, inanılan ilahlar arasında da bu sınıflara göre bir hiyerarşi oluşmaktaydı (Gökalp, 2019f: 83).

Gökalp'e göre eski Türklerde her şey kutsaldır. Kutsal olmayan hiçbir şey yoktur. Bu sebeple Türkçede "kutsal dışı (profane)" anlamında bir kelime bulunmamaktadır. Sadece her bir toplumsal zümre kendi kutsalına öncelik vererek kendilerini "iç il" diğer boyları ise "dış il" görmekteydi. Bu durumda herkes kendi toplumsal grubuna daha çok kutsallık atfetmekle birlikte ötekilerini yine de kutsal dışı olarak görmemekteydiler (Gökalp, 2019b: 123). Bununla birlikte eski Türklerde dinler vasıtasıyla fertler toplum olduklarını hissetmekteydiler. Başka bir ifadeyle bireylerden bağımsız ve müstakil bir varlık olarak

toplum kendisini fertlere birtakım varlıkları ilah veya ruh şeklinde mukaddes kabul etmeye idrak ettirmekteydi (Gökalp, 2019f: 37).

Gökalp, eski Türklerde dini tekamülü Durkheim gibi toplumun ilkel kavimler şeklinde teşkilatlanması ile ele almıştır. Gökalp, ilkel kavimlerin toplumsal gruplaşmaya bağlı gelişimine paralel olarak dinlerin de geliştiğini ve dinlerin bu toplumsal gruplaşmalara göre ortaya çıktığını savunmaktadır (Gökalp, 2019b: 33). Bu çerçevede Gökalp'e göre eski Türk toplumundaki ilkel kavimler; sop (sekiye) adlı ailevi grupların birleşmesiyle "boy (kabile)", boyların birleşmesi ile "aşiret (öz)", aşiretlerin birleşmesiyle "il" denilen ve siyasi birlikteliğe dayanan toplumsal gruplaşmalara dayalıydılar (Gökalp, 2019f: 168-169). Gökalp'e göre en eski Türkler olan Tsinler, aşiret hayatı yaşarken dört boydan oluşmaktaydılar. Her boyu temsilen kutsal kabul edilen "ağaç, su, demir ve ateş" şeklinde dört unsur bulunmaktaydı (Gökalp, 2019b: 44). Dört unsurun temsil ettiği mabutlara yani her boyun mabuduna "Yer Su" denmekteydi (Gökalp, 2019b: 33). Bu aşireti oluşturan her dört boyun diğerinden ayrı olarak kendi ortak kolektif bilinci, dayanışması ve mefkuresi vardı. Her dört boyun ayrı kutsallığı ve ayrı kutsal sembolleri vardı. Tsinlerde din ailevi birlik ve dayanışmayı artıran bir işleve sahipti ve her boyun kendine özel tanrısı vardı (Gökalp, 2019b: 38-39).

Gökalp'e göre bu boyların her birinin kendine olan aidiyeti aşiret aidiyetinden daha güçlü idi. Her boy sık sık birbirleriyle savaşır ve kan davası güderdi. Her boyun kendi Yer Su adlı tanrısı barışçıl bir tanrı olmayıp sahip oldukları dini inançları onları daha fazla çatışma ve savaflara sürüklemekteydi. Bu açıdan sahip oldukları din, her boy için öncelikle kendi birlik ve dayanışmasına öncelik vermesine neden olmuştu. Gökalp'e göre Türkler millet ve devlet olarak tarih sahnesine çıktıkları zaman boy veya aşiret aidiyeti değil millet aidiyeti ve millet olma bilinci/vicdanı oluşmuştur. Bu aşamada "il" denilen yeni bir toplumsal gruplaşma biçimi ve din ortaya çıkmıştı (Gökalp, 2019b: 74-75).

İl kelimesi Divan-ı Lügati Türk'e göre "barış" anlamına gelmektedir. Gökalp'e göre eski Türklerde devlet teşkilatı barış dininden doğduğu için bu devlete il adı verilmiştir. Gökalp, il kelimesini eski Oğuzlardaki gibi etnik anlamda değil siyasi bir grubu ifade etmek için kullandığını belirtmektedir (Gökalp, 2019f: 167-168). Devlet dini olan il dini, çatışma ve ayrılığa sürükleyen aşiret dininden daha birleştirici ve barışçıl idi. Nitekim "il" barış anlamına gelmekteydi. Böylelikle boylar birleşerek millet olma bilinci yönünde bir gelişme göstermişti. Buna bağlı olarak daha yüce bir ilah inancı ortaya

çıkıyordu. Bu ilah yüceliğinin bir göstergesi olarak “tanrı” yani “gök” adını almıştı. Gökalp’e göre Türklerin aşiret olmaktan millet olmaya geçtiği çalkantılı dönemde toplumun “evliya” kabul ettiği bir lider veya kahraman ortaya çıkarak toplumda millet olma mefkuresinin yerleşmesi için çalışmıştı. Bu mefkure doğunca il dini ortaya çıkmıştır. Bu mefkureyi ilk duyana “tanrı kutu” yani Tanrının gölgesi/ruhu adı verilmiştir. Bu kişi hem barış dinini hem yeni bir devlet teşkilatını tesis etmiştir. Sonuç olarak aşiretlerin il şeklinde örgütlendikleri dönemde bu birlikteliği sağlama işlevi gören ve barış çağrısı yapan bir din olan il dini ortaya çıkmıştır. Bu noktada il, Türklerde hem din hem devlet hem de barışçıl bir ahlak şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Tanrı henüz “rabbü’l alemin” yani tüm evrenin tanrısı olmayıp Orhun Kitabesinde geçtiği gibi sadece Türk Tanrısıdır (Gökalp, 2019b: 75-76).

Gökalp, Hristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerin de toplumsal sıkıntı ve bunalımların arttığı koşullarda toplum vicdanında beliren birtakım toplumsal temsiller, yani mefkureler şeklinde ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu açıdan İsrailoğullarının Mısır’da yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir zamanda Musevilik ortaya çıkmıştır. Romalıların zulmü altında kalan Yahudilerin yaşadığı perişanlıklar ise Hristiyanlığı doğurmuştur. Arabistan’ın üç taraftan siyasi ve dini istilalarla karşı karşıya kaldığı öldürücü zamanlarda ise İslamiyet doğmuştur. Gökalp, bu dinleri ve onların ortaya çıkışını mefkureye örnek getirmektedir (Gökalp, 2019e: 63). Mefkurelerin kaynağının ise metafizik ya da görünmeyen bir alem değil toplumun kendisi olduğunu belirten Gökalp, böylelikle bu dinleri birer toplumsal olgu olarak ele almaktadır. Bu çerçevede Tasavvufun mefkureleri metafizik bir kaynakla açıklamasını da reddeden Gökalp, (Gökalp, 1982b: 42-43) Tasavvufun kendisi üzerinden bireyin iç dünyasına yönelerek keşf, hal gibi sezgisel yöntemlerle yaşanan manevi hayatın kökenini de toplumsal bir kaynağa, mefkurelere dayandırmaktadır (Gökalp, 1982b: 53-54, 46). Tasavvufu metafizik boyuttan soyutlayarak onu toplumsal bir olgu olarak ele alan Gökalp, bu şekilde ele aldığı tasavvuf anlayışını Toplumsal Tasavvuf diye adlandırmıştır. Nitekim yazdığı Tevhid adlı şiirini bu anlayışla yazdığına işaret etmek için “İçtimai Tasavvufa Göre” notunu düşmüştür (Gökalp, 2018a: 94).

İslamiyet’i mefkure kavramı üzerinden toplumsal bir kökenle açıklayan Gökalp, İslamiyet’in tarihi gelişim ve tekamülünü ise, dinin ilkel kavimlerdeki tekamülünde olduğu gibi, toplumsal grupların değişmesi ve örf kavramı üzerinden ele almaktadır. Gökalp, bunalımlı zamanları mefkure kavramı ile ilişkilendirirken hayatın normale

döndüğü ve olağan seyrinde aktığı dönemdeki toplum yaşamını ise örf kavramıyla ele almaktadır. Bu noktada mefkureler hâkim olan örfü şekillendirmektedir. Gökalp, buhran devrinde (periode critique) ve bir mefkure arayışında olan topluma “Müntezir Cemiyet”, bir düzen ve uyumun olduğu teazzi devrinde (periode organique) bulunan ve dolayısıyla hakim bir örfü sahip toplumlara ise “Müteazzi Cemiyet” adını vermektedir. Gökalp bu çerçevede İslam tarihindeki tekamülü daha çok örf kavramı ile ele almaktadır. Gökalp’e göre din dahil bütün toplumsal olguların temel işlevi sosyal dayanışmayı sağlamasıdır. Örneğin kan davası olgusu aslında semiyelerin (ailevi gruplar) kendi içlerindeki dayanışmayı sağlayan bir işleve sahiptir. Toplum merkezileşmeye başlayıp semiyeler çöküşe uğrayınca semiyeye dayanışması önemini yitirerek yerini devlet dayanışmasına bırakmıştır. Bundan dolayı toplum aşiret halinden devlet haline geçtiğinde kan davasına dayalı toplumsal dayanışma yerini devlete bırakmıştır. Hangi dayanışma bağı ne zamana hâkim ise bunun değiştirilmesi mümkün değildir. Örneğin kan davası dayanışmasına bağlı bir toplumda kan davası aleyhine propaganda yapmak hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Gökalp, bu sebeple her dönemde ortaya çıkan toplumsal grupları ve bu toplumların dayanışmasını sağlayan değerlerin o dönemler için bir realite olarak kabullenmesi taraftarıdır (Gökalp, 1981a: 133).

Bununla birlikte devletin de kavmi, şüubi ve milli tipleri vardır. Her bir devlet tipi ise kendine özel bir örf ve buna bağlı olarak bir dayanışma bağına sahiptir. Örneğin Kavmi bir devlette hâkim olan toplumsal dayanışma soy bağına dayanmaktadır. Gökalp, İslamiyet’in tarihi gelişimini de bu devlet tipleri üzerinden ele almıştır. Gökalp’e göre İslamiyet’in ilk asırlarında dinin saflığı ve bütünlüğü sadece Arap kavminin dayanışmasına bağlıydı. Çünkü İslamiyet kılıç ile yayıldığı için kılıç korkusuyla İslam’a giren diğer kavimlerin samimiyetlerine o zamanlar itimat edilmemekteydi. Bu sebeple Arapların üstünlüğü anlamında “Tafdilül Arap” fikri ortaya çıkmıştır. Gökalp, Hz. Ömer’in bu sebeple cariye olmayan kadınların yani Arap kadınlarının kendilerine denk olanlarla evlenmelerini emrettiğini ve cariyelerin ise cariye olmayan kadınlara has olan cilbab ile örtünmelerini yasakladığını savunmaktadır. Gökalp Hz. Ömer’in bu tür uygulamalarının sebebinin o dönemde Arap olmayan kavimlere mensup olup İslam’ı kabul edenlerin, “mevali” olarak görüldüklerine, bu yüzden de hür ve asil olarak kabul edilmemelerine bağlamaktadır. Gökalp’e göre bu dönemde İslam devleti kavmi bir devlettir. Ancak İslamiyet hızlıca yayılıp Arap olmayan kavimleri de kendi içerisine dahil edince, bir dine inanan grup anlamında Ümmet dayanışması artık Arapların

Üstünlüğü mefkuresine dayanamaz bir hale gelmiştir. Müslüman kavimlerin eşit kabul edilmesi gerekliliği ortaya çıkınca, İslam'a inanan topluluk anlamında, Ümmetin dayanışma, birlik ve beraberliği İslam'ın Üstünlüğü anlamındaki "Tafdilül İslam" mefkuresini ortaya çıkarmıştır. Bu sayede mevali anlayışına dayalı Emevi hilafeti, Şuu'biye fırkasına dayanan Abbasiler tarafından devrilmiştir. Böylelikle İslam devleti kavmi tipten çıkıp şu'ubi bir tipe bürünmüştür. Bu değişimi sağlayan devrimler, örf ve mefkurelerin değişmesi sayesinde gerçekleşmiştir. Yeni örf, Arap olmayan Müslümanları özgür ve değerli olarak kabul etmiştir. Örfteki bu değişim fıkha da yansımıştır. Bu sebeple Süfyanı Sevri, Hasan Basri, İbnül Katalan ve Kerhi gibi alimler Hz. Ömer'in fetvalarının tersine fetvalar vermişlerdir (Gökalp, 1981a: 134).

Gökalp'e göre Hz. Ömer'in görüşünden farklı görüş bildiren alimler zamanın gerektirdiği determinist tekamüle uygun hareket etmişlerdir. Gökalp, İslam'ın tarihi tekamülünü ele alırken örf kavramını kullanarak mefkure ve örflerin değişmesi ile toplumsal gruplaşmaların değişim gösterdiğini ve bu değişime direnmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. Toplumun bireyi yönlendirdiğini düşünen Gökalp'e göre kendisi de mevaliden olduğu halde İmam Azam Ebu Hanife, sırf Emeviler döneminde yaşadığı ve bu dönemin mefkuresinin de Arapların üstünlüğü olması hasebiyle ister istemez buna uygun hareket ederek Hz. Ömer gibi fetva vermiştir. Halbuki kendisi de bir Arap olan Süfyanüs Sevri, artık Arap üstünlüğü görüşünün değer kaybettiği ve toplumun İslam'ın üstünlüğü mefkuresine yöneldiği bir dönemde yaşadığı için, bunun etkisiyle Müslümanların eşitliği yönünde fetvalar vermiştir. İmam Azam Ebu Hanife veya diğer alimlerin bu fetvalarını kavmiyetçilik ya da samimiyetsizlik olarak görmek doğru değildir. Çünkü onları bu fetvalara yönelten asıl etken toplum vicdanı ve mefkuresidir. Bu sebeple farklı toplumsal mefkurelerin hâkim olduğu zamanlarda yaşamaları ve buna bağlı olarak farklı görüşler ortaya koymaları Ebu Hanife ve Süfyanı Sevri gibi alimlerin fetvalarında samimi ve hasbi olduklarını göstermektedir Çünkü bu fetvalar samimi ve yanılmaz olan zamanın örf ve mefkuresinin sadasından ibarettirler. Artık toplum vicdanı o dönem ırk ayrımı yapmadan bütün Müslümanların eşit olması taraftarıdır (Gökalp, 1981a: 136).

