

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

ZİYA GÖKALP SOSYOLOJİSİ

FATMA GÜL MART

YÜKSEK LİSANS

**DANIŞMAN:
PROF. DR. HAYRİ ERTEN**

KONYA-2018



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma GÖL MERT		
	Numarası	998102061004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Tür Bilimleri / Tür Sosyolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	Ziya Gökalp Sosyolojisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Fatma Göl MERT



KONYA

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



NECMETTİN ERBAKAN
ÜNİVERSİTESİ
KONYA
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Fatma Gül MART
	Numarası	998102061004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Dm Bilimler / Dm Sosyoloji'si
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hıyri ERTEN
	Tezin Adı	Ziya Gökalp Sosyoloji'si

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Ziya Gökalp Sosyoloji'si başlıklı bu çalışma 13.09.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Hıyri ERTEN	
2	Prof. Dr.	Mehmet AKGÖL	
3	Dr. Öğr. Üye.	Ali BAYEZ	

ÖZET

Gökalp Osmanlı İmparatorluğunun yıkılmaya başladığı zor ve karmaşık bir dönemde yaşamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda ve yeni devletin ilkelerinin oluşmasında Gökalp'in etkisi büyüktür. Gökalp ulus devletin önemli özelliklerinden laikliğin toplumsal açıklamalarının yapılması, kadın haklarının gündeme getirilmesi, eğitim kurumlarındaki ikiliğin giderilmesi gibi bir çok alanda öncü olmuştur. Gökalp siyasi hayata aktif katılımı ve İttihat ve Terakki Cemiyeti ile olan bağları sayesinde toplum projesinin bir kısmını gerçekleştirme imkanı da bulmuştur.

Biz de bu araştırmamız da Gökalp'in sosyolojik düşüncesini ve bu düşünce çerçevesinde kurmaya çalıştığı toplum projesini incelemeye çalıştık. Öncelikle, Gökalp'in siyaset anlayışı, dine ve fıkıh usulüne getirdiği yeni bakış açısı ve buna karşı yapılan eleştirileri ele aldık. Daha sonra Gökalp'in modern toplum için uygun gördüğü aile, dil, eğitim, ekonomi ve ahlak kurumlarının nasıllığını incelemeye çalıştık. Bu incelmelerimizde Gökalp'in kullandığı hars, medeniyet, örf, mefkure gibi kavramlardan yararlandık.

ABSTRACT

Gokalp lived in a difficult and a complicated period of time when the Ottoman Empire began to collapse. Gokalp's influence in the formation of the new government's policies and the establishment of the Republic of Turkey is great. Gokalp has been a pioneer in many aspects such as making social explanations of secularism, which is an important features of nation state, introducing women's rights, eliminating duplication of educational institutions. Gokalp also had the opportunity to apply a part of his community project through his active involvement in political life and his ties with the Ittihad ve Terakki Party.

We tried to investigate Gokalp's sociological thought and his community project he tried to establish within this thought. First, we discussed Gokalp's new perspective on politics, religion, and fikh, and criticisms against his thoughts. Later, we tried to examine the nature of the family, language, education, economy and morality institutions that Gokalp finds appropriate for modern society. In this research we have also benefited from concepts such as hars, civilization, customs, and mefkure that Gokalp used in his sociological thought.

ÖNSÖZ

Ziya Gökalp sosyoloji ilmini ülkemize getiren ve Türk sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen önemli bir Türk düşünürüdür. Gökalp'in Türkiye'nin sosyal ve siyasal hayatında fikir sahnesine çıktığı zamanlar, Osmanlı İmparatorluğunun başta sosyal, siyasal ve ekonomik olmak üzere neredeyse her alanda şiddetli sarsıntılar geçirdiği bir döneme rastgelir. Gökalp bu karışık dönem içerisinde sallanan sosyal düzenin yeniden kurulması, ciddi yapısal değişimler geçiren toplumun yeni idealler oluşturması için, dönemin bir çok düşünürü gibi, bazı tekliflerde bulunmuştur.

İmparatorluğun yıkılması ve modern devletin kurulmasına doğru ilerleyen bu süreçte, II. Meşrutiyet'in getirmeye çalıştığı özgürlük yaklaşım ve gayretlerinin de etkisiyle, birçok farklı düşünür tarafından farklı kurtuluş reçeteleri yazılmıştır. Gökalp bu düşünürler içerisinde sivri ve en çok dikkat çeken düşünür olmuştur dersek zannedirim yanılmış olmayız.

İmparatorluğun Batı medeniyeti karşısında, önce askeri alanda başlayan daha sonra diğer alanlara sıçrayan gerileme belirtileri, kaybedilen toprakların yaşattığı toplumsal şok, yıllarca Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yan yana yaşayan farklı unsurların ayaklanma hareketleri gerek Osmanlı aydınları gerek toplum üzerinde büyük etkilere sahip olmuştur. Batı medeniyeti karşısında alınan bu ağır yenilgi, Türk toplumunda zaruri bir değişimin başlangıcına sebep olmuştur. Gökalp bu değişim hareketine bilimsel ve kapsamlı bir yol haritası çizmeye çalışmış ve sosyoloji ilmini bu yolun çiziminde yol gösterici olarak seçmiştir.

Bu çalışmamızda geliştirdiği bir çok kavram ve tipoloji ile ülkemizde sosyoloji ilminin kuran ve Türk toplumunun bilimsel tahlillerini yapan ve aradan geçen bunca yıla rağmen sosyolojik düşünceleri hala etkisini gösteren Gökalp'in sosyolojik düşüncesi incelenmeye çalışılmıştır. Üç bölümden oluşan araştırmamızda

birinci bölümde Gökâlþ sosyolojisinin genel hatlarına, özelliklerine, yöntemine ve Gökâlþ ile Durkheim arasındaki ilişkiye göz atılmıştır. İkinci bölümde ise aile, eğitim, ahlak gibi toplumsal olguların Gökâlþ sosyolojisindeki açıklamalarına yer verilmiştir. Gökâlþ'in sosyoloji anlayışının bu olguların açıklanmasındaki etkilerine dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Üçüncü ve son bölüm de ise Gökâlþ'in imparatorluk yapısından modern Türk toplumuna geçişin reçetesi olarak verdiği Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak akımları, yeni hayatın alt yapısını oluşturan mefkure kavramı ve yeni hayatın kurucusu olacak olan, Gökâlþ tarafından güzideler olarak adlandırılan aydın sınıfı ele alınmıştır.

Bu çalışma sırasında yardımlarını ve desteğini esirgemeyen, yönlendirme ve bilgilendirmeleri ile bize yardımcı olan Hocam Prof. Dr. Mehmet Akgül ve Prof. Dr. Hayri Erten'e teşekkür ederim.

Fatma Gül Mart

2018 KONYA

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI	3
C. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
D. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI	5
BİRİNCİ BÖLÜM	7
A. Ziya Gökalp'in Hayatı	7
B. Gökalp Sosyolojisinin Konusu ve Yöntemi	13
C. Gökalp ve Durkheim İlişkisi	17
D. Gökalp Sosyolojisinin Genel Özellikleri	21
İKİNCİ BÖLÜM	25
GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM DİN VE SİYASET	25
A.Gökalp ve Siyaset	25
B. Gökalp ve Din	28
1. Tasavvuf ve Din	32
2. Ümmet ve Hilafet Kurumları	35
C.Fıkıh ve İçtimai Usulü Fıkıh	40
1. Örf ve Mahiyeti	43
2. Hüsün ve Kübh	47
3. Diyanet ve Kaza	49
D.Gökalp Sosyolojisinde Temel Toplumsal Kurumlar	54
1. Ahlak ve Toplum	54
2. Aile ve Toplum	57
3. Eğitim ve Toplum	60
4. Dil ve Toplum	66

5. Ekonomi ve Toplum	69
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	75
İMPARATORLUKTAN CUMHURİYETE GEÇİŞ	75
A. Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak	75
1. Türkleşmek	76
2. İslamlaşmak	81
3. Muasırlaşmak	85
B. Yeni Hayat ve Güzideler	89
C. Yeni Hayat ve Mefkure	94
SONUÇ	98
KAYNAKÇA	101

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Sosyoloji ondokuzuncu yüzyılda akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Sosyolojinin bir ilim olarak ortaya çıkışı rastlantı değildir. Ondokuzuncu yüzyılda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi sosyolojinin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Yıkılan geleneksel değerler ile ortaya çıkan toplumsal problemlerin çözümünde mevcut bilimlerin yetersizliği görülmüştür. Mevcut bilimlerin toplumsal sorunları çözmek hususundaki başarısızlığı, toplumunda bir bilimin konusu olabileceği anlayışı ile sosyoloji ilminin doğuşuna kapı aralamıştır. Batı dünyasında bu yeni ilmin konusunu, sınırını ve yöntemini sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk kişi Durkheim olmuştur.

Ülkemize gelince, Osmanlı İmparatorluğunun gerileme süreci ile başlayan yenilik hareketleri dikkatimizi çeker. III. Selim ve II. Mahmut dönemi ile hızlanan yenilik hareketleri, ilerleyen dönemlerde de hızla devam etmiştir. Bu yeniliklerin temel amacı imparatorluğun gerilemesini engellemek ve imparatorluğun ayakta tutmak olmuştur. Fakat ilerleyen süreçte istenilen amaçların hiçbirine ulaşamamıştır. Yüzyıllardır ayakta kalan imparatorluğun ne gerilemesi ne de yıkılması önlenememiştir. İmparatorluğun yıkımına doğru ilerleyen bu süreç Osmanlı toplumunda büyük bir şok yaratmıştır. Yıllarca kafir sıfatı altında hor görülen Batı toplumu, İslam'ın temsilcisi olan Osmanlıyı yıpratmaya ve yenilgiye uğratmaya başlamıştır.

Bu yıkımın getirdiği toplumsal buhran ve batıdan gelen düşünce akımları karşısında sarsılan geleneksel değerler ile toplumsal kargaşa kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu kargaşa halinin çözümü hakkında birçok yorumlar yapılmış fikirler öne sürülmüştür. Fakat bu çabalar da çoğu zaman ideolojik saplantılara takılı kalmış ve geçirilen sancılı süreçte problemlerin çözümüne fayda sağlayamamıştır.

Bu karışıklık arasında Gökalp fikirleriyle sivrilmiştir. Gökalp yaşanan toplumsal problemlere, tecrübe edilen bu geçiş sürecine objektif ve bilimsel bir gözle bakmayı teklif etmiştir.

Ona göre yıkılan imparatorluk yerine kurulacak devletin temelleri de, sarsılan değerlerin yerine konacak yeni değerler de ancak objektif bir bilimsel araştırma ile tespit edilebilirdi. Yani Gökalp toplumun objektif bir incelemesini gerekliliğine vurgu yaptı, bu incelemeyi yapabilecek bilim ise ona göre sosyolojydi.

Bu çalışmamızda, yaşanan toplumsal krizin çözümüne önerdiği teklifle, gerek o zamanda gerekse günümüzde dikkatleri üzerine çeken Gökalp'in sosyolojisi incelemeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda, "Gökalp sosyolojisinin konusu ve yönteminin, din, ahlak, aile, dil, ekonomi ve eğitim kurumları hakkında Gökalp'in fikirlerinin, Gökalp'in geliştirdiği kavramları da dikkate alarak, sosyolojik düşünceye katkıları nelerdir?" sorusuna cevap aramaya çalışacağız.

Araştırmamızda Gökalp sosyolojisinin konu ve yöntemi tespit edilme yoluna gidilmiştir. Daha sonra Gökalp'in Durkheim'la olan ilişkisi ve bu iki sosyoloğun benzer ve farklı yönlerinin olup olmadığını incelenmiştir. İlerleyen kısımlar da ise Gökalp sosyolojisinde din kavramının yerinin ne olduğu, din gibi önemli bir olgunun Gökalp tarafından nasıl yorumlandığını tespit edilmeye çalışılmıştır. Akabinde, ahlak, aile, eğitim, dil ve ekonomi kurumlarının Gökalp sosyolojisinde nasıl ele alındığı, bu kurumların Gökalp sosyolojisindeki yeri ile geleneksel halleri arasındaki farklılıkların neler olduğu incelenmiştir. Son olarak Gökalp'in Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak hareketlerine yaklaşımını ve hareketler arasında yaptığı sentezin içeriğinin ne olduğuna ve Gökalp düşüncesinde önemli bir yere sahip olan güzide ve mefkure kavramlarının içeriğinin onun tarafından nasıl açıklandığına yanıt aranmıştır.

B. ARAŞTIRMANIN AMACI

Gökalp'in yaşadığı dönemde farklı bilim anlayışları çıkmaya başlamıştır. Özellikle Batı'da pozitivistimin ciddi şekilde gündeme gelmesiyle bilimsel temeller, olgusal, nesnel ve objektif nitelikler üzerine oturtulmaya çalışılmıştır. Sonuçta belirli bir sonuca varma ya da herhangi bir fayda elde etme düşüncesine dayanan bilim anlayışı geride bırakılmaya başlanmıştır. Bu tarz bakış açısı Gökalp'in yaşadığı dönemde Avrupa'da bilimsel olmaktan ziyade subjektif bir bakış açısı olarak değerlendirilmiştir. Gökalp'in bilim anlayışı da faydacı değildir. O bilimin ancak bilim için yapılabileceğine inanır. Belli bir amaca ulaşmak için araştırma yapmak bilimin objektifliğine aykırıdır, belirli bir hedefe ulaşma çabası araştırmacıyı yönlendirebilir. Fakat Gökalp bilimin pratik faydalarını da göz ardı etmez. Bilimsel ilkelere yapılan bir araştırma sonucu ulaşılan sonuçların pratikteki faydası inkar edilemez. Gökalp sosyolojiyi de bu amaçla kullanmıştır.

Gökalp toplumsal araştırmalarında bilimin bu özelliğine dikkat etmiştir. İncelediği kurum, kavram ya da olguları olduğu gibi araştırmaya çalışmıştır. Gökalp araştırmalarında aynı zamanda tekamülcü bir anlayış izlemiştir. Tarihi süreç içerisinde sosyal kurumların aldığı farklı şekiller arasında kıyaslamalar yaparak, bugünkü toplumsal kurumların tahlilini gerçekleştirmiştir. Gökalp'in bu yaklaşımı yaptığı sosyolojik açıklamalarda oldukça etkili olmuştur.

Bu araştırmamızda Gökalp'in sosyolojik bakış açısı ve bu bakış açısının Türk toplumunu ve bu toplumun kurumlarını anlamlandırma şekline etkilerinin incelenmesi amaçlanmıştır. Gökalp'in evrimci, pozitivist sosyoloji anlayışı ile onun dinin toplum hayatındaki yeri hakkındaki düşünceleri, teklif ettiği içtimai usulü fıkıh

ilmi, batılleşma hareketlerinde izlediği tutum ve diğer açıklamaları arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.

Gökalp modern ulus devletin kuruluşuna bizzat tanıklık etmiş ve siyaset hayatına aktif katılımı ile bu kuruluş sürecinde bir çok konuda etkili olmuştur. Örneğin, Gökalp din hakkındaki yorumları ile laiklik ilkesinin temellerini atmış, eğitim kurumlarının birleştirilmesini sağlamış, üniversitelerin özerkliğine büyük katkıda bulunmuş, aile kararnamesinin hazırlanmasında ve kadınların toplumsal eşitlik hakkını kazanmasında büyük rol oynamıştır. Yani Gökalp'in etkisi toplumsal hayatın her alanında kendini göstermektedir. Bu sebeple Gökalp'i ve onun sosyolojisini anlamak bugünü anlamak konusunda ciddi ipuçları verebilir. Gökalp'in başta din olmak üzere eğitim, siyaset, ahlak gibi alanlarda yaptığı yorumlar ve açtığı tartışmalar bugün de hala güncelliğini korumaktadır. Bu araştırma da bugüne de ışık tutması amacıyla Gökalp'in sosyolojik dışüncesini, Gökalp'in ürettiği kavramlar ışığında ve incelediği temel toplumsal kurumlar çerçevesinde ele almaktır.

C. ARAşTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu alışma bir sosyal tarih araştırma niteliği taşımaktadır. Sosyal tarih geçmişe ait olayların basit bir yeniden anlatımı değildir. Bu araştırma yönteminin amacı dünü, bugünü ve geleceği etkileyen konular arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışmaktır. Yani sosyal tarih bir anlamda geçmişten gelen bilgi ile bugünü anlamlandırma çabasıdır. (Berg, 2015; 334)

Sosyal tarih araştırmalarında dikkat edilmesi gereken husus belirli bir tarihsel alanın incelenmesi sırasında olayları tarihi süreçlerine oturtmak gerekliliğidir. Aksi takdirde tarihsizliğe yani dünü bugüne taşımak yanılığına dışülebilir. Tarihsizlik insanın şimdiye ya da düne saplanıp kalması demektir ki insanlık bu yaklaşıma

oldukça yatkındır. Tarihsizlik dünün olduğu gibi bugüne alınması ve şimdikiymiş gibi yaşanmasıdır. (Mengüsoğlu, 1946; 117)

Araştırmamızın verilerini ise döküman incelemesi tekniği ile topladık. Gökalp düşünce hayatının ilk yıllarından itibaren Diyarbakır, Peyman ve Volkan gazetelerinde yazı hayatına başlamış ve sonrasında da İslam Mecmuası, Muallim Dergisi, Yeni Hayat, Halka Doğru gibi dergiler ve Yeni Türkiye, Cumhuriyet gibi gazetelerde bir çok makale ve yazılar yazmış ve müstakil kitaplar neşretmiştir. Araştırmamız sürecinde öncelikle Gökalp'in elinden çıkmış bu makale ve yazıları incelenmiştir. Daha sonra Gökalp'in hayatı ve düşünceleri hakkında gerek kendi zamanında, gerekse sonraki dönemlerde yazılmış eserlere göz atılmıştır. Aynı zamanda incelediğimiz dönemin ve konuların anlaşılmasında yardımcı olacak diğer kaynaklardan da yararlanılmıştır.

D. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Tarihi akış içerisinde toplumların hayatında büyük kırılmaların yaşandığı dönemler vardır. Bu dönemler toplumsal hayatta siyasi, kültürel, sosyal bir çok değişime neden olur. Tanzimatla başlayan ve Meşrutiyet hareketleri ile devam eden yenilik hareketleri de Türk toplum tarihinde siyasi, kültürel, sosyal bir çok değişime neden olmuştur. Bu dönemde toplumun farklı kesimleri tarafından yapılan değişimler ve toplum yapısı ile ilgili bir çok projeler öne sürülmüştür. Bu projelerden birisi de Avrupayı da etkisi altına alan pozitivist proje olmuştur. Batı'da ortaya çıkan bu pozitivist akımın Osmanlıyı da etkilediği bilinmektedir. Bu sebeple, Gökalp'in düşünce ve toplum projesinin de pozitivistten etkilenmemesi düşünülemezdi. Dolayısı ile bu araştırmada Gökalp'in pozitivist sosyoloji anlayışının etkilerini taşıyan, toplum projesi incelenmeye çalışılmıştır.

Biz bu toplum projeleri arasından, Gökalp'in pozitivist sosyoloji anlayışının etkilerini taşıyan, projesini incelemeye çalıştık.

Gökalp'in düşünce hayatına baktığımızda dikkatimizi çeken hususlardan birisi onun çok yönlülüğü olmuştur. Kendini hayatının ilk yıllarından beri okumaya meraklı biri olarak tanıtan Gökalp bir çok alanda kendini geliştirmiştir. Demek

istediğimiz bizim bir sosyolog olarak incelemeye çalıştığımız Gökalp aynı zamanda felsefe, şiir, halk bilimleri gibi alanlarda da bir çok eserler ve düşünceler ortaya koymuştur. Fakat, Gökalp'in bu yönlerinden ziyade sosyolojik açıklamaları araştırmamızın temel konusunu teşkil ettiğinden çalışmamız bu çerçevede sınırlandırılmış olup, temel ilgisini bu hususa odaklamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

A. Ziya Gökalp'in Hayatı

Gökalp 23 Mart 1876 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelmiştir.(Göksel, 1968:3) En büyük dedesi Çermik'in ileri gelenlerinden Hacı Ali Ağadır. Çermik ise tamamıyla bir Türk kasabasıdır. Şapolyo Gökalp'in Kürt kökenli olduğu iddialarını reddetmektedir. Gökalp'in dedesi Ali Ağa'nın oğlu Abdullah Ağa'dır, onun oğlu da Müftü Sabir Efendidir. Sabir efendinin oğlu Mustafa Sıtkı'dır, Mustafa Sıtkı Bey Gökalp'in babası Mehmet Tevfik'in babasıdır. (Şapolyo, 1943; 9-10)

Diyarbakır Gökalp'in hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu kent etnik yapısının zenginliği ve kültürüyle Anadolu'nun önemli kentlerinden biridir. Diyarbakır'da yetişen Gökalp'te Anadolu insanının mütevazi, mahcup, içine kapanık özellikleri görünür. Gökalp onu tanıyan herkes tarafından ziyadesiyle mahcup ve mütevazi bir insan olarak tanımlanmaktadır. Gökalp'in bu taşralı hali düşünce hayatı boyunca da etkili olmuştur. Gökalp'in düşünce sistemi halk merkezli bir anlayış üzerine bina edilmiştir. Anadoluyu ve Anadolu insanını tanıyan Gökalp dönemin birçok düşünürünün yapamadığı sosyolojik çıkarımlarda bulunmuştur.(Baykara, 2003; 206)

Gökalp'in eğitim ve düşünce hayatında babası Tevfik Efendi'nin de büyük etkileri vardır. Gökalp babasının başka babalara pek benzemediğini söyler. O babasını dindarlıkla, hür düşünceyi bir araya getirebilmiş bir adam olarak tasvir eder. (Gökalp, 1982; 95) Gökalp'e göre babasının onun üzerindeki ilk etkisi, kendisine istediği kitapları okumasına izin vermesi ile başlamıştır. Bu durum Ziya'nın okumaktan nefret etmesinin önüne geçmiştir. Babasının diğer bir etkisi ise Namık Kemal'in ölümü üzerine Ziya'ya vatansever ve hürriyetperver olması hususunda yaptığı tavsiye olmuştur. (Korkmaz, 1994; 18) Gökalp üzerinde babasının üçüncü etkisini bir arkadaş diyalogunda buluruz. Bu konuda Gökalp, babasının bir arkadaşıyla olan sohbetinden bahseder. Arkadaşı Gökalp'in okumaya olan merakını görür ve Tevfik Bey'e oğlunu, eğitim için yurtdışına göndermesini tavsiye eder.

Tevfik Bey'in verdiği cevap Gökalp'in düşünce hayatını o günden şekillendirmiştir. Tevfik Bey Avrupaya giden talebelerin milli kültürden, medreseye giden talebelerin ise Avrupai ilimlerden mahrum kaldığını söyleyerek, kendisinin Ziya'yı bu iki sistemi birleştirerek eğitmek istediğini belirtir. (Gökalp, 1982; 97)

Gökalp'i etkileyen şahıslardan birisi de amcası Hasip efendidir. Hasip efendi Gökalp'e Arapça ve Farsça dersleri vermiştir. Amcası vasıtasıyla Gökalp Gazali, Farabi, İbn Sina gibi İslam düşünürleriyle tanışmıştır.(Şapolyo, 1943; 16)

Gökalp tahsil hayatına ise Diyarbakır'da Hafız Ömer Efendi'nin dersleri ile başlamıştır. Buradaki tahsilini bitirdikten sonra 1886 senesinde Rum kapısı civarındaki Diyarbakır Askeri Rüşdiyesine devam etmiştir. Mektebin müdürü İsmail Hakkı Bey Gökalp üzerinde büyük tesirde bulunanlardan biridir. İsmail Hakkı o dönemde talebelerine Sultan Abdülhamit'in istibdadından bahsetmiş ve onlara özgürlük fikrini aşılamaaya çalışmıştır. (Şapolyo, 1943; 11-12) Gökalp 1890 senesinde bu okuldan mezun olmuş ve aynı sene içerisinde babasını da kaybetmiştir.

Gökalp 1891 senesinde Diyarbakır Mülkiye İdadisine girer. Bu sırada Ahmet Vefik Paşa'nın "Lehçe-i Osmani"sini ve Süleyman Paşa'nın "Tarih-i Alem"ini okumuş bu vesileyle Türklük meselesi ile tanışmıştır.(Korkmaz, 1994; 20)

Gökalp babası vesilesiyle Namık Kemal, Ziya Paşa gibi büyük Tanzimat düşünürlerini tanımış, amcasının yönlendirmesi ile İslam düşünürlerinin eserlerini okuma imkanı bulmuştur. Bu dönemde, kolera salgını nedeniyle Diyarbakır'a gelen Abdullah Cevdet'le de tanışma fırsatı da bulan Ziya, Abdullah Cevdet'in serbest fikirlerinden de etkilenmiştir. Bunların üzerine okulda aldığı eğitimde eklenince Gökalp kendisini intihara kadar sürükleyecek ciddi bir bunalıma girmiştir.

1894 yılında Gökalp kafasına sıkığı kurşunla intihara teşebbüs etmiş fakat hayatta kalmıştır. O sırada Diyarbakır'da olan doktor Abdullah Cevdet'in de katıldığı operasyonla mermi Gökalp'in kafatasından çıkarılmasa da, Gökalp sağlığına kavuşmuştur. (Tütengil, 1964; 7)

Gökalp bu teşebbüsten sonra kendini tamamen okumaya vermiştir. Bir yandan Gazali'nin, İbn Arabi'nin eserlerini diğer yandan Tarde, Le Bon gibi batılı düşünürlerin eserlerini okumuştur. Gökalp bu okumalarının üzerine eğitim hayatına da İstanbul'da devam etmek istemiştir. Fakat amcası Gökalp'in bu isteğine sıcak bakmamıştır.

1894 yılında Gökalp'in kardeşi Nihat Bey, Erzincan askeri idadisinden gelir. Kardeşinin intihar teşebbüsünden de etkilenen Nihat Bey, Ziya'nın İstanbul'a gitmesine yardım etmek ister. Ziya amcasından habersiz, kardeşini uğurlama bahanesiyle evden çıkar ve İstanbul'a gider. Böyle apar topar İstanbul'a kaçan Gökalp maddi sıkıntılar sebebiyle, ücretsiz ve yatılı eğitim veren Baytar mektebine başlar. (Şapolyo, 1943; 39-40)

1898 senesinin yaz tatilinde Ziya, memleketine döner. Bu arada Diyarbakır'da Ziya'nın arkadaşları ile Diyarbakır valisi arasında bir takım anlaşmazlıklar vardır. Gökalp valinin hürriyetçilere gerçekten baskı uyguladığını görünce arkadaşlarından taraf olur. Vali çekilen bir çok telgrafla İstanbul'a şikayet edilir. Olayın büyümesi üzerine vali muhaliflerin evlerini arar. Gökalp'in ve arkadaşlarının evlerinde yasaklı kitapların bulunması sonucu durumun İstanbul'a intikaliyle de Gökalp Baytar mektebinden atılır. Gökalp tamamen beş parasız sokakta kalmıştır fakat kardeşi Nihat Bey'in yardımıyla otele kalmaya başlamıştır. (Korkmaz, 1994; 30)

Bu dönemde Gökalp Diyarbakır'da'ki akrabası Ahmet Cemil'e içinde Padişah aleyhine ifadeler bulunan mektuplar göndermiştir. Bu mektupların Cemil Bey'in evinde bulunması ile Gökalp tutuklanmıştır. Gökalp yaklaşık bir yıl kadar tutuklu kalmıştır. Bu süre içerisinde bütün ısrarlarına rağmen Gökalp'e Kuran dışında bir kitap verilmemiştir. Bu sayede Gökalp hapis hayatı sırasında Kuran'ı ayrıntılı inceleme imkanı da bulmuştur.(Şapolyo, 1943; 41)

Mektepten atılan ve tutukluğu biten Gökalp Diyarbakır'a sürülmüştür. Gökalp memleketine döndüğünde amcası Hasip Efendi çoktan vefat etmiştir. Hasip efendi Ziya'yı kızı Vecihe ile evlendirmek istiyordu. Gökalp amcasının da istediği bu

evliliği gerçekleştirmiş ve 1900 senesinde Vecihe hanımla evlenmiştir. Gökalp'in hayatında bu dönem gayet sessiz sakin geçmiştir. Amcasından kalan miras sayesinde Ziya herhangi bir maddi sıkıntı çekmeden kendini okumalarına verme fırsatı bulmuştur. Ziya'nın hayatındaki bu sakin dönem 1908 inkılabına kadar devam etmiştir. (Göksel, 1968; 4)

Gökalp'in bu evlilikten Semiha, Hürriyet, Türkan adında üç tane kızı olmuştur. Hüseyin Vedat ve Tevfik Sedat adında iki erkek çocuğunu da küçük yaşta kaybetmiştir. (Kareveli, 2008; 84)

Gökalp'in hayatında dikkat çeken bir noktada Diyarbakır'da gerçekleştirilen telgrafhane baskınıdır. Berlin anlaşmasından sonra Ermeni komitacıları ve bazı aşiretler Anadolu'da düzeni bozucu faaliyetlerde bulunuyorlardı. Anadoluda düzeni sağlamak için Abdülhamit Han da Hamidiye Alaylarını kurdu. Aşiret reislerine paşalık rütbesi verilerek ve bu paşaların çocukları İstanbul'daki aşiret mektebinde okutulup subay yapılarak doğu illerinde bir tür teşkilat kurulmaya çalışıldı. Bu teşkilata da Hamidiye alayı verildi. (Erişirgil, 1984; 55) Diyarbakır'da hamidiye alaylarının başında İbrahim Paşa vardı. Hamidiye alayları düzeni sağlama konusunda faydalı oldu fakat sonraki dönemlerde bizzat bu alaylar eşkiyalık yapmaya başladı. İbrahim Paşa'da Diyarbakır yöresinde soygun ve baskınlar gerçekleştirmeye başladı. Merkeze yapılan şikayetlere rağmen de zorbalıkların önü kesilmeyince 1905 senesinde Ziya'nın da içlerinde bulunduğu bir grup telgrafhaneyi bastı. Burdan İstanbul'a İbrahim Paşa ve adamlarının faaliyetleri bildirildi. Üç gün süren baskından sonra olayların incelemek için bir grubun gönderilmesi ile baskın sona erdi. (Olgun, 2011; 9) Gökalp'in "Şaki İbrahim Destanı" adlı eseri bu süreçte geçen olayları anlatır. İbrahim Paşa olayı, Gökalp için fiili bir devrim stajı olabilir. (Erişirgil, 1984; 56) Gökalp onu tanıyan herkes tarafından mahcup ve sessiz bir adam olarak tasvir edilmektedir. Fakat bu olay haksızlık ve baskı karşısında Gökalp'in gayet devrimci bir karaktere bürünebildiğini göstermektedir.

1908 senesinde devrimin gerçekleşmesi ile birlikte Diyarbakır'da İttihat ve Terakki cemiyetinin şubesi açılmış Gökalp bu cemiyette faaliyetlerde bulunmaya başlamıştır.

Gökalp 1910 yılında Selanik'te Diyarbakır temsilcisi olarak İttihat ve Terakki Kongresine davet edilmiştir. Sonrasında ise Selanik'te Genç Kalemler dergisinde yazılar yazmaya başlamıştır. (Ülken, 2013; 443) Gökalp Genç Kalemler dergisinde Türkçülük ve dilin sadeleştirilmesi ile ilgili yazılar yazmıştır. Gökalp'in Durkheim'ın kitapları ile tanışması da Selanik'te gerçekleşmiştir.

Gökalp Genç Kalemler dergisinde yazdığı yazılarda Tefik Sedat, Demirtaş ve Gökalp gibi farklı adlar kullanmıştır. Fakat daha sonra derginin kurucularından Ali Canip Bey'in tavsiyesiyle Ziya Gökalp adını kullanmaya başlamıştır. (Şapolyo, 1943; 72) Tütengil, Gökalp'in farklı adlar kullanmasının bir çok sebebi olabileceğini söyler. Gökalp bir dava adamı olduğu için, önemli olanı fikirlerinin yayılması olarak görmüş hangi adı kullandığına önem vermemiş olabilir . Ayrıca bir gazete ya da dergide Gökalp'in birden fazla yazısı olduğu için farklı adlar kullanmış olabilir ya da Gökalp farklı adlar kullanarak bir fikir etrafında birden fazla yazarın toplandığı anlayışını oluşturmaya çalışıyor olabilir. (Tütengil, 1964; 19) Sonuçta, Ziya derginin kurucularından Ali Canip'in isteğiyle Ziya Gökalp ismini kullanmaya başlamıştır.

Gökalp 1911-1912 yıllarında Selanik İttihat ve Terakki mektebinde “ilm-i içtima” dersleri okutmuştur. (Şapolyo, 1943; 71)

1912 yılında, Balkan savaşlarının patlak vermesiyle İttihat ve Terakki Fırkası Genel Merkezi İstanbul'a taşındı. Gökalp de İstanbul'a döndü. 1913-1918 yılları Gökalp'in en verimli yılları olmuştur. Gökalp bu dönemde Türk ulusçuluğunu canlandırmaya ve bilimselleştirmeye çalışmıştır. Bu tarihlerde İstanbul'da çeşitli dernekler kurulmuş, birçok dergiler çıkartılmıştır. Gökalp'te bu dönemde Türk Ocağına girmiş, Türk Yurdu, İslam Mecmuası, İçtimaiyat, Muallim, Milli Tetebbular Mecmuası, Yeni Hayat gibi dergilerde bir çok yazılar yazmıştır. (Olgun, 2011; 11) 1915 senesinde Gökalp İstanbul Darülfünunu Edebiyat Fakültesi Felsefe şubesine içtimaiyat müderrisi olmuştur. Bu sayede Gökalp Darülfünuna sosyoloji ilmini ilk kez sokan kişi olarak tarihe geçmiştir. (Şapolyo, 1943; 107)

Gökalp 1919 yılına kadar Darülfünun'da çalışmaya devam etti. Fakat Osmanlı'nın birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkması sonucu İstanbul işgal edildi ve

İttihat ve Terakki Fırkası üyeleri tutuklanmaya başladı. Bir çok üye kaçıp ülkeyi terkederken Gökalp Darülfünunda derslerini vermeyi sürdürdü ve ülkeyi terketmedi. 28 Ocak 1919 tarihinde Gökalp tutuklanarak Malta'ya sürgün edilenler arasına dahil edildi. (Olgun, 2011; 12) Gökalp yaklaşık iki buçuk yıl kadar Malta'da sürgünde kalmıştır. Bu süre boyunca Gökalp Malta'ya sürülen diğer İttihat ve Terakki üyelerine, yazarlara konferanslar vermiştir. Malta sürgünü birçok düşünürün görüşlerini etkilemiştir. Bu sürgün sürecinde düşünceler yeniden değerlendirilmiş, yapılanlar eleştiriye tabi tutulmuştur.

Ankara'da milli hükümetin güçlenmesi ve Londra'da gerçekleştirilen barış görüşmeleri sonucunda 1921 senesinde Malta sürgünleri serbest bırakılmıştır. (Kongar, 2014; 31) Gökalp Malta dönüşü bir süre Ankara'da kalmış fakat burada tutunamayıp Diyarbakır'a dönmüştür. Gökalp dönüşünün akabinde Küçük Mecmua adlı dergiyi çıkarmaya başlamıştır.(Erişirgil, 1984; 198) Gökalp'ın Diyarbakır'da ikameti uzun sürmemiş, Ankara'da kendisine Telif ve Tercüme Encümeni Başkanlığı teklif edilince Gökalp ailesi ile birlikte Ankara'ya gitmiştir. (Erişirgil, 1984; 203) Gökalp bu görevdeyken telif ve tercüme faaliyetlerine önem vermiş, özellikle dünya klasiklerini yayınlamaya çalışmıştır.

Kurtuluş savaşı ve sonrası dönemde İttihat ve Terakkiciler ikiye ayrılmıştır. Bir kısım İttihatçi Mustafa Kemal ve başlattığı hareketi desteklememiş ve ona karşı muhalefete geçmişlerdir, bir kısım ise Mustafa Kemal liderliğinde kurtuluş savaşını desteklemişlerdir. Gökalp ise ikinci kısımda yer almıştır. Gökalp Mustafa Kemal'in liderliğinde kurulan Yeni Türkiye'nin yolunun çizilmesinde aktif rol oynamış, özellikle Malta sürgününden sonra bütün düşüncelerini ulusal bir devlet kurmaya ve bu devletin temel ilkelerini tespit etmeye adanmıştır. (Kaçmazoğlu,2015; 133)

1923 yılında Gökalp Diyarbakır milletvekili oldu. Meclisin en önemli ve acil görevi bir Teşkilat-ı Esasiye kanunu yapmaktı. Gökalp bu süreçte, hazırlayıcı komisyonların hepsine katıldı ve aile, ekonomi, hukuk, eğitim vb. her alanda yeni Türkiye'nin temellerinin atılmasında bizzat rol aldı. (Erişirgil, 1984; 204) Gökalp, özellikle düşünce özgürlüğünün Anayasa'da ifadece açık olarak yazılmasının

komisyona kendisi tarafından kabul ettirildiğini söyler ve bunun çok da kolay olmadığını da ekler. (Erişirgil, 1984; 205)

Gökalp meclis çalışmaları ve ilmi araştırmaları ile ilgilenirken rahatsızlandı. Hastalığının ilerlemesi sonucu kendisi tedavi için İstanbul'a gitti. Bu süreçte Mustafa Kemal'de Gökalp'e arzu ederse tedavisinin yurt dışında gerçekleştirmesi için teklifte bulundu. Fakat hastalığı artan Gökalp kısa bir süre sonra 25 Ekim 1924 tarihinde vefat etti. (Korkmaz, 1994; 255)

B. Gökalp Sosyolojisinin Konusu ve Yöntemi

Gökalp sosyolojiyi Türkiye'ye tanıtan kişi ve ülkenin ilk sosyoloğu olarak kabul edilir . Gökalp'in sosyolojiye olan ilgisi Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan sorunlara ve yeni kurulan Cumhuriyet'e toplumsal bir temel arama çabasından gelir. Gökalp'in tarihi ve toplumsal koşulları ve bu koşulların açıklanması, sorunların ele alınması ve çözülmesi ile ilgili görüşlerinin dayanağını sosyoloji ilmi oluşturmaktadır. (Tuna, 2015; 31)

Fakat sosyoloji ilmi Osmanlı düşünce dünyasında yabancıydı. Dönemin düşünürlerinin çoğu sosyolojiyi yeni bir bilim olarak görmüyordu. Bu yüzden Gökalp toplumbilimini aydın çevrelere sokarken son derece dikkatli ve ayrıntılı açıklamalar yapma durumunda kaldı. Bunun için de öncelikle sosyolojinin konusunun ne olduğunu, bu ilmin kapsamına giren konuların neden mevcut diğer bilim dalları tarafından açıklanamayacağını anlatmaya çalışmıştır.

Gökalp sosyolojinin konusunu belirlemek için önce şu soruyu sorar. “ Bir ilim mevcut olabilmek için onun mevzuu olarak bir şeniyetin(gerçeklik) var olması lazımdır. Maddi, hayati ve ruhi şeniyetler mevcut olduğu içindir ki, maddiyat, hayatiyat, ruhiyat ilimleri teşekkül edebilmiştir. Kavim, bu ilimlerden birine mevzuu olabilir mi? Yoksa bir içtimai şeniyet kabul edip de kavmi ancak ondan bahis olan içtimaiyat ilmine mevzuu ittihaz etmek mi lazım gelir?” (Gökalp, 1977; 7)

Gökalp'in bu soruya cevabı bellidir. Toplumsal gerçeklik, maddiyat, hayatiyat ve ruhiyat ilimleri tarafından açıklanamayacak, madde, hayat ve ruhtan ayrı bir gerçekliktir. Toplum kendini oluşturan bireylerden farklı bir yapıdır. Ferdi açıklamalar, psikolojik yaklaşımlar kitlelerin incelenmesinde sağlıklı sonuçlar vermez. Gökalp'in bu anlayışı Durkheim'la benzerlik gösterir. Durkheim da toplumsal olguları bireyin dışında gerçekleşen ve zorlayıcı bir güce sahip olan olgular olarak tanımlar. Ona göre toplumsal olgular organik olaylardan farklıdır, çünkü onlar tasarımlardan ve edimlerden oluşur. Toplumsal olgu ruhsal olayla da karışmaz, çünkü ruhsal olaylar bireysel bilinçte var olurlar.(Durkheim, 2013; 39)

Gökalp'in sosyolojiye konu arama girişimi birçok eleştirilere uğramıştır. Mesela, Satı Bey, Gökalp'in bilim anlayışını doğru bulmaz. Gökalp bir ilimin var olabilmesi için müstakil bir konu ve usul gerekliliğini açıklarken, Satı Bey bunu bir gereklilik olarak görmez. Ona göre bilimsel metod, hangi alanda kim tarafından kullanılırsa kullanılsın, aklı bütün ön kabüllerden soyutlayarak bir düşünce ileri sürmektir. (Duru, 1975; 183) Gökalp ise toplumsal olayların psikolojik olaylar gibi incelenemeyeceği, toplumun bireyler üstü bir yapı olduğu kanaatinde. Gökalp tezini savunmak için toplumsal olayların devamlılığında bahseder.

Toplumsal olayların bir devamlılığı vardır, toplumun yapısı ve değerleri bir düzen ve devamlılık gösterir,. Nüfus içerisinde cinsiyetlerin, işlenen cinayetlerin hatta hatalı postalanan mektupların oranında bile bir düzen vardır. Bu oranlarda ani artış veya yükselme görülmez. Günümüzde sigorta şirketlerinin başarısı ve sanayideki gelişmeler bu oranların tespit edilmesi ile mümkün olmuştur. Toplumsal olaylarda gözlenen bu düzen, toplumun da değişmeyen bazı kuralları varlığını ve bağımsız bir bilimin konusu olduğunu gösterir. (Gökalp, 2006; 711)

Gökalp toplumun ancak toplumbilim vasıtasıyla incelenebileceğini açıkladıktan sonra toplumun hangi tür olaylarla ilgileneceğini açıklar. Gökalp'e göre toplumbilim gruplar ve kurumlarla ilgilenir. (Kongar, 2014; 34)

Gökalp grubu "hususî bir tesanütle birbirine merbut bulunan fertlerin bir mecmuası" olarak, kurumları ise "bu zümrelerin kendi fertlerine tav'an yahut cebren

kabul ettirdiği idrak yahut amel tarzları” olarak tanımlar.(Gökalp, 1977; 9) Gökalp’in tanımı Durkheim’in toplumsal kurum tanımına benzer. Durkheim’a göre de kurumlar bireyin dışında yer alan, zorlayıcı güce sahip olan ve bu güç vasıtasıyla kendini bireye kabul ettiren yapılarıdır. (Durkheim, 2013; 39) Gökalp sosyolojisinde kurumların incelenmesi önemli bir yer kaplar. Çünkü, dönemin batılılaşma çalışmalarında, yapılacak düzenlemeler için Gökalp’in tavsiyesi Türklere ait toplumsal kurumların tekamül tarihlerinin incelenmesi yönündedir.(Gökalp, 1960; 23) Kurumların tarihi süreçlerinin incelenmesi ile kurumlara ait yenilenmesi ya da korunması gereken noktalar bilimsel bir yöntemle tespit edilebilir. Durkheim’da kurumların tarihi tekamülüne önem vermiştir. Örneğin, Durkheim toplum tiplerini oluşturmak için toplumun en ilkel şekli olan sürü(horde)dan başlayarak, toplumun tarihsel sürecini bugünün toplumlarına kadar getirir. (Durkheim, 2013; 115)

Gökalp sosyolojinin konusunu belirledikten sonra toplum incelemelerinde kullanılacak yöntemi belirlemeye geçer. Gökalp için genel olarak bilimin özelliği, aceleci ve faydacı olmamaktır. İlmî araştırmalarda pratik, uygulanabilir sonuçlar elde etmek için uğraşılmamalıdır.”Çünkü ameli bir gaye takib eden içtimai bir sanat, ıslahat ihtiyaçlarını müstaceliyeti dolayısıyla alelacele hükümler vermek mecburiyetindedir.” (Gökalp, 1977; 3) Gökalp tabiki bilimsel araştırmaların pratik faydalardan tamamen uzak olması gerektiğini düşünmez, ona göre bilimsel araştırmaların elde ettiği sonuçlar, en sonunda uygulamaya da etki eder. Fakat bu etki tamamen bilimselliğe dayanmalıdır.(Kongar, 2014; 36) Maalesef, Gökalp’in bu tespitlerine rağmen, Gökalp dönemi pratik çözümlerin ve aceleci değişimlerin gerçekleştiği bir dönem olmuştur. Çünkü Osmanlı toplumsal sorunların içinde ciddi boğuşma yaşıyor ve bu sebeple acil çözümler arıyordu.

Gökalp’e göre ilmi araştırmada üç temel şart vardır. İlk olarak araştırma yukarıda da belirttiğimiz gibi ameli bir kaygı gütmemelidir. İkinci olarak, araştırma hissi olmamalı akli olmalıdır. Her insan yetiştiği toplum şartlarında bir takım ön kabüllere, değerlere sahiptir. Araştırmacı, kendini bu ön kabüllerden sıyrılmalı ve araştırma konusuna tamamen objektif yaklaşabilmelidir. Son olarak, bilimsel araştırmanın çıkarımları istidlali değil istikrai olmalıdır.(Gökalp, 1977; 6) İstidlal,

mevcut mekanizmalara bağlı düşünmektir. İstidlali düşünce, gerçekleri zihinde önceden mevcut kalıplara dayalı düşünmeyi gerektirir. İstikrai düşünce ise önce gerçekleri inceleyip daha sonra mefhumları bu gerçeklere göre düzenlemeyi gerektirir. Bu Gökalp'in tümdengelim metoduna neden karşı çıktığını da açıklar. Tümdengelim, istidlali düşünceyi gerektirir.

Sosyolojinin metodu Durkheim'da olduğu gibi Gökalp'te de tümevarımdır. Sosyolojik araştırmalarda tümdengelimci bir metod izlenemez. Çünkü bu metotta araştırmacının zihninde genel ön önermeler vardır ve araştırmayı bu önermeler yönlendirir. Gökalp'e göre ise toplumsal yapıların ve eğilimlerin evrimi bu tür a priori ilkeler üzerinden tespit edilemez. Önermelerin genelliğinden sakınıp, tek tek olgular üzerinden işe başlamak gerekir. (Gökalp, 2006; 712)

Gökalp'in yöntemlerinden birisi de tipolojiler oluşturmaaktır. Gökalp'e göre bir gerçekliğe ait olan fertler, cins ve nevelerine göre genel tipolojilere ayrılmadıkça, o gerçekliğe dayanan bir ilimden bahsedilemez. Önce genel tipler tespit edilmeli sonra gerçek örnekler buna göre sınıflandırılmalıdır. Örneğin, Gökalp kavimleri öncelikle iki cinse ayırır: iptidai kavimler ve milletler. Daha sonra iptidai kavimleri ve milletleri dört neve ayırır.(Gökalp, 1977; 11) Gökalp bu tipleri oluşturduktan sonra Türk milletinin yapısını iptidai kavimlerden başlayarak hangi aşamalardan geçtiğini ve millet yapılanmasına ulaştığını bu tipoloji üzerinden açıklar.

Gökalp Durkheim'ın sosyal olguları incelemek için koyduğu objektif olmak, sosyal olguların objektif tanımlarını yapmak ve olayları kategorize etmek, sosyal olayları yine sosyal olaylarla açıklamak gibi kuralların tümünü uygulamış ve kabul etmiştir. (Baltacıoğlu, 1966; 32)

Kısaca, genel çerçeveye baktığımızda Gökalp, sosyolojinin konu ve yöntemi hususunda birebir Durkheim'ın izinden gitmiştir. Gökalp özellikle bilimin objektifliği hususunda çok hassas davranmıştır. Kanaatimizce birinci elden tecrübe ettiği Meşrutiyet dönemi ortamında Gökalp'in objektifliğe verdiği önem gayet dikkat çekicidir. Birçok fikrin ortada döndüğü bir ortamda, kurtuluş için önerilen teklifler arasındaki farklılıkların korkutucu büyüklüğü, Gökalp'i neyin doğru neyin yanlış

olduğu hususunda tek bir kaynağa kilitlemiştir, o da en önemli özelliği objektiflik olan ilimdir.

C. Gökâlþ ve Durkheim İlişkisi

Sosyolojinin Türkiye'ye gelişinin bu dönemde Türkiye'nin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak özel bir serüveni vardır. Sosyoloji ondokuzuncu yüzyılın ortalarında batıda ortaya çıkmış bir ilimdir. Bu ilmin Türkiye'ye girişı Batıdan çok sonra olmamıştır. Durkheim 1906 yılında Sorbon Üniversitesinde eğitim vermeye başlamış ve sosyoloji Sorbone'a Durkheim'la birlikte girmiştir. Bundan dokuz yıl sonra 1995 senesinde ise Gökâlþ tarafından Darülfünun'da sosyoloji dersleri verilmeye başlanmıştır. (Şapolyo, 1943; 110) Dokuz yıl gibi kısa bir süre sonra sosyoloji ilmi Türkiye eğitim sistemine de girmiştir. Fakat Türk sosyolojisi bu dönemde orijinallikten uzak olmakla ve batı aktarmacılığı ile itham edilmiştir. Özellikle Gökâlþ, Durkheim taklitçiliğinden öte gidemediği hususunda eleştirilmiştir.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki dönemin durumunu düşündüğümüzde Batı elde ettiği üstünlüğü Osmanlı'nın hakimiyetinde bulunan Doğu üzerine de yayarak bir dünya hakimiyeti kurmaya çalışmaktadır. Bunun yanında Osmanlı imparatorluğu dört bir yandan gelen saldırılarla yıpranmış, toprakları üzerindeki hakimiyetini kaybetmeye başlamıştır. Bu zor şartlar altında siyasetten düşmek istemeyen Osmanlı'da her alanda Batıcılışma girişimleri başlamıştır. Bu dönemde batı aktarmacılığı sosyoloji ilmi ile kısıtlı değildir. Türkiye'de sosyolojik düşüncenin ilk örnekleri batı aktarmacılığına dayanıyor olabilir. Fakat, Türk sosyolojisi Türkiye'nin sorunlarına yanıt ararken Türkiye'nin koşulları dışına çıkmamıştır. Batıdan nakledilen sosyoloji, türk toplum düşüncesi ve yaşamı içerisinde özgün bir çizgi de kazanmıştır. İşte bu çizginin oluşmasına Ziya Gökâlþ önemli katkılarda bulunmuştur. (Sezer, 2016; 9-10)

Gökalp, Durkheim'dan önce Tarde, Le Bon gibi toplumbilimcilerinin eserlerini okumuş onların düşünceleri ile karşılaşmıştır. Fakat, ilerleyen yıllarda tanıştığı Durkheim'ın sosyoloji anlayışını benimsemiştir. Bunun bir çok sebebi olabilir.

Bu durumun öncelikli sebebi Durkheim'ın kurucusu olduğu sosyoloji anlayışının devrimci bir niteliğinin olmamasıdır. Durkheim sosyolojisinde sistem içinde ilerleme vardır. Marx'ın aksine Durkheim toplumu çatışan sınıflardan ibaret görmez ve yine Marx'ın aksine Durkheim dini bir afyon olarak değil en önemli toplumsal kurumlardan biri olarak kabul eder. (Kaçmazoğlu, 2015; 76) Durkheim sosyolojisinin bu yapıcılığını görünce Gökalp'in neden bu ekolü takip ettiğini anlamak da daha kolaylaşır. Osmanlı toplumunun o dönemki hali düşünüldüğünde Durkheim'ın yapıcı sosyolojisi takip edilmek için çok daha uygundur. Çünkü Durkheim yapısalcı ve fonksiyonalist bir toplum anlayışına sahiptir.

Gökalp'in düşüncesi doğrusal bir evrimi içerir. Ona göre toplumlar önce ilkel kavimler biçiminde bulunurlar, daha sonra bu toplumlar dinsel özellikler kazanır ve dinsel ulus halini alırlar. Dinsel uluslarda evrimleşerek yasal uluslara dönüşür. En son aşamada da toplumlar kültürel ulus biçimini alırlar. (Kongar, 2014; 47) Gökalp ilerlemeci bir anlayışa sahip olduğu için sosyolojik açıklamalarında öncelikle incelediği olgunun tarihi bir değerlendirmesini yapar.(Günay, 1992; 46) Durkheim'da araştırmalarında öncelikle müesseselerin tekamül süreciyle ilgilenmiştir.

Gökalp tekamül sürecini görmeyi engelleyen en büyük sebep olarak toplumun muhafazakar ve radikal gruplarını görür. Muhafazakarlar toplumsal ilerlemenin izlerini göremezler, mevcut kaideleri değişmez kabul edip, değiştirilmesini küfür sayarlar. Radikaller ise geçmişten gelen her kaideyi faydalı ve zararlı ayırt etmeden gericilik alameti görerek atmak isterler. Tekamülün sürekliliği kabul edilmezse kaideler sabit ve değişmez bir hal alır. Tekamül tarihinin incelenmesine lüzum kalmaz. (Gökalp, 1960; 15) Muhafazakar ve radikal gruplar arasındaki bu münakaşayı çözümenin yolu toplumun tarihi ilerleyişini izlemektir.

Gökalp'in sosyolojisi temelde Durkheim'in sosyoloji anlayışla paralel ilerler. Gökalp sosyolojinin konusu ve yöntemi Durkheim'la aynıdır. Gökalp'te Durkheim gibi evrimci bir toplum anlayışına sahiptir.

Durkheim sosyolojisinin temel kavramlarından olan ve Türkçeye kolektif vicdan olarak tercüme edebileceğimiz “conscience collective” kavramı Gökalp tarafından maşeri vicdan adı altında kullanılmıştır. Fakat Gökalp bu kelimeyi özellikle milli vicdan anlayışında Durkheim'dan çok daha değişik vurgularla kullanmıştır. (Günay, 2015; 305)

Gökalp'in Durkheim'dan aldığı önemli kavramlardan birisi de işbölümüdür. Durkheim nüfus artışıyla gelen işbölümü sonucu toplumsal mesleklerin ve rollerin gittikçe ihtisaslaşacağını ve kendi alanlarına çekileceğini belirtir.

İşbölümü ve gerekliliği Gökalp sosyolojisinde de büyük bir yere sahiptir. Gökalp cemiyetleri iki kısma ayırır; iptidai cemiyetler ve milletler. İptidai cemiyetlerde fertlerin duyguları ve itikatleri birdir ve toplumsal benzerlikten doğan bir anlaşma vardır. Milletler de ise işbölümüne dayalı bir anlaşma vardır. (Nirun, 1981; 108) Gökalp'in bu ayrımı Durkheim'in mekanik ve organik dayanışma tasnifine çok benzer. Gökalp sadece mesleki alanda değil din alanında da işbölümünden yanadır. Toplumdaki dini yozlaşmanın nedeni Gökalp'e göre dini işbölümünün gerçekleşmemiş olmasıdır. Bu eksiklik sebebi ile herkes kendini fakihler ve zahitler gibi olmak zorunluluğu altında hissetmekte bu da dini gericiliğin ve iki yüzlülüğün artmasına sebep olmaktadır. (Erişirgil, 1984; 175)

Gökalp, Comte-Durkeim çizgisinde pozitivist, evrimci ve determinist araştırmalara dayalı açıklayıcı anlayışta bir sosyologdur. Fakat Gökalp'in, onu Durkheim'dan ayıran yönleri de vardır.

Hars ve medeniyet ayrımı Gökalp'in düşünce sisteminin temelinde yer alır. Fakat bu ayrımı Durkheim'da göremeyiz. Durkheim'a göre toplumlar ilerledikçe kültürel farklılıklar ortadan kalkar. Gökalp böyle bir dönemden bahsetmez. Ona göre her millet ve hars kültürel farklılıklarını devam ettirir.(Kaçmazoğlu, 2015; 77)

Gökalp, Durkheim'in açıklayıcı, pozitivist anlayışına katılır fakat toplumsal olayı tanımlama konusunda Gökalp'in ufak bir farklılığı vardır. Durkheim sosyal gerçekliği tamamen birey üstü görür, Gökalp de sosyal gerçekliğin birey üstü olduğunu kabul eder fakat ona göre bu gerçeklik ferdiyet üzerine kurulur. (Günay, 1992; 43) Gökalp Durkheim ile Tarde'nin telifini yapmıştır. Gökalp medeniyet sahasında Tarde'nin taklit teorisini kabul edilebilir bulur. Medeniyetin temeli bireysel irade ve tekniktir. Medeniyet cemiyetin maddi kısmını temsil eder ve medeniyet sahasında taklit teorisi açıklayıcı olabilir. (Tolga, 1949; 8) Bir medeniyetin ilmi mefhumları, iktisadi ürünler mübadele ve taklit yoluyla bir halktan diğerine geçebilir.(Gökalp, 1960; 20)

Gökalp Türkiye'ye Durkheim sosyolojisini getiren ve bu akımın akla gelen ilk simalarındandır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki Gökalp ile Durkheim arasındaki en önemli fark, Durkheim'in sosyolojik olarak incelediği toplum ile Gökalp'in içerisinde bulunduğu toplum birbirinden farklıdır. Durkheim sanayileşmenin toplum hayatında ortaya çıkardığı problem, değişim ve sınıflaşmaları incelemiştir. Gökalp ise Batıdan tamamen farklı ne feodal ne de kapital düzende olan Türk toplumuyla ilgilenmiştir. Gökalp'in temel çabası ülkede bir ulus bilinci geliştirmek ve siyasi birliği sağlamaktır. (Kaçmazoğlu, 2015; 78) Bu sebeple Gökalp sosyolojisinde milli kimlik, millet, modernleşme ile ilgili açıklamalar dikkat çekerken, Durkheim'da bu kavramların pek yeri yoktur.

Gökalp yukarıda da bahsettiğimiz gibi Durkheim sosyolojisine çok şey borçludur. Bu iki sosyolog arasındaki benzerlikler çoğu düşünür tarafından Gökalp'in basit bir Durkheim taklitçisi olarak algılanmasına sebep olmuştur. Fakat, Gökalp ve Durkheim ilişkisi taklitçilik olarak açıklanamaz. Bu taklit değil toplumsal hadiselerdeki benzerliktir. (Şapolyo, 1943; 239) Gökalp hem Gazali, İbn Rüş, İbn Arabi gibi doğulu düşünürlerinin, hem Durkheim, Tarde, Alfred Fouillee gibi birçok batılı düşünürün eserlerini ve düşüncelerini tanımaktadır. Bu anlamda Gökalp ne sadece Durkheim ne Fouillee ne de İbn Arabi'dir. Gökalp de kendine mahsus, müstakil bir Türk düşünürü ve sosyoloğudur.

D. Gökalp Sosyolojisinin Genel Özellikleri

Gökalp'in sosyoloji anlayışı Durkheim metodolojisini takip eder.

Gökalp'in sosyoloji anlayışının en temel özelliği indirgemeci olmamasıdır. Gökalp öncelikle toplumsal olguların müstakil varlığını isbata yönelir. Sosyal olaylar, maddi ya da psikolojik olaylardan farklı, ayrı bir varlığa sahiptir. O toplumsal olguların psikolojik olaylara indirgenmesini kabul etmez ve bu konuda kendisine muhalif olan Satı Bey'i eleştirir.

“Satı Bey'in Durkheim mektebine mensup içtimaiyat ilmini mabadettabia (metafizik) ile alude görmesi kadar hakikatten uzak bir fikir olamaz. Çünkü mabadettabianın aslı bir şeniyeti diğer şeniyete irca etmekten ibarettir. Mabadettabianın zembereği birciliktir.” (Gökalp, 1981; 80)

Gökalp'in ilim anlayışı Satı Bey'e yaptığı eleştiriden anladığımız üzere bircilikten uzaktır. O ilmi alanda çoğulculuktan yanadır. Her ilimin kendine konu edindiği müstakil bir gerçeklik vardır ve her ilim kendi alanına giren gerçekliği incelerken kendi alanına ait kurallar kullanır.

Gökalp genel olarak ilmin çoğulculuğunu kabul ettikten sonra sosyolojinin de her hangi bir ilim dalına indirgenemeyeceğini belirtir.

“Filzoflar, fikriyatçılar, hayatiyatçılar, ruhiyatçılar, içtimai hadiseleri kendi nokta-i nazarlarından tetkik ettikleri zaman, kendilerini içtimaiyatla uğraşiyor, bu ilme hizmet ediyor zannedebilirler. Halbuki bunların, içtimaiyatı başka bir şube-i marifetin usuliyle tetkik edilebilir suretinde görmeleri bile, içtimaiyata bir tahrip darbesi indirmektedir.” (Gökalp, 1981; 92)

Gökalp'e göre ilim çok faktörlüdür, tek bir açıdan ele alınamaz. Gökalp bu anlamda Karl Marx'ın topluma yaklaşımını da eleştirir. Marx ekonomik hayatı diğer toplumsal alanların temeline koyar. Marx'ın alt yapı olarak gördüğü ekonomi siyasi, dini, ailevi vb. diğer bütün alanları yönlendirmektedir. Gökalp ise ekonomik hayat ve

diğer toplumsal alanların karşılıklı ilişkisine inanır, sosyal hayatın bu şekilde sadece ekonomik hayatla açıklanmasını kabul etmez. (Türkdoğan, 2015; 91)

Gökalp sosyolojisinin bir diğer özelliği ise karşılaştırmacı olmasıdır. Gökalp bu konuda da Durkheim'ı izler. Durkheim da sosyolojik araştırmalar için karşılaştırma yöntemini tercih eder. Durkheim toplumsal olayların, doğa bilimlerinin aksine, araştırmacı tarafından denetime alınamayacağı için sosyoloji için en uygun yöntemin karşılaştırma olduğunu belirtir. Araştırmacı toplumsal olayları laboratuvar ortamında yaratamaz, bilakis bu olaylar kendiliğinden ortaya çıkar. Bu yüzden toplumsal olaylar arasından nedensellik bağı kurabilmek için bu olayların bir arada buldukları ya da bulunmadıkları durumların tespit edilmesi gerekir. Bunun içinde farklı toplumsal yapılanmalar arasında karşılaştırmalar yapılır. (Durkheim, 2013; 157)

Karşılaştırma yöntemi günümüzde sosyolojinin en temel özelliklerinden biri haline gelmiştir. Bu durum toplumsal araştırmalarda Batı merkezci anlayıştan uzaklaşmanın getirdiği bir sonuçtur. Artık toplum ve uygarlık dendiğinde Batı toplumunun yanında dünyanın diğer kısımlarındaki toplumlar da ilgi alanına girmektedir. (Şentürk, 2017; 33) Gökalp'te, erken bir dönemde, toplumlar arası kıyaslamaların önemine dikkat çekmiştir.

“Cemiyetler arasında ciddi mukayeseler yapılıncaya, bütün cemiyetlerin aynı devrelerden geçtiği görülür. Bazı kimseler, cemiyetler arasında bu gibi mukayeselerin yapılmasını caiz görmüyorlar. Halbuki her ilim, bir nevi hadiselerin arasındaki mukayeselerden doğduğu gibi, içtimaiyat ilmi de ancak cemiyetler ve içtimai hadiseler arasındaki mukayeselerden doğabilir.” (Gökalp, 1981; 173)

Gökalp'in karşılaştırma yöntemini neredeyse bütün sosyolojik incelemesinde görürüz. Örneğin, Gökalp aile kurumunu incelerken eski Türklerden başlayarak, Türk aile yapılanmasının tarihi serüvenini, aile yapısının farklı tarih dönemlerdeki durumları arasında yaptığı karşılaştırmalar ile açıklamaya çalışmıştır.

Gökalp sosyolojisinin bir diğer özelliği de Gökalp'in olayları geniş bir bakış açısıyla ele almasıdır. O herhangi bir olay ve olgu hakkında yapılan inceleme ve

yorumların tek bir noktadan ele alınmasına karşıdır. Örneğin, bir sanat eseri ahlaki olarak hoş karşılanmasa da sanatsal anlamda değerli olabilir. Faiz dinen haram olsa da ekonomik olarak faydalı olabilir. (Gökalp, 1977; 69) Gördüğümüz kadarıyla Gökalp'in çoğulcu yaklaşımı burada da göze çarpar. Farklı alanlar, olguları farklı değerlendirirler önemli olan her alanın kendi değerlendirmelerini genelleme yoluyla diğer kısımlara dayatmamasıdır. Yani kıymetler arasındaki farkı görmezden gelmemek gerekir. Örneğin, hurafeler ve peri masallarına verilen önem dini açıdan kıymetsizdir. Hurafelerin dini bir değeri yoktur. Fakat, bunlar halk kültürü açısından gayet değerli kıymetlerdir. (Gökalp, 1977; 70)

Gökalp Türklerin medeni milletler arasına girememesinin sebeplerinden biri olarak bu tek taraflı bakış açısını gösterir. Bu tekilci yaklaşımın sebebi ise işbölümünün gerçekleşmemesidir. Artık dini, sanatsal, ahlaki ve ekonomik değerlerin müstakilliği kabul edilmelidir. Burada dikkatimizi çeken Gökalp'in bu çoğulcu bakış açısıyla laik siyasi düzenin düşünsel temellerini oluşturmaya başlamasıdır.

Gökalp'in sosyolojisi aynı zamanda disiplinler arası bir yapıya sahiptir. Örneğin, Gökalp'in teklif ettiği içtimai usulü fıkıh adındaki yeni ilim dalı sosyoloji ve fıkıhın ortak bir çalışmasının ürünü olarak sunulmuştur.

Ayrıca Gökalp'e göre tarih ilmi de sosyoloji ile iç içedir. Ona göre tarih sosyolojinin içinde erimelidir. Tarihi hadiseler sadece basit olaylar olarak nakledilmekten ziyade, toplumsal kanunların izahında kullanılmalıdır. (Şapolyo, 1943; 196) Yani sosyoloji bir bilim olarak diğer bilimlerle irtibat halindedir.

Gökalp'in araştırmalarında dikkat çeken bir diğer özellikte kurduğu tipolojilerdir. Gökalp aile, millet, fert vb. birçok hususta tipolojiler oluşturmuştur. Örneğin, Gökalp, fertleri milliyet açısından üçe ayırır: la milli, gayri milli ve milli fertler. Çocuklar dünyaya geldiği zaman la millidir. Eğer çocuklar hayatlarının ilerleyen aşamalarında okullarda sadece kuru ananeleri ,cansız gelenekleri öğrenirlerse gayri milli fertler haline gelirler. Bu kişilerin ruhlarında milli değerler ve

duygular canlanmaz. Milli kıymetler ve mefkurelerle yetişen fertler ise milli fertlerdir.(Gökalp, 1981; 48)

Gökalp sosyolojisinin bahsedeceğimizi en son özelliği objektifliktir. Pozitivist ekole tabi olan Gökalp ilmi araştırmalarda objektifliği en önemli ön koşul kabul eder. Gökalp araştırmacının içinde yetiştiği topluma karşı tarafsız davranmasının zorluğunun farkındadır fakat ona göre bir araştırmacının kendi toplumuna karşı en büyük sorumluluğu, içinde büyüdüğü toplumu objektif ve tarafsız bir şekilde incelemektir. (Gökalp, 1977; 4)

Görüldüğü üzere Gökalp sosyolojisi genel olarak pozitivist- evrimci sosyoloji anlayışının temel özelliklerine sahiptir. Gökalp Durkheim'ın bir toplumun incelenmesi için gerekli gördüğü bütün kuralları kabul etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

GÖKALP SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM DİN VE SİYASET

A.Gökalp ve Siyaset

Gökalp'in bir düşünür olarak kendine verdiği en önemli görevlerden biri de siyasi müçtehitliktir. Siyasi bir müçtehid olarak yapılmasını elzem gördüğü ilk şey ise yeni rejimi milli bir zemine oturtmaktır. İmparatorluktan ulus devlet yapısına geçiş süreci dönemin şartları da düşünüldüğünde kolay bir süreç olmamıştır. Gökalp özellikle bu karışık ortamda siyasi anlamda düzenin sağlanmasının önemine dikkat çeker. Ona göre yeni düzende herkes özgürlük iddiası ile her aklına geleni söylemekten ziyade toplum çevresinde konuşulan siyasi icmaya uymalıdır. (Korkmaz, 1994; 93)

Gökalp'in siyaset ile ilgili geliştirdiği iki kavram vardır. Siyasi icma ve siyasi itizal. Toplumda her birey istediği siyasal görüşe katılabilir. Fakat siyasi görüş sahibi olmak ile siyasi müçtehid olmak aynı şey değildir. Siyasi icma ise siyasi müçtehidlerin fikir birliği ile ortaya çıkar. Siyasi icmanın sağlanması için Gökalp'in teklifi ise her sene İttihat ve Terakki Cemiyetinin il merkezlerinden her biri merkeze en yetenekli ve zeki üyesini göndermesi ve bu kişiler siyasi müçtehid kabul edilmesidir. Bunların verdiği kararlar da siyasi icma niteliğinde olacaktır.(Gökalp, 1976; 115) Siyasi icmaya uymayan grup ve kişiler ise Mutezili kabul edilecektir.

Gökalp yeni devletin yönetim şeklinin demokrat olması gerektiğini söyler, fakat yukarıdaki ifadelerden yola çıkarak, Heyd bunun klasik manada bir demokrasi olmadığını çıkarır. Bu sistemde klasik demokrasi anlayışında olduğu gibi iktidar

doğrudan halkta değildir, milleti temsil eden seçkinlerdir. (Heyd, 1980; 97) Parla ise Gökalp sosyolojisinde seçkinlerin önemli bir yeri olduğunu, Gökalp'in siyaset ve iktisat alanında devletçiliği geçici bir süre için de olsa kapsayıcı bir partinin yönetimine verdiğini kabul eder. Fakat Gökalp'in bu yaklaşımı Cumhuriyetin sonraki dönemlerindeki tek partili ve otoriter yöntemin kaynağı sayılamayacağını da belirtir. (Parla, 1993; 167)

Gökalp'in siyaset teorisinde dikkat çeken başka bir husus da, kullanılan kavramların dini niteliğidir. Gökalp için siyaset toplumu birleştirmek yolunda bir araçtır. Bu yüzden dini kavramların birleştiriciliğini kullanmış olabilir. Gökalp'in siyaset alanında çoğulculuğa karşıt bir tavır alması da o dönemde siyasetin birleştiriciliğine ihtiyac, olduğunu düşünmesinden kaynaklanıyor olabilir. (Ersal, 2012; 282)

Gökalp'e göre siyasetle, ilmi düşünce arasında bir bağ vardır. Yani bir toplumdaki siyasi sistemler ile ilmi düşünce biçimi arasına paralellik görülür. Örneğin, orta çağda skolastik düşünce sisteminin yanında, emperyalist bir siyaset anlayışı vardır. Bu iki sisteme baktığımızda görürüz ki skolastik düşüncede, emperyalizm de harici bir otoriteye bağlıdır. Bu çağda düşünce sistemi, yönetim şeklini destekler niteliktedir. Günümüze gelince ise artık emperyal yapılar yok olup yerine özgürlükçü ve eşitlikçi ulus-devletler kurulduğuna göre, ilmi düşünce de siyasi sistemle uyumlu olarak modern bilimsel düşünce şeklini alacaktır. (Gökalp, 1977; 31) Burada dikkat çekmek istediğimiz husus siyasi sistemle ilmi düşüncenin uyumu, ilim adamlarının siyasete aktif katılımları anlamına gelmez. Bilim insanlarının görevi mevcut mefkurelere uygun siyasi sistemleri destekleyecek ilmi faaliyetlerde bulunmaktır.