Emeviler dönemini kavmi yapı ile Abbasiler dönemini ise Şuubi saltanat yani İslam birliği ve eşitliği fikri ile izah eden Gökalp'e göre Şuubi dönemde idare eden ulema ve ümera sınıfı ile idare edilen raiye sınıfı şeklinde iki ayrı sınıf ortaya çıkmıştır. Bu dönemde hâkim olan örf, emperyalizm ve aristokrasiyi meşru görmektedir. Çünkü bu

dönemde toplumsal dayanışmanın kıvamı, şeref ve dayanışmanın idare edenler sınıfına yani kozmopolit kasta ait olmasıyla mümkündür. Ümmet devrinden sonra ise Milli devlet tipleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde ise sınıf farkları ve milletler arasındaki eşitsizlikler kalkarak insanın değer ve üstünlük gördüğü “Tafdilül İnsan” mefkuresi ortaya çıkmıştır. Böyle bir dönemde emperyalizm ve aristokrasinin önemli karakteristiği olduğu ümmet dönemine dair anlayışları savunmak determinist ilerlemeciliğe aykırıdır. Çünkü determinizm gereği, her toplum kaçınılmaz olarak aşiret, kavim, ümmet ve millet dönemlerinden geçmekte ve her toplumsal grup tipinin ise kendine has belirli bir örfü ve mefkuresi bulunmaktadır. Bu sebeple, her toplum aralıksız olarak birtakım örflerden, mefkurelerden geçmek ve tekamülün her aşamasında mutlaka bir mefkureye dayanmak zorundadır. Aşiretten Millete doğru giden zorunlu ilerleme ve gelişim sürecinde aşiret döneminde kavim tipine ait mefkureler veya millet tipine geçildiği dönemde ümmet dönemine ait mefkureler görülemez. Birtakım tahrikçiler, millet devrinde ümmet örfünü yeniden diriltmeye çalışsalar da bu tür irticai hareketlere karşı direniş göstermek gerekmektedir. Bazen içinde bulunulan toplum tipine aykırı anlayışlar ve talepler gelişse bile bunlar determinist tekâmül sürecini durduramazlar. Çünkü bireyler toplumun bir aletinden ve tercümanından başka bir şey değildir (Gökâl, 1981a: 137-138).

Gökâl, ilkel kavimlerde toplumsal dayanışmayı sağlayan din ve çeşitli ritüellerin aksine modern dönemde toplumsal dayanışma, birlik ve beraberliği artık toplumsal iş bölümünün sağladığını savunmaktadır. Durkheim’in ortaya koyduğu bir kavram olan Toplumsal iş bölümü ise mesleki örgütlenmeler üzerinden gerçekleşmektedir ve bu yeni örgütlenmeler mesleki vicdan denilen yeni bir vicdan meydana getirmektedirler. Bu durumda toplumsal dayanışmanın bir aracı olarak din, toplumsal vicdanda eski önemini kaybederek yerini toplumsal iş bölümüne dayalı dayanışmaya bırakmıştır (Gökâl, 2019a: 77).

Gökâl, ilkel toplumlarda dinin tüm toplumsal meselelerde asıl belirleyici unsur olmasına rağmen günümüzde “millet” şeklinde ortaya çıkan toplum yapılarında dinin yerine diğer kültürel unsurların ve siyasetin artık daha etkili olduğunu düşünmektedir. Toplumun değer yargılarını belirleme gücünün artık dinde değil kültürün diğer unsurları olan ahlak, sanat, dil, bilim gibi olgularda olduğunu belirtmektedir. Aynı şekilde hukuk ve devlet işlerine ise siyasetin karar verdiği belirten Gökâl, dinin manevi alana çekilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple dinin günümüz toplumlarında sadece ruhani ve kutsi nitelikteki fikirler ve duygularla ilgilenmesi gerektiğini, bunun aksi olan

dünyevi, insani ve toplumsal hiçbir meseleye karışmamasını savunmaktadır. Gökalp, buna rağmen dinin modern toplumlarda da halen önemini koruduğunu düşünmektedir. Çünkü din temas ettiği toplumsal meselelere doğüstü ve mucizevi bir değer verme gücüne sahiptir. Gökalp bu vesileyle dinin birtakım toplumsal faydalarından yararlanılabileceğini düşünmektedir (Gökalp, 1981b: 43-44).

Gökalp, birçok yeni mefkurelerin doğmasına ve modern toplumlarda iş bölümünün ortaya çıkmasına rağmen dinin mevcut koşullarda halen varlığını ve etkisini sürdürdüğünü görmek gerektiğini belirtmektedir. Gökalp'e göre "vicdanları idare eden en büyük kuvvet hala dindir." Buna tıpkı Durkheim gibi Fransız ihtilali sonrası yükselen büyük din karşıtlığına rağmen Fransa'da dinin etkisinin halen devam ettiği üzerinden örnek getirmektedir (Gökalp, 2019e: 54).

Dinin göz ardı edilmemesi gereken bir öneme sahip olduğunu düşünen Gökalp'e göre dinleri nedensel açıdan iki şekilde ele almak mümkündür. Ya maddi gerçeklik dışında bir gerçekliği kabul etmeyerek dinleri tamamen uydurulmuş gelenekler (mensonges conventionels) olarak görmek gerekmektedir. Ya da maddi gerçeklik dışında toplumsal bir gerçekliğin var olduğu kabul edilerek din ve dine tabi olan topluluk anlamında ümmetleri bu tür bir gerçeklikle açıklamak gerekecektir. Bu açıdan dini toplum vicdanının bir temsili olarak gören Gökalp, dinin de tıpkı diğer mefkureler gibi toplum vicdanında beliren ve bireyin dışında ve onu zorlayıcı bir güce (i'caz) sahip nitelikteki duygular olduğunu savunmaktadır (Gökalp, 2019a: 56).

Gökalp, dini metafizik ya da maddi bir gerçeklik değil toplumsal bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Gökalp'e göre toplum, dini değerleri "kutsal", ahlaki değerler "iyi", sanatsal değerleri "güzel" olarak kabul etmektedir. Tüm bu değerler maddi olmayıp toplumsal gerçekliğe dayanmaktadır. Değer yargılarının realiteye dayanması demek onun toplumsal olması demektir. Bir şeyi kutsal, iyi, güzel veya doğru olmasını belirleyen güç toplumun kendisidir. Çünkü toplumda hâkim olan kamuoyu ya da vicdan bireylerin kendi görüşlerinin ve iradelerinin dışında toplumsal bir gerçekliğe sahiptir (Gökalp, 1982b: 87). Bir şeyin kutsal, güzel, iyi, doğru ve faydalı gibi sıfatlardan birini alması o şeyin bir değere sahip olması anlamına gelmektedir. Değer yargılarını belirleyen asıl etken ise onların maddi değerleri değil toplum bilincinde karşılık buldukları anlamdır. Örneğin kutsal hacrerül esved taşı bir kabile tarafından kaçırıldığı zaman Müslümanlar o taşı bir milyon kuruş vererek geri almışlardır. Bu taşı asıl değerli kılan şey onun maddi yapısı değil Müslüman toplumun ona atfettiği kutsallık değeridir (Gökalp, 1982b: 84).

Gökalp din olgusunu açıklamada Durkheim'in yöntemini takip ederek dini toplumsal bir hadise olarak ele almaktadır. Gökalp'e göre kutsalın kaynağı toplumdur. Toplum neye karşı dini bir heyecan duyarsa onu mukaddes olarak kabul etmektedir (Gökalp, 2019a: 76). Bu açıdan Gökalp, dinin kaynağını toplumun bütün varlığı "mukaddes" ve "zenim (profane)" yani kutsal ve kutsal dışı şeklinde ikiye ayırmasıyla açıklamaktadır. Gökalp'e göre Tanrı ve ona izafe edilen her şey kutsal, onun dışında kalan her şey ise "zenim" yani kutsal dışıdır. Gökalp, kutsal dışı dünyanın kutsal alana yakınlaştırılması ya da temas edilmesinin engellenmesinin dinin en temel şartı olduğunu söylemektedir. Bu iki alan arasında birleşmesi asla mümkün olmayan bir tezatlık vardır. Bu sebeple kutsal dışı alanı kutsal olana yakınlaştırmak dinen büyük günah sayılarak bu günahın uhrevi bir yaptırımı olacağı gibi inanan kişiler dünyada da bu günahın kendilerini mahvedeceğine inanmaktadırlar (Gökalp, 1981b: 51).

Gökalp, kutsal ve kutsal dışı ayrımından hareketle dini ahlak, hukuk, siyaset gibi olguları dışarıda bırakarak sadece inanç ve ibadet üzerinden, toplum bilincinde yer edinen kutsallık duygularına dayanarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte Gökalp, bir dine inanan topluluğu kastetmek için "ümme" kavramını kullanmaktadır. Bu bağlamda Gökalp'e göre "Her din, hususi bir ümme tarafından mukaddes tanılan birtakım itikatlarla ibadetlerin mecmuudur" (Gökalp, 1982b: 84). Başka bir ifadesine göre ise "Din, bir ümmette mukaddes tanınan bütün itikatların ve kaidelerin mecmuudur" (Gökalp, 2019c: 94).

Gökalp, dine getirdiği tanım üzerinden laiklik anlayışını temellendirmektedir. Gökalp'e göre hukuk, ahlak, felsefe gibi bütün toplumsal temsiller başlangıçta din çatısı altındadır. Zamanla tüm bu olgular dinden ayrılarak müstakil olgular haline gelmişlerdir. Ancak buna rağmen din ruhlar üzerindeki etkisini yitirmemiştir. Bilakis din tamamen kendi mecrasına çekilmesi sayesinde kendi işlevini daha iyi yerine getirmiştir. Gökalp bu açıdan dinin devletten ayrılmamasının dine zarar verdiğini ve dinin asıl işlevini gölgelediğini düşünmektedir. Çünkü Gökalp'e göre dinler inanç ve ibadetten ibaret oldukları için İslamiyet'in de bu alanlardaki özel görevini yerine getirmesi daha doğru olacaktır. Ancak İslamiyet devlet teşkilatıyla fıkıh ilmi üzerinden kaynaşarak asıl görevini yerine getiremez olmuştur. Fıkıh, içtihatlarla kapalı bir hale gelmiştir. Devlet ise dini fıkıhtan ibaret olarak ele almıştır. Bunu yaparken de diğer fıkıhlar arasından sadece Hanefi mezhebini esas almıştır. Ayrıca, fıkıh dinin önüne geçirmiştir. Halbuki fıkıh ilmi hicretten bir buçuk asır sonra ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İslamiyet'in tekrar güç ve

canlılığa kavuşması için din ve devlet işlerini ayırmak gerekmektedir (Gökalp, 2019e: 55-56).

Gökalp, inanç ve ibadet alanını diyanet kavramıyla ifade ederek, diyani hükümlere ilave olarak ahlak ve hukukun nasıl olupta İslam'da din başlığı altına girebildiğini ancak Sosyoloji bilimiyle izah edilebileceğini savunmaktadır. Gökalp, toplumdaki kutsallık duyguları üzerinden yaptığı din tanımından yola çıkarak İslam dininin diyanet, hukuk ve ahlaka kutsallık atfettiği için bu alanların İslam'da din başlığı altında toplandıklarını belirtmektedir. Çünkü tüm bu alanlar Müslümanlara göre kutsaldırlar. Bunun gibi sanat, bilim ve teknoloji ise kutsal sayılmadıkları için dini alanın dışındadır. Gökalp, İslam açısından ahlak ve hukukun dine dahil edilmesi durumuna Sosyolojinin getirdiği izaha karşın faydacı, sosyal sözleşmeci veya tarihi maddeci görüşlerin bu durumu izah edemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü İslam'ın bu telakkisi, bireyi aşan, deney üstü ve kutsallık mahiyetine sahiptir. Yani olgusaldır. Bu noktada sosyolojinin dini, toplumun bir şeylere kutsallık atfetmesi şeklinde açıklamasından hareketle İslam tarihinde de itikat ve ibadet alanları dışında ahlak ve hukuka kutsallık atfedilmesi ve bu alanların din kategorisine girmesi anlaşılır bir durumdur. Bu çerçevede Gökalp, Sosyoloji biliminin kutsallık telakkisi ile İslam dini üzerinden ortaya konulan kutsallık telakkisinin birbirini teyit ettiğini ifade etmektedir (Gökalp, 2019c: 94).

Nitekim Gökalp'in dini izah etme biçimi dışında, dine dair meselelerde ortaya koyduğu yaklaşım onun, dini bir toplumsal olgu olarak ele aldığını göstermektedir. Örneğin İslam inancındaki domuz eti yeme yasağını toplumun kendi ürettiği kutsallık telakkisi ile açıklayan Gökalp, "Mesela Müslümanlar dini bir itikat, yani içtimai bir müessese tesiriyle domuz etine karşı menfi bir kıymet duygusuyla mütehassistirler." demektedir. Gökalp, İslam dinindeki domuz eti yemeye dair inancın aslında toplumsal bir olgunun (müessese) etkisiyle olumsuz kabul edilen bir değer olarak toplumda belirdiğini savunmaktadır. Gökalp, bir Müslümanın domuz etinden iğrenmesinin veya kaçınmasının etin lezzetinin kötü olmasından değil "içtimai bir menşeden gelen" ve domuz etinin yenmesine olumsuzluk atfeden manevi bir değer yargısından kaynaklandığını savunmaktadır (Gökalp, 1981a: 73-74). Yine Gökalp'e göre medeniyete ait geleneklere anane, bir toplumun kendi koşulları içerisinde beliren değer yargılarına ise örf denilmektedir. Uluslararası nitelikte olan bir anane, milli örfe uyarsa milli kültürü oluşturan bir olgu olarak kabul görecektir. Örneğin, İslam hukukundaki cezalar Türk örfüne uygun olmadığı için Türkiye'de fosil ya da kalıntı bir olgu olarak kalmış ve kabul

görmemiştir. Yine çok eşlilik ananesi Türkler arasında yaşamamıştır. Aynı şekilde Mevlid-i Şerif'in dinde bir karşılığı olmamasına rağmen toplumda canlı bir adet halini almıştır (Gökalp, 1981b: 111-112).

Dinin nedenselliğini toplumdaki kutsallık duyguları ile açıklayan Gökalp dinin fert ve toplum açısından işlevini ise "Dinin İctimai Hizmetleri" başlığıyla ele almaktadır. Gökalp, dinin işlevini ibadetlerin toplumsal birlik ve dayanışmaya kattığı faydalar ve ferdin şahsiyetini toplum yararına güçlendirmesi yönüyle ele almaktadır (Gökalp, 1981b: 43, 50, 55).

Gökalp'e göre dinin görevi toplumdaki kutsallık değerine sahip duyguları oluşturmak ve beslemektir. Dinin gereği olarak fertler belli zamanlarda belli mekanlara toplanmaktadırlar. Bu tür toplantılar fertlerde "mukaddes duygusunu" meydana getirerek bu tür duyguları kuvvetlendirmektedir. Gökalp, hissedilen dini duygulara "mukaddes duygusu" veya "kuvve-i kutsiye" adını vermektedir. Kutsal duyguların gücü sayesinde fikirler inanca dönüşmektedir. Bundan dolayı Gökalp, sağladığı yarar açısından dinin ortak bir toplumsal vicdan oluşturma konusunda en kuvvetli etken olduğunu düşünmektedir (Gökalp, 1981b: 58-59).

Gökalp'e göre fertler tek başlarına irade, inanç ve ideal sahibi olamazlar. Ferdi ruhların bunları oluşturacak kabiliyetleri yoktur. Çünkü fertlerde azim, mefkure ve iman halet-i ruhiyesini ancak coşku ve heyecan meydana getirir. Fert ise tek başına coşku ve heyecan sahibi olamaz. Fert, coşku ve heyecanı ancak toplumdan ilham almaktadır. Yine insan; ferdi ruha ait renk, koku ve lezzet gibi duyularla ancak varlığın maddi boyutunu duyumsayabilmektedir. Gökalp'e göre İnsanın iyi, kutsal ve yüce saydığı tüm değerlerin kaynağı toplumdur. Dolayısıyla fertler bir araya geldiklerinde toplumsal bir ruh yani toplumsal vicdan oluşur. Bu toplumsal ruh, fertlerde kutsal duyguları ve mefkureleri uyandırmaktadır. Toplumsal ruh ferdi ruhun zıttıdır. Fertler, ancak cemaat haline geldikleri zaman takdis melekesi kazanmaktadırlar. Gökalp dinin içtimai bir hizmetinin ise ibadetler yoluyla takdis melekesini kazandırmak olduğunu savunmaktadır. Din böylece fertlerin toplumsallaşarak şahsiyet kazanmasına yardımcı olmaktadır (Gökalp, 1981b: 55-56).

Gökalp, ibadetlerin insanı kutsal dışı dünyadan alarak kutsal olana yakınlaştırdığını belirtmektedir (Gökalp, 1981b: 51). Gökalp'e göre insan fizyolojik açıdan bencil bir hayvandan başka bir şey değildir. Bireyi ve bireye ait olan her şeyi aşağılık olarak kabul

eden Gökâlþ, ibadetlerin fertleri manevi pislikten, kiŖisel arzularдан kurtarıp kutsal olana yaklaŖtırdığını ve toplumla bütünleŖtirdiğini düşünmektedir (Gökâlþ, 1981b: 52-53).

Gökâlþ, ibadetlerin bu iŖlevini anlatırken Tasavvuftaki Fena ve Beka kavramlarını kullanmaktadır. Tasavvufi literatürde fena, müridin bütün kötü sıfatlarından kurtulup Allah'a yakınlaŖması ve benliğini yitirip onunla manen bütünleŖmesi anlamına gelmektedir. Beka ise fena makamına ulaŖtıktan sonra müritte Allah'tan başka her Ŗeyin kalpten silinmesi ve sadece iyi özelliklerin kalması anlamına gelmektedir (Yılmaz, 1997). Gökâlþ ise bu kavramları topluma uyarlayarak fertlerin ibadetlerle öncelikle "fani bi'l cema" ardından ise "baki bi'l-cema" olacaklarını savunmaktadır. Gökâlþ, ferдин İbadetler sayesinde hayvani güdülerinden ve bireysel arzularından kurtulup "fena bi'l cema" seviyesine ulaşacağını savunmaktadır. Bu aşamada fertler kiŖisel arzularından sıyrılıp gerçek bir insan seviyesine çıkmaktadır. Önceden egoist olan birey artık fedakâr bir vatandaş olmaktadır. Gökâlþ, böylelikle ibadetlerin fertleri benliklerinden soyutlayıp toplumla bütünleŖmesini sağlamaya yardımcı olduklarını savunmaktadır (Gökâlþ, 1981b: 53).

Gökâlþ'e göre dini bir eğitimle fertler sabır, Ŗefkat, fedakârlık gibi hasletler açısından çok kuvvetli bir karaktere ve Ŗahsiyete sahip olacaktır. Gökâlþ, iradelerini dini terbiye yoluyla eğitmeyen veya bu amaçla herhangi bir eğitim almayan fertlerin ise Ŗahsiyetsiz, karakersiz ve iradesiz olduklarını iddia etmektedir (Gökâlþ, 1982b: 24-25).

Gökâlþ'e göre din bireyin toplumsal değerleri ve mefkureleri özümsemesi açısından eğitim yoluyla kullanılabilir en etkili güçtür. Çünkü dini telakkiye göre ruh, tanrıdan bir esintidir. Ruhta hem hür irade hem de fazilet kazandırabilen sorumluluklar vardır. Dinin insanı uhrevi yaptırımı olacak birtakım faziletli iŖlerden sorumlu tutması, insanın aradığı nihai adalet, özgürlük ve fazilete maddi alemde bulunmasa bile ahiret hayatında ulaşacağı inancı ve benzeri dini inançlar, insan ruhunda yüce duygular uyandıracığı için faydalı kuvvet-fikirlerdir. Bunun gibi tasavvuf da ruhu yücelten önemli bir iŖleve sahiptir. Tasavvuf yoluyla fertler kiŖisel arzu ve zevklerini terbiye ederek evliyalık denilen olgunluk düzeyine ulaşabilmektedirler (Gökâlþ, 1982b: 69).

Gökâlþ; toplum vicdanının belirlediği güzel, iyi, doğru ve kutsal gibi değer yargıları arasında da bir hiyerarŖi yaparak "kutsal" değerinin diğer değer yargılar arasında en üstünü ve önemlisi olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan özellikle ahlaki bir değer olarak iyi ile dini değer olan kutsalı kıyaslayan Gökâlþ'e göre dini değer ahlaki değerden de

üstündür. Çünkü din çoğunlukla ahlakı emrettiği için zaten onu da kapsamaktadır. Gökâlîp dinin ahlaka verdiği önem olarak İslam Peygamberinin s.a.v. “Ben ahlakı tamamlamak için gönderildim.” şeklindeki hadisine değinmektedir (Gökâlîp, 1982b: 21-22). Dini değer olan kutsalın diğer değer yargılarına üstün olmasının sebebi ise Kutsal duygusunun ve değer yargısının bireyi dönüştürme gücüdür. Bu açıdan Gökâlîp’e göre din ahlaktan daha yüksek bir ahlaktır. Dini değerlerin, ahlaki değerlere göre bireyleri daha çok değiştirme ve etkileme gücü olduğunu düşünen Gökâlîp, bu görüşünü ifade ederken, dinde tasavvufi bir terim olarak kullanıldığı şekliyle “evliya” kavramından yararlanmaktadır. Gökâlîp’e göre ahlak bir insanı ancak erdemliliğe yükseltebilirken, din insanı evliyalık denilen kutsal yere yükseltmektedir. Kerametın doğa üstü bir şeyler göstermek değil de ahlaklı olmak anlamına geldiğini düşünen Gökâlîp’e göre bir bireyin ahlaki olarak çok ileri seviyede olması kerametten ve mucizeden de büyük bir şeydir. Gökâlîp bunu önemli bir Tasavvuf büyüğü olan Şah-ı Nakşibendi’den bir hikâye ile ortaya koymaktadır. Gökâlîp, Şah-ı Nakşibendi’nin müritlerinin kendisinden keramet göstermesini istediğini, Şah-ı Nakşibendi’nin ise kerametın önemsiz olduğunu, mucizelerin kerametlerden bin kat daha değerli olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Ardından Şah-ı Nakşibendi, en büyük mucizenin ise Hz. İsa’nın ölüleri diriltme mucizesi olduğunu, ancak asıl önemli olanın ölüleri diriltmek değil ruhları diriltmek olduğunu söylemiştir. Kısaca Gökâlîp, dini değerlerin bir kısım insanları evliyalık derecesine çıkararak onlara insanüstü bir dayanıklılık, sabır, sevecenlik ve fedakârlık verdiğini belirtmektedir. Bu gerçeğe Kuran-ı Kerim’de “evliyalar için korku yoktur ve onlar üzülmeler” (Yunus-62) ayetinin işaret ettiğini düşünmektedir. Gökâlîp, bu açıdan dini eğitimin önemine değinerek, hayatı boyunca güçlü kalabilen insanların çoğunlukla çocuk yaşlarda dini eğitimler alanlar olduklarını belirtmektedir. Gökâlîp, bununla birlikte çocuklukta din eğitimi almayanların ise ölünceye kadar kişiliksiz, iradesiz ve karakersiz yaşamaya mahkûm olduklarını iddia etmektedir (Gökâlîp, 1982b: 23-24). Nitekim Duru, Gökâlîp’in dinin ahlaki yönden sağladığı etkide bir gerileme olmasından ve buna bağlı olarak hurafelerin artmasından rahatsız olduğunu belirtmektedir. Çünkü, ahlak açısından büyük bir güç olan dinin zayıflaması Gökâlîp’i rahatsız etmiştir. Gökâlîp, hem Mehmet Akif’in başını çektiği İslamcı Sebilürreşat ve Sıratı Müstakim dergilerinin etkisini kırmak, hem de ahlaki gerilemeden dolayı dinin canlanması gerektiğini düşündüğü için İslam mecmuası adlı dergiyi çıkardığını belirtmektedir (Duru, 1965: 87).

Gökalp'in düşüncelerini ortaya koyarken Tasavvuf'tan yararlanmasını değerlendiren Parla'ya göre "tasavvuf'un aşkın bir tanrıya erişip katılma ilkesi Gökalp'in solidarist korporatist modelindeki toplumun bireye üstünlüğü ilkesine uygun düşüyor, destek sağlıyordu." Parla, Gökalp'in toplumsal dayanışmacı (solidarist) görüşlerini güçlendirme amacıyla Tasavvufa vurgu yaptığını iddia ederek "Gökalp'in asıl vurguladığı dayanışmacılıktı; Tasavvuf dayanışmacılığın bir yardımcısı ve desteği durumundaydı." demektedir. Parla'ya göre Gökalp, diğer bütün dinler gibi İslam'ı da toplumsal birlik ve dayanışmaya yardımcı olarak görmektedir. Bununla birlikte Gökalp, kendisini ortodoks bir Müslüman saymadığı gibi, İslamiyet'in devletin resmi dini olmasını da savunmamıştır (Parla, 2018: 74).

Gökalp'in arkadaşı ve öğrencisi olan Kazım Nami Duru, Gökalp'in din hakkındaki düşüncelerini toplumun birtakım coşku ve heyecan duygularıyla bir şeylere kutsallık atfetmesi üzerinden Sosyoloji biliminin şekillendirdiğini aktarmaktadır. Duru, Gökalp'in din hakkındaki görüşünü yorumlarken Gökalp'in Yeni Hayat kitabında bulunan "Dinle İlim" başlıklı şiirindeki (Gökalp, 2018b: 11) "Din, kalpteki vecdin müspet ilmidir." ifadesine dikkat çekmektedir. Gökalp'e göre din, kitap değildir. Din medreselilerin nakliyatı veya kocakarıların eski mitoloji artığı inançları da değildir. Duru'ya göre Gökalp batıla inanmamaktadır. Gökalp için asıl önemli olan realitedir. Din, Gökalp için coşkun kutsal duygulardır (Duru, 1965: 33).

Duru Gökalp'in din hakkındaki düşüncelerini şu soruyla tartışmaya açmaktadır: "Peki, Ziya dinsiz miydi, dinli miydi? Dinsiz idiyse niçin devlet, dünya işlerini bırakıp din işleri üzerine söz söylüyor, yargılar yapıyordu? İnanan, yani dinli idiyse, devletin laikliğine nasıl rıza gösteriyordu?" Duru, toplum işlerinin en başında gelen din konusuyla Gökalp'in sosyolog kimliği sebebiyle ilgilenmemelik edemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Gökalp, soyut bir din anlayışını kabul etmemektedir. Çünkü Gökalp'e göre din, toplum vicdanındaki kutsallık duygularından ve dini bir coşkudan başka bir şey değildir. Dini pozitif bir bilim olarak Sosyolojinin izah biçimiyle, yani bilimsel bir yaklaşımla ele alan Gökalp'in bu tavrına "Din, kalpteki vecdin müspet ilmidir." ifadesini delil olarak getirmektedir (Duru, 1965: 65).

Duru, bu çerçevede Gökalp'in din anlayışının metafizik bir aleme ait olan cennet, cehennem, şeytan, melek gibi soyut düşüncelerle bir ilgisi olmadığını savunmaktadır. Duru, bu sebeple medreselilerin ve dini soyut şeylerle açıklayan kişilerin gözünde Gökalp'in Müslüman olmadığını ve kendisine dinsiz diyenlerin çok olduğunu iddia

etmektedir. Gökalp, kendi inandığı şeyin adını açıktan söylemese de yazdığı yazılardan neye inandığının anlaşıldığını savunmaktadır. Duru'nun iddiasına göre Gökalp, "Türk toplumuna inanıyor; tanrısı, Türk'ün vicdanındaki canlı kutsallık duygusudur." Gökalp, toplumsal realiteye dayanan kutsal duygulara din demektedir. Kuran'ı bu bakış açısıyla okumakta ve olayları buna göre değerlendirmektedir. Bununla birlikte Gökalp'in dine ilgisiz kalamamasının nedeni dini duyguların halkın vicdanında canlı olarak yaşamasından dolayıdır. Toplumda camiler bulunmakta ve içinde namazlar kılınmaktadır. Duru'ya göre Gökalp samimi bir Türkçü bilgindir. Gökalp'in din işlerine büyük önem vermesi toplumdaki kutsal duyguları, coşkunlukları ve heyecanı yaşatmak istemesinden dolayıdır. Çünkü Gökalp, hep yüksek ahlakı aramıştır. Gökalp'in dini düşüncelerindeki belirsizliğe işaret eden Duru'nun iddiasına göre Gökalp'in belli konularda zamana ve içinde bulunduğu koşullara göre söz söylemesinden hareketle Gökalp'i "değişik kafalı bir adam sanmak" onun ülküsünü kavramamak ve bu tür farklılıklarının ulusçuluk düşüncesine hizmet etme yolunda birtakım olaylardan ileri gelmiş olduğunu anlamamaktır (Duru, 1965: 65-66).

5. 1. 2. Türkçülük Mefkuresi

Gökalp, milli değer yargıları ile Türklük bilinci oluşturma ve bu amaçla milli bir kültür meydana getirme şeklinde ortaya koyduğu Türk milliyetçiliği yönündeki fikirlerini Türkçülük Mefkuresi diye isimlendirmektedir (Gökalp, 2019a: 76). Gökalp yazılarında Türkçülük mefkuresini; milliyet mefkuresi (Gökalp, 2019e: 79), milliyetçilik mefkuresi (Gökalp, 1980: 108), milli mefkure (Gökalp, 2019e: 44) vatan mefkuresi (Gökalp, 1982b: 59-60), Türk-Müslüman Mefkuresi (Gökalp, 2019d: 21) gibi ifadelerle de kullanmıştır.