Gökalp'in eleştirildiği hususlardan birisi de burada ortaya çıkıyor. Gökalp bilim insanlarının aktif siyasetten uzak durmalarını tavsiye eder fakat kendisi gençlik yıllarından beri İttihat ve Terakki partisinin aktif üyelerinden biridir. Fakat, Gökalp'in aktif parti üyeliğini değerlendirirken, yaşadığı dönem şartlarını göz ardı etmemek gerekir. Gökalp'in siyasi hayata yakınlığı, fikirlerini uygulama hususunda siyasetten yararlanmak içindir, yani bir yerde Gökalp siyaseti ilme alet etmiştir.

Kurulan yeni devletin hukuk, aile, siyaset, ahlak gibi birçok hususta ilmi temellere ihtiyacı vardı. Gökalp İttihat ve Terakki Cemiyetine bu ilmi çerçeveyi sağlayan kişidir. Kanaatimizce Gökalp'in siyaset hayatından maddi bir beklentisi yoktur ki zamanında kendisine teklif edilen bakanlık görevini de reddetmiştir.

Kazım Nami'nin Gökalp'ten yaptığı nakilde, Gökalp'in bu husustaki endişelerini gösterir. “Aman Kazım Nami, dedi, dikkat edin, ocaklar siyasal parti olmasın. Bak ben bugün memleketime en büyük hizmetleri görebilecekken, hiçbir şey yapamıyordum; çünkü yıllarca bir siyasal partinin üyeliğinde bulundum. Ben de onunla birlikte düştüm; kımıldayamayacak bir duruma geldim. (Duru, 1975; 183) Gökalp siyasetle olan münasebetinin kendine verdiği zararın fakındadır, fakat bu münasebet sayesinde yerleştirdiği değerleri de görmektedir.

İttihat ve terakkinin yaptığı yeniliklerin çoğunda Gökalp'in izi vardır. Darülfünun'un kurulması, hukuk ve eğitim sisteminin birleştirilmesi, aile kararnamesinin hazırlanması, kütüphanelerin düzenlenmesi hepsi Gökalp'in çabaları sonucu gerçekleşmiştir. Gökalp siyaset alanında yaptığı bu yeniliklerin fikri temellerini ise Türk Yurdu, İslam Mecmuası gibi dergilerde açıklıyordu. Gökalp siyasete aktif katılımı dolayısıyla eleştirilse de, sırf bu siyasi katılım sayesinde bir çoğu teoride kalacak fikirler uygulanma fırsatı yakalamıştır. (Ağaoğlu, 2015; 22)

Gökalp, ilimin tek amacının ilim olabileceğini söyler. Bu yüzden ilim adamlarının aktif siyaset yapmamalarını tavsiye eder. Gökalp dine de aynı şekilde bakar. Dinin başka bir amaç için aracı olmaması gerekir. Gökalp'in din teorisi zaten özellikle siyaset ve din arasına mesafe koymak çerçevesinde gelişir. Gökalp, hüsün, kubh, diyanet, kaza ayrımları dini alanı siyasi alandan soyutlamak için çizilen kavramsal çerçevenin parçalarıdır. (Gökalp, 1981; 44)

Gökalp birçok batılılaşma yanlısının aksine dine sosyal bir kurum olarak büyük önem verir. O dinsiz bir toplumun olamayacağını düşünür. Dinin toptan bir kenara atılması toplumsal olarak mümkün değildir, dini yok saymaya yönelik her hareket, ancak dini hurafelerin çoğalmasına, dini hayatın ve dolayısıyla toplumsal hayatın bozulmasına neden olur. (Topçu, 1969; 45)

Gökalp'e göre din toplumsal varlığını devam ettirmekle beraber siyasi ve hukuki alandan ayrılmalıdır. Onun din teorisinin temelinde de bu vardır. Şimdi Gökalp'in din hakkındaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

B. Gökalp ve Din

Bu bölümde Gökalp'in din ile ilgili görüşlerini incelemeye çalışacağız. Gökalp'in düşünce hayatında ve sosyolojik açıklamalarında dinin büyük bir önemi vardır. Fakat belirtmeliyiz ki Gökalp'in sisteminde din ile ilgili konuları birbirinden ayırmak oldukça güç gibi gözükmektedir. Bununla birlikte konunun bütünlüğünü koruyarak bir tasnif yapmaya çalışılacaktır.

Öncelikle bilinmelidir ki Gökalp'in din olgusuna yaklaşımında aldığı eğitimin büyük etkisi vardır. Özellikle babası Tefik Efendi oğlunun çağdaş batı ilimleri ile birlikte, milli ve dini değerleri de öğrenmesini istemiştir. Bir arkadaşı ile oğlu Ziya'nın eğitimi hakkında konuşurken söylediklerini Gökalp şöyle anlatır: “Gençlerimiz bir taraftan Fransızca'yı, diğer taraftan Arapça ve Farisiyi iyi öğrenmeli! Ondan sonra hem Garp ilimlerine, hem şark bilgilerine mükemmelen vakıf olmalı! Sonra da, bunların mukayese ve telifiyle milletimizin muhtaç olduğu büyük hakikatleri meydana çıkarmalıdır.” (Gökalp, 1982; 97) Gökalp'in babasının vasiyeti olarak aktardığı bu anlayış, Gökalp sosyolojisinin her alanında kendini göstermektedir.

Gökalp'in toplumsal değerler sıralamasında din birinci sıradadır. Diğer değerler önem sırasına göre ahlaki, bedii, ilmi ve ekonomik değerlerdir. (Gökalp, 2009; 74) Gökalp'in sıralamasında ilk iki değer din ve ahlaktır. Zaten bu iki değer de birbirleriyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Dini en çok kuvvetlendirdiği değerlerin başında ahlaki değerler vardır. Gökalp'e göre manevi ve duygusal uyumu sağlayan, ortak bir

kudsiyeti paylaşan toplumlar ilerleyen süreçte diğer bedii, ilmi ve ekonomik değerleri her halükarda oluştururlar.

Gökalp dini hayatın özellikle doğu kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu farkındadır. Batıda her şeyin kaynağı fen ve bilimken, doğuda bu kaynak dindir. Doğu medeniyetinin düşünce ve duyguları dinle bağlantılıdır. (Gökalp, 1976; 79)

Gökalp İslamın dışında bir Türklük düşünemez. Fakat onun din anlayışı klasik görüşten biraz farklıdır. O dini daha çok manevi bir dayanak olarak görür. Onun din anlayışı biraz daha tasavvufidir. Gökalp medreselerle verilen eğitimle birlikte tamamen kuru bilgiler sistemi haline gelen din anlayışına karşıdır. Kemikleşmiş kurallar dinin bugünle uyumuna engel olur. Gökalp ise İslam dininin güncel bir din olduğunu ısrarla belirtir, bu güncelliği yakalamanın yolu ise dinin hurafelerden temizlenmesidir. (Ağaoğlu, 2015; 35)

Gökalp'in toplumsal sisteminde dinin yeri Durkheim çizgisindedir. Din toplumsal vicdanın bir yansıması gibidir. Fakat Gökalp'in din anlayışı Durkheim'dan önemli bir hususta ayrılır. Gökalp ilkel kabile dinleri ile tek tanrılı ümmet dinlerini birbirinden ayırır. İlkel kabile dinleri tamamen toplumsal vicdanın bir yansımasıdır. Fakat ümmet dinlerinin tamamen toplumun ürünü olduğunu söylemek mümkün değildir. İslamın Allah tarafından bildirilmiş değişmez, kutsal kuralları vardır. Fakat Gökalp evrimci bir bakış açısına sahiptir. Dinin ilahi kuralları değişime konu olmasada, diğer kurallar tekamül sürecinde değişime uğramaya açıktır. (Günay, 1989; 225)

Durkheim'da gördüğümüz kutsal-profan ayrımı Gökalp'te de görürüz. Gördüğümüz kadarıyla Gökalp'te, bu ayrım dinin toplumsallığıyla ilgilidir. Dinin amaçlarından biri de bu iki alanın birbirine temas etmesini engellemektir. Her dini sistemede bulunan ibadetlerin temel amacı da budur. Kişiyi maddi dünyadan arındırıp kutsala yakınlaştırmak ibadetlerin temel amacıdır. Bu anlamda ibadetler de ikiye ayrılır. Müsbet ve menfi ibadetler. Menfi ibadetlerin temel amacı insanı bireysellikten uzak tutmaktır. İnsanı yemek, içmek, konuşmak, giyinmek gibi hoş giden şeylerden uzak tutar. (Gökalp, 1981; 51-52) Müsbet ayinler de aynı şekilde

kişiyi ferdiyetten uzak tutup, toplumsallaştırman ibadetlerdendir. Beş vakit namaz, cuma namazı, bayram namazı gibi ibadetler müsbet ibadetlerdir. Gökalp'in bu açıklamalardan kastettiği, kutsallığın fert halinde bulunmayacağıdır. (Gökalp, 1981; 57) Sonuç olarak, menfi ibadetler de müsbet ibadetler de insanı bireysellikten uzak tutmayı amaçlamaktadır.

Genel olarak baktığımızda Gökalp'in din anlayışı, dini yapının toplumsallığı ile ilgilidir. İslam insanların sadece ahiret mutluluğu ile değil, dünya mutluluğu ile de ilgilidir. Fakat, insanların zahidane hayat tarzına gösterdiği iltifat müslüman toplumlardaki ekonomik ve düşünsel gerilemenin temel nedeni olmuştur.

Gökalp'e göre bu gerilemenin nedeni, dini hayatta işbölümü ve ihtisaslaşmanın gerçekleşmemesidir. Zahitler ve fakihler kendi alanlarında uzmanlaşmaya gidememiştir. Bu da ister istemez herkesin kendini zahit ve fakihlere ait sorumluluklara ortak hissetmesine neden olmuştur. Sorun şu ki pratikte herkesin zahidane bir hayat yaşaması mümkün değildir. Bu durumda toplumda din hususunda bir ciddiyetsizlik, taassup ve riyanın artmasına neden olur. (Gökalp, 1981; 122) Bilakis İslam zahitlik değildir. İslam musiki, resim, heykel, dans vb. Alanlarda geri çekilmesinin nedeni din değildir. Dine gereksiz yere eklenen zahitliktir. Din artık toplumumuzda bu dünyayı kötüleme ve karamsarlık halini almıştır. Bu durum ise en çok kadın ve çocukları etkilemiştir, baskılar insanlara gülmeyi unutturmuştur. (Göksel, 1968; 92)

Gökalp, Marx'ın aksine din ve diğer toplumsal olgular arasında sıkı bir bağ görür. Dini alanda işbölümü ve ihtisaslaşma talepleri de burdan kaynaklanır. Ona göre din bir toplumun yapısını etkileyebilir fakat aynı şekilde toplum da dinin yaşanış ve algılanış şeklini değiştirebilir. Gökalp'in dini ıslahatları modern toplum tipine yani ulus-devlet yapısına uygun bir din anlayışı geliştirmek üzerinedir.

Toplumsal tipler ile dinin yaptığı toplumsal hizmetler arasındaki sıkı bir bağ vardır. İlkel topluluklarda dini otorite toplumun her alanını kaplar, fakat modern toplumlarda ekonomi, siyaset, hukuk gibi toplumsal kurumların hepsi kendi alanlarına çekilirler. Din de toplumsal kurumlardaki bu ihtisaslaşmadan muaf

değildir. (Gökalp, 1985; 95) Gökalp iptidai topluluklardaki din kurumunun, modern toplumlar için özenilecek bir şey olmadığını düşünür. Tarihi evrim süreci içerisinde dinin de, toplumsal değişimlere ayak uydurabilecek bir nitelikte olmalıdır.

Gökalp'in dini ihtisaslaşma ve işbölümü teklifleri laik devlet sistemine geçişte güçlü, bilimsel ve sosyolojik bir temel oluşturmuştur. Gökalp'in bu teklifi beklendiği gibi dönemin İslamcı düşünürleri tarafından şiddetli eleştiriler almıştır. Gökalp dinsizlik, halkın dini değerlerine hakaret gibi birçok ithamla karşı karşıya kalmıştır. (Heyd, 1980; 59)

Osmanlı'nın teokratik devlet yapısında din ile siyaset iç içedir. Gökalp'in din teorisi ise teokratik siyasi düzene tamamen karşıdır. Onun din teorisinin iki temel amacı vardır önce dini siyasetten sonra dini doğu medeniyetinden ayırmak. (Heyd, 1980; 65) Din alanındaki bu tekliflere gelen sert eleştiriler o günün şartları düşünüldüğünde normaldir. Gökalp'in fıkıh usulüne yardımcı olarak teklif ettiği içtimai usul-i fıkıh ilmi, hilafet teorisi, ümmet anlayışı, başta İzmirli İsmail Hakkı tarafından olmak üzere çokça eleştirilmiştir.

Bizim gördüğümüz kadarıyla Gökalp gelen bu tepkilerden memnundur. Ona göre yapılan münakaşalar, tartışılan konunun kapalı alanlarının açıklanması için oldukça faydalı olmaktadır. Fikir özgürlüğünün şiddetli bir savunucusu olan Gökalp bu tür ilmi tartışmalardan gayet memnundur. Hatta kendisi yapılan değişikliklere dini cepheden gelen tepkilerin nedeninin, bu değişikliklerin yeterince izah edilmemesine bağlar. Yapılan münakaşalar sayesinde ise kapalı kalan noktalar anlaşılabilir hale gelmektedir. (Gökalp, 1977; 106)

Sonuç olarak kısaca diyebiliriz ki Gökalp'in din teorisi temelde din ve siyaset arasındaki ilişkilerin yeniden yapılandırılması ile alakalıdır. Biz de tartışma konusu olan bazı dini kavramlar üzerinden Gökalp'in din teorisine biraz daha yakından bakmaya çalışacağız.

1. Tasavvuf ve Din

Gökalp yeni Türkiye'yi modern bir ulus devleti olarak görür. Türk ulusu artık modern bilimin yöntemleri ile yoluna devam edecektir. Fakat, Gökalp'in modern toplumu dinsiz bir toplum değildir. O dini toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olarak görür. Dini hayatın yoğun yaşandığı tasavvufi hayat da bu sebeple Gökalp'in özel ilgisini çekmiştir. Gökalp'in tasavvufa olan özel ilgisi bu alanın tekamülcü yapısıdır. Mutasavvıf tekamülcü olduğu için hiç bir makamda sabit duramaz, daima ilerleme peşindedir. Bu yaklaşım Gökalp'in tekamülcü anlayışıyla uyum içerisindedir.

Tasavvufta amaç Allah'a ya da ideal kabul edilen şeye ulaşmaktır. Sufinin hedefi kendini aşarak Allah'la bir olmaktır. Sufi bu amaç uğrunda hayatı boyunca nefsinin olgunlaştırma mücadelesi verir. Sufi nefsin arzularına karşı direnmeye çalışır, irade ile arzu ve ihtiras arasında süregelen savaşın içerisindedir. Bu savaş daima devam eder, bu sebeple sufiler sürekli bir hareket ve ilerleme içerisindedir. (Peker, 1993; 45) Tasavvufi hayatın bu hareketliliği Gökalp'in ilerlemeci anlayışıyla uyum içerisindedir.

Gökalp'e göre ilim elde ettiği bulgularla hayatımızda bir çok kolaylıklar sağlar. Fakat insanın bütün duygularını tatmin edemez. Şayet edebilseydi zamanla insan toplumlarında insan üstü bir güce inanma isteği yok olur giderdi. Bu sebeple ilmin bu eksikliğini kapatacak bir kuruma ihtiyaç vardır, o da dindir. İlim insana tedbir öğretir, ortaya çıkardığı gerçeklerle insanı rahatlattığı kadar huzursuz da eder. Din bu huzursuzluğun karşısında tevekkül ve huzur yaratır. Kısaca, din bir anlamda ilmin zaruri bir sonucudur. (Gökalp, 1976; 100) Dini hayatın toplumsal yaşamda ilmi bir zorunluluk olduğunu vurgulayan Gökalp'in ilgisi buradan dini hayatın en yoğun yaşandığı tasavvuf alanına geçer.

Gökalp tasavvufu “mahsusat alemine hakiki bir mevcudiyet isnat etmeyen muhtelif mesleklere şamil umumi bir unvan” olarak tanımlar. (Gökalp, 1982; 14)

Gökalp'in tasavvuf düşüncesi iki önemli düşünürün etkisindedir. Alfred Fouillee ve Muhyiddin Arabi. Gökalp Fouillee'nin kuvvet fikir nazariyesi ile Muhittin Arabi'nin tasavvufi görüşlerini telif etmeye çalışmıştır.

Muhittin Arabi'nin tasavvufi yaklaşımında “ayanı sabite” kavramı Gökalp'in dikkatini çeker. Ayanı sabite ise “varlıkların modelleri ve kalıplarıdır. Belli bir şeyin şekli, çeşitli ve değişik aynalara aynı anda farklı biçimlerde yansiyarak bir çokluk meydana getirdiği gibi, bir ayna durumundaki ayanı sabiteye akseden Hakkı'nın varlığı da böyle bir çokluk meydana getirir.”(Uludağ, 1991; 199) Ayanı sabite bütün varlıklara şekil veren bir kalıptır ama hiçbir zaman dış alemde yoktur. Gökalp ayanı sabite kavramını mefkurenin karşılığı olarak görür. Mefkurelerde hayatımızı şekillendiren değerlerdir fakat bunları dış dünyada göremeyiz tıpkı ayanı sabiteler gibi.

Muhittin Arabi'de Fouillee'nin kuvvet fikir nazariyesinden izler taşır. İbn Arabi'nin tasavvuf anlayışında “Ben kulumun zannı üzereyim, bana iyi zanda bulunsun.” hadisi önemli bir yere sahiptir. Gökalp'e göre bunun nedeni zannın kuvvet fikir olmasıdır. Zan pasif düşünceler değildir, iyi zanlar hayatımızı olumlu yönde etkilerken, kötü zanlar hayatımızda etkili olan kötü kuvvetlerdir. Zanlar, düşünceler, inançlar maddi hayata etkisi olmayan ruhi olaylar değildir. Bunlardan da iyi veya kötü kuvvetler doğar.(Gökalp, 1982; 16)

Gökalp Fouillee'den ise kuvvet-fikir kavramını alır. Fouillee'ye göre idealler sadece maddi dünyanın temsilleri olarak tanımlanamazlar. İdeallerin, fiile dökülmelerini sağlayan duyguları ve idrakleri vardır. Yani ideallerin bilinçlenme eğilimleri, maddi dünyayı değiştirme güçleri mevcuttur. (Hayward, 1963; 213) Kuvvet fikir olan idealler sadece soyut ve pasif düşünceler değildir. Bunların aynı zamanda yaratıcı ve yıkıcı güçleri de vardır. Gökalp'in bu anlayıştan çıkardığı, insanın bütün fiilleri ile olması gerekeni, ideali kovalaması, ona ulaşmak için çabalaması gerektiğidir.(Parla, 1993; 85) Gökalp'in mutasavvıflarda sevdiği şeyde budur idealin peşinde koşmak. Mutasavvıflar daimi hareket içerisindedir. Halbuki kelamcı ve fıkıhçılar bunun tam aksine olanı olduğu gibi korumak isterler, düşünceleri sabittir ve tekamüle açık değildir. (Erişirgil, 1984; 80)

Gökalp'i tasavvufa meyilli olmasında bir başka neden de onun bireyden ziyade topluma verdiği önemdir. Gökalp bireyin toplumla kaynaşmasını, bir olmasını ister. Birey yeri geldiğinde toplum için kendini feda edebilmelidir. Tasavvufta takipçilerini ferdiyetten uzaklaştırmak ister. Bir çok tasavvufi ritüelin amacı nefis terbiyesidir. (Heyd, 1980; 38) Tasavvufun aşkın bir tanrıya katılma arzusu, Gökalp'in solidarist toplum modeline uygun bir yaklaşımdır.

Gökalp'in tasavvufa olan ilgisi onun insan anlayışıyla da ilgilidir. Gökalp iki tür temel insan telakkisinden bahseder. Maddeci ve ruhçu insan telakkileri. Maddeci görüş insanı tamamen bir makine olarak görür, insan tamamen dış güçlerin etkisinde bir varlıktır. Ruhçu görüş insanın bedeninin yanında bir de ruhu olduğunu savunur. Beden maddi aleme aittir, ruh ise madde aleminin üstündedir. Bir insanın kendisi hakkındaki düşüncesinde kabul ettiği insan telakkisine bağlıdır. İnsan kendini iradesiz, istikbalsiz görürse gerçekten iradesiz ve istikbalsiz olur. İnsanın kendisi hakkındaki her görüşü bir kuvvet fikirdir.(Gökalp, 2009; 25) Kuvvet fikirler ki Gökalp bunları mefkureler olarak görür, insana, topluma ümit verir.

Gökalp her ne kadar tasavvufu faydalı bir kurum olarak görse de, mevcut şartlar altında bu kurumun istenilen hizmeti veremediğini düşünür ve tekkelerin ıslahı için önerilerde bulunur. Önceliklere tekkelerin yönetimi ehil insanlara verilmelidir. Bu ehliyyette gayet açık bir sistemle yeterlilik sınavı ile tespit edilmelidir. Tekkelerin yönetimi zahiri ve batını ilimlerde yeterliliği sınavla kanıtlanmış kişilere bırakılmalıdır. Tekkelerin eğitimi öncelikle insanların ahlakını güzelleştirmeye odaklanmalıdır. Bir diğer hususta Gökalp'e göre tekke eğitiminin standart olmaması gerekir. İleri derece ilimler ancak yetenekli ve eğitilmiş öğrencilere verilmelidir ki bu yolla bazı cahil öğrencilerin sapkın yollara düşmeleri de engellenir. Tekkelerin ıslahı hem toplumun ahlaki değerlerinin iyileştirilmesini hem de sapkın fırkaların faaliyetlerinin azalmasını sağlar. (Gökalp, 1976; 86-87)

Gördüğümüz kadarı ile Gökalp dini hayatı toplumun ayrılmaz bir parçası olarak görmüş ve dini hayatın kontrolüne önem vermiştir. Dini alana siyasi veya hukuki bir yaptırımı kabul etmeyen Gökalp, bu kontrolü devletin vereceği din eğitimi ve tekkelerin yönetimi hususundaki teklifleri ile sağlamaya çalışmıştır.

Gökalp dini hayatta en etkili kurumlardan olan tekkelerin ve tasavvufi hayatın karşısında değildir. Bu kurumların ıslahı ile topluma dini hizmet vermeye devam edebileceğine inanır.

2. Ümmet ve Hilafet Kurumları

Osmanlı devleti yüzyıllarca İslam ümmetinin liderliğini yapmış bir imparatorluktu. Fakat yirminci yüzyılda tüm dünyayı saran ulusçuluk fikri müslümanların ümmet yapısına olan bağlılıklarını yıkmaya başladı. Müslüman toplumlar ümmet yapısına bağlılıkları ve uluslarına olan aidiyetleri arasında sıkıştı.

Ulusçuluk akımı ilk defa Avrupada çıkmıştır. Fakat bu akımın batıda ortaya çıkışı halk temellidir. Avrupalı aydınlar da kilise ve sosyal sınıflara bir tepki olarak bu akımı hızlandırmışlardır. Fakat, ulusalcılığın doğu toplumlarına girişi doğal bir sürecin sonucunda gelişmemiştir. Osmanlının zayıflaması ile başlayan ve yıkılması ile son bulan süreçte İslam coğrafyasının bir çok bölümü Avrupa sömürgesi haline gelmiştir. Bu toplumların Batının teknolojilerine karşı koyması ve bu sahada batı ile mücadeleye girmesi ise mümkün değildir. Bu sebeple doğu coğrafyanın aydınları batı sömürgesine son vermek için Avrupayı kendi silahı, milliyetçilik ile vurmak istemiştir. Ulusçuluk fikri doğu toplumlarındaki batılı aydınlar tarafından bu amaçla yayılmaya başlamıştır. Milliyetçilik doğal sürecin bir sonucu olarak değil, istilacı Batıya karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Avrupa da ulusçuluk fikri beraberinde sekülerleşmeyi getirirken, doğu toplumlarında bu akımın hala dini bir tarafının olması bu sebeptir. (Ahsen: 1995, s. 43)

Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde özellikle Sultan Abdülhamit tarafından ümmet siyaseti izlenmiştir. Fakat, Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ve daha sonraki dönemlerde islam üzerinden başarılı bir siyaset izlenemeyeceği bir çokları tarafından anlaşılmıştır. Özellikle Arapların İngilizlerle işbirliğine girişmesi ümmet bilincinin siyasi bir geçerliliğinin kalmadığını göstermiştir.

Bu durum Gökalp'in düşünce hayatında da kırılmalar yaratmıştır. Gökalp ilk yıllarda vatanseverliği desteklemek için dinden yararlanmıştır. Trablusgarp'da İtalyanlarla yürütülen savaş, Balkanlarda diğer Hıristiyan toplumların ayaklanması ve onlara karşı girişilen mücadele, Doğuda Ermenilere karşı süren mücadele, Gökalp'in Hıristiyan kimliği ile ön plana çıkan Avrupaya karşı ümmet politikası izlemesine sebep olmuştur. (Heyd, 1980; 72) Fakat sonraki süreçte Halifenin cihat çağrısının etkisizliği, Arnavutların isyanı, Arapların ihaneti Gökalp'in ümmet birliğinden ve İslamcılık düşüncesinden uzaklaşmasına neden olmuştur.

Gökalp ümmet yapısının asıl amacını tespit için öncelikle Hz. Peygamber dönemine gider ve ümmet kurumunun İslamın ilk yıllarından beri siyasi bir yapı olmaktan uzak olduğunu belirtir. Gökalp'e göre Hz. Muhammed zamanındaki siyasi ve toplumsal şartlar bu karışıklığa neden olmuştur. Şöyle ki Hz. Muhammed peygamberliğinin ilk yıllarında İran, Mısır, Habeş krallıklarına mektuplar göndererek bu krallıkları İslama davet etmiştir. Hz. Muhammed bu krallardan siyasi hükümdarlıklarından vazgeçmelerini istememiştir, sadece İslam dinine katılmaları için davette bulunmuştur. Eğer bu krallar daveti kabul etseydi, her millet siyasetçe müstakil olacaktı. Ümmet kurumunda bu krallıkları birbirine bağlayan yapı olacaktı ki bu yapı da bizzat Hz. Peygamber tarafından temsil edilecekti. (Gökalp: 2010, s41) Fakat kralların daveti kabul etmemesi ve mevcut Arap toplumunda güçlü siyasi bir yapılanmanın olmaması devlet başkanlığı ve ümmet liderliğinin tek bir bireyde birleşmesine sebep olmuştur. Hz. Muhammed'in vefatıyla da bu kurum kuşatıcılığını kaybetmiş, ümmet anlayışı ve bu anlayışın göstergesi olan eşitlik anlayışı yok olmuş yerine Arap kavmiyetçiliği ikame edilmiştir. (Gökalp, 1977; 49)

Gökalp ümmet devrinin bittişini sosyolojik açıklamalar getirir. Ona göre toplumlar ilerleme sürecinde ümmet devrinden geçerek millet devrine geçer. Batıdaki milliyet hareketi de kendi kendine ortaya çıkmış bir hareket değildir. Batı toplumları da uzun süre ümmet devri yaşamış akabinde gerçekleşen gelişmelerle milli şuur ortaya çıkmıştır. Şimdi doğu toplumları içinde de ulusçuluk akımı uyanmıştır. Bunun önünde durmak, ümmet devrinde takılı kalmak mümkün değildir. Gökalp'e göre ulus yapılanmasına geçen toplum artık ümmet yapısının kurumlarını

bünyesinde barındırmamalıdır. Bir toplum ait olduğu toplum tipine ait kurumlarıyla sağlıklı bir yapı oluşturabilir. Demek istediğimiz, ümmet devrini bitirip millet devrine geçmiş bir toplum hala eski müesseselere tutunma çabası içinde olmamalıdır.(Metehan, 1994; 52)

Şu hususu da belirtmek gerekir ki Gökalp millet devrinde ümmet yapılanmasının tamamen ortadan kalkacağına kabul etmez. Ona göre ümmet yapılanması toplumsal vicdanda hala bir yere sahiptir. Öyle ki milletleri bir olan toplumlar eğer dinleri ayrı ise bir araya gelemezler, aynı şekilde ümmetleri bir olduğu sürece farklı milletler bir araya gelebilirler. Burada Gökalp'i yanlış anlamamak gerekir, Gökalp'in varlığını tasvip ettiği ümmet yapısı siyasi bir organizasyon değildir, tamamen kültürelidir. Gökalp bu anlamda, İslam ülkelerinin, ortak ıstılahlar kullanmasını, ortak bir İslam terbiyesi kurmasını, farklı ülkelerin müftüleri arasında bir iletişim olmasını gerekli görür. Gökalp ümmet yapısına tekke ve tarikatleri dahil etmez. Çünkü İslam akla dayalı, özgürlükçü ve taklitçilikten uzak bir dindir. Bu yüzden ümmet yapısında medreseler ön planda olmalıdır. İslam ümmetinin birliği tekkelerin değil medreselerin birliğidir.(Güngör, 1993; 57)

Gökalp'te ümmet, bütün müslüman ülkeler arasında genel bir uyumun olmasını sağlayan kültürel bir yapıdır. Bu uyumun sağlanması için de Gökalp öncelikle eğitime önem verir. Dini teşkilatın düzeltilmesi için öncelikle medreselerin düzeltilmesi daha sonra bu medreselerin diğer islam ülkelerindeki medreseler ile uyumlu hale getirilmesi gerekir. Çünkü İslamdaki ümmet yapılanması Hıristiyanlığın aksine hükümet tarzında bir yapılanma değildir. Hıristiyanlıkta kilise ön plana çıkarken, İslamiyette medreseler ön plandadır. Medreseler herkese açıktır, bu yüzden İslamda ruhban sınıfı yoktur. (Gökalp, 2009; 85)

Gökalp'in ülke için bir de ümmet politikası vardır. Beş maddelik ümmet politikasında islam ülkeleri arasında alfabe, ıstılah ve eğitim birliğini, İslamın simgesi hilalin korunmasını ve müftü teşkilatları arasında iletişim gerekliliğini vurgular. (Türkdoğan, 2015; 92)

Gökalp'in bu tekliflerinin hiçbiri gerçekleşme fırsatı bulamamıştır. Gökalp'in Arap alfabesinin muhafazası tavsiyesi de etkili olmamış 1928 senesinde Latin alfabesine geçilmiştir. Harf inkılabı Türkiye tarihinde tartışmalı konulardan biridir. Örneğin, Güngör, harf devrimini Türk düşünce tarihindeki en büyük kesinti olarak görmüştür. Ona göre Cumhuriyetin ilanı ile yeni rejime uygun nesil yetiştirmek ve Osmanlı kültürünün etkisini en aza indirmek için bu devrim gerçekleştirilmiştir. (Güngör, 1993; 299) Kanaatimizce Gökalp'in Arap alfabesinin muhafaza etmek istemesi sadece ümmet birliği için değil, Güngörün de belirttiği nesiller arası bir kırılmayı engellemek için olabilir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi ümmet kavramı eşitlikçidir. Bütün Müslümanlar dili, rengi ne olursa olsun kardeşdir. Bu nedenle ümmet yapısı içerisinde toplumsal katlar belli değildir. Bu yapı farklılaşmayı engeller. Farklılaşmış toplumlardaki çeşitli roller, İslam dünyasında dinin kapsamı içerisinde kalmıştır. Bu durumda ümmet anlayışının İslam toplumlarında işbölümünün oluşmasını engellemesine neden olmuştur. Tabiki İslam toplumları arasında da yardımlaşma vardır, fakat bu Gökalp'in kastettiği manada bir işbölümü değildir. Dini alanın bu kapsayıcılığı dini değerlerin bir çoğunun norm halini almasına da neden olmuştur. Kişisel tercihlere verilen alan gittikçe daralmıştır. Bu durumda birey herhangi bir karar vereceğinden vicdanından ziyade etrafına ve diğerlerinin yaptıklarına bakmaya başlamıştır. (Mardin, 2016; 76-78)

Ümmet yapısının eşitlikçi tavrı, ulusçuluk akımına en sert tepkilerden birinin İslamcı çevreden gelmesine neden olmuştur. Yine bu yapının genelliği, işbölümünün gelişmemesinin en büyük nedeni olmuştur. Gökalp, ümmet dayanışmasını modern işbölümü kapsamına sokmaz. Ona göre işbölümü ulus devlet yapısının bir sonucudur. Gökalp'e göre toplumlar arasındaki diğer yardımlaşmalar işbölümü değil, toplumların karşılıklı birbirinden yararlanmasıdır. Gökalp her ne kadar klasik ümmet anlayışının eksikliklerinden bahsetse de ümmet yapısının tamamen gereksiz olduğunu düşünmez.

Gökalp'in Türk ulusunun artık Batı medeniyetine girmesi gerektiği konusunda hiç bir şüphesi yoktur. Fakat, onu diğer modernleşme yanlılarından ayıran

hususlar vardır. Bunlardan birisi yukarıda da belirttiğimiz gibi Gökalp'e göre Türk ulusunun İslam ümmeti ile bağlarının kesilmemesi gerekir. Gökalp'i diğer batıcılardan ayıran bir diğer hususta hilafet konusundaki görüşleridir. Hilafet mekanizması modern Türk devlet yapısına uygundur ve bu kurumun, hilafet yapısında bazı değişiklikler yapılmak kaydıyla, devam ettirilmesi gerekir.

Gökalp'e göre halife imam-ı kübradır. Fakat, bu kurumun siyasi liderlikle birleşmesi bir felakettir. Osmanlı tecrübesi de Gökalp'e göre bunu gösterir. Yavuz Sultan Selim'in zamanında halifelik ve sultanlığın bir kişide birleşmiş ve bu gerileme sürecinin tetikçisi olmuştur. Fakat, bugün için siyasi güçten arındırılmış hilafet Türkiye Cumhuriyetinin yapısı ile çatışmaz. (Ersal, 2012; 290) Gökalp'in Türkiye için uygun gördüğü hilafet tipini belirlemek için bir hilafet tipolojisi geliştirir.