Milliyetçiliklerin henüz yeni olduğu bir dönemde Türkçülük Mefkuresini canlandırmaya çalışan Gökalp "Ben Türk değilim, Osmanlıyım." diyen Türklere millet olma idealinin ve milli bilincin kazandırılması gerektiğini ifade etmektedir (Gökalp, 2019e: 19). Gökalp, toplumda milli mefkure ve ideallerin oluşması için milli duyguları harekete geçirmek gerektiğini belirtmektedir. Bu amaçla "milli muhabbet" ve "milli kin" duygularının millete yöneltilecek her türlü zorbalığa karşı uyandırılması gerektiğini istemektedir (Gökalp, 2019e: 42). Gökalp'e göre toplumda milli bilinç, milli fedakarlık ve hamiyet duygularını oluşturmak ancak milli mefkure ile olacaktır (Gökalp, 2019e: 44).

Gökalp Türkçülük mefkuresinin toplumun ortak milli kültürü olduğunu belirtmektedir. Çünkü Gökalp'e göre vatan demek milli kültür demektir. Gökalp bu sebeple "Vatan, milli hars dediğimiz şeydir ki üstünde oturduğumuz toprak onun ancak zarfından ibarettir." demektedir. Milli kültür burada Gökalp için kendisiyle millet olmanın, milli vicdanı uyandırmanın ve vatani sevmenin aracıdır. Gökalp, milli kültürün yükseltilmesini, toplumsal bağları güçlü bir millet olmak için hayati düzeyde görmektedir. Bu sebeple milli kültür, kendisini oluşturan tüm kurumlarıyla ortaya çıkarılmalı ve insanlarda ona karşı bir sevgi uyandırılmalıdır. Milli kültür demek olan vatani oluşturan dini, ahlaki ve sanatsal güzellikleri sevmek gerekmektedir (Gökalp, 2019a: 88-89). Gökalp, vatani milli kültür üzerinden tanımladığı için "Türk Milleti'nin teessüsüne hadim olacak" ve tüm Türklerin üzerinde ittifak sağladığı ortak "bir Türk harsı ibdama çalışılması" gerektiğini belirtmektedir (Gökalp, 2019e: 72). Bununla birlikte Gökalp'e göre devletin hedefinin de toplumsal vicdanı idare etmek, toplumdaki milli bilinci uyanık tutmak ve toplumdaki "cemaat ve kavimleri ruhi (psychologique) bir surette idare etmek" olmalıdır (Gökalp, 2019e: 18-19).

Gökalp'e göre bir toplumun millet olabilmesi için kültürün; dini, lisani, ahlaki, hukuki, siyasi, bedii ve iktisadi tüm bileşenleriyle birlikte ortak olması gerekmektedir (Gökalp, 1982b: 175-176). Bu noktada Gökalp İslam dinini kültürle ilişkilendirmektedir. Bunu yaparken öncelikle medeniyet ve kültür ayırımına vurgu yapan Gökalp'e göre medeniyet dinden ayrı bir şeydir. Gökalp bunun ispatının ise dinleri ayrı bulunan toplulukların aynı medeniyete mensup olabilmesine bağlamaktadır (Gökalp, 2019a: 61). Gökalp bu çerçevede Batı medeniyetine geçişimizin İslam medeniyetinden çıkmak anlamına gelmediğini ve bu yönde endişelenmenin yersiz olduğunu savunmaktadır. Çünkü Gökalp'e göre ne Batı medeniyeti Hristiyan medeniyetidir ne de Doğu medeniyeti bir İslam medeniyetidir. Batı medeniyeti Hristiyanlığın değil Batı Romanın devamıdır. Aynı şekilde Araplar, Acemler ve Osmanlılara kadar ulaşan Doğu medeniyeti ise aslında Doğu Roma medeniyetinden ibarettir. Gökalp, Batı medeniyetinin varlığını devam ettireceğini ve Doğu medeniyeti dairesinde bulunan Osmanlı medeniyetinin artık yıkılmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. Gökalp bu noktada din ile kültür arasında bağ kurmaktadır. Gökalp, Osmanlı medeniyeti yıkıldığında İslam diniyle beraber bir Türk kültürünün ayakta kalacağını ifade etmektedir. Türkçülerin görevinin bu kültürü arayıp bulmak olduğunu düşünen Gökalp'e göre milli bir kültür meydana getirmek için Türk ve Müslüman kalmak gerekmektedir (Gökalp, 2019a: 50-51).

Gökalp'e göre "kültürel millet" şeklinde ve diğer tüm biçimleriyle toplumda, bireyleri herhangi bir sebeple bir araya getirecek her türlü toplanma eylemi; bireyin o topluma aidiyet hissetmesi, kendi bireysel menfaatinin önüne toplumu geçirme bilinci edinip toplum için çalışması gibi işlevlere sahiptir. Böylelikle bireyin dışında ve bireye baskı kurabilen ayrı bir varlık olarak toplum; sanatsal, dini, sosyal, siyasi her türlü toplanma eylemiyle kendisini bireye hissettirmekte ve bireye toplumsal şahsiyet kazandırmaktadır. Gökalp, konser ve düğünlerden seçim ve mitinglere, spor ve gezilerden milli bayramlara kadar her çeşit toplanma eylemini bu bağlamda ele almaktadır. Bununla birlikte cuma namazları, ramazanlar, kandiller şeklindeki bütün toplu ibadetler de bireyin milli ve toplumsal aidiyetini beslemektedir (Gökalp, 1982b: 49-51; Gökalp, 1980: 173-174). Bu çerçevede Baltacıoğlu'na göre "sosyalleşmek, millileşmek için her şeyden önce dinlileşmek gerektir. İşte onun için Gökalp, üç prensibi arasına İslamlaşmayı da almıştır" (Baltacıoğlu, 1966: 61).

Gökalp bu noktada dinin millet olma bağlarını güçlendiren ve bireylerde milliyet bilincini uyandıran bir işlevi olduğunu düşünmektedir. Dinin bu işlevselliğini ibadetler üzerinden sağladığını düşünen Gökalp bu durumu Durkheim'in pozitif ayinler ve negatif ayinler ayrımı üzerinden ortaya koymaktadır. Gökalp'e göre dini ibadetler, fertlere mefkure ve toplumsal şahsiyet kazandıran bir işleve sahiptir. Sosyal hayatın oluşması için fertlerin öncelikle bencillikten ve kişisel hırslarından kurtulması gerekmektedir. Gökalp, "menfi ayinler" adını verdiği gusül, abdest, namaz, oruç, temizlik, hac, kurban ve zekât gibi ibadetlerin fertlere şahsi hırslarını yenecek iradeyi kazandırmaya yardımcı olduklarını düşünmektedir. Menfi ibadetlerin bireyde toplumsal duyguları canlandırdığını düşünen Gökalp, menfi ayinler sayesinde dinin, insanda kişisel olarak bulunan bütün aşağılık şeyleri haram, mekruh ve fani olarak görüp bireyi arzu ve ihtiraslarına karşı ıslah etmektedir. Bu ibadetlerin fertlerde toplumsal bilinci canlandırdığını düşünen Gökalp, bu sayede fertlerin evvelce bencil bir fert iken fedakâr bir vatandaş haline geleceklerini belirtmektedir. Gökalp'e göre menfi ayinler fertleri ferdiyetlerinden soyutlayarak toplumsal bir varlık olmaya hazırlamaktadır. Böylelikle fertlerdeki kişisel duygular yok olarak yerini toplumsal duygulara bırakmaktadır (Gökalp, 2019c: 60-62).

Menfi ayinlerin bireylere şahsi hırs ve arzularını bir kenara bırakıp toplumsal değerlere sarılmaları şeklinde bir etki ettiğini belirten Gökalp'e göre her milliyetperver Türkün ferdi iradesini ve arzularını bir kenara bırakarak mukaddes bir vazife olarak kabul ettiği

milli mefkure için çalışmaları gerekmektedir. Fertler milli vicdan sahibi olunca şahsi hırslardan, kişisel hedeflerden sakınacak bir ahlaki seviyeye yükseleceklerdir. Böyle bir durumda fertler, kutsal bir vazife olarak gördükleri “Türklerin bütün siyasi fırkalar, bütün içtimai cereyanlar fevkinde birleşmesi” hedefi için çalışacaklardır (Gökalp, 2019e: 46). Önemine binaen eserlerinde çokça vazife vurgusu yapan Gökalp, vazife hakkında yazdığı bir şiirde fertlerin kendi hakkını, menfaatini, aklını ve arzularını bırakarak toplumsal vicdanın bir yansıması olan vazifeleri için çalışmaları gerektiğini belirtmektedir (Gökalp, 2018b: 18). Bireyler milli, vatani ve toplumsal mefkurelere dayanarak kendi bireysel çıkarlarının peşinde koşmayı terk ederek toplumun genel faydası için çalışmalıdır. Bu noktada fertler samimi, fedakâr ve gayretli olmalıdırlar. Türk milletinin iyi bir geleceğe sahip olması için böyle fertlere ihtiyaç vardır (Gökalp, 1982b: 90). Nitekim bu çerçevede din öyle bir etkiye sahiptir ki bireyi fedakârlık, samimiyet gibi ahlaki değerler açısından oldukça ileri bir olgunluk düzeyi olan, tasavvuftaki evliyalık makamına ulaştırmaktadır (Gökalp, 1982b: 69).

Gökalp, cemaatle ve belirlenmiş vakitlerde icra edilen ibadetlere ise “Müspet Ayınlar” adını vermektedir. Vakit namazları, cuma ve bayram namazları müspet ayinlerdir. Bu ayinler fertlerde toplumun kültüründen doğan bir şahsiyet ve ruhlarda kutsiyet duygusu uyandırmaktadır. Müspet ayinler vesilesiyle ülkede, mahalle, köy ve şehirlerde irili ufaklı toplanma yerleri olan mescitler bulunmaktadır. Bu yerlerde yapılan toplantılar, katılanların kendilerini milletin bir parçası hissettikleri milli toplantılardır. Ortak kutsal duyguların bu toplantılar üzerindeki etkisiyle mefkuresizler mefkureli, iradesizler azimkar, benciller ise fedakâr olmaktadır. Gökalp bu ayinlerin bireylere fedakârlık duygusunu kazandırarak kendi kişisel hedefleri yerine milli ideallere önem vermelerini sağladığını savunmaktadır. Gökalp’e göre bu tür toplu ibadetler, “her ferdi ayrı gaye peşinde olan halkı, milli zamanlarda milli mekanlara cemederek onlara milli hayat yaşatır.” Böylelikle vakit, bayram ve cuma namazları gibi müspet ayinler, toplumsal açıdan milliyet tesis etmek işlevini görmektedir. Bu çerçevede din, bireyleri kutsal inanç ve ortak duygular etrafında birleştirerek milli vicdanı meydana getiren en önemli etkendir (Gökalp, 2019c: 68).

Müspet ayinlerin toplumda uyandırdığı idealist ve toplumcu duyguların daha canlı hissedilmesi için Gökalp, ibadetlerin Türkçe yapılmasını istemektedir. Çünkü Gökalp’e göre dini coşku ve dini hayat ne kadar canlanırsa milli hayatta o kadar canlanacaktır. Bu çerçevede Gökalp’e göre Türkçülerin asıl gayesi bir İslam Türklüğü oluşturmaktır

(Gökalp, 2019e: 48). İslam Türklüğü hedefini sonraki yıllarda Dini Türkçülük kavramı ile sistemleştiren Gökalp bununla dini ibadetlerin Türkçe yapılmasını kastetmektedir. Dini Türkçülük kavramını ana dil ekseninde ele alan Gökalp'e göre birey, ibadetleri Türkçe yaparsa, yaptığı ibadeti anlayarak yapacak ve bu sayede bu ibadetlerden elde ettiği dini coşku ve duygular artacaktır. Gökalp bu sebeple dini kitapların ve hutbelerin Türkçe okunmasını istemektedir. İmam Azam Ebu Hanife'ye dayanarak namazdaki surelerinde Türkçe okunmasını isteyen Gökalp'e göre, bu durum ibadetten alınacak dini coşkuyu artıracaktır. Bununla birlikte ibadetler arasından en çok coşku vereni, namazdan sonra anadil ile yapılan dualardır. Yine Türklere en çok dini zevk veren dini eylemlerden birisi ise belli bir nağme ile kulağa hoş gelecek şekilde okunan ilahilerdir. Bu ilahilerden Teravih namazları sonrası şiir ve musikinin karıştırılarak Türkçe okunanları, Ramazanlarda ve benzeri mübarek günlerde verilen Türkçe vaazlar hep fertlerin dini coşku ve heyecanlarını uyandırmaktadır. Yine tekkelerde yapılan zikirler ve dini açıdan bidat olsa da yapılan Mevlid-i Şerif okumaları Türkler arasındaki en canlı ayinlerdendir. Gökalp böylelikle Türklerin dini hayatında görülen canlılık ve coşkunun ibadetlerin Türkçe yapılması sayesinde olduğunu düşünmektedir (Gökalp, 2019a: 169-170). Nitekim Gökalp ezanın Türkçe okunmasını da ilave ederek Dinde Türkçülük hakkındaki görüşlerini bir şiirinde şöyle dile getirmiştir: "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/ Köylü anlar manasını namazdaki duanın/ Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kuran okunur/ Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın/ Ey Türk oğlu; işte senin orasıdır vatanım" (Gökalp, 2018b: 13).

Gökalp'in dini Türkçülük şeklinde Türkçeleştirme eksenindeki fikirlerini Gökalp'in arkadaşı Baltacıoğlu, Avrupa'daki reform hareketi çerçevesinde ele almaktadır. Baltacıoğlu'na göre Batıdaki kalkınma önce dinde kalkınma ile gerçekleşmiştir. Dinde kalkınma ise öncelikle dini kitapların anadile çevrilmesi ile olacaktır. Bu açıdan Luther, XVI. yüzyılda İncili kendi anadiline çevirmiştir. Böylelikle halk arasında yayılan İncil halk edebiyatını doğurmuş, milli edebiyat politikayı etkilemiş ve böylelikle milli devlet doğmuştur. Milli devlet ekonomiyi etkilemiş ve endüstri devrimi gerçekleşmiştir. Endüstri devrimi ise kişi hak ve özgürlükleri kültürünü, bu kültür ise demokrasiyi doğurmuştur. Dolayısıyla milli kalkınma için öncelikle demokrasi veya endüstri devrimi ile değil dinle başlanması gerekmektedir (Baltacıoğlu, 1966: 68).