O hilafeti dört tipte inceler. Hilafetin birinci şekli halife sultanlardır ki bunlar ilk dört halife ile sınırlıdır. Daha sonra sultan halifeler gelir. Bunlar Abbasi ve Emevi dönemi halifeleridir. Bu dönemde halifelik sultanlığın gerisinde kalmıştır, siyasi liderlik ön plana çıkmıştır. Üçüncü halife tipi ise bağımsız halifelerdir. Abbasilerin yıkılması ile Mısır, Bağdat gibi merkezlerde var olan halifelerdir. Dördüncü tip ise Gökalp'e göre modern döneme ait halifelik sistemidir, bu sistemde halife siyasetten arınmıştır fakat dini bir teşkilatlanmanın başıdır. Bu halifelik bugün için idealdir. (Gökalp, 2010; 58-59)

Osmanlı döneminde hilafet ve devlet tek bir bireyde toplanmıştır. Laik yönetici sultan ve müslümanlığın başı halife olma vasfı Osmanlı padişahlarında birleşmiştir. Gökalp hilafet teorisinde halifenin sultanlık vasfını alır. Hilafet makamı sadece müslümanları temsil eden, siyasi yaptırımları olmayan bir makamdır.

Gökalp'in teorisinde, en küçük mahalle mescidi, camiye, cami de kasabanın asıl cami, cami-i kebir'e bağlanacak ve bunun başında da müftü olacaktır. Ülkenin tüm müftüleri ise Şeyhülislamla bağlanacaktır. Şeyhülislam ve bu makamın diğer ülkelerdeki temsilcileri ise ümmetin başı halifeye bağlı olacaktır. (Heyd, 1979; 110) Bütün müslüman toplumların temsilcisi olan uluslararası bir hilafet makamı teklifi uygulamada kendine yer bulamamıştır. Her ne kadar Gökalp hilafet makamının özü

itibari ile siyasetten uzak olduğunu iddia etse de uygulamada tarih boyunca hilafet ve sultanlık arasında sıkı bir bağ olagelmıştır. Ayrıca, siyasetten uzak bir hilafet yapısı kurulabilse bile, bu yapının yeni Türk devletinin laiklik ilkesine uygunluğu da endişe ve tartışma sebebi olmuştur. Sonuçta, 1924 yılında hilafet meclis tarafından kaldırılmıştır.

C.Fıkıh ve İctimai Usulü Fıkıh

Fıkıh sözlükte “ bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” manasına gelir. Fakih’te “bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse” demektir. Terim olarak ise fıkıh kısaca dinin furuuna, ameli hayata ait bilgileri ve hükümleri ihtiva eden ilim dalının adıdır. Bu anlamda fıkıh ilmihal, hukuk, ekonomi, siyaset, yönetim gibi her alanı kapsamaktadır.(Karaman,1996; 1) Fıkıh usulü ise fıkhi hükümleri elde etme yolları, fıkihtaki akıl yürütmenin mahiyeti ve buna bağlı konular demektir. (Cabiri, 2001; 71) Fıkıh ilminin islam dini içerisindeki önemi tartışılmayacak kadar açıktır. Fıkıh, bir müslümanın hayatının bütün alanlarının sınırlarını çizen bir ilimdir. Fakat fıkıh usulü de en az fıkıh kadar belki ondan da fazla önemlidir. Çünkü fıkhın ortaya koyduğu yasalar, fıkıh usulünün tespit ettiği akli kanunlar aracılığıyla oluşturulur. Fıkıh Usulü tarihine baktığımızda bu alanda dönüm noktası olan İmam Şafi görülür. İmam Şafi fıkıh usulünü kanunlaştıran kişidir.

İmam Şafi, kitap ve sünnetten hükümler çıkarma konusunda kanunları, akıl yürütme yöntemlerini sıkı bir şekilde belirlemiştir. Tabiki bu sistemde içtihadın da yeri vardır. O dönemde de toplumsal hayatın getirdiği, mevcut kurullarla çözülmesi mümkün olmayan problemlerin halinde içtihadı başvurulması kaçınılmazdır. Fakat İmam Şafi içtihadı, kıyasa dayanarak hüküm koymak ile sınırlar. (Cabiri: 2001; 118) Kıyas ise “hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek” demektir.(Durusoy, 2002; 529) Tarifinden de anlaşılacağı gibi, kıyas,

fıkıh usulü her yeni meselenin kıyas edileceği geçmiş bir asıl arama çabasına dönüştürmüştür.

Aristo mantığında kıyas önermelerden yapılan bir işlemdir. Bu işleme giren önermeler doğru kabul edilir. Sonuç olarak bu önermelerden de bir önerme çıkar ve o da doğru kabul edilir. (Durusoy, 2002; 525) Aristo'nun bu mantığı fıkıh usulünün oluşmasında büyük rol oynamıştır.

İslam'Din hareketli düşünce hayatının durması skolastik düşüncenin, fikir hayatımıza girmesi ile hız kazandı. Aristo felsefesinin temeli olan kıyas mantığının tek hakikat olarak görülmesi, bizde de kısa zaman içerisinde temsilciler buldu. Skolastik düşüncenin ise iki temel özelliği vardır: şekilcilik ve üstat kabul edilen büyüklerin fikirlerinin tartışılmazlığıdır. Skolastiğin bu özelliklerinin İslam dünyasına girmesi ile dini düşünce kısır döngüye sokulmuştur. (Topçu, 1969; 21) Skolastik düşünce sistemi otoriteye bağlı ve mekaniktir. Müsbet ilimler ise dinamik ve bağımsızdır. Gökalp'e göre modern zihniyet Ortaçağ zihniyetinin düşünce şeklinden arındırılmalıdır. Aynı zamanda nazari aklı ve düşünceyi geliştirmek için bu aklı saran dini kadroculuktan da kurtulmak gerekir. (Akder, 1964; 155)

Gökalp skolastik düşünce etrafında gelişen bu tarz bir fıkıhın ve fıkıh usulünün dini kısırlaştırdığını, dinin toplumsal yaşanabilirliğini yok ettiğini düşünür. Gökalp problemi görmekle kalmaz bir de çözüm önerisi sunar: içtimai usulü fıkıh.

Gökalp'e göre fıkıh iki ayrı temele dayanır. Bunlardan birincisi nass (ayet ve sahih hadis) ikincisi ise örfdür. Fıkıhın nakile dayalı esasları yani ayet ve hadisler değişmeyen esaslardır. Fakat fıkıhın örfe dayanan esasları, insanın ve toplumun geçirdiği değişime uyum sağlar en azından sağlaması gerekir. (Gökalp, 1981; 18) Fıkıhın iki temelinden biri olan nasslar için ilk dönemlerde bir fıkıh usulü sistemi kurulmuş ve ciddi bir literatür oluşturulmuştur. Fakat alimler arasında örf hususunda herhangi bir farkındalık oluşmamıştır. Örflerin toplumlara nasıl etki ettiğini, toplumların değişme sürecinde örfün ne tür değişimlere maruz kaldığını yani örfün usulünü tespit eden ve toplumsal bir usul kuralları sistemi oluşturmaya çalışan biri çıkmamıştır.

Gökalp'in teklifi klasik fıkıh ve fıkıh usulü tarihinin yanında örfün de tarihi ve usulünün incelenmesidir. Gökalp'e göre, bu incelemeyi yapacak olanlar ise fıkıh alimleri ve sosyologlardır. Bu yeni ilmin adı da içtimai usul-i fıkıhtır. Burada belirtmeliyiz ki Gökalp fıkıh ile örfü birbirinden ayrı yapılar olarak görmez. Örf de fıkıh da aynı derece önemlidir. Bunlardan birine eğilip diğerini ihmal etmek toplumun dini hayatını mahveder. Ancak örfün ve fıkıhın tarihi serüvenin paralel bir incelemesi ile dini olan ve olmayan ortaya çıkarılabilir.

Osmanlı toplumunda fıkıh yıllarca sosyal ilişkileri anlamlandıran bir araç olmuştur. Osmanlı tarihinde kelimeler, tasavvuf gibi ilimlerin konumu kimi zaman tartışmaya açılırsa, fıkıh bir ilim dalı olarak asla tartışmaya açılmamıştır. (Şentürk, 2000; 137) Bu sebeple Gökalp'in ileride bahsedeceğimiz fıkıh teorisi birçok kesim tarafından şiddetli tepkiler almıştır. Fıkıh ile sosyal bilimler arasında bağ kurma çabası Yeni Osmanlılar tarafından da uygulanmaya çalışılmış bir yaklaşımdır. Fakat bu kişiler sosyal bilimlerle fıkıh arasında kurmaya çalıştıkları bu eklektik yapının metodolojik sorunları ile yeterince ilgilenmemişlerdir. Gökalp ise teklif ettiği yeni içtimai usul-i fıkıh ilmi için gerekli olan teorik zemini hazırlamıştır. (Şentürk, 2000; 159)

Fakat, Gökalp zamanında bu ilmi kurmak pek mümkün olmamıştır. Yaşanılan toplumsal çalkantılar, sosyoloji ilminin henüz yerleşmemiş olması gibi sebepler Gökalp'in teklifinin ileriye gitmesine fırsat vermemiştir. Fakat, günümüzde sosyoloji ilmi ülkemizde de bir yol katetmiştir. Ayrıca fıkıhın sınırlılıkları ve modern hayatın ihtiyaçları arasındaki sıkışmışlık hale devam etmektedir. Gökalp o gün için bu durumu görmüş ve içtimai usul-i fıkıh usulü geliştirme fikrini öne sürmüştür. (Şinay, 2013; 432) Gökalp bu ilmin geliştirilmesini gelecekteki sosyolog ve fıkıhçılara bırakmıştır.

Gökalp içtimai usul-i fıkıh teorisini, hüsün, kubh, örf, anane, diyanet, kaza gibi kavramları tek tek açıklayarak kendine kavramsal bir çerçeve oluşturmuştur. Şimdi Gökalp'in fıkıh teorisindeki bu kavramlardan bahsedeceğiz.

1. Örf ve Mahiyeti

Örfün kelime olarak iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan anlamlarına gelir. Birçok fıkhi konunun çözümünde kaynak olarak kullanılan örf belli sosyal davranışları ve dile yerleşmiş bir takım ifade biçimlerini içerir. (Dönmez, 2007; 87) Örf insanların anlaştığı ve ona göre davrandıkları söz, iş veya terketme alışkanlığıdır. Kanun yapıcılara göre örf ve adet arasında fark yoktur. Örf insanların en alt ve en üst bütün tabakalarının anlaştığı şeydir. Nasıl ki bütün müçtehidlerin fikir birliği ile icma oluyorsa, insanların fikir birliği ile de örf oluşur. İslam hukukunda örf ikiye ayrılır: muteber olan örf ve muteber olmayan örf. Muteber olan örf insanların anlaştığı, şeri delillere aykırı olmayan adetlerdir. Muteber olmayan örf ise insanların anlaştıkları fakat şeriata aykırı olan adetlerdir. Faiz yemek, içki içmek bu anlamda ,insanlar üzerinde anlaşsa dahi, İslam hukukuna göre muteber olmayan örf kapsamında yasaktır. Muteber olan örf ise hukuken uymak gerekir. (Hallaf, 1973; 237)

Örf ve adetin hukuk alanında kanun yapıcı olarak kullanılması hususuna gelirsek, bu uygulamanın ilk örnekleri Hz. Peygamber zamanında görülebilir. İslam dini Hz. Peygambere tek seferde bir bütün olarak indirilmemiştir, yani İslam dini tedricen inmiştir. Bu süreç içerisinde Hz. Peygamber İslam öncesi Arapların sahip olduğu, İslam dini ile örtüşen bir çok örf ve adeti devam ettirmiştir. (Hamidullah, 2008; 146) Hz. Peygamber'den sonra da insanlar Kuran ve hadislerin emirlerine göre hareket etmeye devam etti. Eğer karşılaştıkları problemlere bu iki kaynaktan bir cevap bulamadıklarında eski adetlerine uydu Fakat, İslam hukukçuları hüküm çıkarma yöntemiyle halka şu ve ya bu adeti terketmelerini söylediğinde halk bu adetleri terk etti. Fakat bu dönemin hukukçuları örf ve adetlerin hukuki olarak bir sisteme sokulması konusunda yeni bir görüş getirmediler. (Hamidullah, 2008; 150)

Hz. Peygamber döneminden beri fıkhi uygulamalarda kaynak olarak yer bulan örf Gökalp sosyolojisindeki önemli kavramlardan biridir. Fakat, Gökalp'in örf ve adetin anlam ve yetki klasik örf anlayışından farklıdır.

Yukarıda verdiğimiz örf açıklamasında örfün islam hukukunda maruf ve merdud olmak üzere ikiye ayrıldığını görmüştük. Gökalp'e göre ise örfün merdudu

olmaz. Gökalp makbul ve merdud örf ayrımının örf ve adet kavramları arasındaki ayrımın farkedilememesine bağlı bir karışıklık olarak görür. Örfün aksine adetlerin makbulü ve merdudu olur, makbul adetler örf kapsamında değerlendirilirken, merdud adetler örfün dışında kalır.(Gökalp, 1981; 29)

Gökalp'e göre örf kamu vicdanı ile iç içedir. Durkheim'ın "opinion" olarak adlandırdığı kamu vicdanına Gökalp örf der. (Erişirgil, 1984; 144) Yani Gökalp'e göre tüm insanların kabul ettiği, toplum vicdanında yer etmiş şeyler örf kapsamına girer ve bunların merdudu yoktur.

Gökalp örf kelimesini Kuran'la da ilişkilendirir. Kuran " inna vicedna abauna" diyerek ananeleri takip edenleri kınamıştır. Kuran aynı zamanda insanlara marufu emretmelerini münkeri de nehyetmelerini emretmektedir. Gökalp buradaki marufu örf olarak kabul eder. (Erişirgil, 1984; 144) İfadeden de anlaşıldığı üzere Gökalp örfte ilahi bir taraf görür. Nasıl ki Durkheim dini tapınmanın temelinde topluma tapınmayı görüyorsa, Gökalp'te buna benzer bir şekilde toplum vicdanının ürünü olan örfün ilahi bir tarafı olduğunu iddia etmektedir.

Gökalp vicdanı umumiye dediği kamu vicdanı ile efkârı umumiye dediği kamuoyununda bir birine karıştırılan kavramlar olduğuna dikkat çeker. Kamuoyu menfaatlere dayanır bir toplumda birden fazla kamuoyu olabilir. Kamuoyunun bazı destekçileri vardır, kendi yahut ait oldukları gruplar adına propoganda yaparak, kamuoyunu değiştirebilirler. Fakat toplumsal vicdan bu tür manipülasyonlardan uzaktır. Toplumsal vicdanın propogandaya ihtiyacı yoktur, o hükmünü verdimi millette galeyân başlar. Kamuoyunun görüşleri bazen toplumsal ayrışmalara neden olabilir fakat toplumsal vicdan yani örf parçalamaz aksine birleştirir. (Erişirgil, 1984; 139)

Gördüğümüz kadarı ile Gökalp'in örf anlayışı tamamen toplumsal vicdanla alakalıdır. Örfün her hangi bir kısıtlayıcısı yoktur. Gökalp'i klasik İslam Hukukundaki örf anlayışıyla çeliştiği kısım da budur. Yukarıda belirttiğimiz gibi İslam Hukukunda nassın olmadığı hususlarda makbul olan örfe uymak gerekir. Fakat Gökalp bu noktada bir adım daha ileri gider ve şöyle der: " Örf tabiri yalnız "Nasça

makbul olan kaideler” manasına delalet etmez. Örf aynı zamanda “Nasça makbul ve merdud olan kaideleri” temyiz ve takdir etmek melekesi demektir.” (Gökalp, 1981; 29) İfadelerden de anladığımız üzere Gökalp nassın olduğu hususlarda da örfе söz hakkı tanır.

Gökalp örfü bulmak için ise beş tane yöntem gösterir. İlk olarak “tearüf” yönteminden bahseder. Bu yöntemde sosyolog öncelikle farklı toplumsal akımları birbiri ile kıyaslar ve bu akımlar arasındaki farklı ve ortak yanları tespit eder. Toplumsal akımlar arasındaki ortak noktalar örften, farklı noktalar ise ananeçilikten gelmektedir. Gökalp buna zamanındaki üç temel akımdan örnek verir. Türkçülük, İslamcılık ve modernlik akımlarının her ne kadar birbiri ile zıt noktaları olsa da bunların dil gibi bazı hususlarda kabul ettiği ortak ilkeler de vardır. İslamcılar bazı modern kelimeleri kullanır, modernlik yanlıları Osmanlıca kelimelerin tamamına karşı değildir. İşte akımlar arasında gözlemlenen bu ortak noktalar örften kaynaklanır. Örfü tespitinde ikinci yöntem “tenasür” yöntemidir. Bu da aynı medeniyet zümresine ait farklı milletlerin, aynı kurumlarının benzer yönlerini aramaktır. Medeniyet ortak ananeler bütünüdür fakat her toplum ananeleri örfü ile şekillendirir. Böylece farklı milletler arası yapılacak bu karşılaştırma sayesinde toplumsal kurumların örfi yanları tespit edilebilir. Örfü tespit ederken kullanılacak üçüncü yöntem ise “istatistik”tir. Aynı medeniyet zümresinde hangi millet hangi ananeye ne oranda bağlı kalıyor tespit edilirse örfün ortaya çıkması mümkün olabilir. Gökalp’in teklif ettiği dördüncü yöntem ise “telif” yöntemidir. Gökalp toplumdaki farklı akımların birbiri ile telifinin mümkün olacağını düşünür. Önemli olan bunların ananevi ve örfi yanlarının tespit edilmesidir. Gökalp’in Türkçülük, İslamcılık ve modernlik akımları arasında yaptığı telif bunun örneğidir. Ona göre İslam dinin şekli fikihtir. Fakat müslüman olmak için fıkıhçı olmak gerekmez. Fıkıh İslamın ikinci aşısında ortaya çıkmıştır yani fıkıhsız bir dönem de yaşanmıştır. Türkçülüğün şekli töreciliktir. Fakat islamiyette olduğu gibi töreden önce de bir Türk medeniyeti vardır. Modernliğin şekli ise Avrupacılıktır. Bu yüzden biz bu akımların şekilci yanları olan fıkıh, töre ve Avrupacılıktan çok daha fazlası olduğunu unutmamalıyız. Örfün tespitinde son yöntem ise incelenen milletin hangi toplumsal türe girdiğinin tespiti

vardır. Milletin toplumsal türü tespit edilince o türe elverişli olan örfler ve kanunlar da tespit edilebilir.(Gökalp, 1981; 117-122)

Gökalp'in örf tanımı döneminde bir çok tepki almıştır. İzmirli İsmail Hakkı¹ Gökalp'in örf ile ilgili bu açıklamalarına şiddetle karşı çıkmıştır. İsmail Hakkı dönemin modernist islami düşünürler arasında sayılır. Gökalp ve İsmail Hakkı arasındaki fark yeniliğe ihtiyaç olup olmadığı konusunda değildir. Aralarındaki fark iki tarafın Batı ilimleri karşısında takındığı tavidir.(Şentürk, 2017; 151) İsmail Hakkı, Gökalp'in aksine, mevcut bilimler ile Batılı bilimler arasında yapılacak senteze karşıdır. Ona göre yapılacak iş mevcut ilimleri yenilemektir.

İsmail Hakkı da örfün belirli şartlar altında hüküm kaynağı olarak kullanılabileceğini kabul eder. Fakat örf nassın sınırları dışına kesinlikle çıkmamalıdır. Çünkü örfün makbulü ve merdudu olabilirken nass şeksiz ve şüphesiz makbul ve sahihtir. İsmail Hakkı ardından şunu belirtir, nassın hükmünün bulunduğu bir konuda nassa aykırı içtihadı bugüne kadar hiçbir fakih tarafından verilmemiştir. Dünya işlerine ve toplumsal hayata ait nassların çoğu örften kaynaklansa da hiçbir şekilde nass ihmal edilmemelidir. (İzmirli, 1915; 129)

Gökalp örfü, fıkıh usulündeki örften çok farklı bir mana vermiştir. Örf hüküm koyma hususunda nass kadar hatta ondan daha fazla yetkilidir. Gökalp'in örf tanımı toplumsal değişime uygundur. Demek istediğimiz nasslar sabit kalıp, belirli kalıplarla sınırlıyken, örf toplum vicdanının değişmesiyle beraber tarihi akışa ayak uydurabilir.

¹ İzmirli İsmail Hakkı Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi neslinin ileri gelen ilim ve fikir adamlarındandır. İslam ilimlerinin hemen hepsiyle ilgili değerli eserleri vardır. Ayrıca öğretmenlikle geçen hayatında İslam tarihi, Arapça, kelim, fıkıh usulü, mantık, felsefe dersleri okutmuş ve bir çok idari görevde de bulunmuştur. Geniş bilgi için bkn. Bayram Ali Çeninkaya, İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

2. Hüsün ve Kübh

Gökalp insanın fiillerini iki açıdan ele alır. İnsan eylemleri fayda ve zarar ile hüsün ve kübh açısından ikiye ayrılır. Bu eylemleri fayda ve zarar açısından inceleyen ilme tedbir, hüsün ve kübh açısından inceleyen ilme de fıkıh denir. (Gökalp, 1981; 16) Gökalp'e göre fıkıh alanında ki karışıklığın sebebi, iyi, kötü ve fayda, zarar kavramlarının birbirine karıştırılmasıdır. Gökalp'e göre fayda, zarar maddi nimetler için kullanılır, örneğin acı ve haz gibi duygular böyledir, insanın bireysel bilincinde gerçekleşirler. İyi ve kötü ise tamamen birey üstü ve toplumsaldır. Mesela, hayvanlarda sadece bireysel şuur vardır, vicdan yoktur. Bu yüzden onlarda yalnızca haz ve acı gibi fayda ve zarar temelli duygular vardır, hayvanların davranışlarının ahlakiliği söz konusu değildir. İyi ve kötü kavramları ise toplumsal bilincin ürünü olarak eşyalara sonradan nisbet edilir. Örneğin, bayrağın kutsiyeti tamamen ona toplum tarafından verilmiştir.(Gökalp, 1981; 26) Satı Bey'le Gökalp arasında bu konuda fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Gökalp içki içip sarhoş olan birinin düşüp bir tarafını yaralamasını maddi bir zarar olarak görür ve bu bir ceza değildir, aynı kişinin sarhoşluğu yüzünden toplum tarafından kınanmasını ve hapse atılmasını ceza olarak kabul eder. Satı Bey ise sarhoşluk sebebiyle düşüp yaralanma ile yine aynı sebepten toplumsal statü kaybının aynı şekilde ceza olduğunu düşünür. (Gökalp, 1981; 116)

Gökalp hüsün ve kübh kavramlarını fayda ve zarardan ayırdıktan sonra bunların yapısını tespiti geçer. İyilik ve kötülük kavramları bireysel midir yoksa toplumsal mı? Bu konuda iki görüş vardır. İlk olarak fikriyatçılar iyi ve kötü kavramların bireysel olduğunu iddia eder. Mefkurecilere göre ise iyi ve kötü tanımlamaları bireylerden üstünde ve toplumsaldır. Gökalp burada mefkurecilerden yanadır. Bu kavramlar birey üstü ve toplumsaldır. Akıl ve bireysel bilinç kendi başına iyi veya kötü gibi toplumsal kavramları ne yaratabilir ne de değiştirebilir.

İyi ve kötü kavramlarının toplumsallığı, iyi ve kötü anlayışlarının toplumdan topluma değişmesini engellemez. Çünkü sosyal bilimlerdeki mutlakiyet, bir kuralın

belirli bir toplum türünde tartışmasız kabul edilmesini gerektirir. Tıpkı bir devletin kanununun, diğer devletlere uysa da uymasa da, kendi ülkesinde geçerli olması gibi. (Gökalp, 1981; 19)

Gökalp öncelikle insan eylemlerinin fayda ve zararla ilgili olanlarını fikhın kapsamından çıkarmış, insan fiillerini iyi ve kötü olanları fıkhıya bırakmıştır. Fakat fıkhıta sadece naslardan ibaret değildir. Fikhın bir de örfi bir yanı vardır. Bir toplumun örfü iyi ve kötüyü tayin edebilir hatta bu konuda nassın yerine bile geçebilir.

Gökalp bu şekilde fikhın toplumsal ve ilahi yönlerini ayırtmıştır. Bu kavramların toplum tiplerine göre farklılaşacağını sosyolojik bir yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Örneğin, aşiret tipi toplumda bireyin eylemlerinden bütün aşiret sorumludur. Fakat medeni bir toplumda, birey sadece kendi yapıp ettiklerinden sorumludur. (Ülken: 2006, s. 38) Aşiret tipinde işlenen bir cinayetten bütün aşiret mensupları mesulken, medeni toplumda cezaların kişiselliği esastır. Gökalp'e göre bu derin farklılıkların tek sebebi toplum tipinin farklılığıdır.

Gökalp'in bu fikh yorumuna en güçlü tepki İzmirli İsmail Hakkı'dan geldi. Sebilürreşat dergisinde İzmirli'nin Gökalp'in fikh teorisiyle ilgili eleştirilerini bulabiliriz. İzmirli İsmail Hakkı da aslında modernist İslamcı düşünürlerdendir. O da İslami ilimlerde yenilik taraftarıdır fakat bu yeniliklerde Gökalp'in izlediği yolu tasvip etmez. Gökalp İslam fikhını güncellemenin yolu olarak içtimai usul-u fikhı adında yeni bir bilim önerisinde bulunurken, İsmail Hakkı mevcut ilimlerin yenilenmesi yolunu izler. (Şentürk, 2017; 152)

İsmail Hakkı, Gökalp'in hüsun/kubh ve fayda/zarar ayırımına katılmaz ve bu konuda İmam Azamdan örnek verir. İmam Azam'a göre fikh genel anlamda "Kişinin lehinde ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" (Marifetü'n-nefsi ma leha ve ma aleyha") Bu tanımda leyhte ve aleyhte olan şeyler İzmirli'ye göre, Gökalp'in faydalı ve zararlı kavramlarıdır. İsmail Hakkı'ya göre, "nef ve zarara müteallik olan a'mali fıkhıtan ayırmak İslam fikhınca doğru değildir." (İzmirli, 1915; 94) Gökalp fayda ve zarar kavramlarını maddi aleme buradan da modern hukuğa ait görürken,

İsmail Hakkı bu iki kavramın İslam hukukundan ayıramayacağını düşünür. İsmail Hakkı aynı hüsün ve kubhun toplumsal değerler olduğuna da karşı çıkar. Hüsün, dünya da övünç ahirette sevaba sebep olmandır. Kubh ise dünyade yergiye, ahirette cezaya sebep olmandır. Yani iyi ve kötü ilahi bir yöne sahiptir. (İzmirli, 1915; 95)

İsmail Hakkı Gökalp'in hüsün ve kübh ayrımınının Mutezile fırkasının yarattığı ikiliğe benzer bir ikilik yaratacağını düşünür. "Bunlar hüsün ve kubhu marifet vücub-i akli ile vaciptir, demekle şeriat-ı akliyi ispat ettiler. Şeriat-ı Nebeviyyeyi aklın varamayacağı mukadderatı-ı ahkam ve muvakkatı-ı taatı reddettiler. Eğer şeriat; ilahi şeriat, içtimai şeriat diye iki kısma taksim olunursa Cübbai ile Ebu Haşim'in mezhebine müşabih bir mezhep ihdas edilmiş olur." (İzmirli, 1915; 95)

Verdiğimiz örneklerde Gökalp ile İsmail Hakkı arasındaki farkın büyüklüğü açıkça görülmektedir. İsmail Hakkı'ya göre Gökalp fikhî yeterince anlamamakta ve fikhî kavramları kendi görüşüne göre yorumlamaktadır. (Şentürk, 2017; 152)

Gökalp'in konuya bakışı klasik fikhî usulüne uzak olsa da onun sosyolojik bakış açısına tamamen uygundur. O hüsün ve kubh konusunda örfe, dolayısıyla topluma verdiği yetki ile hüsün ve kubh kavramlarının tarihi tekamül sürecindeki değişkenliğine sosyolojik bir açıklama getirmek istemiştir.

3. Diyanet ve Kaza

Gökalp'in yeniden yorumladığı diğer bir kavram ikilisi ise diyanet ve kaza kavramlarıdır. Gökalp'in uzun yıllar yanlış kullanıldığının düşündüğü bir diğer kavram ikilisi de diyanet ve kazadır. Bu iki kavram uzun yıllar birbirinin yerine kullanılmıştır.

İslamın diyanet ve kaza ayrımı yapmamasının nedeni ise, İslamda çoklu alan fikrinin reddidir. İslama göre Allah tek yaratıcıdır, bütün varlık alemi onun kudreti ile varolmuştur. Yaratılıştaki bu tevhid anlayışı İslam dininde diğer alanlara da

yansıdığıdır. İslam düşünce geleneğinde birden fazla alanın olması ve her alanın kendi hakikatlerinin bulunması kabul edilemez. Sosyal, ekonomik, ahlaki, siyasi alanlar tek bir aşkın ilke ile yönetilmelidir. Bu anlayış İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren müslüman toplumlarda ikili düşünce yapılarının oluşmasına da engel olmuştur. Fakat, Aydınlanma çağı ile Batıdan İslam ülkelerine yayılan akımlar, bu tek alan anlayışını da yıkmıştır. Descartes'ın Kartezyen felsefesi ile birlikte din ve bilim, din ve devlet, numen ve fenomen ayrımları ortaya çıkmıştır.(Bulaç, 1994; 77)

Gökalp'in din ve kaza ayrımının temelinde işbölümü vardır. Topluların tekamül sürecinde ,her alanda olduğu gibi din alanında da bir işbölümü gerçekleşecektir.

Gökalp öncelikle tarih sürecinde dinin nasıl tekamül ettiğini açıklar. İkel kavimlerde bütün toplumsal kurumlar dinden türer ve değer ve kıymetlerini dinden alırlar. Fakat, toplumların gelişmesi ile farklı toplumsal kurumlar dinin şemsiyesi altından çıkarlar ve kendi alanlarına çekilirler. Bu durum Durkheim'da olduğu gibi Gökalp'te de ilkel toplumlarda dinin modern toplumlara oranla daha önemli olduğu anlamına gelmez. Din modern toplumun da en önemli sosyal değerlerindedir. Fakat, ilkel toplumlardaki dinin kapsayıcılığı modern toplumlar için tehlikelidir. Modern toplumda din kuvvetini toplumun ortak vicdanını temsil eden, manevi kurumlara ayırmalıdır. Dinin dünyevi ve maddi kurumları da etki altına almaya başlaması, bu maddi kurumların toplum hayatına uyum sağlamasını engeller.(Gökalp, 1981; 44) Gökalp'e göre nasıl sanat sanat içinse, din de aynıdır. Din başka bir amaç için araç olarak kullanılmamalıdır. Diyanet ve kaza ayrımı dinin saflığının korunması için şarttır. Çünkü diyaneten caiz olmayan bir çok şey kazaen caiz olabilir. Örneğin, birçok dava zaman aşımından kazaen düşebilir fakat işlenen her suçun diyaneten bir cezası vardır ve bu sakıt olmaz. Diyanet ve kaza ayrımını yapmamak ilerleyen zaman içerisinde kazai ve dini hükümlerin karışmasına sebep olabilir. Diyaneten caiz olmayan ve kazaen caiz olan şeyler zamanla diyaneten caiz sanılabilir. (Gökalp, 1981; 47)

Peki diyanet ile kazanın farkı nedir? Gökalp'e göre İslam dininde maddi ve manevi olmak üzere iki tür yaptırım vardır. Manevi yaptırımlar diyanetle ilgili

hükümlerdir ve bunlarla müftüler ilgilenir, maddi yaptırımlar ise kaza ile ilgili hükümlerdir ve kadıların yetki alanına girer. Müftülerin verdiği fetvanın maddi bir yaptırımı yoktur ve olmamalıdır. Çünkü maddi yaptırımlar fetvaların kanunlaşmasına neden olur. Halbuki, fetvaların günün getirdiklerine ayak uydurması gerekir, kanunlaşan fetvalar bunu gerçekleştiremezler. Kısaca Gökalp'e göre din bir vicdan meselesidir, müftüler de halkın dini duygularının gelişmesi için çabalarlar, yoksa şeriat işlerine dahil olarak kanun yapma yetkisine sahip değillerdir. Fetvalarla ilgili bir diğer hususta, verilen bir fetvanın başka bir fetvayı bozmadığıdır. Müftüler bağımsızdır, müftüler tarafından verilen kararlar birbirini bağlamaz.(Duru, 1975; 86-88) İslam dininde müftü hürdür, halife bile müftülerin verdiği fetvalara müdahale edemez. Müftülerin bir araya getirilip ortak bir fetvaya imza atması ile bazı şeylerin kanunlaştırılması İslam dininin ruhuna aykırıdır. Bu tür bir uygulama ancak Katoliklikle bağdaşabilir. (Gökalp,1977; 116) Gökalp bu ayrımı ile din ile devlet ayrımının tohumlarını atmaktadır.

Gökalp'e göre İslam dinin zayıf noktası diyanet ve kaza ayrımının yapılamamasından ötürü halife veya sultanın kanun yapma yetkisinin olmamasıdır. Bu durum yöneticileri fıkha esir etmiştir. (Gökalp, 1977; 62) Gökalp fıkıh ve siyasetin bu kadar iç içe girmesinin her iki kurum için zararlı olduğunu düşünür. Devlet yöneticilerininin fıkha esir olması, kanun yapma yetkisine sahip olan alimler ve yöneticiler arasında din ve devlet yapısına zarar veren bir ilişki ortaya çıkarmıştır. Yöneticiler uygulamalarını meşrulaştırmak için alimlerin onayına ihtiyaç duymaları kaçınılmazlaşmış, aslında tamamen hukuki ve maddi konularda verilen fetvalar, kanunlaşmış ve kemikleşmiştir. Gökalp bu konuda Tanzimatçıları örnek verir. O Tanzimatçıların yaptığı en büyük hatalardan birinin diyanet ve kaza yetkilerini tek bünyede birleştirmeleri olarak görür. Hilafetin ve saltanatın farklı kaza hakları vardır. Bunlar hilafeti temsil eden meşihata ve saltanatı temsil eden sadarete aittir. Fakat Tanzimatçıları kadıların ve kazaskerlerin meşihat kurumuna bağladılar. Böylece hem kaza hem ifta yetkisi tek bir bünyede toplandı.(Gökalp, 1981; 62)

Gökalp bu konuda Hz. Ömer'den örnekler verir. Hz. Ömer hakkında dini bir hüküm bulunmamasına rağmen Arap kadınlarının neseb bakımından kendileri ile denk kişilerle evlenmelerini yasaklamıştır. (Gökalp, 1977; 74)

Amiran Kurtkan Müslüman toplumlarda fetva ve kaza yetkilerinin bir şahısta birleşmesinin nedeni, İslamın ilk yıllarına dayandırır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk yıllarında, dönemin ve toplumsal şartların gereği dini ve siyasi liderlik Peygamber'in kişiliğinde birleşmesine neden olmuştur. Fakat bu durum tamamen o zamanki tarihi şartlarla alakalıdır yoksa dinin siyasi hayatın ayrılmaz bir parçası olması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in biat uygulaması da bunun en açık örneğidir. Hz. Muhammed din alanındaki yetkisini meşrulaştırmak için hiç kimsenin izin ve desteğini istememiştir, fakat siyasi alandaki liderliğine gelince kendisi biat alarak liderliğini meşrulaştırmıştır. Yoksa bu ayrımı yapamamak ve günümüzde hala resmi hukuk kurallarını, Kuran ayetlerinden çıkarmaya çalışmak Kurtkan'a göre gericiylikdir. (Kurtkan, 1975; 90)

Diyanet ve kaza ayrımının yapılmaması İslam şeriatinin zamanla İslam hukuku mahiyeti kazanmasına sebep olmuştur. Hourani de Abbasiler döneminden itibaren hukuki mevzulara karar verirken kadıların Şeriatini temel aldığı bu sürecin o zamanlar başladığını söyler. Fakat şeriat bugünkü anlamda kanun yerine geçmek için hem çok fazla hem de eksiktir. Fazladır çünkü bugün şeriat insanın başkalarını ilgilendirmeyen eylemlerini de kapsamaktadır, toplumsal davranış ve kişisel ibadet gibi. Şeriat içerdiği hükümlerin fazla teorik olması sebebiyle aynı zamanda eksiktir de. Bu durum şeriatin pratikte uygulanmasını zorlaştırıyordu. Şeriat evlilik, boşanma, miras gibi konularda ayrıntılara inerken, ekonomik faaliyetler ve ceza hukuku gibi alanlarda ciddi boşluklara sahiptir. (Hourani, 2016; 201) Topçu'da Gökalp'e benzer görüşlere sahiptir, diyanet ve kaza ayrımının yapılmamasının bugünün müslümanlarını dört, beş bin yıl öncesinin hayat tarzıyla kısıtladığını düşünür. Müslümanların hem kendilerini temizlemek hem de İslamı ihya etmek için yapmaları gereken dini aslına döndürmektir. (Topçu, 1969; 22)

Gökalp'in din ve devlet ayrımı hususunda yaptığı açıklamalar döneminde büyük yankı uyandırdı. Din ve devlet ayrımı ile ilgili ateşli tartışmalar yaşandı.