Gökalp dinde Türkçülük gibi görüşleriyle Türklüğe has bir kültür hedeflerken bütün toplumsal olgulardan yararlandığı gibi dini açıdan da Türk kültürünün oluşumuna hizmet

edecek orijinal bir din anlayışı üretmeye çalışmıştır. Gökâlþ, bu tür bir orijinalliği yakalamanın gerekliliğinden ise Öyle söz etmektedir: “Türk milletindeniz dediğimiz için lisanda, bediiyatta, ahlakta, hukukta, hatta diniyatta ve felsefede Türk harsına, Türk zevkine, Türk vicdanına göre bir orijinallik, bir Şahsilik göstermeye çalışacağız” (Gökâlþ, 2019a: 75).

Gökâlþ, dini; ortak dili konuşan topluluk olarak tanımladığı milliyeti güçlendiren ve ona yardımcı olan bir olgu olarak ele almaktadır. Gökâlþ’e göre din dahil tüm toplumsal olguların cevheri dildir. Bu sebeple din, ahlak gibi olguların değer bulması dilin değer kazanması anlamına gelmektedir. Dil toplumsal hayatın zemini, maneviyatın dokusu, kültür ve medeniyetin temelidir. Bu sebeple hangi dini inanca ve faaliyetlere ait olursa olsun gelecekteki tüm fikir akımları doğrudan ya da dolaylı bir Şekilde dil topluluğu olan milliyeti ve milliyet mefkuresini güçlendirecektir (Gökâlþ, 2019e: 84). Gökâlþ’e göre aile, meslek, köy, aşiret, sınıf ve dini grupların hepsinin ortak yönü dil ve dinlerinin aynı olmasıdır. O sebeple tüm bu gruplar milletin özel teşkilatlarıdır. Bununla birlikte din dairesi küçük bir grup olup milli grubu oluşturan bir parçadır. Ortak dile dayanan milliyet grubunun, dini grupları da kapsadığını savunan Gökâlþ’e göre ümmet mefkuresi ve diğer tüm mefkureler milli mefkurenin yardımcısı konumundadır (Gökâlþ, 2019e: 83-84).

Gökâlþ’e göre toplumda birden fazla mefkure bulunmaktadır. Toplumdaki bu mefkureleri çatıştırmanın veya onlardan sadece birini alıp diğerlerini yok saymanın yanlış olduğunu belirten Gökâlþ, bu noktada telifçi bir yaklaşım önermektedir. Birden fazla mefkureye sahip olan toplum, vatani mefkure dışında mesleki, ailevi, uluslararası mefkurelerden de yararlanmak zorundadır. Toplumun birden fazla mefkureye sahip olmasının bir çelişki olmadığını savunan Gökâlþ’e göre bu durumun üç farklı gerekçesi bulunmaktadır. Birincisi, toplum farklı gruplar halinde tecelli etmektedir. Örneğin, toplum kültürel bir grup olarak ele alınırsa “millet”, siyasi bir grup olarak ele alınırsa “devlet”, ahlaki bir grup olarak ele alınırsa “vatan”, hukuki açıdan ele alınırsa “halk” ismini almaktadır. Toplumun farklı açılardan ele alınması ile böylesi farklı dört isimlendirme ortaya çıksa da bütün isimlerle aynı toplumsal grup kastedilmektedir. Böylelikle Gökâlþ toplumu Şöyle tanımlamaktadır: “Cemiyet ise vatan, millet, devlet, halk adlarını verdiğimiz müşterek vicdanlı heyetten ibarettir.” İkincisi, toplum kendisinden daha büyük gruplara üye olmaktadır. Toplumdan büyük olup onu da içine alan gruplara kavim, ümmet, medeniyet grupları örnek gösterilebilir. Mesela Osmanlı

Türkleri dil açısından Türk kavmine, din açısından İslam ümmetine ve medeniyet açısından Avrupa medeniyetine mensuptur. Üçüncüsü ise, toplumun çeşitli alt gruplara bölünmesidir. Toplumun bölündüğü en küçük grup ailelerdir, Ailelerin bir araya gelmesiyle toplumsal iş bölümü bağlamında mesleki gruplar oluşmaktadır. Mesleki gruplar ise bir araya gelerek vatan denilen grubu oluşturmaktadır. Gökalp bu sebeple ailevi değer yargılarını temsil eden mefkurelerin, mesleki mefkurelere, mesleki mefkurelerin ise vatani mefkureye tabi olması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan vatan mefkuresi diğer bütün mefkureler arasında en önemlisidir. Gökalp, tek bir mefkureye bağlanıp diğer mefkureleri yok saymanın yanlış olduğunu belirtmektedir. Ancak diğer mefkureleri yok saymasa da tüm mefkurelerin vatan mefkuresine hizmet etmesi gerektiğini ifade etmektedir (Gökalp, 1982b: 59-60).

Gökalp'e göre bazen aile bağlarına verilen önem aşırı bir şekilde milli bağları zayıflatabilmektedir. Bazen dini hassasiyet kavmi hassasiyeti yok edecek düzeyde güçlenebilmektedir. Bazen ise milliyet hissi ortak vatan ve devlet duygularına zarar verebilmektedir. Gökalp bu noktada önem bakımından en üstte olan lisani zümreden oluşan millete öncelik verilmesi gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 2019e: 39).

Gökalp'in eğitim hakkındaki görüşleri de mefkureleri telifçi bir yaklaşımla ele alması biçiminde oluşmaktadır. Gökalp, dini eğitimin Türk kültürüne yardımcı ve uyumlu bir şekilde yapılmasını istemektedir. Dini eğitimin gerekliliğini savunan Gökalp'e göre dini eğitim hedefinin İslamlık olması yanı sıra Türklük de olması gerekmektedir (Gökalp, 2019c: 17).

Gökalp'e göre Çağdaş eğitim, Milli Eğitim ve İslami eğitimin sınırlarını iyi çizmek gerekmektedir. Bu farklı eğitim anlayışlarının birbirlerine yardımcı olmaları gerekirken, şayet sınırları doğru çizilmezse birbirine zıt ve zararlı olacaklardır. Gökalp dini eğitimle milli eğitimin çatışmaması için toplumdaki İslami geleneğin ne kadarının doğrudan İslamiyet'ten kaynaklı ne kadarının ise Arap, Fars veya Türk kültüründen kaynaklı olduğunu tespit edilmesi gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 2019c: 19). Örneğin harem, selamlık, peçe ve çarşaf gibi adetler Hristiyanlık ve Mecusilikten İslamiyet'e girmişlerdir. Dolayısıyla İslam ve Türk kültürü açısından bunların ayırdına varmak gerekmektedir (Gökalp, 2019a: 64).

Gökalp, 1912-1914 yıllarındaki Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük tartışmaları bağlamında devlet, ümmet ve millet mefkurelerinin birbiriyle çelişmediklerini, bunları

zıtlılaştrmak yerine uyuşturmamak gerektiğini belirterek bu üç mefkureyi kutsal olarak nitelemektedir (Gökalp, 2019e: 78). Ancak sonrasında düşünceleri değişen Gökalp 1918'deki bir yazısında ümmet mefkuresi yönündeki fikirleri irtica olarak niteleyerek bu tür fikirlerin milli devlet açısından zararlı olduğunu ifade etmektedir (Gökalp, 1981a: 137). 1922'de Cumhuriyet gazetesinde mefkureleri sıraladığı bir yazısında ise ümmet mefkuresini önemli gördüğü mefkureler arasında saymamaktadır. Bu yazısında mefkureleri önem sırasına göre sıralayan Gökalp'e göre Türk milletinin en büyük mefkuresi Milliyetçilik mefkuresidir. Milliyetçilik mefkuresinin ardından ise önem bakımından sırasıyla Halkçılık mefkuresi, Batı medeniyetçiliği mefkuresi ve Cumhuriyetçilik mefkuresi gelmektedir (Gökalp, 1980: 108). Yine Gökalp düşüncesinde mefkurelerin en önemlisi milli mefkure ya da Türklük mefkuresidir. Gökalp, ümmet, devlet ve vatan gibi diğer tüm mefkurelerin milli mefkureye hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir (Gökalp, 2019e: 84). Bundan hareketle Gökalp, Cumhuriyet Halk Fırkasının ilkelerini şerh ettiği bir yazısında İslam ümmetinin lideri konumunda olacak halifeliliğin Türkiye'de olmasını istemektedir (Gökalp, 2019d: 34-35).

Gökalp'in bu telifçi yaklaşımı çeşitli eleştirilere neden olmuştur. Parla, Gökalp'in telifçi yaklaşımındaki en zayıf halkanın İslam olduğunu ve Gökalp'in nezdinde dinin ikincil olduğu şeklinde yorumlamıştır (Parla, 2018: 53). Gökalp, dönemindeki İslamcılar ise en başta İslamliğın gelmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bunlardan Hüseyin Kazım Kadri, ilkin Müslüman sonra Türk olmak gerekirken Gökalp'in bunu değiştirdiğini savunmuştur. Bununla birlikte Kadri, Gökalp'in İslam birliği mefkuresini uzak ve gerçekçi bulmazken, Türk ve Tatar kavimlerinin birliği anlamında Turan veya Kızıl Elma mefkuresini gerçekçi bulmasını çelişki olarak nitelendirmektedir (Kadri, 2018: 36-37).

Gökalp, milliyeti dil ortaklığı ile tanımlamaktadır. Dilden sonra ise dini bir milliyetin ya da milli kültürün en ayırt edici özelliği olarak ele almaktadır. Gökalp'e göre ortak dili konuşan milliyetler doğal olarak, ortak duygular etrafında buluşmaktadırlar ve bu sebeple aynı dini kabul etmeye oldukça eğilimlidirler. Bu yüzden aynı milliyete yani aynı lisani zümreye üye olanlar çoğunlukla aynı dini seçmektedirler. Gökalp bu durumun tarihi bir gerçeklik olduğunu savunmaktadır. Örneğin Türkler başlangıçta Budist, Mani, Musevi ve Hristiyan olmuşlarken sonraları Türklerin büyük çoğunluğu İslamiyet'e girmişlerdir. Yine bir dine girmeye dilin etkisi olduğu gibi, bir milliyete girmeye de dinin etkisi bulunmaktadır. Örneğin ülkedeki bazı Türk olmayan Müslüman

unsurlar dindeki ortaklığın etkisiyle Türkleşmektedirler (Gökalp, 2019e: 81-82). Bu çerçevede Gökalp, bir milletin fertlerinin sadece dilleriyle değil dinleriyle de bileceklerini ifade ederek bu düşüncesini “Mesela bugün Pomaklar Bulgarca, Girit’teki Müslümanlar Rumca konuştukları halde, yarın Müslümanlığın tesiriyle Türkçeyi öğrenecekler ve bugünkü lisanlarını terk edeceklerdir” şeklinde ortaya koymaktadır (Gökalp, 2019e: 77). Gökalp’e göre bu durum dil ile din arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu ispatlamaktadır (Gökalp, 2019e: 82). Gökalp’in milliyeti din ile kayıtlaması birtakım eleştirilere de neden olmuştur. Çünkü bu sebeple Türk dilini konuşan ancak dini İslam olmayan Karaim Türkleri, Gagavuz Türkleri ve Yakut Türkleri gibi diğer Türk grupları Türk milletinin ve birliğinin dışarısında bırakılmak zorundadır (Baltacıoğlu, 1966: 119).

Gökalp, milliyet ve din arasında var olduğunu düşündüğü bu güçlü bağ sebebiyle dine büyük önem vermektedir. Çünkü Gökalp’e göre tarih boyunca Türkler, dil ve dinin ayırt ediciliği sayesinde milliyetlerini korumuşlardır. Gökalp’e göre İslam’dan önceki Türkler kendilerini diğer milletlerden dil ve din temelinde belirginleşen Türk kültürü sayesinde ayırıyorlardı. Nitekim eski Türkler kendi dilinden olmayana “sumlım”, kendi dininden olmayana “tat” adını verir ve onları kendinden saymazlardı. Gökalp’e göre bunun en iyi göstergesi Budist olan Uygur Türklerinin de bu şekilde nitelenmiş olmalarıdır (Gökalp, 2019b: 16-17). Gökalp’e göre Türk kelimesi eski Türkleri, diğer kavimlerden yalnızca dil ve siyaset açısından değil aynı zamanda din açısından da ayırıyordu (Gökalp, 2019f: 37). Gökalp, böylelikle Türklerin dil ve din farkına dayanan milli kültürlerini Çinliler gibi diğer milletlerden özellikle korumaya çalıştıklarını ve bu sayede Türk kaldıklarını ifade etmektedir (Gökalp, 2019b: 22).

Gökalp’e göre din ve milliyet arasındaki bu önemli bağ Türklerin İslamiyet’e girmesinden sonra da etkisini devam ettirmektedir. Nitekim Gökalp’in arkadaşı Ahmet Ağaoğlu, Gökalp’in, dini, lisandan sonra milliyetin en önemli faktörü olarak gördüğünü ve bundan dolayı “İslamiyet haricinde Türklük” kabul etmediğini belirtmektedir (Ağaoğlu, 2020: 43). Bu çerçevede Gökalp, Türklerin kendi aralarında ayrı aşiret ya da kabile aidiyetleri oluşmasına neden olabilecek her türlü mefkurenin yok edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Milliyetçilik düşüncesini Türk kültürü ve İslam dini ilişkisi üzerinden kuran Gökalp, bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: “Bütün Türkler Müslüman olduğu için, Milliyetimizin esasını yalnız Türklükle Müslümanlık teşkil eder.” Gökalp bu sebeple yaşatılması gereken tek mefkurenin “Türk-Müslüman

Mefkuresi” olması gerektiğini belirtmektedir (Gökalp, 2019d: 21). Gökalp, “Türklerin hepsi İslam olduğu için Türkçüler hiçbir zaman İslam ümmetçiliğine mugayir bir his beslemeyeceklerdir.” diyerek İslam dinini Türkçülüğün en önemli özellikleri arasında saymaktadır (Gökalp, 2019e: 49). Yine, kültür açısından Türkçü olmak gerektiğini vurguladıktan sonra Türk kültürüne ait dini anlayışı ise “Akaidde mezhebimiz Maturidilik ve Fıkıhta mezhebimiz Hanefilik” şeklinde ortaya koymaktadır (Gökalp, 2019a: 176).

Gökalp, kendi ideolojik kurgusunda oldukça önemli bir yer tutan Türk-Turan coğrafyasının sınırlarını da İslam dini ve Türk kültürü ilişkisi üzerine inşa etmektedir. Gökalp, Oğuzistan adını verdiği, Orta Asya’dan Türkiye’ye kadar uzanan coğrafyada sadece tek bir kültürün hâkim olması idealini hedeflemektedir. Çünkü ona göre Oğuz Türkleri bu coğrafyada yaşamaktadırlar. Türk birliği ideali açısından yakın zamanda siyasi bir birlikteliğin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını, bu sebeple siyasi birliktelikten önce kültürel birliği sağlamanın Türkçülerin bugünkü ideali olması gerektiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Gökalp’e göre Türkçülüğün yakın mefkuresi Oğuzistan, uzak mefkuresi ise Turandır (Gökalp, 2019a: 35-36).

Türkçülüğün gagesinin bütün Türkler arasında ortak bir Türk kültürü oluşturmak olduğunu belirten Gökalp, Bunun için Asya’daki ve Anadolu’daki Türkler arasında ortak bir dil oluşturmak gerektiğini ve bunda da İstanbul Türkçesinin esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Gökalp bu görüşünü temellendirirken dinden de yararlanarak İstanbul’un halifeliğin merkezi olması sebebiyle “dini bir kutsiyete malik” olduğunu savunmaktadır. İstanbul’un sahip olduğu bu kutsallık sebebiyle İstanbul Türkçesinin kabul edilmesi ifade eden Gökalp, “Bu vazife ifa edildiği zaman, bütün Türkler lisan ve edebiyatta müşterek ve tek bir millet haline girer” demektedir. Gökalp, ortak kültür hedefinin zarar görmemesi açısından Batı Türklerinin Fransız, Doğu Türklerinin ise Rus kültürünün etkisi altına girmemesi gerektiğini belirtmektedir. Aksi halde Türklerin Ruslaştıkça veya Fransızlaştıkça parçalanacağını ve milli birlikteliğin zarar göreceğini düşünmektedir (Gökalp, 2019e: 71-72).

Gökalp kültürel birliktelik açısından Türklerin ortak bir inanca sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Ortak bir milliyete sahip olmaları sebebiyle Türklerin ekseriyeti ortak dinleri olan İslamiyet’e girmişlerdir. Ancak Yakut Türkleri Şamanizm’de kalmaya devam etmişlerdir. Gökalp bu durumda Şamanist Yakut Türklerinin ya İslamiyet’i kabul

ederek Türk kalacaklarını veya Hristiyanlığa girerek büsbütün Ruslaşacaklarını düşünmektedir (Gökalp, 2019e: 81-82).

Gökalp, milliyetin belirlenmesinde dil ve dinin en önemli iki etken olduğunu düşünürken, aynı zamanda bir milletin asimile olmasının sebebinin de dil veya din açısından kimliklerini kaybetmelerine bağlamaktadır. Gökalp bu duruma Hazar Türklerinin dinlerini değiştiren Yahudilik tarafından asimile edilmesini; Babür şahla birlikte Hindistan'a giden Türklerin zamanla dillerini unutarak Hintlileşmelerini örnek göstermektedir (Gökalp, 2011: 130).

Gökalp, Türk kimliğini kan ve soy bağıyla değil dil ve din üzerinden kültürel bir şekilde tanımlamaktadır. Türklerin eskiden beri milliyet fikrini “dili dilime uyan, dini dinime uyan” ilkesiyle ifade ettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla Türk demek “Türkçe konuşan Müslüman” demektir. Böylelikle Türk olmak için dil ve din birliği yeterlidir (Gökalp, 1980: 33-34).

5.2. Kültür-Din ilişkisi ve Eğitime Yansımaları

Gökalp, bu araştırmanın ilgili bölümünde belirtildiği gibi, Türkçülük mefkuresi şeklinde kültür ve din ilişkisini kurmuştur. Gökalp'in mefkure kavramı ve bunun üzerinden ortaya koyduğu Türkçülük mefkuresi kavramı eğitim hakkındaki görüşlerine de yansımıştır. Nitekim Gökalp, 1912-1914 yıllarındaki Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük tartışmaları bağlamında her üç düşünceyi zıtlılaşmak yerine uyusturmak gerektiğini belirterek bu üç mefkureyi kutsal olarak nitelemektedir (Gökalp, 2019e:78). Gökalp bu dönemde eğitim hakkındaki fikirlerini bu doğrultuda ortaya koymuştur. Daha sonra değişin siyasi ve sosyolojik fikirleri doğrultusunda eğitim hakkındaki görüşleri de değişmiştir.

Gökalp, görüşlerini ilkin (1914) Türkleşmek İslamlaşmak ve Muasırlaşmak şeklinde telifçi bir yaklaşımla ortaya koyarak eğitimde de telifçi bir yol izlemiştir. Gökalp'e göre okul programlarında ilkin milli dil, milli edebiyat ve milli tarih öğretilmektedir. İkinci olarak Kur'an-ı Kerim, Tecvit ve İlmihal gibi dini dersler verilmektedir. Üçüncü olarak ise matematik ve doğa bilimleri, yabancı dil, spor gibi dersler verilmektedir. Gökalp bu tespiti yaptıktan sonra şöyle demektedir: “Bu kısa göz gezdirmeden anlaşılıyor ki terbiyede takip ettiğimiz gayeler üçtür: Türklük, İslamlık, Muasırlık” (Gökalp, 1982b: 13).

Gökalp, böylelikle kendi dönemindeki Osmanlı eğitiminin üç kısmı olduğunu belirtmektedir. Bunlar Türk eğitimi, İslam eğitimi ve Çağdaş eğitimidir. İlk başlarda bu üç eğitim anlayışı birbiriyle çatışmıştır. İslam eğitimini savunanlar batıdan gelen kılık kıyafeti, resim ve Fransızca derslerini kabul etmemişlerdir. Dünyanın yuvarlaklığı, Güneşin yerinde sabit durmasını nakli bilgilere aykırıdır diye reddetmişlerdir. Fakat zamanla çağdaş eğitim yerleşip kendini kabul ettirmiştir. Çağdaş eğitim güçlenince İslam eğitimi zayıflamıştır. Çünkü din öğretmenleri bilimsel hakikatlere bidat gözüyle bakmışlardır. Bu durum ise öğrencilerin gözünden din eğitiminin değerinin düşmesine neden olmuştur (Gökalp, 1982b: 14).

Gökalp, farklı eğitim anlayışlarının çatışması sebebiyle eğitimde başarısız olduğumuzu düşünmektedir. Bu noktada Gökalp, üç ayrı eğitim anlayışını telif etmektedir. Buna göre Türk eğitimcileri milli kültürün nasıl bir vazife göreceğini, Çağdaş eğitimi savunanlar bilimlerden pratik ve ekonomik faydalar elde etmek amacıyla ne gibi eğitim yöntemlerine sahip olmamız gerektiğini, İslam eğitimini savunanlar ise bu eğitimin dayandığı esasları ortaya koymalıdır. Bu üç eğitim anlayışı birbirinin yardımcı ve tamamlayıcısı olabilirler. Gökalp, bu üç ayrı eğitim anlayışının çatışmasını önlemek için bu anlayışlar arasındaki sınırların tespit edilmesini, ne gibi konularda birbirlerini tamamladıklarını, birbirlerine yardımcı olacak bir işleve sahip olduklarını tespit etmek gerektiğini savunmaktadır. Gökalp'e göre çağdaş eğitim sadece maddi alanla sınırlı kalmalıdır, Manevi alana dahil olduğu zaman Milli ve İslami eğitimin sınırlarını çiğnemiş olacaktır. Asıl zor olan ise milli ve İslami eğitimin sınırlarını ayırt etmektir. Bunun için yapılması gereken ise İslami geleneğin ne kadarının kültürel ne kadarının vahiyssel olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Hangi İslami kabul edilen kurallar Arap, Türk veya Fars kültüründen kaynaklanmaktadır? Hangisi ise doğrudan İslam'ın özüne aittir? Tüm bunlar tespit edilmelidir. Böylelikle İslami eğitim Türk ve çağdaş eğitim anlayışlarını kabul edecektir. Öte yandan kendi alanını çiğneyecek her türlü müdahaleden kurtularak Arap ve diğer kavimlerden İslam'a sızan adet ve bidatleri ayıracaktır (Gökalp, 1982b: 14-15). Örneğin harem, selamlık, peçe ve çarşaf gibi adetler Hristiyanlık ve Mecusilikten İslamiyet'e girmişlerdir. Dolayısıyla İslam ve Türk kültürü açısından bunların ayırdına varmak gerekmektedir (Gökalp, 2019a:64).

Gökalp, yukarıda ortaya koyulan fikirlerini Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak şeklinde telifçi bir düşünce çizgisinde olduğu dönemde ortaya koymuştur. Ancak sonrasında düşünceleri değişen Gökalp 1918'de yazdığı bir yazısında ümmet mefkuresi

yönündeki fikirleri irtica olarak niteleyerek bu tür fikirlerin zararlı olduğunu ifade etmektedir (Gökalp, 1981a:137). Yine 1922’de Cumhuriyet gazetesinde mefkureleri sıraladığı bir yazısında ise ümmet mefkuresini önemli gördüğü mefkureler arasında saymamaktadır. Bu yazısında mefkureleri önem sırasına göre sıralayan Gökalp’e göre Türk milletinin en büyük mefkuresi Milliyetçilik mefkuresidir. Milliyetçilik mefkuresinin ardından ise önem bakımından sırasıyla Halkçılık mefkuresi, Batı medeniyetçiliği mefkuresi ve Cumhuriyetçilik mefkuresi gelmektedir (Gökalp,1980:108). Yine Gökalp düşüncesinde mefkurelerin en önemlisi milli mefkure ya da Türklük mefkuresidir. Gökalp, ümmet, devlet ve vatan gibi diğer tüm mefkurelerin milli mefkureye hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir (Gökalp,2019e:84).

Gökalp, daha önce telifçi bir yaklaşımla İslami eğitimi milli eğitimden ayırıp İslami eğitim, Milli eğitim ve Çağdaş eğitimi üç bütüncül hedef olarak ortaya koyarken 1917 ve 1918’li yıllarda yazdığı yazılarda İslami eğitimi milli eğitim kategorisine dahil ederek eğitimin hedeflerini sadece milli eğitim ve çağdaş eğitim olarak belirlemektedir. Gökalp öğretmeni mürebbi(educateur) ve muallim(instructeur) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Mürebbi eğitimci, muallim ise eğitmendir. Müderris(professur) ve hoca(maitre) ise aynı zamanda hem mürebbi hem muallimdir. Tedrisin(enseignement) ise hem eğitim hem de öğretim kısımları bulunmaktadır. Mürebbi milliyetin temsilcisi iken muallim asriyetin temsilcisidir. Bu açıdan eğitimin gayesi millilik iken öğretimin gayesi çağdaşlık olmalıdır. Gökalp, bu çerçevede Avrupa’nın bilim ve teknolojisine öğretim açısından şiddetli bir şekilde ihtiyacımız olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre kültürü sadece kendi toplum vicdanımızda aramamız gerekmektedir. Bu noktada daha önce üç kısma ayırdığı eğitimi iki alana indirerek eğitimde gayemizin “Milli terbiye ve asri talim” olması gerektiğini savunmaktadır (Gökalp, 1981a: 62).

Gökalp, 1917’de yazdığı yazılarda tevhidi tedrisata dikkat çekerek kendi yaşadığı dönemin kozmopolit/çoklu eğitim sistemini eleştirmektedir. Gökalp’e göre ülkedeki medrese ve mektep şeklinde çeşitlenen çoklu eğitim sistemi bireylerin ahlakını ve karakterini bozmaktadır. Gökalp, Osmanlı son dönemindeki eğitim sistemini İstanbul’daki kitapçı dükkanları üzerinden yorumlamaktadır. Buna göre İstanbul’da üç çeşit kitapçı bulunmaktadır. Bunlar sahaflar, Beyoğlu kitapçıları ve Babıali caddesindeki kitapçılarıdır. Sahaflardaki kitaplar Arapça ve Acemce kitaplar satmaktadır ve medrese eğitiminin bir yansımasıdır. Beyoğlu’ndaki kitapçılarda Avrupa eğitimi bağlamında kitaplar satılmaktadır ve bunlar ise yabancı okulların bir yansımasıdır. Babıali’deki

kitapçılar ise Tanzimat okullarının bir yansımasıdır ve buralarda Avrupalı kitapların kötü taklitleri satılmaktadır. Bu doğrultuda Gökâl, bir Türk ile on dakika oturup konuşulduğunda hangi eğitim sisteminden geçtiğinin anlaşılabilceğini belirtmektedir. Her üç eğitim sisteminden sofi, Levanten ve Tanzimatçı tipinde üç ayrı insan tipi yetişmektedir. Bu eğitim sistemlerinden birbirine zıt zihniyetlere sahip bireyler yetişmektedir (Gökâl, 1981a: 151-152).

Gökâl bu noktada eğitim ve öğretim ayırımına giderek eğitimi kültür kavramı ile öğretimi ise medeniyet kavramı ile açıklamaktadır. Kültür ve din ilişkisini olgu/kurum kavramı üzerinden kuran Gökâl'in bu anlayışı eğitime de yansımıştır. Gökâl, kendi sosyolojik düşüncesinde dini, kültürü tamamlayan toplumsal bir olgu olarak ele almaktadır. Eğitim düşüncesinde ise milli eğitimin hedefinin milli kültür olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede İslami eğitimi ise "milli kültür" hedefini tamamlayan alt bir hedef olarak belirleyerek "milli diniyat" şeklinde ele almıştır. Gökâl'e göre öğretimin konusu pozitif bilimler olup öğretim çağın hâkim medeniyet koşullarına göre yapılmalıdır. Ancak eğitimin konusu ise sosyoloji, felsefe, tarih gibi sosyal bilimler olup Türk milletinin kendi kültürel değerlerine göre eğitim yapılmalıdır. Gökâl bu çerçevede milli bir eğitim anlayışını savunarak bu eğitimin amacının ise bireyin kendi milli kültürüne ve toplumuna uyum sağlaması olarak görmektedir. Gökâl'e göre her milletin kendine has bir kültürel yapısı bulunduğu gibi Türk milletinin de kendine has bir kültürü bulunmaktadır. Kültür ise ahlak, din, hukuk, sanat, dil gibi toplumsal olgular ve kurumların toplamıdır. Buna göre milli kültürümüz ise milli diniyat, milli ahlak, milli lisaniyat, milli hukuk, milli iktisadiyat ve milli sanat şeklindeki altı toplumsal kurumun toplamından oluşmaktadır. İşte eğitimin konusu ise bu kültürel olguların/kurumların her biridir (Gökâl, 1981a: 152-153).