Özellikle İslamcı çevre din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığı konusunda kesin bir kanaate sahipti. Örneğin, İslamcı düşünürlerden Ahmet Naim din ile devletin birbirinden ayrıldığı bir Osmanlının yaşayamayacağını iddia ediyordu. Ahmet Naim'e göre bu ayırım devletin şeriatı uygulamasına engeldi. Şeriatin uygulanmaması da halkın dini ve ahlaki görevlerini bırakmasına ve bunun sonucu toplumsal dağılmaya sebep olurdu. Gökalp'in telifçi düşüncesi Batılı düşünürlerin de tepkisini çekiyordu. Gökalp her ne kadar din ile devlet ayırımını desteklese de din kurumunun önemini farkındaydı ve aynı zamanda hilafet kurumunun devamlılığını, ümmet yapısına bağlılığı gerekli görüyordu. Abdullah Cevdet gibi batıcılar Gökalp'in halifelik ve ümmet hakkındaki görüşlerini şiddetle eleştiriyordu. (Berkes, 2018, 441) Fakat bu konuda Gökalp'le tartışmaları en çok dikkat çeken isim yine İzmirli İsmail Hakkı oldu.

İzmirli her ne kadar fıkıhın tazelenmeye ihtiyacı olduğu konusunda Gökalp'le aynı fikirde olsa da, Gökalp'in fıkıh konusunda izlediği yolu tasvip etmedi.

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre hukuk dörde ayrılır. Allah hakkı (mahza hukukullah), kul hakkı (mahza hukuk-i'ibad), hem Allah hem kul hakkı olup Allah hakkının ağır bastığı hak (hakkullah ile hakku 'abd içtima edip hakkullah'ın galib olduğu hukuk, hem Allah ve hem kul hakkı olup kul hakkının ağır bastığı hak (hakkullah ile hakku abd içtima edip hakku'abdin galip olduğu hukuk. İman, fıtır sadakası, öşür, haraç, kefare, hadler hep Allah hakkına girer. Başkasının malının hurmeti, talak gibi haklar kul hakkına girer.(İzmirli, 1915; 94-95) İsmail Hakkı'nın yaptığı hukuk şemasını dikkatli incelediğimizde bu tablodaki birçok konunun, Gökalp'in sisteminde şeriatin değil modern hukukun alanına konulduğudur. İsmail Hakkı muamelat ve ibadetin birbirinden ayrılmayacağını iddia eder. Bu iki kavram ayrı birer yapıyı temsil etmez. Muamelat ve ibadet Gökalp'in iddia ettiği gibi maddi ve manevi olmak üzere iki ayrı dünyaya ait değildir. Çünkü, ibadetin maddi dünyaya, muamelatın manevi dünyaya ait yanları vardır. (İzmirli, 1915; 94)

Gökalp diyanet ve kaza ayırımı ile siyasi alandan uzaklaşması gereken dini hukuk alanında da kısıtlamaya çalışmıştır. Gökalp, dinin hukukun her alanına, tam olarak müdahalesine karşıdır. O her şeyi ile dine bağlı bir hukukun günün

ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğini, güncel problemlere çözüm üretmekte sıkıntı çekeceğini düşünmüştür.

D.Gökalp Sosyolojisinde Temel Toplumsal Kurumlar

1. Ahlak ve Toplum

Ahlak kelimesi Arapça “hulk” kelimesinin çoğuludur. Hulk, din,tabiat, huy ve karakter gibi manalara gelir. (Kılıç, 2009; 1) Terim olarak ise ahlak, “insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar bütünü; bu konuyla ilgili ilim dalı”dır.(Çağrııcı, 1989; s.1)

Gökalp’in ahlak konusunda cevap aradığı temel problem ahlakın kaynağıdır. Yukarıdaki tanımda da görüldüğü üzere ahlak insanın bir şeyi iyi veya kötü olarak vasıflandırmasıdır. Peki bir şeyin iyi mi kötü mü olduğuna kim, nasıl karar verir? Gökalp’in bu soruya cevabı gayet açıktır. Ahlaki duyguların kaynağı hayattır. Bu yüzden toplumsal hayatta meydana gelen değışim ve gelişmeler iyi ve kötü anlayışları ve ahlak üzerinde etkilidir. (Ağaoğlu, 2015; 27) Gökalp tıpkı Durkheim gibi ahlakın kaynağını toplumda arar. Ahlaki kurallar değışen toplumsal vicdana uyum sağlarlar, sağlamak zorundadırlar. Çünkü ahlak kaidelerinin ebedileştirilmesi, toplum vicdanıyla uymayan uygulamaların ahlaki kılıflarda yaşamlarını devam ettirmelerini sağlar. Toplumsal vicdanla ahlaki kurallar arasındaki uyumsuzluk ise fertlerin ahlaki değırlere bağılılığına zarar verir. Kısaca, toplumu ahlaksızlaştırır.

Gökalp hükümleri ikiye ayırır: şeniyet(gerçeklik) hükümleri ve kıymet hükümleri. Ahlakın kapsamına giren hükümler kıymet hükümleridir. Şeniyet hükümlerinde ahlak değıl akıl etkilidir. İnsanlar dini, ahlaki, bedii kıymet hükümlerini kalpleri ile değılendirirler ve kabul ederler. Fakat akıl bu kıymet

hükümleri sahasına girerek bunları maddileştirmek ister. Burada yapılması gereken ahlakı ve akılı kendi sahalalarında tutmaktır. Çünkü kıymet hükümlerini şeniyetin sahasına sokmak ya da tam tersini yapmaya çalışmak toplumları bunalıma iter. Ancak akıl ve kalp arasındaki denge ile huzur sağlanabilir. (Gökalp, 2009; 109) Gökalp'in kalp ve akıl ayrımı Kant'ın saf akıl, pratik akıl ayrımına benzer. Ferdi bilinçten beslenen saf akıl şeniyet hükümleri, kolektif vicdandan beslenen pratik akıl ise kıymet hükümleri ile ilgilendir. (Özyurt, 2015; 76) Kant'ın ahlak felsefesinde tek bir akıl vardır fakat tatbikatta bu akıl saf ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik akıl ahlakla ilgili tercihlerle ve bu tercihlerin fiile dökülmesi ile alakalıdır. Kant'a göre ahlak ise olanı değil olması gerekenin bilgisidir. (Kılıç, 2009; 32) Gökalp'te ahlaki, kıymet hükümleri ile kısıtlar, kıymet hükümleri de Kant'ta olduğu gibi olanı aramaz, olması gerekeni gösterir.

Gökalp ahlakın toplumsallığı hakkında farklı argümanlar sunar. Bu hususta Gökalp'in dikkat çektiği nokta ahlak kurallarının tabiatları itibariyle bireyselliğe karşı olduğudur. Bu kurallar insandan bireysel isteklerini terk etmesini ister. Yani ahlaki davranış sergileyen bir birey kendi çıkarını düşünmez. Bu anlamda ahlaki eylemin nedeni başka bir birey de olamaz. Sonuç olarak ahlakın gayesi toplumdur. Ayrıca ahlaki kuralların mecburiyet ve cazibe gibi iki türlü yaptırımını vardır. Bu kurallar bireyde doğuştan bulunmaz, kişiye içinde yaşadığı toplum tarafında öğretilir. Bu kurallara uymak ve uymamak sonucu ortaya çıkan yaptırımları da toplum uygular, yani ahlakın kaynağı yine toplumdur. (Gökalp, 1981; 149)

Gökalp'in toplum temelli ahlak anlayışı İslamcı kısım tarafından eleştirilir. İslamcı kesim için ahlaki kuralların kaynağı dinden başka bir şey değildir. Örneğin, bu zümrenin önde gelenlerinden Ahmet Naim ahlakın kaynağının din olduğunu ve toplumların ancak bu kanunlara uyarsa yükselebileceğini söyler. (Naim, 2017; 22) Bu ahlak anlayışından şunu çıkarabiliriz ki Osmanlı toplumunun son zamanlarda yaşadığı dağılma ve karışıklığın sebebi İslam ahlakından uzaklaşmış olmasıdır. Osmanlı toplumu ancak yeniden İslam ahlakına sarılırsa yükselmeye devam edebilir. Fakat tekamülcü bir düşünür olan Gökalp'e göre geriye dönüş mümkün değildir,

toplumsal bunalımdan kurtulmanın yolu millet devrinin geldiğini kabul etmek, bu devire ve bu devrin toplumsal vicdanına uygun ahlaki kuralları bulup çıkarmaktır.

Ahmet Naim'in Gökalp'le fikir ayrılığına düştüğü bir nokta da fedakarlık, vazife ve sorumluluk duygularının kaynağıdır. Gökalp bu tür duyguları topluma olan bağlılıkla temellendirir. Ahmet Naim ise bu tür duyguların ancak güçlü bir itikat ile temellenebileceğini ifade eder. İnsan sorumluluklarını sadece sorumluluk olarak görse fedakarlık yapacak gücü kendinde bulamaz. İnsana bu gücü veren dindir. (Naim, 2017; 84) Ahmet Naim'in fedakarlık için şart gördüğü kutsal gücü, Gökalp toplumda görür.

Ahlak olmadan hukuk kurallarından bile istenilen verim alınamaz. Şöyle ki ahlaki yaptırımlar bazen hukuki yaptırımlardan bile daha etkilidir. Kanun gözünde resmi hukuk tarafından suçlu görülen bir insan, halkın hissiyatında yüksek övgülere mazhar olabilir. (Erişirgil, 1984; 134)

Gökalp'in ahlak anlayışı İslam'ın klasik ahlak anlayışından farklı olduğunu görüyoruz. Klasik anlayışta ahlaki davranışların temelinde Allah rızası ya da korkusu vardır. Fakat, Gökalp bunun yerine toplum temelli bir ahlaki düzen teklif eder. İnsan ne kendi ne de başka bir bireyin faydası için ahlaki davranır, insan sadece toplum için ve toplumun ona vereceği mükafat ve cezaların yaptırımıyla ahlaki davranışlar sergiler. Gökalp'in bu yaklaşımı Durkheim'cı ahlak anlayışına benzer. Gökalp'in ahlaki davranışın nedeni olarak toplumu göstermesi, metafiziği ahlaki alandan çıkarma çabası kanaatimizce Durkheim'da da gördüğümüz laik ve akılcı bir ahlak kurma çabası olabilir. Durkheim'a göre tamamen rasyonel bir ahlaki eğitim mümkündür. Çünkü bilimsel ön kabülde bu vardır. Gerçek dünyada insan aklının reddedeceği hiçbir şey yoktur. İnsan akli gerçekliğe boyun eğer ve dünyaya akıl yoluyla hükmetmeye çalışır.(Durkheim, 2016; 26) Toplumü müstakil bir gerçeklik kabul eden ve bu gerçekliğin genel geçer kurallarının tespit edilebileceğini öngören sosyoloji ilminin gösterdiği yolda ahlakı toplumsallaştıran Gökalp bu şekilde ahlakı aynı zamanda objektifleştirmiş de oluyordu.

Kısaca diyebiliriz ki Gökalp toplumsal hayatı derinden etkileyen ve büyük bir öneme sahip olan ahlak gibi bir konuyu metafizik alana bırakmadı. Toplumun bir ürünü olarak ahlak, tıpkı toplum gibi bilimsel yollarla tespit edilebilir ve incelenebilir hale getirildi.

2. Aile ve Toplum

Aile bütün insan toplumlarında her zaman mevcut olan, evrensel bir ilk gruptur. Bununla birlikte aile yapısı toplumdan topluma farklılıklar gösterir. Aile tanımları da farklı aile yapılarına göre değişik formlar alabilir.

Aile toplumla ilgili en küçük sosyal birim ve bir cemiyettir bu sebeple aile hayatı da bir sosyal hayattır ve sosyoloji ilminin araştırma alanına girer. (İzzet, 1989; 361) Gökalp'te toplum hayatında önemli bir yere sahip olan aile kurumuna özel bir ilgi göstermiştir.

Gökalp aileyi “birbirini akraba tanıyan fertlerin heyet-i mecmuası” olarak tanımlar.(Gökalp, 2010; 155) Gökalp'in aile tanımı görüldüğü gibi kandaşlıkla sınırlı değildir. Gökalp tamamen fizyolojik olan kan bağının yerine, sosyolojik bir niteliğe sahip olan akrabalık anlayışını koyar. Gökalp sosyolojik olarak ise aileyi üçe ayırır: maderi, pederşahi ve mesnevi aile. Tarih boyunca görülmüş aile tipleri bu üç sınıftan birine girer. (Gökalp, 1981; 19) Gökalp'in tekamülcü anlayışı aile konusunda da kendini gösterir. Aile tiplerinin farklılıklar gösterebileceğini kabul ettikten sonra aile türlerinin hepsini aynı şekilde değerlendirmek doğru olmaz. Bugünkü aile yapısı, geçmişteki aile kodları ile çözülemez. Bu yüzden Gökalp Türkçülüğün hedeflerinden biri olarak modern Türk ailesinin kurulmasını belirtir.

Gökalp'in aile konusundaki tartışmaları genellikle kadınlar ve toplumdaki yerleri üzerinde ilerler. Gökalp'in sisteminde toplumsal değerler ve bunun nesiller arası aktarımı büyük bir öneme sahiptir. Gökalp toplumsal değerlerin taşıyıcısı olarak aileye bu yüzden çok önem vermiştir. (Nirun, 1981; 29) Değişen toplum düzeninde kadının toplumsal rolü de farklılıklara uğramıştır. Modern aile yapısı

geleneksel aile yapılanmasından farklıdır. Modern aile az sayıda insandan oluşan, küçük bir gruptur. İşbölümünün gelişimi ve farklı farklı mesleklerin, yeni işlerin ortaya çıkması ile aile artık fertlerini kendi küçük sistemi içinde tutamamaktadır. Bu durum en başta kadını etkilemektedir. Artık kadın da aile dışında kendine yeni kuvvetler, yetenekler, ilgi alanları aramaktadır. Artık kadının evde çalışarak göreceği işlerin bir çoğu dışarıdan daha ucuz ve kolay bir şekilde elde edilmektedir. (İzzet, 1989; 362) Gökalp'in aile anlayışı da kadının bu yeni statüsü ile ilgilidir. Modern dünyada medeniyet alanında gelişmek isteniyorsa, kadının faaliyetlerini kabul etmek zorunludur. Kadın günlük işlerin tekrarlılığını, tekdüzeliğine mahkum olmamalıdır.

Gökalp toplumun gelişmesi için aile yapısının kuvvetli olması gerektiğini düşünür. Ancak kuvvetli bir aile kurumu, kuvvetli bireyler yetiştirebilir. Fakat Gökalp'in dikkat çektiği husus ailenin temelinde kadının bulunduğuudur. Toplumsal değerlerin ilk aktarıcısı ve eğiticisi olan aile kurumunun sağlıklı işleyebilmesi için kadının bu eğitimi verebilecek yetkinlikte olması gerekir.

Gökalp öncelikle kadının Türk tarihi içerisinde geçirdiği süreci ele alır. Eski Türk tarihine baktığımızda kadın dini bakımdan üstün bir yerdeydi. Türklerin en eski dini olan Toyonizme kadın ve erkek eşitliği vardı. Bu toplumda kadın tabu da değildi. Sosyal hayatta aktif katılımı, her işte erkekle birlikte bulunması şarttı. Bu yüzden eski Türklerde tesettür, haram gibi kavramlar yoktu. (Gökalp, 1976; 120) Kadınların toplumsal eşitliği sadece dinde değil toplumun mantıki sınıflamalarında da eşitti. Türklerde ikili tasnifte kadın sol, erkek sağda yer alırdı. Fakat yapılan ayırmda bir eşitsizlik yoktu. Halbuki aynı ikili ayrımın bulunduğu Çinlilerde kadının bulunduğu taraf kötülüğü temsil eder ve erkeklerden aşağıda bulunurdu. Eski Türklerin komşuları olan Çinlilerde kadın erkek eşitliği yoktu. Bu durum Çinlilerde pederşahi aile yapısının oluşmasına sebep oldu. Türklerde ise kadın erkek eşitliği olduğu için cinsiyete dayalı bir işbölümü gerçekleşmedi. (Gökalp, 1976; 40) Gökalp'e göre feminizm Türk ahlakının temeliydi. Kadın cinsine hiç bir toplum Eski Türkler kadar önem vermemişti. (Tütengil, 1964; 37)

İslamdan önce Arap toplumunda asabiyete bağlı bir aile yapısı vardı. Bu sistemde aşiretin bütün fertleri aynı asabeden sayılırdı. Evlilik kurumunun ise aile

açısından bir değeri yoktu. İslam dini cahiliye devri aile yapısında büyük değişiklikler yaptı. Asabenin İslam için bir değeri yoktu. İslam aile ve akraba kavramlarını yeniden düzenledi miras, evlilik, boşanma gibi konularda kadına haklar tanıdı.

Türklerin İslama girmesi Türk aile yapısında değişikliklere neden oldu. İslam kadının toplumsal statüsünü her ne kadar yükseltse de Arap geleneğinde Türklere olduğu gibi tam bir kadın erkek eşitliği yakalanmadı. Arap geleneğindeki bu aile yapısı İslama giren Türkleri de tabiki etkiledi. İran'ın pederşahi aile yapısından etkilenmeler oldu. Bu durum elbette en çok kadınları etkiledi. (Gökalp, 1976, 298) Türk kültürüne uzak olan pederşahi aile sisteminde aile reis olan erkek, her şeyin sahibiydi. Aileye ait ne varsa kadın, çocuk, mal mülk hepsinin tasarrufu aile reisinin elindeydi. Bu aile tipinde bir yerde erkeğin malı olan kadın çerçevesinde tesettür, haremlik selamlık, haram kavramları oluşmuştu.

Gökalp tesettürün temelini ilkel kabilelere kadar götürür. Bu dönemde mananın tecelli ettiği kadınlar tabu kabul edilirdi. Bu sebeple bir kabilenin kadınları kendi kabilesinden bir erkekle evlenemezdi. Daha sonra pederşahi aile yapısında durum tersine döndü. Kadınlar bu sefer kendi akrabalarında değil yabancı erkeklerden kaçmaya başladı. Kadının aile resinin malı kabul edilmesi ile aşırı bir ismet ve sadakat duygusu ortaya çıktı. Bu yüzden bu aile yapısından geçen toplumlarda tesettür ve haremlik müesseseleri çok fazla gelişmiştir.(Gökalp, 1976; 314-320) Fakat yukarıda da söylediğimiz gibi Türklere pederşahi aile yapısı görülmediği, bu aile yapısıyla İslama girdikten sonra karşılaştıkları için Türk toplumlarında tesettür ve haremlik müesseseleri yoktur. Bu müesseseler Türk toplumuna İslam ile tanıştıktan sonra girmiştir.

Gökalp tesettür konusunda hukuki müdahaleleri kabul etmez. Ona göre toplumsal kurallar dörde ayrılır: dini, ahlaki, bedii ve hukuki kurallar. Bu kurallardan ilk üçü manevi sonuncusu hukuk maddidir. Tesettür ise bu kurallardan ilk üçü içerisine girer. Tesettürün dini boyutu müftülere aittir, bu konuda hukuki bir yaptırım olamaz. Ahlaki kısmı ahlakçılara aittir, ahlakçılar tesettür konusunda makaleler yazıp, konferanslar düzenleyip halkı bilinçlendirebilir. Bu hususta yine hukukun

müdahalesi kabul edilemez. İffetli olmak, tesettüre girmek vb. davranışlar vergi vermek gibi dışarıdan empoze edilemez, bu tür baskılar kişisel özgürlüğü kısıtlar. Tesettürün son boyutu olan bedii kurallar ise Gökalp'e göre moda ile alakalıdır. (Gökalp, 1985; 155) Gökalp tesettürü tamamen bireysel alana ait görür. Diğer dini konularda olduğu gibi tesettür konusunda da hukuki bir yaptırım doğru değildir.

Gökalp kadının ilkel kabile döneminden beri belirli aşamalardan geçtiğini açıklar. Modern dönemin şartları altında kadının sosyal statüsü de artık değişmek zorundadır. Kadın hayatın her alanında erkeklerle eşit olmalıdır ki bu Türk ulusuna yabancı bir durum değildir.

Gökalp kadın problemini üç aşamada çözmek ister. Bir, ekonomik ve meslek hayatında eşitlik, iki eğitim fırsatlarında eşitlik, üç evlenme, boşanma ve miras hukukunda eşitlik. (Berkes, 2018; 448) Kısaca Gökalp kadınlar için toplumun her alanında eşitlik ve demokrasi istemektedir.

Gökalp kadınların elde ettiği bu özgürlükle aile kurumunun hür ve kuvvetli bireyler yetiştirmesini ümit etti. Ama Gökalp hür ve modern bireylerin yanında milli kültürü benimsemiş bireyler ve bu fertlerin oluşturduğu aileler de görmek istedi. Kısaca Gökalp yaptığı hars ve medeniyet ayırımına paralel olarak iki tür aile ortaya koydu: asri aile ve milli aile. Gökalp asri aile yapısına karşı çıktı. Çünkü bu aile yapısı Avrupa milletlerinin aile yapısıydı. Bize gerekli olan aile yapısı ve kadınlık ise milli aile şeklinde olmalıydı. Aile kurumu tamamen milli temeller üzerine inşa edilmeliydi. (Celkan, 1999; 89)

3. Eğitim ve Toplum

Milli eğitim problemini ilk kez belirli bir sistem içinde ortaya atan ve kapsamlı bir çözüm yolu arayan Gökalp olmuştur. Gökalp düşünce ve yazılarında eğitime büyük bir yer ayırmıştır. Emrullah Efendi, Satı Bey, İsmail Hakkı Baltacıoğlu dönemin, sosyal meseleler içinde eğitimle ilgilenen diğer düşünürleridir

Eğitim kuramı tarihini iki karşıt g6r6ř şekillendirmiştir. Bunlardan ilki, eğitimi kişinin doğal yeteneklerine dayanan, içsel bir gelişim olarak g6r6r. İkinci g6r6ře g6re ise eğitim kişisel yeteneklerden bağımsız, bireyin dışında oluşan bir s6retir. Bu tarzda doğal eğilimler dışarıda yapılan m6dahalelerle kazandırılacak alışkanlıklarla yer değiştirir.(Ateş, 2016; 556)

G6kalp bu yaklaşımlardan ikincisine yakındır. Ona g6re eğitim ferdin çevresine uyum sağlama s6recidir. G6kalp eğitimde de etkin rol6 topluma verir ve eğitimi şu şekilde tanımlar: “ Bir kavmin vicdanında yaşayan kıymet h6k6mlerinin toplamına o kavmin k6lt6r6 denir. Terbiye bu k6lt6r6 o kavmin fertlerinde ruhi melekeler haline getirmektir.” (G6kalp, 1973; 27)

G6kalp eğitimi kıymet h6k6mlerinin nesiller arası aktarımı olarak tanımlıyor. Kıymet h6k6mleri bildiğimiz gibi, gerçeklik h6k6mlerinin aksine toplumda topluma değişirler yani bu değerler evrensel değer yereldir. Yani G6kalp’in eğitimin temel amacı bir yerde milli değerlerin yeni nesile aktarımıdır. Ona g6re eğitime kazandırılması gereken en 6nemli 6zellik milliliktir.

G6kalp’in milli eğitim anlayışı Durkheim’ı hatırlatır. Durkheim’a g6re her toplum kendi toplumsal yapısına uygun ekonomik, politik, ahlaki ve dini sistemlere sahiptir. Bu durum eğitim kurumu içinde geçerlidir. Her toplum kendi yapısına uygun bir eğitim sistemi kurar. .Durkheim evrensel bir eğitim sistemi fikrine karşı çıkar. Her toplum kendi hayatını, inancını, 6rf6n6(custom), ihtiyaçlarını yansıtan bir eğitim sistemine sahip olmalıdır. (Barnes, 1977; 215) G6kalp’in eğitimi millileştirme çabası Durkheim’ın açıklamaları ile paralellik g6sterir.

G6kalp 1917 senesinde İttihat ve Terakki toplantısında yaptığı konuşmada eğitimin milliliği hususuna dikkat çeker. “T6rkiye’de vatan için en zararlı adamlar medrese ya da mekteplerde okuyan adamlardır ama bunun sebebi nedir?” diye sorar. G6kalp’e g6re sebep, medrese ve mekteplerin kişinin ahlakını bozmasıdır. (Erişirgil, 1984; 167) Eğitimin zararlı karakterler yetiştirmesinin nedeni ise eğitim sistemimizin kozmopolitliğidir. Milli değerlerden, toplum vicdanından uzak yetişen eğitimli

tabaka, kendi ulusuna yabancılaşmakta, toplumun entelektüel tabakası ile halk arasında derin uçurumlar oluşmaktadır.

Eğitim hayatının toplumla uyumlu olması gerekir. Osmanlı dönemi eğitim sistemi bu duruma iyi bir örnek olabilir. Osmanlının son zamanlarında, hazırlanan eğitim programları ile gerçekte elde edilen netice farklıdır. Hükümetin arzusuna göre mekteplerin, dindar padişaha sadık fertler yetiştirmesi gerekir, fakat aksine mektepler meşrutiyet sevdasında gençlerle doludur. (Erişirgil, 1984; 30) Çünkü toplumun ruhunda bir kez özgürlük, eşitlik duyguları uyanmışsa, resmi kurumların verdiği eğitim toplum ruhunun karşısında duramaz. Gökalp'e göre bunun sebebi eğitimin toplumsal oluşudur. Yani eğitim toplumu değil, toplum eğitimi şekillendirir.

Gökalp Tanzimat döneminde yapılan eğitim ıstılahlarını bu sebeple beğenmez. Tanzimat dönemi eğitimi medeniyetçi bir eğitimidir. Fakat bize gerekli olan kültürcü bir eğitim tarzıdır. Eğitimin kültürel olması gerekir çünkü sağlıklı bir eğitim hayatı için okulda verilen bilgilerin ve toplumun çocuğa aynı şeyleri telkin etmesi önemlidir. Eğer okulda verilen eğitim ve toplumsal değerler çatışırsa, istenen etki yaratılamaz.(Gökalp, 198; 61) Gökalp üniversitelerde fen edebiyat fakültelerinin birleştirilmesini teklif etmesinin sebebi budur. Çünkü, öğrencilerin evrensel olan fenni bilgiler yanında, milli kültürlerini de tanımaları arzulanmıştır. Okullardan mezun olan öğrenciler avukat, mühendis, doktor olmak için kendi ihtisas alanlarında uzmanlaşmalıdırlar, fakat bunun yanında harsi bir eğitim almaları da gerekir. Ülkenin tıbbını, hukukunu, sanatını idare edecek bu güzideleri aynı zamanda vatansever ve fedakar bir karaktere sahip olmalıdır.

Gökalp'in eğitimin kültürel yapısına vurgu yapmakla beraber, şeniyet hükümlerinin ve teknik bilgilerin öğretimini geri plana atmaz. Ona göre terbiye üç ayaklıdır. Çocuklar Türk, İslam ve asır terbiyesini aynı anda almalıdır. Bu terbiye tarzlarından sadece birinin esas alınması milli şahsiyetlerin oluşmasını engeller. Ülkemizde Tanzimattan önce sadece İslami bilgi veriliyordu, tanzimattan sonra ise muasır terbiye verilmeye başlandı. İslamlaşma ve modernleşme akımları arasındaki ciddi ayrışmalara eğitimdeki bu dengesizlik sebep olmuştur. (Gökalp, 1981; 13)

Tanzimat öncesinde Osmanlıda milli bir eğitim politikası yoktu. Devşirme usulü kullanılıyordu. Acemi Oğlanlar ocağına alınan talebelerden seçilenler Enderun ve Galatasaray mekteplerine gönderiliyordu. Osmanlı toplumunda alimler ve memurlar bu medreselerde yetişiyordu. Enderun ve Galatasaray'ın verdiği eğitim, ocaklarda verilen eğitimle çakışmıyordu. Bu kurumlardan yetişenler aynı eğitimi aldıkları için eğitim hususunda bir ikilik yoktu. Kamoyu tek, devlet kuvvetliydi (Celkan, 1990; 125). Fakat diğer her alanda olduğu gibi eğitim alanında da yenilik ihtiyaçları ortaya çıktı. Bu alanda öncelikle askeri okullar açıldı. Çünkü batı karşısında ilk hezimet askeri alanda oldu. Savaş alanında alınan bu yenilginin sebebi batıda subay ve askerlerin daha iyi yetişmiş olmasına bağlandı. Böylece eğitim alanında ilk yenilikler askeri eğitimde gerçekleşti.(Akyüz, 2007; 143) Batı tarzındaki askeri okullardan sonra, bu tarzda sivil okullarda açılmaya başlandı. Tanzimatla birlikte kültürel alanda tamamen batıya dönülmesi eğitim hayatını çeşitlendirdi ve halihazırda karışık olan eğitim sistemi iyice içinden çıkılmaz bir hale getirdi. Doğu medeniyeti ve Batı medeniyeti temsilcileri bir birine karışmadan yan yana varlıklarını devam ettirdi. Sonuçta eğitim kurumlarının verdiği mezunlar milli ruhtan yoksun olarak yetişti. (Celkan, 1990; 116)

Gökalp eğitim hayatının bu karışıklığının giderilmesi için bir takım ıslahat tekliflerinde bulunur. Öncelikle bu ikili yapının giderilmesi için medreselerin birleştirilmesini önerir. Medreseler birleştirilmeli, modern, İslami ve milli bir müfredat hazırlanmalıdır. Gökalp ezberci eğitim anlayışının da artık yıkılması gerektiğini düşünür. Müfredatlar da klasik metin okumaları ile sınırlı kalmamalıdır. Çünkü klasik metinler sadece konuyla ilgili kuralları verir, mevzunun felsefi temellerini, sebep sonuç ilişkilerini içermez. (Gökalp, 1976; 81) Gökalp bilimleri yaratılmış ve yaratıcı olarak ikiye ayırır. Ona göre klasik metin ezberleri ancak yaratılmış bilim kapsamına girer. Ama gerçek bilim yaratıcıdır. Eğitimin ilk aşamasından itibaren öğrenciler bilgiyi kendi kendilerine arayıp bulmaya yönlendirilmelidir.(Duru, 1975; 192) Gökalp'in değindiği bir diğer hususta eğitim hayatında da ihtisaslaşmanın başlaması gerektiğidir. Her dersin kendi alanında uzmanlaşmış bir hocası olmalıdır.

Gökalp laik eğitime geçişi hızlandıran düşünürlerden biridir fakat Gökalp'in modern eğitim anlayışı din eğitimini dışlamaz. Gökalp'in eğitim sistemine din eğitimi de önemli bir yer tutar.

Gökalp'e göre din eğitimi müfredatın ayrılmaz bir parçasıdır. Din eğitimi verecek kurumda ancak devletin resmi kurumlarıdır. Din eğitimi resmileştirilmelidir, çünkü din resmi alandan dışlandıkça, yer altına inmeye meyilli bir yapıdır.(Türkdoğan, 2015; 183) Gökalp dinin toplum hayatındaki önemini farkındadır ve kendini Müslüman Türk olarak gören bir ülkede böylesine önemli bir alanı başı boş bırakmanın sakıncalarını çok önceden görmüştür. Sonraki dönemde aşırı laikleşme süreci Gökalp'in tahmin ettiği gibi dinin yer altına inmesine sebep olmuş adeta paralel bir islam anlayışı oluşmasına kapı aralamıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki Gökalp'in din eğitimi anlayışı klasik yaklaşımdan farklıdır. Gökalp bütün dini mezhepleri kapsayan bir din eğitimi düşünür. Ona göre Osmanlı toplumu bir çok farklı unsuru bünyesinde barındırmasına rağmen, medreselerde din eğitimin temel noktası hanefi mezhebi ve hukukuydu. Bu durum çoğunluğu oluşturan Sünnileri rahatsız etmese de, Alevileri, Caferileri ve Şiiileri göz ardı ediyordu. Sonuç olarak toplumsal ayrışmalar ortaya çıkıyordu. Gökalp bu yüzden, bütün grupları kapsayan bir din eğitiminden yanaydı. Bunun için ise mezheplerin farklılıkları bir tarafa bırakılmalı ve dinin ahlaki kuralları öğretilmeliydi.(Duru, 1975; 121) Din eğitimi bir yerde şahsiyet, haya, merhamet, saygı terbiyesiydi. (Topçu, 1969; 47)

Bu dönemde eğitimle ilgili tartışmalarda, Gökalp ve Satı Bey arasındaki fikir farklılıkları dikkat çeker. Eğitimde ıslahatın eğitimin hangi seviyesinde başlaması gerektiği hususunda Emrullah Efendi'nin Tuba ağacı nazariyesi Gökalp ve Satı Bey tarafından farklı değerlendirilmiştir.

Emrullah efendinin Tuğba Ağacı nazariyesine göre eğitimde yenilik ve düzenlemeler ilkokuldan değil üniversiteden başlamalıdır. Tıpkı cennetteki kökleri yukarıda, dalları ve meyveleri aşağıda olan tuba ağacı gibi eğitim sistemizde yukarıdan aşağı doğru gelişmelidir. Emrullah Efendi'ye göre eğitim sistemine lazım

olan şey bilimsel zihniyet kurmak ve geliştirmektir ki bunu yapacak olan da üniversitelerdir. Ayrıca ülkeye acil lazım olan yetişmiş insan ihtiyacını da ancak üniversiteler karşılayabilir. Eğitimde ıslahata alt kademededen başlamak çok daha uzun zaman alır ve zahmetlidir. (Akyüz, 2007; 301) Gökalp, Emrullah Efendi'nin Tuba Ağacı nazariyesini destekler. Ona göre de ıslahat tepeden başlamalıdır.