ALTINCI BÖLÜM

TARTIŞMA VE SONUÇ

5. 1. Sonuç

Araştırmada Ziya Gökalp'in kültür ve din ilişkisini nasıl ve ne çerçevede kurduğu ele alınmıştır. Bu noktada Gökalp düşüncesinde dinin ve kültürünün ne şekilde birbirini tamamladığı ve etkilediği üzerinde durulmuştur. Çalışma yapılırken Gökalp'in yazdığı tüm eserleri ve yazı hayatına başlayıp vefat ettiği döneme kadar tespit edilen ilgili makaleleri üzerinden çalışılmıştır. Bu çalışmalarda Gökalp'in kendi sosyolojik yöntemi içerisinde kültür ve dini ne şekilde tanımladığı ve ilişkilendirdiği tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gökalp, kültür ve din hakkındaki görüşlerini sahip olduğu sosyoloji anlayışı ve yöntemi ile belirlediği için çalışmada; Gökalp'in kendi sosyoloji yöntemi, Gökalp'in mensubu olduğu sosyoloji ekolünü kuran Emile Durkheim'in sosyoloji anlayışı ve yöntemi ile birlikte ele alınmıştır. Çünkü Gökalp'in kültür ve din anlayışını belirleyen asıl etken sahip olduğu bilimsel yöntemdir. Gökalp, toplumu Durkheim sosyolojisindeki toplumsal olgu, toplumsal bilinç ve toplumsal temsil kavramları ile ele almıştır. Gökalp sosyolojisinde bu kavramlar daha çok sırasıyla müessesese, toplum vicdanı, maşeri tere'i veya mefkure kavramları şeklinde kullanılmıştır.

Gökalp, din, dil, ahlak, hukuk gibi alanları birer toplumsal olgu biçiminde ele alarak bu olguların toplamının kültür sistemini oluşturduğunu belirtmiştir. Gökalp, bu anlayışını toplum vicdanının toplumsal değer yargılarını belirlediği düşüncesine göre ortaya koymuştur. Buna göre toplum vicdanı, toplumun ortak duygu ve düşüncelerinin toplamı demektir. Toplum vicdanında bir meselenin kutsal olarak kabul edilmesi "dini", iyi olarak tanıtılması "ahlaki", şanlı olarak tanıtılması "siyasi", adil telakki edilmesi "hukuki", fasih addolunması "lisani", güzel görülmesi "sanatsal", değerli kabul edilmesi "iktisadi" ve doğru kabul edilmesi ise "mantıki" değer yargılarını oluşturmaktadır. Her değer yargısı da toplumdaki din, dil, ahlak, sanat, iktisat gibi toplumsal olguların oluşmasını sağlamaktadır. Tüm bu olguların toplamı ise kültürü meydana getirmektedir. Gökalp, pozitivist bir yaklaşımla toplumdaki değer yargılarının salt fikirsel, maddi ya da doğaüstü bir kaynağa ve gerçekliğe dayanmadığını savunmaktadır. Ona göre değer

yargılarının kaynağı bireyden bağımsız, onu zorlayıcı, ayrı ve müstakil bir varlık olan toplumdur. Burada bütünü kendisini oluşturan parçalardan ayrı ve bağımsız yeni bir varlık olduğu fikrinden hareket eden Gökalp, toplumu nevi şahsına münhasır (sui generis) bir varlık olarak ele almaktadır.

Gökalp, bu çerçevede dini, kültürün bir alt bileşeni olarak belirlerken, dinin bir olgu olması ve kültürün ise olgular toplamı olması çerçevesinde kültür ve din ilişkisini kurmaktadır. Gökalp'in kültürü oluşturan bir olgu olarak dini ele alma biçimi ise çalışmada "Din Olgusu" başlığı altında ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gökalp'e göre toplumdaki tüm değer yargıları gibi "kutsallık" duygusu ile belirlenen değer yargıları da toplum vicdanından yani toplumdan kaynaklanmaktadır. Toplum neye kutsallık duygusu atfederse o şey dini bir nitelik kazanmaktadır. Dinler, toplumların büyük bunalım ya da çöküş yaşadığı zamanlarda, bir toplumsal coşku ile beliren toplumsal temsiller/mefkureler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Gökalp'e göre din, bir toplumdaki inanç ve ibadetlerin toplamı demektir. Tüm toplumsal olgular gibi din de bireyin üzerinde ve onu zorlayıcı bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte toplumsal bir olgu olarak din birtakım ibadet ve ritüeller yoluyla bireyleri toplumsallaştırmaktadır. Birey bu ibadetler sayesinde toplumsal aidiyetini güçlendirmektedir. Başka bir ifadeyle toplum, kendi kendini dini ritüeller üzerinden bireylere hissettirmektedir. Pozitivist bir düşünür olan Gökalp, kendi sosyolojisinin temel özelliklerinden biri olan sosyal darwinizm ve determinizm ilkelerinden hareketle tüm toplumsal olgular gibi dinin de tarihi bir tekamülle ilerlediğini düşünmektedir. Gökalp, bu sebeple yazılarında eski Türk dinlerinin ve İslamiyet'in tarihi tekamülüne yer vermiştir.

Gökalp, kültür ve din ilişkisini ayrıca toplumsal grupların tarihi tekamülü ve bu tekamülü sağlayan toplumsal temsiller/mefkureler üzerinden ele almaktadır. Durkheim gibi İlkel toplumların ilkin küçük ailevi gruplardan, klan, kabile ve aşiret şeklindeki daha büyük gruplar haline evrildiklerini belirtmektedir. Gökalp, bu noktada Durkheim'in yönteminden ayrılarak toplumsal grupları millet şeklinde bir sınıflandırma ile ele almaktadır. Bu açıdan toplumsal grupları kavim biçimiyle ele alan Gökalp, kavimleri ise ilkel kavimler ve milletler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Tarihi tekâmül sonucu ilkel aşiretlerin birleşerek konfederasyonları oluşturacağını, ardından ise milletlerin ortaya çıkacağını düşünen Gökalp, milletlerin tekamül merhalesini ise birkaç aşamada ele almaktadır. Gökalp, millet şeklinde beliren toplumsal grupların tekamülünü ise İmami milletler, Teşrii milletler ve Harsi Milletler şeklinde belirlemektedir. Gökalp böylelikle

toplumsal grupların tarihi tekâmül yoluyla en sonunda Kültürel (Harsi) Milletler şekline evrileceğini düşünmektedir. Gökalp'e göre her toplumsal grubu belli bir dayanışma bağı ile birbirine bağlayan toplumsal temsiller/mefkureler bulunmaktadır. Örneğin aşiret şeklindeki ilkel kavimler kan davası dayanışmasına bağlı bir mefkureye sahiptirler. İmami Milletler, dini dayanışmaya bağlı bir ümmet mefkuresine sahiptirler. Kültürel milletler ise kültürel dayanışmaya bağlı bir mefkureye sahiptirler.

Bu noktadan itibaren Gökalp'in milliyetçilik anlayışında kültür en kilit kavram olmaktadır. Gökalp, kendi milliyetçilik anlayışını toplumsal grupların tekamülünün nihai durağı olarak gördüğü kültürel millet üzerine kurmaktadır. Başka bir ifadeyle sosyolojik bir yöntemden hareket ederek Türk Milliyetçiliğini ve Türkçülük Mefkuresini bilimsel bir temelde ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Gökalp, Türk milletini kültürel dayanışma bağı ile bağlı olan bir millet olarak ele almaktadır. Her milletin olduğu gibi Türk milletinin de kendi milli vicdanından ortaya çıkan kendine has değer yargıları bulunmaktadır. Bu değer yargıları ise milli kültürü oluşturan kurumları meydana getirmektedir. Gökalp, Türk vicdanında beliren değer yargılarının kültürel kurumlar olarak ortaya çıkarılmasına Türkçülük Mefkuresi adını vermektedir. Başka bir ifadeyle Türkçülük Mefkuresi milli değer yargıları ile milli bir kültür oluşturmak, Türklere millet olma bilincini veren milli kültürü canlandırmak demektir. Gökalp'in ortaya koyduğu sosyolojik yöntemle Türkler kültürel millet şeklinde teşekkül etmekte ve Türk Milliyetçiliği düşüncesi pozitif bir yöntemle oluşmaktadır.

Gökalp, Türkçülük mefkuresini milli bir kültür yaratmak veya milli kültürü canlandırmak şeklinde ortaya koymaktadır. Böylelikle din ve kültür ilişkisini Türkçülük Mefkuresi bağlamında kurmaktadır. Gökalp, milli kültürü canlandırmak anlamına gelen Türkçülük mefkuresi açısından din ve kültürü iki ayrı biçimde ilişkilendirmektedir. Bu açıdan ilkin din, kültürel birliğin harcı olarak bir işlev görmektedir. İkinci olarak ise Gökalp milliyet ve vatan tanımını milli kültür üzerinden yapmaktadır. Bu noktada kültürel dayanışma ile ortaya çıkan Türk milliyetinin ayırt edici iki kültürel unsuru ise dil ve dindir.

Gökalp'e göre Türk toplumunun vicdanında beliren coşkun kutsallık duyguları din kurumunu ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan Milli kültür ile İslam dinini ilişkilendirmektedir. İslam dini kültürel dayanışmayı güçlendirmekte dolayısıyla Türklerin milli birlik ve beraberliğini sağlayan bir işleve sahip olmaktadır. Başka bir ifadeyle Gökalp, İslamiyet'i toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve Milli kültürü

canlandıran bir vasıta olarak ele almaktadır. Gökalp'e göre konserlerden, seçim mitinglerine, konferanslardan toplu ibadetlere kadar her türlü toplanma eylemi toplumsal bağları güçlendirmektedir. Bu açıdan Gökalp'e göre dini ibadetler milli birlikteliği sağlayan ve milli vicdanı güçlendiren milli toplantılardır. Bununla birlikte dini aidiyetin milli aidiyetin önüne geçmesini istemeyen Gökalp, belli bir dine inanan topluluğu ümmet olarak tanımlayarak, diğer tüm mefkureler gibi her türlü ümmet mefkuresinin de Türkçülük mefkuresine hizmet etmesi gerektiğini düşünmektedir.

Gökalp, milliyeti ırk değil, kültürel bir unsur olan dil üzerinden tanımlamaktadır. Bu sebeple aynı dili konuşan kavimler, Gökalp'e göre aynı milliyete sahiptirler. Gökalp, dilden sonra ise dinin en önemli kültürel bileşen olduğunu düşünmektedir. Çünkü Gökalp'e göre dil ve din arasında var olan güçlü bağ sebebiyle aynı dili konuşan kavimler çoğunlukla aynı dine girmektedirler. Bu açıdan din, dilden sonra milliyetin asıl ayırt edici özelliğidir. Gökalp, bu noktada din farkı gözetmemektedir. Çünkü Gökalp'e göre İslamiyet'ten önceki eski Şamanist Türkler de kendi milliyetlerini diğer kavimlerden dil ve din farkı sayesinde muhafaza etmişlerdir. Bu durum İslamiyet'ten sonra da devam etmiştir. Bu sebeple Gökalp'e göre Türk dilini konuşan ancak Müslüman olmayan topluluklar kültürel olarak etkisi altında kaldıkları diğer milletlerin dinlerine girerek milli kimliklerini kaybedeceklerdir. Gökalp, burada Türklerin büyük çoğunluğunun Müslüman olmaları sebebiyle İslamiyet'i Türk kültürünün dilden sonra en başat özelliği olarak kabul etmektedir. Bu çerçevede Gökalp'in dine verdiği önem, onun milli kültürü inşa edici ve koruyucu işlevi dolayısıyladır.

Özetle Gökalp, dini kültürle ilişkilendirirken toplumsal bir olgu olarak dini ele almaktadır. Yani din, metafizik bir gerçekliğe sahip olmayıp kültürü oluşturan diğer kurumlar gibi toplumun kutsallık duygularıyla bir şeylere değer atfetmesi sonucu ortaya çıkan toplumsal bir olgudur. Bununla birlikte kültür, diğer toplumsal olgularla birlikte dininde Durkheim sosyolojisindeki anlamıyla bir olgu olarak birleşmesiyle oluşturduğu bir bütündür. Yine Gökalp, Osmanlı'nın son döneminde milliyetçiliklerin yeşerdiği ve buna bağlı olarak milli ve dinsel kimlik bunalımlarının yaşandığı bir çöküş ortamında kültür ve din kavramlarını milli kimlik oluşturmak açısından ilişkilendirmiştir.

Gökalp'in kültür ve din ilişkisini kurma biçimi, onun eğitim hakkındaki görüşleri üzerinde etkili olmuştur. Gökalp, kültür-din ilişkisini Türkçülük Mefkuresi üzerinden kurmuştur. Buna göre Türkçülük mefkuresi milli bir kültür yaratmaktır. Gökalp'e göre eğitim ise bireye milli kültürü kazandırarak onu toplumsallaştırmaktır. Eğitim bu

noktada kültürü taşıyan, sonraki nesillere Türk kültürünü kazandıran ve bu sayede bireylere milli değerleri kazandıran bir işleve sahiptir. Gökalp, Türklük İslamlık ve Çağdaşlık şeklinde sentezci yaklaşıma sahip olduğu 1914'lü yıllarda bu üç düşünceyi birbirine uyumlu bir şekilde eğitim noktasında da telif etmiştir. Buna göre eğitimin hedefi Türklüğü, İslamlığı ve Çağdaşlığı kapsamalıdır. Ancak 1917'ye gelindiğinde ve sonrasında Gökalp sadece Türklük ve Çağdaşlık mefkuresini eğitime dahil etmiştir.

Bu noktada kültür ve din ilişkisini toplumsal olgular çerçevesinde kuran Gökalp'in bu anlayışı onun eğitim anlayışına da yansımaktadır. Nitekim Gökalp, başlangıçta İslam eğitimini milli kültürü hedefleyen milli eğitimin dışında, eğitimin ayrı bir alanı olarak değerlendirmektedir. Ancak sonrasında dini, kültürü tamamlayan bir olgu olarak ele alan Gökalp, dini eğitimi ise milli eğitimin alt bir hedefi olarak benimsemiştir. Gökalp'e göre kültür; din, sanat, hukuk, ahlak gibi toplumsal olguların bütünüdür. Eğitimin hedefi öğrencilere milli kültürü kazandırmak olduğu için eğitimin konusu ise kültürü oluşturan milli ahlak, milli diniyat, milli hukuk gibi konulardır. Olgusal çerçevede Gökalp'in kültür-din ilişkisini kurma biçimi, onun eğitim anlayışına "milli diniyat" kavramı şeklinde yansımıştır.