Gökalp'in Türkiye'de üniversite hayatına etkileri de büyüktür. Gökalp üniversitelerin özerkliğine ve düşünce özgürlüğüne önem vermiştir. Üniversite yayınları başlatmış, yurt dışında eğitim için birçok öğrenci göndermiştir. (Erişirgil, 1984; 114) Gökalp üniversitelerin tamamen özgür olması gerektiğini düşünür. Üniversitede öğretmenler istediği dersi okutmakta, öğrenciler istediği dersi almalıdır. Devletin üniversite ortamı için yapacağı tek şey fiziki şartları sağlamaktır, üniversitelere devlet müdahalesi bu kurumun yapısına terstir.(Gökalp, 1981;165)

Satı Bey'e gelince o Tuğba ağacı nazariyesine karşı çıkar. Eğitimin normal bir ağaç gibi kökten yetişmesi gerektiğini düşünür. Ona göre modern ilim aşağıdan yukarı bir gelişme ile çocuğa öğretilir. (Ülken, 2013; 258)

Gökalp'te eğitimin temelini toplum, amacının toplumsallaştırma olduğunu belirtmiştik. Satı Bey'in eğitimden beklediği faydalar Gökalp'ten farklıdır. Ona göre eğitimin faydaları iki temele dayanır. Birincisi, eğitim insana lazım olan bilgileri verir. Eğitim, insana yaşamak ve hayatta başarılı olmak için gereken bilgileri sağlar. İkincisi ise zihni açmaktır. İnsan hayatını okuldan aldığı bilgilerle devam ettiremez, karşısına çıkan problemleri kişisel muhakemeleri ile çözmesi gerekir. Eğitim insana bu yetiyi kazandırır.(Başar, 2003; 55) Satı Bey'in eğitim anlayıcı faydacı ve fertçidir. Eğitim, kişiye fayda sağlayan bir şeydir. Satı Bey Gökalp'in eğitim tanımını da kısıtlı bulur. Gökalp eğitimi kısaca “toplumun kıymet değerlerinin nesiller arası aktarımı” olarak tanımlar. Satı Bey ise eğitimin milli tarafı olmakla beraber, sadece kıymet hükümlerinin aktarılmasından çok daha fazlası olduğunu söyler. (Ülken, 2013; 261)

Gökalp' in eğitim yaklaşımı da bir çok konuda olduğu gibi onun sosyolojik metodunun etkilerini taşır. O eğitim hususunda önceliği milliliğe vermiştir. Ona göre

kültürel kimliklerinden uzak yetişen bireyler medeniyet, teknik ve ilim alanında her ne kadar ileriye de gitse topluma fayda sağlamaktan uzaktır. Okullarda verilen eğitimin sadece teknik bilgilerden ibaret olması bireylerin düşündükleri ve hissettikleri arasında çatışmanın da sebebidir.

4. Dil ve Toplum

Dil en basit anlamıyla bir iletişim aracıdır. Toplumsal hayatın ayrılmaz parçası olan dil sosyal ve canlı bir yapıdır. Bir toplumun kültürel hayatını ve bu hayatın düzeyini gösteren şey de dildir. Bu nedenle dil bağlı olduğu toplumun geçirdiği değişimlerin en iyi yansıtan şeydir.

Milliyetçi akımların hepsinde olduğu gibi, millet tanımının ayrılmaz bir parçası olan dil sorunu Gökalp'in de özel ilgisini çekmiştir. Gökalp medeniyet ve hars ayırımına dair teorilerini dil ile temellendirdiği gibi dil alanındaki egemenliği, siyasi egemenliğin bir şartı kabul etmiştir. (Heyd, 1979; 136)

Gökalp'e göre millet dil, din ve ahlak açısından aynı terbiyeyi almış bireyler topluluğudur. (Gökalp, 1976; 18) Tanımda da görüldüğü gibi dil millet olmanın şartlarındandır. Ancak dil sayesinde kültürel değerler nesillerden nesillere aktarılabilir. Farklı dilleri konuşan insanlar arasında kültürel ve harsi bir bağ oluşamaz. Gökalp'in Türk dilini yapılandırma çalışmaları buradan kaynaklanır. Üç dilin karışımı olan Osmanlıca ile bir millet temsil edilemez. Türk insanı ancak kendi dili olan Türkçe ile düşünebilir ve düşüncelerini aktarabilir. (Nirun, 1981; 175)

Dilde Türkçülük akımının başlangıcı ise ilk defa Selanik'te Genç Kalemler dergisinin çıkması ile başladı. Bu dergi bütün gençliği öz diline davet etti. Gerçi

dilde ıslahat hareketleri Tanzimat döneminde de vardı, fakat toplu bir surette bir yayın etrafında sistemli bir hareket haline Genç Kalemler ile geldi. (Şapolyo, 1943; 81) Derginin başyazarı Ali Canip'ti. Gökalp Ali Canip'e dil konusunda savunacakları davayı anlattı. Bu dergide çıkan yazılarda Arap ve Fars kurallarına göre yapılmış hiçbir terkip kullanılmadı. 1912 yılında Balkan Savaşları sonucu Selanik elden çıkıncaya kadar dergi dilde Türkçülüğün temsilcisi oldu.

Dilde Türkçülüğün amacı, Türkçeyi çağın ihtiyaçlarını karşılayacak zenginliğe ulaştırmaktır. Dil sabit bir olgu değildir. Zaman içerisinde düşüncelerin, toplumların değişmesi ile dil de değişir. Yeni düşünceler yeni kelimeleri doğurur. (Acar, 2005; 109) Gökalp'in tekamülcülüğü burada da kendini gösterir. Türkçede zamanın getirdiklerini uyum sağlamalı muasırlaşmalıdır.

Dilin nasıl muasırlaşacağı konusunda Gökalp'in görüşü şu şekilde özetlenebilir. Yeni dilin manası muasır, ıstılahları İslami, dilbilgisi ve imlası Türkçü olmalıdır. (Tütengil, 1964; 31)

Gökalp'e göre Türkçenin çağdaşlaşması için dile üç şekilde kelime girebilir. Yabancı kelimeler, Arapça ve Acemceden üretilen ya da bu dillerden alınan kelimeler. Türkçeden üretilen ya da yeniden anamlanEki dırılan Türkçe kelimeler. (Gökalp, 1960; 13) Yabancı dillerden gelen kelimeler dilimize sızan gereksiz kelimelerdir. Bunların yerine eğer kelimeler ıstılahsa Arapça ya da Farsça mukabilleri, eğer normal bir kelime ise yerine Türkçe karşılığı bulunmalıdır. (Ülken, 2006; 9) Gökalp terimlerin Arapça ve Farsça dillerinde yapılmasını ister. Çünkü mevcut terimlerimiz İslam halkları ile ortaktır. Gökalp Türkiye'nin İslam ülkeleriyle bağlantısının devam etmesinden yanadır. Bu yüzden yeni yapılan ıstılahlarda İslam dünyasıyla uyumlu olmalıdır. Gökalp ıstılah hususunda ümmetçi bir anlayışa sahiptir. (Adabağ, 2003; 233) Şunu da belirtelim ki, Gökalp hücre, protoplazma gibi yabancı kelimelerin olduğu gibi alınmasına karşı çıkmaz, bu kelimeler yabancı dillerden alınabilir. Fakat Türkçesi mevcut olan bir kelimenin başka dilden alınan bir kelime ile değiştirilmesi uygun değildir. (Gökalp, 1976; 117)

Arapça ve Farsça kelimeler hususuna geldiğimiz de Gökalp tasfiyecilere göre daha müsamahakardır. O dilde tasfiyeciliğe karşıdır. Tasfiye yanlıları dilde ne kadar Arapça Farsça kelime varsa hepsinin atılması, yerine Türkçe kelimeler bulunması taraftarı olanlardır. Mesela, zamanın önemli Türkçü düşünürlerinden Yusuf Akçura dilde tasfiye yanlılarındandır. Dil meselesinde İstanbul Türkçesinin üstünlüğünü kabul etmez ve Arapça ve Farsça kelimelerin dilden çıkarılmasını ister. (Erişirgil, 1984; 99) Gökalp'in Yeni Lisan anlayışı ise gayet basittir. Gökalp ne eski Türkçeye dönüş yanlısıdır ne de Anadolu'daki farklı lehçeleri canlandırmak ister. Ona göre eskiye dönüşün faydası yoktur. İstanbul'da konuşulan mevcut Türkçe yeni lisanın mihenk taşı olmalıdır. İstanbul Türkçesi tüm Türklere yayılmalıdır. (Argunşah, 2015; 437)

Kanaatimizce Gökalp'in tasfiye yanlılarına karşı çıkışı onun toplum anlayışından gelir. Toplumsal vicdan kavramı Gökalp sosyolojisinde (tıpkı Durkheim'da olduğu gibi) önemli bir yere sahiptir. Gökalp için eğer bir kelime halk tarafından kabul edilmiş, toplumun ruhunda yer edinmişse o kelime Türkçeleşmiş demektir ve kelimenin lisandan atılmasına gerek yoktur. Gökalp'in sosyolojisi dil konusunda da kendini gösterir. Toplum bir kelimeyi kendi kültürü içerisine yedirmişse o kelime o topluma aittir. Eki Türkçeden üretilmeye çalışılan kelimeler her ne kadar Türkçe olsa da Anadolu insanının tü diline uymaz. Bize göre, Güngör de, dilde yenilenme hareketleri sırasında yapılan bazı terimler Türkçeye Latince kadar yabancı olduğunu söylerken Gökalp'in endişelerine katılır gibidir. (Güngör, 1999; 51)

Arapça ve Farsça kelimelerin muhafazası konusunda Gökalp'in dikkat ettiği bazı noktalar vardır. Eğer aynı anlama gelen bir Arapça (ya da Farsça) bir de Türkçe kelime varsa, yabancı dilde olan kelime dilden atılmalıdır. Fakat kelimeler arasında anlam farklılığı varsa sözcüklerin ikisi de kullanılabilir. Örneğin, beyaz ve siyah kelimeleri Arapçadan dilimize geçtiğinde ak ve kara kelimeleri de varlıklarını devam ettirmiştir. Fakat bu kelimeler arasında anlam farkı vardır. Siyah ve beyaz maddi renklere delalet ederken, ak ve kara manevi bir anlama sahiptir. (Gökalp, 1976; 109)

Yabancı kelimeler hususunda Gökalp'in dikkat ettiği husus dil bilgisi ve imla kurallarıdır. İstilahlar konusunda ümmetçi olan Gökalp tamlama kuralları, cümle yapısı, edatlar, çoğul kipleri gibi konularda tamamen Türkçüdür. Bu hususlarda Türkçenin kuralları esastır. “Şuarayı cedide”, “edebiyatı Türkiye”, “serbesti” gibi ifadelerin yerine, yeni şairler, Türk edebiyatı ve serbestlik gibi Türkçe kurallarına uygun ifadeler kullanılmalıdır. (Ülken, 2006; 10)

Gökalp'in sosyolojisi hars ve medeniyet ayrımı üzerine kurulmuştur. Gökalp dilin ıslahı hususunda da harsçı davranmıştır. Dil hususunda terimleri yaşayan Türkçe'den oluşturmaya çalışmış, yine aynı hususta aşırılıklardan uzak durup Arapça ve Farsça kelimelerin toplu tasfiyesinden uzak durmuş ve harf inkılabı konusunda taraf olmamıştır. Gökalp alfabe değişikliğine ihtiyaç görmemiştir. (Ersal, 2012; 291)

5. Ekonomi ve Toplum

Gökalp toplumsal değerler arasında iktisadi değeri en alt sırada görür. Fakat, iktisadi hayat en alt sırada da olsa diğer toplumsal olgularla iç içedir. Öyle ki Gökalp bir toplumda iktisadi hayat yüksek değilse ne ilmin, ne sanatın, ne felsefenin gelişeceğini düşünür. Çünkü her türlü toplumsal yapı faaliyetlerini hayata geçirmek için ekonomik bütçeye ihtiyaç duyar. Ayrıca ilim, sanat, felsefe gibi uğraşlar içten gelen bir aşkla yapılır, zoraki şartlar altında, geçim sıkıntısı ile bu uğraşlarla ilgilenenler gerçek manada sanatkar ve filozof olamazlar. (Gökalp, 2009; 122-123) Gökalp'e göre güçlü bir ekonomi diğer toplumsal kurumlar için de önemlidir. Güçlü bir ekonomi için ise öncelikle yapılması gereken ülkenin ekonomik durumunu objektif bir şekilde tespit etmektir. Ülkenin iktisadi vaziyeti milletin geçmişteki durumu da göz önüne alınarak, tarihi süreç içerisinde değerlendirilmelidir.

Gökalp iktisatla ilgili açıklamalarına da evrimci bir tipoloji oluşturarak başlar. Ona göre ekonomik gelişme aşamaları beşe ayrılır. İlk olarak aile sanayi devresi vardır. Bu devrede her aile ihtiyacı olan şeyleri kendisi üretir. İkinci devre, sanatkarlar tarafından gerçekleştirilen meslekler devresidir. Bu devrede sanatkar ailesi veya akrabası için değil toplum için üretir. Üçüncü devre, evlerden yapılan sanayi devresidir. Bu devrede sanatçı yatırımcıların hesabına çalışır. Dördüncü devre, imalathane devresidir, bu dönemde yatırımcı dağınık işçilerini bir imalathanede toplar. Beşinci ve son devre ise fabrika devresidir. Bu devrede buharlı ve elektrikli makinalar kullanılır. (Gökalp, 2010; 122) Gökalp tarıma dayalı ekonomide ısrar etmekten vazgeçilmesi gerektiğini, Türklerin de artık beşinci devreye girme vaktinin geldiğini söyler. Milli iktisadın geliştirilmesi muasır bir Türkiye için ön şartlardan biridir.

Gökalp Türk milletinin cephede kazandığı başarıyı, ekonomi alanında da başaracağından emindir. Fakat milletin ihtiyacı olan Türkiyeye uygun bir ekonomi politikasıdır. Tanzimattan beri ülkede izlenen ekonomi politikası ise yanlıştır. Türkiye’de İngiliz tarzı ekonomi sistemi faydadan çok zarar getirir. İngiliz ekonomisine göre devletin iktisadi hayata müdahale etmemesi, ekonomik atılımların yalnız bireyler ve şirketlerden gelmesi gerekir. (Gökalp, 2010; 9) Fakat Türkiye’de ferdi teşebbüsler yok denecek kadar azdır. Çünkü, ülkemizde Türkler iktisadi sınıftan çıkmış, memur ve çiftçi sınıfına kaymıştır. Bu durum Türklerin iktisadi bir sınıf, bir burjuva tabakası oluşturmasını engellemiştir. (Gökalp, 1960; 8)

Gökalp İngiliz ekonomi politikasına karşıdır. Onun iktisadi politikası solidarist ve millidir ve iki kaynaktan beslenir: Friedrich List’in milliyetçi iktisat sistemi ve Fransız solidarizmi . (Sağlam, 2017; 74)

List de Gökalp gibi Adam Smith’in liberal ekonomi anlayışını eleştirir. Ona göre liberal ekonomi, ne ulus prensibini, ne de ulusun ihtiyaçlarının tatmin edilmesini göz önüne alır. Ayrıca fazlasıyla materyalisttir, ulusun üretim gücünü, şu anki ve gelecekteki çıkarlarını düşünmez sadece eşyaların ticari değerlerini göz önüne alır. Bireyciliği ön plana çıkarır, ulusa bağlı değil de tamamen bireysel çıkarlar için çalışmayı önceler. (Levi-Four, 1997; 369-370) Ayrıca Smith’in serbest ticaret

anlayışının her ülkeye uygulanması da mümkün değildir. Smith'in anlayışında fert ve evrensel sistem arasında bir aracı yoktur. Ferd ticaret faaliyetlerinde , List'in belirttiği gibi, kendi kar ve zararından başka bir şey düşünmez. Fakat gerçek dünyada birey ve evrensel sistem arasında millet unsuru vardır. Birbirinden çok farklı seviyelerde milletler ve devletler aynı ekonomik politikaları izleyemez. (Sağlam, 2017; 74) Gökalp de List gibi ihtiyaç ve yarar üzerine kurulu ekonomik sistemi kabul etmez. Ekonominin kaynağı Gökalp'e göre, Smith ve Marx'da olduğu gibi maddi varlıklar değil, toplumsal kıymetlerdir. (Şapolyo, 1943; 196) Gökalp bu kuramları idealist bir kökten değilde materyalist bir kökten geldikleri için reddetmiştir.

Gökalp Marx'in toplumsal kurumlar arasında ekonomiye verdiği yeri de eleştirir. Marx'da toplumsal hayatın diğer alanları ve toplumsal değerler ekonomi tarafından şekillenir. (Wallace, 2015; 124) Gökalp ise ekonomik olaylar ve diğer toplumsal olayları iç içe görür. Eğer ekonomik olaylar diğer toplumsal faaliyetlerden ayrılırsa, bu olayların açıklanması da mümkün olmaz. Ekonomi de sadece arz ve taleplerin dengesi değil, ahlaki değerler de etkili olabilir. (Gökalp, 1985; 21) Gökalp ekonomik hayatta toplumsal değerlerin etkisine örnek olarak, iktisadi anlamda değerli olan elmas, altın gibi madenlerin gösterir. Bu madenlerin kıymeti, toplumun bunlara verdiği değerden kaynaklanır. (Gökalp, 1980;145)

Solidarizm hususuna gelince, Gökalp'in solidarist ekonomi anlayışı Durkheim'a dayanır. Durkheim sosyolojisinde dayanışma temel kavramdır.

Durkheim dayanışmayı mekanik ve organik olmak üzere ikiye ayırır. Mekanik dayanışma, uzmanlaşma ve bireyselleşmenin olmadığı, benzeşmeye dayalı dayanışmadır. Organik dayanışma ise bireylerin farklılığına dayalı işbölümünün ilerlediği dayanışmadır. (Aron, 2014; 230)

Gökalp de modern bir ekonomi için işbölümünü şart görür. Türkiye'de de işbölümü ve dayanışmaya dayalı, millet haline gelebilmiş, modern üretim şekillerini kullanan, sanayileşmiş bir ekonomik sistem uygulanması gerekmektedir (Ersal, 2012; 316) Fakat kapitülasyonlar ve iktisatçıların Manchester ekonomisi taraftarı

olması nedeniyle ülkemizde hiçbir ekonomik teşkilat yoktur ve işbölümü gerçekleşmemiştir.(Erişirgil, 1984; 177)

Gökalp'in Türkiye için teklif ettiği ekonomi modeli korporatizme dayanır. Bu sistemde toplum birbirini tamamlayan parçalardan oluşur. Modern toplumda gelişen işbölümü ile her alanda uzmanlaşma artar ve uzmanlıklar birbirine bağımlı hale gelir. Liberal anlayış birey temelli, korporatizm toplum temellidir. Bu sistemde bireylerin kendi çıkarları için çalışmaları, kamu yararına hizmet ettiği sürece meşrudur.(Parla, 1993 ;93) Gökalp bu yüzden İttihat ve Terakki'nin ekonomi politikasında himayeci devletçi görüşü desteklemiştir. (Erişirgil, 1984; 125) Gökalp'in devletçi politikasının bir nedeni de, devletçiliğin Türk insanı için uygun olmasıdır. Gökalp'e göre Türkler göçebe hayatını bırakıp yerleşik hayata geçtikleri süreçte ve sonrasında her zaman devletçi bir çizgide kalmışlardır. Ayrıca Türk toplumunun özgürlükçü ve eşitlikçi yapısı, sosyalizm ve kapitalizme karşı bir engel olmuştur.(Türkdoğan, 1987; 61) Sonuçta dayanışmacı korporatizm, Gökalp'e göre Türkiye için en uygun ekonomi modeli olmuştur.

Gökalp dayanışmanın yanında meslek gruplarından da bahseder. Meslek grupları kavramını Durkheim'da da görürüz.Durkheim organik dayanışmanın olduğu toplumlarda işbölümünün gelişmesi ile uzmanlaşmanın artacağını söyler. Bu aşırı uzmanlaşma içerisinde bireyle devlet arasında ilişki kuracak bir kurum lazımdır. Bireyleri kendi etkinlik alanına çekecek ve sosyal hayata katacak olan kurum ise meslek kümeleridir. (Durkheim, 2014; 51) Gökalp'te devlet teşkilatında bir mesleki temsil usulü olması gerektiğini savunur. (Ağaoğlu, 2015; 19) Milli dayanışmayı kuvvetlendirmek için mesleki ahlakı yükseltmek gerekir. İşbölümünün artmasıyla oluşan ihtisaslaşmış meslek grupları kendi alanları içerisinde mesleki bir ahlak ve kontrol sistemi geliştirmelidir.(Sağlam, 2015; 408)

Ekonomi konusunda Gökalp'in dikkat çektiği bir diğer hususta Türk toplumunda ekonomik hayat ve din arasındaki ilişkidir. Batıda ekonomik hayat ile din arasında bir bağ yoktur biz de ise ekonomik hayata müdahale eden faiz yasağı, ağnam ve aşar vergisi gibi bir çok dini hüküm vardır. Örneğin bu vergiler, köylünün fazla üretim yapma arzusunu yok eder. Çünkü çiftçi ne kadar çok ürün çıkarırsa o

kadar çok vergi vermesi gerekir. Bu durum Türk köylüsünde bir kanaatkarlık duygusu oluşturmuştur. (Gökalp, 1981;84)

Gökalp'in bu konuya Weberci bir bakış açısıyla yaklaşır. Weber'e göre, Katoliklikteki "dünyadan yüz çevirme" fikri katolik olanlara bu dünyadan yüz çevirmeleri gerektiğini telkin ediyordu. Protestan mezhebinin temelinde ise şu düşünce vardı. "Yaşamda Tanrıyı hoşnut edecek biricik vasıta, keşişçe sofuluk yoluyla dünya içindeki ahlaklılığın aşılması değil, tam tersine, bireyin sosyal durumunun sonucu olarak ortaya çıkan ve böylelikle onun "mesleği" olmuş olan dünya içi görevleri yerine getirmeyi kesin şekilde bilmektir." Yani Protestanlar için çalışma alanı yemek, içmek gibi ahlak alanıyla ilişkisizdir.(Weber, 2013; 46) Dolayısıyla Protestanlığın öne sürdüğü ekonomi düzeni herhangi bir dini müdahaleyi hoş görmez.

Gökalp, Durkheim'da olduğu gibi bütün toplumsal kurumların temelde dini yaşayıştan kaynaklandığını, zamanla bu kurumların dinden ayrılarak bağımsızlıklarını ilan ettiklerini kabul eder. Yani her toplumsal kurumun temelinde dini bir motif vardır. Weber'de din ile diğer toplumsal kurumlar arasında bir bağ olduğunu kabul eder. O Hıristiyanlığın, sosyal kurumların ahlaki ve dini bir temelde ortaya çıktığını daha sonra bu kurumların dini kılıflardan kurtulduğunu ve Protestanlığın bu şekilde ortaya çıktığını belirtir. Gökalp'e göre Hıristiyanlık islami taklit ederek Protestanlık adıyla modern döneme uyum sağlayabilmiştir. (Türkdoğan, 1987; 139) Türkiye'nin de modern çağa ayak uydurabilmesi için ekonomik hayatın ve dini hayatın kendi alanlarına çekilmesi gerekir.

Gökalp'e göre İslam dininde, Weber'in katoliklikte bahsettiği gibi, zahitlik yoktur. (Gökalp, 1980; 96) Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi Türk halkında çok para kazanma hususunda bir isteksizlik oluşmuştur. Çünkü, Güngör'ün de belirttiği gibi birçoğu için para hala kötüdür, para için çalışmak çoğuna göre ayıptır. Çok paranın helal olmayacağı, özellikle ticaretten kazanılan paranın şüpheli olacağı düşünülür. Bu durum paranın ticaret gibi ekonomik faaliyetlerden değil hizmet karşılığı kazanılanın tercih edilmesine sebep olmuştur.(Güngör, 1999; 27) Bu anlayış Türkiye'de ekonominin gelişmesine engel olmuştur. Gökalp'e göre ise çok çalışıp

çok kazanmak her birey için bir görevdir. Üretmek her ne kadar bireye fayda sağlasa da bunun katkısı hem topluma hem devLETEDİR. Üretmek de tüketmek de bu dünyada müreffeh bir şekilde yaşamak içindir.(Gökalp, 1980; 40)

Gökalp ekonomi konusundaki görüşleri tam bir ekonomist gibi değildir. O ekonominin doğrudan kapsamına giren kıymet, sermaye, mübadele gibi konularla ilgilenmemiştir. (Tolga, 1949; 8) Gökalp ekonomiye sosyolojik açıdan yaklaşmıştır. Ekonomik gelişme için işbölümünün önemine dikkat çeken Gökalp'in ekonomik teorisinde dinin yeri de ilgi çekicidir. Gökalp dinden arınmış bir ekonomik düzen hayal etmektedir. Dini vergiler, faiz yasağı ve dini düşüncenin insanlarda uyandırdığı bu dünyadan uzaklaşma duygusu ekonomik hayatın önünde birer engel olarak görülmüştür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İMPARATORLUKTAN CUMHURİYETE GEÇİŞ

A. Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak

Osmanlı İmparatorluğunda III. Selim’le başlayan yenilik hareketleri ilerleyen süreçte Tanzimat Fermanı ve Meşrutiyetin ilanı ile devam etmiştir. Yapılan yeniliklerin temel amacı hızla zayıflayan imparatorluğu bir arada tutmaktır. Fakat, imparatorluğun siyasal ve toplumsal yapısını düzeltmek için yapılan her değişiklik, atılan her adım durumu daha da karmaşıklaştırmıştır.

Kökleri Tanzimata dayanan farklı dünya görüşleri II. Meşrutiyetin getirdiği özgürlük havası içerisinde birbirleriyle daha çok karşı karşıya gelir olmuştur. (Günay, 2015; 303) Bu dönemde ortaya çıkan fikirler üç eğilim etrafında toplanmıştır: Türkçülük, İslamcılık ve Batıcılık.

1904 yılına kadar bu üç akım birlikte anılmıştır. 1908 yılından sonra Balkan Savaşları ve Birinci Dünya Savaşı tartışmaların gidişatını değiştirmiştir. Yabancı devletler de bu politikalar üzerinden Osmanlı siyasetini yönlendirme çalışmaları gütmüştür. Örneğin, Almanya Türkçülük hareketini Rusya’ya, İslamcılık hareketini ise İngiltereye karşı kullanmıştır. (Kaçmazoğlu, 2013; 137-139)

Meşrutiyet dönemi düşünce hayatına damga vuran bu üç yaklaşımın değişen dengelerin nasıl yeniden kurulacağı, ülkenin siyasal ve toplumsal yapısının temelini ne olacağı gibi konularda çok farklı teklifleri vardı. Bu farklı teklifler arasında Gökalp oldukça önemli bir yere sahipti. Gökalp aralarındaki ciddi farklılıklara rağmen aslında üç akımın birbiri ile telifinin mümkün olabileceğini iddia etti. Her ne kadar bu Türkleşme, İslamlaşma ve çağdaşlaşma düşünce tarzları arasında telifin mümkün

olduğunu belirten ilk kişi, Hüseyinzade Ali Bey olsa da, bu üç siyaset tarzını ayağa kaldıran ve Türkçülere iyice benimseten Gökalp olmuştur. (Ağaoğlu, 2015; 18)

Gökalp toplumun farklı kesimleri tarafından kabul edilen bu üç kavramı birbirinden ayrı düşünemez, bunlar yeni Türkiye'nin kimliğinin oluşmasında temel olan üç ilkedir. Gökalp bu üç akımın basit bir telifinden ziyade kültürel bir iç içe geçişten bahseder. Türkler batı medeniyetinin maddi değerlerini, İslam dininin inanç ve geleneklerini (dinin siyasete müdahalesi dışında) kabul etmeli, geriye kalan bütün kültürel değerleri ise Türkelerin kendine ait mirasından almalıdır. (Türkdoğan, 1987; 81)

1. Türkleşmek

Türkçülük akımına ve Türk dünyasında siyasi birliği sağlama düşüncesi ilk olarak II. Abdülhamit döneminde Türk aydınlarının gündemine gelmiş, Osmanlı sınırları dışındaki Türklere dikkat çekilmiştir. (Argunşah, 2015; 433) Fakat bu hareket batıdan gelen ulusçuluk akımların etkisiyle, müslim ve gayri müslim ulusların Osmanlı bünyesinden ayrılmasının ardından hareketli bir hal almıştır. Arapların bağımsızlık istekleri ve Arnavut ulusal hareketi, Müslüman unsurlarda da milliyetçilik hareketinin etkilerini göstermiş, İslamcılık düşüncesine büyük darbe vurmuş, Türklerde de ulus bilincinin uyanması gerekliliğini hissettirmiştir. (Uzun, 2000 ;265) Ayrıca Batıda yapılan Türkoloji araştırmaları da Türkçülük akımının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Batılıların Türk dili, sanatı, tarihi hakkında yaptıkları araştırmalar ve Lamertine, Pierre Loti gibi düşünürlerin Türk kültürüne olan hayranlıkları Türkçülüğün uyanışında etkili olmuştur. (Heyd, 1979; 125)

Türkçülük akımı birçok düşünür tarafından desteklenmiştir fakat

Gökalp Türkçülüğe yeni bir boyut katmış, sosyolojik açıklamaları ile bu akımı temellendirmiş, altını doldurmuştur.

Gökalp'in Türkçülük akımını anlamak için öncelikle onun "millet" anlayışına değinmek istiyoruz. Çünkü Gökalp'in Osmanlı imparatorluğunun kavimler mozayiği içinde bulunan hakiki birliği tespit etmesi gerekiyordu.

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Gökalp'in millet kavramı ırktan farklıdır. Millet toplumsal bir gruptur. Irk ise tamamen anatomiyle ilgili bir kavramdır. Bu ikisi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Gökalp'in millet tanımına gelince o önce milletin ne olmadığını açıklar. Millet ırkçılık ve kavmiyetçilik, coğrafi bir zümre ya da bir imparatorluk içinde siyasi birliktelik yaşayan gruplar bütünü değildir. (Göksel, 1968; 70-71) Gökalp'e göre milleti oluşturan unsurlar üç tanedir. Millet yapılanması için öncelikle birbirlerine ortak duygularla bağlı bir toplum bulunması gerekir. Daha sonra bu toplum arasında işbölümünün oluşması şarttır. Birbirine muhtaç olan, ihtisas alanları gelişen, ekonomi, eğitim, sanat, ticaret vb. alanlarda kendi ihtiyaçlarını gideren toplumlar millet olabilirler. Millet yapılanması için gerekli olan son şey ise devlet yapılanmasıdır. Devlet belirli bir toprak parçasında, maddi yaptırımları ve kendine ait hukuk kuralları olan bir yapıdır. Bu üç unsurun birleşmesi ile bir millet oluşur.(Gökalp, 1981; 76) Millet tanımından anlaşıldığı gibi Gökalp'in milliyetçiliği ırkçılıktan uzaktır. Yine millet tanımından anladığımız kadarıyla Osmanlı tebası bir millet yapılanması değildir.

Gökalp, Durkheim'in toplumsal gruplardan saydığı ulus kavramını, onun sosyolojisindeki toplum kavramı yerine koyar. Durkheim'in topluma verdiği kutsallıkların tümünü o millete verir. Bu minvalde toplumun bütün istekleri ahlaki yönden doğru kabul edilir. Gökalp'teki örf kavramı da bu anlayışın ürünüdür. Örf her zaman için iyidir, örfün merdudu yoktur. Heyd Gökalp'in bu anlayışını eleştirir. Bireyin bencilliğini engelleyen toplumsal bağlılığıdır, ama milletlerin bencilliğini engelleyecek olan nedir? (Heyd, 1979; 69) Gökalp'e göre mevcut toplumlar milletler üstü bir yapılanma oluşturacak durumda değildir. Fakat, o toplumsal yapıların kıymet derecelendirmesini millet yapılanmasında bitirmez. Gökalp'e göre değer verilmesi gereken en önemli grup milletdaşlarımızdır. Bundan sonra ümmet bağıyla bağlandığımız ümmetdaşlarımız, akabinde aynı medeniyet zümresini paylaştığımız milletdaşlarımız en son olarak ise bütün insanlık gelir. Millet en önemli değer

olmakla beraber Gökalp sisteminde diğer toplumsal gruplar da değerlidir. (Gökalp, 1976; 86)

Gökalp'e göre milliyetçilik akımında en önemli şey tarihtir. Milli tarihi kayıt altına alınmamış bir toplumda milliyet anlayışı doğmaz. Bir millet atalarının medeniyette vardıkları noktayı, yarattıkları varlıkları, geçmişte yaptıkları kahramanlıkları, hataları öğrenmelidir. (Şapolyo, 1943; 6) Bu yüzden Gökalp Türkçülüğü Osmanlı tarihi ya da İslam tarihi ile başlatmaz, İslamiyetten çok önceye giden eski Türk tarihine kadar gider. (Timurtaş, 2015; 90) Eski Türk toplumundan başlayarak, Türklerin dini inanışları, medeniyet zümreleri, toplumsal yapılanmaları vb. Türk milletinin tarihsel tekamülü içerisinde incelenmiştir.

Bazı kesimler Türkçülük hareketinin İslam birliği karşısında hiç bir değerinin olmadığını iddia etmiştir. Onlara göre İslam siyasetinin ardında milyonlarca Müslüman varken Türkçülüğün peşinde İstanbul'da bir kaç kişiden başka kimse yoktur. (Kadri, 1989; 96) Türkçülük akımıyla özdeşleşen Gökalp için bu akım iddia edildiği gibi suni bir oluşum değildir. Gökalp millet şuurunun uyanışını tarihi bir tekamül sonucu kaçınılmaz olduğunu düşünür. Gökalp milliyetçilik akımının toplumsal tekamülün bir aşaması olarak ele almıştır. Ona göre bir toplum tarihi süreçte dört aşamadan geçer: aşiret, kavim, ümmet ve millet aşamaları.(Gökalp, 1981; 139) Türk toplumu da artık ümmet aşamasını geçip millet olma yolunda ilerlemek durumundadır.

Gökalp, Tanzimatçıları millet devrinin geldiğini görmezden geldikleri için eleştirir. Tanzimatçılar Osmanlı milleti adı altında yapma bir ulus oluşturma çabasına girmişlerdir. Bütün unsurları kaynaşmış, hususi bir dili ve kendine has bir tarihi olan Osmanlı milleti Tanzimatçıların imparatorluk için düşündüğü kurtuluş planıdır. Fakat, Gökalp'e göre bu yapma milliyetçiliğe Türklerden başka hiç bir toplumsal unsur inanmamıştır. Her kavim kendi çocuklarına kendi tarihini okutmuş, kendi aidiyet bilincini aktarmıştır. (Gökalp, 1960; 27-28) Tanzimatçıların bu politikası milli şuurun oluşmasına engel olmuştur. Tanzimatçıların Türklerin milliyetçilik hareketine katılmalarını engellemelerinin sebebi, Türklerin devleti elinde tutması ile ilgili olabilir. Eğer devletin başı olan Türkler milliyetçilik yapıp, kendini ayrı

tutmaya başlasaydı bu diğer milletlerin imparatorluktan ayrılığını çok daha hızlandırabilirdi. (Timurtaş, 2015; 89) Gökâlp döneminin şartları göz önüne alındığında ise, o da haklıdır. Gökâlp, Türkçülük hareketini desteklemeye ve yaymaya başladığında, Osmanlı toplumu zaten gerçekten parçalanmaya başlamıştı. Güngör'e göre Gökâlp Tanzimat döneminde yaşamış olsaydı belki imparatorluğun bütünlüğünü korumak için Osmanlılık siyaseti takip edebilirdi fakat o günün şartlarında Gökâlp için Türkçülükten başka kurtarılacak bir şey yoktu. (Güngör, 1999; 19)

Dönemin aydınları arasında Türk milliyetçiliği uyanmaya başlasa da, Türkçülüğün çerçevesi hususunda düşünürler arasında görüş farklılıkları vardı. Örneğin, iki Türkçü düşünür Gökâlp ve Akçura'nın Türk milliyetçiliği birbirinden farklıdır.

Gökâlp'in Türkçülük ideali bütün Türkleri tek bir siyasi yapı altında toplamak değildi. Çünkü o Anadolu Türkleri ile diğer Orta Asya Türklerini farklı değerlendirir. Gökâlp'in Türkçülük ideali bölgesel bir ulusal devletten yanadır. (Tokluoğlu, 2015; 164) Anadolu Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasında, mevcut şartlar altında, bir birliktelik oluşması Gökâlp'e göre mümkün değildir. Çünkü bu toplumlar arasında paylaşılan ortak değerler ve vicdan yoktur. Ayrıca Gökâlp'e göre Türk sosyal yapısının en yüksek halini Osmanlı Türklerinde görürüz. Buna rağmen bu canlı kültürü bırakıp da Eski Türk medeniyetine geri dönmek mümkün değildir. İslam adı altında Doğu ya da Batı medeniyetine körü körüne tabi olmak isteyenler nasıl milli kültürü anlayamazsa Eski Türk kültürüne hayran olanlar da mevcut Türk kültürünü anlamaktan uzaktır. (Erişirgil, 1984; 120) Gökâlp'in evrimci anlayışı burada da kendini gösterir. Ne Eski Türk medeniyetine, ne asrı saadetteki hayata geri dönüş yoktur. Takip edilmesi gereken yol, bugün yaşayan toplumun vicdanının gösterdiği yoldur.

Türkçülüğün önemli temsilcilerinden olan Yusuf Akçura ise Osmanlı Türkleri ile Tatarların birliğini savunuyordu. Ona göre Türkler ve Tatarlar tek bir millettir. (Arai, 2016; 105) Ayrıca Gökâlp'in aksine, Akçura'ya göre Osmanlı Türklerini uyandıran Rus Türkleriydi. Rus Türkleri arasında az da olsa zengin Türk

tüccarları yetişmesine rağmen, Osmanlı Türkleri arasında hala bu tür zenginler yoktu. Bunun sebebi ise Rus Türklerinin daha medeni olmasıydı.(Erişirgil, 1984; 99)

Gökalp'in Türkçülüğü ise Türk milletini yükseltme idealine bağlıdır. O her ne kadar Anadolu Türklerini merkez alsada da Türkçülük mefkuresinde Orta Asya Türklerinin de yeri vardır. Türkçülük mefkuresi üç aşamalıdır. Türkiyecilik, Oğuzculuk, Turancılık. En yakın ülkü Türkiyecilik ülküsüdür, bu ülkünün hemen gerçekleşmesi Anadolu Türklerinin bir araya gelmesi gerekir. Oğuzculuk mefkuresi, Oğuz Türkleri arasında gerçekleşecek harsi birlikteliktir. Turancılık ise bütün Oğuz, Kırgız, Özbek bütün Türklerin birleşmesidir. Bu son iki mefkurenin bugün gerçekleşmesi mümkün olmasada gelecekte gerçekleşmesi mümkündür.(Kurtkan, 2015; 294)

Yusuf Akçura, Gökalp'in telif çabalarını da nafi bir çaba olarak görmüştür. Ona göre Osmanlılık zaten çoktan bitmiştir ve toplumun hiçbir kesimi tarafından kabul edilmemektedir. Türkler ve Osmanlılar ise diğer azınlıklarla eşit olmak istemez, İslama göre zaten Müslümanlarla, gayri müslimler eşit değildir, gayri müslimler ise yıllarca Osmanlı yönetimi altında özgürlüklerinden mahrum olduklarını düşünmektedir, bu şartlar altında hiç bir grup Osmanlılığın vaddettiği eşit vatandaşlık vaadine ilgi göstermemiştir (Osmanlılık konusunda Gökalp ve Akçura aynı fikirlere sahiptir). İslamcılık politikası da hakeza birçok eksikliği bünyesinde barındırır. Osmanlı gibi çok dinli ve çok kültürlü bir imparatorlukta İslamcılık politikası izlemek devletin parçalanmasını beraberinde getirir. Tabi bu siyasetin vaddettiği İslami birliğin Türkler ve diğer müslüman unsurlar tarafından gerçekleştirilmesi teoride mümkün ve hoş bir fikir olsa da pratikte uygulanabilirliği yoktur. Türkçülük fikrinin takibinde ise Osmanlı'nın Türk olmayan unsurları, mesela Türk olmayan müslüman ırklar çemberin dışında kalır. (Akçura, 1991; 29-34) Akçuraya göre bu akımların telifi pek de mümkün değildir. Hatta kendisi "Müslümanlık ve Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir? Sorusunun sürekli zihnini işgal ettiğini fakat bir cevap bulamadığını söyler. (Akçura, 1991; 36)

Akçura ile Gökalp arasındaki farkın temeli iki düşünürün konuya bakış şekilleri olabilir. Akçura olaya bir siyaset bilimci gözüyle bakarken Gökalp sosyolog gözüyle bakmıştır. Ayrıca Akçura tartışmalarında devletin dayanacağı siyasi kategoriye aramıştır. Gökalp ise o kategoriye çoktan seçmiştir. Devlet Müslümanlık ve Türklük siyasetlerinden Türkçülük üzerine kurulacaktır. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak toplumun temeli olacak olan Türkçülüğün nasıllığı ile ilgili bir açıklamalar bütünüdür. (Çalen, 2015; 340)

Satı Bey'de Gökalp'in başlattığı Türkçülük akımına karşı durmuştur. O ırk ve dil bağlılığına bağlı bir millet yapılanmasını şiddetle eleştirmiş ve Osmanlıların arasında çok daha önemli bir bağ olan dinin bulunduğunu söylemiştir. (Ülken, 2013; 251) Satı Bey Türkçülüğe karşı Osmanlılığı savunanlar tarafından büyük iltifat görmüştür fakat Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması ile birlikte Satı Bey ülkeyi terketmiş ve Arap milliyetçiliğine katılmıştır. (Berkes, 1975; 79) Arap milliyetçiliğinin önemli simalarından Satı Bey Osmanlılık fikrinden sonra tıpkı Gökalp gibi dil ve tarih birliğine dayalı bir milliyetçilik anlayışına geçmiştir. (Gündüz, 2012; 16) Türkçülük akımı bazı kesimler tarafından imparatorluğun dağılma sebebi olarak görülmüştür. Fakat aksine bu akım başta Gökalp olmak üzere bir çok düşünürün, kozmopolit bir Osmanlı'nın devletinin devamının mümkün olmayacağı kesin olarak anlamasından sonra taraftar bulmuştur. (Kadri, 1989; 63)

Özetle, Gökalp'in millet anlayışının ve Türkçülüğün temeli milli şuurdur, milli şuur ise milletin özünü temsil eden toplumsal vicdandan başka bir şey değildir. (Günay, 2015; 308) Türkçülüğün her hangi bir kavim ya da ümmetle alakası yoktur, Türkçülüğün amacı modern Avrupa medeniyeti içerisinde bir Türk harsı oluşturmaktır.

2. İslamlaşmak

Bu üç akımdan İslamcılık “XIX-XX. Yüzyılda İslami bir bütün olarak (İnanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hakim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslam dünyasını batı sömürsünden, zalim ve

müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasi, fikri ve ilmi çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir.” (Kara, 2013; 17) İslamcılık Batının meydan okumasına karşı İslam kaynaklı bir karşılıktır. Geleneksel yapının en büyük meşrulaştırma kaynağı olan din, İslamcılar tarafından yeni düzen için de aynı hizmeti vermeye devam etmelidir. Osmanlının geri kalmışlığının sebebi din değildir, gelişmenin önündeki engel din olamaz. Bilakis toplumun içinde bulunduğu bu karışıklığın, gerilemenin sebebi dinden uzaklaşmaktır.

İslamcı cephenin ünlü simalarından Ahmet Naim özellikle Türkçülük akımını şiddetle eleştirir. Ona göre bu hareket dine muhalif yeni bir iman yeni bir kavim oluşturma çabasındadır. “İslamda ırkçılık yoktur” adlı eserinde İslamın ırkçılık karşıtlığını bir çok hadis ve ayet örnekleriyle desteklemeye çalışır. Ona göre Türkçülük ile İslamın telifi mümkün değildir. Ahmet Naim Türkçülük idealini dinsizlikle itham eder.

“ Türkçü-İslamcı olan diğer önderler ise, ne serden ne yardan geçmiyorlar İslam mefkuresi ile ırkçılık mefkuresinin hiçbirini feda etmek istemezler. Aşılmak istedikleri şey açıkça dinsizlik idealidir.” (Naim, 2005; 5)

Naim’e göre “Türk Müslüman” ya da “Müslüman Türk” gibi ayrılık manası içeren tabirlerden, Türk gelenekleri diye İslam binasını yıkmaya çalışan faaliyetlerden yani toplumda ayrılık yaratacak her hareketten kaçınmak gerekir. (Naim, 2005; 11) Ahmet Naim’de dikkatimizi çeken bir husus Türkçülüğe karşı kullandığı argümanlardır. İrkçilik karşıtı eleştiriler hep ayet ve hadisler üzerinden yapılmaktadır. Toplumun mevcut hali, kendini gittikçe daha çok hissettiren ulusçuluk akımı ve bunun etkilerini İslamcılar tarafından pek de iyi değerlendirilememiştir. Dikkat çeken bir diğer husus da hareketin kitlelere ulaşmak için seçtiği yöntemin modernliğidir. İslamcılık düşüncesi Sebilürreşat ve Sıratı Müstakim adlı dergileri, düşüncelerini kitlelere yaymak için kullanmıştır. İslamcı aydınların düşünceleri sürekli bir savunma halindedir. Batıya karşı bir tepki olarak

doğduğunu belirttiğimiz bu hareketin faaliyetlerinin, batı merkezli olmasına neden olmuştur.

İslamcı tabakanın milliyetçilik konusunda şiddetli eleştirileri Arapların Osmanlı toplumundaki özel yeri ile ilgili olabilir. Hourani, İslamın olduğu her yerde Arapların tarihteki özel rolüyle ilgili bir bilinç geliştiğini söyler. Hz. Peygamber'in Arap oluşu, Kuran dilinin Arapça olması gibi sebepler toplum bilincinde Araplara ayrı bir yer kazandırmıştır. Osmanlıda sunni medreselerde hukuka verilen önem de Osmanlı toplumunda Arapların ulusal bilinçlerini korumalarına yardımcı olmuş olabilir.(Hourani, 2014; 51) Türklerin müslüman kimliğine bağlılıkları, ulus bilincinin önüne geçmesi Türkçülük akımına olan karşıtlığı körüklemiştir. Fakat, başta Araplar olmak üzere diğer uluslar milli kimlik şuuruna Türklerden çok önce varmıştır.

Berkes'te milliyetçiliğin İslamiyet karşıtlığı olarak ortaya çıkmadığını söyler. Ona göre Türk milliyetçiliği sadece, selevi İslam anlayışına karşı çıkmıştır. Türk laikliği de aynı şekilde geleneksel din anlayışına karşı değil selevi ve teokratik görüşe karşıdır. (Berkes, 1975; 213)

İslamcı çevrenin Türkçülere karşı eleştirileri tabiki karşılıksız kalmaz. Ahmet Naim, tarafından Türkçülüğe yöneltilen ırkçılık ve bölücülük iddialarına Azerbaycan Türklerinden ve Türkçülüğün savuncularından olan Ağaoğlu cevap verdi. Ağaoğlu İslamiyetin yasakladığı şeyin milliyetçilik değil asabiyet olduğunu düşünüyordu. Ona göre asabiyet tamamen kan bağına dayanan bir sistemken, milliyet aynı dil, din, ırk, adet ve örfü paylaşan insan topluluğuydu (Arai, 2016; 107)

Gökalp'e gelince o da Ağaoğlu'nun millet tanımına katılmaktadır. İslamiyet milliyetçiliğe karşı değildir. Gökalp'e göre Türkçülüğün millet mefkuresinin yanında bir de ümmet mefkuresi vardır, bu da islamlıktır. Yeni yeni Türklük bilincine varan bu ulusun bir de ümmet politikası olmalıdır Gökalp bu politikanın temel prensiplerini de verir. Ona göre Arap alfabesi muhafaza edilmeli, İslam dünyasında ilmi istilahlara ortak hale getirilmeli, ortak bir terbiye sistemi kurulmalı, bütün İslam aleminin müftü teşkilatları arasında irtibat sağlanmalı ve İslamın temsili olan hilal muhafaza

edilmelidir. (Gökalp, 1976; 301) Gökalp Türkçülük hareketini İslamiyetten koparmaz çünkü dinin Türk toplumunun vicdanındaki yerinin ve öneminin farkındadır. Gökalp'e göre Avrupa vicdanı Hıristiyan vicdanıyla beraberdir. İslamın da farklı müslüman uluslar arasında ortak bir vicdan uyandırması Gökalp'in telif çabasının amaçlarından olabilir.

Gökalp'in İslamlaşma kavramında önem verdiği hususlardan birisi de din dilinin Türkçeleştirilmesidir. İslam dininin Türkçeleştirilmesi gerekir, din alimleri Arapçayı öğrenebilir, fakat sıradan Türkler için Müslümanlık için Arapça şartı konulamaz.(Tütengil, 1964; 52) Fakat Gökalp'in Türkçeleştirme yaklaşımı büyük tepkilere sebep olmuştur. Çünkü, bu dönemde Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi düşünülemeyecek bir şeydi. Kuran ancak Arapça dilinde kalabilirdi ve onu halka ancak alimler yorumlayabilirdi. Bu durum da suistimallere kapı aralayabilirdi. Bu durum Kuran'ın gizli manaları olduğunu iddia eden grupların faydasınaydı. Bazı grup ve insanlar Kurani açıklama ve anlama konusunda kendilerini ve fikirlerini otorite olarak ortaya koyabiliyordu.(Berkes, 2018; 257) Gökalp ibadetlerdeki tilavetler dışında din dilinin Türkçeleşmesinden yanaydı. Bu şekilde din halk tarafından aracısız bir şekilde anlaşılabilirdi.

Gökalp her ne kadar modern Türk toplumunda dini alana da geniş bir yer ayırsa da onun öngördüğü dini hayat klasik İslam düşüncesinden farklıdır. Gökalp'in modern, Müslüman, Türk kişiliğinde İslam siyasi hayattan tamamen soyutlanmıştır. Bu konuda Akçura'nın görüşleri de Gökalp'e benzer. Akçura'nın şu ifadeleri modern toplumda dini alana çekilen sınırı gayet açık ifade eder

“Bırakınız bu birleştiriciliği beyefendi, İslamlık bir vicdan meselesi şekline gelmedikçe dünya işleri demek olan şeriat de ihtiva ettikçe çağdaşlaşmak olamaz boşuna çalışıyorsunuz.”(Erişirgil, 1984; 98)

Gökalp'in modern toplumda İslama verdiği rol klasik anlayıştan çok uzaktır. Gökalp dinin değişmeyen kısımları olduğunu kabul eder. Ona göre mutlak ve değişmez kuralları olmayan bir din zaten dinlikten çıkar. (Metehan, 1994; 16) Fakat, Gökalp dinin değişmeyen temel kurallarından çok dinin değişim ve tekamüle

uğrayan kısımları ile ilgilenmiştir ki kanaatimizce Gökalp'in yaklaşımında dinin büyük bir kısmı değişime ayak uydurmaktadır.

Gökalp modern Türk toplumunun İslamlığından anladığı, bu topluma uygun gördüğü din anlayışı, siyasi ve hukuki kurallardan uzak ahlaki bir dindir. Yukarıdaki bölümlerde de bahsettiğimiz gibi toplumsal vicdanın yani örfün değişmesiyle din de değişmelidir. Gökalp daha ziyade seküler bir dini yapıdan yanadır. (Parla, 1991; 80-81) Dini değerler toplum vicdanının içinde eridiği, burada kendine yer bulduğu müddetçe önemlidir diyebiliriz.

Gökalp her alanda olduğu gibi din alanında da işbölümünden yanadır. O ne İslamcıların klasik din anlayışına ne de batıcıların dini yok sayan tavrına katıldı. Ona göre modern toplumun oluşması dinin yok olması anlamına gelmemekteydi. Dinde ihtisaslaşmanın bir sonucu olan laiklik modern toplumda işbölümüne dayalı olarak dini hayatın belirli bir alanı ile sınırlandırılmasıdır. (Mert, 1994; 45)

3. Muasırlaşmak

Modernleşme ya da diğer adı ile çağdaşlaşma olgusu temelde Batı dışındaki toplumların Batı ile olan ilişkilerinde karşılaştıkları sorunları kapsamaktadır. Modernleşme Batı etkisinin, Batı dışı toplumlarda başlattığı değişimin bir ifadesidir. (Akgül, 1999; 43) Yani modernleşme bir anlamda batılılaşmayı da içermektedir. Ülkemizde de çağdaşlaşma hareketleri Batı ile karşılaşmanın akabinde gerçekleşmeye başlamıştır. Fakat bu karşılaşma sırasında Batı'nın ortaya koyduğu meydan okuyucu tavır, Batı dışı toplumlarda bir geri çekilmeye neden olmuştur. Batı karşısında alınan tavır ortaya çıkan bu gücü anlama ve çözümlenmeden ziyade toplumsal bir içe kapanıklığa neden olmuştur. İlk örneklerini Osmanlı'da bulan çağdaşlaşma hareketlerinin istenilen verimi yakalayamamasında da bu tavrın önemli bir yeri olabilir.

Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak, bütün bu düşünce akımları yıkılmak üzere olan imparatorluğun ardından kurulacak yeni sisteme bir düzen

getirme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu çaba içerisinde Batıcılık anlayışını benimseyenler ise geleneksel yapılara karşı toptan bir karşı duruş içerisinde. Geleneksel yapılar, dolayısıyla bu yapıların meşruiyet kaynağı olan din, modernleşen dünyada toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilecek durumda değildir.

Modernleşme sürecinde, İslam dini devrimcilerin temel hedefidir. Din uzun yıllar boyunca padişahın simgelediği güvenin sembolü olmuştur, Osmanlı tahayyülünde ayakta kalabilen tek referans kaynağıdır. Fakat batılılaşma yanlıları için din toplumsalın üstünde bir değere sahip değildir. (Aktar, 1993; 46) İslamla sembolleşen gelenekseli geride bırakabilmek için artık dini referanslardan uzak bir toplum ve siyaset düzeni gerekmektedir.

Batılılaşma hareketinin yenilikler hususunda takip ettiği usul Batının iyi yanlarını alıp, kötü yanlarını bırakma şeklindedir. Fakat Batıdan ihraç edilecek iyi ve kötü şeylerin kriteri ne olmalıdır? Batıcı ve İslamcılara göre bu sorunun temeli akıl ve faydadır. Gökalp ise yenilikler hususunda makul ya da yararlı olanın kriter alınmasına karşıdır, önemli olan ülkü ve ideallerdir. Yapılacak yenilikler toplumun özelemlerine uygun olmalıdır. Bu özelemler ise ancak toplumsal vicdanda tecelli eder ve ancak oradan tespit edilebilir. (Berkes, 2018; 423) Gökalp yeniliklerin akıl ve fayda temelinde seçilerek halka tepeden zorlanmasına karşıdır. Bunun yerine toplumun ihtiyaçları aydınlar, sanatçılar, düşünürler tarafından halkın vicdanında aranmalı, bulunmalı ve değişiklikler bu temelde yapılmalıdır.

Gökalp'in batıdan nelerin alınacağını saptama hususunda kullandığı ölçüt, onun hars ve medeniyet ayrımının olmasıdır.(Heyd, 1979; 95) Batıdan almamız gereken tek şey medeniyettir.

Medeniyet geçmişteki temelleri itibariyle birbirine bağlı ananelerin toplamına denir. Ananeler ise milli değil milletlerarasıdır. Bu sebeple ananelerden oluşan medeniyet milli değil evrenseldir, farklı milletler arasında paylaşılır. (Gökalp, 1981; 110) Hars ise birbirine bağlı sistemlerden oluşan bir yapıdır. Bu sistemler önem sırasına göre şu şekildedir: dini sistem, ahlaki sistem, hukuki sistem, bedii sistem, lisani sistem, ekonomik sistem, fenni sistem.(Gökalp, 1977; 13) Hars bu saydığımız

sistemler arasındaki uyumdur. Ekonomik, dini, siyasi bütün sosyal hayatın uyum noktası harstır. Medeniyette bir araya gelmiş farklı parçalar bir arada bulunabilir. Fakat harsta uyum şarttır. Farklı sosyal hayatlar arasında uyum yoksa toplum da yoktur, sadece birbirlerinden faydalanan insanlar vardır. (Nirun, 1981; 137)

Hars ile medeniyet arasındaki farkı dört başlıkta özetleyebiliriz. Medeniyet uluslararası, hars millidir. Medeniyetin bir milletten başka bir millete geçişi mümkünken hars için böyle bir durum yoktur yani bir millet medeniyetini değiştirebilir ama harsını değiştiremez, medeniyeti oluştururken bir metod takip edilir ve akıl kullanılır, hars ise ilham aracılığı ile yapılır. Yani medeniyet fikirlerin, hars duyguların toplamıdır. (Gökalp, 1976; 19)

Gökalp'in medeniyet ve hars ayırımına yapılan en büyük eleştiri bu ayırımın pratik bir uygulamasının mümkün olmadığı iddiasıdır. Batının ilim ve tekniği yani medeniyeti, batılı bakış açısından ve batı kültüründen arındırmak mümkün değildir. (Mengüşoğlu, 2014; 125) Heyd de Gökalp'in medeniyet kültür ayırımını eleştirir. Medeniyetin harsın üzerindeki ayrıştırıcı etkisi Gökalp tarafından görmezden gelinmiştir. Heyd 'a göre Gökalp'in hiçbir Avrupa tecrübesi olmaması, onun Batı medeniyeti ve harsı arasındaki sıkı bağlantıyı görmesini engellemiştir. (Heyd, 1980; 59)

Gökalp hars ve medeniyet ayrılığına vurgu yapması, bu iki sistemin birbirinden tamamen ayrı mekanizmalar olarak gördüğü anlamına gelmez. Gökalp medeniyetin doğuşu olarak kültürü görür, kültürün yıkılışı da yine medeniyete bağlıdır. Fakat bu mutlak bir yıkımı gerektirmez. Toplum kaçınılmaz görünen yıkımdan kurtulabilir. (Türkdoğan, 1987; 28) Gökalp İbn Haldun'un tavırlar nazariyesine katılmaz. İbn Haldun toplumsal varlıkların mahiyetleri gereği ortaya çıkıp sonra da yok olduklarını kabul eder. Gökalp ise toplumların diğer canlı varlıklardan farklı olduğunu söyler ve her toplum için kaçınılmaz bir sonun varlığını kabul etmez. Canlıların tabii ayıklanma kanuna tabidirler, canlı bünyesinde sağlam hücreler bir süre sonra üstünlüklerini yitirirler ve metabolizma çözülmeye başlar. Fakat toplumlarda akli ayıklama kaidesi geçerlidir. Toplumsal çözülme başladığında

dahilerden oluşan küçük bir zümre hücrelerin yenilenmesini sağlayabilir. (Türkdoğan, 2015; 42)

Gökalp medeniyetlerin değişmesi ile harsi yapıda da değişimlerin olacağını kabul eder. Fakat bu değişim çok yavaş ve kısıtlıdır. Ayrıca bu değişim yapay bir değişim de değildir. Tabii ilerleme ile kendi kendine yukarı doğru ilerler.(Gökalp, 1976; 20) Gökalp'in muasırlaşma anlayışını Batıcılardan ayıran özellik burada ortaya çıkar. Medeniyet değişimi toplumda bir takım değişikliklere neden olabilir Gökalp bunu kabul eder fakat bu değişimlerin aşağıdan, halktan gelmesi gerekir. Fakat, modernleşme sürecinde yapılan yeniliklerin çoğu yukarıdan (entelektüellerden) aşağıya (halka) doğru gelmiştir.

Ülkemizde batılılaşma süreci zorunluluğun getirdiği bir süreçtir. Osmanlı yöneticilerinin batıya ilk yönelimleri bir zorunluluk sonucudur. Devletin yeni usulü bilen "küffar"a yenilmesi olaya farklı bakış açılarının getirilmesi gerektiği düşüncesini yaratmıştır. Bunun için öncelikle Batıya öğrenciler gönderilmiş, batının tekniğini ve medeniyetini alıp gelmesi umulan bu talebeler, beklenenin aksine Osmanlı'nın karşısındaki bu yeni yapıya hayran bir şekilde geri dönmüştür.(Hanioglu, 1985; 10-13) Batılılaşma taraftarları bu hayranlığın da etkisiyle Türkiye'nin yüzünü tamamen batıya dönmesi gerektiğini düşünmüştür.

Gökalp'in hars ve medeniyet ayrımı ise her toplumun medeniyet değişimine maruz kalabileceğini, yaşanan sürecin de bir geçiş süreci olduğunu işaret eder. Türkler bu geçiş sürecini daha önce de yaşamıştır. Türk medeniyet tarihi öncelikle Uzak Doğu Medeniyeti içerisinde yaşayan bir Türk harsıydı. Daha sonra İslam medeniyeti içinde bir Türk harsı görüldü. Yaşanılan bu son süreçte Türk harsı Batı medeniyetinin içinde bir Türk harsı olacaktır. (Gökalp, 1976; 21) Türk toplumunun batı karşısında harsi bakımdan hiçbir eksiği olmadığını hatta çok daha üstün olduğunu altını çizen Gökalp yapılacak değişimlerin zorunluluk bilinci veya İslami ya da modernist ideolojilerin yönlendirmesi ile değil toplumun ihtiyaçları ekseninde, Türkün orijinalliğine tahrifat vermeden gerçekleştirilmesini savunur.

Kısaca, Gökalp Türkçülük, İslamcılık ve muasırlaşma hareketlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu ve bu üç esastan her birinin modern Türk toplumunun oluşmasında vazgeçilmez olduğunu vurgular. Fakat yukarıda da bahsettiğimiz gibi Gökalp'in İslam, Türklük ve Modernlik anlayışı dönemin birçok İslamcı, Türkçü ve Modernist aydınınının görüşünden farklıdır.

Gökalp'in bu yaklaşımının nedeni yaşanan geçiş sürecinin esnek ilkelere ihtiyaç duyacağını düşünmesinden kaynaklanıyor olabilir. Gökalp yaşanan bu zor geçiş sürecinde İslamcı ve modernistlerin sert ilkelerinden ziyade farklı akımların harmanlandığı esnek bir yaklaşım benimsemiştir. (Özyurt, 2015; 73)

Ersal, Türk yazınında Gökalp'e karşı olan ilgisizliğin nedenlerinden biri olarak onun telifçiliğini görür. Gökalp, hars ve medeniyet ayrımıyla inkılapçılardan uzaklaşmıştır. Gökalp batıcıların gözünde gelenekçi görüşlerden kopamamış muhafazakar bir tiptir. İslamcı kesimin gözünde ise o İttihat ve Terakki bünyesinde imparatorluk karşıtı siyaset izlemiş, pozitivismeye öncülük etmiş inkılapçı bir karakterdir. Gökalp milliyetçilik anlayışının olmazsa olmazı gördüğü modernlik ve din kavramları, her iki tarafa da eleştiri için fırsat vermiştir.(Ersal, 2012; 293)

B. Yeni Hayat ve Güzideler

Ülkemizde modern anlamda aydın kavramı Osmanlı'da batılılaşma hareketlerinin başlaması ile ortaya çıkmıştır. Aydın kavramı olarak üzerinde tam olarak düşünce birliği sağlanmış bir kavram değildir. Meriç bu durumu şu şekilde ifade eder. “Her ülkenin, her çağın, her sınıfın, her ideolojinin entelektüel anlayışı başka. Dünyaca kabul edilmiş bir entelektüel kıstası yok dense yanlış olmaz.” (Meriç, 2015; 24) Fakat genel olarak aydını, yaşadığı dönemin koşullarını iyi analiz edebilen, belli sorumluluklar üstlenen, toplumu ve çağı yakalayan hatta aşan, toplumun ilerlemesine yardım eden ve bunu yaparken topluma yabancılaşmayan kişidir.(Mazlum, 2009; 224)

Ülgener Türk aydınına üç kategoride değerlendirir. İlk olarak Tanzimat ve sonrası aydını, ikinci olarak bürokrat aydını, üçüncü olarak ise günümüz sol aydını.(Ülgener, 2012; 16) Ülgener Osmanlı aydınına da Tanzimat aydınları içerisinde değerlendirir. Tanzimatın yetiştirdiği aydınların çoğunluğunu devlet memurları oluşturur bu yüzden bu aydınların temel kaygısı ülkeyi kurtarmak ve Osmanlı'nın devamlılığını sağlamak olmuştur. Fakat Osmanlı aydınının en büyük eksisi Batılılaşmanın devlet politikası olarak benimsenmesidir. Batılılaşma devleti kurtarmak için yegane araç olarak görülmüştür. Bu sebeple Tanzimat aydınları da mevcut problemlere çözümü Batı'dan çeşitli kurum ve düşüncelerin aktarılmasında bulmuşlardır. Bu aydınların bir başka eksisi de devlet memuru olmaları sebebi ile halktan uzak kalmış olmalarıdır.(Mazlum, 2009; 223) Yani Tanzimat aydınları Batılılaşmayı devleti kurtarmak için bir yol olarak görmüşlerdir, fakat daha sonraki süreçte ortaya çıkan Türk aydını Batılılaşmayı toplumu Batılılaştırma açısından ele almışlardır. (Türkdoğan, 1987; 193)

Tanzimat dönemi yenilik çabaları belirli bir program ve amaçtan yoksun teşebbüsler olarak kaldı. Çünkü, Tanzimat aydınının çağdaşlaşma hareketlerindeki temel amacı devleti kurtarmaktı. Bu sebeple yapılan yenilikler devletin hızla ilerleyen çöküşünü durdurmak için verilen acele kararlara dayanıyordu. Tanzimat aydınının yenilikler konusunda izlediği bir program ya da usul yoktu. Bu durum Gökalp tarafından Tanzimatçıları eleştirdiği temel noktalardan biridir. Tanzimatçıları ne ümmet yapılanması yapısını devam ettirebildi ne de millet devrinin kurumlarını kurabildi. (Ağaoğlu, 2015; 38) Tanzimatçıları gerçekleştirmek istedikleri yenilikleri İslam ilkelerinden çıkarmak istedi fakat önlerindeki temel model Batıydı. Geçmişin kavramlarını kullanırken bile bu kavramlarla Batılı terimleri kastediyorlardı. Örneğin, ümmet kelimesini ulus, biat kelimesini halkın kendini yönetme yetkisini hükümdara vermesi olarak kullanıyorlardı. (Berkes, 2018; 351)

Tanzimat aydını aynı zamanda kendisini Batı aydınına göre tanımlama çabasına girmiştir. Bu durumda aydınlar ile halk arasındaki boşluğun giderek daha da büyümesine neden olmuştur. Gökalp'in halka dayanan bir aydın tipi oluşturmasında Tanzimat aydınlarının halktan kopuk durumu tetikleyici bir nedendir. Gökalp Osmanlı

aydının halktan kopukluğu nedeni ile toplumsal hayatın her alanında ikiliklerin ortaya çıktığını iddia eder. Aydın kesimin halktan kopuk zevkleri birbirinden ayrı iki dil, iki edebiyat, iki musiki oluşmasına neden olmuştur. (Gökalp, 1977; 44)

Gökalp'in güzideler olarak adlandırdığı aydınlara Gökalp hususi bir önem atfetmiştir. Günümüzde de aydınlar, aydınlar sosyolojisi adı altında araştırmalara konu olan sosyolojik bir olgu olarak incelenmektedir. Bir toplumun aydın tipi ile sosyal ortamın şartları ve ilişkileri arasındaki bağ bugün sosyolojik olarak inceleme konusunu oluşturur. (Ülgener, 2012; 5) Gökalp de kendi döneminde yeni hayatı temsil edecek ve bu hayatın ilkelerini halka benimsetecek aydın tipinin genel özelliklerini tespit etmeye çalışır.

Osmanlının dağılma süreci, Batı karşısında alınan yenilgiler Osmanlı aydınının iç dünyasını yerle bir etmişti. Aydınların bir kısmı korumacı bir tavır alırken bir kısmı yeni değerlerin ve kurumların tesisi konusunda istekliydi. Gökalp'in de aydınlar konusunda bu kadar ilgilenmesi bu karmaşa içerisinde toplumun ihtiyacı olan aydın tipinin özelliklerini tespiti içindir. Güngör dönemin aydınlarının halini bir savaşta en ön safta savaşan askerlere benzetir. Kaybedilen savaşta ön cephedekiler yenilgiyi birinci elden tatmış, tamamen teslim olmuştur. Türk aydınının hali de mağlup olmuş bir ordu gibidir. Geri cephedeki halk ise batının yıkıcı darbesini daha az hissettiği için bu medeniyete hala küçük gözle bakabilmektedir. Bu nedenle batı medeniyetiyle daha sağlıklı ilişkiler kurma imkanına sahiptir. (Güngör, 1995; 37) Gökalp de aldıkları yenilgi ile yıllardır sömürülmüş bir toplum gibi düşünen ve davranan aydınlara bir çıkış yolu olarak halkı göstermiştir.

İmparatorluktan ulusa geçiş sürecinde Türkiye'nin yaşadığı süreç batılı toplumlarinkinden farklıdır. Batıda demokrasi talepleri siyasi şura sahip orta bir sınıf tarafından gelmiştir. Fakat Türkiye'de gerçekleşen devrimde bu tür siyasi şura sahip bir grup yoktur. Abdülhamit'i deviren bir grup aydınlar ve memurlardan oluşmuştur. Devrim olduktan sonra başa gelen yönetimin demokratikliği de tartışılır. Gökalp'in aydınlar konusuna eğilmesinin bir başka sebebi de budur (Heyd, 1980; 98) Ülkemizde aydınlar ile halk arasındaki kopukluğun derinliğinin sebebi aydın ve bürokrat arasındaki karışımından gelir. Vali, kaymakam ya da müfettiş olarak halka

üstten bakan yönetici grup aynı zamanda diplomalı aydının bizzat kendisidir. (Ülgener, 1983; 73)

Gökalp'te tarihi gelişim halk ve aydınlar arasındaki ilişkiye bağlıdır. (Türkdoğan, 2015; 127) Osmanlı'nın son dönemleri ve onu izleyen süreçte halk ve aydınlar arasında sürekli bir muhalefet süre gelmiştir. Gökalp Osmanlı dönemi aydının halktan tamamen kopuk olduğunu, edebi zevki, dili, ve müziğiyle farklı bir dünya yarattığını düşünür. Daha sonraki süreçte Tanzimatın ilanıyla birlikte yine aydınlar ve halk arasında bağ kurulamamıştır. Tanzimatla gelen değişiklikler tamamen şekilde kalmış, halka nüfuz edememiştir. Gökalp ise yıllardır devam eden aydın ve halk arasındaki bu uçurumun kapatılmasını modern Türk toplumunun oluşturulmasında önemli bir aracı görür. Harsın taşıyıcısı halk ile medeniyetin temsilcisi aydınlar arasında bir uyum yakalanmalıdır. Gökalp'e göre hasta olan aydınlarımız, sağlam ve tertemiz olan halkımızdan şifa bulabilirdi. (Şapolyo, 1943; 95)

Bu sebeple Gökalp'in aydınlar teorisi onun hars ve medeniyet teorisine bağlıdır. Milli vicdanın isteklerini yani harsını ancak bir milletin hakiki temsilciler olan kahraman ya da arif dediğimiz fikir adamlarıdır. (Erişirgil, 1984; 176) Aydınların görevi harsı aramakla sınırlı değildir. Onlar aynı zamanda toplumun ait olduğu medeniyet zümresine ait ilim ve teknikleri de takip etmelidir. Yani aydınlar halka iki sebepten yönelmelidir, ilk olarak halktan milli kültür terbiyesi almak, ikinci olarak ise halka medeniyeti götürmek için.