5. 2. Öneriler

Ziya Gökalp'in görüşlerini inceleyen araştırmacılar onun sosyolog kimliğini ve takip ettiği Durkheim sosyolojisini göz ardı etmeden onu ele almalıdırlar. Aksi takdirde Gökalp'in fikirleri siyasal ve ideolojik bir yüzeysellikte kalınarak incelenmiş olunacaktır. Örneğin Gökalp düşüncesinin merkezinde yer alan "Mefkure" kavramı, Durkheim'in "collective representation" yani toplumsal temsil kavramından bağımsız ele alındığı sürece mefkure kavramı ve ihtiva ettiği anlam yüzeysel bir şekilde incelenmiş olacaktır. Mefkure kavramı bu sebeple günümüzde sadece milliyetçilik ideolojisi bağlamında savunulan idealler olarak anlaşılacaktır. Bu durum ise Gökalp'in idealist tavrının öne çıkarılıp realist tavrının göz ardı edilmesine neden olacaktır. Nitekim Gökalp'in mefkurelerin kaynağını salt zihinsel tasavvurlar ya da metafizik güçlerle değil toplumsal realite ile açıkladığı gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca Gökalp'in mefkure kavramına verdiği önem onun düşüncesinde ideolojik bir işlevden daha büyük bir görev görmektedir. Çünkü Gökalp'in toplumu ele alış biçimi, topluma verdiği önem, birey ve toplum ilişkisini kurma şekli onun mefkure kavramına yüklediği sosyolojik anlam göz ardı edildiğinde yeterince anlaşılmayacaktır. Gökalp'in bu anlayışı ise ancak Durkheim sosyolojisi bağlamında anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

- Acet, Mehmet Tahir (2014). *Ziya Gökalp'te Din ve Milliyetçilik*. Yüksek Lisans Tezi. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ağaoğlu, Ahmed (2020). *Ziya Gökalp Türk Düşünce Tarihindeki Yeri*. Birinci Baskı. İstanbul: Lotus Yayın Grubu.
- Ağaoğlu, Samet (-----). *Babamın Arkadaşları*. İkinci Baskı. İstanbul: Nebioğlu Yayınevi.
- Akpınar, Turgut (1989). Ziya Gökalp Hakkında Dinsizlik İddiaları ve Nedenleri. *Tarih ve Toplum Dergisi*. (61): 45-49.
- Aksu, M. Hakkı (1989). *Ziya Gökalp'in Eğitim ve Din eğitimi ile ilgili görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyul, Nurettin (2007). *Ziya Gökalp'e göre din ve değişim*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alver, Köksal (2010). Emile Durkheim ve Kültür Sosyolojisi. *Sosyoloji Dergisi*, 3 (21): 199-210.
- Alakom, Rohat (2011). *Ziya Gökalp'in Büyük Çilesi Kürtler*. Birinci Baskı. İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Arkonaç, Sibel A. (2010). Kollektif Bilinç/Kollektif Temsiller: Wundt ve Durkheim. *Sosyoloji Dergisi*, 3 (21): 103-113.
- Arslanoğlu, İbrahim (2000). Kültür ve Medeniyet Kavramları. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (15): 243-255.
- Atasoy, Fahri. (2017). Türkiye'de Sosyolojinin Kurucusu Ziya Gökalp. Nazmi Avcı ve Erdal Aksoy (Ed.), *Türk Sosyologları*. (37-57). İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Aydemir, Salih (1992). *Ziya Gökalp'in eserlerinde din sosyolojisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1966). *Ziya Gökalp*. Birinci Baskı. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.
- (1964). Ziya Gökalp. *Istanbul Journal of Sociological Studies*. (5): 1-7.

- Ballıkaya, Cihan (2015). Pozitivizm Tarihsel Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (33): 87-106.
- Berkes, Niyazi (2020). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Otuzuncu Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beysanoğlu, Şevket (1956). *Ziya Gökalp’in İlk Yazı Hayatı*. Birinci Baskı. İstanbul: Diyarbakır’ı Tanıtma Derneği Neşriyatı.
- Betin, Saffet Ürfi (1951). *Atatürk İnkılabı ve Ziya Gökalp-Yahya Kemal – Halide Adıvar*. Birinci Baskı. İstanbul: Güven Basımevi.
- Bozan, Oktay (2017). 20. Yüzyılın Başında Eşraf-Aşiret Çatışması: Milli Aşireti Örneği ve Diyarbakır Eşrafı Örneği. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 33 (2): 1-46.
- Celkan, Hikmet Y. (1977). *Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Danişmend, İsmail Hami (1924). *İzahlı Osmanlı Kronolojisi*. (Dördüncü Cilt). İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Durkheim, Emile (2006). *Toplumsal İşbölümü*. Çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi.
- (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Birinci Baskı. İstanbul: Ataç Yayınları.
- (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Birinci Baskı. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Duru, Kazım Nami (1965). *Ziya Gökalp*. İkinci Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Engin, İsmail (1992). 1860-1908 Yılları Arasında Osmanlı Devleti’ndeki Pozitivist ve Materyalist Akımlarda Kültürel Değişme Olgusu. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. (3): 179-191.
- Ergun, Doğan (1983). Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji ve Gelişmesi. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*. 8 : 2164-2174. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdoğan, Mehmet (2020). İslam Hukuku ve Değişim: Sabiteler ve Değişkenler. *Sosyoloji Dergisi*, 1 (1): 121-138.
- Erişirgil, M. Emin (1951). *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*. Birinci Baskı. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

- Erişti Bedir, Suzan (2013). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Adile Aşkı Kurt (Ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (1-19). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Göçgün, Önder (1992). *Hususi Mektuplarına Göre: Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*. Birinci Baskı. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Gökalp, Ziya (2019a). *Türkçülüğün Esasları*. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2019b). *Türk Töresi*. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2019c). *İslam Konulu Makaleleri*. Haz. Nargiza Sattarova. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2019d). *Yeni Türkiye'nin Hedefleri*. Haz. Nargiza Sattarova. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2019e). *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2019f). *Türk Medeniyeti Tarihi*. Birinci Baskı. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- (2018a). *Kızıl Elma*. Birinci Baskı. İstanbul: Karbon Kitaplar.
- (2018b). *Yeni Hayat*. Birinci Baskı. İstanbul: Karbon Kitaplar.
- (2011). *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- (1989). *Limni ve Malta Mektupları*. Haz. Fevziye Abdullah Tansel. İkinci Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- (1982a). *Makaleler II*. Haz. Doç. Dr. Süleyman Hayri Bolay. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1982b). *Makaleler VII*. Haz. Dr. M. Abdülhaluk Çay. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1981a). *Makaleler V*. Haz. Rıza Kardaş. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1981b). *Makaleler VIII*. Haz. Ferit Rağıp Tuncor. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1980). *Makaleler IX*. Haz. Şevket Beysanoğlu. Birinci Baskı. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- (1977a). *Makaleler III*. Haz. M. Orhan Durusoy. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1977b). *Makaleler IV*. Haz. Ferit Ragıp Tuncor. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1977c). *Malta Konferansları*. Haz. Doç. Dr. M. Fahrettin Kırzioğlu. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- (1976a). *Makaleler I*. Haz. Şevket Beysanoğlu. Birinci Baskı. İstanbul: Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları.
- (1976b). *Şaki İbrahim Destanı ve Bir Kitapta Toplanmamış Şiirler*. Haz. Şevket Beysanoğlu. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gökalp, M. Nihat (1977). Ağabeyim Ziya Gökalp'in Hayatı. *Ziya Gökalp Dergisi*, 2 (6): 163-178.
- Göksel, Ali Nüzhet (1968). *Ziya Gökalp Hayatı Sanatı Eseri*. Beşinci Baskı. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- (1956). *Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları*. Birinci Baskı. İstanbul: Diyarbakır'ı Tanıtma Derneği Neşriyatı.
- Göze, Ergun (1975). *Profesörler Geçiyor*. Birinci Baskı. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gurbetoğlu, Ali (2021). Türkiye'de Sosyoloji Öğretiminin Tarihsel Gelişimi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 15 (30): 273-302.
- (2020). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. <http://agurbetoglu.com/1sunular.html> (Erişim Tarihi; 19. 07. 2020).
- (2019). Türkiye'de Eğitim Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi, (Ed.) M. A. Sözer, *Eğitim Sosyolojisi*. (ss. 21-54). Ankara: Pegem Yayınları.
- Güler, Ali (2018). *Cumhuriyet'e Ruh Veren Adam Ziya Gökalp*. Birinci Baskı. İstanbul: Halk Kitabevi.
- Güngör, Erol (1978). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Güneş, Fatime (2011). Emile Durkheim, (Ed.) S. Uğur, *Klasik Sosyolojide Temel Yaklaşımlar-II*. (ss. 88-112). Eskişehir: T. C. Anadolu Üniversitesi Yayını.

- Güven, Mustafa (2012). Kültürün bir unsuru olarak din. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1 (1): 933-948.
- Heyd, Uriel (1980). *Ziya Gökalp ve Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*. Çev. Cemil Meriç. Birinci Baskı. İstanbul: Sebil Yayınevi.
- (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. Çev. Kadir Günay. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnalcık, Halil (2005). *Doğu Batı / Makaleler 1*. Birinci Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kadri, Hüseyin Kazım (2018). *Ziya Gökalp'in Tenkidi*. Haz. İsmail Kara. Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karaveli, Orhan (2008). *Ziya Gökalp'i Doğru Tanımak*. Birinci Baskı. İstanbul: Doğan Kitap.
- Kemal, Yahya (2020). *Siyasi ve Edebi Portreler*. Birinci Baskı. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Keskintaş, Orhan (2020). II. Meşrutiyet Döneminde İslamcıların Milliyetçilik Tartışması: Babanzade Ahmet Naim Örneği. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 8: 143-159.
- Kısakürek, Necip Fazıl (2019). *Sahte Kahramanlar*. Yirmi Beşinci Baskı. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kocaman, Gülnur (2014). *Ziya Gökalp'in Din eğitimi ile ilgili görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koç, Nurgün (2011). Kültür ve Medeniyet Kavramları Etrafındaki Tartışmalar ve Atatürk'ün Düşünceleri. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (13): 103-122.
- Korkmaz, Alaaddin (2005). *Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Koştaş, Münir (1995). Auguste Comte'nin Din Sosyolojisi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (1): 67-73.
- Köksal, Asım Cüneyd ve Dönmez, İbrahim Kafi (2022). Usul-i Fıkıh. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usul-i-fikih> (Erişim tarihi; 24. 01. 2022).

- Köseoğlu, Nevzat (2005). *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu ve Ziya Gökalp*. Birinci Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kurtaran, Uğur (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi. Kafkas Üniversitesi *Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi*, 1 (8): 57-71.
- Kuzu, Abdullah (2013). Veri Toplama Yöntem ve Araçları. Adile Aşkıım Kurt (Ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. (ss. 93-117). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Marshall, Gordon (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meriç, Cemil (2019). *Kültürden İrfana*. Yedinci Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MEB, (2012). *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Ders Kitabı*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Morris, Brian (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Mutçalı, Serdar (2014). *Arapça – Türkçe Sözlük*. Birinci Baskı. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Nişanyan, Sevan (2022). Nişanyan Yer Adları Türkiye ve Çevre Ülkeler Yerleşim Birimleri Envanteri. <https://nisanyanmap.com/?yer=10836&haritasi=ba%C5%9Far%C4%B1> (Erişim Tarihi; 23. 01. 2022).
- Oğuz, Esin (2011). Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2): 123-139.
- Okay, M. Orhan (2022). Ziya Gökalp. TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gokalp-ziya#1> (Erişim tarihi; 23. 01. 2022).
- Osmanağaoğlu, Cihan (2008). *Ziya Gökalp'te Türkçülük Akımı*. Birinci Baskı. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Özdemir, Mine Damla (2010). *Ziya Gökalp'in Şiirlerinde Dil, Milli Kültür ve Aidiyet kavramlarının Göstergibilim açısından incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, Emre (2010). *Prens Sabahaddin ve Ziya Gökalp'in Eğitim Görüşlerinin Karşılıklı Olarak İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Parla, Taha (2018). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. Yedinci Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

- Ritzer, George ve Jefery Stepnisky (2019). *Sosyoloji Kuramları*. Çev. Himmet Hülür. Onuncu Edisyon. İstanbul: De Ki Basım Yayım.
- Sadoğlu, Hüseyin (2017). Türkiye'de Kültürel Modernleşmenin İdeolojik Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme. *International Congress on Politic, Economic and Social Studies*. (3): 142-156.
- Soysal, İbrahim (1985). İletişim İnkılabı ve Milli Kültür. *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, 1 (1): 231-244.
- Şapolyo, Enver Behnan (1974). *Ziya Gökalp İttihadı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi*. İkinci Baskı. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.
- Tanyu, Prof. Dr. Hikmet (1981). *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tekin, Mürsel (2019). Pozitivist Anlayışın Osmanlı Son Dönem Düşüncesi Üzerindeki Etkisine Bir Örnek: Abdullah Cevdet. *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2): 205-218.
- Tokluoğlu, Meltem (2020). Ziya Gökalp ve Türkçülük. *Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 68 (3): 113-139.
- Topal, Şevket (2012). Ziya Gökalp'in İçtimai Usül-i Fıkıh Önerisi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın Karşı Eleştirisi. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2): 7-25.
- Topçu, Nurettin (2021). *Mehmet Akif*. On Altıncı Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Tütengil, Cavit Orhan (1964). *Ziya Gökalp Üstüne Notlar*. Birinci Baskı. Ankara: Varlık Yayınevi.
- Türkdoğan, Orhan (1978). *Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı Kavramların Değerlendirilmesi*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük*. Birinci Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uçak, Selim (2008). *Ziya Gökalp'in Eğitim Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı.
- Uğurlu, Hatice Nur (2019). *Ziya Gökalp'in din anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Ülken, Hilmi Ziya (2007). *Ziya Gökalp*. Gözden Geçirilmiş Birinci Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- (1979). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İkinci Baskı. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vakkasoğlu, Vehbi (2019). *Tarih Aynasında Ziya Gökalp*. On Beşinci Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Yağmurdereli, Zeki (1982). *Ziya Gökalp’in Ölüm Yılında Yazılanlardan Seçmeler*. Birinci Baskı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yanık, Ayhan (1998). *Ziya Gökalp ve Cemil Meriç’te kültür ve medeniyet kavramı*. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazçıçek, Ramazan (2008). Din, Tecdid ve Reform Kavramları Üzerine Mülâhazalar. *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 5 (2): 103-127.
- Yenen, İbrahim (2017). Ziya Gökalp’i Din Sosyolojisi Açısından Anlamak. *İslami İlimler Dergisi*, 12 (1): 73-87.
- Yılmaz, Hasan Kâmil (1997). Fenâ ve Bakâ. *Altınoluk Dergisi*, (134): 34.
- Zorlu, Meltem (2018). *Türkçülük temelinde Türkiye Cumhuriyeti’nin ideoloğu Ziya Gökalp*. Yüksek Lisans Tezi. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Taha Emen

EĞİTİM

Yüksek Lisans: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Eğitim Yönetimi Bölümü.

Lisans: Sakarya Üniversitesi, Zihin Engelliler Öğretmenliği.

Ön Lisans: Anadolu Üniversitesi, Medya ve İletişim.

MESLEKİ DENEYİM

2018-2021 Özel Diriliş Erkek Öğrenci Yurdu Müdürlüğü.

2022 Borsa İstanbul Yayla Ortaokulu, Özel Eğitim Öğretmenliği.