Gökalp'in medeniyet tanımı evrenseldir. Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir ya da bir toplum tarihi süreç içerisinde farklı medeniyet zümrelerine dahil olabilir. (Kongar, 2014; 52) Gökalp'e göre aydınlar toplumda medeniyetin temsilcileridir fakat aydın kesim bu hususta dikkatli davranmalıdır. Aydınların diğer topluluklarda gördükleri her şeyi kendi toplumlarına getirmemelidir. Medeniyet zümresi çerçevesinde sadece fiziki yollarla topluma empoze edilen yenilikler Gökalp'e göre toplumsal kirlilik yaratmaktan başka bir işe yaramaz. (Nirun, 1981; 187)

Gökalp aydınları üç guruba ayırır. Fatihler ve kahramanlar, bunlar toplumsal devrimleri gerçekleştirecek büyük iman ve iradeye sahiptir. İkincisi mucitler, bunlar bilim ve teknik alanda büyük devrimler yaratan insanlardır. Son olarak bir milletin iyi eğitim almış eleştirel bakış açısına sahip beyinleri bir toplumun güzideleridir. Gökalp her ne kadar aydınları toplumun liderleri olarak görse de bu üç tip aydından hiç birine doğa üstü bir güç ya da siyasi egemenlik hakkı tanımaz. Bilakis büyük adam olmanın ilk şartı milletin üstünlüğünü tanımaktır.

Bir toplumdaki dayanışma şekli o toplumdaki aydın tipini de etkiler. Eğer bir kavimde duygu benzerliğine dayanan bir dayanışma varsa ortaya fatihler ve kahramanlar çıkar. Fakat bir kavimde işbölümü artmışsa o toplumda mucit tipi aydınlar çıkar. (Gökalp, 1981; 124) Gökalp aydınların rehberliği için ise demokratik yönetimi şart koşar. Yani Gökalp'e göre bir toplumdaki yönetim şekli de toplumdaki aydın tipinin oluşmasına etki eder. Aydınların rehberliği ise ancak demokratik bir ortamda gerçekleşebilir. Çünkü ancak demokratik bir dönemde aydınlar doğuştan gelen bir hakla değil başarıyla yükselirler, kendi yetenekleri ile bir yere gelebilirler. (Türkdoğan, 1987; 35) Gökalp'e göre kavim devrinde belli bir kavime aidiyet kişiye asalet ve liderlik hakkı verirdi, daha sonraki ümmet devrinde bu yetki dini memuriyet sahiplerine geçti. Millet devrinde ise Gökalp'in bahsettiği aydın kısım ortaya çıktı. (Şapolyo, 1943; 120)

Gökalp'in aydın tipinde de işbölümü dikkatimizi çekmektedir. Aydınlar, ilim adamları hayatlarını bir alana, belirli bir fikre adanmışlardır. Yoksa her konuda az çok bir şey bilen bireyler Gökalp'e göre ne aydındır ne de toplum için faydalıdır. Gökalp burada Satı Bey'i örnek verir, Satı Bey eğitim alanına odaklanmış ve bu alandaki görüşleri ile meşrutiyet sonrası eğitim hayatının oluşmasında büyük rol oynamıştır. Gökalp aynı zamanda aydınların fikirlerini toplum tarafından iltifat görse de görmese de kıymetli kabul etmiştir. Aydınların ortaya attığı ve o anda ilgi görmeyen fikirler ileride kendi aksini doğuracak görüşlere kapı aralayabilir. Örneğin, Namık Kemal'in ortaya attığı vatan, millet, özgürlük fikirleri daha sonraki süreçte bütün milleti uyandırmıştır. (Şapolyo, 1943; 121-122)

Gökalp yeni hayatın kurucuları olarak aydınları seçmiştir. Gökalp'in aydın konusundaki görüşleri aydın tipolojisinin oluşmasında bir anahtar görevi görmüştür. (Mazlum, 2009; 237) Gökalp'e göre ancak halk ve aydınlar arasında kurulan bağ ile yapılan toplumsal değişiklik ve yenilikler özümsebilir. Yoksa dünyanın hiçbir yerinde aydınlar kendi halklarında uzaklaşarak toplumu değiştiremezler. Bu yüzden modern Türk aydını da kendi toplumunu tanımalı, kendi milli kültürünü özümsemeli, toplumu ileriye taşıma çabası içerisinde olmalıdır.

C. Yeni Hayat ve Mefkure

Mefkure kavramı Gökalp'in sosyolojik açıklamalarında kullandığı önemli kavramlardan biridir. Ağaoğlu mefkure kavramını Gökalp'in geliştirdiğini söyler. Ağaoğlu mefkureciliğin temel özelliğinin iyimserlik olduğunu ve mefkureci olan Gökalp'in de hiçbir zaman umutsuz ve kederli olmadığını da belirtir. (Metehan, 1991; 99)

Gökalp mefkure kavramını açıklarken öncelikle bu konu hakkında metafizikçilerin ve fikriyatçıların görüşlerinden bahseder.

İdealizm metafizikçiler tarafından fikircilik manasında kullanılmıştır. Metafizikçilere göre kainat bizim fikir, hayal ve görüşlerimizden ibarettir. Bu anlayış maddi bir gerçeklik olarak hiçbir ilmin varlığını kabul etmez. Gökalp ise metafizikçilerden farklı düşünür. Fikircilik ile mefkurecilik birbirinden farklıdır. Bir adam fikirli olduğu halde mefkuresiz olabilir. (Gökalp, 2009; 113) Fikriyatçılara geldiğimizde ise, bu anlayışa göre mefkureler hiçbir gerçekliğe sahip değildir. İdealler bireylerin münferit zihinlerindeki bir tasavvurdan ibarettir. Yani bir birey tek başına toplum için bir mefkure oluşturabilir. (Gökalp, 2009; 139) Gökalp'e göre metafizikçiler mefkureleri kabul etmekle beraber, onları manevi bir kalıba sokmaktadırlar. Fikriyatçılar ise mefkureleri manevi kalıplarında çıkarmakla birlikte, mefkureleri bireysel iradenin yönlendirmesine bırakmışlardır.

Gökalp'e göre ise mefkureler birer toplumsal gerçekliktir ve her toplumsal gerçeklik gibi bilimsel yollarla incelenebilir. Yine mefkureler, maddi dünyada ve bireysel ruhlarda bulunmayan yeni bir hayatı temsil ederler. Tamamen toplumsal olan bu yeni hayat, bireysel iradenin yönlendirmelerinden tamamen uzaktır.

Gökalp'in mefkure anlayışında İbn Arabi'den etkiler görürüz. Gökalp'in mefkure kavramı İbn Arabi'deki ayanı sabite kavramını çağrıştırır. "Ayn-ı sâbite (çoğulu a'yân-ı sâbite) "hakikat, mahiyet ve zat" mânasına gelir ve varlık (vücûd) kavramından farklı bir mâna ifade eder. Bir şeyin varlığı başka, mahiyeti başkadır. A'yân-ı sâbite, dış âlemde var olan eşyanın Allah'ın ilmindeki hakikatleri olup hariçte mevcut değildir; daha doğrusu bunlar Allah'ın ilminde sâbit olan "yoklar"dır (ma'dûmât). A'yân-ı sâbitenin dış âleme nazaran varlığı yoktur." (Uludağ, 1991; 198) İbn Arabi'nin ayanı sabite kavramı Eflatun'un gölge evren kuramına benzer. Eflatuna göre her varlığın bu dünyadan ayrı ezeli bir modeli vardır ve varlıklar bu ezeli modellerine benzerlikleri derecesinde güzeldirler. Yani İbn Arabi'de de Eflatun'da da maddi dünya, ezeli bir alemin yansıması gibidir. Gökalp'in mefkure kavramı da buna benzer mefkureler maddi alemde bulunmayan varlıklardır. (Gökalp, 2009; 138)

Gökalp mefkureyi Batı dillerinde ideal kelimesine paralel olarak, Arapça fikir kelimesinden türetmiştir. Gökalp'e göre mefkurenin tanımı ise şöyledir. Mefkure, toplumun bütün yapıp etmelerinde etkili olan, toplumu yöneten ve harekete geçiren gizli bir güçtür. (Heyd , 1979; 57)

Gökalp'in mefkureden anladığı belirli bir hedefe doğru gitmek değildir. Mefkure gelecekte ulaşmayı umduğumuz bir amaç da değildir. Mefkure bizzat toplumun kendisidir. (Şapolyo, 1943; 186) Mefkureler yeni hayatın temsilcileridir. Mefkureler gibi yeni hayatın da belirli bir programı ve istikameti yoktur. (Erişirgil, 1984; 75) Yeni hayat, eski hayatı beğenmeyip yeni hayatı özlemek ve eski kıymetler yerine, mefkureler aracılığı ile yeni kıymetler koymaktır.

Gökalp eski hayatın yerine yenisini koymak istemektedir. Fakat ona göre eski hayatın bütün değerleri toptan bir kenara atılmamalıdır. Yeni hayatı kurmak

isteyenler ve eski değerler içerisinde bulunan gerçek kıymetleri bulmalı ve muhafaza etmelidir. Bunu yaparken de yeni hayatçıların en büyük yardımcısı mefkureler olacaktır. (Gökalp, 1982; 41) Batı karşısında alınan yenilgiler sadece maddi anlamda değil manevi alanda da toplumsal değerlerin yıkılmasına sebep oldu. Gökalp Batının bu manevi darbesine karşı ancak yine manevi bir savunma sistemi gerektiğini düşünüyordu. Bu savunma aracı da Gökalp'e göre mefkurelerdi. (Örfi, 2014; 84)

Gökalp mefkureler için kesin bir amaç ortaya konulmasını ve program çizilmesini kabul etmez. Gökalp bu şekilde herhangi bir düşünürün kendi görüşlerini mefkureler ve yeni hayat için değişmez kaideler olarak ortaya koymasını engellemek ister. (Gökalp, 1982; 43)

Gökalp mefkureleri aynı zamanda kıymetlerin kaynağı olarak da görür. Toplumsal kıymetlerin değişimi, mefkurelerin değişimi ile paraleldir. Mesela, aşiret döneminde toplumda en önemli kişiler aşirete mensup olan kişilerdir, kast mefkuresinde kasta ait olanlar değerlidir, imparatorluk döneminde ise saraya en yakın olanlar değerlidir. Bugüne geldiğimizdeyse artık millet dönemine ulaştığımız için, toplumda milletine ve toplumuna faydalı kişiler değerlidir. (Gökalp, 2009; 137)

Gökalp mefkurelerin toplumu yönettiğini düşünür fakat ona göre mefkurelerin toplumsal etkisi her zaman için aynı değildir. Mefkureler toplumsal hayatın buhranlı dönemlerinde ortaya çıkar. Çünkü ancak bu buhranlı dönemlerden toplumsal hayat ön plandadır, huzurun ve refahın sağlandığı dönemlerde ise aksine bireysel hayat öne çıkar. (Gökalp, 1980; 74) Gökalp'in bahsettiği bu buhranlı dönemler Comte'un yaratıcı devre adını verdiği dönemlere benzer. Yaratıcı devre de mefkureler ortaya çıkar. Bu sıkıntılı dönemden sonra gelen devre ise Comte tarafından teşkilatçı devre olarak adlandırılır. (Gökalp, 1980; 18)

Gökalp'in mefkure anlayışı aynı zamanda çoğulcudur da. Mefkureler birden fazladır, her mefkurenin ayrı bir kıymeti, başka bir hizmeti vardır. En önemli mefkure ise vatan mefkuresidir. (Gökalp, 1982; 60) Hayatın farklı zamanlarında farklı mefkureler ön plana çıkar. Bu yüzden tek bir mefkureye bağlanmamak gerekir. Örneğin, savaş zamanında vatan mefkuresini ön plana çıkarmak gerekir çünkü bu

birliği sağlar. Bu dönemlerde sınıf mefkuresinden uzak durmak gerekir çünkü bu ayrılıkların ortaya çıkmasına neden olur.

Mefkureler toplumsal değişimin yardımcısıdır. Bir mefkure zaman içerisinde değişebilir yahut tamamen yok olabilir, mefkure değişime ayak uydurur. Örneğin; Osmanlı mefkuresi ortadan kaybolunca bu mefkureye bağlı, lisan, din, dil gibi konulardaki toplumsal kıymetler de değişmeye başladı. (Gökalp, 1977; 53) Fakat biten Osmanlı mefkuresi toplumun mefkuresiz kalacağı anlamına gelmez. Osmanlılık yerine artık yeni millet mefkuresi doğacaktır. Osmanlılık mefkuresi sırasında milletlik şuuru zaten mevcuttur, bu şuur o anda gizlidir. Yani gelecekte doğacak olan mefkurelerde bir anda yoktan var olmaz, bugünkü toplumsal vicdanda gizli bir yeri vardır, ileri de şuurlu hale gelir. (Gökalp, 1960; 49)

Mefkureler bugün ve yarın her zaman için yeni hayatın taşıyıcılarıdır. Her dönem bir sonraki dönemin mefkurelerini gizlice içinde taşır. Zamanı geldiğinde bu gizli mefkureler yeni dönemin habercileri olarak şuurlu hale gelirler. Bunları şuurlu hale getiren ve halka yayanlar ise toplumun aydınlarıdır.

SONUÇ

Osmanlı devleti bünyesinde bir çok farklı kültür ve milleti barındıran kozmopolit siyasi bir yapılanmaya sahipti. Hem halife hem de sultan olan Osmanlı hükümdarının ve imparatorluğun en önemli meşrulaştırma kaynağı ise dindi. Fakat, Batıdan gelen modernlik akımı, yıllarca İslam dünyasının liderliğini yapmış olan bu imparatorluğun geleneksel savunma yöntemlerini etkisiz bıraktı. Batının bu ezici üstünlüğüne karşı yeniden ayağa kalkmak ve imparatorluğu bir arada tutmak için atılan adımlar işe yaramadı.

Bu araştırmamızda Birinci ve İkinci Meşrutiyet devrinin bu karışık ortamında devlet ve toplumu kurtarma adına fikir üreten aydınlardan biri olan Gökalp'in sosyolojik düşüncesini ele alınmıştır. Gökalp'in yaşadığı dönemde Türk toplumu iki farklı alem arasında sıkışıp kalmıştı. Toplumsal hayatta iki ayrı eğitim kurumu, hukuk sistemi, dil ve edebiyat varlığını devam ettiriyordu. Bu durumda çözülmesi gereken problem öncelikle toplum meselesiydi. Din, siyaset, hukuk, dil hepsi her şeyden önce bir toplum sorunuydu. Gökalp bu sorunların çözümü için sosyoloji ilmini kullandı. Artık geleneksel fıkıh ve kelam ilmi toplumun sorularına cevap verecek durumda değildi, Gökalp bu iki ilmin yerine sosyolojiyi bir çözüm önerisi olarak sundu.

Gökalp sosyolojik yaklaşımlar içerisinden Durkheim'in işlevsel sosyolojik düşüncesini takip etti. Durkheim'in toplum merkezli açıklamaları, işbölümü ve toplumsal vicdan gibi kavramları, Gökalp'in toplum çözümlemelerinde büyük bir rol oynadı.

Durkheim din ve ahlak gibi geleneksel anlayışta tamamen ilahi kaynaklı kabul edilen olguları bile toplumsal hayatın bir ürünü olarak incelemiştir. Gökalp'in sosyolojik incelemesinde de bu yaklaşım vardır. Özellikle, Gökalp'in dine yaklaşımı klasik anlayıştan çok uzaktır. Gökalp her ne kadar Durkheim'dan farklı olarak İslam, Hıristiyanlık gibi dinlerin kutsal bir tarafının olduğunu kabul etse de, bu kutsallığı daha çok manevi alana itmiştir. Yani dinin toplumsal hayatın maddi alanlarındaki

etkisi Gökâlp tarafından törpülenmiştir. Gökâlp dini daha çok manevi bir dayanak olarak görmüştür.

Çalışmamız boyunca incelediğimiz diğer konularda da Gökâlp'in toplum merkezli açıklamaları dikkat çekmektedir. O siyaset, ekonomi, ahlak, eğitim gibi toplumsal kurum çözümlerinin hepsinde toplumu ve toplum vicdanını tek kaynak olarak görmüştür. Bu sebeple bu kurumların toplumsal işlevleri hakkında sözü de sosyolojiye bırakmıştır.

Gökâlp, Osmanlı İmparatorluğu döneminde bir zorunluluk olarak ortaya çıkan sonra da gittikçe hızlanan Batılılaşma hareketine karşı da temkinli davranmıştır. Gökâlp'in batılılaşma projesi kapsamında ürettiği medeniyet ve hars kavramı, modernleşme hareketinin kavramsal sınırlarını çizilmesine yardımcı olmuştur. Gökâlp batıda görülen her yeniliğin, modernleşme amacıyla topluma sokulmasını ya da batılı değerlere tamamen sırt dönülmesini tasvip etmez. Batıdan medeniyet ve teknik alanında ne varsa alınabilir. Fakat kültürel değerlerimiz bizzat Türk toplumundan alınmalıdır. Yani batıdan dil ihraç edemeyiz dil toplumun bir ürünüdür yani harsidir, fakat dil biliminin kurallarını ve tekniklerini batıdan almamızda bir sakınca yoktur.

Gökâlp'in modernleşme çalışmalarında, yeni hayatın kurulmasında aydınlar ve mefkurelerin de önemli bir yeri vardır. Yaptığı aydın tipolojisi ile Gökâlp aydınlar sosyolojisine de çok önceden giriş yapmıştır.

Geleneksel aydın tipinin rolü belliyken, yeni aydınların rolü kendi kafalarında bile belli değildi. Yenilik hareketleri çerçevesinde Batıya gönderilen öğrenciler beklenilen aksine Batı hayranı olarak geri dönmüştür. Tanzimat dönemi ve daha sonraki dönemde de aynı şekilde eğitilmiş, aydın tabaka toplumsal problemlere çözüm bulmaktan çok uzaktır. Gökâlp'in aydınlarla ilgili nazariyesi bu karışıklığı gidermek amaçlıdır. Gökâlp Türk aydınına halka dönmeyi tavsiye eder. Aydınlar medeniyet zümresinden aldıkları teknikleri, halkın harsı ile harmanlamalıdır bu buhran dan ancak böyle kurtulabilir. Ancak halkla ilişki kurabilen bir aydın kitlesi halkın şuurunda gizli mefkureleri bulabilir ve sağlıklı bir ilerlemenin yolu da ancak böyle bulunabilir.

Sonuç olarak Gökâlp'in düşünce sistemi toplum ve toplum vicdanı kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Gökâlp topluma verdiği önem nedeniyle bireyi

önemsizleştirdiği yönünde eleştirilir. Gökalp genel manada bireyciliğe karşı değildir. O bencil ve atomist bireyciliğe karşıdır. Ayrıca yaşadığı dönem itibariyle Gökalp toplumsal birliğin sağlanmasına çok önem vermiştir. Türkçülük, İslamcılık ve muasırlaşma akımları arasında yaptığı telifte her ne kadar bir çok eleştiriye maruz kalsa da toplumsal bütünlüğün sağlanması konusunda atılmış önemli bir adımdır.

Kısaca bu çalışmada imparatorluktan, ulus devlete geçiş sürecinde yaşanan köklü değişimler sırasında Gökalp sosyolojisinin etkileri, Gökalp'ın toplumsal olaylara yaklaşımı incelenmeye çalışılmıştır. Sonuçta şunu belirtmek gerekir ki, Gökalp toplumsal değişimin aniden gerçekleşmeyeceğinin farkındaydı. Bu geçiş sürecinin sağlıklı geçirilebilmesi için yapılan değişimlerin zoraki ve ideolojik bir yapıya bürünmesini Gökalp tehlikeli buluyordu. Fakat, ilerleyen süreç tam ters istikamette gelişti. Değişme hareketleri tepeden inme zorunluluklar haline geldi.

KAYNAKÇA

ACAR, İsmail (2005). **Türkçülüğün Esasları Üzerine Bir Değerlendirme**, İstanbul: Liva Yayınevi.

ADABAĞ, Necdet. “Ziya Gökalp’in Türk Diline İlişkin Görüşleri”, **İsmail Bey ve Ziya Gökalp Sempozyumları**, Haz. H. Dünder Akarca, Türksoy Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi, Ankara, 2003, s. 231-241.

AĞAOĞLU, Ahmet. “Ziya Gökalp Bey”, **Ziya Gökalp Türk Yurdu Yazıları**, Ed. Serdar Sağlam, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2015, s. 21-43.

AHSEN, Abdullah (1995). **Ümmet ya da Ulus: Kimliklerin Çatışması**, Çev. Kenan Çayır, İstanbul: İnkılap Yayınları.

AKÇURA, Yusuf (1991). **Üç Tarzı Siyaset**. 3. Baskı, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

AKYÜZ, Yahya (2007). **Türk Eğitim Tarihi**, 11. Baskı, Ankara: Pegem A Yayıncılık.

ARAI, Masami (2016). **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARGUNŞAH, Mustafa. “Türk Milliyetçiliği Türkçe ve Ziya Gökalp”, **Ziya Gökalp Türk Yurdu Yazıları**, Ed. Serdar Sağlam, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2015, s. 432-441.

ARON, Raymond (2014). **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Çev. Korkmaz Alemdar, 9. Baskı İstanbul: Kırmızı Yayınları.

BABANZADE, Ahmet Naim (2017). **İslam Ahlakının Esasları**, İstanbul: Bedir Yayınları.

BABANZADE Ahmet Naim (2005). **İslam Irkçılığı Menetmiştir**, 2. Baskı, İstanbul: İhvan Neşriyat.

BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı (1966). **Ziya Gökalp**, İstanbul: Yeni Matbaa.

BARNES, Grace M (1977). **Emile Durkheim's Contribution to The Sociology of Education**, https://www.jstor.org/stable/23768661?seq=3#page_scan_tab_contents, (2018).

BAŞAR, Hatice (2003). **Satı Bey ve Eğitime İlgili Görüşleri**, <http://dergipark.gov.tr/ded/issue/29199/312600>, (2018).

BAYKARA, Tuncay. “Türk Kavramının Öne Çıkmasında Gökalp’in Yeri”, **İsmail Bey ve Ziya Gökalp Sempozyumları**, Haz. H. Dünder Akarca, Türksoy Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi, Ankara: 2003, s. 206-211.

BERG, Bruce ve Howard Lune (2015). “Sosyal Tarihsel Araştırma ve Sözel Gelenekler”, Çev. Fatma Nur Kıralı, Hatice Leblebici, **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, 8. Baskı, Konya: Eğitim Kitabevi.

BERKES, Niyazi (2018). **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Haz. Ahmet Kuyas, 26. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BERKES, Niyazi (1975). **İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm**, 2. Baskı, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

NECATİ, Akder (1964). “ Ziya Gökalp Alim ve İdealist Şahsiyeti”, **Ziya Gökalp İçin Yazılanlar Söylenenler**, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara: Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları.

BULAÇ, Ali (1994). “İslam ve Modern Zamanlarda Din Devlet İlişkisi”, **Cogito**, 1. Sayı, s. 67-88.

CABİRİ, Muhammed Abid (2001). **Arap-İslam Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, 3. Baskı, İstanbul: Vav Kitabevi.

CELKAN, Hikmet Yıldırım (1990). **Ziya Gökalp’in Eğitim Sosyolojisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

ÇAĞRICI, Mustafa. “Ahlak”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, s. 1-9.

ÇALEN, Mehmet Kaan. “Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak”, **Ziya Gökalp Türk Yurdu Yazıları**, Ed. Serdar Sağlam, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2015, s. 332-342.

ATEŞ KADIOĞLU, Hatice ve Merve Gül Mazı (2016). **Deneyim ve Eğitim: John Dewey**, http://www.asosjournal.com/Makaleler/1596307272_6570%20Hatice%20KADIOĞLU%20ATEŞ.pdf, (2018)

DURKHEİM, Emile (2014). **Toplumsal İşbölümü**, Çev. Özer Özenkaya, 2. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi.

DURKHEİM, Emile (2013). **Toplumbilimin Yöntem Kuralları**, Çev. Özer Özenkaya, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi.

DURU, Kazım Nami (1975). **Ziya Gökalp**, Haz. Mübeccel N. Duru, 3. Baskı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

DURUSOY, Ali. “Kıyas”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 25, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 525-529.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi. “Örf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 34, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 87-93.

ERİŞİRGİL, Mehmet Emin (1984). **Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp** 2.Baskı, İstanbul: Remzi Kitapevi.

ERSAL Aytekin (2012). **Türkiye’de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

GÜNDÜZ, Mustafa (2012). **Mustafa Satı Bey ve Eğitim Bilimi**, Ankara: Otorite Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1960). **Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak**, Ankara: Serdengeçti Neşriyat.

GÖKALP, Ziya (1973). **Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri**, Haz. Rıza Karadaş 1. Baskı, İstanbul:Milli Eğitim Basımevi.

GÖKALP, Ziya (2009b). **Küçük Mecmua I**, Haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

GÖKALP, Ziya (2009a). **Küçük Mecmua II**, Haz. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

GÖKALP, Ziya (2010). **Küçük Mecmua III**, Çev. Şahin Filiz, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1976). **Makaleler I**, Haz. Şevket Beysanoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1982). **Makaleler II**, Haz. Süleyman Hayri Bolay, 2. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

GÖKALP, Ziya (1977). **Makaleler III**, Haz. M. Orhan Durusoy, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1977), **Makaleler IV**, Haz. Ferit Ragıp Tuncor, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1981a). **Makaleler V**, Haz. Rıza Kardeş, 1. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1982). **Makaleler VII**, Haz. Abdülhaluk Çay, 1. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1981b). **Makaleler VIII**, Haz. Ferit Ragıp Tuncar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1980), **Makaleler IX**, Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (2014). **Türk Töresi**, Haz. Halil İbrahim Şahin, 2. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (1977). **Malta Konferansları**, Haz. Fahrettin Kırzioğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

GÖKALP, Ziya (1976). **Türkçülüğün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, 1. Baskı, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKALP, Ziya (2006). **Felsefe Dersleri**, Haz. Ali Utku, Erdoğan Erbay, Konya: Çizgi Kitabevi.

GÖKALP, Ziya (1985). **Tamamlanmamış Eserler**, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara: Neyir Matbaası.

GÖKALP, Ziya (1976). **Türk Medeniyet Tarihi**, Haz. İsmail Kara, Kazım Yaşar Koprıman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖKSEL, Ali Nüzhet (1956). **Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları**, İstanbul: Işıl Matbaası.

GÖKSEL, Ali Nüzhet (1968). **Ziya Gökalp Hayatı Sanatı Eseri**, 5. baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.

GÜNAY, Ünver. “Gökalp, Milli Kimlik, Din ve Modernleşme”, **Ziya Gökalp Türk Yurdu Yazıları**, Ed. Serdar Sağlam, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2015, s. 303-331.

GÜNAY, Ünver (1989). **Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi**, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/219053>, (2018).

GÜNAY. Ünver (2014). **Ziya Gökalp’in Sosyolojisi**, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/66764>, (2018).

GÜNGÖR, Erol (1993). **Sosyal Meseleler ve Aydınlar**, Haz. R. Güler, E. Kılınc, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

GÜNGÖR, Erol (1995). **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, 11. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

GÜNGÖR, Erol (1999). **Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik**, 9. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

HALLAF, Abdulvahhab (1973). **İslam Hukuk Felsefesi**, Çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

HAMİDULLAH, Muhammed (2008). **İslam Hukukunda Örf ve Adet**, http://isamveri.org/pdfdrg/D03434/2008_2/2008_2_AKSUZ.pdf, (2018).

HANİOĞLU, M.Şükrü (1985). **Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük**, İstanbul: İletişim Yayınları.

HAYWARD, J.E.S (1963). **Solidarity and the Reformist Sociology of Alfred Fouillee**, https://www.jstor.org/stable/3484333?seq=1#page_scan_tab_contents, (2018).

HOURANİ, Albert (2014). **Çağdaş Arap Düşüncesi**, Çev. Latif Boyacı, Hüseyin Yılmaz, 3. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.

HOURANİ, Albert (2016). **Arap Halkları Tarihi**, Çev. Yavuz Slogan, 12. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

HEYD, Uriel (1980). **Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri**, Çev. Cemil Meriç, 1. Baskı, İstanbul: Sebil Yayınları.

HEYD, Uriel (1979). **Türk Ulusçuluğunun Temelleri**, Çev. Kadir Günay, 1. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1915). **Fıkıh ve Fetavi/ Sebil-ür-Reşad Ceride-i İslamiyesi Heyet-i Muhtereme-i İlmiyyesine**, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/articlecatalog/details/13380>, (2018).

İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1915). **Fıkıh ve Fetavi- Örfün Nazar-i Şer'ideki Mevki'i**, <https://dijital-kutuphane.mkutup.gov.tr/tr/periodicals/articlecatalog/details/13462>, (2018).

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram (2013). **Türk Sosyoloji Tarihi I**, 3. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram (2015). **Türk Sosyoloji Tarihi II**, 5. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi.

KADRİ, Hüseyin Kazım (1989). **Ziya Gökalp'in Tenkidi**, 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

KARA, İsmail (2013). "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi**, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, 1. Baskı, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

KARAMAN, Hayrettin. "Fıkıh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 13, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 1-14.

KARAVELİ, Orhan (2008). **Ziya Gökalp’i Doğru Tanımak**, 1.Baskı, İstanbul: Doğan Kitap.

KONGAR, Emre (2014). **Türk Toplum Bilimcileri**, 3. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KORKMAZ, Alaaddin (1994). **Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

KURTKAN, Amiran (1975). **Sosyolojik Açından Tasavvuf ve Laiklik**, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

KURTKAN, Amiran. “Ziya Gökalp’e Göre Türkleşmek İslamlaşmak Çağdaşlaşmak”, **Ziya Gökalp Türk Yurdu Yazıları**, Ed. Serdar Sağlam, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 2015, s. 293-302.

LEVİ-FAUR, David (1997). **Economic Nationalism from Friedrich List to Robert Reich**, https://www.jstor.org/stable/20097486?seq=1#page_scan_tab_contents, (2018).

MAZLUM, Ahmet ve Haydar Gölbaşı (2009). **Ziya Gökalp, A Idealistic Case Man At The Junction Point of Turkish Society’s Becoming Contemporary; The Consept of Intellectual**, <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwjYzd6s0Y3dAhXSKlAKHQKcBK8QFjAAegQIARAC&url=http%3A%2F%2Fwww.dieweltdertuerken.org%2Findex.php%2FZFfWT%2Farticle%2Fdownload%2F34%2Fmazlum&usg=AOvVaw1b6advuHnMkjphS2Qdd1wq>, (2018).

MERT, Nuray (1994). “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, **Cogito**, 1. Sayı, s. 89-102.

MARDİN, Şerif (2016). **Din ve İdeoloji**, 24. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1946), **Tarihilik ve Tarihsizlik**, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/14579>, (2018).

MERİÇ, Cemil (2015). **Mağaradakiler**, Haz. Mahmut Ali Meriç, 25. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

METEHAN, Orhan (1994). **Ziya Gökalp ve Din**, 2. Baskı, İstanbul: Kamer Yayınları.

NİRÜN, Nihat (1981). **Sistemik Sosyoloji Açısından Ziya Gökalp**, 1. Baskı, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

OLGUN, İbrahim (2011). **Türkiye'deki Oluşumlar İçinde Ziya Gökalp**, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/101130>, (2018).

ÖRFİ, Safvet (2014), **Ziya Göklap ve Mefkure Arasındaki Münasebet Vesilesiyle Bir Tetkik Tecrübesi**, 2. Baskı, İstanbul: Doğu Kitabevi.

ÖZYURT, Cevat. "Ziya Gökalp: İmparatorluktan Milli Devlete Sosyoloji", **Ziya Gökalp Kitabı**, Ed. Cevat Özyurt, Ahmet Tak, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s. 59-102.

PEKER, Hüseyin (1993). **Tasavvuf Psikolojisi**, <http://dergipark.gov.tr/omuifd/issue/20308/215632>, (2018).

PARLA, Taha (1991). **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, Haz. Fusun Üstel, Sabir Yücesoy, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

SAĞLAM, Serdar (2004). **Ziya Gökalp'te Solidarizm ve Milli İktisat**, <http://dergipark.gov.tr/turkiyat/issue/16660/329784>, (2018).

ŞAPOLYO, Enver Beyhan (1943), **Ziya Gökalp İttihatı Terakki ve Meşrutiyet Tarihi**, İstanbul: Güven Basımevi.

ŞENTÜRK, Recep (2000). **Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını**, http://isamveri.org/pdfdrq/D01712/2000_4/2000_4_SENTURKR.pdf, (2018).

ŞENTÜRK, Recep (2017). **Modernleşme ve Toplum Bilim**, 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.

ŞİNAY, Halim Sabit (2013). **Sosyal Bir Fıkıh Usulü- Ziya Gökalp Bey'in Aynı Adlı Makalesi Münasebetiyle**, <http://www.hikmetyurdu.com/index.php/hikmetyurdu/article/view/239/pdf> , (2018).

TUNA, Korkut. "Gökalp'in Milli Sosyoloji Anlayışı", **Ziya Gökalp Kitabı**, Ed. Cevat Özyurt, Ahmet Tak, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s. 29-38.

TÜRKDOĞAN, Orhan (1987). **Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri**. 1. Baskı, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

TÜRKDOĞAN, Orhan (2015). **Ziya Gökalp ve Sosyolojik Düşünce Sistemi**, Konya: Çizgi Kitabevi.

TÜTENGİL, Cavit Orhan (1964). **Ziya Gökalp Üstüne Notlar**, İstanbul: Varlık Yayınları.

TOKLUOĞLU, Ceylan. "Ziya Gökalp: Turancılıktan Türkçülüğe", **Ziya Gökalp Kitabı**, Ed. Cevat Özyurt, Ahmet Tak, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s. 163-206.

TOLGA, Osman (1949). **Ziya Gökalp'in İktisadi Fikirleri**, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları.

TOPÇU, Nurettin (1969). **İslam ve İnsan**, 1. Baskı, İstanbul: Hareket Yayınları.

ULUDAĞ, Süleyman. "Ayan-ı Sabite", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt.4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, s.198-199.

UZUN, Turgay (2000). **Osmanlı Devletinde Milliyetçilik Hareketleri**, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/406156>, (2018).

ÜLGENER, Sabri (2012). **Aydınlar Sosyolojisi ve Çağımız Aydını**, <http://dergipark.gov.tr/iuifm/issue/849/9407>, (2018).

ÜLGENER, Sabri (1983). Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, 1. Baskı, Ankara: Mayaş Matbaacılık.

ÜLKEN, Hilmi Ziya (2013). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 13. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları.

WALLACE, Ruth (2015). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev. Leyla Elburuz, Rahmi Ayas, 6. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

WEBER, Max (2013). Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Milay Köktürk, 2. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

ÖZGEÇMİŞ

Fatma Gül Mart 20 Eylül 1988 tarihinde Niğde’de doğdu. 2006 senesinde Konya Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesin’den 2010 senesinde Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2014 senesinde Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi bölümüne araştırma görevlisi olarak atandı. 2015 senesinde Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesine görevlendirme ile atandı. Hala Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesindeki görevine devam etmektedir.

